Vsebina

UVODNIK **3**

OLIMPIJSKO ZLATO ALJAŽA JELENKA **5**
Aljaž Jelenko: Olimpijski esej 5
Alenka Hladnik: Pogovor z zmagovalcem 12

FILOZOFIJA IN LITERATURA **19**
Andrej Adam: Sofist Homais – razmislek o liku iz romana Gospa Bovary 19
Vida Otič: Gospa Bovary skozi Simone de Beauvoir 26
Nika Švab: Nekoga moraš imeti rad 32

FILOZOFIJA IN FILM **36**
Andrej Adam: Dokumentarni film pri pouku II 36
Mare Štempihar: Kant in Alica o etiki 42
Sandi Cvek : Cinema Descartes, 2. del 51
Vida Otič: 300 62

FILOZOFSKA PRAKSA **68**
Katarina Majerhold: Menedžment in filozofija 68

ETIKA **74**
Aldo Leopold: Deželska etika 74
Tomaž Grušovnik: Tretji korak v etiškem zaporedju – Aldo Leopold in njegova deželska etika danes 85

POUČEVANJE FILOZOFIJE **92**
Gašper Mlakar: Potek ure s temo umetnost pri filozofiji v gimnaziji 92
Miranda Bobnar: (Po)učna ura filozofije 95
Sandi Cvek: V začetku je bila simetrija 99

TELO IN FILOZOFIJA **112**
Bernhard Waldenfels: Telesno izkustvo med sebstvenim in drugostjo 112

POROČILA **122**
Mare Štempihar: Usposabljanje gimnazijskih učiteljev filozofije v šolskem letu 2009/10 122
Elliott Szentpeteri: Akcija filozofskega krožka na Gimnaziji Bežigrad 124
Anja Novak: Plavalski začetniki na filozofskem simpoziju 125

Uvodnik

Naloga revije ni samo priskrbeti gradivo za pouk, revija ni samo mesto za refleksijo pouka, temveč je tudi prostor, kjer smo vsi še vedno začetniki. S prakso učitelji postajamo boljši, zaradi izkušenj znamo različne situacije, ki nastanejo v učilnici, obrniti v prid filozofičnosti pouka. A z leti ne postajamo samo bolj izkušeni, temveč tudi nekoliko naveličani. Poučevanje zaradi predvidljivosti ni več v izziv, elan za preizkušanje novega postopoma upada, radi se zadovoljimo s tistim, kar je že uspelo in kar nam gre. Pouk tako nehava biti eksistencialna izkušnja. In ko imamo osnovno formiranje kot učitelji za sabo, za nas ni izginil samo napor, temveč tudi svežost, izziv, razburljivost vstopanja v nov svet. V jeziku antične filozofije: pouk za nas ni več vir čudenja. *»Been there, done that,«* je sedaj fraza, ki jo zaslišimo v sebi ob poslušanju navdušenih pripovedi začetnikov. Negotovost začetništva seveda ni nujno prijetna, veseli smo, da nas ne pesti več. Vendar pa moramo ohraniti začetniškega duha, če naj ostanemo živi kot učitelji filozofije. Raznorazne reforme, ki v življenju učitelja prihajajo in odhajajo, so lahko tudi priložnost za tak izziv, za novo začetništvo. Danes so v šolstvu moderne medpredmetne povezave. To nam je učiteljem filozofije domače, saj pri pouku kot refleksiji dijaškega izkustva in vednosti segamo na različna področja od znanosti, religije, tehnologije, politike do umetnosti. Lahko se pristno čudimo, od kod v šolstvu kar naenkrat tako veliko zanimanje za tisto, kar je nam domače. Pa začudeni ustvarimo svoj prispevek k tem povezavam oziroma pokažemo, kako bi se sploh dalo povezati nekaj, kar je po logiki sistematizacije vednosti ločeno. Pridružimo se matematikom, fizikom, kemikom, biologom, če je na šoli vzdušje prijazno do humanistov. Če ni, nas morda poiščejo kolegi jezikoslovci, zaradi njih imamo že dolgo v reviji povezavo med filozofijo in literaturo. V zadnjih številkah se ji je pridružila še povezava film in filozofija, saj je zadnja reforma imela namen ustvariti filmski modul. Veliko filozofov se nas je pridružilo filmskem projektu in na Zavodu za šolstvo obljubljajo filmski zbornik, ki naj bi kmalu izšel, mi pa objavljamo nadaljevanje teh prizadevanj. Kajti učitelji filozofije smo običajno filmofili, od pojava VHS je filmsko gradivo vselej pri roki.

Thaumazein oživi, ko kar naenkrat presenečeni ugotovimo, da idealni dijaki obstajajo, niso naša fantazma. Osupnejo z esejem z olimpijade, s svojimi idejami, razumevanjem, globino in širino svojih premišljevanj ter predvsem s svobodo duha, ki jo izpričujejo. V takih trenutkih je pozabljen »slon« iz sufijske modrosti: če se spoprijateljiš z goničem slona, moraš v svojem domu imeti prostor tudi za slona. Pozabljeno je vse tisto pogosto dušeče in dolgočasno delo, ki ga moramo opraviti kot učitelji, da bi se sploh lahko približali odraščajočim ljudem in jim pokazali, kako nekaj takega kot filozofija obstaja. Da bi oživili njihov thaumazein, ki ga uspešno ubija socializacijski jekleni prijem.

Tudi generacije odraščajočih se menjajo in spreminjajo. Skoraj neopazno se pojavi pred učiteljem generacija, ki drugače razmišlja, in to ravno takrat, ko se je že privadil na navdušenje nad virtualnimi socialnimi omrežji in pogruntal, kako lahko dijake pripravi, da nanje pogledajo tudi z drugega zornega kota, že je tu generacija, ki se s skepso ozira na e-druženje. Kaj ima ta nova generacija na sporedu in je vredno filozofskega razmisleka? Kaj bodo oni hoteli slišati? Kje bomo njih ujeli neoborožene, na čistini, da jim bomo spodmaknili tla pod nogami in morda povzročili vsaj začudenje in pozornost, če že ne poskus razmišljanja. To je lahko težava, lahko pa zbudi našo radovednost in pouku spet da pridih avanture.

Uredništvo

Olimpijsko zlato Aljaža Jelenka

Aljaž Jelenko

Olimpijski esej

Imajo vrednote, ki jih imenujemo »človeške pravice«, samostojno in univerzalno veljavnost, ali pa so zgodovinsko in kulturno pogojene človeške iznajdbe?

Uvod

Še posebno danes, v času in dobi globalizacije, ko smo v vsakodnevnem življenju neposredno soočeni z Drugim, z množico raznolikosti, ljudmi iz različnih etničnih in družbenih skupin, iz nasprotnih kulturnih in zgodovinskih ozadij, je prej samoumevno dejstvo univerzalnosti postalo vprašljivo. Zdi se, da je Marx v 19. stoletju imel prav, ko je namignil, da so univerzalne človekove pravice, zlasti pravica do privatne lastnine, zgolj produkt, izum buržoazije, novega srednjega razreda, ki se je ravnokar povzpel na oblast. Ko so največji antropologi in etnologi že zaključili mnogo svojih najpomembnejših raziskav, se je do sredine 20. stoletja že zdelo, da ni mogoče rešiti univerzalne morale in etike, da ne obstaja kaj takšnega kot objektivni vogelni kamen, prek katerega bi lahko utemeljili in zgradili množico prej najsvetejših norm in vrednot, denimo pravico do dostojanstva, povezano s pravico do svobode in z nedotakljivostjo človeškega življenje, ki implicira prepoved umora, pravico do tega, da si izberemo in sami vodimo lastno življenje, itn.

Filozofija pa se je vendarle skoraj vselej postavljala nasproti takšnim pristopom. Zadošča, da pomislimo na največje in najslavnejše projekte

njene zgodovine: Platon in njegova prispodoba o votlini, ki mu sledi Kant s svojim odgovorom na problematiko razsvetljenstva, navsezadnje pa ne smemo pozabiti na Foucaulta, ki je v 20. stoletju poskušal podati odgovor na povsem isto vprašanje, pa čeprav v različni in težavnejši dobi postmodernizma, ko se je zdelo, da so vsi opustili in razglasili za neumno kakršnokoli »univerzalno« idejo, ki se je tako v očeh teh interpretov izkazala za nepotrebno »veliko zgodbo« – čas katerih, kot je to namignil Lyotard, bi moral že zdavnaj postati preteklost. Po eni strani sicer drži, da so si ideje omenjenih filozofov kar se da različne, po drugi pa moramo priznati, da obstaja skupni imenovalec: gre za trdovratno poudarjanje ideje svobode, najsi bo to v obliki osvoboditve od materialnega sveta, polnega videza in različnih ideoloških

manipulacij (Platon), v osvoboditvi od avtoritet in različnih praks in »dispozitivov oblasti« (Foucault) ali pa v formi pogumne uporabe razuma, ki že sama po sebi pomeni avtonomijo (Kant, vendar tudi Platon).

Kljub temu pa še vselej obstaja določena napetost med obema pristopoma: znanostjo (antropologijo, etnologijo) in filozofijo. Ali obstaja možnost njune uskladitve? Ali diverziteta različnih plemen, ljudstev in civilizacij, ki implicira raznolike prakse, navade in vrednote, zares pomeni nekakšen končni propad in vdajo razsvetljenskega projekta, osnovanega na ideji razuma? Če ne, kakšne so posledice omenjenega projekta? Ali je razumen in dobro utemeljen? Moj predlog, nadalje raziskan in podkrepljen z argumenti v tem eseju, je, da ne moremo rešiti standardnih etičnih projektov, da ne obstaja kaj takšnega kot univerzalna vrednota, njen objektivno definiran temelj in podlaga. A tu nastopi pomembna zanka: tovrstna »etična melanholija« namreč ne implicira povratka k svojevrstnemu naravnemu stanju, stanju pred uvedbo zakona, pred družbeno pogodbo, situaciji *homo homini lupus*. Ravno nasprotno: edino opustitev raznih etičnih in moralnih prepričanj, opcij »deset zapovedi«, itn. predstavlja pot, ki resnično vodi do dejanskega priznanja drugosti Drugega, sprejetja njegove identitete kot v temelju drugačnega, nesimbolizabilnega jedra alteritete. Resnično in iskreno spoštovanje sočloveka leži ne v običajnem prepoznanju skupnih norm in prepričanj, temveč nasprotno, v priznanju radikalne – ontološke, ne zgolj epistemološke – nemožnosti tovrstnega projekta.

Primer antropološke enačbe »normalnost = etičnost« – filozofija na zatožni klopi?

Obstaja argument, podan od Ruth Benedict in drugih, ki bi ga rad najprej preučil. Slavni antropologi nas namreč prepričujejo, da ne obstaja temelj, fundament morale in da to dejstvo zadostuje za dokaz nesmiselnosti in odvečnosti raznih filozofiranj o Pomenu, Vzroku, Cilju v polju etike. Vzemimo za primer slavne Polinezijce, pri katerih je v navadi, da se ubije sorodnika ali člana družbe, ko ta dopolni starost šestdesetih let. To pomeni, da v omenjeni družbi ni posameznika, ki bi dočakal starost nad omenjeno mejo. Na prvi pogled se zdi neizbežen zaključek, da poznamo dokaz za moralni relativizem. Polinezijci morijo preostale člane družbe, kar pomeni, da bi njihovo pleme moralo predstavljati izjemo predlogu univerzalnosti človekovih pravic. Zdi se, da njihove vrednote ne vsebujejo ali izražajo kakršnihkoli podobnosti z našo krščansko civilizacijo. A takšna argumentacija je vendarle napačna. Zakaj? Gre za dejstvo, da se naša in njihova kultura razlikujeta zgolj v prepričanjih, ne pa tudi v vrednostnih in normativnih orientacijah.

Tudi Polinezijci želijo pomagati drugemu, mu omogočiti dostojanstveno in človeka vredno življenje, saj verjamejo, da človek nadaljuje svoje bivanje v posmrtnem življenju v stanju, v kakršnem je zapustil tuzemeljsko eksistenco. Če si star, je tako možnost bolezni večja, postaneš senilen, itn., zato je bolj prepričljivo, če preprosto zapustiš tostranski svet pred alarmantno dobo šestdesetih. To ni edini primer, pri katerem se pokaže napačnost razmišljanj moralnih relativistov. Vzemimo situacijo zapuščanja primarne, nuklearne družbene celice (v naši kulturi je to kajpak »družina«) in s tem povezanim dosegom stanja svobode, stanja, v katerem se lahko odločamo sami, smo sami počela lastnih dejanj. To je ponavadi imenovano – še posebej v psihoanalizi in etnologiji – razrešitev Ojdipovega kompleksa: imamo mater in otroka, ta se želi povrniti v stanje unije s svojim primarnim objektom, kot tretja instanca pa nastopa oče, ki takšen izid prepoveduje. Malinowski je poskušal pokazati, da pri določenih trobriandskih plemenih takšna konfiguracija ne drži, saj tam naj ne bi bilo očeta, temveč zgolj mati z otrokom in njegovim stricem, ki se tu in tam vplete v dualno razmerje, pouči otroka o vrednotah, religioznih praksah itn. V tem primeru oče ne igra pomembne vloge, zato je slavni antropolog sklepal, da se Freud in Levi-Strauss motita, ko poskušata prikazati ojdipalno zasnovo kot univerzalno. Kljub temu pa to ni dokaz za moralni relativizem: oče ni *persona* iz mesa in kosti, ravno nasprotno, je simbolna funkcija – funkcijo očeta lahko privzame *»duh, vodnjak ali kamen,«* kakor je ustrezno dejal Lacan. To implicira, da otrok, ki je bil podvržen stricu namesto biološkemu očetu, prav tako zapusti primarna tla, na katerih je bil vzgojen. Ideja moralnega relativizma je zato napačna, obstajajo določene univerzalne pravice, kot je pravica otrokove svobode (običajno poimenovana pač kot prepoved ali tabu incesta). Iz tega sledi, da antropologi na tovrstnih mestih sklepajo napak in celo sami ne jemljejo svojega dela dovolj resno, da bi prišli do pravih ugotovitev. Dokazali smo tako, da je »ontološka konstelacija« človeškega bitja univerzalna, da obstajajo določene vrednote in etična pravila ali dolžnosti, ki jih preprosto moramo spoštovati, ne glede na to, kakšna so naša zgodovinska in kulturna ozadja.

Univerzalne in objektivne človekove pravice ali zgolj naključno določene kontingentne univerzalne resnice in etične pozicije, katerih bit je obsojena in zreducirana na golo vsakodnevno rutino in navado?

Kljub vsemu pa je še vedno pred nami naloga, da raziščemo, kakšne so posledice tovrstne ontologije. Kakšni so zaključki, ki jih lahko izpeljemo? Povedano bolj strnjeno in natančno: če obstaja univerzalna človeška narava, univerzalne norme, ki jih lahko opazimo v sleherni civilizaciji, plemenu ali pač družbeni formaciji, kaj je temelj in razlaga tovrstnega fenomena? Pričnimo pri začetku: Grčiji in njenih filozofih. Aristotel je razlikoval med tremi temeljnimi in splošnimi oblikami življenja. Najprej je tu popolnoma vegetativna oblika, zaznavna v rastlinah, za katere je normalno, da se razmnožujejo in reproducirajo. Ta forma pa kljub temu nima dostopa do bolj sofisticiranega »načina življenja«, ki ga predstavljajo »estetična« živa bitja, to so živali. Pri njih gre za svojevrstno nadgradnjo rastlin: tudi one se reproducirajo, vendar imajo prav tako dostop do realnosti, čeprav je ta nekoliko okrnjen – kot je dejal Heidegger, živali so bolj »biti-v-svetu« kot rastline, vendar manj vpletene vanj kot človek. Človeštvo tako predstavlja tretjo obliko: bitja, ki lahko razmišljajo, saj imajo tudi dovolj dobra orodja na razpolago; eno izmed teh je kajpada jezik, na kar je opozoril tudi Aristotel. Imamo jezik, imamo razum in tako smo intelektualna bitja, *animal rationale*. Prišli smo tako do razlage, ki zadošča za racionalizacijo in podprtje zgoraj naštetega univerzalnega karakterja človekovih pravic – intelekt je tisti, zaradi katerega imamo človeška bitja dostop do tako odličnega nivoja, polja etičnih univerzalij. Kot nas je prepričal Platon, smo edina živa bitja, ki imajo privilegij spoznanja univerzalnih Form (ali Idej). Ontologija je tako že od samega začetka filozofije povezana z etiko: komur je uspelo zapustiti votlino in ima zato dostop do bistva sleherne stvari, najsi bo ta »materialna« ali pa zgolj »abstraktna ideja«, mu je hkrati uspelo pri realizaciji svojega etičnega potenciala. Za Platona in Aristotela je polje etike objektivna realnost, ki združuje v sebi univerzalne resnice in bit(i), specifične razlike, »Enosti«, podprte z velikim in odličnim Vzrokom, imenovanim tudi *epekeina tes ousias*, čista bit, »utelešen« »je«.

To slavno tradicijo je podprl in nadaljeval tudi Immanuel Kant, nemški idealist, ki je stremel k različici pristopa svojih grških predhodnikov. Zanj obstajata dva načina človeškega bivanja, oba združljiva z njegovo idejo, prej elaborirano v slavnem delu *Kritika čistega uma*. Kant pravi, da je človekova eksistenca razdeljena in razcepljena na patološko sebstvo, podvrženo hipotetičnemu imperativu, ki zgolj sledi svojevrstnemu osebnemu interesu, intrinzični sreči ali zadovoljstvu; na drugi strani pa se temu zoperstavlja avtonomno bitje, podvrženo *a priori* kategoričnemu imperativu razuma. Poglavitni postulat tega lahko povzamemo v naslednji maksimi: »Deluj tako, da lahko sleherni zakon, ki mu slediš, postaviš za univerzalni zakon«. Primer: če bi želeli krasti ali lagati v določeni situaciji, nam to ne bi bilo dovoljeno, saj dejanji laganja in kraje ne moremo predložiti kot ideji univerzalnega zakona. Gre za t. i. »negativne akcije«: če bi izvedli tovrstna dejanja, bi ta izgubila smisel in pomen, saj so osnovana na lastnem nasprotju. Laganje lahko obstaja zgolj v opoziciji do resnice, tako kot je tudi kraja v svojem univerzalnem karakterju nesmiselna, izgubi lasten potencial, saj je osnovana na pojmu privatne lastnine. Na podlagi teh argumentov lahko rečemo, da so vse človekove pravice podvržene takšnemu univerzalnemu zakonu, če ne prvi verziji, pa so konsistentne z drugo, ki je seveda zgolj modificiran popravek: »Obravnavaj osebo vselej kot cilj na sebi, ne pa kot objekt drugih namenov, ciljev ali želja; skratka ne kot sredstvo«. Ali ni svoboda, vključena v univerzalne pravice, konsistentna s tem imperativom?

Kant – teleolog ali deontolog? Pozanimajmo se pri Humu in zakaj je lacanovska etika ultimativni dokaz svoje lastne nemožnosti

Sedaj je treba raziskati vprašanje teleologije. Čemu prej omenjeni filozofi omenjajo in pravzaprav utemeljujejo ves lasten projekt na instanci Razuma? Zakaj, na primer, je za Kanta razum poslednji temelj etičnih sodb? Upoštevajoč dejstvo, da je vednost »upravičeno verjetje«, kakor nas je naučil Platon, moramo prevprašati in preiskati to tematiko zelo skrbno, saj se lahko ves projekt utemeljevanja zruši, če se izkaže, da ne obstaja ustrezna in upravičena razlaga moralnosti. Obstajata dva možna pristopa k interpretaciji kantovskega projekta. Prvi usmerja pozornost k inherentni teleologiji in konsekvencionalizmu Kanta. Predstavnica takšnega pristopa je Barbara Herman, filozofinja, ki argumentira, da Kant skrivoma predpostavlja nekakšen cilj in utemeljitev moralnega imperativa, kar pomeni, da moralni imperativ ni zgolj zakon »za sebe in po sebi«, da ne velja, da bi morali delovati ne zgolj po njem, temveč izključno zavoljo njega samega. Hermanova predlaga, da moramo Kantov moralni zakon oz. dolžnost razumeti kot entiteto, ki je hipotetično povezana z drugimi pojmi, denimo s »človečnostjo«, »dostojanstvom«, »avtonomijo« in seveda s samim razumom. Če ima omenjena avtorica prav in če je Kant zgolj Aristotel v drugi preobleki, potem ga moramo žal postaviti pod t. i. Humovo giljotino. Slavni škotski mislec je namreč argumentiral, da nobeno najstvo, noben »moraš« ne more slediti iz golega bitja, »je«, »obstaja«. Etike ne moremo podpreti s poljem ontologije, saj omenjena polja drug drugega izključujeta. Filozofi so velikokrat poskušali argumentirati v sledeči maniri: »Če ima človek intelekt in če je edino bitje, ki lahko razmišlja in doumeva, potem bi moral to storiti brez slehernega oklevanja«. Ta način deduciranja je preprosto napačen, saj ne obstaja upravičeno in ustrezno podprta premisa, ki bi dovoljevala in vodila k tovrstnemu zaključku.

Obstaja pa tudi nasprotna interpretacija Kanta, ki jo je francoski psihoanalitik Jacques Lacan razvil v svojem seminarju o etiki. Slednji pravi, da bi morali brati nemškega idealista striktno kot deontologa. Njegov simbolni zakon, pravi, je izenačen z Realnim, kar je zanj polje nesimbolizabilnega objekta, objekta, ki nima oblike, ki dejansko ne obstaja v tradicionalnem smislu kot substanca. Je čista brezobličnost, *nothing*. Lacan argumentira, da bi moralni Zakon moral biti priznan kot tak zgolj takrat, ko ne obstaja njegov temelj, razlog ali namen. Ravno nasprotno: da subjekta prepoznamo za moralnega, je nujno, da je njegovo delovanje povzročeno s samo odsotnostjo vzroka. Edini vzrok, vreden svojega imena, je odsoten vzrok, manko, vrzel in razcep na mestu tradicionalnega Dobrega, Sreče (Aristotel), Ugodja (Bentham, Mill), Razuma (Kant), Sebičnosti (Rand) itn. Za Lacana sta tako moralni zakon in čista želja, želja, ki je dejansko želja niča: je čisti gon, brezumna cirkulacija, katere edini *raison d'etre*, če naj tako rečemo, je v tem, da vztraja kot želja, da želi samo sebe, da se konstituira kot nekakšen začaran krog, ki nas spominja na pregovornega barona Munchausna, ki se je želel potegniti iz vode z uporabo lastnih sredstev, namreč z lastnimi rokami. A Lacanova argumentacija je vendarle podprta in gnana z določeno »heteronomno« predpostavko, namreč da zgolj ta vrsta moralnega Zakona kot čiste želje zadostuje kriterijem avtonomnega subjekta. In ali ni predpostavka »niča kot vzroka« zopet zgolj določena vrsta zanašanja na enake hipotetične cilje, kot smo jih srečali pri prej omenjenih filozofih? Iz tega sledi, da bi morali tezo francoskega psihoanalitika ne zgolj resno postaviti pod vprašaj, temveč ga tudi obglaviti v istem smislu kot Kanta in Aristotela, s Humom kot izvršiteljem kazni na čelu.

Če parafraziramo, Lacan zatrjuje, da bi morala etika biti osnovana na manku Drugega, izpeljana bi morala biti iz polja označevalcev kot konstitutivno necelega, kot polja pomena in smisla, ki pa sta po drugi plati oba neposredno

povezana z njunim ekstimnim – odsotnostjo smisla, nesmislom. Kljub temu pa menim – in to neodvisno od humovske kritike –, da dejstvo, da Drugi ne obstaja (*l'Autre n'existe pas*), da je zaprečen in zavezan manku, ne pomeni možnosti vzpostavitve etičnih sodb, ravno nasprotno, predstavlja njihovo zapreko, temeljno oviro. Naj razložim.

»O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«

Splošni protiargument, ki bi ga lahko ponudili zagovornikom univerzalnih človekovih pravic in objektivne realnosti, utemeljene na določeni lastnosti ali karakteristiki človeške narave (razum, emocije, itn.), bi lahko povzeli s pomočjo Wittgensteinove doktrine. Pred tem pa moramo vzpostaviti določena dejstva. Najpomembnejše je, da se zavemo, da je sleherna oblika etike in morale po svojem bistvu sodbene in izjavljalne narave. Vsakodnevno podajamo lastne evaluacije in kritike, vse etične sodbe, v izjavah. To pomeni, da ne smemo zgolj iskati nekega objektivnega garanta, ampak moramo preučiti status jezika kot takšnega. Wittgenstein je to storil, čeprav je dospel do kar se da čudnih in neobetavnih ugotovitev. Njegova glavna poanta je, da je jezik, skupaj z normami, ki ga konstituirajo, v temelju arbitraren, da ne obstaja nikakršen temelj, ki bi ga lahko pripisali njemu in njegovi logiki. Poglejmo si premise in sklep.

1. Če želimo govoriti o naravi etike in jezika, njunem temelju, v zadnji instanci o njuni logiki, moramo to storiti z izjavami, ki so po definiciji opisi realnosti.

2. Sleherni opis realnosti mora biti bodisi pravilen bodisi napačen.

3. Izjava o naravi in temelju logike jezika ter etike ne more biti napačna. Če bi bila, bi morala biti izjavljena v nekem drugem jeziku z drugačnimi pravili in slovnico. Takšen onstran jezik ne obstaja (zavoljo prostora in časa se ne bom spuščal v Russllov ugovor), kar pomeni, da bi bila izjava o izvoru in konsistentnosti, če bi bila napačna, lahko zgolj nesmisel – ne prilagoditi se pravilom jezika namreč pomeni ne govoriti smiselno, pomeni nemožnost smisla, saj je ravno slovnica tista, ki nam pomaga, da lahko označimo in določimo ali nekaj drži ali ne, ali ima smisel ali ga nima.

***

Iz tega sledi ugotovitev: ne obstaja izjava, ki bi lahko označila temelj etike in samega jezika. Jezik je arbitraren in besede lahko pomenijo,

kar pač mi sami – ali pravila – želimo, da pomenijo. Celotna ideja o spoznanju nekakšne večne in objektivne realnosti, Form, univerzalnih človekovih pravic itn., je tako obsojena na propad – saj tovrstne entitete sploh ne obstajajo.

Takšna izpeljava tako ne izraža epistemološke nezmožnosti subjekta (ne moremo raziskati čistih in nedolžnih etičnih resnic, saj smo omejeni s prostorom in časom, kategorijami uma – sintetičnimi *a priori* sodbami –, in tako naprej v »nemožnem *Ding-an-Sich*« smislu), temveč sam ontološki manko, vrzel, razcep na sredi same realnosti: odsoten vzrok, dejstvo, da ne obstaja kaj takšnega kot Platonovo »bistvo vseh bistev«, da ni prostora, ki bi ga lahko poimenovali *epekeina tes ousias*. Nemožnost dospetja do večne definicije morale, etike, in nemožnost razločevanja različnih delovanj kot dobrih, zlih, napačnih, itn. je tako ontološko konstitutivna. To bi lahko demonstrirali tudi s slavnim Godelovim teoremom, ki pravi, da konsistentna teorija ne more biti popolna, da ne obstaja dokaz »konsistence konsistentnosti samega sistema«, ali z moderno strukturalistično lingvistiko, ki poudarja, da zaradi diferencialne narave znaka (označevalec ni nikoli eden sam, vselej moramo zraven všteti prazno mesto njegove odsotnosti) ne obstaja Temelj ali nekakšen prvi gibalec, temveč da je sistem aktiven ravno zavoljo notranje nekonsistentnosti, manka na mestu garanta (metajezika), izvora in vzroka. Kot je dejal Lacan: *»Vzrok je lahko prisoten zgolj v nečem, kar šepa,«* vzrok je lahko zgolj *cause beance*, negativnost kot oblika utemeljenosti.

Sklep

A tovrstni sklepi nas ne smejo zavesti in voditi h kakšni melanholiji, obupu ali občutku zapuščenosti. Ideja razsvetljenstva je lahko ohranjena: človeška bitja lahko delujejo svobodno, avtonomno in etično, vendar zgolj pod enim pogojem – da so opustila sleherno etično idejo, sleherni pomislek na univerzalno in samostojno veljavnost etičnih standardov in izjav, pod pogojem, da so se soočila z mankom in breznom niča, čisto *angoisse* kot svojo lastno identiteto in identiteto sveta kot takšnega. To pomeni, da bi se morali sprijazniti ne le s poljubnostjo obstoječih elementov (pojmov kot je »etično veljavno«, itn.), temveč z našo lastno identiteto kot *pour-soi*, ničem, ki je edina univerzalna stvar na svetu: zgolj nihilizem, če naj bom provokativen, vodi do enakosti.

Izkušnje venomer znova dokazujejo, da nas lahko zgolj ljudje, ki so priznali in sprejeli manko v lastnem funkcioniranju in delovanju, dejstvo, da ne obstajajo etični standardi, ki bi nas pomirili s soljudmi in člani družbe, ki bi nam omogočili, da narcisistično potrdimo sami sebe, vodijo do mirne družbe, kjer so ljudje spoštovani, kot bi želel Kant, ne kot sredstva, objekti, temveč kot cilji na sebi, subjekti. To je denimo empirično dokazala flamska psihoanalitična skupina, ki je obravnavala mnogo socialnih delavcev, ljudi, za katere se zdi, da so izjemno dobrohotni, dobrodelni, večinoma zanje menimo, da želijo pomagati sočloveku, da žrtvujejo in posvetijo vso svoje življenje Velikim Etičnim Idejam, itn. Po drugi strani pa ti ljudje pogosto trpijo tudi za t. i. »sindromom izgorevanja«, kombiniranim z agresijo, ki se nanaša na druge in je usmerjena tudi na njih same (v obliki samopoškodb, samoobtoževanja, občutkov krivde, itn.). Paul Verhaeghe in drugi so tako demonstrirali, da ti ljudje dejansko niso altruistični: vse, kar počnejo in za čimer si prizadevajo, je pomoč drugim z namenom, da bi bili pripoznani, sprejeti, ljubljeni – z eno besedo, da bi potrdili svojo lastno narcistično superiornost. Altruizem je tako v večini primerov zgolj egoizem pod krinko. Ti ljudje dejansko niso skrbeli za Drugega: skrbeli so zase. V trenutku, ko niso prejeli potrditve, ki so jo pričakovali, so se umaknili in šlo je tako daleč, da so celo fizično obračunali z ljudmi, za katere so predhodno skrbeli.

Naš sklep je tako sledeč. Edini način, da rešimo polje etičnega – v *praksi* –, da vzpostavimo mir v družbi, kjer ne bi bila zgolj različnost tista,

ki je spoštovana, ampak tudi – in še posebej! – resnična Drugost – v smislu standardne Goffmanove definicije »dejanske drugačnosti« kot »nepričakovane, nezaželjene in odvratne« drugosti –, je v suspenzu etičnega, v tem, da pojmu morale spodmaknemo tla pod nogami in usmerimo pozornost na njegov arbitrarni, kontingentni karakter. Zgolj tisti posamezniki, ki so dejansko seznanjeni z izkustvom Kunderove *neznosne lahkosti bivanja*, lahko delujejo kot dejanski državljani sveta, ki priznavajo ne le enakost, temveč tudi drugost kot takšno. Zgolj takšni ljudje lahko dejansko živijo svobodno, brez slehernega garanta in zunanje avtoritete, ki bi morala izbirati in odločati namesto njih, hkrati pa se lahko zgolj omenjeni posamezniki posvetijo drugemu, ne da bi zahtevali karkoli v zameno. Iz tega sledi paradoksalen zaključek: ne obstaja kaj takšnega kot univerzalne človekove pravice, drži, da je sleherna etična izjava in opredelitev poljubna in naključna, a zgolj s sprejetjem teh dejstev lahko dejansko dosežemo nivo eksistence, ki je vreden človekovega dostojanstva, cilj vseh etičnih projektov. Protislovno je, da nas lahko zgolj suspenz etike vodi do vseh ciljev, projiciranih in pričakovanih s strani velikih filozofov, kot je to sreča, *ataraxia*, etično življenje, in Kantova ideja o večnem miru. Morda je to točka, na kateri je Sartre stal na intelektualnem višku svojega opusa: svoboda, odsotnost slehernega božjega Dobrega, je sama po sebi rešitev – teza, ki nas spomni na Kazantzakisa in njegov predlog iz zaključka knjige *Report to Greco*: najpomembnejša odrešitev je odrešitev od same ideje o nekakšni salvaciji – kar je izjava, ki je lahko odlično aplicirana še zlasti na polje Etike.

Alenka Hladnik

Pogovor z zmagovalcem

Kako si bil na maturi zadovoljen z vprašanji iz filozofije? Zelo bi me zanimalo, kakšno je tvoje mnenje o naši obliki izpita, pri kateri se piše esej na temo, komentira besedilo in samostojno izdela seminarska naloga. Namreč naši sosedi Hrvati, pri katerih so srednješolci letos prvič opravljali državno maturo, imajo preprosto test znanja in vodeni kratek esej na odlomek besedila.

Nekaj vprašanj mi ni ugajalo, vendar to ne pomeni, da so bila zgrešena ali kaj podobnega. Vsakega posameznika k pisanju spodbuja druga tematika, tako je bilo tudi pri meni. Menim, da je pri tovrstnem okviru, kot je zastavljen pri nas, dopuščena velika intelektualna svoboda. Gre za priložnost, ki jo lahko posameznik, ki ga filozofija ne zanima zgolj kot nujno šolsko zlo, v veliki meri izkoristi. Hrvaški sistem ocenjevanja pa me bolj spominja na tistega pri slovenščini. Manjka zgolj še ustni izpit, kjer bi obnovili literarno delo in njegovo idejo. Moram reči, da se mi takšen pristop zdi ne zgolj ne-umen, temveč tudi škodljiv za dijaka. V kolikor namreč poskušamo filozofijo podvreči konvencionalnim pristopom, je to pogubno. Filozofija lahko obstaja le kot radikalen prelom s šolskim, rečeno althusserjansko, ideološkim aparatom. Kanon filozofov prejšnjih stoletij bi moral služiti dijaku ne kot odgovor *brez* vprašanja, temveč kot točka, h kateri se zatečemo na podlagi, in tukaj bom izjemno konzervativen, tistega čudenja, ki so mu Grki dejali *thaumazein*. Vprašanje je seveda, zakaj in čemu se kdo čudi, zakaj dvomi, se vprašuje. Filozofija bi v srednji šoli morala najti način, kako sproducirati tovrsten odnos do stvari – morala bi postaviti pod vprašaj temeljne fikcije, ki uravnavajo naše življenje, posameznika soočiti z neko kontingenco. Situacija v razredu bi tako morala biti podobna »vojnemu stanju« – v tistem smislu, da bi prekinila nek običajni življenjski krogotok dijaka in

bi mu poskušala dopovedati, da življenje in svet okoli njega nista tako enostavna, kot se zdi na prvi pogled. Takšen bi bil zame idealen učitelj filozofije, pa četudi dijak po enem letu pouka ne bi znal poimenovati niti enega slavnega filozofa. Najlažje je namreč delovati pod krinko legitimiranosti s strani raznih velikih mislecev, v stilu »Aristotel (Platon, Kant, Nietzsche ...) je rekel ...«, vendar to nima nič opraviti s filozofijo. Prav nasprotno, slednje nastopa kot izgovor za ležernost mišljenja.

Možnost vpraševanja in raziskovanja je pri nas dana predvsem pri seminarski nalogi – eseji že bolj mejijo na nekakšno natolcevanje različnih dejstev, ki se jih dijaki naučijo par dni pred preizkusom. Spet pa je odvisno od posameznika. Nekatere k razmišljanju prisilijo že življenjske okoliščine, drugi pa nikoli nimajo tega privilegija – namreč privilegija travme, ki je, kot je to zapisal Lacan s svojim neologizmom *troumatisme*, bistveno povezana z umanjkanjem smisla, pomena, z odsotnostjo razlage določenega fenomena. Kot je dejal Nietzsche: posameznik je pahnjen v temo. Profesorjeva naloga je predvsem v tem, kako to temo znova sproducirati in kako ugasniti tisto luč, svetilnik, ki naj bi mu dijak sledil, kako upihniti svečo modrosti.

Obiskoval si klasično gimnazijo. Bi jo še enkrat izbral, če bi se ponovno vpisoval? In nasploh, kako si zadovoljen z našim šolskim sistemom od vrtca do konca gimnazije?

Nedvomno bi se ponovno vpisal na klasično gimnazijo. Predvsem zaradi latinščine, saj slednja ponuja odlično osnovo za usvajanje drugih romanskih jezikov, hkrati pa zaradi večje fleksibilnosti samega sistema, ki omogoča posamezniku, da se po tretjem letniku že usmeri – nekateri k biologiji, fiziki, kemiji, ostali pa k stari grščini, umetnostni zgodovini in tako naprej. Tudi ur filozofije je več, kar je nedvomno prednost. O šolskem sistemu pa ... nikoli nisem bil preveč navdušen nad pojmom »sistem«. Obstajajo knjige in knjižnice, kar pomeni, da se posameznik, če zgolj ima voljo (saj intelekt ni nič drugega kot to, če se naslonim na Ranciera), lahko stvari nauči sam. K vragu z inštrukcijami, teorijo različnih inteligenc in sposobnosti. Vse drugo je stvar lenobe. Da se razumemo, nimam nič proti posameznikom, ki niso »splošno razgledani« ali nimajo želje po znanju. Imajo že svoje razloge. Vprašanje je sploh, če obstaja želja po vednosti pri tistih, ki imajo petice in maturo opravljajo z odliko. Ponavadi gre pač za narcizem. A naj se vrnem k vprašanju. Če okvirno sprejmem šolski sistem kot tak, potem se mi naš zdi premalo fleksibilen. Pri Estoncih, denimo, je na maturi vse izbirnega tipa, razen eseja pri materinem jeziku. Meni bi to zelo ugajalo. Ne vem, zakaj moramo imeti v glavi razne predsodke, da je matematika predmet, pri katerem posameznik najbolj razmišlja ali kaj podobnega. Ljudje s tovrstnimi argumenti so premalo seznanjeni s situacijo: tudi pri matematiki namreč obstajajo točno določeni vzorci nalog, točno določene formule, ki se jih je treba naučiti ... t. i. »rešene zbirke nalog na maturi« niso nič drugega kot poskus integracije neke vede v temeljne vzorce, po katerih se morajo dijaki lotevati pol. Skratka, tudi matematika je »jezikovna igra«, kot bi dejal Wittgenstein, ravno tako kot so to tudi jeziki in tako naprej.

Če sem si dobro zapomnila, nameravaš iti študirat v Pariz, zdaj pa si vpisan na študij psihologije v Mariboru. Bi lahko na kratko orisal svoje načrte za prihodnost.

Načrti se spreminjajo iz meseca v mesec. Moja edina oprijemljiva želja je prebrati in poskušati razumeti nek korpus tekstov, ki bi mi omogočal delovati v praksi. Želim si namreč postati to, kar sicer imenujemo »psihoterapevt«. Glede na to, da imam že izoblikovane določene predstave o tem, v katero smer se je vredno spuščati, in katera je bližje temu, kar poimenujemo »resnica« ... pa sta odgovora, vsaj tako na prvo žogo, dva: Pariz in Ghent v Belgiji. Iz tega razloga se sedaj učim francoščino, hkrati pa sem v rednem stiku z nizozemskim jezikom (iz katerega trenutno tudi prevajam). Oviri na obeh poteh sta

seveda aktivno znanje jezika in finančna plat. Če se mi obe poklopita, potem grem gotovo nadaljevat študij tja, sicer pa se bom moral zadovoljiti z branjem bibliografije, ki so jo predpisali tamkajšnji profesorji in katere seznam je v veliki meri dostopen na internetu. Kljub temu pa je gotovo boljše biti na licu mesta, saj gre le za okolji, kjer se ljudje, če se vrnem malo nazaj, vsaj nekoliko čudijo in kjer je lažje priti v stik z nekom, ki je zainteresiran za raziskave ter dialog. Ne morem namreč sprejeti tega, da v Sloveniji na psihologiji in tudi kasneje na specializacijah ni predmetov, kot je to filozofija znanosti (epistemologija), ali predmetov, ki bi skušali kritično prevprašati ločnice, kot so to normalno – patološko, zdravo – moteno ... To hkrati pomeni, da moja prva referenca pri raziskovanju ostaja teorija, t. j. filozofija.

Kako si se počutil v Atenah in kako doživel tekmovanje?

Organizacija je bila izjemna, navkljub težki situaciji, v kateri so se znašli Grki. Všeč mi je bilo, da se zadev tako niso lotili v razsipniškem stilu, tudi nagrad praktično ni bilo, kaj šele, da bi nam plačali kakšen izlet ipd. Zato se je olimpijada odvila tudi v izjemno kratkem času, v zgolj treh dneh, kar je v primerjavi s prejšnjimi filozofskimi olimpijadami minimalno, enako tudi v primerjavi z ostalimi, denimo kemijsko, kjer organizirajo tudi po štirinajstdnevno druženje. To je tudi onemogočalo tekmovalcem, da bi navezali več stikov, se bolje spoznali, tudi prešli na kakšno resnejšo debato. Moram reči, da se je vse skupaj pravzaprav šele začelo, ko se je končalo, saj smo šele na sobotni, zadnji večer prešli fazo »fatične« komunikacije, kot bi to poimenoval Jakobson – torej tistih neumnih, čeprav nujno potrebnih stavkov, kot je »tukaj pa imamo lepo vreme«, »organizacija je vsekakor na nivoju« ... Iz tega vidika je bilo tekmovanje prijetno, lahko pa bi se razvilo še v kaj rodovitnejšega.

Kaj ti pomeni zlata medalja?

Seveda gre za nek užitek, obliko samopotrditve. Vendar to zame ni primaren pomen. Gre bolj za to, da se ti lažje odprejo določene poti, ljudje vidijo, da nimaš zgolj površinskega ali suhoparnega interesa za tematiko. To olajša veliko stvari, saj te slej ko prej pahne v vlogo tistega subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, kar pa je hkrati breme, saj tovrstne predstave lahko kaj hitro blokirajo dialog, izbrišejo dimenzijo misli. Skratka, človeka lahko kaj hitro prepričajo, da v njegovem lastnem diskurzu ne obstaja nikakršna sled slepe pege, da se ga ne drži neka dvoumnost, da ne gre za nevednost in nemoč, temveč za vsevednost in vsemogočnost, kakor je Beckett poimenoval stil pisanja svojega učitelja Joycea. Ohranjati v tem pogledu minimalno razliko ni lahek posel.

Ali boš poskusil ohraniti stike s sotekmovalci?

Vsekakor, izmenjali smo si e-maile in preostale naslove, tudi organizatorka, gospa Goga je poskrbela, da je vsak udeleženec prejel po e-pošti naslove vseh ostalih. Tako smo že v stikih, čeprav niso nujno filozofsko obarvani. Bil bi vesel, če bi kdaj skupaj organizirali kakšno srečanje, kar pa je seveda vprašanje volje in interesa. Pri tem ne mislim zgolj druženja, temveč kakšno konferenco v širšem polju – torej takšno, kjer bi posamezniki nastopili z referati, predstavili okvir svojega zanimanja, lastnih spoznanj, usmeritev. Sam bom poskušal dati predlog za kaj takšnega, čeprav je to za zdaj še absolutno prehitro, saj je sedaj večina zaposlena s svojim vpisom na fakulteto, s študijem ... Za kar nekaj ljudi tudi težko rečem, da se bodo še kdaj ukvarjali s filozofijo – šlo je pač bolj za srednješolski hobi, obliko zanimanja, ki jo kmalu zamenjajo »privlačnejše« teme, kot so to medicina, pravo in podobno ...

V svoji dolgi učiteljski karieri sem že srečala dijake z interesom za teorijo, a še nikoli nobenega, ki bi bil že v gimnaziji tako globoko v njej, kakor si ti. Ali lahko razkriješ, kdaj se je

ta interes zbudil pri tebi. Morda tudi zakaj?

Težko rečem. Že v osnovni šoli sem obiskoval izbirni predmet, če me spomin ne vara, je to bila takrat novost, namreč »filozofija za otroke«. Vendar ne bi dejal, da je to poglavitni razlog – sicer nimam nič proti takšnim uvajanjem. Že od majhnega, brati sem znal že pri 3-4 letih, sem veliko časa preživel s knjigami, in sprva je seveda šlo za čisto poljudne zgodbe, pravljice kova *Gospodar prstanov* ipd., kmalu pa so me pritegnile tudi popolnoma znanstveno poljudne zadeve. Spodbujanje s strani staršev je tu gotovo prvotni dejavnik, nihče ne bere ali se nekje udejstvuje pri teh letih izključno zaradi svoje dobre volje. Da pa je vse skupaj pripeljalo do filozofije, branja Dostojevskega, Camusa itn. že v osnovni šoli – za to pa ni recepta. Gre za skupek okoliščin, morda kakšno mladostno življenjsko razočaranje, povsem naključno srečanje s kakšnim zanimivim vprašanjem, ki ti da misliti in kasneje za sabo potegne celo verigo ...

Torej enačiš teorijo s filozofijo, kot si zgoraj nakazal. Ali lahko svojo pozicijo razložiš?

Ja, seveda. Vse, kar ni povezano s filozofijo, je »fahidiotizem«, enostavno povedano. Spoznanje sega daleč izven okvirov preprostega predmeta spoznavanja: zadeva tudi preprosto razsvetljensko gesto, ki se ji reče analiza lastnih postavk, skratka nekak metadiskurz. Zadeva refleksijo. To lahko povem na primeru, s katerim se ukvarjam trenutno: patologija. Kako raziskujejo patološke pojave v medicini in psihologiji, skratka sploh v zdravstvenem sektorju? Brez trohice refleksije. Vzemite kakšen učbenik: temu, kar bi lahko poimenovali »metadiskurz«, je posvečena največ ena stran, pa še na tej zvemo zgolj to, da lahko normalnost enačimo z Gaussovo krivuljo, skratka s pogostostjo pojavljanja nekega pojava. Največ, kar storijo avtorji, je, da skušajo tega Gaussa iskati po različnih horizontalnih ravneh: starosti, spolu itn. Potem pa na preostalih 500tih straneh veselo razpravljajo o patoloških kategorijah. A to preprosto ni spoznanje: v kolikor nimamo dobrih razlogov, teorije, zakaj naj bi nekaj veljalo za normalno (denimo Gauss), če ne vemo, kako se je celotno pojmovanje patologije spreminjalo skozi stoletja, zakaj danes stojimo tam, kjer smo, potem je to ideologija v najslabšem pomenu besede. Razlog je tako en sam: če ne znamo argumentirati lastne pozicije, potem je edino ozadje, ki nam omogoča razsojanje, družbeno mnenje in množica ideoloških predsodkov. To pa potem ni spoznanje, temveč družbena represija, in kmalu pristanemo pri tem, da dopuščamo kot izsledek »znanstvenih« raziskav, ki naj bi utemeljile zdravilo za preprečevanje fenomenov, kot je »socialna tesnoba«, alkohol in ostale droge – to seveda kasneje po hitrem postopku izključimo, saj se ne spodobi. Še zadnji primer: če ne bi v sedemdesetih razne civilno družbene organizacije protestirale proti kategorijam psihiatrije, bi se še danes homoseksualnost zdravila kot bolezen. Da slednje ne pojmujemo kot patološko – kar je sicer še zmeraj velik problem – tako ni odgovorna teorija, temveč družbeni antagonizmi.

Kakšni so tvoji prvi vtisi po dobrem mesecu obiskovanja predavanj in vaj na psihologiji?

Kar se tiče vsebine, nič posebnega. Nisem razočaran, saj tudi nisem ničesar pričakoval – pravzaprav sem bil presenečen na enem izmed predavanj iz Zgodovine psihologije, ki jo predava dr. Bojan Musil, ko je slednji razlagal Freuda na zelo nekonvencionalen način, skratka vsekakor ne tako, kot je to zapisano v Muskovih učbenikih. Sicer pa imam dosti prostega časa, vsaj zaenkrat, kar mi zelo ustreza. Morda še zgolj pripomba, v skladu z zgornjim razmišljanjem o Gaussu: predmet, ki v prvem semestru šteje največ ECTS točk, je statistika. To je noro. Nič čudnega, da imamo v drugem letniku predmet iz psihopatologije, ki v svojem naslovu(!) vključuje tudi »socialno patologijo«: seveda, če zdravje merimo po Gaussu, je sleherna deviacija nezdrava – oblastniki bodo veseli. To je nekaj, kar me jezi, in če kdaj uspe komu ustanoviti po Žižkovem predlogu kaj takšnega, kot je »intelektualna policija«, bom

ljudi, ki to predavajo in razpisujejo, brez kančka slabe vesti prijavil. V državah, kjer filozofija nima zgodovinskega zaledja, so takšni faksi pač »fahidiotizem«. Če pogledamo v Francijo, jim je jasno, da statistika ne more biti drugega kot zadnji predmet na spisku, v ospredje pa pridejo tudi bolj epistemološke zadeve. Druga stvar pa se tiče študentskega življenja. V nekih bolj rožnatih časih so se študenti prepoznali po tem, v katero politično, intelektualno, miselno ureditev spadajo, danes pa po tem, kateri klub obiskujejo in katere vložke ali britvice kupujejo. Skratka, to je pomenilo, da se je večina študija odvijala zunaj predavalnic, na nekih neuradnih srečanjih, debatnih klubih, branjih. Danes tega ni več. Če že obstaja kakšno študentsko intelektualno društvo, potem so to razni aktivizmi in podobne zadeve. Aktivizem brez teorije pa ne vodi nikamor – žal.

Pri tem se seveda opravičujem, saj delam krivico veseli izjemi, Delavsko-punkerski univerzi v Ljubljani.

Na Prvi gimnaziji Maribor so te povabili na uvodno konferenco v novo šolsko leto in ravnatelj Herman Pušnik je tvoje razmišljanje »Kdo je Antipedagog?« poslal v objavo v Šolske razglede (št. 17/5. 11. 2010). Gesta se mi zdi povsem neverjetna in sveti kot upanje v mračnem šolskem vsakdanu, mračnem v smislu podrejenosti šolskega sistema logiki kapitala. Svojim profesorjem (z objavo v ŠR tudi vsem drugim učiteljem) si nastavil ogledalo, teoretsko ogledalo, v katerem so se lahko uzrli, če so si upali, saj uzrta podoba niti najmanj ni lepa. Kako ti razumeš to totalno revolucionarno ravnateljevo gesto?

Veseli me, da tako z odprtimi rokami in z mero navdušenja spremljate ta njegov predlog. Upam, da bo sam prebral intervju. Tudi mene je ta gesta presenetila, še posebno, ker gre nekako »onstran načela ugodja«, če se izrazimo freudovsko. Vsekakor ni namenjena temu, da bi perpetuirala obstoječ način dela in izobraževanja. Kar zadeva vsebino, pa me je zaskrbel vaš odziv. Če pojmujete to kot »neverjetno« in »upanje«, potem to več kot o sami gesti pove o trenutnem stanju izobraževalnega sistema, ki je očitno dovolj rigiden in tog, da je le stežka odporen na spremembe. Tako lahko le izrazim upanje, da bo morda moj nagovor komu segel ne le do srca, temveč da bo v smislu brechtovskega potujitvenega učinka pripomogel tudi k dejanski akciji (in ne reakciji, skratka ohranjanju nekega statusa quo).

Praviš, da je mogoče in zaželeno misliti onstran tradicionalnih okvirov, zaželeno zaradi krizne situacije, mogoče, če izobraževanje omogoči posameznikom preseči dane horizonte. Na kratko, kako si zamišljaš to? Ob tvoji tezi mi na misel prihaja ekonomist in nekdanji rektor Univerze Ljubljana, nasprotnik bolonjske reforme in marsičesa še, dr. Jože Mencinger. Kakor ti je tudi on obiskoval klasično gimnazijo, tradicionalno usmerjeno v preteklost, v mrtve antične jezike in kulturo, nek čuden preostanek leta 1848 ukinjenih latinskih šol. Danes se zdi klasična gimanzija živi fosil v visoko tehnološko razvitem svetu. Pri nas ni ločena od splošne gimnazije, tej je dodana le latinščina in ura filozofije več. Na Hrvaškem (in še ponekod drugod) niso dopustili, da bi povsem izginila, tam sta latinščina in grščina obvezni vsa štiri leta s tremi urami tedensko (pri nas po dve uri tedensko, grščina je izbirna). Kakor da nemara prav zazrtost v tradicijo omogoča preseganje danih horizontov. Naj ponazorim z dr. Mencigerjem, ekonomistom, ki je izjavil (vir ni čisto zanesljiv), da je ekonomija kakor Krištof Kolumb, ki ni vedel, kam pluje, ne kam je prispel. (Marjan Šimenc, filozof, je dodal, vendar je to znal izmeriti.) Takšno humorno distanco do svoje matične znanosti, za katero je celo mogoče dobiti Nobelovo nagrado, omogoča prav preseganje tradicionalnih horizontov. Moja učiteljska realnost se srečuje s horizonti, ki jih zamejujejo Facebook ipd., mobiji, postliterarni analfabetizem (Anders), ki se kaže tudi kot izginjanje besed (ta teden so me

dijaki npr. vprašali, kaj pomenijo »slutnja« in »moleti iznad«, »čislati« je problem že 10 let), kot težnja po hitrih receptih, in predvsem kot dijaška želja, naredite mi to šolo prijetno. Bolje poznaš svojo generacijo, pravkar si zapustil gimnazijo, kakšen je tvoj predlog za šolo, ki bi omogočala to preseganje okvirov. Tvoja teza, da bi morala biti nepodrejena, se mi zdi precej utopična, saj je šolstvo pomemben ideološki aparat države.

Z ekonomijo je križ, saj je že po definiciji polovična znanost. Po eni strani je tu polno statistike, matematike, nekih izračunov, na drugi strani pa se srečamo s fantazmami, pričakovanji, neizmerljivimi in nepredvidljivimi koraki potrošnikov itn. V tem smislu se mi izjava dr. Mencingerja ne zdi tako revolucionarna – navsezadnje je, če se ne motim, bilo veliko težav in ugovorov tudi pri vključevanju ekonomije v nobelovstvo. Kar pa se tiče klasičnih gimnazij, je to po svoje razumljivo, saj ima v tem pogledu srbohrvaščina prednost – iz klasičnih jezikov je prevedeno ogromno del, prav tako imajo prevedeno tudi široko zbirko ostalih klasičnih humanističnih avtorjev, ki so tako dostopni laični publiki. Skratka, imajo neko zgodovinsko ozadje in »tradicijo«. Vseeno pa se mi ne zdi, da bi naše gimnazije povsem zaostajale – klasičnega vseeno ne gre enačiti s splošnim. Na Prvi gimnaziji v Mariboru smo imelu v prvem letniku kar štiri ure latinščine, v naslednjih letnikih pa po tri. Grščina res ni tako razvita, vendar se to da nadoknaditi tudi pri urah latinščine, vsaj glede zgodovinskega ozadja in ne toliko jezikoslovnega.

Skratka, iskati rešitev v reformi programov je lahko dvorezen meč. Po eni strani se seveda vselej da kaj izboljšati, po drugi pa je šola, kot ste sami dejali, še vedno ideološki aparat. Vprašanje, ki se tukaj postavi, ni toliko vprašanje neke vnovične dresure, reformacije, temveč tega, kako spodnesti ideologiji tla pod nogami v njenih lastnih okvirih. Lacan je v enem izmed svojih seminarjev, ki ga je namenil ravno tej temi, dejal, da je diskurz, ki ne bi bil diskurz dozdevka (slednjega lahko definiramo kot ideološkega), prav tako sam dozdevek. Kakšna je torej razlika? Poanta je v tem, da je takšen diskurz lahko samo diskurz, ki zase ve, da je dozdevek – skratka, ki samega sebe kaže v luči ironije, posmeha. Na tem mestu se potem odpira neka pot, zastavitev, ki ne more biti preprosto del določenega kurikuluma, temveč jo vsak nosilec predmeta sam oblikuje v smeri, ki jo vidi za svoj predmet koristno. Skupni imenovalec je le nekakšen, kot sem dejal že prej, brechtovski efekt potujitve, distance in ironije. Gre za to, da profesor v sklopu nekega sistema znanja nastopa kot Derridajeva *différance,* skratka kot zastopnik nekega odloga, nekega nenehnega premeščanja temeljne utemeljitvene točke vednosti.

Lahko bi sicer kdo poskušal vključiti v šolo kot ideološko ustanovo, kar se danes dogaja, neko novo ideologijo, ideologijo branja, kritičnega mišljenja, skratka spodbujanja dijakov k artikuliranemu, argumentiranemu mišljenju, razumništvu in tako naprej. Samo po sebi se to zdi zelo dobra ideja, vendar ne verjamem, da je učinkovita. Gre za nekakšno idejo foucaultovske »skrbi zase«, kjer se poskušamo v obliki zdrave mere, razumništva in kritike upirati oblasti in na ta način postati avtonomni subjekt ... Problem tega je ravno, da zares subverzivna kritika ni nikoli golo »kritično mišljenje«, temveč določen eksces, skratka pogum, da stvari speljemo do te mere, ko v nekem smislu izgubijo lastno vrednost – s čimer seveda tvegamo izobčenje iz socialnega diskurza, tvegamo, da nas ljudje ne bodo jemali zares. V nasprotnem primeru je dijak ali študent lahko kritičen, vendar, kot pravimo, »do neke mere«. Za revolucijo pa je potreben ravno nek »cogito norosti«, ki se ne boji grmade, izobčenja, norosti, zasmehovanja, britja norcev itn. Bruno, Spinoza, Nietzsche, Freud, Derrida, Lacan ... in še bi lahko naštevali; za vse te mislece je bil značilen ravno tak rez, ki ne pozna prave mere, »politične korektnosti« in podobnega.

Po drugi strani pa teza, da šola ne bi smela biti

podrejena, ni ravno utopična. Če govorimo o srednji šoli: jaz ne vidim problema za univerze, če bi na gimnazijah, denimo, obseg učne snovi zožili za 50 %. Zares ga ne vidim, saj nihče ni zmožen absorbirati tolikšne količine znanja, v smislu da bi si jo kasneje tudi zapomnil in jo nekako nosil kot stalno malho sopotnico ob sebi. Namesto nenehnega natolcevanja podatkov bi tako lahko dejansko vnesli bolj poglobljeno razmišljanje o posameznih dejstvih, raziskavah, podatkih itn. To, da profesor stopi v razred, vehementno vzame dnevnik v roke in že vnaprej določi, kaj se bo predelalo, je neka blokada učnega procesa. Pa kaj za to, če dijak pri urah filozofije, na primer, ne bi predelal več kot dve poglavji Platonove Države – mislim dobesedno samo to, brez kakšnih ostalih podatkov iz kurikuluma. Poglejte recimo Derridaja – on ni bral zgolj piscev v smislu prepoznavanja nekih temeljnih tez, odkrivanja nekih že splošno sprejetih dejstev – do njih je pristopal »dobesedno«, vrstico za vrstico, stavek za stavkom. To implicira, da bi se pred dijaka šele najprej postavil problem, potem pa bi skozi njegovo razreševanje – in morebitne stranpoti – šele spoznaval kakšne teoretske šole; skratka, ko bi za to tudi zares čutil potrebo, ne pa da probleme rešuje na podlagi že samoumevno sprejetih obrazcev. Najprej vprašanje in šele potem odgovor – ne pa nekakšni »odgovori brez vprašanja«, v smislu nekih zadovoljitev brez potreb, želja.

Kar se tiče facebook generacije, pa se strinjam, da vlada določeno pomanjkanje vokabularija, čeprav pri tem nekateri avtorji tudi pretiravajo. Andrei Makine, pisatelj, ki je bil na obisku v Sloveniji, je dejal, da Francoz v povprečju zna 600 besed. To je norost: sam se kakšne štiri mesece učim francoščino in znam, takole na oko, okoli 1500 besed, pa ne bi znal funkcionirati v njihovem okolju. Vsekakor pa gre za problem, ki se tiče pomanjkanja Simbolnega. V teoriji navezanosti in v nizozemski psihoanalitični šoli so ravno iz tega razloga pričeli obujati Freudovo kategorijo aktualne nevroze, pri kateri subjekt ni zmožen osmisliti, mentalizirati lastnih občutij, konfliktov, skratka dražljajev sploh. To pomeni, da še svojih problemov ni zmožen reševati na drugačen način kot z agresijo, poškodbami bodisi sebe ali drugih, drogami itn., kaj šele, da bi bil sposoben reševati družbene probleme v širšem pogledu. Paul Verhaeghe, flamski analitik, vzroke za to nevrozo ne išče v zdravstvu, vzgoji, izobrazbi itn. temveč dobesedno v sistemu samem. Skratka, nič se ne bo spremenilo, če spremenimo neke partikularnosti, temveč imamo tu opravka z »vsem ali nič«. Kot je dejal Žižek za nasilje: nima smisla, če se ukvarjamo z nekim dejanskim, fizičnim nasiljem (»subjektivnim nasiljem«) – pogledati je treba na sistemsko nasilje, ki le-tega šele generira. Kako pa se boriti proti kapitalizmu? Ali je to sploh možno? Ali sploh obstaja nek »onkraj«? Tega ne vem. Vem samo, da gre za sistem, ki je zmožen vase integrirati dobesedno vse. Takole na prvo žogo pa se lahko ponudi le en odgovor: to, na kar ni odporen, je čas – čas v smislu »izgube«, primanjkljaja, nečesa brez koristi, kar ne služi nobeni hiperproduktivnosti. Vprašanje, ki ga tako lahko zastavimo, je naslednje: kako lahko danes sploh rečemo »imam čas«, ne da bi slednjega mislili v nekih obsesionalnih kategorijah, ki bi morale nujno služiti nekemu cilju, ideji itn.? Kako lahko rečemo, da smo nekaj storili »iz čistega užitka«, kar tako, »v tri dni«, ne da bi se pri tem počutili krive? Skratka, drugače rečeno: *kako je možno danes misliti dejanje*?

Andrej Adam

Sofist Homais – razmislek o liku iz romana Gospa Bovary

Uvod

Laurence M. Porter v članku *Umetnost karakterizacije v Flaubertovem leposlovju*[1] pravi, da sta Flaubertova največja dosežka, kar zadeva karakterizacijo literarnih junakov, njihov zelo raznolik značaj in njihova upodobitev na smešen oziroma grotesken način. Junaki torej niso preprosto črno-beli, njihova psihopatologija ustvarja iluzorne predstave, ki zamegljujejo mejo med domišljijo in stvarnostjo, njihove nejasne želje in neuspeli projekti problematizirajo odnos med mišljenjem in delovanjem, njihova disfunkcionalnost pa vpije v nebo. Notranja in groteskna povprečnost Flaubertovih junakov, ki se po eni strani kaže kot slep konformizem, po drugi pa kot spretno prikrojevanje kulturnih klišejev, zagotavlja poglavitno sredstvo satire (Porter 2004, 122).

