
Vsebina

VSEBINA	1
UVODNIK	3
JEZIK	6
Matevž Rudl: O jeziku in nekaterih filozofskih zagatah	6
FILOZOFIJA ZA OTROKE	18
Dean Komel: Filozofija za otroke	18
Mathew Lipman: Pika	21
Mathew Lipman: Pika – priročnik za učitelje	27
Antonija Verovnik: Hedonizem	51
KANT	56
Zdravko Kobe: Kantova Kritika praktičnega uma v luči spora o spinozizmu	56
POUČEVANJE	65
Špela Vodopivec: Med religijo in filozofijo	65
Albin Kralj: Platonovi prispevki “o ladji in pomorščakih” ter “o veliki mogočni zveri”	72
Antonija Verovnik: Prijateljstvo	75
Janez Vodičar: Priprava na maturo	80
Albin Kralj: Filozofija na Škofijski klasični gimnaziji	85
UČBENIK	87
Matjaž Hribar: Kdo je bralec?	87
Andrej Adam: Razprava o učbeniku	93
Phil Washburn: Ali je sreča standard moralnosti?	98
TEKMOVANJE	109
Andrej Adam: Zapis o prvem državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja	109
Nagrajeni eseji: Petra Kregar, Jakob Leben, Robert Jakomin	112
REZERVIRANO ZA DIJAKE	118
Eva Zakšek: Učiti se otopenosti	118
RECENZIJA	122
Bojan Borstner: Misliti samostojno. Priročnik za učitelje filozofije	122
POROČILA	125
Irena Hočevar: Seminar filozofija za otroke	125

Uvodnik – Naših prvih deset let

Malo zgodovine

Učitelji filozofije smo bili dolga leta povsem nepovezani in pri svojem delu prepuščeni lastni iniciativi, presoji in odgovornosti. Občasno smo se sicer dobivali na seminarjih, ki pa so zvečine bili, ker so pač morali biti, z naključnimi temami in predavatelji, vendar praviloma brez poudarka na pedagoškem delu. Mi pa smo pogrešali prav to.

Leta 1992 je postala vodja našega aktiva Alenka Hladnik, profesorica filozofije na kamniški gimnaziji. Na seminarju v mesecu aprilu je prišla na dan z idejo, da bi začeli izdajati nekakšen "informatore" za učitelje filozofije, v katerega bi pisali o svojih izkušnjah na določeno temo (poučevanje, ocenjevanje, preverjanje), ob tem pa bi dobivali še različne informacije o novih knjigah, o seminarjih in kongresih doma in v tujini, o pripravah na maturo itd. Na Zavodu za šolstvo so njeno pobudo sprejeli in kmalu je izšla prva številka (prepognjen list A4 formata, torej štiri strani drobno tiskanega besedila), nato še dve enake oblike. Vsebina je bila aktualna: ocenjevanje pri pouku filozofije in o prihajajočem eksternem ocenjevanju na maturi ter o uvajanju v filozofijo. V vsaki številki pa je bila pobuda in poziv učiteljem, naj v Informatorju sodelujemo.

Konec leta 1993 sta Alenka Hladnik in Marjan Šimenc – še zdaj glavna urednika – ponudila RIC-u idejo o širši publikaciji (pet prepognjenih listov, torej deset strani) z naslovno stranjo in imenom Filozofija na maturi (FNM), in uspela. Imenovan je bil uredniški odbor in leta 1994 so izšle dve enojni in ena dvojna številka. Revija je že čez leto dobila novo preobleko s tršimi platnicami in nekoliko večji format, kasneje pa je še dvakrat spremenila podobo naslovne strani. Pomembnejše so seveda spremembe, ki so med platnicami. Te so odražale, da se je krog sodelavcev nenehno povečeval:

najprej učiteljev filozofije, nato so se pojavila doktorska imena, sprva iz maturitetne komisije, nato s Filozofske fakultete, kasneje tudi avtorji iz tujine, kar pa je še posebno dobro, tudi dijaki in študenti filozofije. S prvo številko letnika 1998 je zato revija dobila podnaslov: Filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente. Spreminjal in dograjeval pa se je tudi koncept revije in povečeval njen obseg. Posamezne številke so postajale vedno bolj tematsko zasnovane, število rubrik pa se je širilo. Ob stalnem *Uvodniku* in rubriki *Filozofija je ...*, Obvestilih in *Poročilih* so nastale še rubrike *Pouk filozofije* (tudi *Refleksije o pouku*), *Matura*, *Teorija*, *Recenzije in Filozofija za otroke*.

Cilji Filozofije na maturi

V Uvodniku prve številke FNM beremo: "Težave, s katerimi se vsak dan v šoli sooča učitelj filozofije, so številne, vzrok marsikateri je naša premajhna stanovska povezanost, ki bi nam dvignila samozavest takrat, ko naš predmet v šoli skušajo poriniti med najmanj potrebne. (...) Povečati našo medsebojno povezanost je torej prva večja naloga našega časopisa. Druga nič manjša: obuditi med nami strokovno diskusijo, soočanje pogledov na pouk filozofije, izmenjavo izkušenj in posredovanje potrebnih informacij. Toda to bo mogoče le, če boste tudi vi premagali zadržke in se nam oglasili s svojimi prispevki, predlogi in kritikami. Časopis bo tako postal forum za filozofijo v šoli, kjer bomo lahko artikulirali svoje izkušnje, jih posredovali drugim in preverjali njihove, predvsem pa začeli javno debato o pouku filozofije. (...) Če želimo iz filozofije narediti dober maturitetni predmet in mu tako povečati možnost v negotovi prihodnosti (in s tem seveda tudi sebi), se bomo morali v debato vključiti vsi – kajti predmeta ni brez zavzetih učiteljev." (Filozofija na maturi, RIC, Ljubljana,

1/1994) Cilji so jasni. Poskusimo oceniti, koliko smo bili pri njihovem uresničevanju uspešni.

1. K stanovski povezanosti in k oblikovanju samozavesti učiteljev je revija vsekakor veliko pripomogla. Pri nastajanju sleherne številke je nujno sodeloval določen krog učiteljev, naša komunikacija pa je običajno presegala zgolj reviji namenjene teme in se razširila na naše vsakdanje delo in vprašanja v zvezi z njim. Posredna povezava med nami pa se je seveda razvijala prek branja naših prispevkov in tako z medsebojnim izmenjavanjem izkušenj. Večina sodelujočih učiteljev filozofije je prav z revijo dobila priložnost, da sploh prvič o svojem delu kaj zapišemo in ga predstavimo drugim. Čeprav smo se sprva tega branili (tudi bali) in so bili naši prispevki skromni, smo počasi dobili zaupanje v svoje delo in se postopoma lotevali tudi zahtevnejših člankov. Doslej je v reviji objavljalo že 18 učiteljev, od teh nekateri v več številkah.

2. Revija je nedvomno prispevala k naši strokovni rasti. Številni filozofski članki naših univerzitetnih profesorjev, prevodi tujih avtorjev in izvornih filozofskih besedil, tudi mnogi kvalitetni članki učiteljev filozofije so do danes že zajetno študijsko gradivo. Kdor se je sproti prebijal skozenj, je svoje filozofsko znanje dobro preverjal, dopolnjeval in ostril. Hkrati pa smo učitelji o poučevanju filozofije dobili toliko informacij, namigov, idej in gradiv, da smo, ne samo lahko, temveč morali napredovati tudi v didaktičnem smislu. Potrditev tega je pestrost rubrike *Refleksije o pouku filozofije* tako glede vsebine kot glede številnih avtorjev. Cilj, da bi bila revija "forum za filozofijo v šoli", se tako uresničuje. Pa še nekaj je pomembno. Pouk filozofije naj bi slonel pretežno na metodah razpravljanja, branja in pisanja. Ker smo bili učitelji filozofije večinoma vzgojeni predvsem kot poslušalci in reproducenti povedanega ali prebranega, smo se morali tudi sami podvreči spremembi v načinu dela. Za večino je bila diplomska naloga zadnje pisno izražanje o filozofskih vprašanjih, potem pa smo bili postavljeni pred nalogo, da dijake naučimo pisati filozofski esej. Za opismenjevanje dijakov mora biti

najbrž primerno opismenjen tudi učitelj in s FNM smo učitelji dobili priložnost preveriti, razviti in stalno izpopolnjevati večšino pisnega izražanja. Vsaj nekateri med nami učitelji brez naše revije zanesljivo ne bi nikoli ničesar napisali in objavili. Pa ne gre samo za pisanje kot tako, gre za to, da tudi, če pišeš zgolj o svojih pedagoških izkušnjah ali o nečem poročáš, vsebino in s tem svoje delo temeljiteje premisliš in potem z večjim zanimanjem prebiraš tudi druge ter se tako večplastno razvijaš. Kadar pa se lotevaš zahtevnejšega pisanja, je to povezano z resnim poglobljenim študijem, iskanjem virov, z neke vrste raziskovanjem, kar nedvomno prispeva k strokovni rasti in – kot smo že zgoraj ugotavljali – k večji samozavesti.

3. Smo iz filozofije uspeli narediti dober maturitetni predmet? Kdor ve, koliko pomislekov je bilo treba premagati, da je filozofija sploh bila uvrščena med maturitetne predmete, je vesel že tega dejstva. Spomin na začetke mature pa še lahko obudi bojzani, nelagodje in celo strahove pred novimi nalogami, ki smo se jih lotili učitelji s pripravami na maturo. Mnoge smo zmogli premagati prav s pomočjo naše FNM. Ne samo, da je bila vir raznih informacij o maturi, uredniki so ves čas s poslušom nizali teme v skladu z učnim načrtom, s katalogom za maturo in objavljali gradiva, ki smo jih lahko neposredno uporabljali pri svojem delu. Vedeti moramo, da je bilo domačega gradiva, ki bi ustrezalo na novo zasnovani konceptiji pouka filozofije, bore malo in da je bilo treba poznati tuje vire in jih prevajati. Največ tega dela so opravili A. Hladnik, M. Šimenc, M. Dačić in J. Vodičar ob še mnogih drugih prevajalcih. Prvi trije so tudi zaslužni, da smo dobili za prva leta priprav na maturo pomembni deli: T. Nagel: *Za kaj sploh gre* in D. Palmer: *Ali središče drži?*, katerih odlomki so bili že prej objavljeni v FNM. Poleg tega je revija odpirala razprave in zbirala izkušnje o zelo praktičnih sestavinah priprav na maturo: o tem, kako formirati skupino za izbirni predmet filozofija, o pisanju esejev, o naslovih in izdelavi seminarskih nalog, o raznih dejavnostih ob pripravah na maturo itd. O pomenu revije za pripravo na maturo nekaj

pove podatek, da od vseh učiteljev, ki pripravljajo dijake na maturo, le eden ali dva v reviji še nista sodelovala.

In odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje: menim, da je filozofija dober maturitetni predmet, seveda kolikor je dober učitelj, ki dijake pripravlja. Število kandidatov iz leta v leto raste; na poskusni maturi jih je bilo 8, na prvi redni maturi 135 in na zadnji 215. Porast števila kandidatov pa ne povzroča padca uspeha (ob enakem pragu ocen). Še bolj kot to pa v prid gornjemu mnenju govorijo izjave večine dijakov, ki so pri pripravah na maturo iz filozofije doživeli takšen "pouk", kot ga niso pri nobenem drugem predmetu. O tem so nekateri pisali tudi v FNM.

Žal na vseh šolah priprave na maturo ne potekajo enako zavzeto in uspešno, na nekaterih šolah pa možnosti za opravljanje mature iz filozofije sploh nimajo. Kaj ima to opraviti z našo revijo? Ob vsem pozitivnem, kar sem prej navajala, je treba povedati še nekaj o težavi, ki revijo spremlja vsa leta: kronično je nerazprodana! Na nekaterih seminarjih smo ugotavljali, da so še vedno učitelji (šole), ki na revijo niso naročeni, kar pomeni, da gre ogromno informacij mimo njih, da glede marsičesa niso na tekočem in da jim določeni viri manjkajo, če pripravljajo dijake na maturo. Ali pa je prav med njimi največ tistih, ki se pripravam na maturo izogibajo? To se bi dalo preveriti. V prejšnjem šolskem letu smo za učitelje in dijake naredili pregled vseh števil in članke tematsko razvrstili ter jim ponudili v naročilo še obstoječe izvide. Kljub občasnim akcijam zbiranja novih naročnikov, je teh premalo, ne samo med učitelji, tudi med dijaki in predvsem med študenti. Na to bo treba bolj misliti, sicer bo revija kljub kvaliteti izgubila smisel in upravičenost svojega nadaljnega obstoja.

Ne za konec, temveč za naprej!

Naša revija je nastala, se obdržala in razvijala, ker nam je bila potrebna. Toda revija so predvsem ljudje, ki jim je zanjo šlo. Roko na srce: to nismo bili tisti, ki smo jo najbolj potrebovali. Revijo sta v resnici vsa leta delala odgovorna urednika!

Oblikovala sta vsebino, iskala avtorje in prevajalce, sama veliko pisala in prevajala, opominjala na roke, vnašala korekture, skrbela za lektorje, za povezavo z RIC-em, se borila za sredstva, da revija ni usahnila, pa še za kaj, česar mi oddaljenejši sopotniki ne vemo. FNM tudi še danes ni revija, za katere strani bi se avtorji pulili ali sami ponujali prispevke. Še vedno jih je treba najmanj vabiti, če ne celo nagovarjati in prositi. To pa od urednikov terja vztrajnosti, moči in kdaj pa kdaj "trde kože". Naj imata vsega tega še v prihodnjih letih?! Ali pa raje kar obilo samoiniciativnih avtorjev?! Tudi če bo po starem, nekaj je gotovo: FNM še potrebujemo!

Antonija Verovnik

Jezik

Matevž Rudl

O jeziku in nekaterih filozofskih zagatah

Uvod

Prispevek govori o filozofskih problemih, ki zadevajo odnos med *jezikom*, *svetom* in *mislijo* – gre za vprašanje, kaj je določeno s čim. Možnosti je več: jezik lahko določa (nejezikovna in nemišljenjska) stvarnost; elemente mišljenja (smiselne misli, zaznave, čustva) lahko določajo bodisi jezikovne strukture bodisi stvarnost; pojave sveta, kakršnih se zavedamo, lahko strukturirajo bodisi miselne bodisi jezikovne danosti.

Poglejmo si nekatere pojme/besede, ki jih uporabljamo pri oblikovanju (vsaj na prvi pogled) smiselnih misli/stavkov: substanca oziroma stvar (rečemo: »Podaj mi tisto stvar.«), kvaliteta oziroma lastnost (»Če bi odkrili reprodukcijske lastnosti virusa, bi se lahko spopadli z njim.«), relacija oziroma odnos (»Črna mačka ni v nikakršnem vzročnem odnosu s tvojim nerodnim padcem.«), istost (»Zvezda Večernica je isti planet kakor zvezda Jutranjica.«), razlika (»Miš in slon sta različno velika.«), kvantiteta oziroma količina ali število, čas, prostor (»Pet miši je včeraj v parku plesalo z enim slonom.«), spremenljivost (»Za spremembo si sami izmislite primere za naslednje pojme.«), nespremenljivost, jaz, čutni podatki, ideja, pojem, posamičnost, množstvo, dejstvo, dogodek, popolnost. To so splošni pojmi. Nekateri so predvsem filozofski (npr. popolnost), druge pa najdemo tudi v drugih znanostih in vsakdanjem mišljenju ter govoru (npr. 'istost' v

logiki, matematiki in vsakdanjosti, 'čas' v fiziki in v običajnih okoliščinah).

Vprašanje je, kaj je temelj rabe navedenih pojmov/besed: svet, mišljenje ali jezik? Kaj je zares tisto, na kar mislimo oziroma o čemer govorimo kakor npr. o substanci ali času? Je to nekaj zunaj jezika in mišljenja? Ali pa obstaja zgolj v mislih, »tam zunaj« in onkraj našega duha pa ne? Ali pa je to mišljenju nekako vsilil jezik, ki ga govorimo?

Zdravorazumsko¹ bi v odgovor mogli reči, da se v rabi teh pojmov vse troje – jezik, stvarnost in mišljenje – prepleta.

Tako za zgornje pojme/besede običajno menimo, da se nanašajo na *stvarnost*, to je na tisto, kar tako ali drugače objektivno obstaja. Pri tem z 'objektivnim obstojem' razumemo nekako 'od duha neodvisno obstoječe in neizmišljeno'. Tako večina verjetno misli, da sok v steklenici objektivno obstaja, da nas objektivno odžaja in da preteklost objektivno je nekaj, kar je obstajalo in česar zdaj ni več. Se pa navadno verjetno ne mučimo z razmišljanjem o tem, kaj ta stvarnost je niti kako in v kakšni obliki se izraža v mišljenju in jeziku.

Za zgornje besede in pojme privzamemo njihovo povezanost z *mišljenjem*, vsaj v smislu neizogibnosti njihove (približne) razumljivosti, da jih lahko omenjamo kot smiselne. Tako se verjetno strinjamo, da si *stvari* brez težav predstavljamo, *čas* že teže, besedo '*popolnost*' pa komajda razumemo. Zato sta prvi dve besedi del našega razumevanja in torej mišljenja, zadnja pa je kot nerazumljena morda nesmiselna in ne more postati del mišljenjske stvarnosti. S tem seveda še nismo veliko povedali o naravi razumevanja in tega v okviru zdravega razuma tudi ne storimo: ta naloga

¹ To je pred sistematičnim razmislekom. Rečemo tudi, da gre za nereflimirano razumevanje nekega pojma ali vprašanja.

je še pred nami.

Zdravorazumsko se ne branimo mnenja, da ima tudi *jezik* pomembno vlogo pri barantanju z omenjenimi besedami/pojmi. Nekateri pripisujejo jeziku celo temeljnejšo vlogo kakor mišljenju. Tako po njihovem mnenju zmeraj mislimo v jeziku. Kar pomeni, da če ne bi govorili nekega jezika, tudi misliti ne bi mogli. Denimo, če ne bi bili seznanjeni z jezikovnim izrazom za trikotnik, bi ne mogli oblikovati misli o vsoti notranjih kotov trikotnika. Resničnost te trditve potrjujejo tako imenovani *volčji otroci*, ki se izgubljeni v divjini niso naučili uporabljati jezika, kar je vplivalo na njihovo kasnejšo omejeno zmožnost oblikovanja abstraktnih misli in nasploh socializacije.

Nekateri ta pogled na odnos med jezikom in mišljenjem zavračajo. Nasprotno se jim zdi, da moramo najprej misliti, šele potem lahko smiselno uporabljamo jezik. Tako šele razumevanje vsebine pojma trikotnika – kot *vsebine misli* – omogoči razumevanje povedi, da je vsota notranjih kotov trikotnika enaka 180° .

Zato pa verjetno brez težav sprejemamo, da je jezik sredstvo sporazumevanja.

Jezik in vednost

Storimo korak naprej z razmislekom o jeziku kot *prenašalcu sporočil* oziroma mediju *komunikacije*.

Jezik ima kot komunikacijsko sredstvo praktično vrednost: z njim pridobimo veliko vednosti. Spomnimo se knjig in predavanj med šolanjem. Knjige so večinoma iz jezikovnega koda in so sporočila o spoznanju ljudi, ki niso prisotni. Podobno so predavanja govorena sporočila o spoznanjih drugih. Eno in drugo pa skrajša čas pridobivanja naše lastne vednosti in omili težave, ki bi jih imeli, če bi bili prepuščeni samim sebi (pomislimo samo na stotine let razprav o ustreznem opisu in pojasnitvi gibanja).

To so empirična dejstva, vendar imajo filozofski vidik. To je vprašanje *pojasnitve* uporabnosti jezika kot sredstva komunikacije in pridobivanja

znanja: torej *zakaj* in *kako* z jezikom komuniciramo in vzpostavljamo vednost. Po tem problemu bomo poskušali pridobiti vpogled v odnos med jezikom, misljo in stvarnostjo.