Ker v tej številki objavljamo odličen članek Vide Otič z naslovom *Gospa Bovary skozi Simone de Beauvoir*, ki se osredotoča na satirično upodobitev glavne junakinje romana, se bomo tukaj posvetili stranskemu liku – lekarnarju Homaisu. Za filozofe utegne biti Homais še posebno zanimiv, ker se pogosto sklicuje na zgodovinske filozofske osebnosti in tudi zase meni, da je nekakšen filozof. O tem, denimo, pričujejo tele njegove besede:[2]

»'Imam, svojo vero imam, in celo močnejšo kot vsi ti sleparji in hinavci! Motite se, Boga častim! Verjamem v najvišje bitje, v stvarnika, prav malo mi je mar kakšnega, stvarnika, ki nas je postavil na ta svet, da tu kot dobri državljani in družinski očetje izpolnjujemo svoje dolžnosti; a zato mi ni treba hoditi v cerkev, poljubljati pozlačenih posod in iz svojega žepa rediti trume komedijantov, ki sem jim bolje godi kot nam vsem! K bogu lahko molim tudi v gozdu, na polju ali pa samo zazrt v nebesni svod, kot so počeli starodavni narodi. Moj bog je bog Sokrata, Franklina, Voltaira in Bérangerja! Na strani *Veroizpovedi savojskega vikarja* in nesmrtnih načel francoske revolucije sem! In zato ne priznavam boga kot dobrodušneža, ki se s palico v roki sprehaja po svojem stvarstvu, pošilja prijatelje spat v kitov trebuh, umre s krikom na ustnicah, čez tri dni pa vstane od mrtvih: reči, ki so že same po sebi nesmiselne in povrh tega v nasprotju z vsemi zakoni fizike; mimogrede pa nam še dokazujejo, da so duhovniki od vekomaj trohneli v sramotni nevednosti, v kateri bi radi s seboj vred utopili tudi preprosto ljudstvo.'

Umolknil je in se ozrl okoli sebe za odobravajočimi pogledi poslušalcev, kajti v razvnetosti se je lekarnarju za hip zazdelo, da stoji pred zbranim občinskim svetom (96).«

Homais se torej sklicuje na ideale razsvetljenstva in z omenjanjem Sokrata na ideale razumnosti na splošno. Toda v številnih njegovih izjavah, ki jih najdemo v romanu, ugotovimo, da se Homais želi spoznati na vse, da vse ve, kar pa je ravno nasprotno od tega, kar je zagovarjal

[1] L. Porter: »The art of characterisation in Flaubert's fiction.«, str. 122–144.

[2] G. Flaubert: *Gospa Bovary;* Mladinska knjiga; Ljubljana 2010.

Sokrat, ki je zase trdil, da ne ve ničesar oziroma da ve, da nič ne ve. Že to nasprotje nam daje slutiti, da je Homaisov značaj problematičen in da je Homaisovo sklicevanje na filozofijo in velikane duha v resnici mišljeno ironično, ali kot pravi Porter, satirično. Satira se poleg tega kaže tudi v Homaisovem izrazoslovju, o čemer lahko več preberemo v članku Alison Finch *Stilistični dosežki Flaubertovega leposlovja.*[3] Po njenem mnenju je Homais predstavnik priljubljenega (popularnega) načina masakriranja jasnega znanstvenega jezika (Finch 2004, 162). Če k temu dodamo, tako kot Michael Tilby v članku *Flaubertovo mesto v literarni zgodovini,*[4] da Homais, ki je romanu prikazan kot intelektualno omejen vseved, zase vendarle pravi, da je učenec Voltairja, prav tistega Voltairja, ki ga je sam Flaubert izjemno spoštoval (Tilby 2004, 15), lahko sklepamo, da je Flaubert želel na satiričen način pokazati, kako globok je lahko prepad med tem, kar ljudje govorijo ali mislijo o sebi, in tem, kar nato v resnici naredijo oziroma proizvedejo; in resnica človeka se pokaže v njegovem delovanju in rezultatih njegovega dela. To lahko zaslutimo tudi v zgornjem navedku – predstava, da govori zbranemu občinskemu svetu, nemara postavlja pod vprašaj vsebino govora.

I.

V nadaljevanju si bomo nekoliko podrobneje ogledali, kakšne vrste »filozof« je Homais. Že prvi Flaubertov opis Homaisa nakaže, da imamo opraviti s karikaturo filozofa:

»Mož v zelenih usnjenih copatih, z rahlo kozavim obrazom in žametno čepico z zlatim cofkom na glavi, si je ob kaminu grel hrbet. Njegov obraz je izražal eno samo samozadovoljstvo in s svojim življenjem je bil očitno pomirjen kakor lišček v vrbovi kletki, obešeni nad njim: bil je lekarnar (Flaubert 2010, 92).«

Toda zgolj na podlagi tega odlomka še ne moremo veliko sklepati. Biti zadovoljen s svojim življenjem in uživati mir je navsezadnje cilj večine ljudi in tudi cilj številnih filozofskih šol. Toda biti pomirjen sam s seboj kot ptica v kletki, kaže, da je s Homaisovim mirom nekaj narobe.

II.

Kadar je nekdo pomirjen s svojim življenjem in hkrati ujet, je pomirjen tudi s tem, da je ujet, pri tem pa se lahko svojega stanja zaveda ali pa ne. Zato se zdi, da se Homais tega svojega stanja ne zaveda. A glede na to, da v romanu, kot smo omenili zgoraj in bomo pokazali spodaj, nastopa kot vseved, nekdo, ki v vseh okoliščinah o vsem ve vse, lahko sklepamo, da je njegova vednost prazna, zgolj karikatura vednosti: ve vse, le tega ne, kar zadeva njega samega. Toda to še ni vse. Naslednja dva odlomka kažeta, da je njegova vednost – tista, ki jo prešerno razglaša – zelo slabo strokovno podkovana.

Prvi odlomek:

»Pred nedavnim je prebral hvalnico novi metodi zdravljenja kepastih nog; in kot zagovorniku napredka se mu je porodila domoljubna misel, da bi morali tudi v Yonvillu, če hočejo *iti v korak s časom*, izvesti kako operacijo strefopodije. [...] [Z] vsemi mogočimi dokazi je prigovarjal gostilniškemu hlapcu, naj se pusti operirati.

'Skoraj nič ne boš čutil, kvečjemu te bo malce zaskelelo; navaden vbod, kakor pri puščanju, lažje kot rezanje kurjega očesa.' « (Prav tam, 208–9.)

Drugi odlomek:

»Apotekar se je izkazal za soseda, kakršnega si človek lahko samo želi. Gospo Bovary je poučil, kje naj kupuje, posebej zanjo je poklical svojega trgovca z jabolčnikom, pijačo sam poskusil in v kleti nadzoroval, da so sod postavili, kot je

[3] A. Finch: »The stylistic achievements of Flaubert fiction.«, str. 145–164.

[4] M. Tilby: »Flaubert's place in literary history.«, str. 14–35.

treba; namignil ji je tudi, kako se lahko poceni založi z maslom, ter se pogodil s cerkovnikom Lestiboudoisom, ki je [...] skrbel za največje vrtove v Yonvillu.

Ljubezen do bližnjega ni bila edino, kar je lekarnarja pripravilo k tako pretirani dobrosrčnosti, pod tem se je skrival drugi načrt.

Prekršil se je bil zoper 1. člen zakona iz 19. vetrovnika leta XI po republikanskem koledarju, ki vsakomur, ki nima prave diplome, prepoveduje izvrševati zdravniški poklic; tako da so po skrivnostnih ovadbah Homaisa pozvali v Rouen, v zasebni kabinet gospoda kraljevega tožilca. [...]

Polagoma je spomin na ta ukor zbledel in v izbici za lekarno je spet začel kakor prej opravljati nedolžne preglede. A župan ga je gledal postrani, poklicni tovariši z ljubosumjem, pred vsemi se je moral paziti; če bi si gospoda Bovaryja z ustrežljivostjo pridobil na svojo stran, bi si zagotovil njegovo hvaležnost in se tako zavaroval, da kasneje, ko bi morda kaj opazil, ne bi odprl ust. Tako mu je Homais vsako jutro prinašal časnik in popoldan velikokrat iz lekarne skočil na kratek pogovor k ranocelniku (prav tam, 106–7).«

Kaj nam torej ta dva odlomka govorita o kakovosti Homaisove vednosti? Po eni strani imamo opravka s človekom, ki zagovarja razvoj, se sklicuje na znanstveni napredek, strokovno znanje in ve o vsem vse, po drugi pa ugotovimo, da sploh ni resnični strokovnjak ne za medicino in celo ne za farmacijo, poklic, ki ga opravlja. Zanimivo!

III.

Kakšne vrste strokovnjak je torej Homais, če sploh kakšne? Po eni je dozdevni strokovnjak za vse, po drugi strani pa ni niti strokovnjak za svoje lastno področje. Vsekakor je izjemno izmuzljiv. Na tej točki si bomo pomagali z analizo podobno izmuzljivega strokovnjaka iz bogate filozofske dediščine. V mislih imamo analizo sofista, ki jo najdemo v istoimenskem Platonovem dialogu.[5] Večini je poznano, da so bili sofisti potujoči učitelji, ki so potovali med antičnimi polisi in mladino poučevali govorništva, vrlin in drugih znanj ter veščin. Platon jim ni bil naklonjen, ker je menil, da znanje v njihovih očeh ni imelo vrednosti samo po sebi, temveč zaradi koristi, ki jih je prinašalo. Te koristi so bile in so ugled, moč in bogastvo.

Preden se ustavimo ob nekaterih Platonovih opredelitvah sofista, omenimo, da sam Platon z nobeno ni bil posebno zadovoljen, vsaki je nekaj manjkalo – dovolj, da se je sofist izmuznil in se pokazal kot nekaj drugega.

Prva Platonova opredelitev sofista primerja z ribičem. Zakaj? Sofist je podobno kot ribič nekakšen izvedenec za lov. Toda v nasprotju z ribičem ne lovi v vodi, temveč na kopnem, in ne lovi živali, temveč ljudi. Pri tem njegov lov ni nasilen temveč poteka z veščino govora oziroma prepričevanja, poteka v zasebnosti, a ne kot lov zaljubljencev z darili in zaradi ljubezni, temveč zaradi denarja.

Glede na to je mogoče napraviti naslednjo shemo:

Lov na kopne živali
- **divje**
- **udomačene (lov na človeka)**
  - **z orožjem**
  - **s prepričevanjem**
    - **javno**
    - **zasebno**
      - **z darili**
      - **za dobiček**
        - **za preživljanje**
        - **za denar**

Prva opredelitev sofista oziroma sofistike je potemtakem ta, da je sofistova dejavnost »del prilaščevalske, obvladovalne, pridobitne in

[5] Platon: *Sofist*; Založba obzorja Maribor, 1980.

lovske umetnosti, umetnosti lova na živa suhozemska bitja, lova na krotka bitja kot lova na ljudi, ki je del lova s prepričevanjem, lovi pa v zasebnem sestajanju, da si pridobiva nagrado in išče denar z navidezno umetnostjo vzgajanja in je lov na bogate ter ugledne mlade ljudi (Platon 1980, 82).«

IV.

Kot rečeno, Platon ni zadovoljen s prvo opredelitvijo sofista. Sofist je namreč zelo raznolika zver, ki se je ne da zgrabiti le z eno roko (226a).[6] Dejavnost sofista namreč ni preprosto lov, temveč nekaj veliko bolj zapletenega. Zaradi tega Platonova druga, tretja in četrta opredelitev povezuje sofista s trgovanjem znanja, ki se nanaša na dušo.

Druga opredelitev tako pravi, da se sofist loteva »trgovine s stvarmi, ki sodijo k duši – in sicer del, ki prodaja to, kar se nanaša na govore in nauke kreposti (224d).« Tretja in četrta opredelitev pa sofista povežeta z veščino menjave znanja, kramarstvom in z neposredno prodajo znanja (224e), tako da je sofistika trgovina na drobno.

Ker Platona tudi te opredelitve ne zadovoljijo, nadaljuje. Peta opredelitev tako pravi, da je sofist nekdo, »ki pridobiva premoženje in sodi k veščini prerekanja, besednega nasprotovanja, oporekanja, spopada, bojevanja in pridobivanja (226a).«

Ali se lahko kaj od naštetega nanaša tudi na Homaisa? Prva težava je že ta, da Homais ni učitelj – je lekarnar. Toda sedaj že vemo, da tudi lekarnar ni, dodamo pa lahko – pozoren bralec Flaubertove knjige bo to gotovo opazil – da se veliko prepira z drugimi junaki romana in jih prepričuje v svoj prav. K temu lahko dodamo, da veliko piše za lokalni časopis in nasploh meni, da bo preprosto ljudstvo popeljal iz mraka predsodkov (praznih, navideznih modrosti) k luči spoznanja. S tega zornega kota torej je nekakšen samozvani učitelj (tako kot je samozvani lekarnar), ki širi nauke, kateri se nanašajo na dušo (prepričanja ljudi). Ne nazadnje je gospoda Bovaryja in gostilniškega hlapca prepričal, da sodelujeta pri operaciji (prvega kot zdravnika, drugega kot pacienta), kar pomeni, da ju je ulovil in – če se pošalimo – tega ni storil v vodi, temveč na kopnem in med zasebnim sestajanjem. Vsakomur postane kmalu jasno tudi, da je to storil zaradi ugleda in denarja. Če se namreč še enkrat ozremo na zgornja odlomka, se lahko vprašamo po motivih, zakaj je sploh želel, da bi gospod Bovary operiral gostilniškega hlapca. Ali res le zato, da bi svetloba znanstvenega razvoja prodrla tudi na francosko podeželje, ali pa lahko predpostavimo, da bi s tem zrasel ugled gospoda Bovaryja in posredno njegov, saj ga je k temu nagovoril in zadevo razglasil daleč naokoli? Z ugledom bi seveda zraslo tudi bogastvo, saj bi ljudje, ki bi za operacijo izvedeli, zdravila kupovali prav pri njem. Ali torej ne moremo reči, da Homais v znanju vidi predvsem pridobitno vrednost, v imenu katere se je zlahka pripravljen odreči drugim (filozofskim) načelom, o katerih na ves glas govori? Kateri odgovori so pravi, bržčas pričajo dogodki neposredno po omenjeni operaciji. Kot vemo, se ta ni posrečila in so morali zaradi zapletov, (na operirani nogi gostilniškega hlapca se je razrasla gangrena), poklicati zdravnika Caniveta:

»Potem ko je [ta] brez omahovanja izjavil, da bo treba rezati, je odšel do lekarnarja zabavljat čez tepce, ki so nesrečnega človeka spravili v takšno stanje. Lekarnarja je držal za ovratnik na suknji in vpil, da se je razlegalo po lekarni. [...] Homais je bil ob njegovih besedah ves na trnih, vendar je svoje nestrinjanje skrival za priliznjenim nasmeškom, saj so recepti gospoda Caniveta včasih zašli tudi do Yonvilla in je torej moral biti do njega obziren; ni se potegnil za Bovaryja, niti z besedo ni ugovarjal, zatajil je svoja načela in žrtvoval svoje dostojanstvo v prid kupčije (Flaubert 2010, 217).«

[6] Platon: *Zbrana dela*; Mohorjeva družba; Celje 2004.

V.

Platonova šesta opredelitev sofista povezuje z izobraževanjem in spodbijanjem prazne navidezne modrosti, kar je plemenita dejavnost (231b). Sofist torej ni zgolj nekdo, ki svoje dejavnosti opravlja zaradi materialnih koristi, je tudi nekdo, ki je mojster v oporekanju in besednem bojevanju. Pri tem je zmožen oporekanja na vseh področjih. Kar zadeva Homaisa, so njegovi besedni spopadi z drugimi vaščani legendarni, omenili pa smo že, da je v svojih očeh prav on tisti mojster, ki se spozna na vse in se lahko postavi za učitelja drugih. Podprimo sedaj to z nekaj odlomki:

»Vsi, gospod in gospa Bovary, Homais in gospod Léon, so se odpravili na ogled lanene predilnice, ki so jo zidali v dolini pol milje stran od Yonvilla. [...] V resnici nič ne bi moglo biti bolj nezanimivo od te zanimivosti. [...] Homais je govoril. *Tovarišiji* je razlagal bodoči pomen te zgradbe, ocenjeval trdnost podob, debelino zidov in močno obžaloval, da nima lesenega metra [...] (124).«

Ali:

»Med večerjo je ponavadi prišel gospod Homais. [...] Ko je sedel za mizo na svoje mesto med zakoncema, je zdravnika povprašal po bolnikih, ta pa se je z njim posvetoval, kakšno plačilo lahko pričakuje. Nato so razpravljali o novicah iz časnika. Homais ga je ob tej uri znal že skorajda na pamet; in poročal je o vseh vesteh po vrsti, od novinarskih razglabljanj do zgodb o posameznih, domačih in tujih katastrofah. A ko mu je zmanjkalo snovi, je kmalu začel trositi opazke o jedeh, ki jih je videl na mizi. Včasih se je celo napol vzdignil in gospe obzirno pokazal najmehkejši kos ali pa se obrnil k služkinji in ji dajal nasvete o pripravi ragujev teh o higienični rabi začimb; o aromah, osmazomu, sokovih in želatinah je govoril, da se je človek samo čudil. Sicer pa je imel Homais v glavi več receptov kot bokalov v lekarni in je znal izvrstno pripravljati celo vrsto marmelad, kisov in sladkih likerjev, poznal pa je tudi vse najnovejše priprave za ekonomično kuho in bil mojster v konserviranju sira ter reševanju pokvarjenih vin (prav tam, 119–120).«

Ali:

»Homais sam se je navduševal nad imeni, ki so priklicala v spomin pomembno osebo, slovito dejanje ali plemenit dogodek [...]. Filozofska prepričanja ga niso ovirala pri občudovanju umetnosti, mislec v njem ni zatrl rahločutnega človeka; znal je razmejevati stvari, ločiti domišljijo od slepega zanosa. Lahko je na primer kritiziral ideje v neki tragediji, a je vendarle občudoval njen stil; robantil je nad zasnovo, a se je vnemal nad vsemi podrobnostmi, ogorčen je bil nad potezami oseb, njihove besede pa so ga očarale. Velika dela so ga med branjem popolnoma prevzela; a misel, da jih pobožnjakarji izrabljajo kot vodo na svoj mlin, ga je navdajala z obžalovanjem, in v tej zmešnjavi občutkov, ki so ga begali, si je v isti sapi želel Racina okronati z venci in se polne četrt ure prerekati z njim (prav tam, 110).«

Homais torej poseduje tudi sofistovo zmožnost oporekanja, še več, zna jo uporabljali na vseh področjih in bi se bil (celih 15 minut) sposoben prepirati celo z Racinom. Oporekal pa bi bržkone tudi Platonu, ki je menil, da ne more nihče biti izvedenec na vseh področjih; on sam namreč je. Sklenemo torej lahko, da za Homaisa veljajo skoraj vse lastnosti Platonovih opredelitev sofista. Edina razlika je bržkone ta, da Platonov sofist uči druge oporekanja in v glavnem prodaja to, medtem ko se Homais sicer postavlja v vlogo učitelja drugih, a jih ne uči samega oporekanja.

VI.

Na tej točki bi lahko zmajali z glavo – pa saj je to, da sofist uči druge besednega nasprotovanja, njegova bistvena lastnost (primerjaj Platon 2004, 232b). Homais pa tega ne uči in tudi ne prodaja – čeprav širi in prodaja druga »znanja«.

Tega ne moremo zanikati, dodamo lahko edino, da mora biti sofist besednega nasprotovanja vešč tudi sam, pri čemer se – tako Platon – ta veščina kaže tudi »kot neka zmožnost, ki zadostuje za oporekanje v vseh stvareh (232e).« In težko bi zanikali, da Homais – kot smo pokazali zgoraj – te veščine oziroma zmožnosti ne poseduje; še več, zdi se celo, da je to – poleg nenačelnega pridobitništva – ena izmed njegovih poglavitnih lastnosti in da se Flaubert roga tudi iz nje.

Na tej točki bi se lahko vprašali, ali je kaj narobe, če je nekdo sposoben razprave na več (vseh) področjih. Ali navsezadnje ni zaželeno, da so ljudje splošno izobraženi itd.? Toda Platon nas ustavi s protivprašanjem: »Je mogoče, da bi kakšen človek vedel vse (233a)?« In če to ni mogoče, kaj je potem čudež sofistične zmožnosti?

Po Platonu je čudež sofistične zmožnosti (ali umetnosti) v tem, da mu ljudje (zlasti mladi) začenjajo verjeti, in to kljub temu, da poseduje samo navidezno vedenje – pravega namreč ne more, ker pač ne more vedeti vsega (233c-d). Od tod potem izpelje še sedmo opredelitev sofista, ki pravi, da je čudež sofistične zmožnosti umetnost posnemanja. Na ta način sofist nekaj, kar prej ni bivalo, prižene k bivanju, s tem pa nekaj proizvede. Ampak kaj? Platonov odgovor se glasi, da predvsem videz, dozdevek, da je to, kar pripoveduje, resnično. In videz ni tako nedolžen, saj mu mladi verjamejo in se potem, ko zabredejo v bivajoče, soočijo s čisto drugačno resnico, kar je lahko zelo boleče. Sofist torej proizvaja (z govorom) podobe, ki so glede na dejansko življenje obrnjene na glavo.

Platonov dialog se od tukaj usmeri k raziskovanju bivajočega, kar spodbudijo naslednje besede: »To, (da se nekaj) pojavlja in zdi, a ne biva, in da se nekaj govori, vendar ne po resnici, vse to je namreč vedno polno brezpotnosti [...]. Zato [...] zelo težko rečemo, kako naj nekdo govori ali meni, da nekaj lažnega resnično obstaja, ne da bi se pri tem, ko to izgovori, zapletel v protislovje (236e).« Rečeno drugače, gre za vprašanje, kako lahko laž postane nekaj bivajočega.

VII.

Platonu ne bomo sledili pri njegovem raziskovanju bivajočega, ker nas zanima, kako se sedma opredelitev sofista kot proizvajalca videza oziroma laži nanaša na Homaisa.

Naša ideja je preprosta. Homais živi dvojno življenje: eno govori, drugo dela. Omenja filozofe in njihove nazore, se razglaša za filozofa, toda ko bi moral stati za svojimi besedami, načela zataji. To smo videli zgoraj. Je torej človek, ki veliko govori, in pusti, da se mu razvnema le domišljija. Ali drugače: po njegovem je nekaj sicer lahko dobro v teoriji, toda ko gre za prakso, so stvari drugačne. Hkrati pa doseže, da ga ljudje ne sodijo po dejanjih, temveč po besedah, ki so votle. Prav to pa je tudi tista lastnost sofista, ki je tako begala Platona.

Takšno interpretacijo njegovega značaja potrjujejo satirični odlomki ob koncu knjige, kjer izvemo, da Homais ni srečen:

»Razjedalo ga je prikrito stremuštvo: Homais je hlepel po častnem križcu. Zaslug mu zanesljivo ni manjkalo.

Prvič: v času kolere izkazal brezmejno požrtvovalnost; drugič: na lastne stroške izdal več občekoristnih del, na primer (in tu je navajal svojo razpravo z naslovom: *Jabolčnik, njegova pridelava in učinki*; poleg tega še ugotovitve o kosmati listni uši, poslane Akademiji v vednost; svoj statistični zvezek in celo svojo diplomsko nalogo); da sploh ne omenjamo članstva v raznih znanstvenih združenjih (bil je član enega samega).

'Konec koncev,' je vzkliknil in se zasukal na eni nogi, 'je dovolj že moja izjemna prizadevnost pri požarih!'

Homais se je začel udinjati pri oblasteh. Med

volitvami je s številnimi uslugami skrivaj pomagal gospodu prefektu. Skratka prodajal se je, prostituiral. Poslal je celo peticijo vladarju, v kateri ga je rotil, *naj mu prizna*, *kar mu gre*, imenoval ga je naš *dobri kralj* in ga primerjal s Henrikom IV.

In vsako jutro je apotekar hlastnil po časopisu, da bi v njem prebral svoje imenovanje; ni in ni hotelo priti. Ko naposled ni mogel več zdržati, si je dal trato na vrtu obrezati v obliki častne zvezde, z dvema tankima travnatima vijugama, ki sta se namesto traku vili od vrha navzdol. S prekrižanimi rokami se je sprehajal okrog nje in razglabljal o nesposobnosti vlade in človeški nehvaležnosti (Flaubert 2010, 414–5).«

In končno, čisto zadnje besede romana:

»Po Bovaryjevi smrti so v Yonville prišli že trije zdravniki, a se nobeden ni mogel uveljaviti, tako hitro in učinkovito jih je gospod Homais spodkopal. Strank ima kot listja in trave; oblasti so do njega popustljive in javno mnenje ima na svoji strani.

Pred nedavnim je prejel častni križec (prav tam, 418).«

Rečeno drugače (s Platonom), sofistu Homaisu je uspelo. Ustvaril je videz in uspelo mu ga prodati skupnosti. Čeprav to, kar je govoril, ni bivalo, temveč se je le prikazovalo, je skupnost videz kupila in ga nagradila z ugledom in bogastvom.

Sklep

Ob koncu se vprašajmo, na kakšen način obstaja Homais. Platonu, ki je vprašanje bivajočega (obstoja) povezoval s teorijo idej, nekakšnih večnih in nespremenljivih kod (rečeno sodobneje), je to vprašanje pomenilo problem. Ali obstaja večna koda za laž (videz), če vsebina laži ne biva? Flaubertu se dilema postavlja drugače. Videz, ob katerem se množica klanja in nanj obeša častne križce, je neke vrste ideja, koda ali vzorec, ki čaka in se ponuja novorojenim članom družbe. To pomeni, da ga lahko (in tudi ga) uprimeri veliko nadebudnežev, ki potlej živijo lažno življenje. Toda ta ideja, koda ni trajna, čeprav je trdoživa – ko nadebudneži umrejo, isti videz uprimerijo njihovi nasledniki. Gledano tako, je Homais kot posameznik primer sofistične vrste. In sofistična vrsta bo obstajala tako dolgo, dokler bodo okoliščine ugodne za njeno uspevanje. Okoliščine pa bodo ugodne, dokler se ljudje ne bodo umsko osvobodili in takšnemu uspevanju rekli preprosto ne. Tedaj bo ta vrsta izumrla. Sokrat, na katerega se zgolj z besedami sklicuje Homais, je h koncu te vrste poskušal prispevati s pozivom, naj raziskujemo svoja mnenja in ne živimo neraziskanega življenja, medtem ko se je Flaubert podobnega podjetja lotil s satiro.

Literatura

Finch, Alison (2004): »The stylistic achievements of Flaubert fiction.« V: *The Cambridge Companion to Flaubert;* Cambridge University Press; str. 145–164.

Flaubert, Gustave (2010): *Gospa Bovary*; Ljubljana: Mladinska knjiga.

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

Platon (1980): *Sofist*; Maribor: Založba obzorja.

Porter, Laurence M. (2004): »The art of characterisation in Flaubert's fiction«. V: *The Cambridge Companion to Flaubert;* Cambridge University Press; str. 122–144.

Tilby, Michael (2004): »Flaubert's place in literary history.« V: *The Cambridge Companion to Flaubert;* Cambridge University Press; str. 14–35.

Vida Otič

Gospa Bovary skozi Simone de Beauvoir

Posvetili se bomo usodi gospe Bovary. Zanimalo nas bo, ali njena zgodba govori o neki izvzeti usodi ali pa zgodba udejanja neko splošno žensko usodo. To idejo o splošnosti bomo poskušali razumeti s teorijo Simone de Beauvoir.

Orišimo podobo in življenje gospe Bovary*:* Ema je kmečko dekle, ki izvira iz urejenega in stabilnega kmečkega okolja. Ko se poroči, se ji spremeni tudi družbeni status, iz kmečkega preide v meščanskega oziroma malomeščanskega. Ta status se izkaže kot nezadosten, saj ne zadovolji njenih pričakovanj. Vsa njena zgodba je videti kot lovljenje primanjkljaja, celote. Kot da je bila prikrajšana za del in ga sedaj hoče pridobiti, kot da je na napačnem mestu, ves čas necela. Kot da je izdala svoja pričakovanja. Ta izdaja se začne s poroko. Poroka bi morala uresničiti številna pričakovanja dekleta. Najprej je to pričakovanje, ki ga prežemajo že najzgodnejše sanjarije o princu, nato pričakovanje, da si dekle pridobil ugoden družbeni in ekonomski status. Emina poroka pa pričakovanj ne uresniči. Njen mož, čeprav zdravnik, se izkaže za klavrnega nosilca idealnih lastnosti, njen dom in okolje pa ne zadostita njenemu romantičnemu pogledu na svet. Želi si blišča, velikih dogodkov, dram, glamurja, živi pa na obrobju vsega tega, in bolj ko se ji vsakdanje življenje dozdeva pusto in na smrt enolično, večjo veljavo dobiva tisto drugo življenje, ki se ji izmika. Tam se živi hitro in drzno, tam se strastno in usodno ljubi. Ker vsega tega nima, je nergava, zdaj nezainteresirano lena, zdaj zopet čustvena in temperamentna. A Ema ni nekdo, ki je vedno korak za srečo in se nazadnje vda v nesrečno rutino, Ema srečo lovi in dostikrat imamo občutek, da jo je ulovila.

Prvi hipni ulov se zgodi, ko sta zakonca Bovary povabljena na velik ples, kjer se Emin sanjski svet materializira. Ema je natanko tam, kjer mora biti, in je videti oziroma učinkuje točno tako, kot to od sebe pričakuje. A ta svetloba, ki je izza rajskih vrat oplazila njeno dušo, jo naredi le še temačnejšo in bolj nesrečno. Ker je realnost še bolj borna, s sentimentalnimi zgodbami še intenzivnejše sanjari.

Drugič je na robu sreče, ko se, sicer spet le v sanjarijah, predaja mladeniču, tokrat iz svojega okolja. Te sanjarije se ne morejo uresničiti iz dveh razlogov. Prvič, mladenič je tudi sam enako sentimentalno romantičen kot Ema, kar ju zbližuje, a onemogoči udejanjenje ljubezni; ljubljena mora biti oddaljena in nedosegljiva (poročena), ravno to naredi ljubezensko čustvo strastno in nesrečno. Drugič, Ema ljubi prav to svojo vlogo in Leona kot nosilca romantičnih lastnosti najbolj ljubi, ko njegova realna prisotnost ne moti toka sanjarij. Ko Leon odide, tok sanjarij ne usahne, nasprotno, najde svoj izliv. Od želja in slabe vesti razdražena Ema najde svoj »zaton«.

Na naslednji postaji na poti k sreči se ji Ema približa tako, da se nam zazdi, da jo bo udejanjila. Začne se z velikim zapeljevanjem. Priča smo celo dvojnemu, hkratnemu zapeljevanju. Za obe zapeljevanji je značilno, da zapeljevalec zapeljevanemu govori sicer resnične stvari, a iz napačnih motivov.[7] Rodolphovo zapeljevanje Eme: Rodolphe zapeljuje in hkrati zavrača meščansko moralo, ki bi lahko ovirala Emino privolitev.

[7] Na trgu politik zapeljuje narod: enako naiven, nerazsoden, priča smo ideologiji na delu. Ustvarjanje ideološke, napačne zavesti: izkoriščani iz nagovora prepoznajo interese izkoriščevalcev kot svoje interese. Namen te manipulacije je, da naslovniki delajo to, kar tako morajo, v kar so prisiljeni. Manipulacija le prikrije značaj te prisile in ji da značaj hotenega. Flaubertov pogled na francosko kmečko prebivalstvo, ki je ukinilo republiko in si zaželelo cesarstva, je ostro. Niso hoteli biti akterji, pač pa pasivni in vodeni, infantilni, torej še neodgovorni, ker še niso zmožni uporabljati svojega razuma in morajo zato biti vodeni. Slišijo to, kar so hoteli slišati, manipulant le uresničuje njihove zahteve, realizira njihovo voljo. Ker zapeljevanje poteka hkrati, je vzpostavljena vzporednica med podeželskim prebivalstvom in ženskami: oboji so kot otroci, potrebujejo nekoga, da jih vodi, misli in sodi namesto njih.

Kritika lažne meščanske morale je upravičena, a motivi kritike niso pravi. Rodolphe ne želi Eme osvoboditi spon, njena svoboda ni cilj, ampak le sredstvo za Emino osvojitev. Govori ji to, kar ona hoče slišati s sentimentalnimi klišeji dvorjenja. Naivna Ema ne prepozna namenov in skozi narcisoidno zaslepitev[8] stopi v pravo, realizirano ljubezensko razmerje. Končno ima občutek, da pije pri izviru svojega hrepenenja, da se je stopila z obzorjem svoje želje. Ko se to občutenje skozi viharno trajanje umiri, zaide celo v rutino, ga hoče Ema znova osvežiti z idejo o pobegu. Potepuško življenje kot nasprotje zakonske stanovitnosti naj bi ohranjalo ljubezenski žar. A Rodolphe je pustolovski le, kolikor mu to ustreza in ne moti njegove udobne stalnosti. Emo s pismom zapusti. V pismu se zopet nasloni na velike vrednote, ohranjevalke svetosti zakona, ki jih je zavračal, ko mu je tako ustrezalo. Ema odpoved komaj preživi, njeno naslednje razmerje jo postavi v vlogo zapeljevalke in zapeljane, dovolj je dominantna, da je režiserka, scenografinja[9] in glavna junakinja lastne ljubezenske zgodbe, a tudi tak potek strasti se ne more ohraniti in Ema zopet zapade v sanjarjenje o idealnem ljubimcu. Namesto idealnosti sreča Realno. Bankrot jo osvobodi vseh zablod in pokaže se ji svet, kot ga vidi hladna zavest, ta svet pa je, kot vemo, le »klavrna burka in bedasta šala«. Tako popolnoma sama in svobodna, simbolno mrtva lahko le umre.

S Simone de Beauvoir poglejmo, skozi kakšne preobrazbe gre deklica,[10] kakšen je cilj, kako je na končni postaji? Simone de Beauvoir začne takole: »Ženska se ne rodi, ženska to postane. Lika, ki si ga znotraj družbe nadeva človeško bitje ženskega spola, ne definira nikakršna biološka, psihična, ekonomska usoda; k izgradnji tega vmesnega produkta med moškim in kastratom, ki je označen kot ženski, prispeva celotna civilizacija.«[11] Povzemimo iz njenega znamenitega dela *Drugi spol* naslednja poglavja:

Otroštvo

V prvih treh, štirih letih ni v obnašanju dečkov in deklic nobene razlike, deklice imajo celo prednost, starša jih ljubkujeta, dečke pa obravnavajo trše, zaradi njihove kasnejše funkcije, saj bodo postali možje, zato od njih več zahtevajo. Tako začno vzpostavljati njihovo večvrednost. Ta večvrednost je zgoščena v njihovem spolnem organu. Ta biološka spolna razlika je temelj družbeno posredovanega razlikovanja. Objekt, v katerem se deček odtuji, postane simbol njegove avtonomije, ponosa in suverenosti. Dekličinega spolovila ne častijo, dojeto je celo kot pomanjkljivo. Deklica se ne more odtujiti v nobenem delu sebe, kot nadomestilo ji v roke potisnejo **punčko**, ki bo postala njen ideal, idealni jaz. Identifikacija poteka po punčki, ki je pasivna stvar, nedejavna danost. Deklica jo ljubkuje in ***krasi,*** kot si želi, da bi delali z njo, o sebi razmišlja kot o ***čudoviti punčki.*** Spoznava, da če hoče biti ljubljena, mora ugajati, biti lepa kot slika, biti pasivna kot punčka. Pri dvanajstih letih so deklice otroci, ki nimajo pravice biti fantje. Dušijo prekipevajočo energijo, dolgočasijo se in zato sanjarijo; nerazumljenost v svetu kompenzirajo z narcisoidnimi čustvi, so junakinje romanov – vile, princeske. Deček se počuti svobodnega pred prihodnostjo, ki zanj predstavlja neslutene možnosti, deklica pa bo postala mati, žena, babica, skrbela bo za hišo, tako kot so ženske pred njo; stara je dvanajst let in njena usoda je že začrtana na nebu. Vzgoja z vero še učvrsti pasivno pozicijo: katolicizem potrjuje žensko kot služabnico, ki se popolnoma odpove sebi, se preda neskončni očetovi avtoriteti. Nauči se, da je edina vrlina, ki se od nje pričakuje, lepota, da mora biti ljubljena, če hoče biti srečna, in da se na ljubezen čaka. Otroštvo bi lahko strnjeno opredelili kot obdobje**,** v

[8] Njena samopodoba se končno stopi s podobo, ki je za drugega.

[9] Njeno razkošje je usodno.

[10] Preobrazbe so nasprotje Nietzschejevih treh preobrazb, ki subjekt naredijo absolutno svoboden, čeprav Emi na koncu, ko nima več kaj izgubiti, tudi ne manjka svobode.

[11] Simone de Beauvoir: *Drugi spol*, Delta, Ljubljana, 2000, str. 13.

katerem se mora iz potencialnega subjekta zbrisati vse možnosti, da se ta potencialnost realizira in realizirati neko drugo možnost – postati drugi, postati objekt. Učvrstiti objektna nagnjenja. Kako se to zgodi?

Dekle

Deklištvo je obdobje konflikta in njegove razrešitve: nesoglasje med človeškim položajem (hoče biti subjekt, aktivnost, svoboda) in ženskim poslanstvom (mora se prepoznati kot objekt) se konča z zmago ženskega poslanstva. Moške veljave ne bo dobila, če bo povečala svojo človeško veljavo, ampak če se bo oblikovala v skladu z moškimi sanjami. Dekle že razume, da vzgibov svoje duše ne more vpisati v obličje sveta (podobno črnski duši). Svet lahko le prenaša, a definira se brez njenega sodelovanja. Lahko le sprejme že oblikovano mesto v družbi. To pa ni odvisno od njene vrednosti, ki si jo je trudoma pridobivala, ampak od njenega slovesa. Deklištvo je hkrati tudi obdobje, v katerem se izoblikuje erotična komponenta bivanja, ta se pri fantih in dekletih razlikuje. *Fant* loči ljubezen do sebe in erotični nagib do objekta; narcizem v času spolne zrelosti izgine. Sanjari o pustolovščinah. *Dekle* je za sebe in za ljubimca pasivni objekt, narcizem, ki se prepleta s predstavo romantične ljubezni, in erotični nagib do sebe sta nerazdružena. Vedno je sanjarila, sedaj se temu prepusti v celoti. Ne sanjari o pustolovščinah, ampak o čarobnosti (pasivna moč). Domišljijske ljubezni so nadaljevanje narcistične drže. A v realnosti prehod od idealne k spolni ljubezni ni lahek. Ko iz sebe naredi objekt, mora biti očarljiv zaklad, ne pa stvar, ki se jo vzame. Zahtevano je, da je vstop v spolno življenje posredovan z družbeno iniciacijo. Otroštvo in deklištvo je bilo le predstopnja te iniciacije – poroke. V erotičnem smislu je travmatičnost[12] poročne noči tolikšna, da je treba dogodek zamegliti. Poročna noč, ki je dostikrat posilstvo, se zgodi na poročnem potovanju. V deželi *Nije*.

[12] Simone de Beauvoir zelo obsežno govori o patološkosti teh izkustev.

Poročena žena

Beauvoirjeva loči dve obliki porok; tiste, ki se sklenejo iz ljubezni, in tiste, ki se ne. Izkaže se, da med njima ni tako velike razlike, to podkrepi s citatom iz Freuda: »Mož je vedno nadomestek za ljubljenega moškega, ne ljubljeni moški sam«. Institucija zakonske zveze ne zagotavlja individualne sreče, je ekonomsko spolna zveza, sklenjena zaradi skupinskega interesa in ji ni treba izpolnjevati čustvenih in erotičnih muh. Namen zakonske zveze je žensko ohraniti pred svobodo moškega.[13] A zakonska zveza, ki naj bi urejala žensko erotiko, to vedno le pokonča.

Iz zveze, ki se sklene iz preračunljivosti, se ne rodi ljubezen. Zakonca sta se zvezala iz praktičnih, družbenih, moralnih interesov, kako naj si torej dajeta naslado. Meščanski optimizem ne obljublja ljubezni, ampak **srečo** – mirno ohranjanje preteklosti, status quo, življenje, ki blago drsi v smrt. Sedanjost, ki nadaljuje preteklost in se izmika grožnjam prihodnosti. Poročena ženska nima pred sabo nobenega cilja več, zapuščena je v sedanjosti, odkriva dolgočasje in puščobo čiste dejanskosti. V 19. stoletju pa se pojmovanje spremeni: želijo ohraniti zakonsko zvezo, a napredek individualizma ženskih zahtev ne more več ignorirati. Kako torej v zakonsko zvezo vključiti individualna čustva? Izumijo besedno zvezo *zakonska ljubezen.* A tudi poroka iz ljubezni nima velikih možnosti: dekliško sanjarjenje se težko spopade s preizkušnjami vsakdanjega življenja. Konflikti med zakoncema izvirajo iz narave institucije zakona, ne pa iz individualnih lastnosti zakoncev: vedno se dolgočasita, nimata si kaj izmenjati. Par je

[13] Zakon reši žensko pred »naravnim stanjem«, zakon je zanjo res slab, a še slabše je brezzakonje, kjer lahko žensko vsi posedujejo, ker ni od nikogar. Sicer je svobodna, a s to svobodo zaradi naravne šibkosti nima kam. Sklene pogodbo, kjer svobodo zamenja za varnost. Ko izgubi svobodo, izgubi individualnost in možnost biti ljubljena v svoji posebnosti. Postane udomačena, nezanimiva, navadna. Danes cele institucije gradijo mit o ohranjanju žara v zakonu.

skupnost, v katerem člana izgubila avtonomnost, ne da bi se odrešila samote.

Po Simone de Beauvoir smo zvesto povzeli utrjeno pot, po kateri mora deklica, da dobi njeno življenje družbeno sprejemljivo podobo in vlogo. To je vloga poročene ženske, ki nujno povzroča nelagodje za nosilko. Simone de Beauvoir pokaže več oblik nelagodja, mi bomo pogledali tisto, ki pri obravnavi gospe Bovary ponudi najbolj jasen okvir. Eno od obravnavanih oblik zajame v skupino zaljubljenih. Ker zakonski par ne uresniči pričakovanja, ženska mnogokrat, če utiša moralne pomisleke v sebi in ubeži strahu pred sankcijami skupnosti, išče ljubezen zunaj zakona. Svojo identiteto je gradila na ugajanju za pogled drugega, zato hoče ta ljubljeni pogled, ki bo njeni narcisoidni biti edino dal občutek, da je.

Zaljubljenka

Ženska, razlaga Beauvoirjeva, ki je vse prepustila idolu, upa, da ji bo omogočil posedovanje nje same. Od ljubimca pričakuje upravičevanje in poveličevanje lastnega ega. Dekle o sebi sanja skozi pogled moškega, skozi ljubezen, ki jo vzbuja, lahko ljubi samo sebe. Ženska lahko harmonično poveže svojo erotiko in svoj narcizem le v ljubezni. Zaljubljenka je najprej vesela, da lahko zadovolji ljubimčevo željo, nato to željo zbuja, da bi jo lahko zadovoljila, če ji ne uspe, se čuti ponižana in ljubimec nazadnje le še hlini ognjevitost. Ženska je vsa pogreznjena v ljubimko, ki jo je moški razkril in ustvaril, na da bi to zares hotel. Mnoge zaljubljenke se pustijo preslepiti: v moški želji je ognjevitost, ki izključuje čas, v trenutku, ko hoče imeti žensko, je ta volja strastna, ta trenutek je absoluten, a hkrati absolutnost trenutka. Ženska, ki nasede, to prenese na večnost, misli, da je bila vedno božanska in namenjena le bogu: samo ona. Moška želja je gospodovalna in bežna, ko je potešena, hitro ugasne, ženska pa postane njena ujetnica. Tudi če je moški trajneje navezan na žensko, zanj še ni nujna, a ona hoče prav to. Zato ali trpi ali si laže. Najprej si laže; predstavlja si, da je ljubezen moškega protivrednost ljubezni, ki mu jo daje, a resnica jo nazadnje le premaga. Zaljubljenko iznakazi sama njena ljubezen, postane le še služkinja, krotko ogledalo. Samo ljubezen je, in ko ljubezen izgubi svoj objekt, ni več nič. Ljubimca, ki se posvečata le drug drugemu, sta že mrtva: umirata od dolgočasja.

Simone de Beauvoir je začrtala splošno usodo ženske, osredotočili smo se na tiste dele, ki lahko pojasnijo ravnanje gospe Bovary. To, kar je bilo videti kot neka posamična zgodba knjižne junakinje, trmaste in nezadovoljne s svojo usodo, se pokaže kot občе mesto. Ema v sebi združuje usodo žensk, ki zaradi vzgoje in socializacije nikakor ne morejo ravnati veliko drugače. Lahko le odigrajo eno od vlog, kot je to naredila Ema. A njena usoda je morda vendarle usodno zavezana času, ki je ženske tudi pravno in formalno obravnaval kot Drugi spol; kot nepopolne moške, ki se morajo za svojo normalno funkcioniranje nasloniti na moškega. Je torej Emina zgodba zastarela ali pa morda nosi nekaj brezčasnega? Bi Ema tudi sedaj ravnala podobno? Bi lahko ravnala drugače? Roman že ponuja možnost, ki pa ni privlačna. Lahko bi popustila glede svoje želje in postala madame Bovary (starejša).[14] In udejanjila neko občo usodo? A Ema ne popusti, ta zvestoba želji jo naredi za tragično junakinjo. Lahko najdemo v tem univerzalno držo? Gospa Bovary je simbol poročene ženske. Do skrajnosti prižene žensko situacijo, ki jo je raziskala Simone de Beauvoir. Z njenimi besedami bi lahko dejali: »Ženska, kakršna je postala, žaluje za tem človeškim bitjem, kakršna je bila.«[15]

Poglejmo še enkrat njeno življenje. Čeprav o Eminem otroštvu ne vemo dosti, je vendarle jasno, da je bila deležna katoliške vzgoje v samostanu. Sklepamo lahko, da je kmečki otrok, vajen prostranosti in svobode, moral

[14] Tako usodo omenja tudi Simone de Beauvoir.

[15] de Beauvoir 2000, str. 474.

predelati dojemanje sebe. Svojo voljo in ideje je morala utopiti v mistiki, kar pa je omogočalo in še stopnjevalo narcisoidno občutenje, ki se je izražalo kot hrepenenje po absolutnem Drugem, sebe je med božjimi nevestami občutila kot božjo nevesto. To hrepenenje je kasneje dobilo obliko sanjarjenja, ki je dopolnjevalo nezadostno vsakdanjost. Skozi te sanjarije je okušala svoj pravi notranji, intimni jaz. A izkaže se, da je tam, kjer misli, da živi svoj najbolj intimni, skrivni, samosvoj svet, ta določen s klišeji sentimentalnih romanov.[16] To, kar je najbolj notranje, je najbolj javno dostopno. Nada Barbarič v opombah pravi, da Ema nima svojega samostojnega življenjskega nazora. Kako bi ga pa naj pridobila? Nima možnosti analizirati tega, kar se ji dogaja, ker nima s čim. Nikoli ni gradila svoje racionalne presoje, ni izoblikovala idej o svetu, pridobivala celostne podobe o njem, ni tehtala etičnih dilem in hotela udejanjiti etične drže, ki bi jo po globokem, mučnem poglabljanju v svojo dušo in njeno vest pridobila. Ne pozna se kot reflektirajoč in svoboden subjekt, ki bi živel avtonomno in avtentično.

To, kar je zares lahko negovala, je bila želja. Željo je sooblikovala družba, ki je od nje pričakovala, da bo pasivna in lepa in poročena. Narava želje je želeti, želja vedno zavrne svojo izpolnitev kot *to ni to*, prekletstvo dekliške želje pa je, da s poroko realizira prav ta »to ni to«; realizira in konzervira. Željo postavi v ilegalo, s tem ji omogoči sanjarjenje v nedogled, taka pozicija pa ne dopušča raziskovanja sebe s konkretno akcijo in proizvede le pohabljenost. Vsa sentimentalna literatura je »ortopedski pripomoček« za žensko invalidnost.

Ema se odloči za željo. To vztrajanje, čeprav v lastno škodo, zoper lastno dobrobit, jo postavi na raven junakov, kot je bil Don Kihot.[17] Ema je pred svojim časom, je njegova glasnica: simbolizira stik med (romantično) željo in potrošništvom, kar nujno vodi v bankrot, le da ima ta v njenem času še status ekscesa, danes, ko je potrošništvo zapovedana oblika življenja želje, pa sta bankrot in kriza (recesija) uveljavljeni ritem življenja želje. Ali obstaja možnost, ki med Scilo (zvestobe želji) in Karibdo (njeno izdajo) pripelje subjektovo barko varno v pristan?

Spet si lahko pomagamo s Simone de Beauvoir[18] in njenim pojmovanjem avtentičnosti ženskega subjekta: humanistična morala zahteva, da vsaka izkušnja vsebuje človeški smisel, poudarja Simone de Beauvoir, da jo naseljuje določena svoboda. V avtentičnem erotičnem življenju gre za svobodo prepoznavanja želje in ugodja. Uspela spolnost je le recipročna spolnost. Ženska mora pri moškem občutiti željo in spoštovanje, on mora hrepeneti pa njenem mesu in priznavati njeno svobodo. V podrejenosti, v katero privoli, mora ostajati subjekt. Avtentična ljubezen bi morala prepoznavati kontingentnost drugega, njegove pomanjkljivosti, meje, njegovo izvorno breznamenskost. Ta ljubezen mora temeljiti na recipročnem priznavanju dveh svobod, oba ljubimca bi sebe doživljala kot sebe in kot drugega. Možnost je torej le v prizadevanju po avtentičnosti in vztrajanju v svobodi. To velja tako za moškega kot za žensko. Taka pozicija od obeh zahteva gojenje kritične zavesti, vzpostavljanje filozofske razsežnosti mišljenja.

Za konec se naslonimo še na Platonov *Simpozij* in Dolarjevo[19] razlago Lacanove teorije ljubezni kot neuspelega srečanja. V *Simpoziju* govori[20] Sokrat o Erosu in razjasnjuje napačno pojmova-

[16] Danes so klišeji, ki določajo ritem intimnega življenja, industrijsko proizvedeni: z romantičnimi dramami, limonadami, TV-novelami, zgodbami, ki jih proizvajajo glasbena, revijalna, knjižna industrija.

[17] Tudi on je nasedel na junaško, veličastno, viteško podobo, ki so jo ustvarili sentimentalni romani njegovega časa. A ko je ta zaslepljenost minila, je dosegel treznost, ki je možna le po veliki zaslepitvi.

[18] Povzeto po poglavjih: Dekle, Poročena ženska, Zaljubljenka (*Drugi spol,* 2000).

[19] Mladen Dolar: »Platon in psihoanaliza«, v: *Beseda, Dejanje, Svoboda*, Analecta, Ljubljana, 1990.

[20] Oziroma Diotima razlaga Sokratu, kakšna je narava Erosa.

nje Erosa kot lepega in ljubljenega, Eros namreč ni nič od naštetega, je nelep in ljubeč: »Mislil si [...], da je Eros to, kar je ljubljeno, ne to, kar ljubi. [...] Kajti to, kar je res vredno ljubezni, je res lepo, nežno, popolno in blaženo, to, kar ljubi, pa ima drugačno uzrtost.«[21] Ljubeči je torej na strani hrepenenja in želje, je aktivni pol, ljubljeni pa na strani zaželenosti, je pasivni pol.

Sama ljubezenska situacija je tako dojeta kot srečanje neenakih: ljubečega in ljubljenega. Ljubeči je nekdo, ki mu nekaj manjka[22] in po tem hrepeni. Ljubljeni pa nekdo, ki ima, poseduje neki skrivni zaklad, čudežni objekt ljubezni, ki ga ne moremo zvesti na neke (njene, njegove) pozitivne lastnosti, a jih na skrivnostni način vse prežema. A kar enemu manjka, ni to, kar drugi ima: srečanje je neuspelo, med obema zija zev, od tu vsa drama ljubezni. Manko in objekt se ne ujemata; ljubeči ne ve, kaj mu manjka, ljubljeni ne ve, kaj ima. Zato lahko definiramo ljubezen kot: ***dati tisto, česar nimaš.*** Ljubljeni, ki bi moral dati to, kar nima, tega ne more dati, zato se mora subjektivirati. Sublimni element ljubezni nastopi, ko ljubljeni postane ljubeči. Domnevni posestnik objekta postane tisti, ki nima, subjekt manka, želje, »roka, ki seže po objektu, se sreča z roko, ki seže v odgovor«. Na odgovor, kaj je skrivni objekt v njem, lahko odgovori le z lastnim razcepom, da postane sam želeči. Če mora dati to, česar nima, lahko da le lastni manko – torej ima skrivni objekt oni drugi. Vzajemna zapolnitev manka želje ni možna in iluzija ljubezni je, da dva manka dasta polnost.

Gledano iz te perspektive se Emina pot ni mogla dobro končati. To bi bilo možno le, če bi vzela iluzornost ljubezni za izhodišče, če bi gojila refleksijo in kritično mišljenje, če bi analizirala svojo pozicijo, svojo nenehno padanje v nesrečno dialektiko želje, iz česar bi izpeljala, da je v tem neka zakonitost in univerzalnost. Postati bi morala filozofinja, ki vzame nase, da je človek bitje želje, konstitutivno necelo, in da te necelosti ni možno zapolniti, le vztrajati pri vmesni poziciji, ki jo Platon ponazarja z Erosom.

Literatura

de Beauvoir, Simone (2000). *Drugi spol*, Ljubljana: Delta.

Platon, (2009). *Simpozij, Zbrana dela II*, Celje: Mohorjeva družba.

Dolar, Mladen, (1990). »Platon in psihoanaliza«, v: *Beseda, Dejanje, Svoboda, Ljubljana*: Analecta.

[21] Platon: *Simpozij*, *Zbrana dela II*, Mohorjeva družba, Celje, 2009, str. 515.

[22] Erosu, ki je v Platonovemu Simpoziju simbol za filozofa, manjkata modrost in lepota.

Nika Švab

Nekoga moraš imeti rad[23]

Kaj je ljubezen? Koga ali kaj vse lahko ljubimo? Katera je najpomembnejša ljubezen? Ta vprašanja si je prav vsak že vsaj enkrat zastavil. Pa tudi odgovoril? Po definiciji *Slovarja slovenskega knjižnega jezika* je ljubezen a) močno čustvo naklonjenosti do osebe nasprotnega spola; b) močno čustvo naklonjenosti, združeno s skrbjo za njegovo/njeno dobro; c) posledica teh čustev; d) močan pozitiven odnos do nečesa; e) dobri prijateljski odnosi. Naj kar takoj opozorim na *homofobno oznako prve (a) razlage pomena besede.* Resda se pred približno desetletjem o homoseksualnosti še ni toliko govorilo, a vseeno je to ljubezen in je ta oznaka zelo neetična. Da ponazorim s primeri – ljubiš lahko partnerja/-ko, prijatelje, otroke, hišnega ljubljenčka, življenje samo, predmet ipd. in pravzaprav tudi samega sebe, kar je celo nujno zaradi sprejemanja samega sebe, ko pa postaneš zaljubljen sam vase – narcisoiden – pa se ta lastnost spremeni v eno izmed najmanj zaželenih.

Feri Lainšček je zelo čustveno navezan na svoje korenine. Najlepši spomenik svoji pokrajini, reki, mestu in ženski duši je ustvaril z romanom *Ločil bom peno od valov* (2003). V uvodnem citatu, kjer predstavlja reko Muro, se zdi posebno pomenljiva njegova misel, da je »reka zmeraj hotela po svoje in je po svoje seveda tudi spreminjala mejo«, saj poleg skrivnostnosti naslova (gledano s pesniškega vidika) nakazuje tudi na simbolne prvine romana ter pojasnjuje zaključek epiloga. Pripoved je razdeljena na tri novele, te pa so v časovnem zaporedju, glede na zgodbo glavne junakinje. Ta zunanja zgradba poudarja najpomembnejše in najizrazitejše notranje spremembe v čustvovanju in mišljenju Elice v mladih letih, se pravi v času, ko se razvija in dozoreva, do spoznanja, da je za samoosvoboditev treba prisluhniti najprej in predvsem svojim željam.

Roman se začne in konča s pripovedovanjem Julijana Spranskega, Eličinega sina. Dogajanje je postavljeno v čas prve svetovne vojne in razpada Avstro-Ogrske, se pravi v čas popolnoma drugačnega političnega, gospodarskega in kulturnega stanja. Literarna kronika zelo burnega in predvsem prelomnega časa za Prekmurje se v romanu prepleta z ljubezensko in družinsko zgodbo protagonistke Elice Sreš. V želji po lepšem življenju se poroči z murskosoboškim bogatim prekupčevalcem, za katerega kasneje izve, da je »mafijec«. V novem življenju se sooči s pokvarjenostjo, brezosebnostjo in negotovostjo. Lainšček v pripovedi uporablja izjemno poetičen jezik in z njim nazorno orisuje pokrajino in zelo jasno slika spremembe Eličinih čustev. Slog pripovedovanja vsebuje precej prvin magičnega realizma, kot so sanje, slutnje in pravljična simbolika.[24] Vsako uspelo literarno delo ustvari samosvoj, enkraten svet; Lainščkovo Prekmurje, ki ga srečujemo v večini njegovih romanov, je v tem pogledu še posebej prepoznavno. Včasih nekoliko bolj magično in že kar čudežno, drugič spet malo manj, vedno pa na ne povsem izrekljiv način. Čeprav je ta svet etnografsko pristen in skoraj dokumentaren, je obenem tudi potujen in deluje kot metafora. Roman *Ločil bom peno od valov* s svojo fabulo sledi vzponu murskosoboškega zlatarskega mafijca med prvo svetovno vojno, in to skozi oči njegove mlade žene Elice, dejanske protagonistke romana. Tako kot velik del Lainščkovih romanov govori o hrepenenju, tistem najbolj pristnem, ljubezenskem, ki nima – roman to nazorno pokaže – nič skupnega z željo (denimo po bogastvu, ugledu, varnosti itn., ki jo je seveda mogoče potešiti), hrepenenju, pri katerem je treba vztrajati. Kajti, kot lahko preberemo na straneh romana, »naj je bilo življenje še tako darežljivo, še zmeraj je

[23] Ivan Minatti, *Nekoga moraš imeti rad*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1981.

[24] Povzeto po spremni besedi Darke Tancer Kajnih: »Človek bom, ki se rodi iz lepe misli« in ima usta samo zato, da lahko spregovori o tej silni lepoti, (v: *Ločil bom peno od valov*, Ljubljana, Študentska založba 2010, str. 318.)

bilo nekje nekaj, kar ga je presegalo. Saj, moralo je biti, pa tudi če je bilo samo hrepenenje, kajti sicer so reči zmeraj znova začele izgubljati smisel.« Lainščkovo delo bralca prevzame s plastičnim prikazom realnosti na eni ter s svojo poetičnostjo, slikovitostjo in skrivnostnostjo na drugi strani. Feri Lainšček se z zadnjim romanom zopet vrača k rodnemu Prekmurju. Tokrat je to prelepa saga, ljubezenski in zgodovinski roman obenem, ki posega v čas prve svetovne vojne. Eden izmed osrednjih likov dogajanja v romanu je – reka Mura: na prvi pogled prijazna in lenobna, a tudi zlovešča naravna sila, ki jo Julijan Spransky krivi za vse tragedije in izgubo v svojem življenju. Po stari legendi naj bi namreč reka vzela zaobljubljene device, ki so se zlagale ob obredu darovanja reki. Vaščani so reki simbolično darovali usode vaških devic v zameno za deževno dobo, ki bo prinesla bogato letino. Če je pustošila suša, so s standardnim postopkom čarovništva preizkusili še vse device, ki to morda več niso bile. Sicer pa je darovanje reki oz. rečnim bitjem v literaturi pogosto. Motiv rečnih bitij srečamo tudi v Puškinovih Rusalkah (in tudi slovanski mitologiji), Heinejevi Lorelai ... *Ločil bom peno od valov* je prvi del sage o družinski Spransky. V prvi knjigi spremljamo življenje Elice Sreš (kasneje Spransky), žene soboškega zlatarskega mogotca v burnem obdobju prve svetovne vojne. Kljub obstranskosti v zgodbi sami pa je pomembna oseba v romanu tudi njun sin Julijan, ki motive in usodo glavnih junakov opiše v prologu in epilogu. Drugi del trilogije, večkrat nagrajeno delo Muriša, spremlja življenje Julijana Spranskega, sina Elice in Ivana, v zrelih letih med drugo svetovno vojno. Ob koncu romana je avtorju iz Julijana uspelo napraviti neke vrste fantoma druge svetovne vojne. Na neki način je Julijan Spransky vzorčna literarna oseba, človek, ki je izgubil vse, se srečal in soočil z zlom, ga preživel in s to preteklostjo in posledicami moral živeti. Tretji del bo junaka (Julijana Spranskega), ki je na koncu drugega dela ostal brez vsega, kar je imel rad, pripeljal do sedanjosti. Po izkušnjah iz Muriše bo pripravljen na težke, svinčene čase, ki ga čakajo v naslednjem romanu. To bo obdobje totalitarnih režimov in dolgega potovanja v svetlo obdobje slovenske osamosvojitve.

V romanu Gustava Flauberta je najpomembnejši lik Ema Bovary, sicer tudi naslovna junakinja, ki si idealno podobo sreče ustvari iz slabe, umetniško problematične kvaziromantične literature in si sanjavo ustvari misel o pretirano strastni ljubezni, napeto in razgibano življenje v eksotičnih krajih ter stalno viharno razodevanje čustev. Njena romantika je tako poenostavljena in primitivna, iskanje sreče pa zaradi nerealnih stereotipov obsojeno na propad. Njen konec je izraz skrajnega gnusa nad svetom, ki jo preplavi ob zadnjem zrušenjem samoprevare, dokončno odklanjanje življenja v povprečnosti. Ema Bovary je nezadovoljna s svojim življenjem, prehitro poročena mati, ki sanjari o neuresničljivem življenju, polnem blišča in brezpogojno predani strastni ljubezni. Njen mož Charles, vdovec po prvi ženi, je njeno pravo nasprotje. Sicer je ugleden zdravnik, a še vseeno ne dovolj premožen, da bi lahko materialno zadostil Eminim neskončnim potrebam. Ema ga obravnava kot nesposobnega, zanemarjenega in zelo podpovprečnega, toda po njeni smrti šele zaživi kot polna oseba s kvalitetami, ki je neizmerno ljubila svojo ženo. Umre od žalosti zaradi ljubezni do pokojne žene. V romanu se pojavlja kot oseba, ki je zaradi svojih nasprotij psihološko bogata in kompleksna ter sama po sebi živa in realistična. Je oseba, ki podzavestno in srečno sprejema življenje tako, kot je. Ema je imela za časa zakona dva »ljubimca« – Leona Dupoisa in Rodolpha Boulangerja. Leon je v začetku Emin dvojnik nasprotnega spola. Goji prav tako kot Ema poenostavljeno podobo romantičnega sveta. Je pa šibkejše narave in bolj prostaški od Eme – čeprav ona kot romantiko razume najbolj plehko obliko zaljubljenosti – zato se odloči za konformizem in malomeščansko povprečnost. Ko se loči od prezahtevne ljubice, se poroči z gospodično Leokadijo Leboeuf. Po drugi strani pa je Rodolphe

ženskar in ljubitelj velikih obljub, netveganih in neumno spontanih dejanj. Romantično strast uporablja kot pot do čutnih užitkov. Predstavlja predelan vaški lik osvajalca don Juana. Je, razen za naivno Emo, realistična podoba klavrnega ponižanja velikega osvajalca in ljubitelja žensk.