Vzemimo naslednje stavke:

- (1) Ta travna bilka je zelena.
- (2) Rdeča barva je podobnejša oranžni kakor zeleni.
- (3) Cezar je prečkal Rubikon.
- (4) Bog nujno obstaja.
- (5) $7 + 5 = 12$
- (6) Muca Buca spi na predpražniku.
- (7) Ta stvar je sladka.
- (8) Ta stvar je razsežna.
- (9) Svet je sestavljen iz stvari.
- (10) Med počitnicami čas hitro teče.
- (11) Včeraj ne obstaja več, jutri pa še ne obstaja.
- (12) Marija je lepa.

Zakaj si s takšnimi stavki pošiljamo sporočila in z njimi tudi kaj izvemo? Kaj izve Marija, ko ji Janez pravi: »Ljubim te!«? Ali lahko vednost, ki jo z Janezovim sporočilom pridobi, tudi uporabi? Kako? Zakaj? Si z vsakim od zgornjih stavkov pošljemo sporočilo?

Lahko rečemo, da si sporočila pošiljamo, ker imajo stavki *pomen*. Kot materialni pojavi so »opremljeni« s pomeni, ki jih pošiljatelj pošlje prejemniku. Vprašanje pa je, kaj je *pomen stavkov*.

Poskušajte ugotoviti, kaj je pomen zgoraj navedenih stavkov. Če se vaš odgovor omejuje le na posamične stavke, oblikujte še splošen odgovor, ki bo veljal za vse navedene stavke.

O pomenu stavkov lahko razmišljamo tudi v obliki vprašanja, kaj je v trojici »stvarnost, mišljenje, jezik« temeljnejše v smislu, da določa, in kaj je določeno. Tisto določujoče namreč moremo pojmovati kot nosilca pomena stavkov.

Kaj z zgornjih stavkih določa: stvarnost, mišljenje in jezik? Mišljenje, jezik in stvarnost? Jezik, mišljenje in stvarnost? Kateri izmed parov tretjega?

Nobeden nobenega?

Konkretno: določa zunajjezikovni in zunajmiselni obstoj stvari (substanc) naše razumevanje pojma stvari in rabo jezikovnega izraza 'stvar'? Ali pa je pojem stvari kot miselne bitnosti podlaga za našo rabo jezikovnega izraza 'stvar'? Ali pa smo rojeni v jezik, ki vsebuje sintaktične in semantične kategorije, ki oblikujejo naše predstave in misli? Kako je s časom? Z jazom oziroma sebstvom? Z relacijo (odnosom) večjega in manjšega? Z lepim?

Zunajduševni in zunajjezikovni pomen jezikovnih izrazov

Mnogi menijo, da pomen jezikovnih izrazov določajo zunajjezikovne bitnosti: materialni in duševni pojavi. Rečemo tudi, da so pomen jezikovnih izrazov materialni in duševni pojavi, o katerih jezikovni izrazi govorijo. S tem mislimo, da se jezik *nanaša* na te zunajjezikovne pojave, ki obstajajo *neodvisno* od jezika. V tem smislu svet *določa* jezik oziroma jezikovno strukturo (njegove pomenske in skladijske lastnosti).

Aristotel je med najbolj znanimi zagovorniki tega mnenja. Zasedimo ga denimo pri njegovemu razumevanju *resnice*:

»Kajti trditi, da bivajoče ne biva ali da nebivajoče biva, ni resnično. Toda trditi, da bivajoče biva in da nebivajoče ne biva, je resnično. Potemtakem bo tisti, ki trdi, da nekaj biva ali ne biva, izrekal resnico ali neresnico.«²

Po Aristotelovem mnenju je torej stavek resničen natanko takrat, ko se o stvari izreka kot takšni,

kakršna v resnici je³. Ker pa stvari obstajajo neodvisno od jezika, *svet določa* resničnost ali neresničnost stavkov.⁴ Podobno velja za mišljenje. V tem smislu sta jezik in mišljenje nekakšni »sliki« stvarnosti.

To trditev bomo boljše razumeli, če se seznanimo z nekaterimi elementi Aristotelove ontologije. Obenem si bomo pogledali še njegovo razumevanje vloge jezika pri vzpostavljanju te ontološke vednosti.

Najprej ontologija. Osredotočili se bomo na Aristotelovo razlikovanje desetih kategorij, to je najsplošnejših vrst oziroma oblik bivajočega. To so substanca, kvantiteta, kvaliteta, relacije (odnosi), mesto, čas, položaj, stanje, delovanje, trpnost.⁵ »Nosilci« bivajočega so posamične stvari oziroma tako imenovane primarne ali prvotne substance (konkretni ljudje, mačke, konji, drevesa, kamni). Aristotel uporabi izraz *ousia*. Poleg prvotnih obstajajo še drugotne substance: to so lastnosti, ki jih prvotna substanca *mora* imeti, če želi bivati kot stvar neke *vrste*. Drugotne substance so potemtakem *bistvene* lastnosti prvotne substance.⁶ Če torej Sokrat ne bi več imel te lastnosti, bi več ne obstajal kot prav *takšna* posamična stvar in bi torej več ne pripadal tej določeni vrsti stvari – namreč ljudem. Ontološkemu odnosu med primarnimi in sekundarnimi substancami Aristotel reče »biti prediciran o«: npr. lastnost človeškosti je *predicirana* o Sokratu kot posamični stvari. Poznavanje teh lastnosti pa je nujno za vednost o tem, *kaj* neka prvotna substanca je.⁷ Tako denimo moramo poznati Sokratovi lastnosti, da je človek in žival,⁸ če naj vemo, *kaj* Sokrat (kot posamična

² *Metafizika* 1011b26-28.

³ To je korespondenčni pojem resnice.

⁴ Tako zatrdi v *Kategorijah* 4a21-4b12.

⁵ Kategorije 1b25-27.

⁶ *Ibid.*, 2a11-18.

⁷ *Ibid.*, 2b30-31.

⁸ To sta rod in vrsta.

stvar) je. So pa sekundarne substance ontološko utemeljene v primarnih substancah, saj brez njih ne morejo obstajati: človeškost ne more obstajati brez Sokrata in drugih *posamičnih* oseb.⁹

Preostale kategorije so samolastne bitnosti,¹⁰ a tudi zanje velja, da ne morejo obstajati brez prvotne substance, hkrati pa tudi ne brez drugotnih substanc. Denimo Sokratova bledost kot *kvaliteta* obstaja le, če obstaja *v* Sokratu kot prvotni substanci (obstaja le, če obstaja *neka* primarna substanca kot njena nositeljica, *v* kateri obstaja). Hkrati pa mora bledost obstajati *v* človeškosti (zato sta vrsta in rod substanci, četudi drugotni).

Potemtakem je *obstajati v* poseben ontološki odnos med nesubstancialnimi kategorijami in substancami. (Spomnimo se, da je človeškost *predicirana o* Sokratu in tvori z njim v ontološkem smislu nerazločljivo celoto, zato ni *v* Sokratu.)

Vse kategorije razen primarnih substanc so torej bodisi *predicirane o* bodisi so *v* neki primarni substanci. Tako edino za primarne substance velja, da so »tisto, česar ni možno niti predicirati o nekem subjektu niti ni prisotno v nekem subjektu«¹¹.

Vse kategorije razen primarne substance so *splošne bitnosti*, ki se lahko »ponavljajoče« pojavljajo v različnih časovno-prostorskih območjih in so v vseh svojih prostorskih in časovnih pojavljanjih *absolutno identične*: denimo Sokratova modrost in Platonova modrost ni samo *enaka* lastnost enega in drugega, temveč *ista* stvar. Sokrat in Platon imata v strogem pomenu *identično* lastnost, zato si jo *delita*. Prav tako je lahko prav *ta* bitnost lastnost katerega koli drugega

posameznika. Isto velja za druge kategorije razen za primarno substanco. Nasprotno pa posamični predmeti oziroma partikularije – npr. Sokrat in Platon – zasedajo zgolj *eno* prostorsko-časovno območje in se zunaj njega ne morejo ponoviti kakor v strogem smislu oni sami: Sokrat in Platon se zunaj prostora in časa, v katerem sta živel, ne moreta pojaviti v podvojeni, potrojeni itd. obliki. Denimo Sokratov dvojniki je njegov *dvojniki*, torej samostojna posamičnost, ne pa Sokrat sam.

Orisane bitnosti so del Aristotelove ontološke slike sveta.¹² Kakšna pa je zveza med stvarnostjo in mišljenjem ter jezikom? Splošen odgovor je, da imamo zmožnost *miselnega* uvida v obstoj teh in takšnih bitnosti ter da si pri vzpostavljanju lahko pomagamo *z jezikom*. Poglejmo si Aristotelove razloge.

Najprej o vidiku Aristotelove teorije, ki se lahko zdi v nasprotju z njegovim mnenjem o obstoju splošnih stvari in na njih utemeljene vednosti. Aristotela se namreč upravičeno označuje kot *empirista* v nasprotju s Platonom, ki je zaupal le *razumu* in ki se je pod Sokratovim vplivom od predsokratskega preučevanja narave usmeril k analizi (zgolj) argumentov. Aristotel namreč pri pridobivanju (znanstvenega) spoznanja pripisuje veliko vlogo izkustvu. Načela oziroma zakonitosti namreč široko zajamejo pojave nekega področja le, če le-te opazujemo, sicer pa zlahka zapademo v dogmatizem:

»Pomanjkanje izkustva zmanjša našo zmožnost, da zajamemo širok pogled na sprejeta dejstva. Zato postajajo tisti, ki vztrajajo v tesni zvezi z naravo in njenimi pojavi, vse bolj in bolj zmožni formulirati takšna načela, ki kot temelji njihovih teorij

⁹ Ibid., 2b4-6. – To je kritika Platona, za čigar ideje – tudi Aristotelove sekundarne substance – obstajajo *neodvisno* od posamičnih stvari.

¹⁰ Aristotel je *ontološki pluralist*.

¹¹ Ibid., 2a12-13. Ob tem imamo v mislih najprej sodbe oblike 'S je P', v katerih se *P izreka o* je *prediciran o S* (npr. 'Sokrat je razumen'). Toda Aristotel prednostno nima v mislih jezika, temveč lastnosti same (o tem bo še govor).