Glede na čas nastanka je gospa Bovary zelo kontroverzen lik. Izstopajoča, samosvoja – lahko bi rekla, da celo edinstvena. V vsej svoji nesrečnosti (kar sicer v realizmu sploh ni bila redkost) in želji po velikem, svetlem, razkošnem življenju, namesto morečega vzdušja malomeščanskega podeželskega okolja, v katerem je ujeta, zelo spominja na predstavnico tipične sodobne ženske. Kmalu po poroki je Ema Bovary izgubila ljubezen do moža, svojega življenja in tudi materinstva. V želji po vrnitvi prehitro izživete mladosti se Ema vedno bolj obrača za drugimi moškimi – še neizkušenimi. Emina želja po popestritvi dolgočasnega življenja je tako močna, da se ne ozira več niti na to, ali bo s svojim vedenjem prizadela ljudi, ki jo ljubijo. Ema Bovary sicer deluje v skladu s svojimi interesi oz. se zelo sebično vede, ampak njene sebičnosti ne smemo šteti med vrline. Namreč slovarska definicija sebičnosti (ukvarjati se z lastnimi interesi) ne vsebuje moralnega vrednotenja, o tem namreč uči altruistična etika. Tudi Tenzin Gyatso, 14. dalajlama, v svoji *Etiki za novo tisočletje* razlaga, da je *najbolj moralno dejanje prizadevanje za lastno srečo in dobro življenje, s tem, da ne škoduješ drugim in jim otežuješ možnost za lastno srečo.* Večina ljudi (namerno?) pozablja na to, da ni moralno »pohoditi« vseh ljudi v skrbi za svoj boljši jutri, četudi te ovirajo na tvoji poti. Tako tudi Eme Bovary ni skrbelo, ali bo prizadela svojo družino ali ne. Sicer se je trudila, da je ne bi kdo zalotil pri prešuštvovanju, pa ne zato, ker bi kdo trpel zaradi njenih dejanj, temveč zato, da bi v očeh sosedov ostala ugledna gospa. Ema skriva svoja razmerja iz napačnih razlogov. In tudi pravilno dejanje iz napačnih razlogov je slabo dejanje.

Med obema romanoma se da potegniti več vzporednic, saj sta si knjigi zelo podobni. Ne toliko po stilu pisanja in karakteristikah glavnih junakov kot po sami zgodbi. Obe glavni junakinji se poročita, a v zakonu nista srečni. Ema zaradi nadvse nerealne podobe sveta, v kateri se utaplja, Elica pa zaradi najbolj pristnega izmed vseh hrepenenj – hrepenenja po ljubezni in biti ljubljen. Eme mož nikoli ni zapostavljal, ravno nasprotno, zanjo je storil vse, kar je želela, skrbel je za svojo ženo in nič ni bilo predobro zanjo, kljub temu da nista bila najpremožnejša. Ni je podcenjeval in bil je zelo strpen in potrpežljiv ob vseh njenih muhah. Prav tako je ni obravnaval kot neumno žensko, nesposobno pametnega ravnanja (čeprav je to Ema bila). Eličin mož je sicer bil bogat »poslovnež«, zlatarski mogotec, ampak je nikoli ni obravnaval kot nekoga enakovrednega sebi, velikokrat jo je tudi poniževal in zmerjal. Elica je bila v njega na začetku slepo zaljubljena in ni hotela opaziti in si priznati, da jo mož preživlja z nemoralnimi in nenačelnimi dejanji (goljufije ...), ki mu prinašajo velik dobiček. Je pa Ivan Spransky tako kot Charles Bovary naravnost oboževal svojega otroka, ki mu je bil v veliko veselje in ga je neizmerno ljubil. Ena izmed podobnosti med obema deloma je tudi ta, da sta obe ženski, Elica in Ema, prešuštvovali. Leon, Emina prva ljubezen v času zakona, je bil sramežljiv, nespreten z besedami, zaljubljenec, ki je na svet gledal tako kot Ema. Emin ljubimec Rodolphe pa je bil popolno nasprotje. Izkušen in pretkan ženskar, ki se ni želel nikomur zavezati in je svoje zaljubljene »žrtve« izkoristil in jih kasneje zapustil. Na drugi strani se je Elica zaljubila v vojnega invalida Andija Szigeta, ki je zaradi svoje nesreče življenje sprejemal kot dar. V romanco sta se spustila z zanosom, saj ljubezen ni »ne dar, niti miloščina, ampak čudež, da lahko nekdo čuti tako kot ti«. Ema in Elica sta se po dolgotrajnih romancah namenili pobegniti – Elica zaradi moževega krutega maščevanja njenemu ljubimcu Andiju, Ema pa zaradi naivne želje po boljšem življenju. Ema in njena hči Berta nista pobega nikoli dočakali, saj je Rodolphe tisti dan izginil neznano kam. Ema

je kasneje razočarana umrla, kmalu za njo pa tudi njen mož Charles, ki je še drugič ovdovel. Elica je pobegnila. Andi je uredil vse potrebno za pobeg in da ju ne bodo nikoli našli. Edine pomisleke je Elica imela zaradi sina Julijana, a ker je vedela, koliko mali Julijan pomeni svojemu očetu, je odšla brez njega. To dejanje je sicer obžalovala in tudi Julijan, ampak na koncu v epilogu prizna, da ji je odpustil. Elica vsaj ni možu odnesla vsega, kar je ljubil, in Ivan Spransky je tako umrl v prepričanju, da so njegovo ženo vzeli murski valovi. »Ločil bom peno od valov« je Andijevo geslo, ki se nanaša na Eličino skrivnostno izginotje in na burnost reke Mure.

V uvodu se sprašujem po definiciji, pomenu in bistvu ljubezni. Vsak ljubi po svoje, na svoj način, nekaj ali nekoga drugega. Nobena ljubezen ni enaka drugi. Če bi bila, se ne bi med seboj razlikovali po zmožnostih ljubljenja, čustvovanja in izražanja občutij. Vsaka ljubezen je nekaj posebnega, zato jo moramo ceniti in negovati. Veliko literarnih del je napisanih o ljubezni, a le v redkih je to taka ljubezen, da se te dotakne. V *Gospe Bovary* nisem začutila take ljubezni. Sploh nikakršne, saj Ema sploh ne ve, kaj so to iskrena čustva do nekoga (razen do same sebe), Rodolphe si ne dovoli, da bi se zaljubil, Charles pa je naivno in slepo zatrapan v svojo ženo in ji ne pove stvari v obraz oziroma je sploh ne opominja na njene napake, čeprav bi zaradi tega lahko postala boljši človek. *Ločil bom peno od valov* je sicer delo z enako tematiko ko *Gospa Bovary*, toda Feri Lainšček s svojim čutom za besede tako prefinjeno in iskreno opiše ljubezen Andija in Elice, da ji ne moreš zameriti, da je zapustila moža in otroka. Čeprav je to dejanje sebično in je prizadela vsaj enega človeka, pa ji je v opravičilo to, da ji njen mož po poroki ni več velikokrat izpovedal ali pokazal čustev in je odšla, ker bo otroku lepše, če bo odraščal brez matere, kot pa če bi ga vzgajala zagrenjena, nesrečna ženska, ki obžaluje, da ni odšla od doma. Kaj je ljubezen? Ljubezen je to, ko imaš nekoga rad.

Literatura

Flaubert, Gustave (2010), *Gospa Bovary*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Lainšček, Feri (2010), *Ločil bom peno od valov*. Ljubljana: Beletrina.

Filozofija in film

Andrej Adam

Dokumentarni film pri pouku II

Uvod

V prejšnji številki[1] sem pisal o uporabi dokumentarnega filma pri pouku filozofije, pri čemer sem se osredotočil na dva naravoslovna filma, ki govorita o Darwinovem nauku in nam lahko pomagata pri razmišljanju o spoznanju, znanosti, znanstvenih teorijah – skratka temah, ki jih pri pouku filozofije obravnavamo bodisi v okviru medpredmetnega povezovanja z naravoslovnimi predmeti ali pa v okviru obravnavanja teorije spoznanja (epistemologije).

V tem članku ostajam pri razmisleku o dokumentarnem filmu, vendar bo govor o filmih, ki jih je mogoče uporabiti v poglavju o etiki, pri izbirni temi ali pri uvodu v filozofijo. Prvi film (oziroma filmček, saj gre za 20-minutni izdelek) *Zgodba o stvareh* je delo Annie Leonard, drugi film pa je del cikla avtorja Alaina de Bottona *Philosophy – A Guide to Happiness* (*Filozofija – Vodnik do sreče*), ki je nastal po knjižni uspešnici *Utehe filozofije*[2] istega avtorja. Cikel sestoji iz šestih filmov, dolgih 22 do 24 minut, ki govorijo o Sokratu, Epikurju, Seneki, Montaignu, Schopenhauerju in Nietzscheju. Tukaj se bomo posvetili prvemu med njimi, torej filmu o Sokratu, ki nosi naslov *Sokrat o samozaupanju*.

Povsem jasno je, da filma (kateregakoli), če gre za šolsko rabo, ne moremo kar predvajati in potem pričakovati, da bo dijakom kakorkoli pomagal. Potreben je kontekst. Oba omenjena filma uporabljam v poglavju *Uvod v filozofijo*, ki mu je po novem učnem načrtu namenjeno 10 ur. Seveda pa je to odvisno od tega, kako si posamezen učitelj to poglavje zastavi. V tej reviji so številni kolegi že predstavili svoje videnje tega uvodnega koraka v pouk filozofije, s čimer so povedali, kako si filozofijo predstavljajo in kaj pričakujejo, da bo dijakom dala. Menim, da ti predlogi niso slabi, tako da lahko pričujoči članek razumemo po eni strani kot poročilo, kako se tega koraka lotevam sam, po drugi strani pa kot predlog, kako je mogoče v tem kontekstu (in tistih, ki so mu podobni) uporabiti omenjena filma.

Ker sem tudi sam med kolegi, ki so svoje uvodne korake v tej reviji že predstavili, naj temu namenim nekaj besed. V preteklih nekaj letih sem dograjeval idejo, da mora biti vsak učiteljev korak v razredu utemeljen z razumnimi razlogi. To izhaja iz same zastavitve pouka filozofije v gimnaziji kot problemskega in kritično mišljenje razvijajočega ter od tod izpeljanih meril za ocenjevanje. Pri večini šolskih predmetov v gimnaziji je običaj (in tudi zakonska obveza), da učitelj pri prvi učni uri dijake in dijakinje seznani z merili za ocenjevanje; če pa je predmet za dijake nov, tudi s samim bistvom predmeta: kaj je, kaj je njegov predmet raziskovanja, kakšne so metode itd. Toda – in učitelji filozofije mi bodo bržčas pritrdili – pri filozofiji te naloge preprosto ne moremo izpolniti na enostaven način, vsaj ne v eni sami uri. Ob vprašanju, kaj sedaj, sem se naslonil na knjigo *Filozofija: Sodobni pogledi na večna*

[1] *FNM – filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente*, 1-2/10, Državni izpitni center, Ljubljana.

[2] Alain de Botton, *Utehe filozofije*, Založba Vale-Novak, Ljubljana 2004.

vprašanja.[3] Urednika v njenem uvodu predstavita predlog, ki se mi je zdel ustrezna rešitev zgornje dileme. Filozofijo namreč predstavita skozi njene (za srednjo šolo morda) ključne naloge, ki so: (1) kritično raziskovanje naših življenjskih drž, navad, prepričanj in stališč; (2) osvetljevanje skritih domnev in predpostavk; (3) iskanje načina življenja, ki ga je vredno živeti; (4) poskus ohraniti naš občutek čudenja nad svetom ter (5) postavljanje splošnih vprašanj, s katerimi se druge discipline ne ukvarjajo, in poskus odgovoriti nanje. Ta predlog omogoča učitelju oseben in hkrati argumentiran pristop k predmetu, poleg tega pa tudi predstavitev in racionalno utemeljitev meril, zahtev, »pravil igre« ipd.

Argument, ki pomeni rdečo nit vseh uvodnih 10 ur, je tako naslednji:

Filozofija je dobra zate (za slehernega dijaka oziroma dijakinjo posebej), ker opravlja zgoraj naštete naloge, pri čemer je vsaki izmed nalog mogoče nameniti vsaj eno šolsko uro (ali kakšni po potrebi dve). Argument je pomemben, ker je prav to tisto, za kar si v razredu prizadevamo – da bi namreč tudi dijaki argumentirano vstopali v razpravo (filozofirali); in nečesa ne moremo zahtevati, če se sami ne vedemo enako. Seveda je druga stvar, ali bo argument dijake prepričal – toda to je odvisno od tega, kako učitelj predstavi vsako izmed navedenih nalog.

Film *Zgodba o stvareh*

Na tej točki vstopita v igro omenjena filma. Film *Zgodba o stvareh* Annie Leonard si je mogoče ogledati v okviru 3. naloge filozofije (iskanje načina življenja, ki ga je vredno živeti). Film (tudi s slovenskimi podnapisi) je dostopen na spletni strani *Umanotere* in na spletni strani *Zofijinih ljubimcev – društva za razvoj humanistike.* Na tej spletni strani (http://www.zofijini.net/ekologija_story.html) najdemo tudi celoten transkript filma, kar je še posebno dobrodošlo.

Seveda pa si je, če hočemo pouk učinkovito povezati v rdečo nit, priporočljivo predhodno pripraviti teren za ogled filma. Tako sem v zadnjih dveh šolskih letih v okviru prve in druge naloge filozofije (kritično raziskovanje naših življenjskih drž, navad, prepričanj in stališč) z dijaki bral odlomek iz knjige Jeremyja Rifkina *Konec dela: zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne dobe*, kjer je govor o pojavu množične potrošnje. Na tem mestu ne morem predstaviti celotnega odlomka, toda nekaj poudarkov je potrebnih:

Pojav množične potrošnje ni nastal sam od sebe in niti ni bil neogibni stranski proizvod nenasitne človeške narave. Prav nasprotno. Na prelomu stoletja so ekonomisti opazili, da je večina delovnih ljudi zadovoljnih, če zasluži dovolj, da zadovolji svoje temeljne potrebe in si privošči nekaj malega luksuza, sicer pa so imeli raje več prostega časa kot nadurno delo in večje prihodke.

Spreobračanje mentalitete Američanov od varčnosti k potratnosti se je pokazalo za zahtevno nalogo. Protestantska delovna etika, ki je močno prevladovala v ameriškem pionirskem etosu, je bila trdno vraščena. Stiskaštvo in varčevanje sta bila temeljna kamna ameriškega načina življenja, del zgodnje jenkijevske tradicije, ki je služila kot smerokaz generacijam Američanov, pa tudi kot opora novim priseljencem, odločenim zagotoviti boljše življenje generacijam svojih otrok. Pri večini Američanov je krepost samožrtvovanja še naprej prevladovala nad čarom hipne zadovoljitve na trgu. Ameriška poslovna skupnost se je lotila korenitega spreminjanja mentalitete, ki je

[3] *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues*; ur.: Klemke, Kline & Hollinger; Badford/St. Martin's Press 1994.

ustvarila ta narod – ameriške delavce naj bi iz invenstitorjev v prihodnost spremenila v porabnike v sedanjosti.

Poslovni voditelji so kaj kmalu spoznali, da morajo ustvariti »nezadovoljnega potrošnika«, če hočejo spodbuditi potrebo po tem, česar si ljudje dotlej nikdar niso želeli. Charles Kettering iz avtomobilskega podjetja General Motors je bil med prvimi, ki so pridigali o novem evangeliju potrošnje. V tem podjetju so že uvedli vsakoletno spreminjanje modelov svojih avtomobilov in sprožili so silno oglaševalsko kampanjo z namenom, da bi bili potrošniki nezadovoljni z avtom, ki ga imajo. »Ključ do ekonomske prosperitete,« je dejal Kettering, »je organizirano ustvarjanje nezadovoljstva.«

Skratka, poanta je, da ljudje na Zahodu nismo vselej živeli, kot živimo, nismo imeli za samoumevno, da porabljamo kot porabljamo ipd. Če nam uspe dijake in dijakinje pripraviti k razmisleku o naših navadah in sklopu samoumevnega mišljenja, ki te navade spremlja in podpira, smo zasnovali temelje za ogled filma *Zgodba o stvareh*.

Annie Leonard na začetku pokaže mobilni telefon in pravi, da je postala kar nekam obsedena z vsemi temi stvarmi. V nadaljevanju filma omenja, da je nekoč kupila radijskih aparat, ki je bil izjemno poceni, tako da se je začela vpraševati, kako je to sploh mogoče. Začela je raziskovati, posledica česar je bila, da je celoten sistem človekovega preoblikovanja narave razdelila v etape in vsako posebej preučila. Etape so: pridobivanje (izkoriščanje naravnih virov), proizvodnja, distribucija, potrošnja, odstranjevanje (ravnanje z odpadki). Ustavimo se pri potrošnji, kar se lepo ujema z branjem delovnega lista iz Rifkina in dijakom ter dijakinjam omogoča nadaljnji vpogled v vzorce, ki oblikujejo naše misli in navade. Leonardova med distribucijo (prevozom proizvodov v trgovine) in potrošnjo nariše zlato puščico, saj je po njenem prav to, kar nas najbolj zadeva. Sledi nekaj odlomkov iz transkripta filma:

Potrošnja

In to nas pripelje do »zlate puščice« potrošnje. To je srce sistema. Motor, ki ga poganja. [...] Postali smo nacija potrošnikov. Naša primarna identiteta je postala, da smo potrošniki. Ne matere, učitelji, kmetje ..., ampak potrošniki. Temeljni način, kako merimo in demonstriramo naše vrednote, je, koliko prispevamo v to puščico, koliko potrošimo. In še kako trošimo! Kupujemo in kupujemo, skrbimo, da blago kroži. In še kako kroži. Ugotovite, kolikšen odstotek blaga v Severni Ameriki, ki gre skozi ta sistem, je še vedno v uporabi šest mesecev po tem, ko je bilo prodano? 50 %, 20 %? Ne. 1 %. Z drugimi besedami, 99 % stvari, ki jih požanjemo, izkopljemo, predelamo, prepeljemo, 99 % stvari, ki gredo skozi ta sistem, zavržemo v šestih mesecih. Kako lahko upravljamo planet s takšno stopnjo porabe blaga?

Ni bilo vedno tako. Povprečna oseba v ZDA porabi sedaj dvakrat več, kot je pred 50 leti. Vprašajte svojo babico. V njenih dneh so bile vrednote racionalnost, iznajdljivost in varčnost.

Kako se je to zgodilo? Torej, ni se kar zgodilo. Bilo je načrtovano. [...] Analitik Victor Lebov je artikuliral rešitev, ki je postala norma za ves sistem. Rekel je: »Naše izjemno produktivno gospodarstvo zahteva, da postane potrošnja naš način življenja, da spremenimo nakupovanje in uporabo dobrin v rituale, da v potrošnji iščemo duhovno zadovoljstvo, potešitev ega ... stvari moramo porabljati, sežigati, nadomestiti in zavreči v vedno hitrejšem tempu.« [...]

Kako so nas pripravili do tega, da smo to tako zlahka sprejeli? Dve od njihovih najučinkovitejših metod sta: »načrtovana zastarelost« in »zaznavna zastarelost«. »Načrtovana zastarelost« je druga beseda za »načrtovan za v smeti«. To pomeni, da dejansko delajo stvari, ki postanejo kar se da hitro neuporabne, da jih čim prej zavržemo in kupimo nove. To je jasno pri stvareh, kot so plastične vrečke in lončki za kavo, ampak sedaj se to kaže tudi pri večjih stvareh: metle, DVD-ji, fotoaparati, celo žari, vse. Celo računalniki. Ste opazili, ko kupujete računalnik, da se tehnologija spreminja tako hitro, da le v par letih postane ovira v komunikaciji?

Zadeva me je zanimala, zato sem odprla velik namizni računalnik, da bi videla, kaj je v njem. Ugotovila sem, da je del, ki se vsako leto spremeni, le majcen del v kotu. Ampak ne morete menjati le tega dela, kajti vsaka nova verzija je drugačne oblike. Zato morate zavreči vse skupaj in kupiti nov računalnik. [...]

Ampak stvari se še vedno ne morejo uničiti dovolj hitro, da bi zagotovili primeren pretok skozi to »puščico«. Zato je tu tudi »zaznavna zastarelost«. »Zaznavna zastarelost« nas prepriča, da zavržemo stvari, ki so še popolnoma uporabne. Kako to dosežejo? Spremenijo videz stvari. Tako da, če si kupil svoje stvari pred nekaj leti, bo vsakdo vedel, da zadnje čase nisi nič prispeval k tej »puščici«. In glede na to, da je prispevanje k »puščici« postala vrednota, je to lahko sila nerodno. [...] Ali ste se kdaj vprašali, zakaj se pete na ženskih čevljih spreminjajo od debelih eno leto, do tankih naslednjo, do debelih, do tankih? Gotovo ne zaradi kakšne razprave o tem, katera peta je bolj zdrava za ženske noge. Ampak zaradi tega, da če nosite debele pete v letu tankih pet, to vsem pokaže, da zadnje čase niste prispevali v »puščico« in zato niste toliko vredni kot oseba s tankimi petami, ki stoji zraven vas. Ali bolj verjetno v kakšnem oglasu. Bistvo je, da nas pripravijo do tega, da kupujemo nove čevlje. [...]

Torej v ZDA imamo več stvari kot kdaj prej. Ampak raziskave kažejo, da srečnost na nacionalni ravni upada. Srečnost je dosegla svoj vrhunec v 1950-ih. V istem času, ko je ta potrošniška manija izbruhnila. Hmm. Zanimivo naključje. Mislim, da vem zakaj. Imamo več stvari, ampak manj časa za svari, ki nam resnično prinašajo srečo. Prijatelji, družina, prosti čas. Delamo bolj kot kdaj prej. Nekateri analitiki pravijo, da imamo manj prostega časa, kot kdaj prej od fevdalne družbe naprej. [...]

Leonardova na ta način pove isto zgodbo kot Rifkin, ampak to ni vsa poanta njenega filma – navsezadnje ogleda njenega filma ne uporabljam za izhodišče razprave ob isti nalogi filozofije kot delovnega lista z Rifkinom. Leonardova namreč ob koncu filma ponudi nekaj smernic za delovanje. Če nam namreč 3. naloga filozofije zastavlja vprašanje, ali je življenje, kakršnega živimo, vredno (dostojno) živeti, potem se nam (ob sugeriranem negativnem odgovoru) zastavlja tudi vprašanje, ali lahko kaj spremenimo, in to čisto zares spremenimo. Zastavitev, ki jo uporabi Leonardova, pokaže, da lahko ob vsaki etapi preoblikovanja narave storimo veliko:

Druga pot

[...] Ljudje delajo tukaj, da bi rešili gozdove in tukaj se zavzemajo za čistejšo proizvodnjo. Ljudje delajo na področju delavskih pravic, poštene trgovine, zavedne potrošnje in blokiranja smetišč in sežigalnic in zelo pomembno, na področju vračanja oblasti na pravo pot, da bo dejansko to oblast od ljudi za ljudi!

Vse to delo je zelo pomembno. Ampak stvari se bodo zares začele premikati, ko bomo videli vse povezave, ko bomo videli celotno sliko. Ko se bodo ljudje vzdolž sistema združili, bomo lahko povrnili in spremenili ta linearni sistem v nekaj novega. V sistem, ki ne porablja virov ali ljudi. Zato ker tisto, kar moramo resnično zavreči, je stari način razmišljanja. Zdaj je čas za novi način razmišljanja na tem področju, ki temelji na ohranjanju, pravičnosti, zeleni kemiji, nič odpadkov, zaprtih proizvodnih krogotokih, obnovljivi energiji, lokalnih gospodarstvih. Vse to se že dogaja. Nekateri pravijo, da je to nerealistično, idealistično, da se ne more zgoditi. Jaz pa pravim, da so nerealistični tisti, ki hočejo nadaljevati po stari poti. To je sanjarjenje. Ne pozabite, da se stari način ni kar zgodil. Ni kot gravitacija, s katero se pač moremo sprijazniti. Ljudje so ga ustvarili. In mi smo prav tako ljudje, zato ustvarimo nekaj novega.

To nam v nadaljevanju omogoča izvedbo kakšne skupne akcije z dijaki in dijakinjami. Tako so se letos dijaki in dijakinje v enem izmed razredov odločili, da bodo poskusili kolikor se le da izprazniti polne omare z oblačili in jih darovati za Rdeči križ, hkrati pa paziti, da darovanih stvari ne bodo nadomestili z novimi. Poleg tega so ugotovili, da bo to vse prej kot enostavno – saj se od stvari, ki jih posedujemo, težko ločimo. Kakšen bo uspeh akcije, bomo šele videli.

Film *Sokrat o samozaupanju*

Kje vstopi v igro de Bottonov film *Sokrat o samozaupanju*? Z njim poskušam zaokrožiti celotno poglavje *Uvod v filozofijo,* in sicer z zgledom. Zamisel je tako preprosta. Sokrat ni nič drugega kot zgled, nekdo, ki je zgornje naloge dejansko izpolnil, še več, ki jih je do te mere naredil za del svojega življenja, da lahko brez pretiravanja rečemo, da jih je živel. Zato nam lahko služi kot navdih. Takšna vpeljava Sokrata v srednješolski pouk filozofije se mi zdi boljša od pristopa, ki ga predlaga Donald Palmer v priročniku *Ali središče drži?*[4] Palmer tako prvo poglavje svoje knjige, kjer uvaja filozofijo, razdeli na štiri, pet podpoglavij, v katerih ločeno predstavi izvore filozofije, filozofske discipline itd. Podpoglavje o Sokratu denimo začne takole:

»Naj še zadnjikrat poskusimo razumeti, kaj je filozofija, a tokrat nekoliko drugače. Z upanjem, da bomo dobili še kakšen vpogled v njeno naravo, se znova podajmo v antično Grčijo in raziščimo dejavnost enega prvih in najslavnejših filozofov – Sokrata (Palmer 2004, 30).«

Skratka, Palmer stvari ločuje, kjer to morda ni treba. Zdi se, da je za dijake in dijakinje primerneje, če vse vsebine v enem poglavju povežemo v eno samo rdečo nit, v en sam argument, namenjen njihovemu premisleku. Seveda lahko to ostane stvar nadaljnje razprave.

Kot rečeno, Sokrata uvedem kot zgled, ki nas navdihuje, ker izpolnjuje vse zgornje naloge – in to lepo pokažeta de Bottonova knjiga *Utehe filozofije* in film.

V naslovu filma nastopa beseda *samozaupanje*. Zakaj? V knjigi *Utehe filozofije*, po kateri je bil film narejen in jo lahko uporabljamo kot nekakšen transkript, preberemo, da si vsaka družba »po svoje predstavlja, v kaj je treba verjeti in kako se je treba vesti, da bi se izognili sumničenju in nepriljubljenosti. Nekatere od teh družbenih konvencij so izrecno izražene v obliki pravnih zapovedi, druge so na bolj intuitiven način zajete v obširnem spletu etičnih in praktičnih sodb, ki jim pravimo »zdrava pamet« in ki nam narekujejo, kako naj se oblačimo, katere vrednote naj upoštevamo pri obračanju denarja, koga naj spoštujemo, katerega bontona naj se držimo in kakšno naj bo naše družinsko življenje. Ko bi glasno podvomili o teh konvencijah, bi nas drugi imeli za čudaka

[4] Donald Palmer: *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*; DZS; Ljubljana 2004.

ali celo sovražnika. O zdravi pameti se ne sme spraševati, saj so njene sodbe po splošnem prepričanju preočitno razumne, da bi jih bilo mogoče postavljati pod drobnogled (de Botton 2004, 15).«

Toda zgoraj, v Rifkinovem delovnem listu in filmu *Zgodba o stvareh* smo videli, da je dandanes postal konvencionalen in tudi nevprašljiv potrošniški način življenja. Ali tudi v tem primeru velja, da bomo z dvomom o vsakdanji potrošnji postali čudni v očeh drugih? De Botton o tem ne dvomi, podobno pa pokaže tudi pogovor z dijaki in dijakinjami. Čeprav se običajno, ko razmišljajo o sebi, ne prepoznajo kot potrošniki, pa jim dejstvo, da ima tako rekoč vsakdo med njimi – če omenimo preprost zgled – polno omaro različnih oblačil, daje misliti. Ali vsa ta oblačila resnično potrebujejo? Ali bi se jih bili pripravljeni odreči – denimo polovici? Ali si znajo predstavljati, da so imeli ljudje nekoč le eno ali dve obleki (delovno in pražnjo)? Ali bi bili pripravljeni na takšna dejstva opozarjati vrstnike? Ali bi jih bili pripravljeni spraševati, zakaj živijo tako, kot živijo? Zagata, ki se skriva za temi vprašanji, zlasti za zadnjima dvema, je v tem, da bi dejansko tvegali ugled v očeh vrstnikov.

De Botton o tem piše (iskreno in pretresljivo) takole: »Kadar sem se s kom pogovarjal, mi je bilo zlasti do tega, da bi mu bil všeč, in manj do tega, da bi govoril resnico. Želja po ugajanju mi je nalagala, da sem se kakor ponosen oče na premieri šolske igre smejal puhlim šalam. V stikih z neznanci sem se vedel klečeplazno kot hotelski vratar, ki pozdravlja premožne goste – s slinasto vnemo, porojeno iz bolestne želje, da bi bil za vsako ceno deležen njihove naklonjenosti. V javnosti nisem nikoli podvomil o idejah, na katere je prisegala večina. Prizadeval sem si za hvalo uglednih ljudi in po srečanjih z njimi me je vedno dolgo skrbelo, ali sem se jim zdel sprejemljiv (prav tam, 12).«

In to je točka, na kateri vpelje Sokrata. Ta filozof namreč ni klonil. Če je menil, da ljudje okoli njega ne živijo preudarno, da v resnici niso premislili, zakaj živijo tako, kot živijo, jim je želel pokazati, da »svojih prepričanj niso logično razčlenili (prav tam, 26).«

V filmu de Botton takšno neraziskano življenje primerja z življenjem ovac. Ljudje na žalost pogosto, tako kot ovce, sledijo čredi (množici) oziroma njenim voditeljem, ker menijo, da ti morda vedo, kam jih vodijo. Toda ali res? Na podlagi branja Rifkina in ogleda filma *Zgodba o stvareh* moramo o tem resno podvomiti. Podvomil pa je tudi Sokrat. Nepremišljeno življenje, življenje, ki temelji na »lenobnih predpostavkah« (izraz iz filma), je primerjal, kot lahko preberemo v de Bottonovi knjigi »z obrtmi, kot sta lončarstvo ali čevljarstvo, ki bi jih opravljali, ne da bi upoštevali potrebne tehnične postopke ali ne da bi jih vsaj poznali. Nikakor si ne moremo zamisliti, da bi dobra posoda ali dober čevelj lahko nastal samo na podlagi intuicije. Kako smemo potemtakem predvidevati, da se zmoremo lotiti precej bolj zapletene naloge upravljanja s svojim življenjem, če o njegovih postavkah in ciljih ne razmišljamo sproti?« (Prav tam, 26–27.)

Ali kot je rečeno v filmu, svoja mnenja moramo podvreči strogemu preizkusu – Sokratovem preizkusu, če hočemo ugotoviti, ali so kaj vredna:

»V svetu obstaja veliko zmedenih in netočnih idej, ker ljudje menijo, da lahko ustvariš dobro idejo, ne da bi preveč razmišljal o njej. Sokrat je menil, da je to norost. Da bi izpostavil nesmiselnost tega koncepta, je mišljenje primerjal z lončarstvom. Nihče ne misli, da lahko narediš dobro posodo, ne da bi sledil določenim korakom, vseeno pa mnogo ljudi misli, da lahko prideš do ideje, kako živeti svoje življenje, brez trdnega razmišljanja. Sokrat je šel v svoji analogiji še dlje in se domislil posebne metode – sokratske metode razmišljanja. Opredelil je pet korakov, ki jim mora tisti, ki želi priti do dobre ideje, preprosto slediti. Te korake lahko v grobem povzamemo takole: prvič, poiščite trdi-

tve, ki so za večino le zdrav razum. Na primer: »Najboljše službe so tiste, ki so najbolje plačane« in »Sreča pomeni biti poročen«. Drugič, poskusite najti izjemo. Ali je lahko kdo poročen in nesrečen, ali ima dobro plačano službo in je hkrati nesrečen? Tretji korak: če najdete izjemo, je vaša trditev verjetno napačna ali vsaj netočna. V našem primeru je netočna. Četrtič, poskusite oblikovati novo trditev, ki vključuje izjemo. [...] In nazadnje, nadaljevati ta proces čim dlje, poskušati najti izjeme vašim zdravorazumskim trditvam. Sokrat je dejal, da resnica, ki se ji lahko približamo, leži v trditvi, ki ji je nemogoče nasprotovati.«[5]

Zaključek

Po ogledu filma je dobro izpeljati zgoraj načeto razpravo o potrošniškem načinu življenja po teh pravilih. S tem opravimo dvojno delo: vsebinsko in formalno. Ker je bilo o vsebinski plati rečeno dovolj, ob koncu omenimo še formalno plat. V uvodu sem ugotavljal, da filozofije ne moremo enostavno predstaviti dijakom. Toda po branju delovnih listov, ogledu filmov in spremljajočih razpravah je to lažje. Zlasti je lažje dijakom pokazati, da je ena izmed pomembnih nalog filozofije raziskovanje lastnega življenja (navad, drž, misli ...). Ali so te razumne? Ali so vredne, da se jih držimo? Hkrati pa jih lahko opozorimo na »pravila igre pri filozofiji«, ki so pravila sokratske metode. Tudi v razredu, ko razpravljamo o problemih, namreč postavljamo trditve, iščemo nasprotne primere, trditve dopolnjujemo, ponovno iščemo slabosti dopolnitev itd. Pri tem pa tega ne počnemo zato – tudi o tem je govor v filmu – da bi blesteli ali premagali sošolce, temveč zato, da bi prišli do najboljšega možnega (resničnega) odgovora. Ampak tega ne moremo narediti, če nismo pogumni, če trditev najprej ne postavljamo, se izpostavljamo in nismo pripravljeni sprejeti kritike sošolcev.

[5] Besede iz filma navajam po slovenskem prevodu.

Mare Štempihar

Kant in Alica o etiki

Ena od ključnih predpostavk, na kateri Kant gradi svojo etiko, je, da smo ljudje svobodni. Če ne bi bilo svobode, potem ne bi bilo mogoče govoriti o moralnem oziroma etičnem delovanju. V naravi, ki je podvržena zakonitostim, ki jih odkrivajo empirične znanosti, ni svobode in ni morale. Vse si sledi po nujnosti in v naravnem redu ni mesta za subjekt ali umno bitje. Kant zato vpelje razloček med dvema vrstama delovanja. Eno je heteronomno »delovanje«, ki je delovanje v skladu z redom vzrokov in posledic, ki velja v naravi. Človek je do neke mere nedvomno bitje, ki je podvrženo naravnim zakonitostim, in v tem smislu ne moremo reči, da je svoboden. Kadar zadovoljuje svoje biološke potrebe, na primer, sledi nečemu, na kar sam nima vpliva: če čuti žejo, potem je vse, kar lahko naredi, to, da jo poskuša pogasiti. Vendar pa gre Kant pri tem razmišljanju še nekoliko dlje. Heteronomno delovanje ne nastopi samo tedaj, ko ubogamo svoje naravne potrebe (ali pa ko smo podvrženi npr. fizikalnim zakonitostim – ko ne moremo ničesar narediti, da na nas ne bi delovala sila gravitacije, denimo – vsaj ne v vsakdanjem življenju). Heteronomno delovanje nastopi vselej takrat, ko smo za delovanje določeni tako, da sledimo nekemu cilju, ki ga nismo sami (svobodno) izbrali. Na primer, če smo prepričani, da smo se čisto sami (svobodno) odločili, ko smo v trgovini izbrali rdeče čevlje namesto vijoličnih, potem smo po Kantu v tem našem prepričanju v veliki zmoti. Razlog, zaradi katerega smo izbrali rdeče čevlje, je najverjetneje ta, da so nam pač ti čevlji »bolj všeč« od onih drugih. Če menimo, da je odločitev v skladu z našimi preferencami že zadostni pogoj za svobodno delovanje, se gladko motimo. Motimo se zato, pravi Kant, ker je nujni pogoj, da lahko govorimo o svobodnem (ali avtonomnem) delovanju, tale: razlog našega delovanja mora biti rezultat naše svobodne odločitve. Ko izbiramo v skladu s preferencami,

izberemo tisto, kar nas nekako že določa – preference so namreč vselej že prisotne in preostane nam le to, da ugotovimo, da »imamo« to ali ono preferenco. Nismo sami tisti, ki smo se odločili, da bomo imeli raje rdečo kot vijolično barvo ali pa da nam bo bolj všeč okus češenj kot višenj. Tako pač je in sami lahko le nekoliko vplivamo na to, kakšne bodo naše preference. V vsakem primeru pa je dejstvo, da imamo ljudje preference, nekaj, čemur Kant nikakor noče ugovarjati. Čemur bi Kant ugovarjal, bi bilo, kolikor bi poskusili heteronomno delovanje razumeti kot svobodno – kar je pravzaprav kar pogost način razumevanja pojma svobode. Pogosto se namreč pojem svobode poskuša razumeti nekako takole: svobodni smo takrat, ko nas nič ne ovira na naši poti, da bi dosegli to, kar hočemo doseči. Takšno pojmovanje svobode je preveč poenostavljeno, saj ne izključuje možnosti, da nas pri tem, kar hočemo – kot kaže primer preferenc zgoraj – določajo cilji, ki jih nismo svobodno izbrali (o tem, kaj po Kantu pomeni svobodna izbira še v nadaljevanju). Tudi če torej dosežemo, kar smo hoteli (ko smo uspešno premagali vse ovire in smo dosegli cilj, na primer ko smo kupili nov avto ali sodobnejši televizor), to še nikakor ne pomeni, da je odsotnost ovir na poti do hotenega cilja povečala stopnjo naše svobode. Skratka, če smo imeli možnost izbrati nov televizor in z njim zamenjati starega, to še nikakor ne dokazuje, da smo zaradi tega bolj svobodni, kot bi bili, če te možnosti ne bi imeli. Svobodno delovanje je v resnici svobodno takrat, ko smo sami izbrali cilj našega delovanja (česar v primeru novega televizorja ne bi mogli konsistentno trditi, saj je na našo izbiro vplivalo preveč zunanjih dejavnikov, kot so: oglasi, izbire ali preference drugih ljudi, ideje in predstave, ki delujejo na nas, ne da bi kadarkoli postale predmet naših razmišljanj ...). Obenem pa mora veljati, da je cilj, ki ga izberemo, takšen, da ga velja izbrati zaradi njega samega, to je, zaradi njegove notranje vrednosti. Ko izberemo nov televizor, se vselej lahko vprašamo, zakaj smo to naredili – kateri vzrok je na delu. Možni odgovori so naslednji: izbrali smo nov televizor, ker ima večjo ločljivost, večji ekran, boljši zvok, vse pa smo izbrali zato, da bi lahko bolje uživali v nogometnih tekmah ali pa dobrih filmih. Nemara je torej poslednji razlog naših odločitev povečanje ugodja ali dosega užitkov, naša volja pa je v tem primeru določena »od zunaj« (zunaj dosega naše zmožnosti za svobodno odločanje). Ko nas torej najrazličnejši oglasi, v katerih je povzeta celotna tržna logika, pozivajo, naj kupujemo izdelke, da bomo s tem izboljšali naše življenje, si je pri tem mogoče zastaviti vprašanje, ki ga zastavlja Kant: ali je polje svobodnega delovanja za nas v resnici večje, ko je število naših preferenc (in možnosti, da tem zadostimo) povečano? Ali torej velja: več preferenc – več svobode ali pa je odnos med preferencami in možnostjo svobodne izbire v resnici nekoliko bolj zapleten? To vprašanje bomo tukaj pustili odprto, vrnimo se sedaj h Kantovemu pojmovanju svobode oziroma njegovemu razumevanju možnosti avtonomnega delovanja.

Katera izbira je torej po Kantu zares svobodna (avtonomna)? Kdaj lahko rečemo, da človek deluje kot svobodno bitje? Edino zares svobodno dejanje, zapiše Kant,[6] je dejanje iz dolžnosti. Dejanje iz dolžnosti pa pomeni, da se je človek kot umno bitje podredil zakonu, ki pa ni njemu zunanji zakon, ampak je notranji samemu umu. Takšen zakon, nadaljuje Kant, je obči univerzalni zakon, saj ne velja zgolj za nekatere posameznike, marveč velja za vsakega posameznika kot umno bitje. Umu notranji zakon, ki ga Kant imenuje *kategorični imperativ*, pa je tudi moralni zakon, saj je tisti, s katerim um določa voljo za delovanje in jo s tem usmeri k »obči smotrnosti«. Kant vpelje razloček med kategoričnim imperativom in hipotetičnimi imperativi. Slednji nam zapovedujejo, da moramo nekaj storiti, če hočemo doseči cilj, za katerega si prizadevamo. Hipotetični imperativi nam pravijo: »Če hočeš doseči B, potem moraš storiti A.« (Na primer: »Če hočeš študirati na izbrani univerzi,

[6] Immanuel Kant, *Utemeljitev metafizike nravi*, Ljubljana: Založba ZRC, 2005.

potem moraš doseči ustrezen rezultat na maturi.« Ali pa: »Če hočeš preteči maraton, moraš vsak dan trenirati.« ...) Kategorični imperativ pa zapoveduje, da nekaj storimo ne zgolj zaradi osebnih ali subjektivnih vzrokov, ampak, kot pravi Kant, »zaradi razlogov, ki veljajo za vsako umno bitje kot tako«. Volja, ki je podrejena edinole umu, namreč ni usmerjena k nobenemu cilju, ki bi ga izbrali, ker bi ta pripomogel k povečanju naših osebnih koristi ali ugodnosti, temveč je to volja, ki je usmerjena k dejanju samemu, ki je izvršeno iz dolžnosti (je volja, ki hoče dejanje samo in ne tisto, kar naj bi z njim dosegli – na primer neko osebno korist oziroma srečnost[7]). Dobra volja pomeni torej toliko kot prizadevanje, da bi z vsemi sredstvi (po »naših najboljših močeh«) dosegli nekaj, za kar smo kot umna bitja ugotovili, da ima vrednost samo na sebi.[8] Takšno vrednost Kant prepoznava v osebi, kaže pa se v dostojanstvu, ki pripada vsakemu umnemu bitju. Moralni zakon od nas zahteva, da vselej delujemo tako, da bomo ohranili dostojanstvo oseb, ki jih naše delovanje (pri)zadeva. In kaj to pomeni? Kant zapiše: »Praktični imperativ se bo torej glasil takole: *Deluj tako, da boš človeštvo tako v tvoji osebi kakor v osebi vsakogar drugega vselej uporabljal hkrati kot smoter, nikoli zgolj kot sredstvo.*«[9] Človeka torej nikoli ni dovoljeno uporabiti zgolj kot sredstvo, da bi dosegli neki cilj, ki bo služil nekemu posamičnemu (individualnemu) interesu (pa naj se zdi ta cilj še tako »vzvišen«, na primer, ko bi posameznike žrtvovali za dobrobit skupnosti). Kant navede primer in zastavi vprašanje: ali je dovoljena obljuba, ki je ne nameravamo izpolniti? Primer gre takole: denimo, da ima nekdo v rokah neko njemu zaupano tujo dobrino. Lastnik te dobrine je mrtev, dediči pa zanjo ne vedo in zanjo tudi ne morejo izvedeti. Denimo še, da je človek, ki mu je bila zaupana ta dobrina, nedavno (brez svoje krivde) izgubil imetje in živi v pomanjkanju in bedi. Zaradi pomanjkanja trpi tudi njegova družina. Dobrina, ki jo ima v rokah in ki mu je bila zaupana, ne pa tudi predana v posest, bi ga rešila iz stiske. Denimo tudi, da so dediči tega človeka bogati, skopuški in sebični ljudje. Ali je v tem primeru človeku v stiski dovoljeno uporabiti dobrino v svojo korist? Kant odgovarja: ni dovoljeno in najbrž bi se tudi vsak pošten človek strinjal s tem odgovorom. Utemeljitev pa bi podal na primer v tej obliki: ker ni prav, ker je krivično in v nasprotju z našo moralno dolžnostjo.[10] Narobe bi bilo, ker bi v tem primeru drugega človeka (tistega, ki nam je zaupal dobrino, ter njegove dediče, ki so zakoniti lastniki dobrine) uporabili zgolj kot sredstvo za dosego naših posamičnih ciljev (povečanje naše osebne dobrobiti). S tem bi prekršili načelo spoštovanja človekove osebe oziroma človeštva samega, ki je utelešeno v posameznikih.

Dejanje iz dolžnosti je nesebično dejanje, ki ga človek naredi iz spoštovanja do moralnega zakona. Obstaja razlika med dejanjem v skladu z dolžnostjo in dejanjem iz dolžnosti, zapiše Kant.[11] Ko na primer nekdo ravna pošteno (Kantov primer trgovca, ki svoje stranke nikoli ne opehari) samo zato, ker se boji zanj neugodnih posledic, ki bi sledile, če bi o njegovem nepoštenem delovanju izvedeli drugi ljudje, tak človek ravna v skladu z dolžnostjo (bodi pošten!), ne ravna pa iz dolžnosti (ker bi spoštoval zapoved, ki nam nalaga, da smo pošteni). Takšnega človeka bodo še vedno vodila njegova sebična nagnjenja (koristoljubje) in ne spoštovanje moralnega zakona. Njegovo odločitev, da bo ravnal pošteno, bo utemeljeval neki interes,

[7] »Vendar ni vsak smoter moralen (takšen npr. ni smoter lastne srečnosti), pač pa mora moralni smoter biti nesebičen.« (Kant, »O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso« v: *Zgodovinsko-politični spisi*, Ljubljana: založba ZRC, 2006, 53, op.)

[8] »Praktično dobro pa je to, kar določa voljo po predstavi uma, torej ne zaradi subjektivnih vzrokov, ampak objektivno, se pravi zaradi razlogov, ki veljajo za vsako umno bitje kot tako. Razlikuje se od *prijetnega*, ki je to, kar vpliva na voljo le prek občutkov zaradi zgolj subjektivnih razlogov, ki veljajo le za čut tega ali onega, ne pa kot načelo uma, ki velja za vsakogar.« (*Utemeljitev*, 29–30)

[9] *Utemeljitev*, 45.

[10] Kant, »O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, 59–60.

[11] *Utemeljitev*, 13.

ki bo izviral iz njega kot posameznika (bitja, ki želi dobro predvsem in najprej sebi). Takšen človek bo veljal za poštenega, vendar to še ne pomeni, dodaja Kant, da si njegovo delovanje zasluži čaščenje (zasluži si kvečjemu »pohvalo in spodbudo«). Pomemben je namreč motiv: šele kolikor človek deluje *iz* dolžnosti, tj. ker ima zanj pošteno ravnanje (če ostanemo pri zgornjem primeru) neko notranjo vrednost (ne glede na ugodne posledice zanj kot posameznika), ima njegovo delovanje moralno vrednost in je vredno čaščenja.[12]

Eden ključnih Kantovih poudarkov je tudi tale: človek je svoboden natanko zato, ker je zanj značilen neki razcep. Kategorični imperativ kot brezpogojna zapoved je sicer zakon, ki ga človeku nalaga um, vendar ta nikakor ne deluje tako, da bi človek v odnosu do njega izgubil zmožnost za svobodo. Svoboda je predpostavka vsake možnosti etike: nobenih posebnih moralnih zaslug ne bi mogli pripisati človeku, ki ne bi imel možnosti izbire oziroma svobodne odločitve. Te zasluge ima šele človek, ki se *svobodno odloči*, da bo naredil tisto, za kar mu njegov um pravi, da je treba narediti. Razcep, ki smo ga omenili zgoraj, torej pomeni, da kot umno bitje v neki situaciji lahko vem, kaj moram storiti, pa vendar je ključno, da se odločim, da bom to tudi storil: zavedam se, da je natanko od *moje odločitve* odvisno, ali bom deloval moralno. Ker pa obstaja velika verjetnost, da bodo na mojo voljo v tisti situaciji vplivali tudi drugi dejavniki (na primer osebni interesi, obeti, koristi, stiska [kot v primeru obubožanega zaupnika] ...), odločitev nikakor ni samoumevna. Človek je torej svoboden, da se v neki situaciji odloči bodisi za delovanje iz dolžnosti bodisi za delovanje, ki bo sledilo njegovim sebičnim vzgibom; iz česar sledi tudi tole: človek je svoboden, da izbere bodisi dobro bodisi zlo. Svoboda je predpostavka vsakega delovanja in nič (niti prerokba) je ne more izničiti. V nadaljevanju si bomo ogledali filmsko pripoved o Alici (ki tokrat ne odpotuje v čudežno deželo [*Wonderland*], temveč odpotuje v spodnji svet [*Underworld*]) – da bi lahko bolje razumeli etiko, kot jo je utemeljil Immanuel Kant.

Filmska pripoved o Alici Tima Burtona (*Alice in Wonderland*, 2010) izjemno prepričljivo spregovori o dolžnosti in etiki. (Na začetku pa je prerokba in Orakelj. Vendar pa je tokrat logika prerokbe ravno nasprotna tisti, ki jo opisuje mit o kralju Ojdipu. Tudi v mitu o Ojdipu je na začetku prerokba, vendar se z njo zažene tudi neki razplet dogodkov, na katerega nihče, ki je udeležen v dogajanju, nima nikakršnega vpliva. Ko je izrečena prerokba, je v nekem smislu vse že odločeno: življenja vpletenih so začrtana, in bolj ko se trudijo, da bi se izognili temu, da bi se prerokba izpolnila, bolj očitno je, da jih dogodki ženejo natanko h končni (napovedani) pogubi. V zgodbi o kralju Ojdipu svobodna volja posameznikov in posameznic nima nikakršnega mesta: odločitve posameznikov so že vnaprej obsojene na to, da postanejo neuspeli poskusi izogniti se temu, kar je bilo napovedano. Če je svoboda predpostavka vsakega etičnega delovanja, potem v mitu o Ojdipu umanjkajo sami pogoji možnosti za etiko – ti bodo nastopili šele v zgodbi o Antigoni, ki bo natančno izrazila to, kar more občutiti edinole subjekt kot svobodno (umno) bitje.) Kako se predpostavka svobode pokaže v Aličinem delovanju? Najprej v tem, da se Alica v trenutku, ko izve za prerokbo, tej nedvoumno upre.

Beli zajec: Orakulum je koledarični kratikum Spodzemlja.

Alica: Koledar je.

Absolem: Kratikum. Pove za sleherni dan vse od Začetka.

Beli zajec: Danes je vrnitni dan v dobi Rdeče kraljice.

Absolem: Pokaži ji sijajni dan.

[12] Narediti dejanje iz dolžnosti je narediti pravo stvar s pravimi razlogi, kot zapiše Michael Sandel v svojem komentarju Kanta (M. Sandel, *Justice: what is the right thing to do?*, London: Penguin books, 2009).

Cepetin: Ja, to je tisti dan, ko ubiješ Žlabudrona.

Alica: Oprostite – ubijem kaj?

Cepetin: Ja, to si ti z mečem Samsvojim. Žlabudrona ne ubije noben drug meč, nikakor.

Cepetaj: Če ni Samsvoj, ne bo umrl.

Alica: To nisem jaz!

Sprva je Alica prepričana, da prerokba ne more govoriti o njej, saj se ji ideja o tem, da bo prav ona ubila strašno pošast, zdi popolnoma nesmiselna in ne najde nikakršnega razloga, da bi to storila. Še več, to dejanje se ji ne zdi skladno z njeno lastno idejo o tem, kdo ona je. Torej se v nekem smislu ne upre toliko sami prerokbi kot ideji sebe same kot bojevnice, ki ubije zmaja. Alica ne more sprejeti, da bi bila ona tista, ki bi opravila to, kar drugi nekako pričakujejo od nje (čeprav nekateri od njih tudi zelo odkrito dvomijo, da bo to tudi v resnici storila). Že takoj, ko Alica prispe v spodnji svet, se sproži vprašanje in porodi dvom, ali je oseba, ki se je pojavila pred prebivalci spodnjega sveta, »prava Alica«. Vprašanje je ključnega pomena, zato zasluži podroben komentar.

Ko torej Alica pride v »čudežno deželo«, jo njeni prebivalci odpeljejo h gosenici z imenom Absolem, ki naj bi razrešila uganko in dokončno pojasnila, ali je prišlek v resnici Alica, ki jo pričakujejo.

Gosenica Absolem: Kdo si ti?

Alica: Absolem?

Absolem: Jaz sem Absolem, ne ti. Vprašanje je, kdo si ti.

Alica: Alica.

Absolem: Bomo videli.

Alica: Kaj mislite s tem? Nemara bi že morala vedeti, kdo sem.

Absolem, ki bo kasneje doživel preobrazbo, Alici zastavi na videz zelo preprosto vprašanje (ko se bo morala Alica odločiti, ali se bo spopadla z Žlabudronom ali ne, bo Absolem vprašanje ponovil). Tudi odgovor nanj se zdi Alici preprost, vsaj na začetku. Najbrž ga ni človeka, ki ne bi odgovoril podobno kot Alica. Vendar kmalu postane jasno: Alica, ki jo pričakujejo, bo šele *morala postati* »prava Alica«. Oseba, ki je pred Absolemom, se sicer imenuje Alica, vendar bi lahko bila (in tudi je) kdorkoli. Nobene razlike še ni med njo in katerimkoli človekom, ki bi se utegnil znajti na njenem mestu. Absolem zato nekoliko skrivnostno odgovori na vprašanje, ki mu ga zastavi Beli zajec.

Beli zajec: Reši to zagato, Absolem. Je to prava Alica, ali ne?

Absolem: Ne komajda.

Alica bo šele morala postati »prava«. In kako se bo to zgodilo? Ključni element je povzet v naslednjem dialogu.

Vohul: Je tebi mogoče ime Alica?

Alica: Ja, vendar nisem tista, o kateri vsi govorijo.

Vohul: Klobučar se ne bi pustil ujeti za katero koli Alico.

Alica: Kam so ga odpeljali?

Vohul: V grad Rdeče kraljice v Čemernjavi.

Alica: Rešila ga bova.

Vohul: To ni prerokovano.

Alica: Vseeno mi je. Zaradi mene je tam.

Vohul: Sijajni dan se bliža. Pripravi se na spopad z Žlabudronom.

Alica: Od trenutka, ko sem padla v zajčjo luknjo, mi ukazujete, kaj moram narediti in kdo moram biti. Skrčila sem se, povečala, opraskali so me in stlačili v čajnik. Obtožili so me, da sem

in da nisem Alica, a to so moje sanje. Jaz odločam, kaj se bo zgodilo.

Vohul: Če skreneš s poti ...

Alica: Jaz *ustvarjam* pot.

Alica mora spoznati, da pot, po kateri hodi, ni določena vnaprej, marveč je ona tista, ki jo ustvarja. Drugače rečeno, spoznati mora, da je svobodno bitje, čigar dejanja imajo posledice, za katere mora ona sama prevzeti odgovornost. To je tudi začetek njene poti, na kateri postaja »prava Alica«, tj. Alica kot oseba, ki ji ni enaka nobena druga oseba, enkratno in neponovljivo človeško bitje. Aličina pripoved sporoča natanko to: kar naredi posameznika enkratno in neponovljivo, originalno osebo, niso osebnostne lastnosti ali drobne razlike (kot so način, kako si posameznik uredi pričesko ali kakšne čevlje si izbere v trgovini), ampak je nekaj popolnoma drugega. Kant je kot bistveno lastnost vsakega človeškega bitja prepoznal v zmožnosti razmišljanja in svobodnega odločanja. Rekli bi torej lahko, da človek postane vreden dostojanstva, ki pripada vsakemu posamezniku kot umnemu bitju, tedaj ko udejanji to, za kar je zmožen: ko torej uporablja lastni um in ko se svobodno odloči. Alica zato ne more skreniti s poti, ker pot sploh (še) ne obstaja. Nihče ne more (za)povedati Alici, kaj mora storiti, razen nje same. To je pomen njenega odgovora: ona ustvarja pot, vendar ne kot nekaj, kar bi bilo prepuščeno naključjem njene samovolje, ampak prav nasprotno. Ustvarja pot v skladu z neko nujnostjo, ki je notranja vsakemu umnemu delovanju.

Spodnji svet, v katerega Alica pade skozi zajčjo luknjo, se izkaže za nekaj popolnoma drugega kot čudežna, namišljena ali domišljijska dežela. Spodnji svet je *resnični svet*,[13] resnični so njegovi prebivalci in resnično je njihovo trpljenje zaradi trinoške vladavine Rdeče kraljice. Alica odrašča in eno od temeljnih spoznanj, do katerih pride, je prav tole: svet, v katerem se je znašla, nikakor ni pravično urejen. V njem vladajo nasilje, strah in želja po uporu tiranski kraljici. Aličino odraščanje je zato v najtesnejšem odnosu z njenim *postajanjem*: Alica postaja odrasla, ko začenja spoznavati oziroma uporabljati lastni um. Njeno potovanje v spodnji svet pomeni natanko to: z razmišljanjem se odpre neka nova perspektiva, zmožna je zaznati neko dimenzijo vsakdanjosti, ki jo je do tedaj le nejasno slutila, na svoji poti skozi spodnji svet pa jo zazna neposredno, izkusi jo na lastni koži. To je dimenzija vsakdanjosti, ki jo tvorijo prikrito nasilje, tiho podrejanje in oblastni odnosi. Na začetku filmske pripovedi Alica izraža tihi odpor družbenim konvencijam ali dogovorom, v katerih ne vidi nobenega posebnega smisla. Ko Alica in njena mati potujeta na zabavo, se med njima zgodi naslednji pogovor.

Aličina mati (potem ko je ugotovila, da Alica ni oblekla steznika in obula nogavic): Nisi *primerno oblečena.*

Alica: Kdo določa, kaj je primerno? Kaj če bi se dogovorili, da je primerno nositi polenovko na glavi? Bi jo nosila?

Aličina mati: Alica.

Alica: Zame je steznik kot polenovka.

Med plesom četvorke pa Alica svojemu zaročencu Hamishu reče tole:

Alica: Hamish, se kdaj naveličate četvorke?

Hamish: Nasprotno, poživi me.

Alica se zasmeje.

Hamish: Vas zabavam?

Alica: Ne. Za hip sem si predstavljala dame v hlačah in gospode v damskih oblekah.

Hamish: Bolje bo, da svoje poglede zadržite zase. Ko ste v dvomih, molčite.

[13] *Alica (Absolemu)*: Čudežna dežela ... Sploh niso bile sanje, ampak spomin. Ta kraj je resničen. Ti in Klobučar tudi.

Aličin odpor zoper družbene dogovore, ki od nje pričakujejo zlasti to, da bo ubogala in da bo sprejela vlogo, ki je bila ustvarjena za ženske njenega časa, bo na koncu postal odkrit. Na glas bo povedala to, kar si nihče drug ne bo drznil. Jasno bo izrazila to, česar si prej ni drznila: da je svobodno bitje, ki je sama zmožna izbrati svojo življenjsko pot. S Kantovimi besedami bi lahko rekli, da bo začela svoj um uporabljati »javno«, kar je edina svobodna raba uma v pravem pomenu besede.[14] Ta je tudi pogoj razsvetljenstva. Alica zastopa razsvetljenstvo nasproti nedoletnosti. Odraste, ker si upa spregovoriti tudi (in zlasti) tedaj, ko je mogoče dvomiti (na primer v to, da je svet, v katerem se je znašla, v resnici najboljši vseh možnih svetov). Hamish ji torej svetuje, naj ne naredi tistega, kar je po Kantu ključno za vsako napredovanje k boljši, pravičnejši in bolj razsvetljeni družbi. Hamish, zvest svojemu načelu, se odloča ostati nedoleten. In kaj sploh je nedoletnost? S Kantom bi lahko rekli, da je nedoletnost nezmožnost uporabljati svoj um brez vodstva neke človeku zunanje avtoritete. Pustiti se voditi drugim (slediti njihovim mnenjem, namesto da bi se potrudili oblikovati svoja lastna), sprejeti načela in pravila, ki so se v nekem občestvu uveljavila, in se nikoli ne vprašati, ali ta pravila pripomorejo k dobremu in ali sledenje tem načelom ustvarja pogoje za pravičnost ali pa je nemara res ravno nasprotno. Vzroka za nedoletnost pa sta dva, pravi Kant: lenoba in strahopetnost.[15] Lažje je biti nedoleten, vendar pa ni mogoče prepričljivo dokazati, da je tudi bolje.

Alica bo torej našla izhod: na koncu nikakor ne bo več nedoletno in od drugih odvisno bitje. Samostojna in odrasla bo, zato bo tudi odšla v svet. Postala bo svetovna popotnica in prebivalka sveta, kozmopolitka. Vendar pot do tja nikakor ne bo lahka. Vodila bo namreč skozi preizkušnje, ki jih bo morala prestati na svoji poti skozi spodnji svet. In kaj pomeni ideja spodnjega sveta? Alica vanj odpotuje iz varnega in udobnega (vendar zanjo vsekakor tudi nekoliko pustega in dolgočasnega) domačega okolja. V domačem okolju se je zdelo, da se stvari dogajajo po neki rutini. Svet je bil zanjo kraj, v katerem ni imela kot ženska nobene možnosti sprejemati pomembnih odločitev, saj so bile te vselej v rokah drugih. Na svojem potovanju skozi spodnji svet izkusi nekaj popolnoma novega. Najprej to, da je bila sama vselej že del sveta, ki nikakor ni bil zgolj rožnat in v njem niso bili samo ljudje, ki bi uživali v dobrinah in bi jim bilo lagodno postlano. V njem so bili vselej tudi ljudje, ki so bili iz tega izključeni in potisnjeni na obrobje – ljudje, ki jim vsakdanje življenje pomeni težek in naporen boj za preživetje. Alica pa izkusi nekaj še bolj pomembnega: ona sama je tista, ki je *dolžna nekaj narediti*, da bi bil svet boljši in pravičnejši prostor, da bi bilo v njem manj nepotrebnega trpljenja, ki ga proizvajajo razmerja moči ali oblasti. Alica bo postala »prava Alica« tedaj, ko se bo odločila, da ne bo več nedejavni in tihi soudeleženec v igri sveta, ki dnevno proizvaja velike dobičke za nekatere in še večje izgube za mnoge druge. Njena odločitev, da bo vzela nase dolžnost, da bo izpolnila *simbolni mandat*,[16] in uničila smrtonosno orožje, s katerim Rdeča kraljica ustrahuje svoje podložnike, pa mora biti popolnoma svobodna.

Snežna kraljica: Alica, ne moreš živeti življenja tako, da boš ustregla drugim. Sama se moraš odločiti. Kajti ko se boš soočila s stvorom, se boš soočila sama.

Alica bo izpolnila svojo nalogo tedaj, ko se bo

[14] Kant, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?« (v: *Zgodovinsko-politični spisi*) – Z javno rabo uma Kant misli zlasti »poklicanost vsakega človeka, da misli sam« (24). Drugače rečeno: človek svobodno uporablja svoj um šele tedaj, ko si drzne misliti na glas, ko torej jasno in glasno pove svoja stališča drugim ljudem.

[15] Kant, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?«, 23.

[16] O pojmu simbolnega mandata glej še delo Dušana Rutarja *Zadnja Kristusova skušnjava* (Ljubljana, 2003). Avtor pokaže, da je delovanje Jezusa Kristusa mogoče razumeti kot dovršitev simbolnega mandata. Na tem mestu torej predlagamo vzporedno branje pripovedi o Kristusu in zgodbe o Alici.

sama odločila narediti tisto, za kar spozna, da je treba narediti; motiv za njeno delovanje ne more biti pričakovanje drugih. Resnična ali avtentična odločitev mora biti usklajena z njenim svobodnim razmislekom. Takšno držo Kant v svoji moralni teoriji imenuje *avtonomija*; ta pa pomeni, da načelo človekovega delovanja po njegovi volji postane univerzalni zakon; z drugimi besedami: avtonomija je mogoča natanko tedaj, ko človek kot umno bitje s svojim delovanjem ustvari načelo, ki naj velja za vsako umno bitje; Kant bi dodal, da avtonomija pomeni, da je um postal svoj lastni zakonodajalec. Kako to razumeti?