¹² Zanimivo je še razlikovanje med materijo in formo, pojasnitev obstoja posamičnih stvari s štirimi vrstami vzrokov ter razlikovanje med možnostjo in dejanskostjo.

dopuščajo obširen in skladen razvoj /teorije/: medtem ko so tisti, ki jih je posvečanje abstraktnim razpravam naredilo slepe za dejstva, vse preveč pripravljeni sprejeti neke dogme na osnovi majhnega števila opazovanj.«¹³

Torej moramo prva načela oziroma temeljne zakonitosti vzpostaviti induktivno ter jih nato preveriti in potrditi v izkustvu. To velja denimo tudi za astronomijo:

»Naloga izkustva je, da posreduje načela, ki pripadajo vsaki /znanstveni/ disciplini. S tem mislim, na primer, da astronomsko izkustvo posreduje načela astronomske znanosti.«

Šele po opazovanju narave lahko pojasnimo posamične pojave:

»Kajti potem, ko smo ustrezno dojeli pojave, so bili odkriti astronomski dokazi.«¹⁴

Toda *opazovanje* narave kot neizogibno (nujno) vendarle ni zadostno za doseganje *vednosti*. Čutno izkustvo je namreč najnižja stopnja spoznanja, ki je, skupaj s spominom na pretekla izkustva, značilna za živali. Ljudje pa smo sposobni umetnosti in razmišljanja:

»Živali drugače kot ljudje živijo skozi pojave in spomine in posedujejo le malo povezanega izkustva; toda človeška vrsta živi tudi skozi umetnost in razmišljanje.«¹⁵

Živali torej v nasprotju z ljudmi nimajo mnogo *povezanega* izkustva; njihovo izkustvo je predvsem o *posamičnih* pojavih. To velja tudi za ljudi, ki so praktiki in ljudje dejanj: denimo obrtnike zanima predvsem postopek proizvodnje nekega konkretnega, posamičnega predmeta. Njihova »vednost« je *spretnost*.

Izkustvo o posamičnostih pa še ne vzpostavi

vednosti in razumevanja o teh posamičnostih. Če zgolj izklesamo kip iz marmorja, o njem nimamo niti vednosti niti razumevanja: smo ga pač izklesali. Tudi čutno zaznavanje še ni vednost: če denimo skalo, ki se je znašla na poti, le opazimo in se ji morda ognemo, še nimamo vednosti in razumevanja o njej. To se vzpostavi šele, ko v posamičnem prepoznamo neki vidik *splošnega*. Tako

»umetnost /znanost, spoznanje/ vznikne, ko iz mnogih pojmov, pridobljenih z izkustvom, oblikujemo eno splošno sodbo o neki množici predmetov.«¹⁶

Torej na *začetku* spoznavanja sicer moramo *opazovati posamične* pojave, vendar pa je prava *vednost* le o *splošnem*.

Obstajajo pa različne ravni splošnosti, zato pa različne ravni vednosti in razumevanja. Tako je poznavanje zakonitosti posamičnih delov stvarnosti, npr. astronomskih pojavov, vednost le o *teh* pojavih. Obstajajo pa še najsplošnejši vidiki stvarnosti, ki so skupni nebesnim pojavom in nasploh neživi naravi, potem rastlinam, živalim in ljudem. To tudi pomeni, da temeljno vednost vzpostavimo s prepoznavanjem prav *teh najsplošnejših* vidikov stvarnosti.

Kateri so ti vidiki? Enega smo srečali s seznamom temeljnih bitnosti, to je kategorij. Poglejmo konkreten primer, ki ponazarja splošnost kategorij in temeljnost iz njih izvirajoče vednosti.

Na svetu obstajajo denimo zvezde, skale, grmovje, žabe in ljudje. Te stvari lahko prepoznamo v njihovi konkretni pojavih obliki: kot posamične zvezde, skale itd. Rečemo: »Aha, poglej, zvezda. Aha, poglej, skala.« Toda ta spoznanja še niso temeljna, ker obstaja še *splošnejši* vidik, ki je lasten vsem zvezdam, skalam itd.: namreč *stvari*

¹³ *De Generatione et Corruptione*, 316a5-10.

¹⁴ *Analytica Priora*, i 30.

¹⁵ *Metaphysica*, 980b25-28.

¹⁶ *Ibid.*, 981a5-7.

oziroma *primarne substance*.

Te *skupne* narave ne prepoznamo s čutili, temveč moramo uporabiti *razum kot zmožnost prepoznavanja splošnega* (v posamičnem). In šele *razumski uvid* v ta splošni in tako *povezujoči* vidik stvarnosti – namreč, da svet sestavljajo primarne substance – je vednost v pravem pomenu besede.

Splošna spoznanja so jezikovno izrazljiva s sodbami, ki vsebujejo *izraze za splošne* pojme: denimo s sodbo 'To tukaj (konkretna zvezda, skala itd.) je substanca'. Takšne sodbe so znamenje, da smo zakoračili v oblikovanje temeljne vednosti in razumevanja stvarnosti.

Izraz splošne vednosti so vse sodbe z *izrazi za* katero koli kategorijo: denimo sodbe, da kvalitete obstajajo v primarnih in sekundarnih substancah. (Sodba, da so skale sive, pri čemer je siva barva stvar v skalah kot primarnih in sekundarnih substancah, je le *ponazoritev* splošnejše sodbe.)

Vednosti pa nimamo le o kategorijah. Pridobimo jo še z uvidom v druge splošne vidike stvarnosti, denimo z odgovori na vprašanji, *kaj* je neka stvar in *zakaj* obstaja. Aristotelovo predstavo o ustreznem odgovoru lahko le nakažem: gre za štiri vrste vzrokov – formalnem, materialnem, dejavnem in smotnostnem – ki določajo obstoj posamičnih predmetov.

Nekoliko podrobneje si pogledimo še vednost o dejstvih, da imajo stvari neke lastnosti: recimo skala lastnost, da so težke. Po Aristotelovem mnenju vemo, zakaj so skale težke, če uvidimo, da so *nujno* težke. Torej se razumevanje, zakaj imajo posamični pojavi neke lastnosti, vzpostavi z uvidom v obstoj *nujne* zveze med različnimi lastnostmi (npr. biti skala in biti težek).

Ob tem uvodna opomba. Za mnoge pare (trojice itd.) lastnosti ni takoj jasno, zakaj naj bi nujno soobstajale. Tako ni samo po sebi jasno, zakaj bi

skale *morale* biti težke (kakor ni samo po sebi jasno, zakaj bi v normalnih pogojih neki plin pri dani temperaturi in prostornini *moral* imeti določen pritisk). Odkod torej uvid v nujnost?

Po Aristotelovem mnenju soobstoj lastnosti razumemo, kadar znamo ustrezno sodbo deduktivno izpeljati iz aksiomov tiste znanosti, ki govori o opazovanem pojavu. Aksiomi pa so sodbe, ki so evidentno in nujno resnične. Pri težkih skalah sta takšna aksioma 'Vse skale so zgrajene iz zemlje' in 'Zemlja je težka'.¹⁷ Z razumom namreč uvidimo, da lastnosti *biti skala* in *biti zgrajen iz zemlje* nujno soobstajata (saj je *biti zgrajen iz zemlje* esencialna oziroma definicijska lastnost skal), in enako, da je zemlja nujno težka (*biti težek* je definicijska lastnost zemlje).

Iz teh dveh aksiomov lahko deduktivno izpeljemo *sodbo* o težkih skalah:

1. Vse skale so zgrajene iz zemlje.
2. Zemlja je težka.

3. Torej, vse skale so težke.

Ta argument je *pojasnitev*, zakaj so skale težke: nujna resničnost premis se namreč prenese na zaključek, zaradi česar uvidimo, da so skale nujno težke.

To vednost pa smo pridobili le z razumom oziroma mišljenjem. Takšne pojasnitve bi namreč ne bile možne, če bi, prvič, ne *razumeli* splošnih pojmov (kakaršen je *biti zemlja*, ki v zgornjem argumentu kot tako imenovani srednji termin – ta je v prvi *in* drugi premisi – po Aristotelovem mnenju *mora* biti splošen), drugič, če bi *razumsko* ne prepoznali *prave, bistvene (esencialne)* narave stvari (npr. skal kot zgrajenih iz zemlje), in tretjič, če bi ne zmogli *razumsko sklepati* iz premis na zaključek argumenta (če bi ne znali izpeljevati misli iz nekih drugih misli).

To z mišljenjem vzpostavljeno *povezano* izkustvo je

¹⁷ Aristotel je z zemljo imel v mislih enega izmed petih *elementov*, ki so najenostavnejši gradniki materialnih stvari. Drugi so voda, zrak, ogenj in eter.

enako kakor pri kategorijah jezikovno izrazljivo.

Pri tem poudarjanju vloge razuma pa ne smemo pozabiti, da razum le *prepoznav*a najsplošnejše vidike stvarnosti, kakršna ta *po sebi* je. Razum ničesar ne doda, ničesar ne izkrivi: svet dojema v splošnosti, kakršna pač je. Mišljenje in jezik sta potemtakem določena s svetom.

Kratek povzetek

Po Aristotelovem mnenju je le vednost o splošnem prava vednost. Vzpostavi se z razumom (mišljenjem). Nekateri govorijo o *intuitivnem zrenju* splošnega, ker gre za nekakšno zaznavanje z mislijo, podobno zaznavanju s čutili. Razlika med obema vrstama zaznavanja je v predmetu zaznave: s čutili zaznavamo čutno zaznavne posamičnosti (barve, zvoke itd., pa tudi posamične stvari), z mišljenjem pa splošne predmete (npr. kategorije).

Čutno in mišljenjsko zaznavanje je pasivno in prevzema forme spoznanega predmeta.¹⁸ Zaradi pasivnosti je mišljenje določeno s svetom (npr. s splošnimi bitnostmi ali pa z dejstvom nujne zveze med lastnostmi).

Kakšen pa je odnos med jezikom in stvarnostjo ter mišljenjem? Ker je tudi jezik določen s stvarnostjo, je njegova zgradba njena odslikava. Zato lahko rečemo s Porfirijevim komentarjem Aristotela: »Kakor so stvari, tako so izrazi, ki jih primarno označujejo.«¹⁹ Pomen te trditve in vlogo jezika pri vzpostavljanju vednosti si bomo ogledali v nadaljevanju.

Vloga jezika pri vzpostavljanju vednosti

Aristotel se je pri oblikovanju metafizične slike stvarnosti zanašal tudi na analizo jezika, saj jezik kot odslikava stvarnosti izraža strukturo le-te. Zato

lahko strukturne značilnosti stvarnosti odkrijemo s prepoznavanjem gramatikálnih značilnosti jezika. Tako razliko med enostavnimi in sestavljenimi bitnostmi prepoznamo s spoznavanjem, da so »oblike govora bodisi enostavne bodisi sestavljene. Primeri slednjih so takšni izrazi kot 'moški teče', 'moški zmaga'; prvih pa 'moški', 'vol', 'teče', 'zmaga'.«²⁰

Enostavne oblike govora pokažejo obstoj različnih kategorij, sestavljene oblike pa izražajo ontološke relacije med kategorijami.

Tako že jezik izraža ontološko razliko med substancami in drugimi kategorijami. Obstoj ontološko temeljnih bitnosti razberemo iz sodb, ki so bodisi smiselne bodisi nesmiselne. Smiselne so, če mesto subjekta sodbe zasedajo imena za primarne substance, mesto predikata pa izrazi za katero od preostalih kategorij. Prav tako so smiselne, če mesto subjekta zasedajo imena za sekundarne substance, mesto predikata pa imena za preostale kategorije razen imen za primarne substance. Tako je sodba 'Sokrat je človek' smiselna, sodba 'Človek (človeštvo) je Sokrat' oziroma 'Človek (človeštvo) sokratuje' pa nesmiselna. Podobno je sodba 'Ljudje razumejo slovnične pojme' smiselna, 'Razumevanje slovničnih pojmov človekuje' pa nesmiselna.

Iz takšnih razlik med smiselnimi in nesmiselnimi stavki torej razberemo odnos ontološke odvisnosti med različnimi stvarmi: ontološko temeljne so primarne substance, sekundarne so odvisne od primarnih, vse druge kategorije pa od enih in drugih.

Jezik je potemtakem pomagal pri vzpostavljanju vednosti o osnovnih in najsplošnejših ontoloških značilnostih sveta. Toda zgolj pomagal; spoznavna zmožnost je vendarle razum, podkrepjen z

¹⁸ O Aristotelovem razlikovanju med formo in materijo tu ne moremo podrobneje govoriti.

¹⁹ Porfirij, Aristotelem Graeca, navedeno po: G. B. Kerferd (1972), 'Aristotle', v: P. Edwards (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co. & The Free Press, str. 156.

²⁰ Categoriae, Ia17.

opazovanji sveta. Ker pa je mišljenje določeno s svetom, je poslednji razsodnik konec koncev svet.

Ne bo pa odveč omeniti mnenja nekaterih, da Aristotel s kategorijami klasificira jezikovne izraze in ne vrst stvari. Poanta teh interpretacij je, da iz Aristotelovih jezikovnih razlikovanj ne moremo sklepati o njegovi razlagi sveta oziroma ontologiji.

Toda večina vendarle meni, da Aristotel analizira ontološke zunajjezikovne in zunajmiselne bitnosti tudi, kadar se na prvi pogled zdi, da govori o jeziku. Tako govori npr. o prediciranju, zaradi česar bi lahko pomislili na jezik ali mišljenje. V nekem smislu celo upravičeno, saj je značilnost jezika zares odnos predikacije (kot jezikovno-logični odnos med subjektom in predikatom sodbe). Toda hkrati iz Aristotelovih trditev vendarle razberemo, da z odnosom predikacije razume zunajjezikovno stvarnost. O predikaciji namreč govori realistično kot o odnosu uprimerjanja splošnih bitnosti v posamičnostih: npr. vrste človeka ali rodu živali ali lastnosti bledikavosti v posamičnem človeku, npr. Sokratu.²¹

Aristotel torej meni, da ontološko raznovrstnost sveta (vse posamične in splošne bitnosti) spoznamo s čutno-miselnim zaznavanjem. Se pa pri oblikovanju vednosti smemo nasloniti tudi na analizo jezika in na pomene posamičnih slovnčnih kategorij, kakor jih *običajno* razumemo. To »formalno« lotevanje ontološke analize pa je možno prav zaradi spoznavnih procesov, ki tečejo v smeri svet–mišljenje–jezik in zaradi česar smiselni in »razumljivi« deli govorice odslkujejo stvarnost.

S tem pa smo pri tako imenovanih *argumentih iz pomena*, ki si jih bomo ogledali v nadaljevanju.

Obstajajo od mišljenja neodvisne *stvari* (aristotelijanske *substance*)? Je knjižica, ki jo držite v roki, neodvisna od vašega mišljenja? Je belost kot lastnost knjižice samolastna bitnost *v* knjižici?

Obstaja relacija *biti med* neodvisno od mišljenja? Denimo *v* dejstvu, da je knjižica med vami in pisalno mizo? (Namig: eno izmed možnih razumevanj odnosa *biti med* je prostorsko. V tem smislu gre torej za vprašanje obstoja prostora.)

Kako obstaja *čas*? Moremo čas grafično predstaviti kot usmerjeno, v neskončnost rastočo daljico? Še splošno vprašanje: so kategorije neodvisne od mišljenja in jezika?

Argumenti iz pomena

V *argumentih iz pomena* se iz pomena sodb (izjav, stavkov) sklepa o obstoju ontoloških značilnosti sveta. Tako pa lahko jezik uporabimo za doseganje spoznanja le, če sprejmemo korespondenčni pojem resnice.

Poglejmo si nekatere primere stavkov:

- (1) Ta stvar je mačka.
- (2) Sokrat je človek.
- (3) Ljudje so živali.

Kaj nam struktura teh stavkov in njihovi pomeni povedo o stvarnosti?

Vsi ti stavki imajo tako imenovano subjekt-predikatno zgradbo: sestavljeni so iz subjekta in predikata. Subjekt npr. stavka (1) je 'ta stvar', predikat pa 'je mačka'. Ker pa vsak element stavka prispeva k njegovi resničnosti, mora v stvarnosti nekaj ustrezati obema, subjektu in predikatu.

Poglejmo najprej stavka (1) in (2). V obeh zasedata mesto subjekta *imeni* 'Sokrat' in 'ta stvar' (tudi sestavljenka kazalnega zaimka in splošnega pojma 'ta stvar' je v logičnem smislu ime). Kakšna mora tedaj biti stvarnost, da bi bili stavki z imeni resnični? Očitno resničnost takšnih stavkov zagotavljajo ustrezni *posamični* predmeti: stavek (2) je resničen le, če imenovana stvar – Sokrat – obstaja.

²¹ Platon govori o odslkavi ali posnemanju: lastnosti posamičnih, materialnih stvari so odslkave idej, ki so splošne, neprostorske, nečasovne, nujno obstoječe. Platon in Aristotel se kljub razlikam strinjata, da splošno kot takšno obstaja.

Drugi element v (1) in (2) sta *splošna izraza* 'je mačka' in 'je človek'. Z njima se izrekamo o mnogih posamičnih predmetih: o Cufi in Mufi kot mački, Mihu in Metki kot človekoma. Tudi splošni elementi stavkov prispevajo k resničnosti le, če ustrezajo stvarnosti. Ponovno pa gre za vprašanje, kakšna je stvarnost, o kateri govorijo.

Po mnenju mnogih je resničnost takšnih stavkov zagotovljena le s splošnimi predmeti, torej le, če se splošni izrazi – podobno kakor imena – *realno nanašajo na splošne predmete*. To izhaja iz dejstva, da imajo splošni izrazi isti pomen tudi takrat, ko jih pripisujemo različnim posamičnostim. Recimo z izrazom 'je mačka' mislimo isto, ko se nanašamo na Cufo in na Mufo. Podobno za cvetico in šal rečemo, da sta rdeča, ter v obeh primerih razumemo isto. Torej moramo imeti v mislih *isto* (zunajjezikovno in zunajmiselno) *bitnost*, na katero se z jezikovnim izrazom 'rdeče' ali 'mačka' nanašamo.

V stavku (3) pa na mestu subjekta ni ime, temveč splošen izraz. Ker so tudi takšni stavki smiselni in resnični, se splošni izrazi očitno *nanašajo* na splošne bitnosti (saj bi bili brez *realnosti* splošnosti takšni stavki nesmiselni).²²

Vzemimo stavka 'Ta roža je rdeča' in 'Ta pulover je rdeč'. Ima izraz 'je rdeč' v prvem stavku isti pomen kakor v drugem? Kaj je pomen teh izrazov?

Nominalizem

Vsi pa ne menijo, da lahko smiselnost splošnih izrazov pojasnimo le s podmeno o obstoju splošnih bitnosti (lastnosti kot takšnih, univerzalij). Mnogim se zdi problematično sklepanje iz obstoja splošnih jezikovnih izrazov o obstoju splošnih stvari. To so nominalisti, ki zanikajo potrebo po vpeljevanju splošnih stvari: za pojasnitev vloge splošnih izrazov zadošča podmena o obstoju posamičnosti. Edini odnos med svetom in jezikom je potemtakem *poimenovanje posamičnih predmetov*.

Dosledna izpeljava tega stališča pomeni, da se

spoznanje stvarnosti na ravni jezika izrazi s sistematičnim »oblepljenjem« posamičnih stvari z imeni.

Nato smo šli v jezikovno šolo, kjer so trije profesorji posedali med posvetom, kako bi mogli izboljšati jezik svoje dežele.

Po prvem projektu bi skrajšali jezik, tako da bi večzložnice porezali v enozložnice, in opustili glagole in deležnike, ker so, v dejanskosti, vse stvari, ki si jih lahko zamislimo, zgolj samostalniki.