Eden od načinov, kako Kant zapiše kategorični imperativ, se glasi: »*Deluj le glede na tisto maksimo, zaradi katere lahko hkrati hočeš, da naj postane obči zakon*.«[17] Maksima pri tem pomeni načelo, po katerem delujemo, oziroma načelo, ki ga hote sprejmemo kot načelo svojega delovanja.[18] Ko delujemo, se moramo torej vprašati, ali bi lahko načelo, ki smo mu sledili v svojem delovanju, postalo obče ali univerzalno (in bi torej *moralo* veljati za vsako umno bitje), ne da bi pri tem prišli v protislovje s samimi sabo. Opozorimo, da Kant vztraja pri tem, da mora biti kategorični imperativ brezpogojen, torej je preizkus, na katerega se opiramo, ko presojamo o moralnosti dejanj oseb, utemeljen na *konsistentnosti* ali neprotislovnosti delovanja. (Torej o moralnosti nekega dejanja ne gre presojati glede na njegove posledice –v tem Kant ostro nasprotuje utilitaristom, ki vrednost dejanja presojajo glede na posledice: zanje je dobro tisto dejanje, ki učinkuje tako, da pripomore k povečanju blaginje ali srečnosti za čim večje število ljudi–, marveč je edino merilo doslednost.) Če se tako denimo vprašamo, ali bi lahko lažnivec načelo svojega delovanja (načelo »Laži!«) povzdignil na raven občosti, moramo ugotoviti, da mu to nikakor ne more uspeti. Nujni pogoj njegovega delovanja (izrekanja laži) je namreč resnica. Lažnivec mora priznati, da obstaja resnica, in jo mora tudi do neke mere poznati, če naj bo njegova izjava laž (laž namreč vselej pomeni neko namerno dejanje, ni mogoče lagati nenamerno). In še več: priznati bi moral tudi, da je resnica pogoj izrekanja vsake laži, saj je namera lažnivca ta, da mu drugi ljudje verjamejo (torej, da verjamejo, da je to, kar lažnivec govori, resnično). Če bi torej načelo njegovega delovanja postalo obči zakon, kar pomeni, da bi veljalo za sleherno umno bitje (vsakdo naj bi se ravnal po njem), potem bi to lažnivca nujno pripeljalo v protislovje. Zakaj? Nujni pogoj, da lažnivec lahko deluje (da lahko torej laže), je namreč ta, da so drugi ljudje (na katere naslavlja svojo laž) resnicoljubni (da so torej pripravljeni verjeti njegovim besedam). V svetu, kjer nihče ne bi bil resnicoljuben, tudi laž ne bi mogla več delovati, saj bi bil onemogočen nujni pogoj njenega obstoja. Lažnivec torej zaide v protislovje s samim sabo in za načelo svojega delovanja tako ne more hoteti, naj postane obči zakon (hoteti mora to, naj vsaj nekateri drugi ljudje ne sledijo njegovemu lastnemu načelu, naj torej ostanejo resnicoljubni). O Kantovem pojmovanju moralnega zakona poskusimo še nadalje razmisliti skozi zgodbo o Alici.

Alica se v ključnem trenutku odloči, da se bo spopadla z Žlabudronom. Preden se odloči, se ponovno sreča z Absolemom:

Alica: Absolem?

Absolem: Kdo si?

Alica: Mislim, da sva to že razjasnila. Alica sem, ampak ne tista.

Absolem: Kako pa veš?

Alica: Sam si tako rekel.

Absolem: Rekel sem, da nisi komajda Alica. Toda sedaj si mnogo bolj ona. Pravzaprav si skoraj Alica.

[17] *Utemeljitev*, str. 37.

[18] O maksimi kot »subjektivnem načelu delovanja« glej še *Utemeljitev*, str. 16, op.

Alica: Kljub temu ne bi mogla ubiti Žlabudrona, četudi bi bilo moje življenje odvisno od tega.

Absolem: Saj tudi bo. Zato imej meč pri roki, ko napoči Sijajni dan.

Zakaj je mogoče reči, da je Aličina odločitev etična? V skladu s Kantovim pojmovanjem morale se moramo najprej vprašati, ali bi lahko načelo njenega delovanja postalo univerzalni zakon. Denimo, da je načelo njenega delovanja tole: upri se tiranski vladavini (naredi vse, kar je v tvoji moči, da boš prispeval/a k njenemu strmoglavljenju)! Vprašanje je torej, ali lahko takšno načelo postane obče. Če tiranija po svoji definiciji pomeni kratenje svobode in zahtevo po absolutni poslušnosti, potem je nedvomno v nasprotju s svobodno rabo uma. Razmišljanje je lahko svobodno samo, kolikor obstajajo ustrezni pogoji, pod tiransko vladavino pa je to vselej okrnjeno (saj bo tiranija vselej delovala tako, da bo onemogočena *javna raba uma*, ki je šele zares svobodno razmišljanje: tisto, ki je povedano na glas, ki ne trpi cenzure in zakonskih odlokov, ki predpisujejo, koliko in o čem je ljudem dovoljeno razmišljati). Upor tiraniji, kakršnega udejanji Alica, se zgodi iz svobodoljubja. Kolikor ljudje delujejo po tem načelu, sledijo temu, kar je v samem jedru njih kot človeških (umnih) bitij, in to je ideja svobode, kot zapiše Kant: »Pravim torej: vsako bitje, ki ne more delovati drugače, kakor *glede na idejo svobode*, je prav zato v praktičnem oziru dejansko svobodno, se pravi zanj veljajo vsi zakoni, ki so neločljivo povezani s svobodo [...].«[19] Cilj Aličinega delovanja je v dejanju samem: v odpravi tiranije in ustvarjanju pogojev za prostore svobode. Šele ko se njeno dejanje dovrši, je ponovno mogoče odpirati prostore za prakse svobode.[20] V tem je popolnoma dosledna, zato ima njeno dejanje moralno vrednost.

Napoči Sijajni dan in vojski Snežne in Rdeče kraljice se srečata na bojnem polju.

Prikaže se Žlabudron ...

Alica: To je nemogoče.

Klobučar: Samo če verjameš, da je.

Alica: Včasih še pred zajtrkom verjamem v kar šest nemogočih stvari.

Klobučar: To je izvrstna navada.

Alica torej naredi nekaj, kar se zdi najprej popolnoma nemogoče. Nemogoče se ji zdi premagati Žlabudrona, to pa se je zdelo nemogoče tudi drugim, ki so mnogo let živeli v strahu pred njim in Rdečo kraljico. Pomembna razlika med Alico in drugimi pa je v tem, da za Alico nemogoče ne pomeni tisto, kar zaustavi vsak poskus, da bi naredili to, kar se zdi nemogoče narediti. Alica dobesedno naredi razliko, ko naredi to, kar se zdi nemogoče. Ko začne verjeti v nemogoče stvari, verjame tudi to, da je mogoče narediti tisto, kar se je njej še trenutek pred tem zdelo (in morda se večini drugih še vedno zdi) nemogoče. Aličino dejanje zato odpre neki nov prostor, s katerim nastanejo nove možnosti za življenje. Aličina zgodba nas pouči o tem, da bodo nove možnosti za (boljše, pravičnejše) življenje vselej šele ustvarjene, če se bodo posameznice in posamezniki pravilno odločili (in pravilna odločitev pomeni toliko kot dejanje iz dolžnosti). Verjeti v nemogoče stvari ne pomeni verjeti v stvari, ki so zgolj plod posameznikove domišljije, ampak pomeni verjeti v stvari, ki bi lahko obstajale (saj ni nemogoče, da bi obstajale), pa morda ne, ker še niso bili ustvarjeni pogoji zanje. Takšno verjetje je utopično v tistem pomenu besede, kot je utopično reklo, ki so ga nedavno za svoje geslo privzela družbena gibanja, ki si prizadevajo za več pravičnosti: »Boljši svet je mogoč!« Verjetje, ki vselej vsebuje *voljo* tistega, ki ga izreka – boljši svet je za Alico mogoč zato, ker bo ona po svojih najboljših močeh poskušala sodelovati pri njegovem ustvarjanju.

[19] *Utemeljitev*, 62.

[20] Tukaj želimo bralko in bralca napotiti k branju zbornika člankov in intervjujev z Michelom Foucaultom (ki se je v svojih delih pogosto loteval vprašanj etike; bil pa je tudi izjemen poznavalec in interpret Kantovih idej) – ta zbornik nosi naslov *Življenje in prakse svobode*.

Alica na koncu odpotuje v svet. Ni več ista Alica, saj se je preobrazila. Tako kot Absolem, ki je postal metulj.[21] Pred tem pa ji je rekel: »Potsrečno, Alica. Morda se vidiva v nekem drugem življenju.« Srečata se tik preden odpluje ladja, na kateri Alica odide v daljne dežele. Prehitro bi bilo reči, da odide zato, da bi postala uspešna trgovka, ki bo v kolonijah tedanjega britanskega imperija poskušala zlasti čim bolj obogateti. Takšno sklepanje bi bilo v popolnem nasprotju s tem, kar se je zgodilo pred tem. Alica, kot smo že rekli, bo postala državljanka sveta, popotnica in raziskovalka, vendar pa bo pri tem ostala tudi borka za emancipacijo. Vselej bo na strani zatiranih in skupaj z njimi se bo borila za svet, v katerem bo več solidarnosti in medsebojnega razumevanja in v katerem bo manj nasilja ter vojn.

[21] O preobrazbah glej še besedilo Friedricha Nietzscheja »Tri preobrazbe« (v: *Tako je govoril Zaratustra*). Zadnja preobrazba se zgodi, ko duh postane otrok: šele ta je zmožen resnične ustvarjalnosti in z njo vstopati v igro sveta.

Sandi Cvek

Cinema Descartes, 2. del

The Matrix (Matrica),

The Wachowsky brothers, 1999

Denimo torej, da se ni dobrotni Bog, studenec resnice, temveč neki hudoben, kar se da mogočen in prekanjen duh z vso vnemo zavzel za to, da bi me zapeljal v zmoto; mislil bom, da nebo, zrak, zemlja, barve, oblike, zvoki in vse vnanje stvari niso nič drugega kakor varljiva sanjska igra in da je z njimi nastavil zanko moji lahkovernosti; samega sebe bom gledal, ko da nimam rok, oči, mesa, krvi, nobenega čuta, ko da imam vse to le po svoji zmotni misli. Trdovratno bom vztrajal pri takem mišljenju in tako bom – čeprav ne bo v moji moči, da bi spoznal kaj resničnega – trdno odločen pazil, da ne bi soglašal z lažnim in da mi ta varljivec, kolikor je že mogočen in prekanjen, ne bi mogel vsiliti kaj lažnega. Toda to početje je naporno in nekakšna lagodnost me vleče nazaj k običajnemu načinu življenja. Kakor se jetnik, ki je v sanjah užil umišljeno svobodo, boji zbuditi, ko začenja slutiti, da samo spi, in se lenobno predaja prijetnim utvaram, tako sam od sebe zdrknem nazaj v stara mnenja in se bojim prebujenja, da mi ne bi bilo treba v prihodnje preživljati truda polne budnosti po blaženem počitku ne v neki luči, temveč v neizprosni temi pravkar razloženih težav.

(René Descartes – Prva meditacija, 12)

Matrica je na žalost tako zelo znana in razvpita, da si komaj drznem obnoviti njeno zgodbo. Pa vendar – zelo na kratko: o glavnem junaku izvemo vse najpomembnejše že čisto na začetku filma iz dveh kratkih napisov, ki se skrivnostno pojavita na monitorju njegovega računalnika: *»Zbudi se, Neo ... Matrica te ima ...«* Sledi jima sugestiven ukaz: *»Sledi belemu zajcu«*

– in napoved trkanja – le trenutek, preden mu nekdo dejansko potrka na vrata. Neki Choi je prišel po skrivnostne, male zgoščenke, ki jih Neo skriva v izdolbeni notranjščini debele knjige z nadvse primernim naslovom *Simulacra & Simulation.* Choieve besede, ko zadevo prevzame, so veliko bolj resnične, kot se sam zaveda: *»Aleluja, tip. Ti si moj rešitelj. Moj osebni Jezus Kristus«.*

Kdo torej pravi, da Matrica ni filozofski film? Že v deveti minuti vemo vse bistveno, a ne vemo, da vemo: Neo je jetnik Matrice. Mora se zbuditi in rešiti še druge. Postati mora njihov odrešenik. Aleluja! *»Imaš kdaj občutek, ko nisi prepričan, ali si buden ali še vedno sanjaš«?* zateži Neo z enim izmed najbolj zguljenih vprašanj, ki jih je sploh mogoče zastaviti. *»Pridi, zabavno bo. Obljubim,«* ga povabi beli zajec. In Neo mu seveda ubogljivo sledi.

Beli zajci ne lažejo, zato stvar v resnici hitro postane zabavna. V nočnem klubu Neo sreča Trinity, utelešenje filozofske fatalke, saj je črna in čudna. O njem ve vse, celo tisto, česar ne ve niti on sam. Ve, da je v veliki nevarnosti in da ga opazujejo. Ve, po kaj je prišel. Ve, kaj počne. Ve, zakaj tako malo spi, zakaj živi sam, zakaj vse noči presedi pred računalnikom. Ve, da išče nekoga, ki mu bo dal odgovor. In ve, da pozna usodno vprašanje – kaj je Matrica?

A namesto da bi Neo poiskal odgovor, odgovor poišče Nea. Pravzaprav poišče Thomasa A. Andersona, saj je glavni junak filma razcepljeno bitje – podnevi Thomas A. Anderson, programer uglednega softverskega podjetija Metacortex; ponoči pa heker Neo, ki je zakrivil praktično vse zločine, za katere sploh obstajajo zakoni. A prav srečanje z »zakoni«, utelešenimi v (vsaj na prvi pogled) vsevednem in vsemogočnem agentu Smithu, njegovo zgodbo dramatično pospeši, saj se mora predčasno in nepripravljen srečati s skrivnostnim Morpheusom.

In potem se zgodi tale dialog:

M: *Predstavljam si, da se zdajle počutiš približno tako, kot Alica, ko je padla v zajčjo luknjo?*

N: *Lahko bi se tako reklo.*

M: *To vidim v tvojih očeh. Imaš pogled človeka, ki sprejema, kar vidi, ker pričakuje, da se bo zbudil. Ironično, to ni daleč od resnice. Ali verjameš v usodo, Neo?*

N: *Ne.*

M: *Zakaj ne?*

N: *Ker mi ni všeč misel, da nimam kontrole nad svojim življenjem.*

M: *Točno vem, kaj misliš.* V rokah vrti majhno, ploščato, kovinsko škatlo. *Naj ti povem, zakaj si tukaj. Tukaj si, ker nekaj veš. Tega, kar veš, ne moreš razložiti. Vendar čutiš. Čutil si celo življenje. S svetom je nekaj narobe. Ne veš kaj, vendar je tam. Kakor trska v tvojem duhu, ki te spravlja ob pamet. Ta občutek te je pripeljal k meni. Ali veš, o čem govorim?*

N: *O Matrici?*

M: *Hočeš vedeti, kaj je to?* Neo nemo prikima.

M: *Matrica je vsepovod. Je vse okoli nas. Celo sedaj, v tej sobi. Vidiš jo, ko pogledaš skozi okno ali ko vključiš televizijo. Čutiš jo, ko greš v službo, ko greš v cerkev, ko plačuješ davke. To je svet, ki je bil potegnjen čez tvoje oči, da bi te zaslepil za resnico.*

N: *Kakšno resnico?*

M: *Da si suženj, Neo. Kot vsi ostali si se rodil v suženjstvo, rodil v zapor, ki ga ne moreš vohati ali okusiti ali otipati. V zapor za tvojega duha. Na žalost ni mogoče nikomur povedati, kaj je Matrica.* Morpheus odpre majhno kovinko škatlico, ki jo je držal v rokah. *Moraš jo videti sam.* V dlan iztrese njeno vsebino, škatlico zapre in jo odloži na mizo. *To je tvoja zadnja priložnost. Po tem ni več vrnitve. Če*

vzameš modro pilulo, se bo zgodba končala, zbudil se boš v svoji postelji in verjel, kar boš hotel verjeti. Če vzameš rdečo pilulo, boš ostal v Čudežni deželi in jaz ti bom pokazal, kako globoka je zajčja luknja. Morpheus drži obe piluli v odprtih dlaneh. Neo najprej okleva, potem hoče poseči po rdeči piluli, a ga Morpheus posvari: *Zapomni si, samo resnico ponujam. Ničesar več.* Neo si da rdečo pilulo v usta in jo poplakne s požirkom vode. *Pojdi z mano.* Dvigneta se iz naslanjačev in gresta skozi vrata v sosednji prostor, kjer Nea izurjena tehnična ekipa priključi na aparature.

M: *Pilula, ki si jo vzel, je del sledilnega programa. Narejena je, da ovira tvoj nosilni signal, da lahko določimo tvojo lokacijo.*

N: *Kaj to pomeni?*

Cypher: *Pomeni, da si pripni varnostni pas, Dorothy, ker gre Kansas pa-pa.*

A Kansas gre »pa-pa« nekoliko počasi in sprva postaja pred Neovimi očmi nekam čuden, trepetajoč, vibrirajoč in »tekočinski«.

M: *Si imel kdaj sanje, Neo, za katere si bil prepričan, da so resnične? Kaj, če se ne bi mogel zbuditi iz teh sanj? Kako bi razlikoval sanjski svet od pravega?* Medtem se začne »utekočinjati« tudi sam Neo.

N: *To ne more biti.*

M: *Biti kaj? Biti resnično?*

In potem Neo pade. In zajčja luknja je zelo globoka. In na njenem dnu je bizarni futuristični sarkofag, napolnjen s tekočino, v katerem leži njegovo telo, priključeno na množico kablov in elektrod. In njegov pogled, ko končno odpre oči in se zazre v to novo resničnost, je zaprepaščen, a prelep: pogled filozofa, ki gleda svet, kot da ga vidi prvič.

M: *Dobrodošel v resničnem svetu*.

A prej kot z »resničnim svetom« se bo moral Neo seznaniti z Matrico – najprej skozi njenega nenevarnega dvojčka – vadbeni računalniški program Construct. Neo sprva ne more verjeti, da je v računalniškem programu in nejeverno otipava enega izmed starinskih naslanjačev, ki se nahaja v brezmejni belini.

N: *Tole ni resnično?*

M: *Kaj je »resnično«? Kako bi definiral »resnično«? Če govoriš o tem, kar lahko občutiš, kar lahko vonjaš, okusiš in vidiš, so »resničnost« samo električni signali, kakor jih interpretirajo tvoji možgani.* V roko prime daljinski upravljalnik. *To je svet, ki ga poznaš.* Na ekranu starinskega televizorja vidimo barvno sliko Manhattna. *Svet, kakršen je bil ob koncu 20. stoletja. Zdaj obstaja samo še kot del nevro-interaktivne simulacije, ki ji pravimo Matrica. Živel si v sanjskem svetu, Neo. To je svet, kot obstaja danes.* Na televizijskem ekranu se prikaže morasta panorama popolnoma uničenega, mrtvega mesta pod grozečim, nevihtnim nebom.

M: *Dobrodošel v »puščavi resničnega«.*

Te antologijske besede Morpheus izgovori približno leta 2199 na Nebukadnezarju – vozilu na zračni blazini, ki s svojo uporniško človeško posadko pluje po ogromnem, razvejanem sistemu kanalizacije – edinem ostanku nekoč veličastnih mest in preko piratske radijske postaje s svojimi signali moti Matrico. »Puščava realnega« opustošene Zemlje je posledica vojne med ljudmi in stroji, v kateri so zmagali zadnji. Skozi celotno zgodovino je bilo preživetje ljudi odvisno od strojev, a – kot ugotavlja Morpheus – usoda ni brez smisla za ironijo. Ker človeško telo proizvaja bioelektriko in toploto, so stroji ljudi spremenili v žive baterije, s katerimi so si priskrbeli vso energijo, ki jo potrebujejo. Omislili so si brezhibno organizirane ogromne človeške farme v obliki neskončnih polj, na katerih človeška bitja gojijo tako, da z utekočinjenimi trupli mrtvih hranijo telesa živih, z Matrico pa hranijo njihovega duha. Matrica

tako ni nič drugega kot virtualni zapor, oziroma računalniško ustvarjena sanjska dežela, zgrajena zato, da nadzira to ubogo človeško elektrarno.

Mar ni eden filozofsko najmočnejših adutov tega ambicioznega, baročnega, napornega, s specijalnimi efekti in borilnimi veščinami prebloženega filma prav v tem, da nam skozi perverznost nadvlade strojev nad ljudmi pokaže neprijetno resnico nas samih? Mar ni mučno videti, kako počnejo stroji tisto, kar vseskozi počnemo tudi ljudje – namreč zlorabljamo vsa druga bitja kot sredstvo za zadovoljevanje svojih lastnih – tako potreb, kot tudi najbolj bizarnih kapric? Zato Neo sprva noče verjeti. Neo hoče ven. Hoče nazaj domov. A za razliko od Dorothy je njegov Kansas izgubljen za vedno in rešiti ga ne more nobena mantra.

Naslednji kratki dialog med Neom in Morpheusom iz 51. minute filma je lepa ilustracija k Descartesovemu znamenitemu – *»Jaz sem, jaz bivam«* oziroma še znamenitejšemu – *»Mislim, torej sem«:*

N: *Prehiter si.*

M: *Ali misliš, da ima moja hitrost ali moč kaj opraviti z mojimi mišicami v tem prostoru? Misliš, da sedaj dihaš zrak?*

Na Morpheusovi vprašanji ni težko odgovoriti: seveda Neo misli (ali pa je vsaj še malo prej mislil), da imata hitrost in moč njegovega učitelja opraviti z njegovimi mišicami v tistem prostoru; in seveda, Neo misli (ali pa je vsaj še malo prej mislil), da diha zrak, čeprav je njegovo dihanje v resnici le računalniška simulacija Matrice, tako kot je simulacija tudi njegovo telo, celoten prostor, skupaj z vsem, kar se v njem dogaja. Pri Neovem »dihanju zraka« torej ne gre za dejavnost njegovega telesa, ampak za percepcijo njegovega duha: misli da diha, čuti da diha, oziroma – zdi se mu, da diha. Na tej točki med mišljenjem in čutenjem ni nobene razlike – oboje je cogito. Zato je Descartesov »Cogito, ergo sum« mogoče prevesti na tisoč načinov. Ne samo: Ljubim, hočem, nočem, bojim se, želim si, hrepenim, upam, obupujem ..., torej sem ... Ampak tudi: smejem se, jokam, jem, pijem, hodim, močan sem, hiter sem, diham, praskam se ..., torej sem. Descartesovega sporočila ne bomo prav nič zgrešili, tudi če ga prevedemo: sonce sije, dež pada, veter piha ..., torej sem.

Zato zgoraj navedeni kratki dialog lepo ilustrira tudi zadnjo tretjino 9. odstavka *Druge meditacije*:

»Navsezadnje sem jaz taisti, ki čutim ali ki tako rekoč po čutih zaznavam telesne stvari. zdajle vendar vidim luč, slišim hrup, čutim toploto! Ne, ne – to je lažno, saj spim! A zagotovo se zdi, da vidim, slišim in se grejem. To ne more biti lažno, prav to je tisto, kar se v meni imenuje čutenje: in to v natanko tem pomenu ni nič drugega kakor mišljenje.«

Na tej točki hodi René Descartes z roko v roki z Georgeem Berkeleyjem, zato lahko v 92. minuti filma skupaj z izdajalskim Cypherjem uživamo v pravcatem berkeleyjevskem kosilu:

Cypher si ogleduje koščck zrezka na svojih vilicah: *Vem, da ta zrezek ne obstaja. Vem, da ko ga dam v usta, Matrica pove mojim možganom, da je sočen in slasten. Veste, kaj sem ugotovil po devetih letih?* Koščck zrezka si da v usta, ga požveči in zavzdihne od užitka. *Nevednost je blagoslov.*

Trenutek zatem smo priča sicer bistveno manj razkošnemu, a filozofsko še okusnejšem kosilu Nea in preostalih upornikov z Nebukadnezarja:

Tank ponudi Neu skledo sluzaste bele brozge: *Tukaj imaš, kolega. Zajtrk prvakov.*

Mouse: *Če zapreš oči, se ti zdi, kot da ješ surova jajca.*

Apoc: *Ja, ali pa skledo smrklja.*

Mouse: *Veš, na kaj me v resnici spominja? Na kosmiče. Si jih kdaj jedel?*

Switch: *Ne, a tehnično jih tudi ti nisi.*

Mouse: *Prav v tem je stvar. Natanko tako. Moraš se vprašati, kako stroji vedo, kakšen okus imajo kosmiči? Mogoče so vse zamešali. Mogoče je, kar jaz mislim, da je imelo okus po kosmičih, v resnici imelo okus po ovseni kaši ali tuni. To te sili k razmišljanju o mnogih stvareh. Vzemimo na primer piščanca. Morda niso mogli pogruntati, kakšen okus naj bi imel in zato ima piščanec okus po vsem. In morda so ...*

Apoc: *Utihni, Mouse!*

Seveda malo prej nisem omenil Berkeleyja kar tako: če ne bi bilo človeških teles, ležečih v sarkofagih in priključenih na elektrode ali pa sedečih na sedežih v Nebukadnezarju, bi bila Matrica Berkeleyjev Bog. Esse tega sveta bi bil percipi in človeške »duše« bi bivale znotraj Matrice, ki bi bila tako izvor njihovih zaznav, kot tudi njihov skupni okvir. A svet Matrice je nasprotno, presenetljivo telesen, oziroma rečeno drugače – povsem električen. Zato je odnos »duš« in teles tega čudnega sveta nejasen samo na prvi pogled. V 54. minuti filma se (ko zaradi ponesrečenega skoka v Constructu zakrvavi tudi njegovo dejansko telo) nad njim končno zamisli tudi Neo:

N: *Mislil sem, da ni resnično.*

M: *Tvoj duh naredi resnično.*

N: *Če te ubijejo v Matrici, umreš tukaj?*

M: *Telo ne more živeti brez duha.*

Kruto resnico tega dejstva bo sicer dojel veliko kasneje, ko bodo zaradi Cypherjeve izdaje začeli kar po vrsti umirati njegovi prijatelji – in to ne samo znotraj Matrice, ampak tudi zunaj nje – v »puščavi realnega« oziroma v depresivni osami Nebukadnezarja.

Kaj je to? Imamo opraviti z nekakšnim tehnookazionalizmom? Ali pa je stvar veliko preprostejša, a zoprno antikartezijanska: *»Ubij telo in duša bo umrla,«* pravi Hunter S. Thompson v knjigi *Strah in groza v Las Vegasu.* V *Matrici* velja ravno nasprotno: Ubij dušo in telo bo umrlo. »Duša« oziroma »duh« namreč v svetu Matrice ni nikakršna nesnovna, nerazsežna in nedeljiva »misleča stvar«, ampak elektrika, ki teče po kablih ... tako telefonskih kot tudi nevronskih ... In kratki stiki ter nihanja napetosti lahko nepopravljivo poškodujejo hardware. Organskega žal še veliko hitreje in veliko huje kot anorganskega ...

A ker ni niti omniprezentna, kaj šele omnipotentna, je Matrica ob vsej svoji moči tudi neverjetno šibka. Ker se lahko poigrava samo s čutili svojih žrtev, ne more pa doseči njihovega razuma, lahko nastopi vlogi Descartesovega Varljivca le z hudimi omejitvami. Matrica je ječa, ki je ni mogoče otipati, ovohati, okusiti, ker je narejena iz vonjev, okusov in dotikov, a jo je mogoče razumeti in potemtakem tudi premagati. Z njo je tako, kot z vsakim računalniškim programom: pravila seveda obstajajo, a nekatera je mogoče obiti in druga prekršiti. V 56. minuti filma Morpheus to njeno šibkost razloži takole:

»Sentienti so programi, ki lahko potujejo skozi vsak software, ki je povezan z njihovim sistemom. Oni so čuvaji. Varujejo vsa vrata in imajo vse ključe. Znotraj Matrice so bitja največje moči, vendar sta njihova moč in hitrost še vedno pogojena s svetom, zgrajenem na pravilih.«

Matrica je obsojena na uničenje prav zato, ker se ne more poigrati tudi s temi pravili in so nanjo odporni najtrši materiali, iz katerih je zgrajena realnost – med drugim tudi logični zakoni in matematični aksiomi.

A kakorkoli jo obrnemo, je Matrica absurdna, saj ni jasno, kakšen smisel ima graditi nepredstavljivo kompliciran in vsakemu posamezniku posebej prirejen sistem virtualne resničnosti, ko pa bi lahko vrteli vsem isti film? Prisotnost več kot enega igralca (gledalca) namreč to igro

neznansko zakomplicira. Če je problematičen in čudaški že sam solipsizem, je virtualna resničnost namenjena množici posameznikov, od katerih naj bi jo vsak doživljal s svoje posebne, subjektivne perspektive – tako absurdna, kot tudi nepotrebna. In zakaj pravzaprav vrteti filme »dušam«, če potrebuješ zgolj elektriko njihovih teles? Mar ne bi dosegli povsem enakega učinka na bistveno enostavnejše, a tudi brutalnejše načine: s popolno paralizo njihovih teles, ali uničenjem nekaterih motečih možganskih centrov, kar bi omogočilo popoln, preprost in udoben nadzor človeških baterij, oziroma vitalnih funkcij njihovih teles. Mar človeška telesa proizvedejo več elektrike, če so njihove »duše zadovoljne«, tako kot krave menda dajo več mleka, če poslušajo Bacha, in rože lepše uspevajo, če se z njimi kdo pogovarja?

A mogoče je še zanimivejše drugo vprašanje: zakaj bi kdorkoli želel bežati iz te sanjske dežele. Če bi imela možnost izbire, bi večina najbrž izbrala Matrico, ki je resničnejša (boljša) od resničnosti. Če je težko razumeti, zakaj hoče Dorothy iz Oza nazaj v Kansas, je še težje razumeti, zakaj hočejo uporniki iz Matrice nazaj v »puščavo resničnega«. Zato ni prav nič težko razumeti izdajalskega Cypherja, ki agentu Smithu ponudi povsem preprosto kupčijo: *»Ničesar se nočem spomniti. Ničesar, razumete? In bogat hočem biti – saj veste – nekdo pomemben. Na primer igralec. Dajte moje telo nazaj v elektrarno, mene nazaj v Matrico in dobili boste, kar želite.«*

Seveda opozori na ta problem tudi Descartes – v znamenitem, a nekoliko dvoumnem zaključku *Prve meditacije*:

»Kakor se jetnik, ki je v sanjah užil umišljeno svobodo, boji zbuditi, ko začenja slutiti, da samo spi, in se lenobno predaja prijetnim utvaram, tako sam od sebe zdrknem nazaj v stara mnenja in se bojim prebujenja, da mi ne bi bilo treba v prihodnje preživljati trudapolne budnosti po blaženem počitku ne v neki luči, temveč v neizprosni temi pravkar razloženih težav.«

Zato bom svoje razmišljanje o *Matrici* končal prav z besedami meni zelo simpatičnega *»ignorance is bliss«* Cypherja. Izgovori jih natanko v 60. minuti in so morebiti najbolj iskrene besede v celem filmu:

»Zakaj, le zakaj nisem vzel modre pilule?«

Total Recall (Popolni spomin)

Paul Verhoeven, 1990

Predpostavljam tedaj, da je vse, kar vidim, lažno, verjamem, da nikdar ni bilo ničesar, kar mi kaže lažnivi spomin, sploh nimam čutov; telo, oblika, razsežnost, gibanje in prostor so izrodki domišljije. Kaj je tedaj resnično? Morda le to, da ni nič gotovo.

(René Descartes – Druga meditacija, 2)

Tudi zgoraj navedeni odstavek bi bilo brez večjih težav mogoče položiti v usta glavnega junaka *Matrice*, a mi smo že v novem filmu.

Mar ni čudno, kako malo ima Descartes v *Meditacijah* povedati o spominu? Pravzaprav ga bolj omenja kot analizira, pa še to eksplicitno vsega skupaj natanko trinajstkrat (I-5; II-2; III-21, 28; IV-15, 16; V-6, 14 dvakrat, 15 dvakrat; VI-24 trikrat). V *Prvi meditaciji* se recimo spomin pojavi enkrat samkrat, a na izjemno zanimivem mestu in v izjemno zanimivi vlogi. Ko v petem odstavku Descartes razmišlja o tem, kako neprijetno so sanje podobne tako norosti kot tudi budnosti in kaj pravzaprav loči eno od drugega, se sklicuje ravno na spomin: *»Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale tudi kdaj v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim.«* Spomin mu torej neusmiljeno ovrže še tisto, kar se je ponudilo kot edina razlika med sanjami in budnostjo, namreč ugotovitev, da tako razločna

percepcija, kot jo pravkar doživlja, v sanjah ni mogoča. Spominja se namreč, da so ga podobne (enake?) misli navdajale tudi v sanjah in ga najbrž (gotovo?) pripeljale tudi do podobnih (enakih?) zaključkov. Na primer njegove znamenite sanje v noči svetega Martina 1619.

A kaj, ko se taisti spomin le par strani naprej – v zgoraj citiranem drugem odstavku *Druge meditacije*, v luči hipoteze o varljivcu, tudi sam izkaže za problematičnega. Ta znamenita hipoteza je seveda najmočnejša manifestacija metodičnega dvoma v *Prvi meditaciji*, in jo Descartes razvije približno takole: morebiti obstaja bitje absolutne moči – nobenega dokaza nimam, da ne obstaja. In če tako bitje obstaja, potem pred njim ni varen niti moj spomin. Moji spomini potemtakem mogoče sploh niso moji, ampak so od njega vsiljene prevare. Mogoče se spominjam stvari, ki se mi nikoli niso zgodile. Mogoče ta zlobni manipulator iz trenutka v trenutek spreminja moje spomine, tako kot se iz trenutka v trenutek spreminjajo barvni vzorci v kalejdoskopu.

O naravi časa in (ne)povezanosti posameznih trenutkov v kontinuiteto bivanja Descartes razmišlja tudi v 51. odstavku *Tretje meditacije*. Bi se dalo njegove zaključke aplicirati tudi na (ne)povezanost trenutkov bivanja misleče stvari? *»Da se ohranjevanje razlikuje od stvarjenja samo po drugačnem vidiku, je potemtakem tudi ena izmed tistih misli, ki so razvidne po naravni luči«.* Mar iz tega ne sledi, da so spomini, ki jih ima misleča stvar v nekem trenutku, lahko povsem neodvisni od spominov, ki jih ima v kateremkoli drugem trenutku svojega bivanja? A kaj potem mislečo stvar dela za njo samo? Mar se na tej točki na nepričakovan in čuden način ne vračamo k teoriji o tabuli rasi? Mar ni človeška duša v svojem (časovnem?) izhodišču prazna? Skozi svoje bivanje se sicer napolni – a vsaka nekoliko po svoje in vsaka nekoliko drugače. V čem se različne misleče stvari sploh razlikujejo med seboj, če ne ravno po svojih vsebinah? Na čem torej – če ne ravno na spominih – temeljijo njihove osebne identitete? Mutant Kuato bo dal v 76. minuti filma paradoksen odgovor na to vprašanje, a do tja je še dolga pot.

Film *Popolni spomin* je navdihnila kratka zgodba kultnega znanstvenofantastičnega pisca Philipa K. Dicka. Čeprav se tako kot tudi drugi filmi (Blade Runner, Screamers, Confessions d'un Barjo, Imposter, Minority Report, Paycheck, A Scanner Darkly, Next), narejeni po njegovi literarni predlogi, od nje znatno razlikuje, je nosilna ideja nespremenjena in jo izreka že sam naslov: *We Can Remember It For You Wholesale*: Lahko si v celoti zapomnimo za vas. Prva oseba množine v kontekstu Dickove zgodbe pomeni podjetje Rekal Incorporated, ki svojim strankam ponuja »posebno resnične spominske vsadke« (extra-factual memory implants), ki po moči in intenzivnosti celo prekašajo izvirnike, se pravi – dejanske spomine. Ker je največja želja glavnega junaka zgodbe Douglasa Quaida potovanje na Mars v vlogi tajnega agenta Interplana, in ker v resničnem življenju za to nima nikakršnih možnosti, mu ostane samo še prej omenjeni Rekal Incorporated, kjer lahko kupi povsem avtentične spomine na svoje bivanje na Marsu, kot bi bil v resnici tam. Ko se hoče prepričati, ali so »ekstraresnični spominski vsadki« res tako prepričljivi, dobi od Rekalovega uslužbenca gospoda McClana naslednji odgovor:

»Bolj kot prava stvar, gospod. Če bi zares odšli na Mars kot agent Interplana, bi do sedaj večino že pozabili. Naša raziskava človeškega spominskega sistema je pokazala, da se pri spominjanju dogodkov raznolikost podrobnosti zelo hitro izgubi, in to za vedno. Del paketa, ki vam ga ponujamo, so tako globoki spominski vsadki, da ni nič pozabljeno. Paket, ki vam bo vsajen, medtem ko boste uspavani, je stvaritev kvalificiranih strokovnjakov – ljudi, ki so preživeli leta na Marsu. V vsakem primeru preverimo vsako najmanjšo podrobnost. To, kar boste dobili, ne bo drugo najboljše. Dejanski spomin z vsemi svojimi nejasnostmi, preskoki in izpusti, da ne rečem

popačenji – to je drugo najboljše.«

Najbrž smo se že navadili, da v znanstveni fantastiki v vlogi Descartesovega varljivega duha nastopa visoko razvita tehnologija prihodnosti. In če je v *Matrici* varljivcu ime – Matrica, mu je v Dickovi zgodbi ime – Rekal Incorporated, oziroma v filmu *Popolni spomin* – Rekall Incorporated.

Film se začne z največjim možnim klišejem: glavni junak (ki mu je tokrat ime Doug Quaid) in njegovo dekle z roko v roki hodita po divjih, prepadnih gorah rdečega planeta. To vesoljsko romantiko zmoti Quaidov usodni zdrs in padec v globino, pri katerem razbije steklo čelade svojega skafandra. Njegov vakuumu izpostavljeni obraz se začne groteskno napihovati, in v trenutku najhujše, smrtne agonije se Quaid – ves iz sebe – zbudi.

In tako iz dneva v dan, iz noči v noč. Quaid je popolnoma obseden od Marsa. Nezadovoljen s svojim enoličnim življenjem slehernika ga ponoči sanja in podnevi o njem razmišlja. Čuti, da mu je v življenju namenjeno nekaj več. Nujno hoče nekaj spremeniti in končno postati Nekdo. Rešitev mu ponudi televizijski oglas:

»Pridite v Rekall, kjer si lahko kupite spomin svojih popolnih počitnic – ceneje, varneje in boljše od resnične stvari. Ne dovolite, da gre življenje mimo vas. Pokličite Rekall. Za spomin življenja.«

In že Doug Quaid v Rekallu ves očaran posluša, kako mu sladkobni uslužbenec McClane načrtuje scenarij »potovanja« na Mars, ki je tak, kot bi ga vzel iz otroškega stripa: ker Rekall poleg izjemnega realizma spominskih vsadkov ponuja tudi egotrip novost, oziroma možnost alternativnih identitet, Quaid na »potovanje« ne bo šel kot navaden turist, ampak kot vrhunski tajni agent na pomembno, nevarno misijo. Povsod ga bodo poskušali ubiti. Srečal bo eksotično lepotico, jo osvojil, pobil zlikovce in rešil planet.

In v nadaljevanju filma se ta otročji scenarij v celoti tudi uresniči – na zelo hrupen, zabaven a tudi grozljivo dvoumen način, saj je gledalec zopet postavljen pred nerešljivo uganko izmikajočega se kartezijanskega, ontološko-epistemološkega koordinatnega sistema. Od trenutka, ko se Doug Quaid usede na Rekallov sedež za spominsko implantacijo, namreč ni več jasno, kaj je tisto, kar se mu dogaja: je Quaid v resnici tajni agent Hauser, ki je pri marsovski obveščevalni službi za vrhovnega šefa Cohaagena opravljal umazana dela, spoznal usodno žensko, zaradi nje prestopil v odporniško gibanje, bil razkrinkan in obsojen na brisanje spomina in menjavo identitete? Tako njegova žena Lori v resnici sploh ni njegova žena, ampak agentka, ki mu jo je pred šestimi tedni podtaknila Agencija, da ga nadzira, njuna poroka je spominski vsadek, tako kot tudi njuni prijatelji in njunih zadnjih »skupnih« osem let. Tudi službe si ni našel sam, ampak mu jo je našla Agencija, da pač nekaj počne in da mir. Če je tako, potem Quaid misli, da so ga z nekom zamenjali samo zato, ker je sebe z nekom zamenjal on sam ... in če je tako, potem lahko skupaj z njegovo »ženo« Lori le zavzdihnemo: *»Oprosti Quaid, celo tvoje življenje je le sen«*.

Žal vseskozi obstaja še druga, najbrž še grša in še bolj bizarna možnost: mogoče je ubogi Doug Quaid le revček, ki je pregorel na sedežu za implantacijo podjetja Rekall in so njegove avanture le paranoidne blodnje, ki jih je povzročil splet nesrečnih okoliščin. Vsako pravilo pozna tudi nesrečne izjeme in to pač velja tudi za Rekall Incorporated in Douga Quaida. Pa tudi če je »v resnici« tajni agent Hauser – kateri Hauser pa? Hauser spreobrnjenec ali Hauser Cohaagenov podtaknjenec, ki je prostovoljno postal Doug Quaid, da bi v vlogi trojanskega konja prevaral marsovske telepatske mutante in uničil njihovo odporniško gibanje?

V 58. minuti filma se začne dialog, ki je prava kartezijanska poslastica in v katerem sodelujejo Doug Quaid (Q), doktor Edgemar (E) in Quaidova žena Lori (L):

Nekdo potrka na vrata Quaidove hotelske sobe.

E z druge strani vrat: *Gospod Quaid.*

Q živčno skoči s postelje: *Kaj?*

E: *Govoriti moram z vami glede gospoda Hauserja.*

Q se približa vratom in repetira pištolo: *Kdo ste?*

E: *Doktor Edgemar iz Rekalla.*

Q: *Kako ste me našli?*

E: *To je nekoliko težko razložiti. Lahko odprete vrata?*

Q odpre vrata in nameri pištolo v starejšega plešastega moškega z očali.

E: *Nisem* oborožen.

Q skozi vrata nejeverno opreza za morebitno zasedo.

E: *Ne skrbite, sam sem. Smem vstopiti ...* Q ga grobo potegne skozi vrata in jih zapre za seboj.

Q zadihan preverja, ali ima kje skrito orožje: *Kaj hočete?*

E: *Težko vam bo sprejeti, gospod Quaid ...*

Q: *Poslušam.*

E: *Bojim se, da zdaj v resnici ne stojite tukaj.*

Q se zasmeji: *Veš dohtar, skoraj bi me naplahtal...*

E: *Precej resen sem. Vi niste tukaj, niti nisem tukaj jaz.*

Q: *To je osupljivo.* Posmehljivo ga otipava. *Kje pa sva?*

E: *V Rekallu. Vi ste privezani na stolu za implantacijo, jaz pa vas nadzorujem preko aparatur.*

Q: *Aha, torej sanjam in to so zabavne počitnice, ki ste mi jih prodali.*

E: *Ne povsem. To, kar doživljate, je blodnja, ki je spontano nastala na osnovi naših spominskih posnetkov. A ker v njej vztrajate, jo sproti ustvarjate.*

Q: *Če je to moja blodnja, kdo hudiča je vanjo povabil vas?*

E: *Jaz sem umetno vsajen kot pomoč v skrajni sili. Žal mi je, da vam moram to povedati, gospod Quaid, a trpite za shizoidno embolijo. Ne moremo vas iztrgati iz vaše fantazije. Sem so me poslali zato, da vas poskušam prepričati.*

Q s pištolo še vedno meri vanj: *Koliko vam Cohaagen plačuje za tole?*

E s kislim, resigniranim nasmeškom: *Razmislite: vaše sanje so se začele med implantacijo. Vse kar je sledilo – preganjanje, pot na Mars, apartma v Hiltonu; vse to je del vašega Rekall egotripa. Plačali ste, da postanete tajni agent.*

Q: *Neumnost! To je naključje.*

E se ne da vreči iz tira: *Kaj pa dekle? Črnolasa, športna, koketna, a sramežljiva – prav taka, kot ste jo podrobno opisali. Je tudi to naključje?*

Q: *Ona je resnična. Sanjal sem o njej, še preden sem prišel v Rekall.*

E se smeje: *Gospod Quaid, se slišite? Resnična je, ker ste sanjali o njej?*

Q: *Tako je.*

E: *Morda vas bo prepričalo tole. Bi prosim odprli vrata?*

Q mu porine cev pištole pod brado: *Vi jih odprite.*

E: *Ni vam treba biti grob. Jaz bom to naredil.*

Odide proti vratom in jih odpre. Tam stoji Quaidova žena Lori.

L: *Dragi*.

E: *Vstopite, gospa Quaid.*

Q posmehljivo: *Sklepam, da tudi ti nisi tukaj.*

L: *Tukaj sem, v Rekallu.* Počasi se mu približuje. *Ljubim te.*

Q: *Seveda. Zato si me poskušala ubiti.*

L: *Ne. Nikoli ne bi storila ničesar, kar bi te poškodovalo. Hočem, da se vrneš k meni.*

Q: *Neumnost*.

E: *Kaj je neumnost, gospod Quaid? To, da imate paranoidno epizodo, ki jo je sprožila akutna nevro-kemična travma? Ali da ste zares nepremagljivi tajni agent z Marsa, ki je žrtev medplanetarne zarote, tako da misli, da je nepomemben gradbeni delavec?*

Q v dvomih gleda ljubeče smehljajočo se Lori in neomajnega doktorja Edgemarja.

E razumevajoče: *Nehajte se kaznovati. Ste krasen, pokončen mož in vaša žena vas ljubi. Vse življenje imate še pred sabo. Morate hoteti vrniti se v realnost.*

Q: *Recimo, da hočem. Kaj zdaj?*

E iz žepa suknjiča potegne rdečo pilulo: *Pojejte tole.*

Q: *Kaj je to?*

E: *Simbol vaše želje, da se vrnete v resničnost. Znotraj vaših sanj boste zaspali.*

Q vzame pilulo: *Prav. Če govorite resnico in so tole sanje, lahko pritisnem na sprožilec* (cev svoje pištole prisloni E na levo sence) *brez kakršnih koli posledic.*

L mu položi roko na ramo: *Ne naredi tega.*

E: *Meni se ne bo zgodilo popolnoma nič, posledice za vas pa bodo uničujoče. V vašem duhu bom mrtev. Nihče vam ne bo mogel več pomagati in ujeti boste v svoji permanentni psihozi.*

L: *Doug, dovoli doktorju Edgemarju, da ti pomaga.*

E strogo, kot bi govoril trmastemu otroku: *Zidovi resničnosti se bodo porušili. V enem trenutku boste junak upornikov, v naslednjem boste Cohaagenov najboljši prijatelj. Imeli boste celo blodnje o zunajzemeljski civilizaciji, kot ste naročili, toda kakor hitro se boste vrnili na Zemljo, boste lobotomizirani.* Quaid ga prebada z očmi. *Zato se zberite, Doug, in odložite pištolo*. Doug res počasi povesi orožje. *Dobro. In zdaj si dajte pilulo v usta.* Doug ga uboga.

E bevskne: *Požrite jo!*

L: *Daj, ljubi.*

Q pogleda najprej njo, potem spet napeti obraz doktorja Edgemarja. Temu po licu zdrsne ena sama, izdajalska kaplja znoja. Quaid bliskovito dvigne pištolo in ga ustreli v čelo. Ko se Edgemar zruši na tla, Quaid nanj pljune kapsulo.

L besno: *Zdaj si pa opravil! Zdaj si pa opravil!*

V sobo vdrejo Cohaagenovi ljudje in po kratkem, a ogorčenem boju obvladajo Quaida. Zadnje udarce mu nameni Lori.

L: *Ta je zato, ker sem morala zaradi tebe priti na Mars. Dobro veš, kako sovražim ta pofukani planet.* Brcne ga v glavo in Doug se onesvesti. *Vklenite ga!*

Tukaj je na enem samem mestu v duhoviti povezavi čutil, norosti, sanj in varljivega duha zbrana večina Descartesovega rušilnega epistemološkega arzenala iz *Prve meditacije*. Mar ni zabavno, kako se epistemološka medicina v obliki čudnih pilul ne pojavlja samo v *Matrici*,

ampak tudi v *Popolnem spominu*? In mar ni zabavno, na kako čuden način se v filmu vedno znova pojavlja eden osrednjih Descartesovih problemov, namreč problem »res cogitans« kot misleče substance? Videti je, da je ta lahko samo povsem prazen nosilec nekih zmožnosti in vsebin – čisto zavedanje pač. Tisto, kar je najbolj zanimivo pri glavnem junaku filma, pa so ravno vsebine – kdo je pravzaprav Doug Quaid? Če je mučno, da tega ne vemo drugi, je še toliko bolj mučno, da tega ne ve niti on sam. Zato je nekoliko težko razumeti modrovanje vodje marsovskih upornikov – Kuata:

Kuato: *Kaj hočete, gospod Quaid?*

Quaid: *Isto kot vi – spomniti se.*

Kuato: *A zakaj?*

Quaid: *Da bom spet jaz.*

Kuato: *Si tisto, kar počneš. Človeka določajo njegova dejanja in ne njegovi spomini.*

Če človeka določajo njegova dejanja, potem njegova dejanja v veliki meri določajo njegovi spomini. Junaki mnogih filmov – s Quaidom na čelu – imajo težave ravno zato, ker nočejo biti »res cogitans« kar tako, na splošno, ampak natanko določena »res cogitans«, kar pa je lahko natanko »res cogitans« s specifično svojimi, in predvsem avtentičnimi spomini. Mar ni ravno zaradi tega eden najbolj mučnih trenutkov filma tisti, ko Quaid (Hauser) na posnetku nagovarja samega sebe prek ekrana: *»Hej tujec, tukaj Hauser ... Kakorkoli ti je že ime, pripravi se na veliko presenečenje: ti nisi ti, ti si jaz«.* Mar se tukaj ne uresničuje najhujši izmed Descartesovih strahov – da namreč samo misli, da je, pa ga v resnici ni, saj njegov »ego« kot »res cogitans« nikoli ne more biti samo prazna točka zavesti, ampak je ta zavest lahko samo zavest nekih vsebin – recimo spominov?

Podobno mučen je tudi zaključek dialoga Quaida (Hauserja) in Cohaagena iz 97. minute filma.

C: *Koga briga, kaj verjameš. Čez trideset sekund boš mrtev. Nisem hotel, da se tako konča. Hotel sem Hauserja nazaj, ampak ne, moral si biti Quaid.*

Q: *Jaz sem Quaid.*

C: *Ti si nič! Nihče! Ti si neumen sen. No, vsake sanje se enkrat končajo.*

Sanje *Popolnega spomina* se končajo s poljubom, a le zato, da bi se začele druge sanje, nad katerimi se bomo zamislili naslednjič: nad sanjami angela, ki je prišel iz pekla in se vanj po čudnih ovinkih spet vrnil.

Vida Otič

300

Film 300 stripovsko spektakularno govori o polisu Šparti kot zibelki racionalnega in obliki vladavine enakih. Taka interpretacija omogoča razlago filma 300 kot iskanje izvora demokracije in filozofije in označitev nasprotnega pola kot iracionalnega, mističnega in monarhičnega (totalitarnega). Moj namen je z zgodovinskimi dejstvi, ki jih dijaki[1] že poznajo, vpeljati ključne filozofske pojme (svoboda, suženjstvo, oblast, demokracija, racionalno, mitološko). Poznavanje pojmov pa ni samo sebi namen, prebuditi mora kritičnega posameznika, ki ima senzibilnost za dogajanje okoli sebe in mu ne bo tuja angažiranost kot ključna pozicija svobodnega posameznika. Film govori o legendarnem dogodku, bitki pri Termopilah. Bitka je tako neverjetna, da je dobila status »mita«. A kaj ta beseda pomeni?

Pomen besede mithos je pravljica ali zgodba. Poglejmo najprej pravljico. Kaj je njena vloga?

Otrokom povemo pravljico, ker ne morejo, nočejo zaspati. Bojijo se teme, noči, neznanega (kamor jih odnaša). Pravljica pa jih pomiri, otroci pozabijo, da se bojijo, pozabijo na neznano.

Pravljica neznano ne naredi znano, le zamaši špranjo, skozi katero sika mrzlo in temačno z »druge« strani. Podobna je vloga *mita.* Mit zapolnjuje človekovo konstitutivno nevednost; temeljno nevednost, ki je ne moremo pridobiti, ne, ker smo neumni, ampak ker se tistega ne da vedeti, ker presega naše spoznavne možnosti. Na tej podlagi nevednosti stoji vsa človekova vednost.

Temeljna nevednost zadeva vprašanja izvora, nastanka. Nihče ne ve, kako je nastalo Nekaj, vesolje, kako smo nastali mi, ta posebna bitja, ki so del narave, a so še nekaj »zraven«, od kot ta »zraven«? Čeprav nobena skupnost ne ve, kako je nastala, vsaka vendarle odgovarja na to vprašanje. Vsaka skupnost, vsaka kultura ima zgodbo o svojem nastanku. Ko zgodbo povedo, pozabijo, da ne vedo. Mit je bil včasih zgodba, ki je spremljala neko dejavnost, ki je ponazorila, ponovila to, kar je mit pripovedoval. To posebno dejanje, ki se ga je ob posebnih priložnostih ponavljalo, imenujemo obred, *ritual.*

Ritualov je več vrst:

- rituali, ki ponavljajo stvariteljsko ali urejevalno gesto bogov (ta nas bo zanimala)
- rituali, ki ponovijo določene naravne dogodke, ki so se zgodili brez človekove volje, da ti postanejo kot-od-naše-volje-povzročeni dogodki. Nekaj, na kar nimamo vpliva, naredimo za posledico našega dejanja: obredi prehodov letnih časov, rituali ob *rojstvu in smrti*[2], pri katerih je akter obreda pasiven, nad njim je izvršen obred
- *rituali iniciacije, prehod v odraslost*: obred iniciacije v skupnost (tudi ta nas bo zanimal) v katerem je nosilec obreda aktiven, s svojo aktivno vlogo mora dokazati primernost in pripadnost skupnosti.

Lahko pa še ločimo:

- mite mitološke dobe: kralj – absolutni kreator (že omenjeni)
- mite iz obdobja racionalnega:[3] miti in obredi iniciacije v skupnost in miti, ki jih

[1] Podajanje snovi s filmom je dijakom všečna oblika učenja. Film 300 omogoča medpredmetno povezavo s predmetom zgodovine, ki obravnava problematiko Šparte v prvem letniku. Takrat raven obravnave seveda prilagodimo dijakom. Sama sem takšno uro že izpeljala, gostovala sem tudi na osnovni šoli, kjer sem imela delavnico z učenci osmih razredov.

[2] Pokop ponovi smrt, smrt kot naravno dejstvo iztrgamo naravi. Tako smrt ni več nekaj nenadnega, kar nas preseneti in dela nemočne, nekaj, kar nas pusti brez besed, temu molku smo dali besedo, dejanje smo postavili v naš svet, vpisali smo ga v simbolni register.

[3] Z razumom lahko pojasnimo svet in skupnost, v kateri živimo, je zadostno orodje za to, ne potrebujemo pomoči od zunaj.

skupnosti še gojijo o svojem nastanku, ker te zgodbe in rituali skupnost konstituirajo, njenega pripadnika pa ideološko indoktrinirajo, skozi obred javna, skupna zgodba postane osebna zgodba.

Ta pregled vloge mita je bil potreben, ker se v filmu 300 stikajo vse omenjene ravni. Filma ne gledamo v celoti, ampak si ogledamo le posamezne odlomke, ki jih povzamemo in interpretiramo. Poglejmo, kakšne interpretativne možnosti ponuja ta film.

Prvi odlomek[4]

Vidimo človeške kosti in nato starca, ki preglejuje dojenčka, ta v skladu z običaji dobi pravico do življenja le, če ni »majhen, slaboten, bolan ali spačen«. Pripovedovalec razlaga, da se vojaško urjenje začne, kakor hitro deček shodi. Ta vojaška vzgoja, ki poteka na domačem dvorišču, pa se pretrga, ko deček dopolni sedem let. Takrat ga pahnejo v divjino, kjer mora krasti in ubijati, da preživi. Spopad z divjo naravo se konča z zmago dečka nad zverjo in z njegovo vrnitvijo v skupnost. Sedaj prvič vidimo nosilca glasu, vidimo, da pravzaprav gledamo zgodbo, ki jo pripoveduje vojakom. Odlomek se konča s prihodom perzijskih vojakov, ki jih je pripovedovalec že izenačil z zverjo.

Inerpretacija odlomka

Deček in zver: od rojstva do konca mladeniške dobe – od enega do drugega rituala.

Prvi obred je sprejem novega člana, dojenčka sprejmejo med državljane, neuspele završejo, »skrijejo«, kot bo temu rekel Platon v Državi. Državljani morajo biti takšni, da bodo lahko služili skupnosti. Nato smo priča Vojaški vzgoji,[5] ki že znotraj družine (zasebnega) gradi kult bojevnika: nikoli se umakniti, predati, izkazovati bolečine. Smrt na bojišču je največja slava.

Drugi obred je iniciacija v skupnost, pri sedmih letih ga vzamejo iz družine in ga pahnejo v divjino, v nasilje. Zaradi lakote mora ubijati in krasti. Prepuščen je le svoji zvijačnosti in moči. Prelom z družino (zasebnim) še ni vstop v javno, ki je sfera civiliziranega, kultiviranega, torej varnosti in reda. Prelom poteka prek dolgotrajne inicacije, transgresije vsega, kar pomeni sfera javnega. *To je njegov obred sprejema v družbo. Njegov čas v divjini.*[6] Naravo,[7] v katero je mladenič pahnjen, simbolizira zver – pošast. Nasprotno od kulture je pošastna narava. Ta je tudi tisto drugo, kar moramo izgubiti, potlačiti,[8] premagati, da je kultura sploh možna. Nekdo, ki je preživel spopad z nekulturo, zna ceniti red, urejenost, zakonitost,[9] kulturo. Postane dorasel nalogam, odrasel, odgovoren,[10] urejen.

Vojščak

Deček postane vojščak. Tako dolgo je bil v izolaciji in nekaj posebnega, da sedaj ceni vlogo skupnosti in *hoče* enakost – špartanski vojak je enak med enakimi, je del falange, kjer so vsi isti, zamenljivi, vsi so enakovredni, to enakovrednost lahko le skupno ubranijo. Le ona zagotavlja svobodo. Urejenost je posledica racionalnega premisleka in traja, dokler se državljani vedejo racionalno. Urejenost zahteva umerjenost. Sami sebi morajo dajati

[4] Dogajanje na platnu komentira pripovedovalčev glas, kakšen je pomen tega glasu, se izkaže kasneje.

[5] Discipliniranje telesa – telo jemljejo naravi in ga kulturno preoblikujejo, disciplinirajo – zatrejo nagonske reakcije, naučijo ga odloga; urijo ga v prenašanju bolečine in strahu. Pravo moč dajejo Špartancem vojščaki, boriš se z glavo, nato s srcem: dve različni vrednoti, hoplitska in homerska.

[6] To obdobje razlaga Pierre Vidal Naquet v *Črnem lovcu* v poglavju Mladeniči, vojščaki.

[7] Oziroma v »naravno stanje«, lahko bi rekli, da vsak ponovi prehod od naravnega stanja v družbeno. Tako vzpostavitev družbenega ni več delo bogov, nečesa zunanjega.

[8] Pošastna narava je odlagališče vsega agresivnega, je nezavedno v nas, ki nastane, da je kultura sploh možna.

[9] »Nazaj v naravo« pomeni naivno pozivanje k nečemu, kar nas čaka onkraj zlagane civilizacije, kjer so si ljudje odtujeni in nepristni, film pokaže, da je civilizacija prava odrešitev od narave.

[10] Če so ga v prvem obredu sprejeli v občestvo, sedaj skozi drugi obred vstopa sam, sam si je pridobil to vstopnico, nekaj je moral pokazati (enako kot birmanec, maturant).

mero, obvladati v sebi tisto divjo. Red izvira kot dogovor med enakimi, ki v konsenzu sprejmejo zakon. Za vse velja enak sistem, enaka struktura, kjer so državljani podobni, zamenljivi. Ta struktura izvira iz vojaške tehnike, falange. Prednost te enote je nekaj, kar je mladenič dojel, ker je bil prepuščen samoti. Fanta že odpišejo, v Šparto se vrne kot kralj Leonid (sedaj se pokaže pripovedovalec).[11] Zver se znova prikaže, ima obliko oboroženih mož. Napad Perzijcev je interpretiran kot vdor pošastne narave. *Neverjetna analogija med zverjo oziroma Perzijci in Šparto oziroma civiliziranostjo.* Kako je taka analogija mogoča? Perzijci so »velikanska vojska sužnjev«, ki »hoče poteptati razum in pravico«, to pa sta lastnosti svobodnih, torej civiliziranih.

Drugi odlomek

Perzijski sel

Vidimo pogovor med perzijskim odposlancem in špartanskim kraljem: odposlanec ponudi kralju sodelovanje; če bo Šparta sprejela nadvlado mogočnega in božanskega perzijskega cesarstva, bo dobila vodilno vlogo med grškimi polisi. Leonid ponudbo zavrne.

Interpretacija

Pogovor med perzijskim odposlancem[12] in špartanskim kraljem se začne z Leonidovim pojasnilom, da v Šparti sel ni le sel, ni le nosilec besed nekoga drugega, tukaj odgovarja za svoje besede, torej odgovarja za sporočilo, ki ga prinaša. S tem, ko je prišel na področje svobodnih, je sam postal svoboden. Sel tega ne razume, sebe dojema kot gospodarja, sogovorce kot hlapce (ne kot enake), tako pozicijo mu daje njegov gospodar. Bodoči gospodar hoče gesto pokoravanja, od Špartancev zahteva le simbolno podreditev. Sredi agore se odpre brezno, vanj pahnejo odposlance,[13] s tem Leonid krši dogovor, a ta dogovor je zoper samo naravo dogovora, dogovora kot dvogovora, kjer se dva enaka, svobodna nekaj dogovorita. V imenu takega dogovora Leonid krši stari dogovor. Spoštovanje starega pravila bi torej odpravilo samo mesto, samo zmožnost sklepanja dogovorov. Le svobodni imajo dialog – soočanje dveh logosov.

Tretji odlomek

Svečeniki

Vidimo Leonidov vzpon na goro, oziroma obisk preročišča. Svečeniki, ki imajo od gobavosti gnusno spačena telesa, zahtevajo ravnanje po starodavnih pravilih, ki prepovedujejo bojevanja v obdobju polne lune. Leonid nasproti tem modrostim postavi vojaško taktiko. A svečeniki za nasvet vprašajo prerokinjo, mlado dekle, ki v omamljenosti nekaj zažlobudra, kar nato svečeniki prevedejo v njim všečne izjave. Sestanek ne uspe in Leonid zaskrbljen zapusti svetišče. Gledalci še vidimo, kako se med svečenike vsujejo zlatniki s podobo Kserksa.

Interpretacija

Preročišče je nosilec mističnega, neracionalnega. Svečeniki so čarodeji, prevajalci božje besede; »*duhovniki starodavnih bogov, izrojene svinje, bolj živali kot ljudje*[14] *– pred njimi klečeplazi celo Leonid*«, ne sme v boj brez njihovega blagoslova.[15] A preročišče je podkupljeno, ženeta ga pohlep in perverznost; mistika in čar se razčarata. Preročišče je osta-

[11] Vidimo, kar nam pripovedovalec (enooki »Homer«) pripoveduje, nam in drugim. Pesnik je kraljev glas, glas, ki v imenu kralja poziva v boj.

[12] Hoče le simbolno podreditev, je nosilec nerazumnega (predrazumnega), neciviliziranega, kanibalskega – nosi človeške glave, kar je od Homerja dalje znak neciviliziranega, divjega, nečloveškega.