Po drugem projektu bi odpravili besede, kakršne koli že, o čemer se je zatrjevalo, da bi to pomenilo veliko prednost za zdravje, pa tudi za jedratost. Kajti očitno je, da vsaka izgovorjena beseda v nekem smislu zmanjša naša pljuča vsled razjedanja, in prispeva, posledično, k skrajšanju naših življenj. Zato so se zvijačno domislili, da bi bilo primerneje, kajti besede so vendarle zgolj imena za stvari, ko bi vsak posameznik s seboj nosil take stvari, ki so nujne za izražanje, glede na naravo posla, o katerem bi se namenili razpravljati. In ta iznajdba bi se nedvomno uveljavila, saj je enostavna in zdrava stvar, ko bi ženske, v povezavi z drhaljo in nepismenimi, ne grozile z uporom, če jim ne bi dopustili svobode govora z jezikom, po vzoru na njihove dede; tolikšni nespravljivi sovražniki znanosti so navadni ljudje. Kakorkoli, večina najbolj učenih in modrih sprejema novi načrt izražanja s stvarmi, ki ga tare edino ta nerodnost, da če nekdo opravlja velik posel, in še različnih vrst, je prisiljen, temu sorazmerno, nositi na svojem hrbtu veliko butaro stvari, razen če si lahko privoščijo enega ali dva služabnika, ki mu pomagata. Pogosto sem opazoval dva od teh modrecev, kako sta se, kakor krošnjarja med nami, skorajda zvrnila pod težo svojih svežnjev; ki sta, kadar sta se srečala na ulici, razložila svoja tovara, razvezala vreči, in razpravljala eno uro, nato pa pobrala svoja orodja, drug drugemu pomagala pri ponovnem zlaganju butar, ter odšla.

²² Zagovornikom obstoja splošnosti pravimo tudi *realisti glede lastnosti*.

Toda za krajše pogovore lahko posameznik orodja nosi v žepih, pa pod rokami, pač dovolj, da je preskrbljen: in pri sebi doma tako ne more priti v zadrego. Potemtakem je sobana, v kateri se srečuje družba, ki prakticira to umetnost, polna vseh mogočih stvari, ki so pripravljene na dosegu roke in potrebne za oskrbo te vrste umetne razprave.

Druga velika prednost, nakazana s to iznajdbo, je, da bi služila kot univerzalen jezik, razumljen med vsemi civiliziranimi narodi, ki imajo dobrine in pripomočke v splošnem iste vrste, ali vsaj precej podobne, tako da bi zlahka razumeli njihovo rabo. In tako bi bili ambasadorji usposobljeni za dogovarjanje s tujimi principi ali zunanjimi ministri, katerih jeziki bi jim bili povsem tuji.

J. Swift: *Guliverjeva potovanja*, prevedeno po G.L. Bowie, M.W. Michaels, R.C. Solomon (1992), *Twenty Questions: An Introduction to Philosophy*, Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, str. 265. Prevedel Matevž Rudl.

Kako pa tedaj nominalisti pojasnijo obstoj in pomen stavkov s splošnimi izrazi, če menijo, da zgolj posamični predmeti določajo vsebino misli in pomene jezikovnih izrazov? Zdi se namreč, da *vsak* stavek vsebuje vsaj en jezikovni izraz s splošno vsebino.

Še enkrat razmislite, kako splošni izrazi kot 'rdeče', 'trdno', 'okroglo', 'masa dveh kilogramov', 'sila dveh newtonov', 'gvanin', 'citozin' pridobijo pomen. Govorimo o *istem* ali *različnem*, kadar jih uporabljamo za različne posamičnosti?

Nominalisti enako kakor realisti trdijo, da so stavki resnični natanko takrat, ko ustrezajo stvarnosti. Torej tudi oni zagovarjajo korespondenčno teorijo resnice. Kaj tedaj v stvarnosti »naredi«
stavke resnične? Preprosto: *posamične stvari*.

Toda splošne izraze vendarle uporabljamo za več različnih posamičnosti. Kako? Po mnenju nominalistov je razlika med imeni in splošnimi izrazi zgolj v tem, da se z imeni nanašamo na en sam, posamični predmet, medtem ko se s splošnimi izrazi na *več posamičnosti*, natančneje na neko *množico posamičnosti*. Tako se z

izrazom 'mačka' nanašamo poleg Cufe še na Mufo, Cofota, Miceka, Buciko, Buceka in tako naprej.

Zdaj vidimo, kdaj je neki stavek resničen. Denimo stavek 'Cufa je mačka' je resničen natanko takrat, ko so izpolnjeni trije pogoji:

- (i) z izrazom 'Cufa' se nanašamo na posamični predmet,
- (ii) z izrazom 'je mačka' se nanašamo na množico posamičnih predmetov (mačk),
- (iii) predmet, imenovan Cufa, je element množice mačk.

S tem smo pokazali, da se za pojasnitev resničnosti stavkov ni treba sklicevati na splošnosti. Splošni izrazi nimajo v različnih kontekstih istega pomena, ker bi se nanašali na isto splošno stvar, temveč ker se nanašajo na isto množico posamičnih predmetov: s stavkoma 'Cufa je mačka' in 'Mufa je mačka' se z izrazom 'je mačka' nanašamo na isto množico stvari. Splošnost jezikovnih izrazov je torej v nanašanju na množico posamičnih stvari. Se pa zastavi vprašanje, na podlagi česa razvrščamo posamične predmete v množice stvari.

Pogledali si bomo dva nominalistična odgovora. Prvi se odmika od stališča, da so strukture mišljenja in jezika v celoti določene s svetom. Po njem svet sicer sestavljajo posamične stvari (ki določajo mišljenje in jezik), toda po drugi strani ni ontološkega razloga za obstoj *množic* stvari. V stvareh samih ni ničesar, kar bi utemeljevalo njihovo razvrščanje v množice. Razvrstitve izhajajo predvsem iz naših *potreb* in *namenov*: so pač *koristne* ali *estetsko všečne* ali pa se nam zdijo *enostavne*. Tako se lažje najdemo v svetu, če neke stvari uvrstimo v eno skupino in jo označimo z izrazom 'je mačka'. Ali pa izberemo neko matematično-fizikalno teorijo kot osnovo za razvrščanje posamičnih pojavov in ne druge, ker se nam zdi prva enostavnejša (npr. verjetnostna interpretacija kvantnomehanskih pojavov je enostavnejša od deterministične). Toda razloga tega razvrščanja ne smemo iskati v po sebi obstoječem dejstvu v svetu, ki bi to razvrstitev

utemeljilo ontološko. Takšnega dejstva ni.

Ta odgovor mnogih ne zadovolji. Želeli bi namreč pojasniti, *zakaj* je neka razvrstitev posamičnih predmetov uporabna in koristna. Tudi pojem resnice, ki ga pravkar predstavljena nominalistična teorija vsebuje, se zdi nesprejemljiv. Če namreč sprejemamo uporabnost in estetskost kot temelj resnice, je resničnost stavkov relativizirana na naše subjektivne predstave in interese. Tako je resničnost stavkov 'Cufa je mačka' in 'Zemlja in Sonce krožita okoli skupnega težišča v skladu z univerzalnim gravitacijskim zakonom' sicer deloma odvisna od sveta – namreč če posamičnosti, kakršne so Cufa, Zemlja in Sonce, obstajajo – vendar je hkrati resničnost relativizirana na naše subjektivne predstave o oblikovanju množice mačk in množice gravitacijskih pojavov.

Mnogim, tudi nominalistom, pa se zdi, da je precej množic »trdnih« in »v sebi enotnih«. Denimo množica gravitacijskih pojavov ni posledica naše svobodne izbire, ampak izhaja iz stvari v svetu. Zakaj je torej množica mačk v nekem (za zdaj še nejasnem) smislu bolj *naravna* in *enotna* kakor množica, ki kot elemente vsebuje mačke, pse, računalnike, rakete, misli na jutranjo kavo, knjige in oranžno cvetoče fritularije?

Seveda se nominalisti ne morejo sklicevati na lastnosti, ki jih imajo mačke, ne pa denimo fritularije. Lastnosti, ki bi bile *skupne* posamičnostim, zanje ni. Zato tudi ne morejo reči, da mačke oblikujejo neko množico stvari, ker si *delijo* lastnost predenja.

Lahko pa rečejo, da so si nekateri posamični predmeti *podobni*. Zato se tudi smemo nanašati na vse mačke z enim, vsem skupnim splošnim imenom. Podobnost med posamičnimi predmeti tudi pojasni, *zakaj* je praktično poznati množice posameznih predmetov: ker so si podobni, lahko z gotovostjo *pričakujemo* določeno vedenje vsakega

posameznega predmeta iz neke množice. Ker vsaka mačka podobno rada lovi miši kakor katera koli druga mačka, si – če se želimo znebiti miši – priskrbimo pač *neko* mačko.

Vendar nominalistično zavračanje univerzalij še zmeraj velja. Tako veselje do lovljenja miši ni lastnost, ki bi si jo mačke delile. So samo podobni posamični predmeti, ne pa tudi lastnosti.²³

Tudi podobnost ni splošna bitnost. Je relacija, ki obstaja med posamičnimi stvarmi in ki si je te posamične stvari ne delijo kot neke ponavljajoče se bitnosti (kar je značilnost univerzalij).

Je pa podobnost med stvarmi *temeljna* ontološka značilnost stvari, ki je v ontološki analizi ne moremo razgraditi na temeljnije gradnike. Svet pač sestavljajo stvari, katerih podobnost sega od največje (to je popolne podobnosti) do najmanjše (to je popolne različnosti), in tega ne moremo pojasniti z nečim drugim. Tako je. Hkrati je spoznanje podobnosti med stvarmi temeljno spoznavno dejstvo: podobnosti različnih stopenj preprosto prepoznamo. Tudi to tako pač je.

Ta druga enačica nominalizma ponovno v celoti privzame objektivističen pogled na odnos med svetom, jezikom in mislijo: objektivističen v smislu, da sta mišljenje in jezik določena s svetom. Tako resničnost misli in stavkov ni odvisna od subjektivnih potreb, interesov in občutka za estetsko, temveč v celoti od danosti v svetu. Resničnosti stavkov ne določa le obstoj ali neobstoj posamičnih stvari, temveč tudi od duha in jezika neodvisno obstoječa podobnost med temi stvarmi.

Realisti glede lastnosti ne pojasnijo, kaj je odnos uprimerjanja oziroma (kakor pravi Platon) posnemanja ali odslikavanja, v katerem stojijo posamičnosti in splošnosti (se pravi pojavljanja neke lastnosti oziroma univerzalije v posamičnih stvareh, npr. rdeče barve v posamičnem jabolku in paradižniku ali modrosti v Sokratu in Aristotelu).