[13] To je tudi brezno, v katerega začne padati sam Leonid, njegovo brezno povzroči prelom s starimi zakoni, prekoračenje danega simbolnega koda. Nov simbolni red si lahko izborijo le sami (rojstvo novega je smrt starega).

[14] Tako jih označi Leonid: te praznoverne bolne spake so nasprotje zdravja in razuma.

[15] Včasih sta bila mistika in razum enotno področje – področje duha, ki pojasnjuje, filozofija ta dva pola loči. Glej: Vernant.

nek starega obdobja, ko je Šparta še živela v temi. Duhovniki priporočajo, naj se zanese na bogove, Leonid bi se raje na »zdravo pamet«. Srečanje ponazarja boj med starim, praznoverjem, mistiko in novim, taktiko, razumnostjo, zvijačnostjo, logosom. A zakon (preročišča) mora spoštovati tudi kralj, nihče ni nad zakonom.

Četrti odlomek

Kralj in svoboda

Priča smo pogovoru med kraljem in kraljico. Leonid je zaskrbljen zaradi pogovora, ki ga je imel s svečeniki, in ne more spati. Ženo sprašuje, kaj naredi kralj, če mu zakoni, ki jih ščiti, prepovedujejo rešiti ljudstvo, ki ga kot kralj ščiti. In kraljica odgovarja, naj ne razmišlja kot mož, državljan, kralj, ampak kot svoboden človek.[16]

Inerpretacija

Kot svoboden človek se lahko vselej odločim le za svobodo. Odločitev za svobodo je predpostavka vseh kasnejših odločitev. Če tukaj izberem napačno (ne izberem svobode, ampak suženjstvo), potem izgubim vse kasnejše možnosti izbire. Ker bom suženj, nekdo, ki nima pravice izbirati, ker lahko le ubogam, kar so drugi izbrali zame. Le svoboden človek lahko izbira, *zato sama svoboda nikoli ne more biti predmet izbiranja*.

Peti odlomek

Zavrnitev špartanskega pohabljenca

Leonid se s tristotimi vojaki odpravi v bitko. Pridružit se mu hoče pohabljenec. Izkaže se, da je vešč vseh oblik vojskovanja, le obvladovanje ščita mu dela probleme. Zaradi te hibe ga Leonid zavrne.

[16] Kaj storiti? Izbiro navidez poenostavi, a jo naredi čisto. Izbira med svobodo – nesvobodo. Izbere svobodo – prizor z ženo se bo ponovil, ko bo zopet prisiljen izbirati.

Interpretacija

Sedaj prvi odlomki filma dobijo dodatno težo, srečamo namreč nekoga, ki je prvo iniciacijo zaobšel. Oče ga kljub temu, da se je rodil kot spak, ni izločil iz skupnosti, ampak je raje izločil sebe, oziroma vso družino. A na robu Šparte je pohabljenega sina vendarle naredil za Špartanca. Izuril ga je za bojevanje. Leonid pa ga kljub temu zavrne, za bojevanje je namreč nesposoben, ker ne zna rokovati s ščitom, torej je šibki člen falange, ki deluje kot eno, je množtvo enot, vsak je z vsakim zamenljiv element, ker je vsak enak vsakemu. Pohabljenec ni enak in ruši neprebojnost falange. Špartanska moč se skriva v tej taktiki, kjer vsak ščiti sovojaka, kar pohabljenec ne zmore.

Šesti odlomek

Hierarhija

Vidimo ogromen premikajoč se zlat prestol, ki ga vleče množica sužnjev, in na prestolu nadpovprečno velikega Kserksa. Sledi pogovor med obema kraljema, ki ga bomo povzeli in interpretirali hkrati. Skozi dialog dveh kraljev smo priča njunima različnima položajema. Izkaže se, da je kralj Leonid enak med enakimi (isotes), da pa je Kserks izjemen in izjema. Kserks (na visokem prestolu so ga privlekli sužnji) pravi, da bi za zmago ubil tudi svoje ljudi, Leonid pa, da bi za svoje tudi umrl. Kserks ima veliko sužnjev, a malo vojakov, ki lahko izbirajo med sulico ali bičem, med dvoje smrti. To so lažne izbire, saj nimajo kaj izgubiti. Perzijska vojska ni falanga enakih, je skupek mask, spak, pošasti, ki so samo kraljeve figure in ne funkcionirajo kot osebe. Špartanci pa izbirajo med svobodo in nesvobodo.

Kserks je božanski kralj:

- ima absolutno oblast v državi – le on je svoboden, preostali so sužnji,
- je gospodar njihovega življenja in posmrtnega življenja,

– ima božansko moč, je ustvarjalec in nosilec reda v državi, naravi in v vesolju.

Sam pravi, da se njegovi ljudje ne bojijo le njegove posvetne moči, ampak se bojijo njegove božanske moči, a je darežljiv bog in Leonid mora le poklekniti, če ne, bodo Šparto uničili realno in simbolno. Leonid seveda ne popusti, dogodek, ki bo sledil, le umesti. Pravi, da se bo izvedelo, da se je peščica uprla množici, da so se svobodni uprli tiranu in da je krvavel celo kralj.[17]

Sedmi odlomek

Poklekni, kralj

Sledi zadnje srečanje med Kserksom in Leonidom, še enkrat smo priča prizoru z zverjo in spominu na ženo. Leonidu zadnjič ponudijo sodelovanje, le poklekniti mora, narediti gesto ponižnosti in pokornosti. Sname čelado, ščit – atribute vojščaka, dejanje je narobe razumljeno kot sprejemanje pokornosti, kot predajanje državljanovih simbolov kralju – bogu, zato zahtevajo še sulico. Leonid odloži tudi to, nato se požene in vrže kopje proti Kserksu in ga rani. Sledi poboj vseh Špartancev.

Interpretacija

Leonid je odlagal atribut za atributom, da je ostal le tisti človek, ki se je moral odločiti, po nasvetu žene, sedaj je sam – osvobojen – svoboden – zares človek, poklekne, da se dvigne v upor zoper suženjstvo – atributi so ga le ovirali, moral je vreči daleč, videti dobro. Leonid potrdi začetno izbiro, da namreč sama svoboda ne more biti predmet izbire. Njegovo kopje rani Kserksa; božanski kralj dobi človeške dimenzije.

Osmi odlomek

Mithos in logos

Sledi pokončanje in pripovedovalec, ki umešča žrtvovanje, ga osmišlja. Sedaj je jasno, da govori množici in jasno je, zakaj je Leonid vedel, da je zmagal: žrtvovanje je poenotilo Grke. Obeta se jim *nova doba, svetlejša, kot si jo lahko zamišljamo*, pripovedovalčeva zgodba je motivacija za bitko. *Svet bomo očistili mistike in tiranije ter vstopili v svetlo prihodnost,* pravi pripovedovalec. Šele v tej svetli prihodnosti je možna filozofija: dialog enakih. Pripovedovalčeva pripoved je dvojne narave: nas (gledalce) uvaja v zgodbo, a skozi zgodbo spoznamo nosilca glasu, ki je del zgodbe, ki jo pripoveduje. Pripoveduje o bitki, ki se je je udeležil, pripoveduje o vrlinah, pogumu, modrosti in žrtvovanju. Z zgodbo indoktrinira poslušalce (bodoče bojevnike) in ustvarja kult bojevnika, ki v sebi združuje prej naštete vrline.

Tako izčrpna obravnava filma je pravzaprav uvod v obravnavo Platonove *Države*. Platona zgodovinsko umestim s pomočjo Vernantovega dela *Začetki grške misli*. Vermont rojstvo filozofije časovno umesti, izvor racionalnega poveže s vzpostavitvijo svobodne skupnosti, »filozofija je otrok mestne države«. Filozofija in demokracija imata skupni izvor. V 4. st. pr.kr. pa polis zajame kriza in Platonova filozofija precej rešuje to krizo. Grška mitologija odgovarja na vprašanje, kako je iz kaosa nastal kozmos. Kozmos, red je vedno dojet kot zmaga nad kaosom, nad neredom, divjaštvom, naravo,[18] ta zmaga je delo bogov. Red ni več nestabilen, ker je bog zmagal nad tekmeci – pošastmi. Vzpostavitev kraljeve oblasti in utemeljitvi vesoljnega reda govori o isti božanski drami. Kralj obvlada družbeno hierarhijo in potek naravnih pojavov. Red je odvisen le od kralja. Da obstaja, ga moramo vzpostaviti, da traja, ga moramo vzdrževati – z obredi. A ko božanski kralj izgine, je treba še

[17] Kserksa bo naredil za to, kar je: le tiranski človek, ne pa bog, enak med enakimi, le da to še ne ve, ne ve, da je njegov čas že minil.

[18] Kultura se vzpostavi kot nasprotje narave. Je zaveza zoper naravo, obramba pred njo. Skupini omogoča preživetje, omogoča sodelovanje med člani, za sodelovanje pa so potrebna pravila. Da skupina lahko obvlada naravo, mora vsak posameznik obvladati svojo »naravo«. Pokoriti mora svoje nagone, se predati pravilom. Pravila pa ga potem postavijo na natančno določeno mesto, dobi svojo vlogo.

enkrat odgovoriti na vprašanje, kako iz kaosa nastane kozmos. Odgovori, ki se ne naslanjajo več na božansko, nadnaravno posredovanje, so del novega mišljenja, racionalnosti. Film 300 s filmskim jezikom govori o tem prehodu.

Literatura:

Jean-Pierre Vernant: *Začetki grške misli*, Studia humanitatis, Ljubljana 1985.

Pierre Vidal-Naquet: *Črni lovec*, Studia humanitatis, Ljubljana 1985.

Filozofska praksa

Katarina Majerhold

Menedžment in filozofija

Zadnji dve desetletji smo bili priča nezadržni gospodarski rasti, ki je bila posledica rasti cen delnic, rasti cen na nepremičninskem trgu in eksponentne proizvodnje ter še večje potrošnje. Vendar pa smo leta 2008 prišli v gospodarsko krizo, podobno krizi leta 1929. Menedžerji in finančniki so bili in so še vedno eden največjih akterjev gospodarske rasti (in tudi zloma), zato je danes, v obdobju velike negotovosti in počasnega gospodarskega ter socialnega okrevanja, še posebej pomembno, da ugotovimo, katere so možne spremembe. Kajti ko se občutek negotovosti poveča zaradi vseh sprememb in premikov v družbi, moramo poiskati trdnejše temelje, predvsem pa moramo ponovno raziskati, kaj si želimo kot posamezniki in kot družba; kaj nas navdihuje in kaj počnemo. Takrat si morajo menedžerji znati zamisliti prihodnost in prevzeti pobudo za uresničitev ciljev v prihodnosti, morajo pa tudi znati razmišljati širše o stvareh, ki zadevajo poslovno uspešnost, blaginjo delavcev, celotne družbe in ne nazadnje celotnega planeta. A za drugačno delovanje menedžerjev je potrebna tudi drugačna miselnost in predstave o svetu ter času, v katerem živimo. Zaradi tega lahko filozofija menedžerjem in njihovim podjetjem nedvomno koristi.

Najprej lahko filozof predstavi značilnosti postmoderne dobe, v kateri živimo. Zanjo je značilno, da so norme z veliko začetnico iz mode, saj te namigujejo na neko univerzalnost, ki se je v drugi polovici prejšnjega stoletja izgubila. Namesto tega smo dobili mnoštvo norm, tako da različna socialna okolja uporabljajo različne norme in vrednote. V modernizmu so sicer mislili, da bo razum ponudil jasne in nevtralne smernice, vendar pa se je tudi to, kar so predpostavljali, da je nevtralno in nepristransko mišljenje, izkazalo za pristransko. Norme, ki temeljijo na izključenosti in pristranskosti, pridejo v veljavo tam in takrat, ko so začrtane meje in stvari ali ljudje izključeni.

Ključni kulturni preobrat za zlom norme z velikim N je bila druga svetovna vojna. Po drugi svetovni vojni so se ljudje in filozofi vedno bolj spraševali, ali sploh še obstajajo splošne smernice, napotki, vodila za napredek in moralno pravičnost. Nietzsche, ki je prvi podvomil o univerzalnih vrednotah kot temelju moralnosti in napredka, je tako znan kot prvi postmoderni filozof.

In ker imamo v postmodernizmu opravka z zlomom splošnih resnic in norm, so vodilo zlasti konkretne situacije. Namesto splošnih in abstraktnih smernic so zdaj glavno vodilo našega delovanja konkretne situacije. A tudi brez splošnih in abstraktnih pravil in smernic, »materije«, ki drži skupaj družbo, smo soočeni s praznino in vrženi »nazaj vase«. To pa je lahko primeren temelj za relativizem, indiferentnost, apatijo, nejevero in zmedo. Obenem pa je takšen zlom univerzalnih smernic primeren, da posameznik preizpraša lastne vrednote, vrednostni sistem, prioritete, želje ipd. in razvije lasten svetovni nazor oz. pogled na svet. Tako se lahko odpre nov dialog s svetom, ideologije, kot neka preživeta forma množičnosti, pa omogočijo spoštovanje in sprejemanje individualnosti ter pluralizma.

Ker so tako postali posamezni in osebni elementi vedno bolj pomembni pri sprejemanju odločitev, je to povzročilo spremembe tudi v menedžmentu. Tako so ugotovili, da osebni

input in nižji menedžment namesto višjega prinašata večjo učinkovitost v hitro spreminjajočem se svetu. Seveda pa lahko prevelik individualizem po drugi strani vodi v napetost med posamezniki in preveliko razdrobljenost ter nekohezivnost med njimi. Zato se je pomembno naučiti umetnost dialoga, spoštovanje meja in omejitev ter pomagati drug drugemu odkrivati njihove »šibke točke«. Postavljanje vprašanj in učenja umetnosti dialoga povečata refleksivno mišljenje in inovativnost, ki je zapoved v današnjem svetu. Na podlagi refleksivnega mišljenja pa se ustvarja pomen, nov pomen, pa tudi nove oblike »delovne skupnosti«. Poleg tega, ker danes živimo v hitro spreminjajočem se svetu, moramo vedeti, kako biti fleksibilni, kreativni in inovativni. Inovativnost pa je tako ali tako zapoved v današnjem svetu.

Pri tem nam lahko pomaga filozofija, ki je s svojimi veščinami in orodji primerna za razvoj fleksibilnosti in kreativnosti. Filozofija si namreč prizadeva za transdisciplinarno integriteto in temeljne strukture. Tako na primer socialna filozofija išče strukture, ki so temelj družbenega razvoja. Socialna filozofija je zato uporabna pri kritičnem razmišljanju o razvoju in trženju, stikih z javnostmi in oglaševanju, pri čemer pristojni za ta področja lahko s svojim znanjem in filozofskimi veščinami igrajo pomembno vlogo pri temeljnih spremembah na omenjenih področjih.

Filozof Hoogendijk, eden redkih, ki se ukvarja s filozofijo za menedžerje, pa je opozoril na dejstvo, da obstaja razlika med filozofiranjem in tem, kar sam imenuje »filozofistika« (znanje o zgodovini filozofije). Ker za filozofiranje črpa iz vsakodnevnih izkušenj in konkretnih situacij, lahko pomaga nižjemu menedžmentu pri poenotenju različnih delov njihovega dela, ker jim pomaga uvideti širšo sliko in podjetje povezati z zunanjim svetom. Namreč, top menedžment govori o ideologiji podjetja (ideologije se nanašajo na koherentno zbirko prepričanj, principov, norm, vrednot ipd.), medtem ko nižji menedžment uporablja pojem korporativna kultura ali kultura podjetja, ki se nanaša na konkretne vsakodnevne situacije ali okolja. Višji menedžment se zanaša predvsem na kvalitete, kot so: zmožnost neodvisnega mišljenja; mišljenje onkraj določenih postavljenih meja; zmožnost postavljanja vprašanj o temeljnih predpostavkah korporacije ali podjetja; zmanjšanje korporativne »slepote«; zmožnost ustvarjanja preprostega iz kompleksnega (in kompleksno iz preprostega). Da imajo omenjene menedžerske sposobnosti in kvalitete primesi filozofiranja, je odveč poudarjati.

Po Hoogendijku se filozofiranje vedno nanaša na kombiniranje številnih filozofskih trenutkov kot elementov mišljenja. Pomembni elementi filozofiranja so: temeljna refleksija o odnosih (npr. med podjetjem in družbo), preizpraševanje predpostavk in samoutemeljenih resnic, postavljanje vprašanj, logičnega mišljenja, iskanje širše slike, uporaba dialoga. Zadnje med drugim implicira tudi znanje poslušanja (in kar lahko pozitivno vpliva na pogovor med višjim in nižjim menedžmentom ali v odnosu med delavci in menedžmentom) in etičnega preizpraševanja tega, kaj je dobro in slabo (kakšen pristop bo pri tem ubralo podjetje – bo zaposlovalo mlade Kitajce, ki bodo delali za 50 centov na uro, ali Evropejce, ki bodo delali za 3,5 eurv na uro; kakšen bo njihov odnos do okolja ipd.). Poslovna etika se je razvila ravno iz spoznanja, da je biti etičen prav tako dobičkonosno. Zato se je smiselno spraševati o pomenu dela in kakovosti odnosov med sodelavci.

Načini, na katere lahko filozofija tako pomaga podjetjem, so:

1) korporativna filozofija preizprašuje, kaj sestavlja identiteto korporacije ali podjetja
2) filozofija korporacije ali podjetja preizprašuje mesto korporacije ali podjetja v družbi
3) odnos med filozofijo in korporacijo preizprašuje, kaj lahko filozofi ponudijo korporacijam.

Filozofija tako pomaga menedžerjem, da jim ponudi svoj način mišljenja, ki smo ga opisali zgoraj. Prav tako lahko omogoči »globino« v komunikaciji pri notranjih in zunanjih zadevah podjetja. Natančneje ima lahko filozof v korporaciji naslednje naloge:

- opravlja temeljne in preventivne raziskave, piše poročila o korporativni kulturi in o organizacijski strukturi z namenom poglobljenega raziskovanja problemov, kot so, kako se znajti v krizni situaciji, izbira materiale o novih možnostih v prihodnosti
- pomaga pri refleksiji o razvojnih nalogah v prihodnosti
- pomaga vodilnim, zlasti v trenutkih krize in dvomov
- pomaga pri razvoju menedžmenta, oblikuje predavanja za povečanje fleksibilnosti, inovativnosti in dinamične interakcije med zaposlenimi in menedžmentom,
- in na splošno predstavlja nove ideje v povezavi z menedžmentom (ideje o poslovni etiki, pojmu vodenja, politiki spolov in zlasti idej o delu, ki se z »naravo sveta in družbe« čedalje bolj spreminjajo).

Seveda pa je temeljno delo menedžerja in menedžmenta učinkovitost in povečanje učinkovitosti dela zaposlenih, zato je pomembno razumeti tudi, kaj je delo in kako ga danes vrednotimo.

Glede dela imamo že nekaj časa dvojne standarde: po eni strani črpamo našo samozavest, status, identiteto in pozitivno samopodobo na osnovi našega dela, po drugi strani se pretvarjamo, da je naše zasebno življenje prav tako zelo pomembno. Takšno stališče je precej zanimivo, saj se glede na število ur, ki jih porabimo za delo, pravzaprav to (iz)kaže kot najpomembnejše v našem življenju. Zanimivo pa je, da so antični Grki delo povezovali z revščino in zmanjšano avtonomijo posameznika. Naravnanost o racionalno organiziranem in plačanem delu se je razvila šele v modernem veku. In šele ko sta reformatorja, kot sta Luter in Kalvin, verjela, da se »vera« udejanja skozi plačano delo, je delo postalo nekaj dobrega in posvečenega. Thomas Moore je delo opisal kot obliko »kolektivnega samonadzora« – tako je disciplina postala zapoved dneva in tista, ki uravnava vse naše vsakodnevne navade in običaje, od prehranjevanja do spanja. Vendar pa je delo postalo pravi simbol bogastva šele v 19. stoletju, prej je bilo delo, kakor rečeno, povezano z revščino, saj so delali le tisti, ki se niso mogli preživeti s svojo dediščino. Tako je v skladu z zahodnjaško ideologijo dela to postalo temelj ne le ugleda, uspeha, ampak tudi samorealizacije.

Poleg tega sta bila proizvodnja in potrošnja na začetku povezani – povezani z vsakodnevnim življenjem in preživetjem (pridelalo se je toliko, kot se je potrošilo). Z razvojem tehnike in tehnologije pa so se odprla nova delovna mesta, proizvodnja ni več sledila potrošnji, priča pa smo bili tudi ločitvi javne in zasebne sfere. Človek ni imel več neposrednega vpliva na lastno preživetje in je postal odvisen od plačanega (tehnološkega) dela. Zato so se ljudje začeli upirati takšni odvisnosti in razmerjem moči, ki so se na podlagi tega vzpostavila, pa tudi proti ločitvi javnega in zasebnega (kar v današnjem času pravzaprav pripomore k počasnemu »razpadu« družine kot atomarne enote). Pravzaprav se ljudje temu upirajo že dobrih 200 let. Še vedno pa ljudje mislijo, da se je življenje z leti izboljšalo. V skladu s socialnim antropologom, M. Sahlinsom pa to ne drži povsem, saj še nikoli nismo toliko delali kot danes.

Tudi vloga žensk se je zaradi dela spremenila. Sociolog Sullerot trdi, da so ženske še posebej žrtve od industrijske revolucije, saj se jim nenehno določa delovna mesta, primerna za njihov spol. Na začetku so v tovarnah delali otroci in ženske, takoj ko je delo dobilo primerni družbeni status in bilo »dostojno« plačano, je postalo »moško delo«. Zato so ženske tudi v industrijskem obdobju ostajale doma in

opravljale delo gospodinje ter matere s polnim delovnim časom (tako kot od samega začetka civilizacije), le da to delo ni (bilo) plačano – takšno delo nekateri imenujejo »delo v senci« in je v primerjavi s plačanim delo predominantno.

Marx pa je delo označil kot edino sredstvo za ustvarjanje smisla v življenju. Vendar pa delo z razvojem industrializacije postane »pluralistično« in hkrati začne delo postajati vedno bolj abstraktno ter izgublja pomen in vrednost za delavca. Delavec tako postaja odtujen od izdelka in ne nazadnje tudi od svojega dela in od samega sebe. Ker je delo bistveni del človeškega dela, človek ne postane odtujen le od sebe, ampak tudi od drugega v širšem pomenu. Marx je zato želel spremeniti koncept »delati, da bi živeli« v koncept »živeti, da bi delali«. Ne glede na to, da je imel Marx številne zadržke glede dela, pa je tako kot preostali takratni svet povzdigoval plačano delo. In ker je delo postajalo čedalje bolj brez smisla, je bilo treba vzpostaviti močno delovno etiko, hkrati pa je bila ta neke vrste protest.

Na začetku so na delo gledali predvsem v luči uporabnosti in koristnosti za delodajalca in delavca. Počasi pa so ljudje ugotovili, da delo tudi precej določa kakovost življenja posameznika oz. zaposlenega. Kar pomeni, da so se ljudje po eni strani pripravljeni boriti za primerno mesto na trgu dela, po drugi strani pa ljudje vedno bolj gledajo na delo tudi v luči tega, kaj človek želi od svojega življenja. V tem smislu delo pridobiva filozofski pomen in »stara« filozofska vprašanja, kot kdo sem, kaj želim, kaj lahko naredim, se postavljajo v novi luči. Ustvarja se nova vez med delom in smislom. Seveda lahko pojem »kakovost dela« interpretiramo na različne načine. Kakovost se lahko nanaša na stopnjo avtonomije ali kakovost končnega izdelka. Vendar pa zato ni nič lažje najti svojo delovno nišo oziroma mora nižji menedžment poskrbeti za čim večjo učinkovitost in produktivnost, hkrati pa se mora zavedati, da je ta povezana z osebnim zadovoljstvom zaposlenih. Kajti kakor so spoznali psihologi in filozofi, se pomembni vidiki posameznikove osebnosti odražajo v delu. Zato je smiselno, če se ozremo na tiste kvalitete, ki imajo v življenju in delu zaposlenih prednost. In če so zaposleni nezadovoljni z delom, mora to menedžment vzeti resno – povprašati delavce, zakaj so nezadovoljni in kaj resnično želijo. Uporabnost dela namreč lahko bolj ali manj objektivno merimo, medtem ko smisla ne moremo. Smisel je nekaj osebnega in je vezan na pričakovanja, interese, želje in vrednote posameznika oz. zaposlenega. Omenjene vidike pa lahko povežemo s (filozofsko) dimenzijo (po)dajanja smisla, pogledom posameznika na svet, sebe in druge, preteklost in prihodnost posameznika. Ti v končni fazi določajo mišljenje, čustvovanje in odločitve, ki jih izbira posameznik/zaposleni.

Pri ugotavljanju pričakovanj, interesov in želja zaposlenih lahko nižji menedžment uporabi določene modelov, ki lahko zadostijo procesu odgovarjanja na temeljna vprašanja, kot so, kdo sem, kaj zares mislim in kaj želim. Pri tem je dobro, da zaposleni na ta vprašanja odgovarja v parih, npr. glede na to, kakšno filozofijo življenja ima posameznik v kontrastu s pogledom na njegovo prihodnost:

- katere vrednote ga vodijo v vsakdanjem življenju,
- katere kriterije uporablja pri sprejemanju odločitev,
- katere vrednote ima sedaj in za katere si bo prizadeval/a v prihodnosti; katere vrednote pripomorejo k večji kakovosti njegovega življenja,
- zakaj si želi boriti v življenju danes in v prihodnosti in podobno.

Ta tip vprašanj pomaga pri razločevanju med trenutno situacijo in realnostjo, ki jo menedžer želi oblikovati v prihodnosti. Zato je za menedžerje pomembno, da se zavedajo omenjenih prepričanj in pogledov zaposlenih, preden lahko nastanejo trenja in nezadovoljstvo na

delovnem mestu.

Na koncu pa sta svetovni nazor posameznika in pogled posameznika nase najpomembnejša za to, da ta opravlja delo, ki mu najbolj ustreza in mu pomaga pri tem, da vstopa v smiseln dialog s svetom. Če posameznik ve, kaj hoče od sveta, potem mu to pomaga pri pogajanjih s svetom, ne da bi ga svet »povozil«, kajti posameznik potrebuje temelj, iz katerega črpa.

Skratka, da bi posameznik sprejel temeljne odločitve glede dela, mora vedeti, kaj resnično hoče. Kajti v njegovih pričakovanjih ležijo njegova vitalnost, kreativnost, originalnost, produktivnost in želja po angažiranju. Pravi menedžer zato jemlje resno ambicije svojih zaposlenih in jih spodbuja, da so aktivni ter kreativni v svojem delu, saj jim to daje osebno zadovoljstvo in srečo, kakor tudi izboljša kakovost in odgovornost do njihovega dela. Osebno zadovoljstvo in angažiranje pri delu pa je tudi tisto, kar pravzaprav osmišlja delo. Smisel izvira iz (ne)zadovoljnega odnosa med posameznikom/zaposlenim in podjetjem. V luči tega odnosa se mora zaposleni vprašati, ali je dovolj produktiven in angažiran, hkrati pa tudi, ali je zadovoljen in srečen.

Kajti le če bo zadovoljen in srečen, bo tudi resnično motiviran za delo. In ker sta smisel ter motivacija notranje povezana, je pomembno tudi, da menedžer motivira ljudi – ustvari kontekst, znotraj katerega ti lahko najdejo svojo motivacijo, motivacijo za to, da povežejo delo in smisel. Prav tako je spodbujanje motivacije pomembno, zato da menedžer ugotovi, koliko se zaposleni resnično identificira s podjetjem. Kar pomeni, da morajo imeti delavci:

- prostor za osebni angažma;
- možnost za kreativno delo, ki jim omogoča rast;
- možnost preizkušanja novih idej;
- povratne informacije o rezultatih lastnega dela;
- in možnost sodelovanja pri praktičnih in neformalnih stikih s svojimi kolegi.

Pomemben pogoj za zadovoljivo in produktivno delo je prav tako dobra komunikacija. Neposredna komunikacija in osebni stiki so kar najbolj pomembni. Menedžerji bi morali biti prisotni pri osebnih srečanjih in znati poslušati; poslušati, kaj zaposleni resnično menijo in ne le, kaj govorijo. Poleg tega, če višji menedžment odstopi del odgovornosti nižjemu, prvi izgubi del svoje koristnosti in smiselnosti, hkrati pa tako da zaposlenemu več avtonomije in odgovornosti.

A da bi lahko nižji menedžment podajal konstruktivne nasvete za podjetja in zaposlene, mora ta najprej narediti analizo korporativne kulture. Šele na tem temelju se lahko vzpostavijo osnove za nova pogajanja. Korporativna kultura predpostavlja kolektivno mišljenje vseh zaposlenih. Kolektivno mišljenje predstavlja referenčni okvir ali paradigmo in ima velik vpliv na motivacijo zaposlenih. Referenčni okvir sestavljajo predpostavke, tiha stališča in podobno. Kultura je tisto, kar se dogaja vmes – skrite norme, vrednote, pravila ... – to so vodilni principi podjetja in postavljajo okvir za odgovor na vprašanje, kaj je pomembno.

A kakor rečeno, za podjetje ni pomembna le korporativna, ampak tudi »osebna« kultura. Pomembno je ne le upoštevati uradne in »strateške« dokumente, ampak tudi kaj se dejansko dogaja v podjetju, kako se zaposleni obnašajo na delovnem mestu, o čem se pogovarjajo na sestankih, kaj govorijo, ko je oz. ni prisoten šef, kaj se zaposleni pogovarjajo med odmori, ali se ljudje bojijo medsebojne različnosti ali pa so te sprejete in konstruktivno uporabljene, ali se ljudje upajo sproščeno pogovarjati o delu s svojimi menedžerji in šefi, kakšna je vloga in odgovornost zaposlenih do podjetja in prihodnosti. Vsi ti podatki so pomembni za analizo korporativno kulture. Pomembno je namreč izvedeti, ali je korporativna kultura nekaj, kar re-vitalizira in navdihuje zaposlene ali jih zavira in omejuje pri njihovem delu in zadovoljstvu.

Korporativna kultura in organizacijska struktura sta ločeni entiteti, vendar ker imata druga na drugo tako močen vpliv, ju je pogosto težko ločiti. Svetovni trg zahteva fleksibilnost in korporativne kulture ni vedno lahko prilagoditi na hitro spreminjajoči se svet. To je ena izmed težjih nalog menedžerja. Tako je naprej treba narediti analizo dejanske korporativne kulture in nato narediti dobro strategijo, kako mobilizirati ključne elemente znotraj korporacije, da bi se ti prilagodili na nenehno spreminjajoče se trge. Analiza kulture korporacije lahko namreč ponudi edinstvene poslovne priložnosti. Hkrati pa je pomembno izvedeti tudi, kako so zaposleni v podjetju zadovoljni s stilom vodenja.

Skratka, filozofija lahko pomaga menedžmentu in menedžerjem na različne načine: pomaga jim razvijati kritično in refleksivno razmišljanje o trenutni poziciji podjetja na trgu glede na splošne svetovne trende – kako naj analizira svoje produkte v širšem kontekstu svetovnih razmer in kam naj se usmeri v prihodnosti. Ker so bogastvo vsakega podjetja zaposleni, lahko filozofi pomagajo pri potrebni analizi stanja zadovoljstva in angažmaja zaposlenih, pri analizi njihovih želja, aspiracij in potreb, kako je treba oblikovati primerno komunikacijo med zaposlenimi in šefi, primerno delovno okolje in pogoje (npr. fleksibilen delovni čas ...), nagrajevanje in ne kaj delavce žene danes in kaj jih bo gnalo jutri. Poleg tega so filozofi zanimivi za tista podjetja, ki iščejo kreativni input in fleksibilnost, jih zanima etično poslovanje in se ne bojijo samokritičnosti, na podlagi katere podjetje raste in napreduje, ko odkriva svoje šibkosti in prednosti.

Prilagamo konkretne napotke oziroma vprašanja, ki bodo bodočemu filozofskemu svetovalcu s področja menedžmenta v pomoč pri delu:

- Kakšen odnos imate do postmoderne relativnosti in reka »anything goes«?
- Ali imata vaš osebni življenjski stil in menedžerski stil več skupnega z modernim ali postmodernimi značilnostmi?
- Podajte definicijo »modrosti«, kakor jo sami razumete, v desetih besedah ali manj.
- Ali sta organizacijska struktura in korporativna struktura v vaši organizaciji enotni?
- Naštejte deset stališč in mnenj, ki veljajo za medosebne odnose v vašem podjetju.
- Kot menedžer spoznate, da bo v treh letih zanimanje za izdelek, ki ga izdeluje vaše podjetje, drastično upadlo. Kaj naredite? Kakšne cilje si zadate in kako jih boste uresničili? Kako boste o tem obvestili zaposlene? Kako boste zaposlene vprašali za nasvet?
- Koliko se sodelavce in zaposlene v vašem podjetju spodbuja, da prevzamejo iniciativo?
- Kateri vidiki/postopki delujejo pri višjem in nižjem menedžmentu v vašem podjetju?
- Opišite, kako usklajujete distanco in angažiranost pri svojem delu v podjetju.
- Zamislite si dejavnosti, ki bi jih še naprej opravljali, če bi ohranili svoje delovno mesto (in tudi plačo), če bi delali polovični delovni čas?
- Katere dejavnosti bi opravljal za podjetje v novo pridobljenem prostem času?

Literatura

Hoogendijk, A. (1991): *Philosophy for Managers*, Veen, Roterdam.

Marx, M. Engels, F. (1977). *Zbrana dela.* CZ, Ljubljana.

Peters, T., Waterman, R. Jr. (1982): *In search of Excellence: Lessons from Americas Best Run Companies*, Warners Book Edition, New York.

Sullerot, E. (1974): *Women, Society and Change,* McGraw Hill, New York.

Etika

Aldo Leopold

Deželska etika[1]

Ko se je božanski Odisej vrnil s trojanskih vojn, je na eno vrv obesil ves ducat suženj iz svojega gospodinjstva, ki jih je sumil neprimernega obnašanja med svojo odsotnostjo.

To obešanje ni zajemalo nikakršnega vprašanja pravilnosti. Sužnje so bile lastnina.

Razpolaganje z lastnino je bilo takrat – kot je tudi še sedaj – stvar koristnosti, ne pa stvar pravilnosti ali napačnosti.

Pojmovanja pravilnega in napačnega v Odisejevi Grčiji niso manjkala: spomnimo se zvestobe njegove žene skozi dolga leta, vse dokler niso njegove galeje s črnimi kljuni končno zaorale temnega morja na poti proti domu. Etiška struktura tistih dni je pokrivala žene, a še ni bila razširjena na človeško premoženje. V tri tisoč letih, ki so pretekla od takrat, so bila etiška merila razširjena na številna področja ravnanja, z ustreznim krčenjem tistih, ki jih sodimo zgolj glede na koristnost.

Etiško zaporedje

Ta razširitev etike, ki so jo do sedaj preučevali zgolj filozofi, je dejansko proces znotraj ekološke evolucije. Njegova zaporedja lahko opišemo z ekološkimi in tudi s filozofskimi pojmi. Etika, gledano ekološko, je omejitev svobode delovanja v boju za obstoj. Etika, gledano filozofsko, je razlikovanje družbenega od protidružbenega delovanja. To sta dve definiciji iste stvari. Stvar ima svoj izvor v teženju soodvisnih posameznikov ali skupin po izoblikovanju načinov sodelovanja. Ekolog jih poimenuje simbioze. Politika in ekonomija sta napredni simbiozi, v katerih so prvotno za-vse-prosto konkurenco nadomestili mehanizmi sodelovanja z etično vsebino.

Kompleksnost mehanizmov sodelovanja se je večala z gostoto prebivalstva in z učinkovitostjo orodij. Bilo je, na primer, preprosteje definirati protidružbeno uporabo palic in kamenja v času mastodontov kot nabojev in oglasnih desk v času motorjev.

Prva etika se je ukvarjala z odnosom med posamezniki; Mojzesov dekalog je primer tega. Kasnejši prirastki so se ukvarjali z odnosom med posameznikom in družbo. Zlato pravilo poskuša integrirati posameznika v družbo; in demokracija integrirati družbeno organiziranost v posameznika.

Za sedaj še ni etike, ki bi se ukvarjala s človekovim odnosom do dežele in do živali in rastlin, ki uspevajo na njej. Dežela, kot Odisejeve sužnje, je še zmerom lastnina. Odnos do dežele je še zmerom strogo ekonomski; vsebuje zgolj privilegije, ne pa tudi dolžnosti.

Razširitev etike na ta tretji element v človeškem okolju je, če pravilno razumem dokaze, evolucijska možnost in ekološka nujnost. Je tretji korak v zaporedju. Prva dva sta že bila narejena. Posamezni misleci so že vse od časa Ezekiela in Izaije trdili, da je plenjenje dežele ne le nekoristno, temveč tudi napačno. Vendar pa družba še ni pritrdila njihovemu prepričanju. Današnje naravovarstveno gibanje razumem

[1] Za prevod angleške besede »land« uporabljamo »dežela«, čeprav je lahko njen ustrezni ekvivalent ponekod nekoliko bolj preprosto kar »zemlja«; v pričujočem prevodu je »zemlja« sicer prihranjena za prevod besede »soil«, ki se lahko prevaja tudi s »prst«, a to v nekaterih kontekstih Leopoldovega besedila zveni preozko.

kot zarodek take pritrditve.

Etiko lahko razumemo kot način usmerjanja pri soočanju z ekološkimi situacijami, ki so tako nove in zapletene ali pa vsebujejo toliko dolgoročnih posledic, da povprečni posameznik nima vpogleda v pot družbene koristnosti. Živalski instinkti so načini usmerjanja za posameznika, ki se znajde v takih situacijah. Etike so morda vrsta družbenega instinkta v izgradnji.

Pojem skupnosti

Vsa etika, ki se je razvila do sedaj, počiva na eni sami premisi: da je posameznik del skupnosti soodvisnih delov. Njegovi instinkti ga spodbujajo k tekmovanju za svoje mesto v tej skupnosti, njegova etika pa ga spodbuja k sodelovanju (morda zato, da bi obstajalo mesto, za katerega se lahko tekmuje).

Deželska etika preprosto razširi meje skupnosti tako, da vključuje zemljo, vode, rastline in živali, ali, vzeto skupaj: deželo.

To zveni preprosto: mar ne izpovedujemo že svoje ljubezni in dolžnosti do dežele svobodnih in domovine pogumnih? Da, toda kaj je pravzaprav to, kar ljubimo? Vsekakor ne zemlja, ki jo kot po toboganu pošiljamo vzdolž rek. Vsekakor ne vode, za katere menimo, da nimajo nobene druge funkcije, kot da poganjajo turbine, nosijo barke in odplaknejo kanalizacijo. Vsekakor ne rastline, ki jih, ne da bi trenili z očesom, iztrebimo po cele skupnosti. Vsekakor ne živali, saj smo pokončali že številne od največjih in najlepših vrst. Deželska etika seveda ne more preprečiti spreminjana, upravljanja in porabe teh »virov«, vendarle pa priznava njihovo pravico do kontinuirane eksistence in, vsaj ponekod, njihove kontinuirane eksistence v naravnem stanju.

Na kratko, deželska etika spremeni vlogo *Homo sapiens*a iz osvajalca deželske skupnosti v njenega preprostega člana in državljana. Iz nje sledi spoštovanje za druge člane, pa tudi spoštovanje skupnosti kot take.

Iz človeške zgodovine smo se (upam) naučili, da je vloga osvajalca nazadnje samouničujoča. Zakaj? Zato, ker je v tej vlogi *ex cathedra* vsebovano mnenje, da osvajalec ve, kaj skupnost poganja, kaj in kdo v življenju skupnosti ima vrednost in kaj in kdo v njej ni vreden nič. Zmerom se izkaže, da ne ve ničesar od tega in zato njegova osvajanja nazadnje porazijo sama sebe.

V biotski skupnosti obstaja vzporedna situacija. Abraham je natančno vedel, čemu je dežela namenjena: obstajala je zato, da je v Abrahamova usta cedila med in mleko. V tem trenutku je gotovost, s katero sledimo tej predpostavki, obratno sorazmerna z ravnjo naše izobrazbe.

Navadni državljan danes predpostavlja, da znanost ve, kaj poganja skupnost; znanstvenik je enako gotov, da tega ne ve. Ve, da je biotski mehanizem tako zapleten, da morda njegovega delovanja ne bomo nikdar popolnoma razumeli.

Da je človek dejansko zgolj član biotske ekipe, se kaže v ekološki interpretaciji zgodovine. Številni zgodovinski dogodki, ki smo jih do sedaj pojasnjevali zgolj s stališča človeške podjetnosti, so bili dejansko biotske interakcije med ljudstvom in deželo. Lastnosti dežele so določale dejstva z enako močjo kot lastnosti mož, ki so živeli na njej.

Poglejmo, na primer, poselitev doline Mississippi. V letih, ki so sledila Revoluciji,[2] so se tri skupine potegovale za nadzor nad njo: domorodni Indijanci, francoski in angleški trgovci ter ameriški naseljenci. Zgodovinarji se sprašujejo, kaj bi se zgodilo, če bi Angleži v Detroitu vrgli nekaj več teže na indijansko stran majavih tehtnic, ki so odločile izid kolonialistične migracije v trstične dežele Kentuckyja. Sedaj

[2] Gre za ameriško revolucijo, v kateri se je trinajst nekdanjih kolonij združilo, da bi razglasile neodvisnost od britanske krone in tako izoblikovale ZDA (op. prev.).

je čas, da premislimo dejstvo, kako so trstične dežele, ko so bile podvržene določeni mešanici sil, ki so jih predstavljali krave, plug, ogenj in sekira pionirjev, postale pašniki. Kaj če bi nam rastlinska sukcesija,[3] lastna tem temnim in krutim tlom, pod vplivom teh sil dala kakšno ničvredno bičje, grmičevje ali plevel? Bi Boone in Kenton[4] zdržala? Bi se zgodilo preseljevanje v Ohio, Indiano, Illinois in Missouri? Nakup Louisiane?[5] Transkontinentalna unija novih držav? Državljanska vojna?

Kentucky je bil en stavek v drami zgodovine. Pogosto nam pravijo, kaj so v tej drami poskušali narediti človeški igralci, toda le redko nam povedo, da je njihov uspeh ali njegovo pomanjkanje bil v veliki meri odvisen od odziva določenih zemelj na vpliv določenih sil, ki so se odražale zaradi njihove poselitve. V primeru Kentuckyja ne vemo niti, od kod je travniška latovka[6] sploh prišla – ali je avtohtona vrsta ali pa slepi potnik iz Evrope.

Trstičje postavimo nasproti temu, kar nam pogled nazaj pove o jugozahodu,[7] kjer so bili pionirji enako pogumni, domiselni in naravovarstveni. Vpliv poselitve tukaj s seboj ni prinesel travniške latovke ali kake druge rastline, primerne, da bi zdržala sunke in udarce težke uporabe. To območje je s tem, ko ga je pasla živina, skozi vrsto vse manj in manj vrednih trav, grmičevja in plevela, zdrsnilo v stanje nestabilnega ravnotežja. Vsak umik rastlinskih tipov je zaplodil erozijo; vsako povečanje erozije je zaplodilo nadaljnji umik rastlin. Danes je rezultat napredujoče in vzajemno poslabšanje ne zgolj rastlin in zemlje, temveč tudi živalskih skupnosti, ki živijo na njej. Prvi naseljenci tega niso pričakovali: na ciénegah[8] Nove Mehike so nekateri celo izkopali jarke, da bi to vzpodbudili. Proces je bil tako subtilen, da so ga opazili le redki prebivalci območja. Dokaj neviden je za turista, ki dojema to opustošeno pokrajino kot pisano in začarano (kar sicer tudi je, toda le malo je podobna temu, kar je bila leta 1848).

Ta ista pokrajina je bila »razvita« že enkrat poprej, toda s precej drugačnimi rezultati. Pueblo Indijanci so jugozahod poselili v predkolumbijskih časih, toda oni pač *niso* bili opremljeni s pašno živino. Njihova civilizacija je propadla, toda ne zato, ker bi propadla njihova dežela.

V Indiji so bila območja brez trave, ki bi oblikovala rušo, očitno poseljena brez uničenja dežele s preprosto domislico prenašanja trave h kravi namesto obratno. (Je bila to posledica kake globoke modrosti ali zgolj sreča? Ne vem.)

Na kratko, rastlinska sukcesija je vodila tok zgodovine; pionir je preprosto pokazal, v dobrem in slabem, kakšne sukcesije so bile del dežele. Se zgodovino poučuje v tem duhu? Potem ko bo pojem dežele kot skupnosti resnično prežel naše intelektualno življenje, se jo bo.

Ekološka vest

Varovanje narave je stanje harmonije med ljudmi in deželo. Kljub skoraj stoletju propagande varovanja narave še zmerom napreduje s polžjo hitrostjo; napredek je še zmerom v glavnem na papirju v obliki poklonov in v retoriki na shodih. Na obronkih še zmerom zdrsnemo dva koraka nazaj ob vsakem, ki ga naredimo naprej.

Običajni odgovor na to dilemo je »več naravovarstvenega izobraževanja«. Nihče temu ne bo ugovarjal, toda ali je gotovo, da je treba povečati zgolj *obseg* poučevanja? Manjka kaj tudi *vsebini*?

[3] V ekologiji zaporedje razvoja življenjskih združb rastlin (op. prev.).

[4] Daniel Boone (1734–1820) in Simon Kenton (1755–1836) sta bila ameriška pionirja (op. prev.).

[5] ZDA so teritorij Louisiano (takrat ozemlje, bistveno večje od današnje zvezne države Louisiana) kupile od Napoleona (op. prev.)

[6] Vrsta trave, ki raste v Kentuckyju (lat. *Poa pratensis*) in je avtohtona v Aziji, Evropi, severni Afriki in severni Ameriki.

[7] Predvsem območje zveznih držav Nova Mehika in Arizona (op. prev.).

[8] Španski izraz za izvir (op. prev.).

Težko je podati korektni povzetek njegove vsebine na kratko, toda kot jo razumem, je v bistvenem vsebina tole: upoštevaj zakon, voli pravilno, pridruži se nekaterim organizacijam in preizkušaj, katero varovanje narave se obnese na tvoji zemlji; ostalo bo naredila država.

Ni ta formula preveč enostavna, če želimo doseči karkoli vrednega? Ne definira nobenega prav in napak, ne pripiše nobene dolžnosti, ne zahteva nobene žrtve, ne implicira nobene spremembe trenutne filozofije vrednot. V smislu uporabe dežele terja zgolj razsvetljeno sebičnost. Kako daleč nas bo tovrstna izobrazba pripeljala? Morda bo primer postregel z delnim odgovorom.

Do 1930 je vsem razen ekološko slepim postalo jasno, da vrhnja plast zemlje jugozahodnega Wisconsina drsi proti morju. 1933 so bili kmetje obveščeni, da bo javnost, če bodo prevzeli določene popravne prakse za pet let, prispevala delovno silo CCC[9], ki jih bo zraven potrebnih strojev in materiala, pomagala implementirati. Ponudba je bila na široko sprejeta, toda prakse so, ko se je izteklo petletno pogodbeno obdobje, utonile globoko v pozabo. Kmetje so nadaljevali zgolj tiste prakse, ki so zanje navrgle takojšnji in viden ekonomski dobiček.

To je vodilo k ideji, da bi se morda kmetje učili hitreje, če bi pravila pisali sami. V skladu s tem je zakonodajno telo Wisconsina l. 1937 sprejelo Okrajni zakon varstva zemlje. To je kmetom dejansko sporočilo: *Mi, javnost, vas bomo preskrbovali z brezplačno tehnično podporo in vam posodili specializirane stroje, če boste sami pisali svoja pravila za uporabo dežele. Vsaka pokrajina lahko spiše svoja pravila in ta bodo imela veljavo zakona*. Skoraj vsa okrožja so se nemudoma organizirala za sprejem ponujene pomoči, toda po desetletju delovanja *še nobeno okrožje ni sprejelo niti enega samega pravila*. Obstajal je vidni napredek v takšnih praksah, kot so posevki v pasovih,[10] renovacija paše in posipavanje zemlje z apnom, toda nikakršen v ograjevanju gozdičev pred pašo in nikakršen v izločevanju pluga in krave s strmin. Kmetje, na kratko, so izbrali tiste popravne prakse, ki so bile tako ali tako že donosne, ter ignorirali tiste, ki so koristile skupnosti, a niso bile jasno donosne tudi zanje.

Če vprašamo, zakaj ni bilo sprejeto nobeno pravilo, nam povedo, da skupnost še ni pripravljena, da bi ga podprla; izobraževanje mora priti pred pravili. Toda izobraževanje, ki se dejansko izvaja, ne omenja nobenih drugih dolžnosti do dežele kot tistih, ki jih narekuje sebičnost. Končni rezultat je ta, da imamo več izobraževanja, a manj zemlje, manj zdravih gozdov in ravno toliko poplav kot leta 1937.

Zapleten vidik takih situacij je samoumevnost obstoja dolžnosti pred in nad sebičnostjo v takih komunalnih projektih, kot so izboljšave cest, šol, cerkva in baseball ekip. Pri izboljšavi načina, kako se voda zliva po tleh, ali v varovanju lepote in pestrosti kmetijske pokrajine njihov obstoj ni samoumeven, niti se o njem resno ne razpravlja. Etiko uporabe dežele še zmerom v celoti obvladuje ekonomska sebičnost, podobno kot je pred stoletjem obvladovala družbeno etiko.

Da povzamem: kmeta smo prosili, naj naredi to, kar bi priložnostno lahko, da bi obvaroval svojo zemljo, in naredil je natanko to in samo to. Kmet, ki poseka gozdove s pobočja s 75-odstotnim naklonom, na poseko odpelje svoje krave in spusti deževje, skale in zemljo v javni kanal, je še zmerom spoštovan (če ne celo dostojen) član družbe. Če svoje polje posuje z apnom in poseje svoje rastline povprek čez pobočje, je še zmerom upravičen do vseh privilegijev in koristi svojega Okrožja za varovanje zemlje. Okrožje je krasen primer družbenega stroja, ki pokašljuje iz dveh cilindrov, ker smo bili preveč boječi in preveč željni nenadnega uspeha, da bi

[9] CCC: *Civilian Conservation Corps* je bil posebni program za mlade brezposelne moške, ki je želel prispevati k naravovarstvu in razvoju naravnih virov (op. prev.).

[10] Ang. *strip-cropping* (op. prev.).

kmetu zaupali resnični obseg njegovih dolžnosti. Dolžnosti nimajo nobenega pomena brez vesti in težava, s katero se spoprijemamo, je razširitev družbene vesti z ljudi na deželo.

Nobena pomembna sprememba v etiki ni bila dosežena brez notranje spremembe v našem intelektualnem poudarku, naših zvestobah, naklonjenostih in prepričanjih. Dokaz, da se varovanje narave še ni dotaknilo teh temeljev delovanja, leži v dejstvu, da filozofija in religija zanj še nista slišali. V našem poizkusu, da bi varovanje narave naredili preprosto, smo ga strivializirali.

Nadomestki deželske etike

Ko logiko zgodovine tare lakota, mi pa izvlečemo kamen, moramo z muko razložiti, kako močno je kamen podoben kruhu. Zdaj bom opisal nekaj kamnov, ki služijo *in lieu*[11] deželske etike.

Ena temeljna pomanjkljivost naravovarstvenega sistema, ki v celoti temelji na ekonomskih motivih, je to, da večina članov deželske skupnosti nima nikakršne ekonomske vrednosti. Divje rože in ptice pevke so primer. Dvomljivo je, če je več kot pet odstotkov 22.000 višjih rastlin in živali, ki so avtohtone v Wisconsinu, lahko prodanih, zaužitih ali kako drugače ekonomsko porabljenih. In vendar so ta bitja del biotske skupnosti in so, če (kot verjamem sam) njena stabilnost temelji na njeni integriteti, upravičena do nadaljevanja obstoja.

Ko je ena od teh neekonomskih kategorij ogrožena in če smo do nje naklonjeni, si izmislimo izgovore, da ji nadenemo ekonomsko pomembnost. Na začetku stoletja se je zdelo, da ptice pevke izginjajo. Ornitologi so priskočili na pomoč z nekaterimi razločno šibkimi dokazi, da nas bodo insekti požrli, če jih pticam ne bo uspelo nadzorovati. Dokaz je moral biti ekonomski, če je hotel biti veljaven.

Ta dolgovezenja je danes težko prebirati. Nimamo še deželske etike, toda vsaj premaknili smo se nekoliko bližje k točki priznanja, da bi ptice morale obstati zaradi biotske pravice, ne glede na prisotnost ali odsotnost ekonomske prednosti za nas.

Vzporedna situacija obstaja v primeru plenilskih sesalcev, ptic plenilk in tistih ptic, ki se prehranjujejo z ribami. Obstajal je čas, ko so biologi nekako dali preveč poudarka na to, da ta bitja ohranjajo zdravje lovnih živali s tem, ko pobijejo šibke, ali da nadzirajo glodavce za kmeta, ali da plenijo zgolj »nekoristne« vrste. Tudi tukaj je dokaz moral biti ekonomski, če je hotel biti veljaven. Šele v zadnjih letih slišimo bolj odkrite argumente, da so plenilci del skupnosti in da jih noben posebni interes po sebi nima pravice iztrebiti zaradi dobička, resničnega ali namišljenega. Na žalost je ta razsvetljeni pogled še zmerom zgolj v fazi pogovora. Na terenu se iztrebljanje plenilcev veselo nadaljuje: bodimo priča grozečemu izbrisu gozdnega volka z odredbo Kongresa, naravovarstvenih pisarn in številnih zakonodaj zveznih držav.

Nekatere vrste dreves so bile »izključene iz družbe« od ekonomsko usmerjenih gozdarjev, ker rastejo prepočasi ali ker imajo premalo prodajno vrednost kot gozdarski pridelek: bela cedra, tamarak, cipresa, bukev in trobelika so primeri. V Evropi, kjer je gozdarstvo ekološko bolj razvito, so neekonomske drevesne vrste prepoznane kot člani avtohtone gozdne skupnosti, ki se jih kot take v razumni meri ohrani. Za nekatere (kot je bukev) se je, še več, izkazalo, da igrajo pomembno vlogo pri povečevanju rodovitnosti zemlje. Soodvisnost gozda in njegovih konstitutivnih drevesnih vrst, talne flore in favne, se razume sama po sebi.

Pomanjkanje ekonomske vrednosti je včasih lastnost ne le vrst ali skupin, temveč celotnih biotskih skupnosti: močvirja, šotišča, peščine in »puščave« so primer. Naša formula v teh primerih je izročitev njihovega varstva državi kot rezervatov, spomenikov ali parkov. Težava

[11] Namesto (op. prev.).

je, da so te skupnosti ponavadi posejane z bolj donosnimi zasebnimi posestvi; država nikakor ne more posedovati ali nadzirati tako raztresenih parcel. Končni učinek je, da smo nekatera izmed njih izročili dokončnemu iztrebljenju na velikih površinah. Če bi zasebni lastnik bil ekološko ozaveščen, bi bil ponosen na to, da je varuh znatnega dela takih področij, ki k njegovi kmetiji in skupnosti prispevajo pestrost in lepoto.

V nekaterih primerih se je predpostavljeno pomanjkanje dobička v teh »odpadnih« regijah izkazalo za napačno, toda šele potem, ko jih je veliko število bilo odpravljenih. Trenutno naprezanje ohranjanja pižmovkinih močvirij je primer tega.

V ameriškem naravovarstvu obstaja jasna tendenca prenašanja vseh nujnih del, ki jih zasebnim lastnikom ne uspe opraviti, na državo. Državno lastništvo, delovanje, subvencioniranje ali reguliranje je zdaj prevladujoče v gozdarstvu, vzdrževanju pašnikov, skrbi za prst in porečja, varovanju parkov in divjine, skrbi za ribolov in ptice selivke, k čemur pa bodo dodana še nova področja. Večina te rasti v državnem naravovarstvu je ustrezne in logične, nekaj celo neobhodne. Da v zvezi s tem ne izražam nikakršnega neodobravanja, je implicitno zajeto v dejstvu, da sem večino svojega življenja preživel kot delavec v njem. Vseeno pa se zastavi vprašanje, kolikšen je končni obseg naravovarstva. Bodo davkoplačevalci nosili njegovo neizogibno razraščanje? V kateri točki bo državno naravovarstvo kot mastodont zaradi svojih dimenzij začelo ovirati samo sebe? Zdi se, da odgovor, če sploh obstaja, tiči v deželski etiki ali kakšni drugi sili, ki zasebnemu lastniku pripiše večjo odgovornost.

Industrijski posestniki in uporabniki, posebej še drvarji in živinorejci, so nagnjeni k dolgoveznemu in glasnemu tarnanju glede obsega državnega lastništva in regulacije zemljišč (s pomembnimi izjemami), toda pokažejo le malo volje za razvoj edine vidne alternative: prostovoljnega varovanja narave na njihovi lastni zemlji.

Ko zasebnega lastnika zaprosimo, naj naredi kakšno nedonosno dejanje v dobro skupnosti, v to dandanes pristane le z razprto dlanjo. Če ga dejanje stane denarja, potem je to pošteno in pravilno, toda če gre zgolj za premišljenost, odprtost duha ali nekaj žrtvovanega časa, je problematika vredna vsaj diskusije. Neustavljivo rast subvencij za uporabo zemlje v zadnjih letih moramo v veliki meri pripisati državnim agencijam za naravovarstveno izobraževanje: deželnim pisarnam, kmetijskim kolidžem in podružnicam. Kolikor lahko zaznam sam, v teh institucijah ne učijo nobene etične dolžnosti do dežele.

Da povzamemo: naravovarstveni sistem, ki temelji zgolj na ekonomski sebičnosti, je brezupno neuravnovešen. Rad ignorira in posledično izključi številne elemente deželske skupnosti, ki so brez komercialne vrednosti, ki pa so (kolikor vemo) neobhodno potrebni za njeno zdravo delovanje. Predpostavlja – mislim, da napačno –, da bodo ekonomski deli biotske ure funkcionirali brez neekonomskih delov. Na državo prenaša številne funkcije, ki so nazadnje prezahtevne, preveč kompleksne ali preveč na široko raztresene, da bi jih država lahko uspešno opravljala.

Etična dolžnost na strani zasebnega lastnika je edino vidno zdravilo za te situacije.

Deželna piramida

Etika, ki bi dopolnila in vodila ekonomsko vez z deželo, predpostavlja obstoj neke miselne podobe dežele kot biotskega mehanizma. Etični smo lahko le v odnosu do nečesa, kar vidimo, občutimo, razumemo, imamo radi ali kako drugače v to upamo.

Podoba, ki se jo pogosto uporabi v naravovarstvenem izobraževanju, je »naravno ravnovesje«. Zaradi razlogov, ki so preobširni, da bi jih

tukaj razlagali, ta način predstavitve ne uspe natančno opisati, kako malo vemo o deželskih mehanizmih. Veliko bolj zvesta je tista podoba, ki se jo uporablja v ekologiji: biotska piramida. Najprej bom piramido orisal kot simbol dežele, kasneje pa razvil nekaj njenih posledic za uporabo dežele.

Rastline vsrkajo energijo sonca. Ta energija se pretaka skozi krogotok, ki ga imenujemo biote in ki jih lahko predstavimo s piramido, ki jo sestavljajo sloji. Najnižji sloj je prst. Sloj rastlin počiva na prsti, sloj žuželk na rastlinah, ptica in glodalec na žuželkah in tako naprej navzgor skozi različne skupine živali do vrhnjega sloja, ki sestoji iz večjih mesojedcev.

Vrste določenega sloja si niso podobne glede na to, od kod prihajajo, ali glede na to, kako izgledajo, temveč prej glede na to, s čim se prehranjujejo. Vsak naslednji sloj je od tistih pod sabo odvisen zaradi hrane, pogosto pa tudi zaradi drugih uslug, in vsak nato s hrano in uslugami oskrbuje tiste nad sabo. Navzgor vsak zaporedni sloj upade v številčnosti. Tako za vsakega mesojedca obstajajo stotine njegovega plena, tisoči njihovega plena, milijoni žuželk in nepreštevno mnogo rastlin. Piramidna oblika sistema odraža to številčno napredovanje od vrha do vznožja. Človek si deli vmesni sloj z medvedi, rakuni in vevericami, ki se prehranjujejo tako z mesom kot z rastlinami.

Črte, ki nakazujejo odvisnost od hrane in drugih uslug, se imenujejo prehrambene verige. Tako je zemlja-hrast-jelen-Indijanec veriga, ki se je precej spremenila v zemlja-koruza-krava-kmet. Vsaka vrsta, vključno z nami, je vezni člen v številnih verigah. Jelen se prehranjuje s stotimi drugimi vrstami poleg hrasta in krava s stotimi drugimi poleg koruze. Oba sta, torej, vezna člena v stotih verigah. Piramida je tako zapleten vozel verig, da se zdi neurejena. A vendar stabilnost sistema dokazuje njeno visoko organizirano strukturo. Njeno funkcioniranje temelji na sodelovanju in tekmovanju njenih različnih delov. V začetku je življenje piramide bilo nizko in plitvo; prehrambene verige pa kratke in preproste. Evolucija je dodala sloj na sloj, vezni člen na vezni člen. Človek je eden od tisočih izrastkov višav in kompleksnosti piramide. Znanost nas je navdala s številnimi dvomi, toda dala nam je tudi vsaj eno gotovost: trend evolucije je elaboracija in raznolikost biot.

Dežela torej ni zgolj zemlja; je vodnjak energije, ki teče skozi krogotok prsti, rastlin in živali. Prehrambene verige so živi kanali, ki prevajajo energijo navzgor; smrt in razkroj jo vrneta zemlji. Krogotok ni zaprt; nekaj energije se izgubi v razkroju, nekaj se je doda iz absorpcije iz zraka, nekaj shrani v prsti, šoti in dolgoživih gozdovih; vendar je nepretrgan krogotok, kot počasi razraščajoč se vrteč sklad življenja. Zmerom obstaja neto izguba zaradi izpiranja, toda ta je običajno majhna in nadomeščena z razkrojem skal. Te se nalagajo v oceanu in se s tekom geološkega časa dvignejo, da izoblikujejo nove dežele in nove piramide.

Hitrost in značaj toka energije navzgor sta odvisna od kompleksnosti strukture rastlinske in živalske skupnosti, podobno kot je tok smole navzgor po drevesu odvisen od njegove kompleksne organizacije. Brez te kompleksnosti normalne cirkulacije najbrž ne bi bilo. Struktura pomeni značilna števila, pa tudi značilne zvrsti in funkcije sestavnih vrst. Ta soodvisnost med kompleksno strukturo dežele in njenim tekočim delovanjem kot energijske enote je ena njenih temeljnih lastnosti.

Ko se dogodi sprememba v enem delu krogotoka, se ji morajo prilagoditi številni drugi deli. Sprememba nujno ne zavre ali preusmeri toka energije; evolucija je dolg niz samopovzročenih sprememb, njen končni rezultat je bila elaboracija toka mehanizma in podaljšanje krogotoka. Vendarle pa so evolucijske spremembe ponavadi počasne in lokalne. Iznajdba orodja je človeku omogočila spremembe nasilne vrste, s hitrostjo in obsegom, ki jima še nismo bili priča.

Ena sprememba je v sestavi flore in favne. Večji

plenilci so okleščeni z vrha piramide; prehrambene verige, prvič v zgodovini, postajajo krajše namesto daljše. Udomačene vrste iz drugih dežel nadomeščajo divje in divje so premeščene v nove habitate. V tem spodkopavanju favn in flor, ki se razširja čez cel svet, so nekatere vrste izločene, druge iztrebljene. Ti učinki so le redko hoteni ali predvideni; predstavljajo nenapovedane in pogosto neizsledljive prilagoditve v strukturi. Agronomska znanost je predvsem tekma med pojavitvijo novih škodljivcev in novih tehnik za njihov nadzor.

Druga sprememba se dotika toka energije skozi rastline in živali in njene vrnitve v zemljo. Rodovitnost je zmožnost sprejemanja, shranjevanja in dajanja energije. Kmetijstvo lahko s prevelikim izkoriščanjem zemlje ali s preveč obsežno nadomestitvijo avtohtonih vrst z domačimi v nadstrukturi zmoti kanale pretoka ali izrabi zalogo. Prsti, izrabljene svojih zalog ali organskih snovi, na katerih temeljijo, se izpirajo hitreje, kot nastajajo. To je erozija.

Vode so, kot zemlja, del energijskega obtoka. Industrija z onesnaževanjem voda ali z njihovo zajezitvijo lahko izključi rastline in živali, ki so nujno potrebne za to, da energija ostaja v obtoku.

Transport prinaša drugo temeljno spremembo: rastline in živali, vzgojene na enem območju, se zdaj konzumirajo in vrnejo v zemljo na drugem. Transport ujame energijo, shranjeno v skalah in v zraku in jo uporabi drugje; tako vrt gnojimo z dušikom, iz morskih rib nabranim z gvanom ptičev na drugi strani ekvatorja. Tako so prej lokalni in samozadostni krogotoki spodkopani na globalnem nivoju.

Proces spreminjanja piramid z namenom človeške poselitve izpušča shranjeno energijo, kar med pionirsko dobo pogosto povzroča varljivo obilnost rastlinskega in živalskega življenja; divjega in udomačenega. Ti izpusti biotskega kapitala zakrijejo ali preložijo sankcije nasilja.

* * *

Pomanjšani oris dežele kot energijskega krogotoka posreduje tri osnovne ideje:

(1) da dežela ni le zemlja.

(2) da avtohtone rastline in živali držijo krogotok energije odprt; druge to morda lahko, morda ne.

(3) da so človeško povzročene spremembe drugega reda kot evolucijske spremembe in da imajo bolj obsežne vplive, kot to želimo ali predvidimo.

Te ideje skupaj zastavijo dva temeljna problema: ali se lahko dežela prilagodi novemu redu? Se lahko želene spremembe dosežejo z manj nasilja?

Zdi se, da se biote razlikujejo v svoji sposobnosti prenašanja nasilne preobrazbe. Zahodna Evropa, na primer, ima precej drugačno piramido od tiste, ki jo je tam našel Cezar. Nekatere velike živali so izgubljene; močvirnati gozdovi so postali travniki ali orna zemlja; vneslo se je veliko število novih rastlin in živali, od katerih so nekatere ušle kot škodljivci; preostale avtohtone populacije so precej spremenjene v smislu distribucije in obilja. In vendar je zemlja še zmerom tam in, s pomočjo uvoženih hranilnih snovi, še zmerom rodovitna; vode tečejo normalno; zdi se, da nova struktura deluje in ostaja. Ni vidnih prekinitev ali motenja krogotoka.

Zahodna Evropa ima torej odporne biote. Njeni notranji procesi so trdoživi, prožni in odporni na pritisk. Ne glede na to, kako silovite so spremembe, je piramida do sedaj izoblikovala nekatere nove *modus vivendi*,[12] ki ohranjajo poseljivost za človeka in za večino preostalih avtohtonih vrst.

Zdi se, da je Japonska drugi primer radikalne preobrazbe brez dezorganizacije.

Veličina drugih civiliziranih območij in nekate-

[12] Način življenja (op. prev.).

rih, ki se jih je civilizacija komajda dotaknila, izkazuje različne nivoje dezorganizacije, ki niha od začetnih simptomov, do napredujoče izrabe. V Mali Aziji in Severni Ameriki je diagnoza zmedena zaradi podnebnih sprememb, ki so morda bodisi vzrok bodisi posledica napredujoče izrabe. V Združenih državah dezorganizacija niha od kraja do kraja; najhujša je na jugozahodu, Ozarkih[13] in delih juga, najmanjša pa v Novi Angliji[14] in na severozahodu. Boljša uporaba dežele jo morda še lahko ustavi na manj naprednih območjih. V delih Mehike, Južne Amerike, južne Afrike in Avstralije nasilna in pospešena izraba napreduje, toda obetov ne morem oceniti.

Ta skorajda globalni prikaz dezorganizacije dežele se zdi podoben bolezni pri živalih, z razliko, da nikoli ne napreduje do popolne dezorganizacije ali smrti. Dežela si opomore, vendar na zmanjšanem nivoju kompleksnosti in z zmanjšano nosilnostjo za ljudi, rastline in živali. Številne biote, ki jih sedaj imamo za »dežele priložnosti«, v resnici že temeljijo na izkoriščevalnem kmetijstvu, tj. so že presegle svojo trajno nosilnost. Večina Južne Amerike je prenaseljena v tem smislu.

Na sušnih območjih poskušamo nadomestiti proces izrabljanja s ponovnim pridobivanjem, toda še preveč je očitno, da je predvidena dolgoživost projektov ponovnega pridobivanja pogosto prekratka. Na našem lastnem zahodu najboljši morda ne bodo trajali dlje od stoletja.

Zdi se, da skupni dokaz zgodovine in ekologije podpira eno glavno sklepanje: manj kot so človeške spremembe nasilne, večja je verjetnost uspešne prilagoditve v piramidi. Nasilnost variira z gostoto človeške populacije; gosta poselitev zahteva bolj nasilno spremembo. V tem pogledu ima Severna Amerika večje možnosti za trajnost kot Evropa, če lahko iznajde zajezitev svoje gostote.

To sklepanje gre navzkriž z našo trenutno filozofijo, ki domneva, da če je majhen porast gostote obogatil človeško življenje, da ga bo neskončni porast obogatil neskončno. Ekologija ne pozna nobenega razmerja gostote, ki bi držalo za neskončno široke meje. Vse pridobitve zaradi gostote so podvržene zakonu zmanjšanih povračil.

Kakršnakoli že je enačba za človeka in deželo, ni ravno verjetno, da sedaj že poznamo vse njene pogoje. Nedavna odkritja s področja mineralne in vitaminske prehrane razkrivajo neslutene odvisnosti v krogotoku navzgor: neznansko majhne količine določenih substanc določajo vrednost zemlje v razmerju do rastlin in rastlin v razmerju do živali. Kaj pa glede krogotoka navzdol? Kaj lahko rečemo glede izginjajočih vrst, katerih ohranitev zdaj štejemo za estetski prestiž? Pomagale so izgrajevati zemljo; na kakšne neslutene načine so lahko bistvene za njeno vzdrževanje? Profesor Weaver predlaga, da prerijske rože uporabimo za ponovno nasičenje izrabljene zemlje peščene sklede;[15] kdo ve, s kakšnim namenom se bodo nekoč morda uporabili žerjavi in kondorji, vidre in grizliji.

Zdravje dežele in razhajanje A-B

Deželska etika potemtakem odraža obstoj ekološke vesti, ta pa odseva prepričanje o posameznikovi odgovornosti za zdravje dežele. Zdravje je sposobnost samoobnove dežele. Naravovarstvo je naš napor razumevanja in ohranjanja te sposobnosti.

Naravovarstveniki so zloglasni zaradi različnosti svojih mnenj. Na površini se zdi, da to pripomore k zmedi, toda bolj natančen pregled izda eno samo razhajanje, skupno številnim

[13] Visokogorsko območje osrednjih ZDA (op. prev.).

[14] Severovzhodni del ZDA z državami New York, Maine, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut, Vermont in New Hampshire se tradicionalno imenuje tudi Nova Anglija (op. prev.).

[15] »Peščena skleda« je bil niz peščenih viharjev v osrednjih ZDA, ki jih je povzročila dolgotrajna suša in neprimerni načini obdelave zemlje (op. prev.).

specializiranim področjem. Na vsakem področju ena skupina (A) deželo smatra za zemljo, njeno funkcijo pa vidi v produkciji dobrin; druga skupina (B) smatra deželo za biote, njeno funkcijo pa vidi širše. Koliko širše je, kot lahko priznamo, sicer dvomljivo in zmedeno.

Na mojem področju, gozdarstvu, je skupina A zadovoljna, če drevesa goji kot zelje, s celulozo kot glavno dobrino gozdarstva. Ne zazna nikakršnega zadržka do nasilja; njena ideologija je agronomska. Skupina B pa po drugi strani gozdarstvo vidi kot v temelju različno od kmetijstva, saj uporablja naravne vrste in upravlja naravno okolje, ne ustvarjanja umetnega. Skupini B je načelno bolj pri srcu naravna reprodukcija. Za izgubo vrst, kot je kostanj, in za grozečo izgubo zelenega bora jo skrbi zaradi biotskih in tudi ekonomskih razlogov. Skrbi jo za celo vrsto sekundarnih funkcij gozda: divjad, rekreacijo, vodovje, področja divjine. Po mojem mnenju skupina B čuti zbode ekološke vesti.

Na področju ukvarjanja z divjadjo obstaja vzporedno razhajanje. Za skupino A sta osnovni dobrini šport in meso; merilo produkcije so številke uplena fazanov in postrvi. Umetno gojenje je sprejemljivo kot trajno, pa tudi začasno pribežališče – če to dopuščajo njegovi stroški glede na enoto. Skupino B po drugi strani skrbi cela vrsta biotskih postranskih problematik. Kakšna je cena pri plenilcih v produkciji lovne divjadi? Bi morali imeti nadaljnji dostop do ekzotike? Kako lahko upravljanje povrne vrste, kot je prerijska kura, ki so kot strelna divjad že brezupne in katerih število usiha? Kako lahko upravljanje povrne ogrožene redkosti, kot sta trompetni labod in severnoameriški žerjav? Se lahko načela upravljanja razširijo na divje rože? Tukaj mi je ponovno jasno, da imamo isto razhajanje A-B kot v gozdarstvu.

Na večjem področju kmetijstva sem manj pristojen govoriti, a zdi se, da obstajajo nekako vzporedna razhajanja. Znanstvena agronomija se je aktivno razvijala, preden se je rodila ekologija, zato lahko pričakujemo počasnejše prodiranje ekoloških pojmov. Še več, kmet, v skladu z naravo svojih tehnik, mora biote spremeniti bolj radikalno kot gozdar ali upravljavec divjine. Vseeno pa je v kmetijstvu veliko nezadovoljstva, za katerega se zdi, da pripomore k novi viziji »biotskega kmetijstva«.

Morda je najpomembnejše od teh nov dokaz, da teža oziroma količina ni nobeno jamstvo hranilne vrednosti poljščin; proizvod rodovitne zemlje je lahko tako kvalitativno kot kvantitativno superioren. Kilažo poljščin z izrabljene zemlje lahko podpiramo tako, da vanjo zlivamo uvoženo rodovitnost, ni pa nujno, da s tem podpiramo tudi hranilno vrednost. Možne dokončne razvejane posledice te ideje so tako neznanske, da moram njihov prikaz prepustiti bolj nadarjenim peresom.

Nezadovoljstvo, ki samo sebe označuje »biokmetijstvo«,[16] je, čeprav ima nekaj značilnosti kulta, vseeno biotsko v svoji naravnanosti, še posebej pri svojem vztrajanju na pomembnosti zemlje, flore in favne.

Ekološki temelji so v kmetijstvu ljudem enako slabo poznani kot na drugih področjih uporabe dežele. Le redki izobraženi ljudje se, na primer, zavedajo, da so čudežni napredki v tehniki zadnjih desetletij izboljšave črpalke, ne pa vodnjaka. Hektarji za hektarjem so komaj zadostovali za nadomestitev usihajočega nivoja rodovitnosti.

V vseh teh razhajanjih vidimo ponavljanje istih temeljnih paradoksov: človek osvajalec *proti* človeku biotskemu državljanu; znanost kot brusilec njegove sablje *proti* znanosti kot svetilki v njegovem univerzumu; dežela suženj in postrešček *proti* deželi kot kolektivnemu organizmu. Robinsonova sodba o Tristramu se v tej točki lahko lepo uporabi za *Homo sapiens* kot vrsto v geološkem času:

[16] Ang.: *organic farming*; slovenski ekvivalenti so ekološka pridelava, biokmetijstvo, itd. (op. prev.).

Če hočeš ali ne,
kralj si, Tristram, kajti eden redkih si,
ki jih preizkusi čas in ki ob odhodu
zapustijo svet drugačen, kot je bil.
Pusti svojo sled.[17]

Razgled

Zame je nedojemljivo, da bi etični odnos do dežele lahko obstajal brez ljubezni, spoštovanja in občudovanja dežele in posebnega spoštovanja njene vrednosti. Z vrednostjo seveda mislim nekaj veliko širšega kot zgolj ekonomsko vrednost; mislim vrednost v filozofskem smislu.

Morda je najresnejša ovira, ki zavira evolucijo deželske etike, dejstvo, da je naš izobraževalni in ekonomski sistem usmerjen proč od, namesto proti zavesti o deželi. Pravi moderni človek je od dežele ločen s številnimi posredniki in nepreštevnimi fizičnimi napravami. Nobenega vitalnega odnosa nima do nje; zanj je prostor med mesti, na katerem rastejo poljščine. Postavite ga na deželo za kak dan, in če kraj po naključju nima igrišča za golf ali če ni »razgledna točka«, potem bo popolnoma zdolgočasen. Če bi poljščine lahko pridelovali s hidroponiko namesto s kmetovanjem, bi mu to zelo ustrezalo. Sintetični nadomestki lesa, usnja, volne in drugih naravnih proizvodov dežele mu ustrezajo bolje kot izvirniki. Na kratko, dežela je nekaj, kar je »prerasel«.

Skoraj enako resna ovira deželske etike je odnos kmeta, za katerega je dežela še zmerom nasprotnik ali nekaj, kar mu nalaga težko delo in ga drži v suženjstvu. Teoretično bi mehanizacija kmetijstva morala presekati kmetove spone, toda sporno je, če je res tako.

Eden od pogojev ekološkega razumevanja dežele je razumevanje ekologije, kar pa nikakor ni isto kot »izobraževanje«; dejansko se zdi, da se velik del višje izobrazbe namerno izogiba ekološkim pojmom. Razumevanje ekologije nujno ne izvira v tečajih, ki imajo ekološke nalepke; enako verjetno je, da bo označeno geografija, botanika, agronomija, zgodovina ali ekonomija. To je tako, kot mora biti, toda kakršna koli je že nalepka, ekološko izobraževanje je redko.

Naprezanje za deželsko etiko bi se zdelo brezupno, če ne bi bilo manjšine, ki je v očitnem uporu proti tem »modernim« trendom.

Kamen, ki ga je treba premestiti, da poženemo evolucijski proces etike, je preprosto ta: prenehaj razmišljati o spodobni uporabi dežele kot zgolj ekonomskem problemu. Vsako vprašanje preuči v sklopu tega, kar je etično in estetsko pravilno ter tudi kar je ekonomsko koristno. Neka stvar je pravilna, kadar teži k ohranitvi integritete, stabilnosti in lepote biotske skupnosti. Napačna je, kadar k temu ne teži.

Seveda se samo po sebi razume, da ekonomska izvedljivost omejuje obseg tega, kar se lahko in kar se ne more narediti za deželo. Zmerom je in zmerom bo. Zmota, ki so jo ekonomski deterministi zvezali okoli našega vratu in ki zdaj moramo ovreči, je prepričanje, da ekonomija določa *vso* uporabo dežele. To preprosto ni res. Nepreštevna množica dejanj in odnosov, ki verjetno predstavlja večino vseh razmerij do dežele, je prej kot z njegovo denarnico določena z okusom in preferencami posestnika. Večina vseh razmerij do dežele prej leži na investicijah časa, premisleka, veščine in verjetja, kot pa na investicijah denarja. Kar posestnik misli, to tudi je.

Deželsko etiko sem namenoma predstavil kot produkt družbene evolucije, kajti nekaj tako pomembnega, kot je etika, ni nikoli »napisano«. Zgolj najbolj površni učenec zgodovine misli, da je Mojzes »napisal« Dekalog; razvil se je v glavah misleče skupnosti; in Mojzes je zapisal njegov poizkusni povzetek za »seminar«. Pravim poizkusni, kajti evolucija se nikdar ne ustavi.

Evolucija deželske etike je tako intelektualni

[17] Odlomek iz *Tristrama* (1929), priredbe *Tristana in Izolde*, Edwina Arlingtona Robinsona (1869–1935) (op. prev.).

kot tudi emocionalni proces. Naravovarstvo je zasnovano na dobrih namerah, a zanje se izkaže, da so nične, celo nevarne, saj jim manjka kritično razumevanje dežele in tudi ekonomske uporabe dežele. Mislim, da je resnica, da se s tem, ko etična meja napreduje od posameznika k skupnosti, njena intelektualna vsebina poveča.

Mehanizem delovanja je enak za vsako etiko: družbeno odobravanje pravilnih dejanj; družbeno obsojanje napačnih dejanj.

Trenutno so velik problem odnosi in implementacije. Alhambro preoblikujemo s parnim buldožerjem in ponosni smo na svojo metražo. Le stežka se bomo odrekli buldožerju, ki ima konec koncev številne dobre točke, toda potrebujemo bolj nežna in bolj objektivna merila za njegovo uspešno uporabo.

Prevedeno po: Aldo Leopold, »The Land Ethic«, v: *A Sand County Almanac – And Sketches Here and There* (uvod Robert Finch). Oxford University Press: New York, Oxford, 1987, [1949], str. 201–226.

Prevedel Tomaž Grušovnik

Tomaž Grušovnik

Tretji korak v etiškem zaporedju - Aldo Leopold in njegova deželska etika danes

Le najbolj optimistični med nami bi upali trditi, da smo danes v praksi kaj bliže tistemu »tretjemu koraku v etiškem zaporedju« – deželski etiki – kot smo bili v pozni drugi polovici 20. stoletja, ko je Leopold pisal svoj *Almanah peščene dežele*, iz katerega je prevedeni odlomek eseja Deželska etika. Prav nasprotno: zdi se, da za Leopoldovimi časi ne capljamo le v smislu napredujoče okoljske degradacije, ki je glede na iztrebljanje živalskih in rastlinskih vrst danes že primerljiva s časom izumrtja dinozavrov (tj. izumrtje v kredi in terciju), temveč tudi v načinu, kako se človeška družba (neuspešno) organizira, ko poskuša zajeziti vpliv človekove dejavnosti na naravno okolje.

Poleg poetične vrednosti, ki jo imajo številna Leopoldova dela, predvsem pa *Almanah peščene dežele* in njemu pripadajoči spisi, in poleg izredno ostrega vpogleda v to, kar se nam dogaja na naravovarstvenem področju in kam bredemo, je Leopoldova vrednost natanko v njegovem pristopu do družbene problematike okolja: do etike oziroma natančneje do razmerja med politiko, ekonomijo in etiko v navezavi na okolje ali, kot bi rekel Leopold: deželo. Predvsem na tem področju je Leopoldov prispevek neprecenljiv in zato je škoda, da ga pozna relativno malo ljudi, toliko večja. Neuspehi v Kjotu, Kobenhavnu in na vseh drugih političnih zasedanjih z okoljsko tematiko so posledica podobnih mehanizmov, ki jih je Leopold opisal že pred 60 leti; a nič ne kaže, da ga kdorkoli od zasedujočih sploh pozna, kaj šele jemlje resno.

Toda kdo je sploh bil Aldo Leopold, ta pisatelj, pri katerem bomo našli travniško latovko, severnoameriškega žerjava, vidro, grizlija in zeleni bor v družbi z Mojzesom, Izaijo,

Odisejem, številnimi sociološkimi in filozofskimi termini ter poezijo? Leopold seveda ni tradicionalni filozof, kakršna sta bila denimo Kant ali Hegel; pri njem prej kot sklepanja z abstraktnimi termini najdemo pripovedi o gorah, travnikih, drevesih, rekah in živalih, ki pa jih prežema zavidanja vredna ostra filozofska intuicija in neverjetni čut natančnega opazovanja.[18] Rečemo lahko, da je Leopold predvsem dober primer praktičnega filozofa oz. filozofa v praksi. Rodil se je leta 1887 v Burlingtonu, v zvezni državi Iowa. Po študiju gozdarstva na prestižni univerzi Yale je leta 1909 pričel delati za nacionalno gozdarsko službo. Leopold je v ZDA – kjer praktično vsak povprečno izobražen človek, za razliko od Evrope, pozna njegov *Almanah peščene dežele* – znan predvsem kot oče naravovarstvenega gibanja, čeprav je umrl več kot desetletje pred *Nemo pomladjo* Carsonove, ki se sicer šteje za začetek okoljskih gibanj. Poleg svojega profesionalnega znanstvenega ukvarjanja z naravovarstvom in biološkimi vedami je Leopold veliko prispeval tudi k politično-družbeno-ekonomskim vidikom varovanja narave in redno pisal za časopisje, bil je pa tudi strasten lovec.

Kakorkoli že, Leopold je bil vizionar: številne tematike, ki jih omenja v spisu o deželski etiki, so v preteklih šestdesetih letih zrasle v pereče globalne probleme; zaradi njegove že omenjene neverjetno ostre intuicije – sposobnosti, s katero je lahko z neverjetno natančnostjo ocenil, kam stvari peljejo –, pa tudi zaradi igre s transformativnimi močmi jezika, ki spominjajo na novozavezne tekste, ga J. Tallmadge v svojem eseju o *Almanahu* imenuje kar za preroka, za ameriškega Izaijo.[19] Ravni Leopoldovega vpogleda v stanje naravovarstva sta, kot rečeno, vsaj dve – najprej gre za oceno stanja okolja, dogajanja v naravnem svetu, oziroma še natančneje: vpliv sodobnega človeka in njegovega načina življenja na okoljski svet; kot drugo je tukaj (ne)sposobnost države in vladnih služb (vključno z izobraževanjem), da bi presekale status quo, ki vlada v našem odnosu do narave; vzporedno s tem pa tudi nepripravljenost posameznika – *nas* – da na svoja pleča prevzame odgovornost za svoja dejanja in jo končno neha prelagati drugam. Oboje si bomo na kratko pogledali v nadaljevanju, s poudarkom na drugi točki, ki je spričo neslavnih propadov domala vseh poizkusov iskanja mednarodnega dogovora glede zmanjšanja človekovega vpliva na spreminjanje podnebja toliko bolj pereča, in s poudarkom na Leopoldovih intuicijah okoljske – oziroma deželske – etike.

Nezavidljivo stanje okolja, v katerem smo se znašli – kot posledica človekove dejavnosti po industrijski revoluciji – v 21. stoletju in znanstveni dokazi, ki to stanje opisujejo, nam lahko služijo kot vpogled v natančnost Leopoldovih ocen v eseju Deželska etika. Če so nekateri ljudje zaradi velikega mednarodnega vpliva najrazličnejših lobijev pred desetletjem še dvomili o podnebnih spremembah, ki naj bi jih povzročil človek, je danes takih ljudi vse manj oziroma je njihove argumente in njihov način ravnanja vse težje upravičiti.[20] Morda so trije merodajni, znanstveno potrjeni kazalci resnosti stanja, v katerem se nahajamo, a) hitrost izumiranja naravnih vrst, b) še zmerom naraščajoča svetovna poraba fosilnih goriv in pa izjemno nazorno statistično orodje, imenovano c) eko-

[18] Leopold je sicer bil dobro seznanjen s filozofijo. Navduševal se je nad danes pozabljenim ruskim filozofom P. D. Ouspenskym (1878–1947), ki je v svojih delih izražal predvsem mistično nagnjenje. Po mnenju B. G. Nortona je Leopold bil blizu tudi pragmatistom, prim.: Norton, B. G. (1996), »The Constancy of Leopold's Land Ethic,« v: *Environmental Pragmatism* (ur. Light, A. & Katz, E.). Routledge: New York, str. 84–102.

[19] Tallmadge, J. (1987), »Anatomy of a Classic«, v: *Companion to a Sand County Almanac* (ur. Callicott, J. B.). The University of Wisconsin Press: Madison Wisconsin, str. 122.

[20] Dejansko lahko razlog za izpričani dvom v človeško povzročene podnebne spremembe razložimo s t. i. psihološkim mehanizmom zanikanja. O tem glej denimo moj prispevek na konferenci *The Age of Breath*, naslovljen »Embodied Education for Environmental Ethics«, *Glasnik ZRS Koper,* l. 15, št. 3 (2010), str. 33–34, in druge spise. Tako lahko rečemo, da ljudje morda sicer še vedno ne prevzemamo svoje odgovornosti za nastale okoljske spremembe, da pa je beg od te odgovornosti čedalje težji.

loški odtis.

K a: spomnimo se odlomka eseja Deželska etika, kjer Leopold opisuje »deželno piramido«, tj. simbolični prikaz pretoka energije v naravi (od tod tudi njegova lepa metafora dežele kot vodnjaka energije), ki ga opisuje ekologija. Leopold natančno razlikuje med evolucijskimi spremembami krogotoka energije, ki imajo za posledico naraščajočo razvejanost in slojevitost naravne piramide organizmov, ter človeško povzročenimi spremembami. Jasno pravi, da je ena od osnovnih idej orisa dežele kot energijskega krogotoka ta, »da so človeško povzročene spremembe drugega reda kot evolucijske spremembe in da imajo bolj obsežne vplive, kot to želimo ali predvidimo«. Sodobne ocene hitrosti izumiranja živalskih vrst, do katerih se lahko dokopljemo na podlagi statističnih izračunov, nam pričajo o naravni katastrofi, ki se dogaja pred našimi očmi: ocene so, da na leto izumre okoli 27.000 vrst, kar preračunano pomeni okoli ena vrsta vsakih 20 minut (kar pomeni, da bo, ko boste prebrali ta sestavek do konca, na svetu vsaj ena vrsta življenja manj). To število je veliko večje od normalne smrtnosti vrst, ki se, preračunano iz fosilnih ostankov, giblje med 10 in 100 vrstami na leto.[21] To pomeni, da se danes nahajamo v obdobju množičnega izumiranja, po številkah menda sorodno tistemu izpred 65,5 milijona let (kreda/tercij), ki je naredilo konec vladavini velikih plazilcev na Zemlji. Iz grafov je razvidno, da je umiranje vrst v povezavi s človekovo naraščajočo porabo energije in rastočo populacijo. Povsem v slogu tega, kar pravi Leopold: gosta poselitev terja bolj nasilno spreminjanje narave. Zaradi omenjenih povezav med človekovo naraščajočo aktivnostjo in izumiranjem vrst se zdi, da lahko izumiranje v veliki meri res pripišemo prav vplivu človeka.

Gledano v geološkem času so množična izumrtja vrst sicer relativno »pogosta«: poznamo pet velikih izumrtij in številna manjša izumiranja.[22] Po vseh teh izumiranjih si je naravna pestrost zmerom opomogla. To trdi tudi Leopold. Vendar pa je čas, ki je potreben za tako obnovo flore in favne, neverjetno dolg: kar 10 milijonov let ali 200.000 človeških generacij. In težava tega »vmesnega« obdobja, ko se prehrambene verige in struktura piramide na novo vzpostavljajo, je, – kot znova pravi Leopold – »zmanjšana nosilnost«, tj. sposobnost okolja, da vzdržuje organizme, vključno s človekom.

Naslednja težava, s katero se soočamo v trenutnem izumiranju vrst in ki jo znova omenja tudi Leopold, je ta, da se na prvi pogled z okoljem ne zdi nič narobe. Lahko si zamislimo nekoga, ki bi zgoraj predstavljena dejstva o izumiranju zavrnil, rekoč, da sam pravzaprav *ne vidi* nobenega izumiranja: kokoši, psi, mačke, pa tudi vrabci, golobi in vrane, še vsi veselo tekajo in letajo naokrog po zemlji. Kakšno izumiranje torej? Seveda je težava izumiranja v tem, da izgubljamo vrste, ki so nam manj poznane in niso neposredno del našega vsakdana: pogosto gre za insekte in nevretenčarje. Toda: seveda imajo tudi ti organizmi svoje mesto v »krogotoku energije« in skupaj z Leopoldom lahko rečemo, da niti »ne vemo, na kakšne neslutene načine vzdržujejo zemljo«. Domnevno ravnotežje okoljskega sveta je dejansko privid: že zdavnaj je bila zemlja izčrpana, že zdavnaj naša civilizacija pridobiva hrano z »izkoriščevalskim kmetijstvom«, kot temu pravi Leopold, katerega posledica je naraščajoča raba gnojil in drugih kemičnih sredstev, ki jih uporabljamo kot nadomestilo za snovi, ki so pred izrabo lokalno prisotne v naravi. Na žalost takšno stanje ne more zdržati dolgo: prej ali slej se za nazaj izkaže, in to s stopnjevano silovitostjo, da je ravnovesje

[21] Prim. denimo spletno stran PBS: http://www.pbs.org/wgbh/evolution/library/03/2/l_032_04.html ali tudi spletno stran (Whole Systems Foundation): http://www.whole-systems.org/extinctions.html (dostop do obeh na dan: 18. avgust 2010). Številni podatki so na voljo, če v Google iskalnik vpišemo geslo »extinction rate«.

[22] Najhujše izumiranje do sedaj je bilo pred 251,4 milijona let (permij/trias), ko je izumrlo kar 96 % morskih vrst in 70 % kopenskih vretenčarjev; ta črni dogodek zemeljske zgodovine se imenuje tudi »veliko izumiranje«. Da si je biološka pestrost po tem dogodku opomogla, je bilo potrebnih kar 30 milijonov let.

bilo že zdavnaj porušeno.

K b: trenutna svetovna poraba energije znaša okoli 474 eksadžulov (474×10^{18} J) na leto, od česar je kar 80 do 90 % prihaja iz fosilnih goriv. V 20. stoletju se je poraba fosilnih goriv povečala kar 20-krat. Med letoma 1980 in 2006 se je ta poraba eksponentno večala za 2 % vsako leto.[23] Leopold v eseju o deželski etiki ta problem naslavlja v točki, ko govori o spremembah v krogotoku energije. Omenja izrabo in izpuščanje energije iz sistemov, ki so to energijo v skladu z delovanjem krogotoka kopičili dolga leta.

Toda Leopold gre še dlje od omenjanja naraščajoče porabe: ne gre samo za to, da porabimo preveč energije in da so naše spremembe preveč »nasilne« v tem smislu, temveč tudi in predvsem za to, da je ta energija iztrgana na enem koncu zemlje in potem izpuščena ali odložena na povsem drugem. Tako se določeni krogotok pretirano prazni, medtem ko se drugi pretirano polni. To danes seveda ne velja zgolj za nafto: poglejmo samo, iz katerih delov sveta dobivamo hrano, oblačila, gospodinjske pripomočke in domala vse, kar kupimo. Večinoma ti predmeti in snovi, iz katerih so izdelani, prihajajo iz daljnih krajev: sprehod po supermarketu je, če smo pozorni na nalepke izvora proizvodov, kot listanje počitniškega kataloga kake eksotične turistične agencije: Kitajska, Indija, Kanada, Vietnam, Ekvador, Južnoafriška republika, Brazilija ... Le redko so nam na voljo proizvodi, ki bi prihajali izključno iz Slovenije in držav, ki mejijo nanjo. Zelo verjetno je, da bo danes na vašem krožniku večerja sestavljena iz kanadskega fižola, maroških rakcev, izraelskega paradižnika, kruha, spečenega iz ruskega žita, s posladkom iz ekvadorskih banan in francoskega mleka. Hranilne snovi, ki so zaužite s to hrano, in organski odpadki, ki ostanejo ob njeni pripravi, se nato spustijo po kanalizaciji ali odvržejo na smetišča, ter tako pristanejo na popolnoma drugem koncu planeta, ne da bi se vrnile v krogotok, iz katerega so pridelki nastali. In tako je vsak dan. Leopold je bil med prvimi, ki so zaznali ta problem že v 40. letih prejšnjega stoletja – daleč pred tem, ko se je začelo govoriti o globalizaciji –, in je bil gotovo v nekem smislu pionir gibanja, ki se danes zavzema za lokalno potrošnjo (vsaj) hrane.

K c: ekološki odtis je, povsem preprosto rečeno, površina zemlje, ki je potrebna, da vzdržuje življenjski stil določenega človeka. Organizacija, ki se ukvarja s tem statističnim orodjem, prikazuje, koliko planetov Zemlja bi potrebovali, če bi vsi ljudje na svetu živeli enako kot neka določena oseba. Jasno je, da se bo ta podatek od osebe do osebe spreminjal, pač glede na njen življenjski slog. Glede na to orodje se denimo Slovenija že nahaja v t. i. ekološkem deficitu.[24] Podatek za svet, pridobljen iz statistik ZN, nam pove, da bi celotno prebivalstvo sveta, če bi želelo ohraniti trenutni način življenja, potrebovalo že 1,4 planeta Zemlje za pokritje svojih potreb: povedano drugače, v enem letu porabimo in odložimo toliko snovi, kot jih planet Zemlja lahko proizvede in absorbira v letu in petih mesecih. Skratka: že zdavnaj (okoli leta 1989) je človeštvo kot celota prekoračilo to, kar ima na voljo. Leopold je že davno pred temi statističnimi orodji opozarjal, da ima naše kmetijstvo tendenco »izkoriščevalnosti«: »Številne biote, ki jih sedaj imamo za »dežele priložnosti«, v resnici že temeljijo na izkoriščevalnem kmetijstvu, tj. so že presegle svojo trajno nosilnost.«

Zaključek prikaza te prve ravni Leopoldovega vpogleda v razmerje med človekom in njegovim okoljskim svetom, ki se nanaša na problematiko človekovega vpliva na naravo, lahko sklenemo z dvoumno ugotovitvijo: lahko smo

[23] Glej geslo angleške Wikipedije »World energy resources and consumption«. http://en.wikipedia.org/wiki/World_energy_resources_and_consumption (dostop dne 18. avgusta 2010).

[24] Prebivalstvo Slovenije porabi več virov, kot jih lahko dobi iz svojega okolja. Naš povprečni ekološki odtis je 3,9 globalnega hektarja na osebo, medtem ko je v Sloveniji na voljo 2,4 globalnega hektarja na osebo. Več o ekološkem odtisu najdemo na spletni strani World Footprint Network: http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/ (dostop na dan 18. avgust 2010).

začudeni, kako prav je imel Leopold in kaj vse je predvidel, a hkrati nad tem tudi zaskrbljeni: zaskrbljeni, da je imel tako prav in da je njegov napor ozaveščanja tako malo zalegel.

A še bolj kot nad Leopoldovimi daljnosežnimi opažanji našega vpliva na naravno okolje smo lahko začudeni nad natančnostjo njegove presoje družbenih, političnih in ekonomskih mehanizmov, ki delujejo v sferi okoljevarstva; pravzaprav šele v tej točki pride najbolj do izraza Leopoldov družboslovni in pa predvsem humanistično-filozofski značaj.

Vprašajmo se, čemu je Leopold pravzaprav sploh spisal Deželsko etiko? Odgovor na to vprašanje najdemo kar v spisu samem. Ko razpravlja o naravovarstvenem sistemu, ki temelji na skrbi države za ekonomsko manj ali celo nepomembna področja, Leopold izraža skrb nad vzdržnostjo takega sistema: »[Z]astavi [se] vprašanje: kakšen je njegov končni obseg? Bodo davkoplačevalci nosili njegovo neizogibno razraščanje? V kateri točki bo državno naravovarstvo kot mastodont zaradi svojih dimenzij začelo ovirati samo sebe?« in nato dodaja: »Zdi se, da odgovor, če sploh obstaja, tiči v deželski etiki ali kakšni drugi sili, ki zasebnemu lastniku pripiše večjo odgovornost.« Ter še: »Etična dolžnost na strani zasebnega lastnika je edino vidno zdravilo za te situacije.« Skratka, ko je Leopold kot delavec v nacionalni gozdarski službi ZDA bil priča vsem relativno neuspelim poizkusom obvladovanja okoljske situacije, ki so temeljili na državnih subvencijah, pomoči, preračunavanjih in podobnem, je naposled uvidel, da je rešitev ena sama: sprememba na strani posameznika, na strani naših »intelektualnih poudarkov, zvestob, naklonjenosti, čustev ...« Šele s spremembo teh se lahko uspešno spremeni naš odnos do okolja, in sicer tako, da naša »moralna čustva« razširimo na deželo kot tako; da v našo moralno »skupnost« sprejmemo »zemljo, vode, rastline in živali, ali, vzeto skupaj: deželo«.

Takšno prepričanje – da je naravo, s tem pa tudi nas same, možno rešiti le, če spremenimo svojo etiko – uvršča Leopolda med humaniste. Med humaniste zato, ker je kot znanstvenik bil prepričan, da bo samo znanost premalo. Dejansko se v Leopoldovi misli, če ga beremo pozorno, skriva precejšnja intelektualna skromnost in zadržek glede zmožnosti znanja, da reši perečo problematiko preobremenjenosti okolja. Pozoren bralec eseja Deželska etika bo namreč opazil, da je Leopold skeptičen glede naše možnosti natančnega poznavanja naravnih mehanizmov. Spomnimo se, kako pravi, da je znanstvenik prepričan, da *ne ve*, kaj poganja skupnost. Dejansko lahko na Leopoldovo *deželsko etiko* gledamo tudi kot na »družbeni mehanizem«, ki nam pomaga sprejemati odločitve v trenutkih, ko *ni jasno*, kakšne posledice lahko ima naše ravnanje; zato etiko na začetku svojega spisa tudi primerja z »družbenim instinktom«, ki nam lahko pomaga pri odločitvah tako, kot »instinkt« v negotovih situacijah pomaga posamezniku. Deželska etika je tako za Leopolda tudi izraz naše nujne intelektualne ponižnosti spričo nepoznavanja kompleksnosti naravnega sveta: po njem je bolje previdno ceniti naravo kot celoto, kot pa negotovo masovno uporabljati mehanizme, ki jih ne poznamo dovolj dobro.

Etika je, skratka, Leopoldov odgovor na vprašanje, kako doseči spremembo v človekovem odnosu do okolja. Etika, ki je za Leopolda hkrati evolucijski, pa tudi intelektualni in emocionalni proces.

Kaj nam ta Leopoldova opažanja lahko povedo danes, ko smo priča propadu ali neupoštevanju cele vrste mednarodnih sporazumov in zasedanj o okolju, od Kjotskega do Kobenhavnskega in drugih? Gotovo to, da sta Leopoldovo opazovanje in diagnoza neuspeha družbenih sprememb, ki se želijo uveljaviti bodisi z vrha (vlade) bodisi prek utečenih politično-ekonomskih kanalov, bila še kako pravilna. Njegova lokalna opažanja o družbenih naravovarstvenih procesih pred- in povojnih ZDA so danes v veliki meri samo prenesena na globalno raven in:

preverjeno ne delujejo. To sicer ne pomeni, da so tovrstni sporazumi povsem nepomembni in nepotrebni (čeprav se čedalje bolj zdijo ravno takšni), pomeni pa, da gotovo ne bodo zaživeli v praksi, če ljudje že poprej ne bomo spremenili svojega odnosa do okolja, ki pa ga lahko zaobrnemo le z novo obliko etike in občutka »dolžnosti do dežele«.

Modro bi torej bilo poslušati Leopoldove opazke in poskušati poiskati prostor za spremembo na tej humanistični ravni človekovega bivanja. A tega, kot opozarja Leopold, znova ne bomo dosegli le z, denimo, »več izobrazbe«. Kot lahko vidimo, ideja okoljskega in ekološkega izobraževanja sploh ni nič novega: cvetela je že v Leopoldovem času. A imela je pomanjkljivost, tako kot jo pogosto ima še danes: ne vsebuje etike, ne vsebuje nobenega prav in nobenega napak. Dvomljivo je tudi, ali bomo kak napredek dosegli z izobraževanjem, ki temelji na idejah grožnje, zastraševanja in posledično nujnega odrekanja, če želimo svojim zanamcem zapustiti boljši svet. V to se namreč velika večina »izobraževanj« o okoljski problematiki sprevrže – v podhodu pod Cankarjevim domom smo v poletju 2010 imeli razstavljen tipični primer takega izobraževanja: grozovite slike opustošenja Lipice in Triglavskega narodnega parka kot posledice človeško povzročenih podnebnih sprememb, neprijetne ilustrirane prizore civilne zaščite, ki obubožanemu prebivalstvu s cisternami dovaža najnujnejšo oskrbo ... In potem podatke o prekomerni porabi virov, podobne tistim, ki jih sicer najdemo na začetku tega sestavka. Toda: ali take slike zares povzročijo spremembo človeških src? Ali pa povzročijo zagrenjenost ter že omenjeno zanikanje in beg od odgovornosti? Ne bi bilo bolje, če bi okolju bolj prijazno bivanje ne vzpodbujali z zastraševanjem in mislijo na odrekanje, temveč s spodbujanjem k domiselnemu reševanju problemov, ki pa je seveda lahko tudi navdihujoče in krepi občutek za smiselnost bivanja? Čeprav je po drugi strani res, da se ljudje moramo začeti zavedati resnosti problematike. Kakorkoli že, Leopoldova ideja preoblikovanja ne toliko obsega kot vsebine okoljskega izobraževanja je tudi danes na mestu.

Poudarek, ki ga Leopold v etiki daje čustvom, pa tudi »intelektualnim poudarkom, zvestobam in naklonjenostim«, njegovo filozofsko zastavitev etike dejansko premika v bližino filozofov, kakor je bil David Hume. Hume je bil namreč en tistih mislecev, ki je etičnost odrekel razumu in jo pripisal t. i. moralnemu čutu. Eden od elegantnih načinov, kako je Hume zagovarjal neodvisnost moralne sfere od razuma, je njegovo opažanje, da je razum sposobnost presoje resnice in neresnice; iz tega sledi, da je vse, kar ne more biti označeno kot resnično ali neresnično, zunaj domene razuma; če sedaj pogledamo naše strasti, hotenja in dejanja, potem vidimo, da jih je nesmiselno označiti kot »resnične« ali »neresnične«.[25] Leopold se sicer ne spusti v tako eksplicitno filozofsko razmišljanje, toda iz njegovih poudarkov na senzibilnosti je vendarle mogoče razbrati, da se nagiba k tistemu nazoru, ki moralnost pripisuje moralnemu čutu oz. sentimentu.

Sodobni filozof, ki je etiko prav tako videl bolj v sentimentu kot razumu, je bil ameriški pragmatist Richard Rorty. Moralni napredek je Rorty tako videl v »napredku sentimentov«, ne pa denimo v kakem »približevanju resnici«. Z drugimi besedami to pomeni, da je Rorty epistemologiji – vedi, ki se ukvarja z vednostjo in spoznavanjem – odrekel možnost razsojanja v moralnih zadevah. Po njegovem mnenju je preprost dokaz tega dejstvo, da filozofi po 2500-letni zgodovini zahodne filozofije niso prišli nič bližje »razumskim moralnim principom«, ter dejstvo, da je k »moralnemu napredku« veliko bolj kot filozofija po njegovem mnenju pripomogla navdihujoča literatura, tj. romani

[25] Lahko jih seveda označimo kot resnična in neresnična v smislu presoje ali so obstajala ali ne: lahko, denimo, rečem, da je res, da sem si želel jabolko; če rečem, da je moja želja bila 'resnična', potem mislim, da sem to željo res imel (ne pa denimo želje pojesti hruško). Toda nesmiselno bi bilo reči, da je bila ta želja kot taka resnična – kakšna bi potem sicer bila 'neresnična' želja pojesti jabolko?

z moralno vsebino, ki so širili ideje solidarnosti in sočutja. Po Rortyju bi tako: »... to vrsto napredka ne smeli razumeti kot približevanje človeškega mnenja k Moralni Resnici ..., temveč raje kot povečanje naše zmožnosti, da imamo več in več razlik med ljudmi za moralno nepomembne.«[26] Za kar se Rorty dejansko zavzema, je razširjanje naše moralne odgovornosti na ljudi, ki so drugačni od nas samih, kar to, naj »štejemo več in več razlik (denimo barvo kože, spol ali prednike) med nami za *moralno nepomembne*«, v resnici pomeni. Gre za, na kratko, razširjanje kroga moralne odgovornosti. Od tega mnenja je Leopoldov »tretji korak v etiškem zaporedju« oddaljen le še lučaj: če etično domeno – ta krog moralne odgovornosti – razširimo na način, da vanjo vključimo še rastline, živali in ekosisteme, dobimo natanko: *deželsko etiko*.[27] S tem smo naredili tudi polni krog od Leopolda, Huma in etičnih ali moralnih »sentimentalistov« do Rortyja nazaj k Leopoldu.

Prava in največja vrednost Leopoldovega spisa Deželska etika je tako v njegovem vztrajanju pri etiki kot receptu za boljši in bolj trajnostno naravnan človekov odnos do okolja. Ta je pomembna zato, ker nas zgodovina več kot od polovice preteklega stoletja zmerom znova opominja, da so vlade držav nemočne pri uveljavljanju ekoloških predpisov, če nimajo tudi podpore ljudskih src. Nujen je, skratka, ta *tretji korak v etiškem zaporedju*. Toda kako do tega priti? Kako naj si odgovornost do nečloveških bitij in ekosistemov – vključujoč vode, prsti in druge nežive oblike narave – vcepimo? Leopoldov odgovor na to vprašanje je izobrazba, toda takšna, ki bo sposobna predstaviti sliko naravnega sveta kot skupnosti in soodvisnosti posameznih delov. To lahko bolj kot z napornimi razmisleki o večnih resnicah ali z apokaliptičnim strašenjem in grožnjami, z nasilnimi protesti in zažiganjem krzna, z medsebojnimi obtoževanji in nagajanji dosežemo z razmišljanji in zgodbami, ki nam prikazujejo delovanje naravnega sveta; pa ne le z razmišljanji in branjem, temveč tudi z aktivnim izobraževanjem v naravi, s t. i. učenjem iz izkustva.[28] Tako bomo najbrž bolj uspešno preobrazili svoje identitete, moralne in osebne, s tem pa tudi potrošniške in siceršnje preference, ki določajo naš način ravnanja.

Leopold nam govori marsikaj; njegova figura pa predvsem tudi to, kako pomemben je filozofski premislek na domala vseh področjih človeškega delovanja in kako pri razmišljujočih ljudeh spontano vznikne in se naveže na miselno dediščino, ko je treba premagati kako težavno zagato. Morda pa je Leopold glasnik pomembnosti filozofije prav zato, ker je bil najprej: gozdar.

[26] Rorty, R. (1998), *Truth And Progress*, (Volume 3 of Philosophical Papers). Cambridge University Press: Cambridge, str. 11.

[27] Rorty sam sicer ni storil tega tretjega koraka tako kot Leopold, a v njegovih delih vendarle obstaja dovolj namigov na to, da je tovrstna razširitev tudi v njegovi filozofiji implicitno zajeta – v svoji znani knjigi *Kontingenca, ironija in solidarnost* tako pravi: »*Stališče, izraženo v prvem delu te knjige, je nezdružljivo ... z idejo, da obstaja 'naravni' rez v spektru podobnosti in razlik, ki zajema razliko med tabo in psom, ali tabo in enim izmed Asimovih robotov – rez, ki označuje konec racionalnih bitij in začetek neracionalnih, konec moralne dolžnosti in začetek dobrohotnosti. Moje stališče je, da so občutja solidarnosti nujno stvar tega, katere podobnosti in razlike imajo za nas težo in da je ta teža funkcija zgodovinsko kontingentnega končnega besednjaka.*« Rorty, R. *(1989), Contingency, Irony, And Solidarity*. Cambridge University Press: Cambridge, str. 191–192.

[28] Za to točko prim. denimo moj tekst: »Educational tourism and environmental ethics: a framework for experimental environmental education,« v: *Annales*, Ser. hist. sociol., 2010, letn. 20, št. 1, str. 169–176.

Poučevanje filozofije

Gašper Mlakar

Potek ure s temo umetnost pri filozofiji v gimnaziji

Pri predmetu didaktika filozofije sem za nastop na gimnaziji izbral temo umetnost. Cilj je bilo sprva premisliti pojem umetnosti, nato pa se spustiti v razmerje umetnosti in filozofije. Ključno se mi je namreč zdelo pokazati, da je tema umetnosti lahko relevantna za filozofijo in da lahko filozofija iz nje črpa ter jo uporabi na svoji poti razmisleka. Ker je v srednješolskem učnem načrtu filozofije v ospredju spoznavna teorija – torej filozofsko prodiranje do spoznanja in do resnice, sem se odločil, da poskušam prikazati, kako se lahko umetnost vpisuje v razmerje do spoznavanja. Torej kako lahko umetnost pripomore ali poda neki material za sam proces spoznavanja in s tem postane filozofsko relevantna.

Za dosego tega cilja sem želel dijake najprej uvesti v tematiko umetnosti in poskušal doseči, da se njihove misli udomačijo na tem področju. Uvod je tako zajemal napis besede »umetnost« na tablo ter zelo splošna vprašanja o tem, kaj dijakom, »na prvo žogo«, pove beseda umetnost. Namen sproščenega uvoda je bil ne le izvabljanje mnenj, ampak predvsem to, da dobijo občutek o temi ter da pri sebi opazijo, ali imajo kakšno mnenje o njej. Opazil sem, da vprašanje, ki je bilo namenjeno celotnemu razredu, ni obrodilo veliko odgovorov, zato sem začel vpraševati posamezne dijake. Tako se je pogovor lepo razvil, odgovore pa sem skupaj z dijaki preoblikoval v trdnejše teze ter jih v obliki miselnega vzorca nanizal na napis »umetnost« na tabli. Nekatera izmed mojih vprašanj so se glasila: Kaj za tebe pomeni umetnost? Kaj v umetnosti delamo? Zakaj se ukvarjaš z umetnostjo?

V drugem delu sem želel umetnost prikazati kot neko človeku specifično dejavnost, česar namen je bil: prvič, poudariti samo relevanco umetnosti s tem, ko jo spoznamo kot dejavnost, ki se pojavlja zgolj pri človeku, in to neprekinjeno skozi njegovo zgodovino; ter drugič, odpreti prostor filozofiji, ki se bo prav tako izkazala za specifično človeško dejavnost. Vzel sem s table napisano idejo umetnosti kot ustvarjanja (to idejo, ki sem jo v naprej pričakoval, je podal eden izmed dijakov v uvodnem pogovoru) ter vpraševal po razliki med človeškim in živalskim ustvarjanjem. Nekaj dijakov je želelo predstaviti izdelek živali, na primer bivališče, kot umetniški, a smo skupaj dognali, da je ta izdelek umetniški le z našega stališča ter, v primeru da o živalskem stališču pravzaprav ne moremo govoriti, je živalski izdelek vedno podvržen eksistencialnemu smotru – torej ključen za preživetje. Na tem mestu sem želel odpreti še druga področja, ki so specifično človeška, ter ob tem napisal na drugi del table besedo »filozofija«. Prva dva dela ure sta trajala malce več kot 10 minut.

V tretjem delu ure sem povezal umetnost in filozofijo na podlagi tipičnega smotra filozofije – tj. resnice skozi dijakom že poznane filozofe. Namen tega dela je bil trojni: ustvariti vez med filozofijo in umetnostjo; še konkretneje navezati umetnost na filozofijo s tem, ko jo razpršimo med same filozofe; pripraviti teren za Heglov tekst, ki je sledil. Preko vpraševanja dijakov o tem, kaj filozofija počne, kaj je njen cilj, smoter, naloga, sem na tablo, med umetnost in filozofijo napisal »resnica«. Dijakom sem pojasnil, da če se filozofija ukvarja s spoznavanjem resnice,

potem bo naš cilj poskušati povezati umetnost z resnico, ter s tem videti, ali lahko v spoznavanju resnice kakorkoli upoštevamo umetnost. Načrt je bil premisliti tri paradigme odnosa umetnosti do resnice, zato sem razložil pojem paradigme, nato pa poskušal iz dijakov izvabiti odgovore na vprašanje, v kakšnem odnosu je lahko umetnost do resnice. Ko sprva ni bilo odgovora, sem v diskusijo vpeljal Platona ter povprašal, kaj je Platon izjavil o umetnosti ali umetnikih. Nato smo platonsko obarvano paradigmo označili za didaktično paradigmo umetnosti, pri kateri je smoter umetnosti v vzgoji, medtem ko resnice ne izkazuje, saj je »kopija kopije« v Platonovem svetu idej. Za tem sem prešel na drugo paradigmo in vprašal, kako lahko umetnost govori o resnici oz. kdaj bi umetnost povedala kaj pozitivnega o resnici. Dijaki so pri tem imeli težave, a smo jih zaobšli tako, da smo govorili o tem, kaj umetnost prikazuje, kako lahko umetnost pove nekaj o času, ki je že za nami, ter kako z izražanjem notranjih občutkov včasih pove več kot premišljen odgovor. To paradigmo sem označil za romantično, da pa bi izluščil še tretjo paradigmo odnosa umetnosti in resnice, sem dijake vprašal, kakšen odnos, poleg pritrditve in negacije, še lahko imamo do nečesa. Pravilno so ugotovili, da gre za odnos ignoriranja oz. odnos, ki pravi, da umetnost nima nič opraviti z resnico, saj je njen smoter v katarzi, občudovanju itd. Gre za klasično paradigmo umetnosti. Vse paradigme sem sproti zapisoval na tablo, diskusija pa je trajala okoli 15 minut.

Četrti in s tem zadnji del ure je potekal v znamenju branja Hegla ter pregleda in obnovitve dosedanjih ugotovitev. S pomočjo Hegla sem poskušal pokazati, kako lahko umetnost s tem, ko usmerja pozornost ter daje videti tisto spregledano, priskrbi unikaten material za filozofijo. Dijakom sem razdelil liste z odlomkom Heglovega teksta o umetnosti in omenil, da bi lahko Hegla uvrstili, nekoliko vsaj, v romantično paradigmo. Tekst sem našel med brskanjem po knjigi *Filozofija v šoli – prispevki k didaktiki filozofije*.

»*Vsebina je lahko popolnoma nepomembna in je za nas v vsakdanjem življenju in zunaj svoje umetniške predstavitve le trenutni interes. Tako je na primer nizozemsko slikarstvo uspelo poustvariti na tisoče učinkov minljive podobe narave. Ob njihovem gledanju se vrstijo pred nami žamet, sijaj kovine, svetloba, konji, vojaki, stare ženice, kmetje, zaviti v dim svojih pip, lesket vina v prosojni čaši, fantje v umazanih suknjičih, ki igrajo karte, vse te teme in nešteto drugih, ki nam jih je v vsakdanjem življenju prav malo mar – če namreč sami igramo karte ali pijemo in klepečemo o vsem mogočem, nas ob tem zanimajo povsem druge stvari. Toda ko te vsebine predstavi umetnost, nas pritegneta prav prikaz in ponazoritev objektov, kolikor so delo duha, ki materialnemu svetu, zunanjemu in čutnemu, da utrpeti globinsko transformacijo.* [...]
Zaradi te idealnosti daje umetnost posebno vrednost sicer nepomembnim objektom, saj si jih ne glede na njihovo nepomembnost prilasti za svoj smoter. Tako usmerja našo pozornost na stvari, ki bi jih brez nje popolnoma spregledali.« (Hegel, Estetika)

Na učne liste sem poleg zgornjega teksta dodal še tri vprašanja: kakšna se ti zdi, da je po Heglovem mnenju vloga umetnosti (v tem tekstu); kako predstavljeni učinki umetnosti v tekstu vplivajo na človeka; se ti zdi kakšen predstavljen učinek umetnosti pomemben za filozofijo. Določil sem dva dijaka, ki sta prebrala vsak polovico teksta, nato pa jim naročil, naj si tekst vsak individualno še enkrat prebere ter poskuša odgovoriti na vprašanja, dodana k tekstu. Ko sem opazil, da so se začeli dolgočasiti, sem preusmeril pozornost z vprašanjem, kateri stavki v tekstu so se jim zdeli zanimivi in pomembni. Ker so dijaki postajali bolj nemirni

(ura se je bližala koncu), nisem mogel pridobiti odgovorov z vpraševanjem celotnega razreda, zato sem spraševal posameznike. Ko jih je nekaj omenilo stavek o videnju spregledanega, sem pojasnil, kako so lahko tako pridobljene informacije še kako relevantne za filozofijo in pričajo o tem, da lahko umetnost, če le imamo interes, vpeljemo v filozofijo. Za konec smo skupaj z dijaki šli skozi miselni vzorec na tabli, ki je nastal v uvodnem delu ure in poskušali še pri nekaterih opredelitvah umetnosti izvleči tisto, kar je lahko uporabno za filozofijo. Nekatere opredelitve so se glasile: umetnost posnema, torej nam lahko pove nekaj o kulturi/času, ki je minil; umetnost je izražanje čustev, torej daje spoznati tisto plat človeka, ki ni dojemljiva neposredno s pogovorom itd.

Uro sem zaključil s tezo, da če umetnost govori o nas in o svetu, filozofija pa ta področja raziskuje, potem je umetnost vsekakor področje, ki ga filozofija lahko uporabi. V splošnem sem bil s potekom ure zadovoljen, saj menim, da mi je uspelo posredovati zadano idejo umetnosti kot za filozofijo uporabne discipline. Tudi dijakov ni bilo težko pripraviti k sodelovanju, česar sem se najbolj bal, manjkalo pa mi je konkretnih primerov, na katere bi lahko ideje, kot je »umetnost daje videti«, navezal. Po tej izkušnji lahko rečem, da se mi zdi najpomembnejši del priprave na uro (poleg jasnega lastnega mnenja o predavani temi) ravno strategija, s katero pridobimo pozornost dijakov, saj je njihov razmislek o snovi ter prispevek v obliki odgovorov ključen za vsako uro filozofije. Če bi torej še enkrat pripravljal podobno uro, bi največ pozornosti namenil izboljšavi metod, ki vzpodbujajo sodelovanje, ter pripravi konkretnih primerov, s katerimi bi lažje pojasnil snov. Ob koncu ure bi še dijake povprašal po morebitnih vprašanjih v zvezi s samo snovjo.

Miranda Bobnar

(Po)učna ura filozofije

Izpeljava učne ure filozofije je zadnji in hkrati najbolj bistven korak procesa, ki se odvija tekom leta pri didaktiki filozofije. Študenti filozofije se s tem predmetom srečamo v zadnjem letniku študija, dragocen pa je predvsem zato, ker spoznamo, da poučevanje filozofije ni zgolj preprodajanje znanja, ki smo ga »kupili« na fakulteti, ampak ustvarjalno delovanje, ki stremi k razširjanju filozofskega etosa. Naloga učitelja filozofije ni, da učencem poda faktografsko zgodovino filozofije, temveč da skupaj z njimi odpira vprašanja in premišlja pojme, ki jih v vsakdanjem hitenju skozi življenje sprejemamo kot izgotovljene.

Takšno je bilo tudi osnovno vodilo pri načrtovanju priprave učne ure. Za temo sem si izbrala ontološko problematiko soobstoja duha in telesa, dijakom pa sem želela pokazati, da je pred vprašljivostjo pojmov, kot so volja, želja, misel ali občutek, zagonetno tudi in predvsem tisto, iz česar izhajajo. V vsakdanji zasičenosti in samoumevnem rokovanju s predmeti pogosto pozabljamo, kako zagonetno je dejstvo, da sploh lahko kaj spoznavamo, da kot povsem naključne kombinacije neke materije svet lahko mislimo in preučujemo, da razmišljamo sami o sebi ali preprosto, da sploh mislimo, poleg tega pa tudi občutimo, izkušamo, želimo in presojamo. Duh in telo v njuni prepletenosti in morebitni so-pogojenosti kljub tehničnemu napredku znanosti še vedno ostajata skrivnost.

Priprava na uro filozofije je vključevala pisno pripravo in predstavitev te priprave sošolcem na uri didaktike. V pisni pripravi je bilo treba podrobno predstaviti tematiko, ki naj bi jo z učenci obravnavali, način, kako bi jim to tematiko predstavili, in metode, po katerih bi jih poskušali pripeljati do določenega filozofskega uvida. Pri predstavitvi smo s sošolci lahko kritično pretresli zastavitev same ure in v praksi tudi preizkusili izvedbo določenega dela ure. Sploh zadnje je bilo zame zelo koristno, saj se šele ob izvedbi izkaže, ali je predvideno zastavitev v dejanskih okoliščinah, torej na sami uri sploh mogoče izpeljati. Tako sem na primer ugotovila, da potek ure, kot sem ga predvidela v pripravi, v razredu ne bo popolnoma izvedljiv.

Uvodoma sem si zamislila, da bi dijake vprašala, kako razumejo svobodno voljo (ali ima človek svobodno voljo, kaj to pomeni, kako se to kaže, ali lahko svobodno deluje v vsem, kar počne, kakšni dejavniki lahko vse vplivajo na svobodno odločanje v dani situaciji). Glede na to, da so dijaki pri pouku filozofije pred kratkim obravnavali temo svobode in determinizma, bi lahko odgovarjali po lastni presoji ali pa bi se oprli na različne teorije (odgovor determinista bi bil, da svobodne volje ni, da so v svetu vse, vključno z nami, samo dogodki, ki potekajo po vzročno-posledični povezavi; po mehkejši različici determinizma se tudi v okviru naravnih zakonov ali zunanjih okoliščin lahko svobodno odločamo; indeterminist pa bi rekel, npr. na podlagi dognanj kvantne mehanike, da obstajajo tudi nepovzročeni dogodki). Namen diskusije bi bil temo v naslednjem koraku z zabavnim stripom pripeljati do razmisleka o odnosu med duhom in telesom in odpreti vprašanje njunega (so)delovanja s prostimi odgovori dijakov (kaj je tisto v nas, kar ima moč svobodnega odločanj, ali gre za kakšno posebno možgansko dispozicijo ali za ločeno entiteto, ki obstaja neodvisno od kemičnih procesov in jo je morda človeku podelila kakšna višja sila). Nadaljevali bi z branjem kratkega filozofskega besedila in podrobneje opredelili, kako različna filozofska stališča (fizikalizem, atomizem, materializem in dualizem) obravnavajo dani problem. Na koncu bi se na podlagi ugotovitve, da izhodiščno »fiziološko« protislovje pripelje tudi do protislovnih sklepov, ki so v osnovi enaki ugotovitvam navedenih teorij (determinizem idr.), vrnili k izhodiščnemu vprašanju svobodne volje.

Ko sem pripravo preizkusila na uri didaktike, se je izkazalo, da prehod od svobodne volje do problema duh-telo ni najbolj razviden. Premislek o svobodni volji namreč že sam po sebi odpira vprašanja, ki bi bila lahko predmet povsem samostojne diskusije, moj osnovni namen pa je bil raziskati fiziologijo volje oziroma splošneje fiziologijo duševnih procesov.

Učna ura

Namesto uvodnega dialoga o razumevanju svobodne volje smo zato z učenci začeli kar brati strip, v katerem filopes svojemu človeškemu lastniku postavi vprašanje o svobodni volji. Izhajajoč iz osnovne trditve, da kemični procesi nadzirajo človekovo delovanje in da je človek za svoja dejanja odgovoren, ker ima svobodno voljo, postavi nadvse zagonetno vprašanje: ali je svobodna volja del možganov ali ne? Lastnik odgovori, da je svobodna volja pač »svobodni« del možganov, ker ne deluje po zakonih fizike, saj v nasprotnem primeru ljudje ne bi mogli biti odgovorni za svoja dejanja. Ali to pomeni, se sprašuje filopes, da je svobodna volja »del možganov, ki je pritrjen ali pa samo lebdi nekje zraven«?

Navedene trditve in vprašanja smo v shematičnem prikazu napisali na tablo:

(1) Kemični procesi v možganih nadzirajo človekovo delovanje.