²³ Nekateri zagovarjajo *teorijo tropov*, ki je blizu nominalizmu. V tej teoriji se lastnostim pravi 'tropi': to so posamične, zgolj eni sami stvari pripadajoče lastnosti. V okviru teorije tropov lahko naravne množice, npr. množico mačk, konstruiramo skozi te partikularizirane lastnosti, ki so si sicer podobne, ne pa tudi splošne bitnosti. Tako ima vsaka posamična mačka, ki rada lovi miši, zgolj ona sama *prav* to lastnost in si *te* lastnosti ne deli z nobeno drugo mačko. Ima le njihovim *podobno* lastnost.

Uprimerjanje je pač temeljno ontološko dejstvo. *Nominalisti* ne pojasnijo, v čem obstaja odnos podobnosti med posamičnostmi. Tokrat je temeljno ontološko dejstvo podobnost. Kateri od obeh pogledov se vam zdi bolj (manj) sprejemljiv?

Nadaljevanje v prihodnji številki.

Filozofija za otroke

Dean Komel

Filozofija za otroke

Filozofija za otroke se pri nas še vedno sprejema z zadržki, predvsem seveda v sami »filozofski stroki«. Poglavitni zadržek je, da to ni in tudi ne more biti zaresna filozofija. Tako stališče seveda predpostavlja ne le vedenje, kaj filozofija zares je, marveč tudi, kaj naj bo človeškost, ki naj se »v resnici« ukvarja s filozofijo.

Vendar pa filozofija za otroke ni neposredno vezana na to, kar naj velja kot prava filozofija. Lahko sicer rečemo, da gre v obeh primerih za miselno naravnost k resnici, vendar pa se ta »po naravi« v temeljih razlikuje. Razlika se ne kaže šele v kognitivni kompetenci, marveč že v pripoznavanju človeškosti same. In to razliko velja kar najresneje upoštevati. Če filozofija glede svoje možnosti iz sebe dopušča človeškost, potem mora filozofija za otroke pripuščati k sebi otroško človeškost.

Filozofija za otroke, kolikor je ta oznaka sploh ustrezna, naj bi tako usmerjala svojo pozornost predvsem k temu, da je filozofija za otroke – pozorna naj bi bila zlasti do otroka. Pri svojih postopkih in tematiki bi morala izhajati iz in prihajati k osebnosti otroka. Vsako drugo metodično in vsebinsko vodilo bi v najboljšem privedlo le do predstave o tem, kaj naj bi filozofija za otroke bila, pri čemer se zlahka zapostavi otrokova samopredstava. Prav v tem dejstvu pa hkrati vidim poglaviti razlog za uvajanje filozofije v predšolski in osnovnošolski pouk. Filozofija za otroke naj bi učencu predvsem ponudila možnost izraziti svojo osebnost, tako da razvije sposobnost individualnega razmišljanja, čustvovanja in hotenja. Sleherno drugo izhodišče bi zgrešilo svoj namen in pomen.

Začudimo se, da se tako dano izhodišče pravzaprav ujema z izvornim smislom filozofije, namreč da nas nagovarja v naši individualni človeškosti. To ne razlikuje filozofije le od znanosti, marveč tudi od umetnosti in religije. V filozofiji si nagovorjen ti sam, vendar ne kot kak od sveta izolirani ego. Filozofija nas nagovarja tako, da zablja k razgovoru. Tako se filozofija na svojem začetku pri Platonu razvije prav kot dialog. Individualni nagovor filozofije je tak, da razvija v nas možnost in zmožnost razgovora.

Danes se seveda na veliko govori o potrebi po pogovoru, o tem, da se je treba učiti medsebojno pogovarjati. Filozofija se je že zdavnaj razvila kot ta pouk v razgovoru, ki – in to je bistveno – spoštuje individualnost pogovarjajočih se. Današnji splošni način pogovarjanja v nasprotju s tem postavlja v ospredje, kakšni naj bomo videti za druge, ne pa individualnosti. T. i. medijska komunikacija zato ne more izključiti možnosti manipulacije z individualnostjo. V tem se nedvomno skriva velik kritičen potencial filozofije v času in prostoru komunikacijske globalizacije z njeno medijsko kulturo, ki ustvarja vtis, da zunaj tega ni ničesar.

Tako nas ne sme presenetiti, da je Italijanski inštitut za filozofske študije v Neaplju, katerega člani so nekatere najuglednejše filozofske osebnosti, pred časom naslovil na evropske vlade in parlamente poseben poziv, naj pripomorejo k uveljavitvi filozofije, predvsem v izobraževanju, pa tudi v družbi sploh, saj nam brez pripravljenosti za miselni pogovor grozi, da bo človeškost ob silovitem napredku najrazličnejšega znanja nazadovala. V pravkar minulem stoletju nam seveda ni treba iskati posebnih dokazov za tako grožnjo. V čem je ta kritična zmožnost filozofije, ki je ni mogoče nadomestiti s poljubnimi humanističnimi vsebinami?

Ko so Pitagoro nekoč vprašali, kaj je filozofija, je menda na vprašanje odgovoril z naslednjo prisposobo: nekateri prihajajo na slavnostne igre zato, da bi tam tekmovali, drugi, da bi sprostiti svoje navijaške strasti, tretji spet, da bi sklenili ugodne posle; je pa še poseben tip ljudi, ki zahajajo na igre zgolj zato, da opazujejo, kako se vse to dogaja, in to so filozofi. Tak odgovor seveda sili k nadaljnjim vprašanjem. Kaj pravzaprav pomeni ta »dar opazovanja«, v katerem je že vsebovana tudi presoja stanja, se pravi neka kritična naravnost, ki jo povezujemo s filozofijo? Zakaj nas to opazovanje sili k medsebojnemu pogovarjanju o stvareh?

Na prvi pogled se nam Pitagorov lik filozofa kot opazovalca na slavnostnih igrah zdi malo čuden, saj si filozofa bolj predstavljamo kot vase zaprtega, meditativnega in kontemplativnega tipa, ki prej beži od javnosti kakor ne. Filozofsko opazovanje sveta si najprej zamišljamo kot samoopazovanje. Toda hkrati si to individualno držo zamišljamo vse preveč zasebno in od sveta ločeno. Mar se v kontemplaciji ne poglobi svet in mar nam po drugi strani opazovanje sveta ne razširi obzora individualnosti?

Tu pridemo do samega izvora filozofskega opazovanja. To naj bi vzelo v zakup vse. Vsaka individualna stvar se v tej naravnosti opazovanja, ki so ji Grki nadeli ime *theoria*, prikazuje v povezavi s celoto in glede na celoto. Šele v celoti dobi vsaka stvar, s človekom vred, svojo vrednost. To mi omogoča, da tudi lastno okolje in kulturo začnem dojemati v razmerju do drugih in z drugimi. *Theoria*, opazovanje, se s tem prelevi v *praxis*, delovanje. Tako se v filozofiji odpre možnost medčloveškega in medkulturnega razgovora. V Aristotelovi *Nikomahovi etiki*, tem neprecenljivem dokumentu filozofskega etosa, lahko preberemo: »Zakaj pri ljudeh je treba pod 'sožitjem' razumeti razgovarjanje, ne pa – tako kot pri živini – pašo na istem pašniku. Če je torej srečnemu človeku bit že sama po sebi zaželena, kot nekaj, kar je po naravi dobro in prijetno, in če mu je podobno zaželena tudi bit prijatelja, tedaj je

prijatelj ena od stvari, ki si jih je vredno želeti. Česar pa si je vredno želeti, to mora srečen človek tudi imeti, ker sicer bo tega pogrešal. Potemtakem človek, ki hoče biti srečen, potrebuje dobrih prijateljev.« (*Nikomahova etika*, Ljubljana 1994, 292)

Prav zavest, da načelno lahko vse opazujem in kritično presojam, mi daje neko posebno svobodo, ki jo danes izenačujemo s svobodo izražanja lastnega mnenja – ta svoboda ima svoje znanstveno, politično, kulturno, predvsem pa filozofsko razsežnost. Utemeljena je na podajanju razlogov (logon didonai), na argumentiranju, ki mora znati prisluhniiti drugemu. Filozofija nas s tem, ko načelno dopušča opazovanje vsega možnega, hkrati uči prisluhniiti drugemu, tudi in predvsem drugemu samega sebe.

Mar nas danes pritisk avdiovizualnih aparaturne odvrta ravno od samih sebe in tega, da bi postajali drugi in drugačni? Je sploh še možno pogovarjanje z drugim? Po drugi strani lahko ugotovimo, da informacijska tehnologija odpira nove možnosti razumevanja človeškosti in medčloveškega sporazumevanja. Nikakor ne gre za to, da bi jih odklanjali, marveč da jim damo smisel. Drugače se lahko izgubimo ali celo pogubimo v tistem, kar proizvajamo kot sredstva za naš obstoj. Lahko ugotovimo, da proizvodi tehnologije in informacijsko znanje danes neprimerno bolj omrežujejo otroke in mladino kakor pa odrasle. To bistveno spreminja tudi funkcijo šole. Ni dovolj, da ponujajo znanje, marveč mora ponuditi tudi orientacijo v znanju.

Možnost osmislitve in smiselne orientacije v tehnnoznanstveni družbi narekuje ukvarjanje s filozofijo že pri samih začetkih usvajanja različnih znanj. Prav v povezavi s tem naj bi se oblikovale metode in vsebine filozofije za otroke. Bistvo te metode (gr. *methodos* – pot k nečemu) lahko povzamemo s hermenevtičnim krogom izhajanja in prihajanja do osebnosti otroka, ki naj z učiteljevo pomočjo razvije zmožnost razumevanja in sporazumevanja. V skladu s tem morajo biti tudi filozofske vsebine podane tako, da bodo po eni

strani razumljive otrokom, po drugi pa naj spodbujajo željo po razumevanju. Zato je filozofske vsebine morda še najprimerneje posredovati na tisti način, ki je otrokom od nekdanj najbolj blizu, namreč s pripovedovanjem zgodb. Na samem začetku filozofije v stari Grčiji je ta način, kakor vemo, uporabil tudi Platon, in najverjetneje prav iz pedagoških razlogov.