(3) Svobodna volja je del možganov.	(3) Svobodna volja je »svobodni« del možganov.
	(4) »Svobodni« del možganov ne deluje po naravnih zakonih fizike.
(6) *Svobodna volja deluje po zakonitostih kemičnih procesov.*	(5) *Svobodna volja ne deluje po naravnih zakonih fizike.*
(7) *Ljudje niso odgovorni za svoja dejanja.*	(2) Ljudje so odgovorni za svoja dejanja. (Ljudje imajo svobodno voljo. = Ljudje delajo, kar hočejo, in so odgovorni za svoja dejanja.)

(Številke označujejo vrstni red trditev v stripu, 5., 6. in 7. trditev dodamo sami, ne nujno takoj, lahko kasneje pri ali po branju teksta, 7. tudi na koncu ure kot protislovje 2. trditvi, kar je lahko izhodišče za novo diskusijo na kakšni drugi uri.)

Na podlagi prikazanega protislovja med trditvama (svobodna volja je del možganov in svobodna volja je »svobodni« del možganov), sem učence vprašala, kdaj si navadno še postavljamo vprašanje, ali je nekaj del telesa ali ne. Sami so ugotovili, da gre za vprašanje o razmerju med dušo in telesom, zato smo v naslednjem koraku podrobneje pretresli pojem duše. Najprej smo se osredotočili na tri vprašanja. Ali duša obstaja? Ali je duša del telesa ali povsem svoja entiteta? Če je nekaj ločenega od telesa, kako lahko pojasnimo njun medsebojni vpliv? Pri prvem vprašanju so bili dijaki soglasni, da duša obstaja, da je to tisto, zaradi česar si lahko rečem jaz, in da jo nedvomno imajo tudi druga živa bitja. Nekdo je omenil stari rek, da so oči ogledalo duše, tiste notranje lepote v nas, in tudi s to opredelitvijo se je večina strinjala. Na vprašanje, iz kakšnega testa je duša, ni bilo tako enostavno podati odgovora – duša je nekaj nevidnega in neotipljivega, ne moremo je preučevati z znanstvenimi instrumenti – vendar so se nagibali k temu, da ni nekaj povsem

neodvisnega ali povsem različnega od telesa. O tem, ali je duša nesmrtna ali ne, se prav tako niso jasno izrekli, le da nam verjetje v nesmrtnost duše lahko olajša misel na smrt. Pred vprašanjem vpliva se je postavilo še vprašanje, kako sploh delujemo. Ali res, kot smo prebrali v stripu, kemični procesi nadzirajo naše delovanje? Odgovor dijakov je bil spet soglasen: če telo pogledamo na molekularni ravni, vidimo zgolj kemične procese, človekovo delovanje pa je zgolj posledica reakcij v njegovih možganih.

Na tej točki smo se lahko navezali na odlomek iz knjige z naslovom *Sistem narave*. Avtor, francoski filozof Paul-Henri d'Holbach, eden glavnih predstavnikov francoskega materializma 18. stoletja, je, izhajajoč iz atomizma, zagovarjal stališče, da je vse, vključno z našimi tako imenovanimi intelektualnimi zmožnostmi zgolj posledica kombinacije oziroma organizacije delcev materije. Skladno s tem je naša duševna stanja izenačil s fizičnim stanjem naših možganov, ki tako kot drugi deli telesa opravljajo določene funkcije, kot je na primer mišljenje.

»Bolj ko razmišljamo, bolj ostajamo prepričani, da duša, daleč od tega, da bi morala biti ločena od telesa, ni nič drugega kot to telo sámo, če ga opazujemo v njegovih določenih funkcijah ali določenih načinih bivanja in delovanja, ki jih lahko opravlja, dokler je v njem življenje. Duša je torej človek, razumljen glede na njegovo sposobnost čutenja, mišljenja in delovanja na način, ki izhaja iz njegove lastne narave, se pravi, iz njegovih lastnosti, njegove določene organizacije in iz trajnih ali prehodnih sprememb, ki jim je podvržen njegov stroj s strani bitnosti, ki delujejo nanj.« (*Système de la nature*, I, VII.)

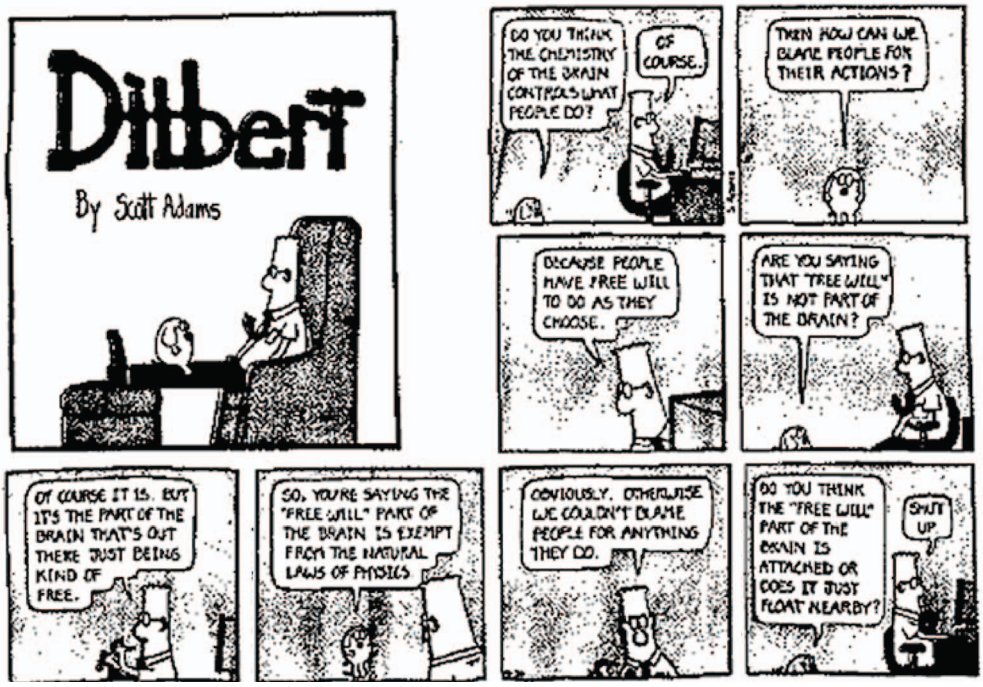
Dijakom se je ideja zdela zelo sprejemljiva, saj po njihovem prepričanju tudi izsledki sodobne znanosti potrjujejo, da določeni psihični aktivnosti ustreza določena nevronska aktivnost v možganih in četudi problem duh-telo s tem še ni povsem razrešen, je za zdaj to edina logična razlaga, do katere se je človeku uspelo dokopati. Bolj logična kot na primer dualizem, ki zagovarja obstoj dveh različnih substanc in ne more zadovoljivo razložiti njunega vpliva. Učenci so tako kot avtor v tekstu menili, da nam bo nadaljnje preučevanje človeškega telesa v prihodnosti razkrilo tudi to skrivnost. Kot pristni dediči materializma so se strinjali tudi, da velja sledi duše iskati v možganih in ne v navadni mišici, kot je srce, kamor so duha umestili antični atomisti. Lahko bi rekli, da dušo nekako čutimo v možganih, in ko pravimo, da nas stisne pri srcu ali da čutimo strah v želodcu, je to le sporočilo, ki ga tja pošljejo naši možgani, ko so v določenem občutju.

Ker se je ura nezadržno bližala koncu, vseh teh zanimivih miselnih utrinkov dijakov nismo mogli filozofsko ovrednotiti in s protiprimeri pretresti njihove argumentativne vzdržljivosti. Uro sem želela vsebinsko zaokrožiti, zato sem jih navedla nazaj na naše izhodiščno vprašanje: ali je svobodna volja del možganov ali ne? Če namreč velja fizikalizem – kot so vsaj tisti izmed učencev, ki so se bolj dejavno vključevali v pogovor, soglasno priznavali – potem je tudi (svobodna) volja na neki način del možganov. To pomeni, da mora delovati po zakonitostih kemičnih procesov in potemtakem pravzaprav ne more biti svobodna. Dijaki so to odločno zavrnili, saj je, po njihovem mnenju povsem jasno, da se lahko svobodno odločamo o stvareh. Treba je torej ločiti med molekularno in tisto drugo (ki nam je ni uspelo najboljše definirati) ravnjo; z vidika prve smo le niz kemičnih akcij in reakcij, z vidika druge pa povsem svobodno delujoči posamezniki. Kaj to z obeh vidikov pomeni za človekovo odgovornost, pa je (p)ostalo vprašanje za neko drugo nadaljevanje.

Sklep

Zastavljeni cilji moje prve učne ure filozofije so bili: izpostaviti določen problem in vprašanja, ki se ob tem problemu zastavijo dijakom na prvi premislek; nato podrobneje opredeliti pojme, okrog katerih se osredinja; in nazadnje

celoten premislek povzdigniti na bolj filozofsko raven. Ker je vsak korak nadgradnja prejšnjega, bi si bilo treba uro razporediti tako, da bi za zadnji korak ostalo največ časa, kar pa je v 45 minutah v enkratnem poskusu glavnega nastopa zelo težko udejanjiti. Na koncu sem imela občutek, da smo se ustavili ravno na začetku filozofiranja, ko bi morali storiti še en korak naprej od mesta, kjer so nam stvari in pojmi še »logični« in se nam zdi, da lahko zaobidemo njihovo siceršnjo nedorečenost. Zato je zadnji korak tako smiseln in nujen. Upam, da nam ga je uspelo vsaj nakazati.



Sandi Cvek

V začetku je bila simetrija

Naj ponovim svoje ugotovitve. Prvič: matematika je jezik narave. Drugič: vse okoli nas je mogoče predstaviti in razumeti skozi števila. Tretjič: če dolgo spremljaš števila nekega sistema, se pojavi vzorec. Potemtakem so vzorci vsepovsod v naravi. Dokazi: ciklično ponavljanje epidemij, naraščanje in upadanje populacij karibujev, ciklusi sončnih peg, naraščanje in upadanje Nila. Kaj pa borza? Celota števil, ki predstavlja svetovno ekonomijo, milijoni delavnih rok, milijarde glav, neznanska mreža, drhteča od življenja. Organizem. Naravni organizem. Moja hipoteza: tudi borza vsebuje vzorec. Tik pred menoj se skriva za števili. Vedno se je. (Max Cohen v filmu **π)**

Filozofski učbeniki imajo gotovo prav, ko Pitagoro razglašajo za najpomembnejšega predsokratika, a na pičlih trinajstih, njemu namenjenih straneh Dielsovih *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zbuja pozornost predvsem zadnji, 21. fragment, ki se glasi takole:

»Pitagora je prvi celoto vesolja imenoval kozmos (χόσμος), zaradi reda (taksis) v njem.«

Razumeti daljnosežnost zgoraj navedenega fragmenta pomeni razumeti pomen dveh ključnih starogrških kozmoloških pojmov, namreč pojmov káos in kozmos. Kot primerno izhodišče našega razmisleka nam lahko služita kar definiciji iz *Leksikona filozofije* Cankarjeve založbe, ki ju razložita takole:

Káos [gr. χάος (cháos)], vsesplošen nered, zmeda. – V grški mitologiji in kozmologiji je bil uveljavljen nazor o *káosu* kot prvotnem brezobličnem prastanju in neizmernem praznem prostoru, ki se je pozneje izdiferenciral, »organiziral« v splošno urejenost vsega, v svet, vesolje, kozmos. Grki so torej menili, da je najprej obstajal neskončen prazen prostor (gr. χάος, *cháos*), kot možnost za svet, vesoljni red (gr κόσμος, *kósmos*). Zamisel o kaotičnosti kot prastanju sveta so na različne načine izrazili tudi nekateri grški filozofi (Anaksagora, Platon, atomisti).

Kozmos [gr. κόσμος (*kósmos*); lat. *mundus*], red, ureditev, vesolje, univerzum, svet kot urejena, harmonična, zakonita celota. – Stari Grki so menili, da je nastal svetovni red iz prvotne kaotičnosti (gr. χάος, cháos). V antičnem idealizmu je obstajala delitev na tostranski kozmos (κόσμος ουτος, ***kósmos hoûtos***) in onstranski kozmos (κόσμος ἐκεῖνος, ***kósmos ekeînos***). Materialisti so koncipirali predvsem enoten materialni svet, v katerem vlada občа zakonitost.

Videti je, da gre za nasprotna pojma, ki se kot taka medsebojno določata: če je káos brezobličnо prastanje, ki se izdiferencira, organizira in uredi, sta bistveni določili kozmosa prav urejenost in harmonija, govoriti o urejenosti in harmoniji pa seveda pomeni govoriti o matematiki. Kaj drugega pa naj bi bilo tisto, kar iz kaosa dela kozmos, kot ravno matematika?

Različni viri poročajo, da so do tega spoznanja pitagorejci prišli z glasbo, saj naj bi jim dalo misliti nujno in stalno razmerje med dolžinami strun na glasbenih instrumentih in višinami zvokov. Ne samo, da je višina zvoka odvisna od dolžine strune v smislu, da oddaja daljša struna nižji zvok in krajša struna višjega – med dolžino strune in višino njenega zvoka obstaja natančno določeno matematično razmerje. Tudi tisti, ki nismo podkovani v glasbeni teoriji, vemo, da ta uporablja matematični besednjak. Glasbene note imajo na primer imena, ki še najbolj spominjajo na ulomke: celinka, polovinka, četrtinka, osminka, šestnajstinka, dvaintridesetinka ... Isto velja za takte, ki se imenujejo – tričetrtinski, šestosminski, štiričetrtinski ...Višina zvoka je pri enako napetih strunah obratno sorazmerna z njihovo dolžino, zato recimo dvakrat daljša struna dá za oktavo (lat. *octus* = osmi) nižji zvok. Če je razmerje strun tri proti

dve, dobimo glasbeni interval imenovan kvinta (lat. *quintus* = peti). Če je njihovo razmerje štiri proti tri, dobimo kvarto (lat *quartus* = četrti) ...

Intervali, harmonije (enkratčrtane, dvakratčrtane, trikratčrtane, štirikratčrtane), oktave – male, velike, kontraoktave, subkontraoktave, duole, triole, quartole ... – zdi se, da je matematika gospodar glasbe. Pravzaprav bi lahko rekli, da je glasba način, kako se matematika kaže skozi zvok. Glasba je ozvočena matematika. In od tega izjemnega uvida je le korak do naslednjega – še bolj izjemnega: da to ne velja samo za glasbo, ampak za vse stvari v kozmosu. Pravzaprav je kozmos – kozmos in ne káos prav zaradi matematike, ki ga strukturira tako v celoti kot tudi v vsakem njegovem delu.

Pitagorejski arché je potemtakem matematika – števila, razmerja, simetrije, harmonije ..., ki se jim mora podrejati tudi snov v vseh svojih oblikah. Takšno videnje stvari ustoliči pitagorejce za prve prave idealiste v zgodovini filozofije in njihov idealizem je zelo podoben kasnejšemu, a veliko bolj znanemu in razvpitemu Platonovemu. Zlasti tistemu iz dialoga *Timaios*, kjer nastopijo najmanjši gradniki sveta v obliki geometrijskih likov, ki se združujejo v pravilna telesa stereometrije – kocko, tetraeder, oktaeder in ikozaeder oziroma štiri elemente sveta – zemljo, ogenj, zrak in vodo. Na samem dnu sveta, v najglobljem temelju realnosti je torej tudi Platon našel matematične oblike.

Danes nam takšen nazor niti približno ni več tako tuj, kot je moral biti v času svojega nastanka, saj vidimo matematiko (strukture, razmerja, simetrije, harmonije...), kamorkoli pogledamo. Stephen Hawking na 132. strani svoje znamenite *Kratke zgodovine časa* pravi, da je vsaka znanstvena teorija samo matematični model, s katerim bi radi opisali svoja opažanja, da torej obstaja samo v naših glavah. Izjava se mi zdi nekoliko čudna. Zakaj uporabljajo naravoslovne znanosti matematiko kot svoje univerzalno orodje? Zato, ker se da kozmos, oziroma njegove pojave najbolje opisati prav matematično, to pa je lahko možno le zato, ker matematika ni samo jezik, ampak vsepreže majoča struktura. Vse obstoječe – od značilnosti in vedenja subatomskih delcev, spajanja elementov v spojine, življenjskih procesov (rasti hiranja in umiranja živih bitij) do nastajanja, gibanja in umiranja nebesnih teles (vrtenja lun okrog planetov, planetov okrog zvezd, zvezd znotraj galaksij) pa gibanja galaktičnih jat – vse ureja matematika. Zato bi bilo mogoče malo prej izrečeno misel o matematiki kot pitagorejski arché v luči moderne znanosti še zaostriti, saj pravzaprav sploh ne gre za to, da se snov podreja matematiki. Snov jè matematika – dobesedno materializirana matematika, saj nikakor (kar je lep primer varljivosti videza) ni amorfna, ni »kar nekaj«, ampak je vedno natančna matematična struktura. Filozof Robert v besedilu *Prvo srečanje z atomi* iz znamenite knjige Wernerja Heisenberga *Del in celota* to misel izrazi takole:

»Mislim, da bi morali biti pri pojmu 'oblika atoma', ki si ga poprej omenil, skrajnje previdni. Samo kadar pojmujemo besedo 'oblika' zelo na splošno, ne samo prostorsko, kadar ne pomeni kaj dosti drugega kot recimo beseda 'struktura', ki sem jo pravkar uporabil, bi se lahko za silo sprijaznil s tem pojmom.« (Str. 20.) Par strani naprej še doda, da *»tudi če moderno naravoslovje govori o oblikah atomov, se more beseda oblika tu razumeti samo v svojem najsplošnejšem pomenu, kot struktura v prostoru in času, kot lastnost simetrije sil, kot možnost za vezavo z drugimi atomi. Nazorno takih struktur pač nikdar ne bo mogoče popisati že zato ne, ker nikakor ne sodijo nedvoumno v objektivni svet reči. Toda matematičnemu opazovanju bi morda utegnile biti dostopne.« (7: 25)*

Poanta takega gledanja na atom se ponuja kar sama po sebi, čeprav jo Heisenberg zapiše šele v zadnjem poglavju svoje knjige, ki mu je dal prelep naslov – *Elementarni delci in Platonova filozofija*: *»'V začetku je bila simetrija', to je gotovo pravilnejše od Demokritove teze 'V začetku je bil delček'.« (7: 262)*

Podobno izjavo sem nekoč slišal iz ust kolega, profesorja fizike. Na vprašanje kaj je zanj materija, mi je odgovoril, da je to pač predvsem vse tisto, kar zaznavamo s svojimi čutili. Razočaran nad, za moj okus preveč zdravorazumskim odgovorom, sem ga ponovno vprašal, kaj je materija zanj kot fizika. Odgovoril mi je, da je v fiziki ta beseda le nekakšna metafora, oziroma pesniška prispodoba. Ker mi ni bilo čisto jasno, kaj hoče reči, sem ga vprašal, kaj so elementarni delci. Odgovoril mi je, da so tudi oni samo še ena pesniška prispodoba, ki jo uporabljamo le zato, da se lažje pogovarjamo, saj v bistvu elementarni delci niso delci v dobesednem pomenu, kot recimo delci železa, lesa, kamna. Na njih ni nič delčevskega. A šele na naslednje vprašanje: kaj je elektron, sem dobil zares nepozaben odgovor: »Elektron je vse tisto, kar se obnaša kot elektron!« Bi se sploh dalo odgovoriti bolj pitagorejsko-platonsko? Pes je vse tisto, kar se obnaša kot pes. Mačka je vse tisto, kar se obnaša kot mačka. Smreka je vse tisto, kar se obnaša kot smreka. Oblak je vse tisto, kar se obnaša kot oblak ... In elektron je vse tisto, kar se obnaša kot elektron. Se spomnite znamenitega vica iz *Račje juhe* bratov Marx: *»Izgleda kot bedak, obnaša se kot bedak ... A ne dajte se zapeljati ... dejansko je bedak!«*

Kolega fizik je v podkrepitev svoje izjave prijel za svinčnik in na hitro popisal list papirja s številkami in enačbami: elektron, to je (natanko) tak naboj, (natanko) taka masa, (natanko) tak spin, ima (natanko) tako lastno energijo (to je energija, ki bi se sprostila, če bi se vsa njegova masa spremenila v energijo), (natanko) tak temperaturni prag (ki je kvocient lastne energije merjene v milijonih elektronvoltov in Boltzmannove konstante) ... Ja, elektron je natančno določena matematična struktura ... in proton tudi ... in nevtron tudi ... in mezon tudi ... in mion tudi ... V nadaljevanju bom poskušal pokazati, da to ne velja samo za subatomske delce, ampak tudi za kemijske elemente in njihove spojine, kot tudi za vse tisto, kar je iz njih narejeno – vključno z živimi bitji – se pravi za rastline, živali in ljudi.

Pa tudi to še ni vsa zgodba! Empirične znanosti nimajo svojega imena kar tako, saj je njihova nujna podlaga tako ali drugače pojmovano izkustvo. Preprosto rečeno: človek mora najprej nekaj opaziti (mavrico, sončni mrk, padec jabolka z drevesa, rdeči premik v spektrogramu oddaljenih galaksij ...), da potem ta čudni pojav poskuša razložiti, oziroma matematično opisati. Zanimivo pa je, da naravoslovne znanosti vedno pogosteje ubirajo ravno nasprotno pot: znanstveniki določene stvari (od objektov v našem lastnem osončju – npr. Urana, Neptuna in Plutona, kemijskih elementov, subatomskih delcev – npr. mezonov, do nevtronskih zvezd in črnih lukenj ...) najprej odkrijejo matematično in šele potem empirično – oziroma šele ko matematično dokažejo njihov obstoj, post festum iščejo (in tudi najdejo) njihovo empirično potrditev. Ob empiričnem opazovanju sveta se je torej v znanosti pojavilo še eno opazovanje, Werner Heisenberg ga je v zgoraj navedenem odlomku knjige *Del in celota* imenoval kar – matematično opazovanje.

Tukaj je par primerov matematične strukturiranosti narave, kot jo odkrivajo fizika, kemija in biologija. Trudil sem se izbrati zlasti takšne, ki so hkrati dovolj razumljivi, zanimivi in uporabni pri pouku filozofije.

Fizika

Vesolje se je v trenutku velikega poka začelo širiti z natanko pravo hitrostjo in se z natanko pravo, se pravi idealno hitrostjo, širi tudi sedaj, po trinajstih milijardah let. Stephen Hawking na 116. strani svoje *Kratke zgodovine časa* ugotavlja, da *»če bi bila hitrost širjenja sekundo po velikem poku manjša le za delček od sto tisoč bilijonov, bi se vesolje sesulo vase, še preden bi doseglo sedanjo velikost«.* Ko dve strani naprej razlaga obe različici znamenitega »antropičnega načela«, Hawking opozori na še nekaj nadvse zanimivih »naključij«: prva generacija zvezd je prvotni vodik pretvarjala

v težje elemente, in v eksplozijah supernov v najtežje. Iz tako nastalega materiala so nastale druge zvezde in planeti, med drugim tudi planeti našega osončja skupaj z Zemljo. Sprva je bila Zemlja prevroča, da bi se na njej lahko razvilo kaj zapletenega, vendar je v naslednjih milijardah let ohlajanja na njej stekel proces biološke evolucije, ki je pripeljal od najpreprostejših organizmov do inteligentnih bitij, ki poskušajo med drugim razumeti tudi na prvi pogled neverjeten niz naključij, ki je pripeljal do njihovega nastanka:

»Fizikalni zakoni, kakršne zdaj poznamo, vsebujejo veliko temeljnih številk, kot sta recimo velikost električnega naboja elektrona in razmerje med masama protona in elektrona ... Zanimivo je, da so vrednosti teh števil očitno zelo lepo prilagojene možnosti za nastanek življenja. Recimo, če bi bil električni naboj elektrona le za las drugačen, bi zvezde bodisi ne mogle kuriti vodika in helija ali pa ne bi eksplodirale. Seveda bi bile možne tudi povsem drugačne oblike inteligentnega življenja, o kakršnih se niti piscem znanstvene fantastike ne sanja in ki ne bi potrebovale svetlobe zvezde, kakršna je Sonce, oziroma težjih kemičnih elementov, ki nastajajo v zvezdah in ki jih, ko le-te eksplodirajo, odnese nazaj v vesolje. Vseeno pa se zdi razumljivo, da je razmeroma zelo malo takšnih vrednosti teh števil, ki bi omogočale kakršnokoli obliko inteligentnega življenja. Večina drugačnih kombinacij teh vrednosti bi dala vesolja, ki bi bila nemara nadvse lepa, vendar ne bi bilo v njih nikogar, ki bi to lepoto občudoval. To lahko jemljemo bodisi kot dokaz za to, da se za stvarjenjem in fizikalnimi zakoni skrivajo božji nameni, ali pa kot oporo za močno različico antropičnega načela.« (6: 119-120)

Ker ima tako imenovano 'mikrovalovno ozadje' vesolja, ki ga je mogoče opazovati in meriti, v vseh smereh enako temperaturo, nam teorija velikega poka ponuja model zgodnjega vesolja, ki naj bi imelo povsod natanko isto temperaturo. Ker podobno velja tudi za začetno hitrost širjenja, ki je bila tik nad kritično hitrostjo in je nujna, da ga težnost ne premaga in se vesolje ne sesede samo vase, je videti, kot bi bilo začetno stanje vesolja nadvse skrbno izbrano, zamišljeno, oziroma izračunano. Ker ne gre za osamljen primer, ampak je takih na prvi pogled prav neverjetnih »naključij«, osupljivih sovpadanj in prefinjenih povezav v fiziki cel kup, najbrž ni čudno, da sta se v njej pojavili nenavadni obliki racionalne religioznosti in mistike.

Mogoče je najbolj značilen ravno primer »globoko religioznega brezverca« Alberta Einsteina, ki je veliko govoril o Bogu, a hkrati neprestano opozarjal, da ne verjame v osebnega Boga in da če že v sebi najde kaj religioznega, potem je to zgolj in samo brezmejno občudovanje strukture sveta, kolikor jo znanost sploh zmore razkriti. Einsteinu se je zdela ideja osebnega Boga povsem antropološki koncept, ki ga ni jemal resno, kot tudi ni priznaval obstoja volje ali namena zunaj človeškega sveta. Njegov Bog se potemtakem ne ukvarja z usodami in dejanji svojih lastnih stvaritev, ne vpliva neposredno na njihova dejanja, jim ne sodi, jih ne nagrajuje ali kaznuje, ampak se (podobno kot Spinozov Deus sive substancia, sive natura) razkriva v skladni harmoniji vsega obstoječega. Zato je bil Einstein trdno prepričan, da se moramo zadovoljiti z našim nepopolnim znanjem in razumevanjem in obravnavati vrednote in moralne dolžnosti kot povsem človeški problem – a hkrati kot najpomembnejšega od vseh človeških problemov: *»Moja religioznost sestoji iz ponižnega občudovanja neskončno superiornega duha, ki se razkriva v tistem malo, kar s svojim šibkim in minljivim razumevanjem dojamemo o realnosti. Morala je kar najbolj pomembna – a za nas, ne za Boga.« (2: 66)*

Zato se religiozno občutje, o katerem Einstein tako pogosto govori, poraja iz razumskega uvida v tesno prepletenost in osupljivo harmonijo najglobljih struktur sveta. Praviloma se kaže kot strahospoštovanja polno strmenje nad popolnostjo, ki prežema materialno vesolje na vseh njegovih ravneh. Einstein je vztrajno

poudarjal, da Naravi ne gre pripisovati namenov ali ciljev, ali jo kakorkoli drugače antropomorfizirati: *»Kar vidim v Naravi, je veličastna struktura, ki jo lahko razumemo le zelo nepopolno, in ki razmišljajočega človeka napolni z občutjem ponižnosti. To je pristno religiozno občutje, ki nima nič opraviti z misticizmom.« (2: 39)*

Ali gre za misticizem, mistiko ali kaj tretjega, najbrž niti ni tako zelo pomembno. Kakorkoli to občutje že imenujemo, bomo težko zanikali, da je v tesnem sorodstvu s tistim čudenjem, ki je najpomembnejši izvor – ne samo filozofije, ampak najbrž tudi znanosti, umetnosti in religije – in o katerem govorita Platon v *Teajtetu* in Aristotel v *Metafiziki*. Einstein ga opiše takole:

»Najlepše, kar lahko doživimo, je Skrivnostno. To je temeljno občutje, ki leži v zibelki prave umetnosti in znanosti. Kdor ga ne pozna, kdor se ne more več čuditi, kdor ne more več strmeti, ta je tako rekoč mrtev, in njegovo oko je ugaslo. Izkušnja Skrivnostnega – četudi pomešana s strahom – je porodila tudi religijo. Spoznanje obstoja nečesa, v kar ne moremo prodreti, manifestacije najglobljega Uma in najsijajnejše Lepote, ki je našemu umu dosegljiva samo v najpreprostejših oblikah, to spoznanje in to občutje tvorita pravo religioznost: v tem in samo v tem smislu, sem globoko religiozen človek. Ne morem si predstavljati Boga, ki nagrajuje in kaznuje svoje stvaritve, in ima voljo, podobno tisti, ki jo premoremo sami. Tudi oseba, ki lahko preživi svojo telesno smrt je tako onstran mojega razumevanja, kot tudi onstran mojih želja; take predstave bolj spadajo k strahu in nesmiselni sebičnosti šibkih duš. Meni zadošča skrivnost večnosti življenja in zavesti, ter slutnja čudežne zgradbe realnosti, skupaj s predanim stremljenjem k razumevanju koščka – pa čeprav povsem neznatnega – razumnosti, ki se izraža v naravi.« (3: 6)

Najbrž je Einstein najlepše pojasnil tako svoje razumevanje odnosa med religijo in znanostjo, kot tudi fenomen tako imenovanega »kozmičnega religioznega občutja« v članku, objavljenem 9. novembra 1930 v *New York Times Magazine*:

»Razumljivo je, da so cerkve vedno zatirale znanost in preganjale njene pristaše. Po drugi strani pa je kozmično religiozno občutje najmočnejše in najplemenitejše gibalo znanstvenega raziskovanja. Samo tisti, ki vlagajo silen napor in žar, brez katerega se ne morejo poroditi prelomne misli v teoretski znanosti, lahko izmerijo moč občutij, iz katerih edino more rasti njihovo delo, daleč od neposredne življenjske stvarnosti. Kako globoko prepričanje v razumnost ustroja sveta in kolikšno hrepenenje po razumevanju, pa čeprav neznatnega odseva uma, razkritega v tem svetu, sta bila v Keplerju in Newtonu, da sta bila pripravljena porabiti mnoga leta samotnega dela za razlago načel nebesne mehanike! Kdor pozna znanstveno raziskovanje samo po njegovih praktičnih rezultatih, lahko dobi povsem zgrešeno sliko o stanju duha ljudi, ki – obkroženi s skeptičnimi sodobniki – kažejo pot sorodnim dušam, raztresenim po vsem svetu in skozi stoletja. Samo tisti, ki je posvetil svoje življenje podobnim ciljem, ima živo predstavo o tem, kaj je te ljudi navdihovalo in jim dajalo moči, da kljub številnim neuspehom ostanejo zvesti svojemu namenu. To je kozmično religiozno občutje, ki človeku daje tako moč. Neki sodobnik je z vso pravico rekel, da so v tej naši, z materializmom obarvani dobi resni znanstveni delavci edini globoko religiozni ljudje.«

Einstein je bil prepričan, da je intenzivnost tega svojevrstnega religioznega občutja premo sorazmerna z globino znanstvenega uma in v bližnjem sorodstvu z onim, ki so ga imeli religiozni geniji vseh obdobij. A lepota, harmonija, red, skladnost, prefinjenost, logika, popolnost in »čarobna števila« ne obstajajo samo v fiziki, ampak tudi v drugih znanostih. Oglejmo si nekaj značilnih primerov iz naslednjih dveh – namreč iz kemije in biologije.

Kemija

Eno izmed najbolj zanimivih »čarobnih števil« v kemiji je recimo število 92, saj je videti, da je vse, kar obstaja v vesolju, narejeno iz 92 elementov. Angleški kemik John Dalton (1766 – 1844) je menil, da so vsi atomi istega kemijskega elementa popolnoma enaki in imajo potemtakem tudi enako maso. Ker se vsi elementi med seboj razlikujejo glede na maso svojih atomov, je Dalton vse do takrat znane kemijske elemente glede na rastočo maso razporedil v sistem, v katerem je vodiku kot najlažjemu elementu podelil številko ena. Dimitrij Mendeljejev (1834 – 1907) je Daltonovo idejo razvil tako, da je kemijske elemente razporedil glede na njihove lastnosti v tako imenovani periodni sistem elementov – od najlažjega vodika z vrstnim številom ena do najtežjega urana z vrstnim številom dvaindevetdeset. Mendeljejeva je v njegovem sistematiziranju kemijskih elementov vodila predvsem matematika. Kljub temu da še ni poznal vseh 92 elementov, je bil prepričan, da bodo nekoč odkriti, zato je v svojem sistemu pusti prostor zanje, in čas je pokazal, da je imel seveda prav.

Tako je vsak kemijski element določen s številom protonov v njegovem atomskem jedru, ki je enako številu elektronov na njegovi elektronski ovojnici. Prvi element – vodik, ima tako v jedru 1 proton in na elektronski ovojnici 1 elektron, naslednji element – helij ima v jedru 2 protona, ki ju povezujeta 2 nevtrona (zato ima atomsko maso 4, kar pomeni, da je štirikrat težji od vodika) in na elektronski ovojnici 2 elektrona. Tretji element – litij ima v svojem jedru 3 protone (zato ima atomsko maso 7, kar pomeni, da je sedemkrat težji od vodika), ki jih povezujejo 4 nevtroni, in na elektronski ovojnici 3 elektrone ... Tako z dodajanjem po enega protona jedru in po enega elektrona elektronski ovojnici dobimo vse kemijske elemente – do urana, ki ima vrstno število 92, kar pomeni, da ima v svojem jedru 92 protonov (ki jih povezuje 146 nevtronov, zato je njegova atomska masa 238, kar pomeni, da je 238-krat težji od vodika) in na elektronski ovojnici 92 elektronov.

Ne samo da matematične zakonitosti zahtevajo natanko enako število elektronov na elektronski ovojnici, kot je protonov v atomskem jedru, saj se morata pri vsakem atomu pozitivni jedrski naboj protonov in negativni naboj elektronov natančno izravnati. Taiste matematične zakonitosti zahtevajo tudi prav posebno razmerje med številom protonov in nevtronov v jedru. Ker očitno postajajo s čedalje večjimi atomskimi jedri močnejše tudi odbojne sile med enako (pozitivno) nabitimi protoni, je potrebno čedalje večje število nevtronov, za njihovo povezovanje. Tako je pri heliju razmerje med protoni in nevtroni 1 : 1, pri uranu pa kar 1 : 1,6.

Matematika zahteva, da je v naravi natanko 92 elementov, kar pomeni, da večjih atomov, kot je uran, v naravi ni in jih tudi ne more biti, saj povezovalne sile (oziroma povezovalni mezoni), ki delujejo le na najmanjši oddaljenosti, lahko združujejo delce jedra le do določene velikosti, medtem ko električne odbojne sile med protoni delujejo v neskončnem obsegu. Večje kot je atomsko jedro, manj je stabilno, saj je krhkost ravnotežja med močno silo, ki jedro drži skupaj, in električno silo, ki ga razdira, premo sorazmerna s številom protonov in nevtronov, ki jedro sestavljajo. Če se v jedru zbere preveč protonov in nevtronov, se močna jedrska sila s svojim majhnim dosegom ne more več upirati električni sili. Tako so elementi (oziroma jedra njihovih atomov) stabilni do bizmuta, ki ima vrstno število 83, po elementu poloniju, s številom 84, pa postanejo nestabilni, oziroma radioaktivni, in njihova jedra razpadejo. Znanstveniki znajo v laboratorijih izdelati kemijske elemente, ki jih v naravi ni – vse do vrstnega števila 118 – se pravi s 118 protoni v jedru, katerih življenjska doba se meri v tisočinkah sekunde, ko njihova prevelika jedra verižno razpadejo vse do svinca z njegovimi stabilnimi 82 protoni.

A to je šele prva postaja matematičnega križe-

vega pota, skozi katerega mora materija. Niels Bohr (1885–1962) je odkril, da je atom pravzaprav podoben čebuli, saj elektroni ne krožijo okoli atomskega jedra poljubno, ampak po zelo strogih pravilih, oziroma po točno določenih tirnicah, oziroma lupinah. Glede teh lupin, ki so kasneje dobile ime orbite, je Wolfgang Pauli (1900–1958) izračunal, da je na vsaki dovolj prostora samo za neko, natanko določeno število elektronov, ki se gibljejo po njej zelo urejeno. Te atomske lupine oziroma orbite, ki jih je največ sedem, so označili z velikimi tiskanimi črkami – K, L, M, N, O, P in Q, maksimalno število elektronov na njih pa je takšno:

K = 2
L = 8
M = 18
N = 32
O = 18
P = 8
Q = 8

Po tem železnem matematičnem pravilu se razporejajo elektroni na lupinah vseh elementov, od prvega in najmanjšega vodika, do zadnjega in največjega urana. A tudi to še ni vse, saj se elektroni ne vrtijo samo okoli jedra, ampak so podobni vrtavkam, ki se vrtijo tudi same okoli sebe. Glede na svojo večjo ali manjšo vrtilno količino oziroma spin se elektroni ne gibljejo le po prej opisanih glavnih lupinah, ampak tudi po stranskih, ki so označene z malimi tiskanimi črkami – s, p, d in f; maksimalno število elektronov na njih pa je naslednje:

s = 2
p = 6
d = 10
f = 14

Združitev glavnih in stranskih elektronskih lupin tako da naslednjo, dokaj zapleteno matematično strukturo:

1. Najbolj notranjo lupino K lahko zasedata največ 2 elektrona, ki sta zaradi svojega spina vedno v stanju s.

2. Lupino L lahko zaseda največ 8 elektronov, od katerih sta 2 v stanju s, preostalih 6 pa jih je v stanju p.

3. Lupino M lahko zaseda največ 18 elektronov, od katerih sta 2 v stanju s, 6 jih je v stanju p, preostalih 10 pa v stanju d.

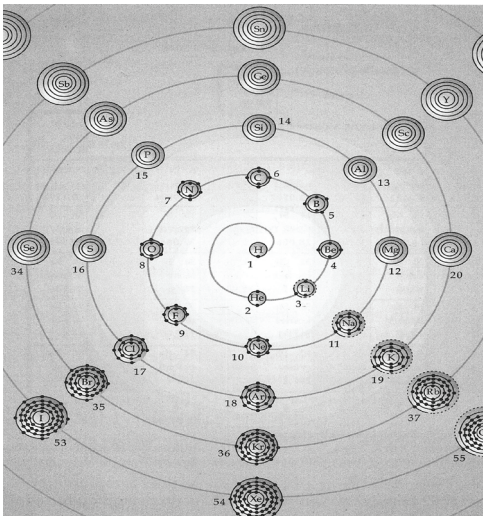
4. Lupino N lahko zaseda največ 32 elektronov, od katerih sta 2 v stanju s, 6 jih je v stanju p, 10 jih je v stanju d, preostalih 14 pa v stanju f.

Seveda tudi to še ni vsa zgodba. Čas je, da razkrijemo najpomembnejšo matematično nujnost razporeditve elektronov po lupinah: na svoji zunanji lupini mora imeti atom le osem elektronov, a temu kriteriju od vseh 92 elementov ustreza samo 6, ki jim pravimo žlahtni plini. Število 8 je tako še eno čarobno število, ki določa dogajanje v vesolju. Ker imajo vsi preostali elementi na zadnji, najbolj zunanji lupini od 1 do 7 elektronov, morajo odvečne elektrone oddati, oziroma manjkajoče pridobiti, to pa lahko dosežejo le tako, da se spajajo z drugimi elementi. Nenasičenost zunanjih lupin je torej edini vzrok medsebojnega povezovanja elementov, ta matematična nujnost oziroma pravilo osmice pa edini razlog, da se skoraj vsa materija v naravi pojavlja v obliki molekul.

Seveda ne smemo pozabiti, da ne govorimo o dejanskem stanju, ampak o matematičnem modelu, ki skuša to dejansko stanje opisati. To pomeni, da v atomu dejansko ni nobenih lupin, ampak je moral biti lupinski model oblikovan zato, ker Schrödingerjeva enačba, kot temeljna kvantno-mehanska enačba, ki skuša izračunati verjetnost, kje se posamezni elektron nahaja, pri velikih atomih odpove. Vseskozi torej govorimo o matematičnih modelih, ki pa odlično razložijo pojave, ki jih sicer ne bi bilo mogoče razložiti. Vso plastičnost prikazanih modelov, z lupinicami vred, je torej treba razumeti le kot poskus udomačitve skrivnostnega sveta, ki našemu opazovanju ne more biti neposredno dosegljiv.

Pa si poglejmo primer modela kakšne relativno preproste molekule – recimo molekule vode. V naravi je toliko vode iz preprostega razloga, ker sta vodik in kisik idealna partnerja. Atom kisika ima 8 elektronov – 2 na notranji lupini K in 6 na zunanji lupini L, kar pomeni, da mu do nasičenosti manjkata še 2 elektrona. Ker ima vodik samo en elektron, potrebuje kisik dva vodikova atoma za tvorbo nasičene in s tem obstojne zunanje lupine osmih elektronov. Pravzaprav je vodik idealen partner kar sam sebi, zato v naravi ne nastopa v obliki posameznih atomov, ampak v obliki molekul, zgrajenih iz dveh atomov (H2), a se niti kot tak ne more upreti nenasičenemu atomu kisika, ki ga hočeš nočeš pritegne k sebi. Najraje se spajajo tisti elementi, ki imajo skoraj stabilno zunanjo elektronsko lupino, kar pomeni, da jim do nasičenosti manjka le en elektron, ali pa imajo na njej le enega, ki ga želijo kot odvečnega čim prej oddati. Zaradi te matematične nuje se kemijski elementi s sedmimi elektroni na zunanji lupini (elementi VII. skupine periodnega sistema, imenovani tudi halogeni: fluor, klor, brom, jod in astat) najraje spajajo z elementi, ki imajo na zunanji lupini le en elektron (elementi I. skupine periodnega sistema, imenovani tudi alkalijske snovi: vodik, litij, natrij, kalij, rubidij, cezij in francij).

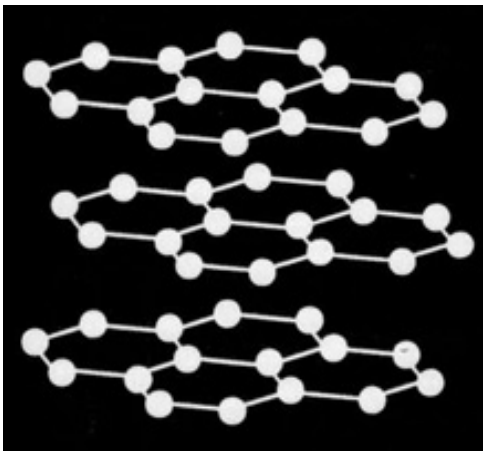
Med 92 v naravi obstoječimi kemijskimi elementi nastaja medsebojna podobnost, ki izvira iz enakega števila elektronov na zunanji elektronski lupini. Na sliki so razporejeni v obliki spirale, ki jo začenja vodik, osem glavnih skupin elementov periodnega sistema pa je nanizanih v ravnih vrstah od znotraj navzven.

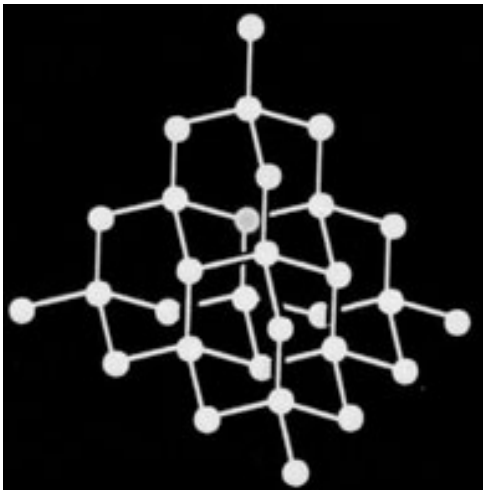


Ker se kemijske reakcije ne omejujejo samo na spajanje dveh kemijskih elementov, medsebojne reakcije tisočev atomov različnih kemijskih elementov tvorijo neznansko in osupljivo pestrost in raznolikost naravnih pojavov. Mogoče je najbolj presenetljiva značilnost tega kemijskega spajanja v tem, da se snovi, ki nastajajo s temi spajanji, povsem razlikujejo od samih elementov. Tako nastaja nepregledno število spojin, katerih lastnosti ni mogoče izpeljati iz elementov, ki jih tvorijo.

Atomi se med seboj povezujejo na različne načine, a tudi te načine povezovanja določajo matematične zakonitosti. Halogeni element klor se iz razlogov, ki smo jih razložili malo prej, zelo rad spaja z alkalijsko kovino natrijem v spojino, imenovano natrijev klorid oziroma kuhinjska sol. Ker pa so atomi klora veliko večji od atomov natrija, natanko 6 atomov klora obda en atom natrija, kar je vzrok nastanka mrežaste prostorske strukture, v katero se razporedijo njuni atomi – kockaste oblike molekule natrijevega klorida. Drugi elementi se združujejo na drugačne načine in v drugačne oblike, a tako način združitve kot tudi oblika tako nastale spojine sta vedno in v vsakem primeru matematično določena. Nenavadne posledice tega matematičnega diktata je

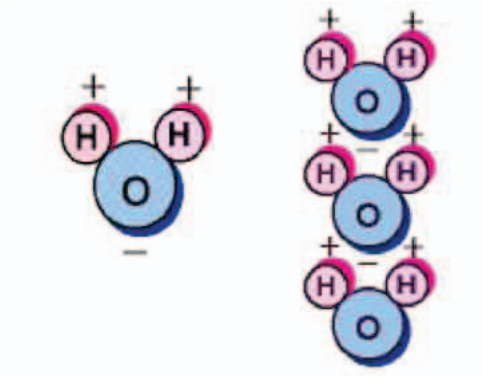
mogoče videti tudi pri medsebojnem spajanju atomov istega elementa – recimo ogljika, ki v naravi lahko nastopa v dveh oblikah, ki bi se le težko bolj razlikovali, kot dejansko se – namreč kot grafit in kot diamant. Če se ogljikovi atomi razporedijo v heksagonalno kristalasto satovje, nastane mehak, črni grafit. Če pa se isti atomi pod silnimi pritiski v Zemljinem plašču razporedijo v kubično kristalasto strukturo, pa dobimo najtršo snov v naravi – diamant.





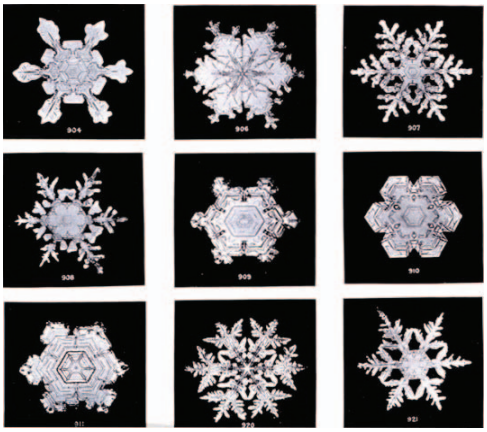
Še lepši primer nadvse presenetljive matematike, ki določa fizikalne in kemijske značilnosti materialnega sveta, pa je snov, ki je po eni strani zelo znana in domača, po drugi strani pa nadvse čudna in edinstvena – namreč že prej omenjena voda. Gostota snovi je odvisna tako od vrste atomov, kot tudi od toplote, saj atomi in molekule zahtevajo toliko več prostora za svoje gibanje, kolikor višja je toplota. Zato se telesa s segrevanjem raztezajo in s hlajenjem krčijo – kar pa ne velja za vodo. Ta se pri ohlajanju sicer drži prej omenjenega naravnega zakona, a le do približno 4 stopinj Celzija, ko se začne raztezati, dokler pri 0 stopinjah ne preide v trdno agregatno stanje. Zaradi tega ima led večjo prostornino in manjšo gostoto kot tekoča voda in na njej plava, kar vodo naredi za edinstveno snov v naravi. To pa še ni vse. Pravzaprav je čudno, da voda v tekočem agregatnem stanju sploh obstaja, saj bi zaradi lahkosti svojih molekul morala zavreti in izpareti že pri sobni temperaturi ter se utekočiniti šele pri -93 stopinjah Celzija, podobno kot njen kemijski sorodnik amoniak.

Odgovor na ta navidezna čudaštva vode spet ponuja matematika, saj so nenavadne fizikalne in kemijske lastnosti vode nujna posledica njene molekulske strukture. Ta je na prvi pogled nadvse preprosta, saj molekulo vode H_2O sestavljajo le trije atomi – dva vodikova in en kisikov. A te molekule se prosto gibljejo le v plinastem agregatnem stanju, ko pa voda preide iz plina v tekočino, se zgodi nekaj zelo zanimivega. Če se pri drugih tekočinah molekule še vedno gibljejo poljubno ena glede na drugo, se molekule vode razporedijo v trdno strukturo ter tvorijo nekakšno tekočinsko kristalasto mrežo. Molekula vode je namreč polarna molekula, v kateri se elektroni med atomskimi jedri ne razporedijo enakomerno, ampak bližje kisikovemu, kjer ustvarijo presežek negativnega naboja, medtem ko ima molekula na strani obeh vodikovih jeder rahlo pozitivni naboj. Tako ima molekula vode v geometrijskem smislu obliko tetraedra, v katerega središču je kisikov atom, na dveh vogalih sta vodikova atoma in na še preostalih dveh negativno nabiti elektronski oblak.



Prav ta polarnost pa molekule vode prisili, da se ne gibljejo poljubno ena glede na drugo, ampak se zaradi električnih interakcij med rahlo pozitivno nabitim polom ene molekule ter rahlo negativno nabitim polom sosednje molekule razporedijo v eno samo, ogromno molekulo. Tako bi za vodo le težko rekli, da je tipična tekočina, saj je vseskozi nekje vmes med trdnim in tekočim stanjem. Električne povezave med njenimi molekulami (oziroma vodikove vezi) so v tekočem agregatnem stanju zelo šibke in se zaradi drsenja enih molekul ob drugih neprestano prekinjajo in znova vzpostavljajo, a po drugi strani dovolj močne, da moramo vodi v tekočem agregatnem stanju dovesti kar veliko toplotne energije, da jih razdremo in voda preide v plinasto agregatno stanje.

Če dodajanje toplote povečuje kinetično energijo molekul vode, ki na določeni točki pretrga vodikove vezi, pa tako kot z nižanjem temperature njihova kinetična energija pada, po drugi strani električna sila vodikovih vezi raste ter pri 4 °C dokončno prevlada in določi molekulam stalna mesta v mreži. Nadaljnje ohlajanje pripelje do tvorbe ledu, ko med tetraedri molekul nastajajo praznine, ki zavzemajo približno 10 % celotne prostornine in zaradi katerih je led 10 % lažji od tekoče vode, ter na njej plava. Ker njihovi lastni naboji zaradi njihovih tetraedrskih oblik silijo molekule vode k povezovanju v šestkotne vzorce, imajo tudi praznine znotraj kristalaste strukture ledu obliko šestkotnikov in so zato tudi vse snežinke šestkotne.



Biologija

Če ostanemo še malo pri (v) vodi, potem bi lahko rekli, da so prav zgoraj opisane matematične značilnosti molekule vode, ki se kažejo kot fizikalne in kemijske posebnosti te spojine, zaslužne za nastanek in razvoj življenja na Zemlji. Če molekula vode ne bi bila polarna, bi bil led težji od tekoče vode in bi potoki, reke jezera in morja zmrzovali od dna proti površini in življenje v njih ne bi bilo mogoče, oziroma bi se lahko razvilo in obdržalo le v tropskih področjih. Še huje! Pri temperaturah, pri katerih obstaja življenje na našem planetu, bi voda lahko obstajala le v plinastem agregatnem stanju, do sedaj znane oblike življenja pa so nastale le v tekoči vodi.

A matematika ne gospoduje živim bitjem samo v vodi, ampak tudi na kopnem in v zraku, skratka – povsod tam, kjer se življenje sploh lahko pojavi. Zaradi neverjetne pestrosti in zapletenosti oblik življenja na Zemlji se površnemu opazovalcu lahko zazdi, da narava ne spoštuje nobenih pravil in ustvarja živa bitja na slepo in poljubno. A čeprav je včasih zelo težko prepoznati tako vzorce naravnega izbora kot tudi pravila, ki evoluciji vladajo in jo omejujejo, dejavnike, ki poganjajo življenje in določajo, kaj se bo zgodilo, rastlinske in živalske vrste seveda

niso plod naključja in evolucija ni podobna slepemu šušmarskemu urarju, ki kar tja v en dan ustvarja nove vrste. Čeprav najbrž ne gre za teleološki proces, ki vodi k vnaprej določenemu cilju, je v evoluciji mogoče videti preplet nekih vzorcev in pravil, oziroma prefinjeno matematično strukturo. Zdi se, da obstajajo univerzalni principi, ki določajo delovanje, zgradbo in organizacijo vseh znanih oblik življenja, oziroma definirajo vsaj najsplošnejše obrise pokrajine, v kateri poteka evolucija. Ta torej ne tava slepo po brezpotjih naključja, ampak sledi obrisom te nevidne pokrajine, ki narekuje oblike in strukture živih bitij.

To pomeni, da morajo vsa živa bitja spoštovati enake zakone, iz česar recimo sledi, da se na planetu z zemljino težnostjo ne morejo razviti orjaški insekti ali gorile, velike kot stolpnica. V bioloških sistemih je velikost ena od osnovnih spremenljivk, in preprosta matematična povezava med povečanjem velikosti in teže ne velja samo za mrtve stvari, ampak tudi za živa bitja. Če nekemu telesu povečamo velikost, mu s tem seveda povečamo tudi površino in prostornino, pri čemer zadnja raste najhitreje. Če kocki trikrat povečamo stranico, postane trikrat daljša, trikrat širša in trikrat višja. Njena površina se poveča z ene na devet ploskev na stranico, njena prostornina pa z ene kocke naraste na 27 kock. Prostornina in z njo tudi teža je torej 27-krat večja.

Ta preprosta matematika nam veliko pove o živih bitjih, saj je za vsako vrsto značilna drugačna, natanko določena velikost. Matematika nam pove, zakaj ne morejo zrasti niti preveč niti premalo, in zakaj lahko pritlikavci in velikani živijo samo v pravljicah, orjaški insekti in gigantske opice pa le v znanstvenofantastičnih filmih. King Kongu bi se kosti povečale za nekaj stokrat, teža pa za 14.000-krat, zato bi se zrušil sam vase, saj bi mu lastna teža zdrobila kosti, četudi se ne bi niti premaknil.

Velikanska bitja morajo nositi ogromno težo, zato so narejena na prav poseben način – lep primer za to so recimo dinozavri, ki so bili narejeni za velikane. A vsa bitja, ki imajo skelet – tako velika, kot tudi majhna – imajo nekaj skupnega. Ko se premikajo, jim nenehno grozi, da si polomijo kosti, zato so njihova telesa matematično izjemno elegantno zasnovana. Gibala sesalcev so recimo narejena tako, da je največja obremenitev njihovih kosti približno četrtina ali tretjina lomne obremenitve. Običajno so njihove kosti obremenjene s 25 do 30 odstotki napetosti, pri kateri bi se zlomile, zato se gibljejo na prav poseben, matematično natančno določen način. Da bi njihove kosti zdržale tudi večje obremenitve, preprosto spremenijo svojo držo in način gibanja. Tako se recimo konj najprej premika počasi. Ko stopa hitreje, se obremenitev poveča, dokler ne doseže 25 do 30% lomne obremenitve, zato spremeni način gibanja in iz koraka preide v drnec, kar pomeni, da drugače spušča in dviga noge in s tem zmanjša obremenitev. Ko drnec postaja hitrejši, se obremenitev znova poveča na 25 do 30 % lomne obremenitve, zato spet spremeni način gibanja, preide v kas in tako zmanjša obremenitev. Ko je kas hitrejši, se obremenitev poveča, dokler se njegovo gibanje še enkrat ne spremeni. Tokrat v galop.

Podobno velja za življenjsko dobo sesalcev, ki se pri različnih vrstah sicer zelo razlikuje, a jo neusmerjeno določa tiktakanje ure njihovih src. Naj gre za poljsko miš ali za sinjega kita, število srčnih utripov je pri obeh približno enako. Zato miš, ki ji srce utripa zelo hitro, živi eno leto, medtem ko kit dočaka več kot sto let. Ampak pri obeh je število utripov približno poldruga milijarda.

Rezultat matematične nujnosti pa niso samo načini gibanja živih bitij, velikosti njihovih teles in njihova življenjska doba, ampak tudi njihove oblike. Drevesa, rože, ptice, ribe, žabe, mačke, opice ... so pravzaprav natanko takih oblik, kot morajo biti, saj so tako njihovi posamezni udje kot tudi njihova telesa v celoti v službi takih ali drugačnih funkcij, ki jih določa (bolj ali manj vidna) matematika. Krila metuljev,

kožuhi sesalcev, luske plazilcev in rib, perje ptic ... so tudi prekriti z najrazličnejšimi vzorci, za katere nihče ni vedel, kako nastanejo, dokler se ni izkazalo, da jih določajo oblike in velikosti površin, ki jih prekrivajo. Tako se tudi v ozadju vseh vzorcev v živalskem kraljestvu skriva en sam matematični mehanizem.

Ena izmed največjih odlik matematike je njena sposobnost opisovanja stvari. Geometrijo *Leksikon Cankarjeve založbe* definira kot *»del matematike, ki raziskuje zakonitosti količin, lege in oblik prostorskih tvorb, kot analitična geometrija porablja v ta namen algebrske metode, kot diferencialna geometrija uporablja infinitezimalni račun in kot topologija preiskuje notranje povezave figur, ne glede na njihovo obliko s kombinatornimi in grupnoteoretskimi sredstvi«.* A geometrija je bila najprej natanko tisto, kar pomeni sama beseda (gea = zemlja, metria = merjenje), se pravi – zemljemerstvo. Hkrati je bila tudi tisto, kar danes označuje beseda – geodezija (gea = zemlja, daisia = delitev), saj je omogočila natančno merjenje in delitev oziroma razmejevanje zemlje. A točke, daljice, krivulje, kroge, trikotnike, pravokotnike, krogle, kocke in neštete druge geometrijske oblike sicer lahko uporabimo za opis dejanskega sveta, vendar se pogosto zdi, da mati narava črt ne zna vleči najbolj natančno. Gore niso stožci, oblaki niso krogle, reke ne tečejo naravnost in tudi strele ne udarjajo v ravni črti. Kakšne oblike je vrtnica? Ali riba? Ali ptica? Ali žaba? ... Katere so najpomembnejše matematične značilnosti naravnih pojavov in živih bitij? Katera matematika bo opisala stvari, ki so videti neurejene, in katera geometrija bo izmerila svet, ki je videti kaotičen?

Odgovor na to vprašanje je znan že skoraj štirideset let in se glasi: matematika, ki je sposobna pogledati pod površino navidezne brezobličnosti in zagledati oblike oziroma urejenost, ki se tam skriva, in tej matematiki je ime – fraktalna geometrija. Fraktali so tako samo drugo ime za spoznanje, da ponavljanje preprostih korakov lahko pripelje do zelo zapletenih oblik, katerih majhni deli so podobni velikim. Narava je polna takih oblik: majhne veje drevesa so podobne velikim, in te so spet podobne celemu drevesu. Ko rastlina raste, tako v bistvu nenehno počne eno in isto stvar, ker pa to počne na toliko mestih, dobimo na koncu obliko, ki se zdi zelo zapletena, v resnici pa je le razvejana. In večina živih organizmov je oblikovanih prav po principu take razvejanosti: tako so zgrajena dihala, prebavila, krvni in živčni sistemi ... Tej značilnosti fraktalov pravimo samopodobnost in fraktalna geometrija odraža eno izmed bistvenih značilnosti narave – da so namreč na prvi pogled zelo zapletene oblike v svojem bistvu silno preproste.

Tako nam danes fraktalna geometrija s svojimi ulomljenimi dimenzijami, ki izražajo stopnjo nepravilnosti nečesa, odpira nov pogled na svet narave, ki večino njenih struktur vidi kot rezultat zelo preprostih algoritmov – nekakšnih matematičnih skupkov, pravil, navodil oziroma receptov za tvorbo tudi najbolj veličastnih in vsaj na prvi pogled neverjetno zapletenih stvaritev narave. In tako smo na koncu prišli do nove in presenetljive dialektike kaosa in kozmosa, namreč – kaosa, ki je le drugo ime za prikrito urejenost sveta.

Literatura in drugo gradivo

1. Diels, Hermann, *Predsokratovci*. Zagreb: Naprijed, 1983.

2. Einstein, Albert, v: *Albert Einstein the Human Side.* Helen Dukas and Banesh Hoffman, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

3. Einstein, Albert, *The World as I See It.* Secaucus, New Jesey: The Citadel Press, 1999.

4. Gleick, James, *Kaos.* Ljubljana: DZS, 1991.

5. Green, Brian, *Čudovito vesolje.* Tržič: Učila, 2004.

6. Hawking, Stephen, *Kratka zgodovina časa*. Ljubljana: Cankarjeva založba,1990.

7. Heisenberg, Werner, *Del in celota: pogovori*

v območju atomske fizike. Celje, 1977.

8. *Leksikon Cankarjeve založbe*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1994.

9. *Leksikon filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1995.

10. *Life by the Numbers,* poljudno znanstvena oddaja, avtor David Elisco; 1998, WOED Pittsburgh.

11. Staughun, Gerhard, *Skrivnosti vesolja*; Tržič: Učila, 2002.

12. Staughun, Gerhard, *V iskanju najmanjšega delca sveta*. Tržič: Učila, 2002.

13. *What We Still Don't Know,* poljudno znanstvena oddaja, Darlow Smithson Productions, UK, 2004.

Telo in filozofija

Bernhard Waldenfels

Telesno izkustvo med sebstvenim in drugostjo

1. Uganka našega telesa

Usodo moderne dobe je globoko zaznamovalo dejstvo, da matematizacija narave in ustoličenje sebstva nastaneta hkrati in krepita drug drugega. Zaradi dvojnosti tega procesa je vse, kar se nanaša na naše telesno izkustvo, dvakratno zasenčeno od avtonomnega subjekta in preračunljive narave. O tem najbolje priča Descartesovo mišljenje. Z Descartesovega stališča sem jaz, misleče sebstvo, ta, ki se nanaša na reči; prva sem jaz sam, kot *res cogitans,* nekaj se jih pojavlja kot drugi, ki mislijo kakor jaz, večinoma pa gre zgolj za fizične primerke *res extensa.* Toda ostaja dvojni problem tega, kako upravičiti dejstvo, da določenemu fizičnemu telesu rečemo moje lastno telo (*corpus meum*), in kako ugotoviti, ali obstajajo tudi druga telesa, ki jih animirajo druga mišljenja. V tem se kaže ironija, da je naše telo hkrati zakrito in odkrito. Naše telo se pojavlja kot nekaj, kar je odcepljeno od nas samih, čeprav nam v nekem smislu pripada, vsaj v kolikor nam povzroča trpljenje.

To dualistično koncepcijo je omajala prva obravnava, osnovana na izkustvu čutov in lingvističnih izrazov. Priznava se, da sem vsekakor jaz tisti, ki se nanaša na reči, name samega in na druge, toda zgolj v smislu moje lastne telesnosti, ki je vpletena permanentno. Ni manipulacije brez rok, ni komunikacije brez ust in ušes, ni občutka brez krvnega pritiska in srčnega utripa itd. Toda ta proces konkretizacije se ustavi že na pol poti. Še vedno se predpostavlja, da je nekdo ali nekaj, ki je *v*ključen in *u*telešen, ne da bi bil v celoti telesen. Tako se na koncu kot pripadnik vseprežemajočega duha vrnem k samemu sebi in hkrati dosežem celoto bivajočega tako, da ponotranjim, kar je sprva pripadalo zunanjosti telesa. Začnem pri sebi, končam pa pri vseobsegajočem univerzumu. Ni lahko reči, kdo se bolj oddalji od resnice telesnosti, Descartes, ki se odloči za dualistično pot in vztraja pri razpoki med duhom in telesom, ali Hegel, ki se odloči za monistično pot in integrira telo v celostnost duha. Sledi teh starih diskusij so prisotne vse do danes, celo v humanistiki. Po drugi strani še na področju nevrofiziologije vztrajajo pri razliki med prvo in tretjeosebno perspektivo. Vendarle kljub koristnosti te razlike na metodološki in eksperimentalni ravni ostaja odprto vprašanje o tem, kako determinirati X, ki naj bi se pojavljal skozi dve različni perspektivi. Toda tudi monizem, kakršenkoli monizem, najsibo fizični ali biološki, zaide v težave, v kolikor se sooči z eksistencami, o katerih ne le da govorimo ali jih poznamo, ampak tudi one govorijo nam in nas zrejo.

Obstaja pa še ena vrsta obravnave, ki seže globlje od pričujoče polkartezijanske ali kar protikartezijanske. Ali ne drži, da *sem* jaz v določenem smislu moje telo in *si* ti tvoje telo, kot trdijo nekateri fenomenologi? Ali *imam* jaz zgolj skrbi ali percepcije, kakor da sem lastnik svojega izkustva? Če domnevamo, kot je domneval Helmuth Plessner, da namreč obstaja močna vez med *biti* moje telo in *imeti* ga, smo priča razliki in drugim vrstam razpok, ki se nanašajo na področje naše telesnosti ter tvorijo njeno lastno bit in je ne uničujejo. Naše *telesno* izkustvo bi znatno preseglo izkustvo *telesa*. Na neki način podobno kot po Husserlu naše izku-

stvo časa predpostavlja telesnost samega izkustva. Nietzsche, najpomembnejši predhodnik fenomenologije telesa, je povzdignil telo v »veliki vzrok« ali subjekt, ki biva v našem telesu kot »močan vladar« in kot »neznani modrec«, kar naše telo tudi *je.*[1] Toda če to drži, smo vabljeni, da vstopimo v labirint telesa in odkrijemo, kako se moč tega vladarja prenaša na različne dele telesa in kako deluje neznana modrost telesa. *Philosophie am Leitfaden des Leibes*, nad katero se je navduševal Nietzsche, mora izgovarjati stare besede »objekt«, »subjekt« in »intersubjektivnost«, *logos* in *pathos* na novo. V tem, kar sledi, želim osvetliti to nalogo, sklicujoč se na tri fenomenološka vprašanja: intencionalnost, samozavedanje in intersubjektivnost tako, da nakažem možnost prevedljivosti sleherne tradicionalne govorice zavesti v novo govorico telesnega izkustva. Glede na to, da je naloga zajetna, se bomo morali omejiti na le nekaj ključnih točk. Izbral bom tiste, ki so posebno pomembne za mojo raziskavo ter utegnejo biti pomembne tudi za druge, ki delujejo na tem področju.[2]

2. Intencionalnost in afekcija

Lahko bi rekli, da je intencionalnost ključna beseda fenomenologije, ravno tako kakor je bilo za Freuda nezavedno ključna beseda psihoanalize. Toda v obeh primerih ključna beseda še zdaleč ni zadnja beseda. Ne razreši uganke, temveč odpre brezmejno polje vprašanj. Kaj pravzaprav pomeni, če trdimo, da je nekaj intencionalno? Če povemo najbolj preprosto, to pomeni, da je nekaj dano, dojeto, razumljeno ali interpretirano *kot nekaj*, t.j. podano z določenim smislom. Torej skupaj s hermenevtiko in analitično filozofijo, fenomenologija spada v večjo družino, ki ji lahko rečemo filozofija smisla. Tradicionalne razlike, kot so zunanji svet nasproti notranjemu, fizične entitete nasproti mentalnim, resnični pogoji nasproti idealnim, presega majhna besedica *kot, als*, *comme,* Ö ali *qua,* ki deluje kot nekakšen spoj, ki združuje razdruženo. Nič ni dano, kar ni dano *kot tako,* t.j. kot rdeč madež krvi, kot okus po jagodi, kot leteči Pegaz, kot ljubezensko pismo, kot kladivo ali meč, kot bolezenski simptom, kot spektrogram, kot teroristični napad ali kot osvobodilni akt itd., in nihče ne prisostvuje takšnim izkustvom, ne da bi se v del *kot nekdo*, vedno igra določeno vlogo. Nadalje, kar se kaže kot nekaj ali kot nekdo, ki se pojavlja *tako ali drugače.* Zato je vsak smisel prednosten, ne da bi bil resničen, in vsak smisel je obarvan s kontingentnostjo. Ne nazadnje je to, kar se kaže kot tako po sebi, vedno znova zaznamovano kot večkratno. Idealnost ali racionalnost nista implicirani na neobdelane date, prej izvirata iz izkustva samega, še preden sta predstavljeni na način intuitivnih idej ali eksplicitnih pravil. Takšna teorija smisla, ki temelji na »logosu estetskega sveta« (Hua XVII, 297),[3] se upira skušnjavi podvajanja resničnega sveta z idealnim »zasvetom«.

Kaj ima vse to opraviti s telesom? Vsekakor naše telo participira pri ustvarjanju izkustva na mnogo načinov, ne nazadnje pa se zdi, da ni vzrok vseh teh *intencionalnih aktov,* ki jih prispisujemo zavesti, vključno z zavedanjem našega telesa. Že Platon je trdil, da niso naše oči tiste, ki vidijo, ampak je naša duša tista, ki ima oči. Vendarle je alternativa »mi ali oči« morda napačna alternativa. Dovolite, da se znova vrnemo k formuli *nekaj kot nekaj*. Kaj pa je s tistim *nekaj,* ki ga jemljemo kot nekaj? Husserl sprva artikulira aristotelsko govorico, ki govori o določeni *hyle,* t.j. o nečem, *iz česar* je nekaj tvorjeno kot intencionalni akt. To morda drži

[1] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*: »Von den Verächtern des Leibes«, Kritische Studienausgabe, uredila G. Colli in M. Montinari, Berlin: de Gruyter,1980, vol. 4, str. 39 f.

[2] Glede širšega ozadja moje koncepcije telesa se naslanjam na *Das leibliche Selbst*, uredil R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. Te ideje sem uporabil z namenom, da bi razvil vejo fenomenologije, ki se osredotoča na patos in odziv. Za podrobnosti glej: Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994 in (isti avtor) *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.

[3] Husserla citiram iz *Husserliana* (Hua), Den Haag/Dordrecht: M. Nijhoff/Klüwer 1950 ff.

na določeni ravni normalnosti, kjer reči *so* tisto, kar so, in jih poznamo kot take. Tu lahko razlikujemo večkratno formo iz različnih materialov, s katerimi se realizira, prav tako kot to naredi Aristotel, ko se sklicuje na mize ali hiše. Toda stvar se obrne, ko pridemo do korenin izkustva, kjer entitete *postanejo*, kar bi lahko bile. Poglejmo primer percepcije. Zaznavanje se ne začne z aktom opazovanja, nasprotno, nastane s pozornostjo, ki jo izzove in vzbudi to, kar me zgane, *was mir auffällt*. Ali recimo dejanja. Poženejo jih situacije, ki ponudijo nekaj, kar nas privablja ali odbija, kar se kaže kot srhljivo ali mamljivo. Kot pravi Husserl, so naša dejanja prej inscenirana kot producirana (cf. Hua IV, 98, 259, 336), gredo skozi faze oklevanja in vaj. Spomin deluje na podoben način. Nietzsche pravi, da si zapomnimo zgolj tisto, kar nas rani, naš spontani spomin pa, nadrobno popisan po Bergsonu in Proustu, sledi našim hrepenenjem, ne naši volji. V določenem smislu smo prevzeti s preteklostjo, še preden nas zavzame. Ne nazadnje celo naše mišljenje izhaja iz idej, ki se nam porajajo, čemur v nemščini pravijo *Einfälle,* Lacan pa jih prikaže kot *incidente*.

Če torej povzamemo vse, kar se pojavlja kot nekaj, moramo to opisati ne le kot nekaj, kar pridobi smisel, temveč kot nekaj, kar izzove smisel, ne da bi bilo to samo po sebi smiselno, toda vendarle kot nekaj, kar *se* nas dotakne, nas aficira, stimulira, preseneti in nekako oskruni. Temu rečem patos dogajanja, *Widerfahrnis* ali a-fekt, zaznamovan z vezajem zato, da sugerira, da je nekaj storjeno *nam.* V nemščini se predpona *an-* izjavlja z vrsto glagolov, kot so *Angehen*, *Anblicken*, *Anreden* ali zgolj *Antun,* in tudi pozni Husserl sledi tem lingvističnim aluzijam, ko razvija svojo teorijo afekcije. Morda bo kdo podvomil, da se je podal dovolj daleč, da bi lahko orisal povzročene poledice. Vsekakor se za intencionalnimi akti, ki sodijo k subjektu kot njegovi vzroki ali povodi, pojavljajo dogodki, ki jih izkusimo, nekaj, kar se nam dogodi. Ti dogodki ne pripadajo ne prvoosebni perspektivi kot akt, ki ga jaz izvedem, niti tretjeosebni perspektivi kot objektivni proces, zaznan od zunaj. Zanje je potrebna govorica, v katerih se *id ali Es* prepleta z *mene* ali *meni*, *mich* ali *mir*. V tem oziru sebstvo, ki se pojavlja v akuzativu ali dativu, predhodi sebstvu v nominativu. Čisto od začetka sem udeležen, toda ne kakor odgovorni povzročitelj ali posredovalec. Predlagam uporabo termina *pacient* v prav dobesednem smislu, da bi podčrtal ta pasivni predstatus tako imenovanega subjekta. Korespondenčni status bi bil od respondenta, ki se odzove na tisto, kar ga zgane. *Wodurch,* t.j. nekaj, kar nas aficira, se pojavlja kot tako zgolj pod pogoji *Worauf,* t.j. nečesa, na kar se odzovemo. *Nachträglichkeit*, posteriornost odziva, ki naj ga bi izkazali, korespondira s *Vorgängkeit*, predhodnostjo patosa, ki smo ga izkusili. Torej smo v vsem, kar počnemo, ločeni od našega lastnega izvora s pristno formo časovnega zaostanka. Brez tako radikalne forme časovnosti, ki združuje, kar ločuje, in ločuje, kar združuje, bi motiv pasivnosti izgubil svojo moč. Lociran bi bil ali znotraj, kot subjektova lastna meja, npr. kot oznaka lastne končnosti, ali zunaj, kot neobdelani ostanek realnosti, npr. kot nekodirani stimulus.

Če se še malo pomudimo pri vprašanju vloge našega telesa, vidimo, da smo nanj parcialno že odgovorili. Če sem aficiran in izpostavljen nečemu, kar je meni tuje (*Ichfremdes*), to ni odvisno niti od mojega vedenja niti volje, se pravi moje zavesti, pogojeno je z našim telesom. V domeno mojega telesa spada vse, kar ima opravka z mano, brez da bi to sam naredil. S tega stališča se telo, ki ga je Merleau-Ponty enkrat imenoval »vrojeni kompleks«,[4] približa nezavednemu, telesnemu sebstvu (*Körper-Ich)* in telesni govorici simptomov v Freudovi psihoanalizi. Toda prečkati mejo med fenomenologijo in psihoanalizo bi bilo težko dosegljivo prizadevanje.[5]

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, str. 99.

[5] Bernhard Waldenfels, v *Bruchlinien der Erfahrung*, loc. cit., pog. VII.

Znotraj našega konteksta bi bilo morda ustrezno poudariti tisto, čemur rečemo *iz patosa porojeni smisel,* ki se kot pri vseh drugih vrstah rojstva ne zgodi brez porodnih popadkov. Poleg tega se zdi, da je naše telo bolj človeško kot duh, ki zgolj opravlja dolžnosti. Zatorej bi nas moralo zanimati ne le, kaj računalnik zmore ali ne zmore, ampak tudi kaj se ali pa se ne dogaja z njim, na kaj se odziva in na kaj se ne odziva.

3. Razcepljeni jaz

Medtem ko intencionalnost vlada nad našo izmenjavo s svetom, nas iskanje samoovedenja ali samozavedanja sooči s samim sabo. Zopet smo konfrontirani z vprašanjem o tem, kako se ta samoreferenčnost pojavlja, v kolikor jo motrimo s stališča našega telesa. V nasprotju s prvotnimi formami samoreferenčnosti, kot je skrb za samega sebe, je moderni pristop do samega sebe precej določen s tistim, čemur rečemo refleksija. Toda raba tega koncepta, sposojena od optikov, je prepredena s pastmi. Lockov poskus, da bi jaz jemali kot nekaj *poleg* reči, kar dopolnjuje zunanje izkustvo z notranjim, se zdi strogo izključen, ko smo osredotočeni na osnovo intencionalnosti. V kolikor sem jaz nekdo, čigar intencionalni akti konstituirajo reči kot take in nekdo, komur so te dane, sebstvo ne more biti zvedeno na zgolj »zadnji koščck sveta«, *Endchen der Welt* (Hua I, 63). Vpleten sem v vse, kar se pojavlja. Tako Husserlu refleksija ne pomeni neke vrste notranjega izkustva, pač pa transcendentalno refleksijo, t.j. tematizacijo korelacije med pomenom in dejanjem ter mojim bivanjem v svetu. Z drugimi besedami refleksija preoblikuje dejavno intencionalnost v eksplicitno intencionalnost. Očitno je, da ta refleksijskost razodeva veliko telesnih aspektov. Vidimo, slišimo, tipamo, se premikamo. Torej se naša lastna telesnost »nanaša na samo sebe« v svoji lastni dejavnosti (Hua I, 128). Ta samoreferenčna dejavnost vsebuje različne forme samoafekcije. Ko zremo v zrcalo, slišimo lasten glas na posnetku, ali se dotaknemo ostrega noža, nas preseneti, zajame nas lastna podoba, osupne lastni glas, ali pa zarežemo v lastno meso. Toda v kolikor ta biti zase interpretiramo kot »biti intencionalno povezan s samim seboj« (Hua I, 81), stopimo na brezkončno pot ponavljanja. Bezljamo od ene refleksije do druge, ne da bi prišli blizu tistemu, o čemer reflektiramo. Morda nas ta sizifovska dejavnost nauči, da je telesni jaz *Nicht-Ding* (ne-reč), ki ni nikoli »telesno prisoten (*leibhaft gegenwärtig*)«, kot reči so. Veriga refleksij se oklepa predreflektivnega jedra vidne prisotnosti, ki jo lahko doumemo naknadno kot nekakšno »pozavedanje (*Nachgewahren*)« (Hua VIII,89). Lahko torej sklepamo, da samoreferenčnost ni nič drugega kot manko referenčnosti v odnosu do reči, kakor se tudi naše telo pojavlja kot »čudna, nepopolno sestavljena reč«, če ga primerjamo z običajnimi rečmi (Hua IV, 159). Dolgoletne diskusije, ki se vrtinčijo okoli samozavedanja, so nam pokazale *usque ad nauseam,* da vsak poskus konstituiranja samozavedanja z refleksijo predpostavlja iskani jaz. Celo pri t. i. avto-poiesis, t.j. samoustvarjanju, ne gre brez takšnih težav.

Toda so še drugi problemi, ki se dotikajo vprašanja telesa bolj od blizu. Očitno je, da smo seznanjeni s številnimi poteki in stanji, ki se nanašajo na naše telo, kot so krvni pritisk, hormonsko ravnovesje, nalaganje nevronov in ne nazadnje delovanje mojih »možganov« kot osrednjega dela »mojega telesa«. Vendar ali vse to spada k zgoraj omenjenim oblikam senzornih refleksij? Rekel bi, da ne. Nesmiselno je namreč zatrjevati, da naši možgani reflektirajo same sebe, kot da so nasledniki antičnega homunkulusa. Ko nevrologi priznavajo, da možgani razbirajo ali vrednotijo določene stimuluse, pravzaprav napotujejo na procese, katerim operativni jaz ni pogoj. Povratni procesi, ki jih proizvajajo operativne krivine, se razlikujejo od reflektivnih dejanj.

Lahko se poskusimo kosati z vdorom fizike na področje našega živečega telesa, tako da celotni nevropsihološki aparat nadomestimo z narav-

no držo, da t. i. osebnostna drža ostane recimo nedotaknjena. Toda problema duh-telo se ne bomo znebili s takšnim radikalnim razlikovanjem. Vsekakor so možgani kot taki nevrološki konstrukt, toda to, čemur bomo rekli »dejavni možgani«, ni zgolj konstrukt, saj spada k našemu živemu oz. dejavnemu telesu in ne le fizičnemu aneksu. Preprosta razlika med dvema državama, ki ju navaja Husserl, se še vedno preveč navezuje na domnevno zavedanje našega telesa in nas tako vodi nazaj na kartezijanske tirnice. Dosti bolj prepričljiva je Husserlova označba telesa kot mostišča (*Umschlagstelle)* med smislom in naravno vzročnostjo (Hua IV, 286). Tehnologija, ki vključuje različne, vse bolj napredne tehnologije telesa, nas konfrontira z nadaljnjimi problemi, ki zahtevajo pristno formo fenomenotehnike. To lahko ponazorimo s preprostimi primeri iz vsakdanjega življenja. Ko zaslišim svoj glas na posnetku ali vidim svoj obraz na videu, se znajdem v situaciji, kjer se bližina in oddaljenost prepletata in kjer neposredno refleksijskost moti nekakšna odklonilnost. Stari album fotografij, kjer se srečam s svojim otroštvom, kaže, kdo sem bil in kdo bi lahko postal, pri čemer se kakor v »Možu brez posebnosti« Roberta Musila lahko vprašamo, katera obveza bi bila dovolj močna, da se ne bi razcepili na koščke.[6]

To so realni problemi in morda smo v skušnjavi, da bi jih pustili za seboj in si našli zavetje v čistem jazu, v čistem občutku našega telesa, v imanenci življenja, nekakšni samoafekciji, ki predhaja vsemu, kar nas suva od zunaj: vrtinec časovnosti, ekstaze intencionalnosti in izzivi drugih. Toda takšen telesni narcisizem temelji na nevzdržnih premisah. Kolikor vzamemo telo *kot telo,* to vedno predpostavlja določeno distanco do lastnega telesa, čemur Plessner pravi »ekscentrična pozicija«. Čisto telo, v nemščini *Leib* brez *Körper*, spada v periferijo kartezijanstva: *sentio, ergo sum*. Toda zavedati se tega, kar čutimo, in to izražati, pomeni več kot zgolj čutiti. Iskati moramo torej tudi druge izhode. Vztrajanje pri razcepljenem jazu je že eden od njih. Zopet nam bo Descartes pomagal razjasniti, o čem je tu govor. Njegove pozicije ne moremo preprosto obiti, vzeti jo moramo resno in jo transformirati, sicer se nam bo vračala vedno znova. S kartezijanskega stališča poznamo dve modaliteti biti, misleči um in razsežne stvari. V jeziku vidljivosti lahko k problemu pristopimo na sledeči način: um vidi, toda ni viden, stvari so vidne, toda ne vidijo. Nasprotno pa naše telo ne ustreza tej dualistični shemi. Prvič, naše telo je ravno oboje hkrati: vidi in je vidno, sliši in je slišano, tipa in je otipljivo, se giba in je gibano. Drugič, tisto, kar vidi in je vidno, ni nikoli hkratno, kot naj bi to bila *cogito* in *cogitatum.* Te nehkratnosti ne smemo razumeti kot manko, saj karakterizira bit našega telesa, ki se navezuje na samo sebe in hkrati uhaja sami sebi. Našega prvega primera čutne refleksije ne gre jemati za estetsko različico aristotelske *noesis noeseos*, kot način *horasis horaseos*, ki ga je vpeljal Plotin (*Enn.* V, 3, 8). Tisto, kar uhaja mojim očem, ni *nekaj* ali *nekdo*, ki je viden, ampak *prigoda postajati viden.* Nekaj me zgane in mi pade v oči (*fällt mir ins Auge*). Umakne se moj lastni pogled, ne moje oči kot telesni organ, ki ga lahko opazujem v ogledalu in katerega obliko in barve lahko identificiram. Pogled, ki se odzove na tisto, kar se pojavi, je brezbarven. V tem smislu ga moramo kvalificirati za nevidnega. V kolikor domnevam, da je podoba v ogledalu obrnjena, se navezujem nase, kot da gledam vase, in ne nase kot preprosto na odsev na gladkem površju, kajti v tem primeru so odsevi natančno na svojem mestu. Če ta samoumik primerjamo s slepo pego v očesni mrežnici, moramo pri tem biti pazljivi, da ne zamešamo nevidnega obrata, vidnega z golo praznino znotraj vidnega polja.

Naše telo se torej pojavlja ne le kot vidno, ampak tudi slišno, otipljivo, gibljivo ali kot ekspresivno in libidinozno telo. Razcep mojega lastnega telesa se razprostira v različne smeri. Tako Ovidovega mladega Narcisa, ki se zaljubi

[6] Glej Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek: Rowohlt, 1978, str. 648.

sam vase in se požene v smrt, ker se pogrezne v lastni odsev v ogledalu, lovi nimfa Eho, ki se edina zmore odzvati in ponoviti, kar je bilo rečenega. Ta randevu, ki mu spodleti dvakratno, nas nauči precej o našem telesnem stanju. Eho se pojavi kot akustični dvojnik efekta ogledala. Slišimo svoj glas, čeprav nismo mi tisti, ki govorimo. Verbalne halucinacije, pri katerih pacienti slišijo glasove od zunaj, čeprav jih proizvajajo sami, bi bile popolnoma nerazumljive, kolikor bi bil glas vedno moj lasten glas v najglobljem smislu. Kartezijanci bi se morali spraševati, kako bi lahko razložili dejstvo, da je misleče bitje zmožno halucinirati. Sicer bi te paciente lahko degradirali v čudne živali, psihiatrija pa bi izgubila, kar se ne zgodi redko, svoj človeški obraz.

Kar zadeva gibljivo telo, to igra vlogo *bassa continua* pri najrazličnejših dejanjih. To je že stara reč. Z Aristotelovega stališča jaz gibajo cilji, ki bodisi privlačijo bodisi odbijajo naša stremljenja. Ločeno od čustev, vzrok ne giba ničesar. V modernih časih je gibanje telesa prav tako tarča dualističnega stališča. V razpravi *Passiones animae* Descartes začrta jasno razliko med dejanjem, ko jaz nekaj gibam od znotraj in strastjo, ko sem jaz giban od zunaj. Gibati ali biti giban in, rečeno kantovsko, svobodna vzročnost ali naravna vzročnost, to je ključno vprašanje. Toda, če drži, da naše stvarno obnašanje, kakor tudi druge forme obnašanja, izhajajo iz tega, da nas nekaj aficira, in se nadaljujejo z našim odzivom, potem moramo priznati, da smo samogibljivi. Sodelujemo in posredujemo pri gibanju, ki že poteka in ki predhodi naši pobudi. Vsak glasbenik ve, da so njegovi prsti hitrejši in občutljivejši od kateregakoli razumskega regulatorja. Očarajo nas (*mitgerissen, emportés*) naše lastne besede in dejanja, kakor tudi druga, zato nismo omejeni niti na gibane objekte niti na preprosto dejavne subjekte. Zato se v naš vsakdan infiltrira tisto, čemur Freud pravi *Fehlleistungen*, neka vrsta paranavade, ki spada k našim navadam, ne da bi bila omejena na spontane odločitve. Biti giban brez gibanja in obratno, gibati, ne da bi bili gibani, so zgolj ekstremno mejni primeri, po katerih sestopamo na nižjo raven neživih stvari ali pa se povzpnemo na višjo raven božjega »prvega gibalca«, ki po Aristotelu giba, ker je ljubljen, toda sam ne ljubi (cf. *Met*. XII, 1072 b 3).

Lahko bi nadaljevali v tej smeri in pokazali, da naše obnašanje vznika iz neke vrste samoafekcije, ki jo izkusimo in se nanjo odzovemo. Starejši smo od nas samih, kot rezultat našega faktičnega rojstva in nadaljnje serije kasnejših rojstev lahko navedemo to, da smo nezmožni vzpostaviti naš lastni *Selbstvorsprung,* lastno prioritetnost do nas samih oz. pot do nas samih. Rojstvo čutnosti iz zgoraj omenjenega patosa najde svoje dopolnilo *v rojstvu mene samega iz patosa*. Moj izvorni odlog ali posteriornost proizvaja nespremenljivi način tujosti, ki ji pravim *ekstatična tujost*. Izstopim iz sebe, ne naključno – zaradi bolezni ali šibkosti, temveč zato, ker sem, kdor sem. Ta alternacija obstaja v razklani samoreferenčnosti, t.j. v načinu samoreferenčnosti, ki vsebuje posebne forme samoumika. Povezan s samim sabo in hkrati odrezan od samega sebe, nisem ne zgolj eno niti zgolj dvoje, ampak dvoje v enem in eno v dvojem. Notranje trenje med obema poloma pušča prostor za ekstremne forme zmedenosti in razcepljenja. Monizem in dualizem v tem najdeta določeno resnico.

Glede na znani problem v odnosu med duhom in telesom, lahko kot Husserl, Scheler ali Plessner govorimo o *Leibkörper*. Ta kompleksna bit ne vključuje zgolj živega telesa, s katerim in skozi katerega zaznavamo in manipuliramo reči, s katerim in skozi katerega se izražamo in sodelujemo eden z drugim, temveč vključuje tudi vse fiziološke aparate, kamor štejemo nevrološke in genetične procese, po katerih se naše obnašanje ne le zgolj udejanji, ampak do neke mere tudi ustvari. Vse to pripada nam, toda pod pogoji zniževanja bližine in povečevanja oddaljenosti. Zato upravičeno govorim o *mojih* možganih. Pretehtati pa moramo to, da pripadanje *meni* ne pomeni *eo ipso,*

da mi je nekaj na razpolago, kot da sem lastnik svojega telesa. Usmerjamo svoje oči, stegujemo svoje roke in pospešujemo lastne korake, toda ne zadržujemo svojega diha ali pospešujemo krvnega pritiska, kot da bi bila kak nastavljiv računalniški program. To ne izključuje dejstva, da t. i. višje dejavnosti mišljenja in volje ter omenjeni fiziološki procesi vplivajo drug na drugega. Močni afekti kot osuplost ali strah, ki se vmešavajo v naše normalno življenje in izzovejo odzive, so na splošno obdani s telesno avro. V kolikor smo pozorni, da mišljenja in govorjenja ne podvržemo zgolj merilom jasnosti in pravilnosti in v kolikor, nasprotno, vzamemo v premislek globlja dokazila in daljnosežne navade, nas nič ne odvrne od dopustitve utelešene forme mišljenja, ki bi ji v nemščini lahko rekli *leibhaftig.* Ni mišljenja in volje brez vseh načinov prepričanj in navad, s katerimi še zdaleč ne razpolagamo. Romanopisci kot Dostojevski so poudarjali, da ponoči mislimo na drugačen način kot podnevi. Nietzsche pa je bil tisti, ki se je pritoževal nad idejami filozofov, ki naj bi svoj cilj dosegle »sede« (*ersessen*) in ne »v gibanju« (*ergangen).* V nemščini temu rečemo *Gedankengänge* (miselni tokovi). Gassendijevega *ambulo ergo sum* ne bi smeli imeti za obrnjeni Descartesov *cogito ergo sum,* temveč za njegovo utelesitev. Daje prostor za trajno lestvico bližine in oddaljenosti zelo mnogovrstnih patoloških form. Dovolite, da prikličem v spomin primere depersonalizacije, pri čemer pacientova roka leži na mizi kakor kamen, primere shizofrenije, kjer je nekdo fiksiran na to, kar se mu je zgodilo, ne zmore pa se na to odzvati. Toda tovrstne patološke reže niso zgolj posledica normalnega razcepa jaza, ki ga vedno prežemajo in zasledujejo določene anomalije. Če gremo na čezmerno normaliziranje jaza, to vodi v določene patološkosti. Gledano s stališča telesa, bolezen zahteva ustrezne forme terapije, ki skuša premagati kartezijansko delitev na somatske in mentalne bolezni.

Lahko in morali bi drugače razločevati, npr. med formami bolezni, ki so še vedno na periferiji telesnega jaza in ostalimi formami, ki se dotikajo srčike naše biti. Ko je Pascal človeku pripisal paradoksno stanje »mislečega trsta«, se je bolj približal telesu kot Descartes, ki je šele posledično, z odvrnitvijo od vzročnega reda k življenjskemu, priznal spoj duha in telesa.

4. Drugi kot moj dvojnik

Tujost v sredini mene odpira poti k tujosti Drugega. Odvrača me, da bi se ponovno spotikal po poteh tradicionalnega dualizma. Z njenega stališča obstaja nekaj teles, ki jim lahko rečemo *druga telesa* zgolj v odnosu do *drugih umov*.[7]

Kadarkoli izhajam iz zavesti Drugega (*Fremdbewußtsein),* bo tujost Drugega neizbežno konstituirana na temeljih lastnega »področja mojosti«, »znotraj in na način tega, kar je moje« (Hua I, 131).[8]

Drugost Drugega bo za vedno izpeljana iz lastnega. Drugi se pojavlja kot *alter ego*, t.j. strogo kot drugi jaz. Toda kakor hitro se prilagodim stališču telesa in nadaljujemo prek telesnega jaza, ki »ni gospodar v lastni hiši«, Drugi vznikne kot soizvor mene in do določene mere kot zgodnejši od mene. Da bi se izognil tradicionalnemu egocentrizmu, ki temelji na *subjektumu,* pred vsem in vsakomur, s čimer imamo opravka, stopam po sledeh Merleau-Pontyja, ki spremeni intersubjektivnost v *intertelesnost.* Izmenjava vodilne figure spremeni tudi vmesno naravo; *inter* spremeni v izmenjavo in stik, ki se zgodi med nama.

Če zdaj premislimo položaj Drugega, naletimo na dva aspekta, ki sta še posebej pomembna. Prvi je, da se Drugi izvorno ne pojavlja niti kot

[7] Naslov Drugi um so uporabljali analitični avtorji kot J. L. Austin.

[8] Glej moj članek (Bernhard Waldenfels): »Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie«, v: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M .: Suhrkamp, 1995, v angl. prevedel A. J. Steinbock: "Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology", v: *Research in Phenomenology* 20 (1990), str. 19–33.

nekaj, kar jaz preoblikujem v nekoga na način empatije ali argumentiranja z analogijo, niti kot *nekdo*, čigar namene razumem, interpretiram ali delim. Nasprotno, drugost ali tujost Drugega se zopet naznanja na način patosa, specifične *Fremdaffektion*. Drugi nas ganejo, še preden vprašamo, kdo sploh so in kaj njihovo obnašanje ali izrekanje pomeni. Drugost Drugega, ki nas prevzame in preseneti, zmoti naše namere, še preden jih razumemo v tem ali drugačnem smislu. Drugi aspekt, ki ga želim poudariti, se navezuje na dejstvo, da me ne aficira le drugo sebstvo ali subjekt, t.j. nekdo, ki ni jaz, ampak tudi *meinesgleichen*, *mon semblable,* ljudje, kakršen sem tudi jaz, toda ki hkrati niso primerljivi z mano, *unvergleichlich*, *hors de série*. Vstopanje Drugega ne smemo imeti za nekaj samoumevnega, kot to počno mnoge teorije jezika, družbe in kulture. Ne gre zgolj za »čudež vzroka«, ki ga je obudil Leibniz, prevzela pa Husserl in Merleau-Ponty, temveč tudi za »čudež Drugega«. Prepoznavam jabolka, mize in računalnike, kakršen je ta, ki ga imam pred očmi, vendar nobena od teh reči *nima* nekaj takega, kot to ima sama zase, enakovredna sami sebi. Biti ne*kdo* in ne ne*kaj* implicira imeti enakovrednosti, te enakovrednosti pa ostajajo neenakovredne zaradi svoje singularnosti, ki je ukoreninjena v njihovi utelešeni biti, v njihovem tu in zdaj. Temu čudnemu dejstvu, ki ne more izhajati iz ničesar drugega, rečem *podvajanje samega sebe v ter z Drugim.* Tako se moja lastna ekstatična tujost okrepi z *duplikativno tujostjo* Drugega. V tem kontekstu merim na motiv dvojnika, *Doppelgänger,* ki ga nihče ni bolj močno povezal z obstojem Drugega kot Paul Valéry. V svojih *Zvezkih* [9] piše: »Drugi, nekdo, ki je kot jaz ali morda moj dvojnik, to je najbolj privlačno brezno, najbolj poživljajoče vprašanje, najbolj zlobna ovira – nekaj, kar samo odvrača od vsega, kar ostane od zmedenosti, od popolne odtujenosti. Prej opica kot imitator – odsev, ki se odziva, zasleduje, osuplja.«

[9] Paul Valéry, Vol. I, Paris: Gallimard (Pléiade), 1973, str. 499.

Ta čuden način drugosti bi lahko ilustrirali z enakim primerom, ki smo ga prikazali v zvezi z mojo lastno tujostjo. Pogled Drugega, kateremu sem izpostavljen, se ujema z dejstvom, da čutim, da sem viden, še preden vidim Drugega kot nekoga, ki vidi stvari, vključno z mano. Dejstvo, da čutim, da sem viden, doseže svoj ekstrem v paranoičnem prividu opazovanja (*Beobachtungswahn).* Ne moremo ga zvesti na preprost efekt, kar počno sistemski teoretiki, da vidim, kar ti ne vidiš in ti vidiš, česar jaz ne vidim. »Slepa pega«, inherentna izkustvu Drugega, presega same meje zmožnosti, ki jo pripisujemo samoreferenčnim sistemom, ki jim ne uspe vključiti lastnega delovanja. Nesmiselno je trditi, da stroj čuti, da ga nadlegujejo senzorji drugih strojev. Človeški Drugi nas ne konfrontira le z mejami naših lastnih zmožnosti. Afekcija Drugega nas prevzame kot *wirkende Wirklichkeit,* kot efektivna realnost, ki predhaja pogojem možnosti, ki jih je analizirala transcendentalna filozofija in jih specificirala v smislu predpisanih sistemov in kod. Izkustvo Drugega je strogo rečeno nemogoče; možnost mu ni omogočena vnaprej, niti z mojo lastno iniciativo niti s splošnimi pravili. Po Schellingu temu lahko rečemo *unvordenklich* (prastaro ali ne vnaprej premišljeno).

Kar lahko trdimo o pogledu Drugega, karakterizira tudi glas Drugega. Čutim, da sem viden, ali ogovorjen, onstran tega, da bi slišal nekoga izreči določene besede ali proizvajati določene zvoke. Osupniti zaradi *nekoga* in poslušati *nekoga* je več kot zgolj slišati *nekaj,* kar Drugi reče. Mnoge lingvistične teorije pozabljajo, da ni vzajemnega razumevanja in namena brez pozornosti, t.j. brez nečesa, kar se razvname in je dano ali »povrnjeno«, in še zdaleč ne proizvedeno ali izmenjano. To, čemur rečemo patos ali afekcija, je zaznamovano s potezami tujosti, z *Ichfremdheit,* še preden jo pripišemo nekomu, ki jo je morda povzročil. Kot smo lahko videli, pogled ali glas nista zamejena s tem, da postaneta vidna ali slišna, vključujeta mene, ki sem viden in osupel. To pomeni, da sebe zaznam od

drugod. Vse to spada k vsakdanjim situacijam, ki imajo svoje ozadje *Unalltäglichkeit* oziroma nevsakdanjosti, ki pa je poleg tega globoko vpeta v našo lastno genezo. Kot demonstracijo tega lahko uporabimo proces imenovanja. T. i. dano ime, ki ga vsak nosi, je poltuje ime, ker ga prejmemo od drugih. *Rufname* (vzdevek) dobim tako, da se nanj odzovem, od predmeta pa ne pričakujemo, da si prisvoji oznako. Nadalje, ne le moje ime, tudi številne navade in poteze so spojene v mojem socialnemu telesu. Celo moja lastna govorica pride od drugih, da ji sploh lahko rečemo naš materni jezik. Na splošno moramo priznati, da lastni jezik spoznamo prek govorice. Nazadnje je naše telo določeno s spolom in seksualnostjo, v veliki meri ustvarjeno skozi poželenje Drugega. To moramo razumeti v dvojnem pomenu, kot poželenje, kateremu sem podvržen od Drugega, ter kot poželenje, ki ga čutim do Drugega. Če vzamemo v zakup, da je Drugi kvazivsajen v nas z zgodnjo otroško simbiozo s svojo materjo, se lahko postavimo na stran psihoanalitika Jeana Laplanchea in priznamo določeno prvenstvenost Drugega.[10]

Drugega kot Drugega ne moremo doseči, ne da bi izhajali iz njega oz. nje. Vendarle pa to ne pomeni, da zgolj zasučemo podedovani egocentrizem in ga nadomestimo z nekakšnim alocentrizmom. Drži tudi, da ne moremo izhajati iz Drugega, ne da bi implicitno napotovali na same sebe. Toda to še ni vse. Podobno kot je moj *Leibkörper* povod za kontinuirani razpon bližine in oddaljenosti v odnosu do mene samega, moje *socialno telo* spada bolj ali manj le k meni, v korespondenci do spreminjajoče se stopnje bližine in oddaljenosti v odnosu do drugih. Intertelesnost implicira, da se lastno in tuje prepletata, da smo vsi del prepletanja, *Geflecht* ali *entrelacs*, kot temu rečeta Norbert Elias, Merleau-Ponty in včasih celo Husserl. Ni »ready-made« individuumov, temveč zgolj proces individualizacije, ki predpostavlja določeno anonimnost in tipičnost iz našega telesnega jaza. To, kar čutimo, zaznavamo, delamo ali govorimo, se prepleta s tem, kar drugi čutijo, zaznavajo, delajo ali govorijo. Kar nekdo naredi ali reče, ne zdrsi nujno na raven *Uneigentlichkeit* ali *Vulgarität* (neavtentičnost ali vsakdanjost), prej konstituira anonimno ozadje tega, kar naredimo ali rečemo v svojem lastnem imenu. To pa še ni vse, nekdo, ki prejme svoje ime in ga ne le zgolj ima, ohranja določeno področje brezimnosti v svojem srcu. Antične prohibicije uporabljanja imen ali ustvarjanja podob kažejo na našo neoskrunljivost, ki ne more biti spočeta brez določene tujosti in oddaljenosti našega telesa. Posledično moramo domnevati, da naše telo deluje kot »mostišče« (*Umschlagstelle*) in ne le, v kolikor vključuje početje in izkušanje, kulturo in naravo, temveč tudi v smislu prepletanja lastnega in tujega. Govoriti o »mojem lastnem telesu«, ali o *corps propre,* izraža le pol resnice. Bahtin v svoji teoriji romana razvije perspektivo »notranje dialoškosti« govorjenja. V tem kontekstu trdi, da je vsak svet »poltuj svet«, ker je »obremenjen, celo preobremenjen z namerami drugih«.[11]

Podobno sam domnevam, da moje lastno telo ni le poltuje, obremenjeno in celo preobremenjeno z namerami, temveč tudi s poželenji, projekcijami, navadami, afekcijami in oskrunjenji, ki prihajajo od drugih.

Na koncu moje telesno izkustvo kaže, da Drugega najdem znotraj sebe in sebe znotraj Drugega, še preden se medsebojno srečata. Drugi se pojavlja v meni in na moji strani, še preden se pojavi pred mano. In celo kadar se konfrontiram z Drugim, se ne nahajava na isti ravni. Najin stik se odvije na naklonjeni ploskvi, kjer je Drugi vedno tisti, ki zavzame zgornji del, ali vrh, rečeno po Levinasu. Ta čudna, pomnožena asimetrija, ni plod moje drže, kakor da bi bilo na meni dati prednost eksistenci

[10] Glej Jean Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée*, Paris: Aubier, 1992, nova izdaja: *Le primat del'autre*, Paris: Flammarion, 1997.

[11] Michail Bachtin, »Das Wort im Roman«, v: *Die Ästhetik des Wortes*, uredil R. Grübel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, str. 185.

Drugega pred mojimi lastnimi interesi. Moje telesno izkustvo Drugega nima nič skupnega z altruizmom iz 18. stoletja, ki konstituira le popravljalni duplikat egoizma, ki se jemlje za samoumevnega. Pri svojem izvoru nisem jaz tisti, ki daje ali ne daje prednosti Drugemu, izkustvo samo je tisto, ki preferira. Prav kakor me katerikoli afekt, v kolikor ni normaliziran ali kanaliziran, preseneti, me afekcija drugih prevzame. Če povzamemo našo prejšnjo formulacijo, lahko rečemo takole: rojstvo iz patosa, ki se tiče smisla in mene, vodi nazaj na neko vrsto *allopathosa,* ki se tiče drugih. Navsezadnje naše telesno izkustvo ni zadovoljivo. Nikoli ne bomo popolnoma nameščeni v našem lastnem telesu, kot da bi bili lastniki samih sebe. Toda morda je ta nemir tisto, kar nas ohranja pri življenju.

Prevedla Maruška Vidic.

Poročila

Mare Štempihar

Usposabljanje gimnazijskih učiteljev filozofije v šolskem letu 2009/10

Zavod RS za šolstvo, Ljubljana, 9. april 2010

Zgodi se, da človek odide s kakega seminarja ali strokovnega usposabljanja, pa se vpraša, čemu je obiskal ta seminar in kaj *koristnega* (za njegovo šolsko delo) bi mu ta utegnil prinesti. Naj že na začetku povem, da seminar, o katerem pišem, nikakor ni bil te vrste, saj sem ga zapustil z okrepljenim prepričanjem, da so takšni dogodki ne samo pomembni, ampak tudi nujni. Redke so namreč priložnosti, da se ljudje usedejo in se pogovarjajo o svojem delu – takšne priložnosti so redke tudi, ko govorimo o ljudeh, ki opravljajo isti poklic, in celo pri ljudeh, ki opravljajo poklic, za katerega je pogovor (razmišljanje, refleksija, izmenjava mnenj ter izkušenj) nekaj nepogrešljivega – poklic učitelja je nedvomno tak.

Na tokratnem seminarju so nastopili štirje predavatelji s štirimi različnimi pogledi na svojo učiteljsko dejavnost. Zlasti dragoceni so se mi zdeli njihovi prispevki tedaj, ko so v svoja razmišljanja vnesli tisto, kar bi lahko imenovali »osebno« v poučevanju, se pravi nekaj, v čemer se vsak učitelj na neki poseben – enkraten način loteva poučevanja oziroma dela z učenci in učenkami.

Prvi prispevek je pripravila Danijela Kozlovič; pokazala nam je, kako se pri delu z dijaki loteva branja besedil. Zlasti je opozorila na to, da učitelji filozofije ne bi smeli spregledati, da v poučevanju sledimo določenim ciljem, ki jih moramo poznati in za katere moramo biti sposobni prepoznati, koliko so bili doseženi, ko preverjamo, česa so se dijaki z branjem in interpretiranjem nekega besedila naučili. Vsak, ki je šel skozi usposabljanje za učitelja (kar pomeni, da je opravil izpite za pridobitev pedagoško-andragoške izobrazbe), je poslušal predavanja o različnih klasifikacijah učnih ciljev ali taksonomijah. Zlasti pogosto omenjena je Bloomova taksonomija, o kateri vemo iz pedagoške teorije veliko, vendar pa ni vselej čisto gotovo, da tudi vemo, kako to vednost uporabiti tedaj, ko načrtujemo in oblikujemo učno uro. Predavanje Danijele Kozlovič nam je dalo kar nekaj dobrih iztočnic za razmišljanje o tem: kako načrtovati učno uro tako, da uporabimo koncepte iz pedagoške teorije kot orodja ali pripomočke za izboljšanje naših učnih ur in metodološka vodila, ki nam pomagajo pri njihovem strukturiranju in spremljanju napredka učencev v učnem procesu.

Drugi prispevek je pripravil Sandi Cvek, ki nam je na primeru svoje razlage nekaterih Descartesovih idej (zlasti iz šeste meditacije), prepričljivo pokazal, da k poučevanju filozofije v gimnaziji sodi tudi podrobno branje klasičnih avtorjev. Branje, ki vselej pomeni zastavljanje vprašanj, ki so bila relevantna za avtorja dela, ta pa lahko postanejo takšna tudi za nas – edini pogoj je, da avtorju zaupamo, torej da mu poskušamo kar se le da natančno slediti, in da ne zavrnemo njegovih trditev prehitro kot nesmiselne ali absurdne. Za poučevanje, kakršno je predavatelj predstavil slušateljem, lahko rečemo, da je njegov bistveni element spoštovanje in – le zakaj ne bi temu rekli tako – ljubezen do mislecev in njihovih idej. V branju Descartesa, kakršnega se z dijaki loteva Sandi Cvek, je zaslediti prav takšen odnos, ki mi je dal misliti o tem, kako je ključno, da učitelj najprej sam s svojim zgledom pokaže, da so ideje, s katerimi se srečujemo ob branju, vredne razmisleka in predanega raziskovanja in si kot take

zaslužijo, da se k njim vračamo vedno znova. To bo zelo verjetno delovalo kot najboljša spodbuda dijakom na njihovi poti mišljenja.

Alenka Hladnik je govorila o delovnem zvezku, ki je nekakšna nadgradnja filozofske mape – zbirke besedil, ki segajo na različna področja (poleg filozofskih besedil najdemo med njimi tudi literarna besedila, slike, pa časopisne članke), vsa pa se navezujejo na poglavja iz učnega načrta in so namenjena predvsem temu, da dijakom pomagajo pri njihovem spoznavanju filozofije in jih hkrati spodbujajo k samostojnemu mišljenju. Delovni zvezek zato nikakor ni učbenik, ki naj bi se ga dijaki učili na pamet, ampak je zlasti pripomoček za to, da so dijaki med urami filozofije kar najbolj dejavni in tudi ustvarjalni.

Zadnji na seminarju je nastopil Marjan Šimenc, ki nam je predstavil nekaj gradiv za politično filozofijo. Pokazal nam je, kako se sam loteva razlage nekaterih temeljnih pojmov (na primer enakost, pravičnost, demokracija ...), kar je za vsakega učitelja nedvomno izziv, saj pojmov pri filozofiji ne opredeljujemo s priročnimi definicijami, hkrati pa so tisto, brez česar ne more biti filozofske razprave. Načinov, kako se z dijaki lotiti analize pojmov, je nedvomno več, eden teh, ki se je že večkrat izkazal za učinkovitega (tudi za pisca teh vrstic), pa je ta, da z dijaki preberemo kako zgodbo ali si ogledamo sekvenco iz filma ali pa uporabimo fotografijo ... Skratka, uporabimo tisto, kar je »pri roki«, kar zbuja zanimanje, pa čeprav morda na prvi pogled nima dosti skupnega s filozofijo. Na seminarju smo ob primeru svetopisemske zgodbe o delavcih v vinogradu razpravljali o vprašanju pravičnosti. Dobra zgodba nam je lahko v veliko pomoč, saj nas skorajda sama od sebe vodi k dobrim vprašanjem, obenem pa nam omogoča, da v razpravo bolj spontano lahko vpeljemo še kakšno teorijo ali koncept, ki bi ga dijakom radi dali v razmislek.

Zavod RS za šolstvo, Ljubljana, 20. 8. 2010

Na tokratnem srečanju smo se pogovarjali o prihajajočem priročniku za poučevanje filozofije, pri katerem smo sodelovali učitelji z gimnazij in nekaj predavateljev s fakultete. Osrednja tema srečanja pa je bila namenjena razmisleku glede meril za preverjanje in ocenjevanje pri pouku filozofije. Še zlasti zato, ker je filozofija predmet, pri katerem se marsikatera učiteljica in učitelj znajdeta v zadregi; ko je treba napisati ocene, se jasni kriteriji in merila izkažejo za nepogrešljive. Sama narava našega predmeta je takšna, da bi bilo nesmiselno iskati enoznačne odgovore na zastavljena vprašanja. Zato so merila in kriteriji tisti, ki morajo biti usklajeni s to postavko, učitelji filozofije pa dovolj fleksibilni, da prepoznajo, kateri učenci so tisti, ki zadostijo zastavljenim kriterijem, kar zahteva dodaten napor in pozornost učitelja. Kot je bilo rečeno v razpravi, se včasih pojavi dilema, ko na primer neki dijak očitno zna misliti »s svojo glavo«, kot se reče, pa vendar ni pripravljen vložiti kaj dosti truda v to, da bi prebral še kakšno besedilo ali napisal esej. Pri postavljanju jasnih meril za ocenjevanje tako nikakor ne bi smelo biti zatiranja dijakov, ki so ustvarjalni in ki so dobri v razpravljanju, pa morda niso tako vestni v pisanju domačih nalog ali pri pisnih preizkusih znanja. Vsekakor pa tudi ne bi smeli popuščati in dijakom zaradi njihove ustvarjalnosti gledati skozi prste, nekako v smislu, če bodo dovolj glasni med poukom, jim ne bo treba narediti tistega, kar sicer zahtevamo od drugih. Gre torej za to, da se pri preverjanju in ocenjevanju znanja ogibamo tako togosti (da se ne bi začeli vesti kot dogmatiki, ki hočejo od dijakov zlasti na pamet naučene podatke) kot tudi nejasnosti ali celo nepoštenosti (ko dijaki ne bi več vedeli, katera merila so tista, ki veljajo oziroma bi morala veljati za vse). Morda je eden od načinov, kako krmariti med čermi, na katere naletimo pri delu v razredu, tudi ta, da so merila za preverjanje in ocenjevanje nekaj, o čemer velja razmišljati in o njih razpravljati. Takšen je bil tudi namen našega srečanja.

Elliott Szentpeteri

Akcija filozofskega krožka na Gimnaziji Bežigrad

Sredi marca 2010 je v mali jedilnici Gimnazije Bežigrad potekal dialog v okviru filozofskega krožka; štirje dijaki in naš mentor smo se pogovarjali o potencialnem novem zakonu (ki ga trenutno še vedno tiho obravnavajo v parlamentu) za vse družine in se skupaj zavzeli za pravice vseh v skupnosti LGBT[1]. Prav tisti popoldan je prišla na dan beseda »toleranca«, ki jo je izustil neki sošolec in na katero smo reagirali zelo negativno. Ta beseda namreč predpostavlja nekaj, kar je treba pretrpeti, se pravi »tolerirati«. Realno gledano, toleranca ne igra nikakršne vloge, kar zadeva dojemanje LGBT-skupnosti, ker spolna usmerjenost ali spolna identiteta ni nič prvotno nesprejemljivega, ni nič, kar bi bilo treba naknadno sprejemati ali tolerirati, ker je popolnoma naravno in vsakdanje. Ljubezen je vendarle najbolj pristen občutek.

Teden po tem nehote-revolucionarnem pogovoru z mentorjem se je rodil tako imenovani *Gay Straight Alliance* (v prevodu *Hetero-homo naveza*). Prvi sestanek je bil kajpak zmeden, v fazi pilotiranja. Najprej je bil povsem informativen, potem pa je v krogu teklo preprosto vprašanje: »Zakaj si tukaj?« Vsak dijak je povedal, zakaj se je udeležil sestanka in zakaj se ji/mu zdijo človekove pravice pomembne (ker za to pravzaprav gre, preprosto za človekove pravice).

Odgovori so bili nekaj takega: ker verjamem, da je to pomembno, ker je treba nekaj narediti v tej smeri, ker spoznavam nove ljudi, ker pridobivam nove izkušnje in znanje, ker se ne strinjam z nobeno obliko diskriminacije, ker verjamem v drugačno in boljšo družbo, ker se zavedam odgovornosti do sebe in do drugih ... Glavni odgovor pa je sedaj že postal: ker bomo skupaj spremenili svet – na bolje!

Navsezadnje je GSA, kot ga dijaki Bežigrada poznajo danes, mirovniška organizacija, ki si prizadeva za emancipacijo in izobraževanje o življenju LGBT. Menimo, da je svet, v katerem živimo, odvisen od naših zamisli in ukrepov, zato je tudi naša soodgovornost za ustvarjanje skupnosti, v katerih se lahko člani svobodno izražajo in imajo enake možnosti za spodobno življenje. Naše poslanstvo je povečevati ozaveščenost in ustvariti okolje, ki spodbuja dialog, ki ne bo diskriminativen do spolne usmerjenosti, spolne identitete, spolnih vlog in/ali spolnega izraza.

Veliko je aktivističnih dni, ki jih je mogoče zaznamovati v okviru GSA. Ti vključujejo *National Coming Out Day* (11. oktober), *Day of Silence* ali *dan tišine* (16. april), dan spomina na Brandona Teeno (12. december), IDAHO (*International Day Against Homophobia* oz. *mednarodni dan proti homofobiji*), ki je 17. maja, ter mnogo drugih tovrstnih dni, katerih namen je širiti zavest o slabih posledicah homofobije ter izražanju solidarnosti s spolnimi manjšinami. Je pa seveda tudi mnogo projektov, ki se jih da hitro organizirati pod okriljem GSA. Na primer: delavnica človekovih pravic »Korak naprej«, razni literarni večeri in pa kakršno koli delo na področju izobrazbe o življenju LGBT, kot so slovarčki slengovskih izrazov, spiski filmov ali knjig LGBT, predavanja, okrogle mize ter simpoziji. Informacije o bežigrajski skupini so dostopne tudi na spletni strani: http://words.gimb.org.

Kot predsednica kluba GSA na Gimnaziji Bežigrad ter ustanoviteljica mnogih drugih skupin GSA po različnih šolah in fakultetah se zavedam, da to ni trivialna naloga. V sklopu vseh mojih pozitivnih in negativnih izkušenj, ki jih vključuje tovrsten aktivizem, sem spoznala,

[1] LGBT je kratica za ljudi, ki se identificirajo kot lezbijke, geji, biseksualci, panseksualci in transvestiti. Termin poudarja diverziteto kultur, temelječih na spolnih manjšinah, občasno pa z njim poimenujemo kogarkoli, ki ni heteroseksualen.

da je prvi korak h kreiranju skupin GSA ustvarjanje liberalnega okolja, kjer se vsi prisotni počutijo udobno v svoji koži in v svoji orientaciji, kakršna koli že je. Želim si, da bi bila moja ter vse naslednje generacije odprte in nobenega otroka ne bi motilo, če bi imel dve mami ali dva očeta, in se mu ne bi nihče posmehoval zaradi tega. Homofobijo žal srečujem povsod; na šolskih hodnikih, ko nejevoljno poslušam kako »gej« je domače branje, kot tudi v medijih v Sloveniji, kjer so filmi povsem heteronormativni. Čas je, kot je bilo predlagano na našem prvem sestanku GSA, da skupaj spremenimo svet – na bolje!

Anja Novak

Plavalski začetniki na filozofskem simpoziju

Razpotja na poljanah filozofije, filozofski simpozij mladih v Štanjelu

Tistemu, ki me vpraša, kaj sem počela zadnje leto v svojem življenju, odgovorim, da sem se učila »metanja v neznano«. To disciplino sem skupaj s sošolci spoznala pri maturitetnih pripravah iz predmeta filozofija na Gimnaziji Poljane. Seveda pa ne morem mimo dejstva, da sem se začela s predanostjo metati v neznano tudi na drugih področjih. Pravzaprav se mi tega ni bilo treba na novo naučiti. Šlo je le za spominjanje spontanega in radovednega življenjskega pristopa iz otroštva. Otroštvo je namreč tisto, ki se novih spoznanj ne ustraši, temveč razveseli.

Kje naj začnem? Kako sploh razmišljati o začetku, če ne vemo, kaj začetek je? Ali je smiselno govoriti o poeziji ali je bolje, da govori ona sama? Bog obstaja? Ta in še mnoga vprašanja

so, medtem ko smo se s profesorjevo pomočjo pomikali po transcendentnih sferah, v nas burila duhove. Strah nas je bilo odgovarjati ali iskati rešitve za določene probleme, ki nam niso dali miru. Strah nas je bilo zmotiti se. Nismo znali zaupati in to je bila glavna ovira za napredek v našem poglabljanju. Po določenem času pa smo začeli en za drugim kapljati s svojimi mislimi, v katerih je bilo čutiti zaupanje oziroma ljubezen in tudi nekoliko drznosti, ki je potrebna, da so izrečene.

Še preden bi lahko naše spraševanje ali iskanje označili za nesmiselno in ga opustili, nam je profesor oznanil, da bomo temo, ki nas najbolj zanima in o kateri razmišljamo, predstavili na filozofskem simpoziju. Tako naš pogovor ne bi bil omejen le na dve šolski uri, temveč bi lahko tekel ves ljubi dan. Toda pogovor med sošolci in javni nastop o nečem, kar niti tebi še ni popolnoma jasno, sta dve zelo različni stvari. Navsezadnje smo se stoiško predali profesorjevi ideji in začeli sodelovati pri oblikovanju simpozija.

Skupaj smo določili kraj simpozija ter naslov in se na binkoštno nedeljo, 23. maja 2010 zjutraj, z vlakom odpeljali iz Ljubljane na Kras. Ob našem prihodu na cilj se je sonce že visoko povzpelo in oznanjalo prve poletne dni. Ko smo prispeli do vznožja vasice Štanjel smo se mimo nedeljskih stojnic povzpeli do Gradu Štanjel, kjer naj bi potekal simpozij.

Z uvodnim nagovorom nas je pozdravil naš profesor Boris Šinigoj. Njegove besede niso bile nič drugega kot spodbuda k zaupanju v filozofijo. Spokojna drža in prijetno ozračje, ki ga je pričaral, sta nekoliko omilila našo nervoznost pred nastopom. Nihče od nas si namreč ni mogel predstavljati, kako bo svojo temo razumljivo predstavil poslušalcem, saj z nastopanjem o tako globokih zadevah še nismo imeli izkušenj. Kaj kmalu pa je prišel čas, ko je moral pred mikrofon sesti prvi. Marko Markič nam je govoril o težko rešljivem vprašanju začetka v filozofiji in o poskusu kvalitativne zastavitve vprašanja. Tako je speljal prvo potko do našega razpotja, kjer so se skozi ves dan iz različnih smeri srečali mnoge misli in pogledi.

Naslednja je bila Katarina Mihelič. Prebrala je enkraten esej, ki ga je napisala na podlagi daljšega razmišljanja o všečnosti in nevšečnosti biti rojen ter o tem, kako vera v smisel reši življenje. Pri svojem iskanju se je opirala na Viktorja Frankla in Emila Ciorana. Vsak od nastopajočih je imel za svoj prispevek dvajset minut časa. Po predstavitvi dveh pa je sledila razprava. Takrat so imeli gostje in soudeleženci priložnost za vprašanja v zvezi s temo, o kateri je bil govor.

Po prvi razpravi je sledilo vprašanje o pojavu človeka v kozmosu. Z njim se je spoprijemala Gala Jarc, pomagala pa sta ji Theilard de Chardin in Max Scheler. Njeni eksistencialni tematiki se je pridružila naslednja sodelujoča Ema Demšar. Tudi ona je o svojem raziskovanju in iskanju jaza na poti k drugemu napisala in prebrala esej z naslovom »Spoznaj samega sebe«. Ves čas pa se je gibala med Martinom Bubrom in Ortego y Gassetom, ki sta bila vir njenih filozofskih razmišljanj.

Spet smo se skupno lotili razprave in po vnetem pogovarjanju izčrpani ugotovili, da poleg razpravljanja, duhovne hrane, simpozij označuje tudi telesno okrepčilo. Vzeli smo si torej odmor in si privoščili za Kras značilno joto in kozarec terana v štanjelski krčmi. Četudi po kosilu za sladico nismo jedli torte, nam je profesor na stojnici kupil temno rdeče češnje, ki bi se na vrh smetane prav lepo podale. Namesto torte smo se odločili za bolj zdrav sprehod in uživanje v naravnih sladkorjih.

Polni novih moči smo nadaljevali s filozofskim delom simpozija. Vznemirjena sem prišla na vrsto tudi sama. Kljub že prej omenjenemu strahu pred lastno nerazumljivostjo pa so besede kaj hitro stekle in začela sem uživati. Moja tema se je dotikala srečevanja med filozofijo in poezijo. Ob strani pa so mi stali Platon, Friedrich Hölderlin in Octavio Paz.

Tudi zadnja dva nastopa sta se lotevala umetnosti skozi oči filozofije. Jaša Montani je govoril o problemu postmoderne umetnosti z vidika estetike. V svojem delu se je poglobil predvsem v vizualno umetnost. Jan Kristian Slak pa je zašel v območje glasbe ter primerjal filozofijo glasbe v klasičnem izročilu in danes.

Tudi po umetnostnem delu je sledila razprava, zadnja ta dan. Primerno tematiki na repu naših predstavitev smo simpozij zaključili s koncertom. Borisa Šinigoja na klasični kitari smo spremljali Jaša Montani z alt saksofonom, Anja Novak na didžiriduju in Jan Kristian Slak s tamburinom. Skupno izvajanje je temeljilo na improvizaciji, ki je razblinila resno ozračje v prostoru in zapečatila krasen dan na Krasu.

Simpozij se je začel točno opoldne in se končal ob sedmih zvečer. Po zaključku smo Poljanci z mislijo »kako hitro je vse skupaj minilo« kot kakšni popotni glasbeniki s kopico inštrumentov odhiteli na vlak, ki nas je odpeljal domov v Ljubljano in njeno okolico.

Ves dan se nam je zdel kar nekoliko čaroben. Združili smo se popolnoma različni ljudje, ki smo v šoli le bežali drug mimo drugega. Tu pa smo si zares vzeli čas, drug drugemu prisluhnili in obnemeli nad ostrino in poglobljenostjo misli nastopajočih.

Zahvaljujemo se stricu, ki nam je s šolskim kombijem omogočil prevoz od železniške postaje v Sežani do Štanjela na hribčku. Prav tako smo bili veseli gostoljubnosti skrbnikov gradu, Štefanu in Dušani Švagelj, ki sta nam prijazno posodila grajske sobane. Hvala tudi vsem obiskovalcem, še posebej profesorjema Marjani Lenasi Lipovšek in Marku Uršiču, ki so s svojim sodelovanjem in vprašanji simpoziju dali še drugo perspektivo. Nihče od nas novopečenih filozofov pa ne bo nikoli pozabil pripravljenosti, s katero se je z nami ukvarjal naš profesor Boris Šinigoj. Spoznali smo, kako pomembno je, da se veliki skloni k malim. Tako lahko mali končno zaupa velikemu in tudi samemu sebi. Verjameš, da tvoje delo ni zaman.

Začeli smo se torej metati v morje filozofije in nihče ni potonil. Naše plavanje je bilo sprva le čofotanje in boj za obstanek na površini, vendar danes že premoremo vsaj nekaj elegantnih zamahov. Na suhem se ne bi mogli naučiti niti tega. Če bomo ostali iskreni v misli in dejanju, vztrajni v svojem iskanju ter poslušni za srce in okolico, nam tudi valovi in morski psi ne pridejo do živega.

FNM 3/4–2010 (41. 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, dr. 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: Tina Sovič

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlj

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

telefaks 01/5484601

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 250 izvodov

© 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
Miranda Bobnar, podiplomska študentka filozofije
Alenka Hladnik, profesorica filozofiji na gimnaziji v ŠCRM Kamnik
Aljaž Jelenko, maturant Prve gimnazije Maribor
Katarina Majerhold, svobodna filozofinja
Gašper Mlakar, absolvent filozofije na FF v Ljubljani
Anja Novak, pesnica in maturantka Gimnazije Poljane
Vida Otič, profesorica filozofije na Gimnaziji Ptuj
Elliott Szentpeteri, dijakinja Gimnazije Bežigrad
Nika Švab, študentka primerjalne književnosti na FF