Pripovedovanje zgodb nam namreč pokaže, da je tudi naše dojetje stvarnosti opredeljeno narativno, kar ima lahko izredno sproščajoč in hkrati kritičen učinek. Zavest o tem, da o vsem ne le lahko govorimo, marveč da je tudi posredovano z besedo, pomeni posebno sproščenost do sveta, ki pritiska na nas s svojimi kompleksnimi problemi. Kaj je hujšega od nemoči, da bi kar koli rekel, spriči tega, kar se nas tiče kot sveta? In vendar je prav, da v filozofskem pogovoru izkusimo tudi to nemoč, ki nam šele da prav misliti o tem, kaj se dogaja s svetom.

Zato je ob zahtevi po razumljivosti nujno treba pripomniti, da je otrokom neprimerno poenostavljati probleme. Kajti prav otroci samodejno razvijajo posebno občutljivost za medčloveške probleme, za pravičnost, za telo in duha, za izraz, za uganke zgodovine in vesolja. Tej občutljivosti je treba zgolj pridati smiselno orientacijo, da pride do besede. Pri tem ni dovolj, da otrokom besedo damo, marveč da jim nekako privzgojimo samospoštovanje do lastne besede.

Sploh bi moral biti ključni cilj filozofije za otroke ta, da pri otrocih doseže občutek samospoštovanja. Golo seznanjanje z etičnimi nauki tega ne zmore, ker ne zahteva premisleka. Še vedno smo vse preveč osredotočeni na spoštovanje avtoritete odraslih ter premalo poudarjamo nujnost spoštovanja do in samospoštovanja otrok.

Menim, da sploh ni mogoče uveljavljati kakršnega koli pouka o etiki in verstvih, o družbi in kulturi ter sploh nobenega poznavanja in spoznavanja, če ga ne spremlja učenje filozofije. Zavedati se moramo, da so bili etični premisleki zgodovinsko dani znotraj filozofije, da se je krščanska vera razvila v tesni prepletenosti s filozofijo in da danes

iščemo skupni filozofski temelj različnih verskih tradicij. Za evropsko kulturo lahko trdimo, da je v veliki meri filozofska kultura, tudi ko gre, recimo, za umetniške stvaritve. Prav tako je filozofija skozi svoj razvoj izoblikovala merodajna pojmovanja o družbeni pravičnosti in individualni svobodi, ki so prešla v institucijo človeških pravic. Filozofija ostaja nezamenljivi način komuniciranja tudi v času globalne komunikacije. Ker lahko komunicira z vsem in z vsakim. Filozofiji za otroke pa v našem času pripada še posebna vloga, da se miselno približa otroški osebnosti, jo kot tako priznava in upošteva ter s tem popravlja pedagoški ekskluzivizem. Ta je vsebovan že v sami besedi otrok s prvotno oznako za nekoga, ki je brez besede. Morda je ključni problem filozofije za otroke prav v načinu, kako dati besedo nekemu, ki ima besedo na ta način, da je pravzaprav še nima. Kaj pomeni pravica otroka do besede in kako se združuje z igro? Kaj je smisel otroškega bivanja v igri?

Filozofija za otroke se zato tudi ne sme reducirati zgolj na večino mišljenja, marveč mora hkrati prebuditi vest o tem, kako biti. O tem odloča vsak zase in je v taki odločenosti tudi odgovoren do drugega. Torej si mora pustiti možnost za drugače biti. Kako je isto v istem lahko tudi drugačno v drugačnem, pa od vseh iger najboljše uči ravno filozofija.

Hedonizem

TEMA: Hedonizem

OBLIKE DELA: Frontalna, skupinsko delo

METODE: Razlaga, pogovor

CILJI: Seznanitev s hedonizmom in utilitarizmom, oblikovanje argumentov za in proti hedonistični poziciji; kako to temo obravnavati z otroki

I. Uvod

1. Za začetek nekaj misli na temo užitek:

Bentham: O tem, kaj je pravično, se vedno prerekamo, toda kaj je sreča, ve vsakdo, kdor ve, kaj je užitek.

Antisten: Raje bi bil nor, kot vdan nasladi.

Savater: V resnici je slab, kdor meni, da je v uživanju kaj slabega. ... Človek se nikoli ne čuti tako zadovoljnega in uglašenega z življenjem, kot takrat, ko uživa.

Epikurejci: Če si za ugodja preveč prizadevamo, rodijo bolečino.

Hedonistični paradoks: bolj ko človek teži za srečo in užitek, manj mu je obojega dano.

2. *Hedone* – užitek; tudi *hedus* – sladko (pomeni tudi zadovoljstvo, veselje, kar se doživi kot dobrodošlo, ugodno).

Hedonizem: etična smer, ki čutno ugodje, užitek, zadovoljstvo pojmuje kot motiv, cilj ali potrditev moralnega ravnanja. Je moralnofilozofski nauk o ugodju kot najvišjem dobrem in poslednjem (končnem) cilju moralnega hotenja in delovanja. Samo ugodje je smisel in "dobro na sebi". Vse drugo: delovanje, vedenje, kreposti – vrline ... je pojmovano zgolj kot sredstvo za doseganje ugodja. Vredno je, kar predstavlja z ugodjem poudarjena doživetja. (5, 46)

Ločimo:

a) *psibološki bedonizem* (teorija motivacije): ugodje je edini ali prvenstveni motiv in cilj človeške prakse; vse človekovo delovanje stremi k

ugodju in je namenjeno ugodju. (*M. Slick*: ko si zastavimo doseči nek cilj, si lahko predstavljamo, da nam bo prinesel ugodje. Ta predstava ugodja je motiv mojega dejanja. Predstava o bodočem doseženem cilju je že sama kot predstava povezana z užitek. Tudi ta, že v predstavi aktualen užitek – kot predstavljeni užitek – v določenem smislu ustvarja temelj delovanja. Lahko si zastavljamo tudi cilje, ki vsebujejo izrazita in močna neugodna stanja, npr. odločitev za odpoved čemu, žrtev, prevzem trpljenja za nekoga drugega ali za neko dobro stvar. Ni odločilno, ali si predstavljamo, da uresničitev cilja prinaša ugodja le nam, temveč je pomemben užitek ob predstavljanju doseganja cilja. Se pravi, ugodje je povezano z aktom predstave in že v tem aktu udejanjeno. Takšna so recimo dejanja, za katera nimamo nobenega veselja, pa jih zaradi zavesti dolžnosti vseeno naredimo in to z užitek.) (5, 51-52)

b) *etični bedonizem*: (kako bi morali živeti): ugodje postavlja za najvišje dobro, iz česar sledi, da naj vsakdo stremi k temu. Kaže se v dveh variantah:

– individualni (egoistični) hedonizem (antični):

posameznik ugodje dosega sam zase

– univerzalistični (družbeni) hedonizem: vsa človeška dejavnost naj bo usmerjena na čim večje dobro (srečo) čim večjega števila ljudi.

3. Antični hedonisti

Kirenaiki: *Aristip* (435 - 355) in njegovi nasledniki izhajajo iz izkušnje, da je ugodje zaželeno pri vseh živih bitjih. Vsa k temu težijo, neugodju pa se izogibajo. Užitek razumejo kot občutek zadovoljstva ob zadovoljenih potrebah in željah, pri čemer ni pomembno, kaj je predmet hotenja in zadovoljstva. Pomembno je trenutno ugodje. "Samo sedanost je naša; ne brigaj se za to, kar je bilo, ne za to, kar bo. Tudi v dolžnosti javnega življenja se ne mešaj; posameznik in njegovo ugodje sta smoter in cilj sveta. Vrlina je zmožnost uživanja." (7, 78) Za *Aristipa* ni kvalitativnih razlik med vrstami ugodja, ker pride do stanja srečnosti, blaženosti le ob določeni moči občutka zadovoljenosti (koliko je doživeto). Sreča

je v vsoti posameznih občutkov ugodja. Vrlina hedoniste zanima le glede na užitek, ne kot vrlina po sebi (Sokrat). Zahteva vrline je preverjena s tem, ali prinaša s seboj ugodje, če se po njej ravnamo. Če ugodja ne prinaša, je hedonist ne izpolnjuje, ne upošteva.

(Nasprotno trdijo kiniki: *Antisten* meni, da je vrlina v odsotnosti želje, tako ni ničesar, kar bi lahko izgubil. Vzvišenost nad potrebami, ignoriranje želje, preprosto "pasje" življenje, ne se podvreči jarmu naslade ... je vrlina. Tudi stoiki prezirajo mikavnost zunanjih dobrin, s tem se človek izogne bolečini ob njihovi izgubi. Duhovni mir je tako zavarovan; pomembno je prizadevanje za vrlino, ne za ugodje.)

Epikurejci

Epikur (341-270) razvije življenjsko modrost na osnovi izkušnje, da je ugodje nekaj dobrega, bolečina nekaj slabega. Vendar zastopa "asketsko" varianto. Največji užitek ne dosežemo skozi zadovoljevanje potreb, temveč v umaknitvi bolečini, neugodju telesa in v popolni umiritvi v območju duše. Gre za užitek miru kot posledici izogiba bolečini in strahu. Človek mora razumno tehtati svoje ravnanje, da bi dosegel trajnejše ugodje (stanje nevznemirjenosti – atarakse) in se izognil vsemu motečemu, ki ruši duševno ravnovesje. "Ni mogoče živeti ugodno življenje, če ne vemo, kaj je lepo in prav, in ne živeti lepo in prav, če ne vemo, kaj je ugodje." (5, 49) Vrline so po naravi povezane z ugodnim življenjem in ugodja polno življenje je z vrlinami neločljivo povezano. Vrline in npravstvene vrednote so to le, če so povezane z doseganjem ugodja. (Pravičnost, denimo, je vrlina zato, ker nepravično dejanje vzbuja strah pred kaznijo, ta pa onemogoča duševni mir.) Ne gre za prizadevanje za vrlino, temveč za ugodje. "Za Epikurja je vrlina v resnici samo umetnost ugodja. Toda Epikur nato nadaljuje, da številna ugodja, če si zanje brez zadržkov prizadevamo, prebudijo močne bolečine, medtem ko je bolečine včasih vredno prestati zaradi ugodij, ki jih spremljajo oziroma jim sledijo. Nadalje tako kot kiniki dokazuje, da je odsotnost bolečine večje dobro kot

pozitivna ugodja ..." (2, 113)

Svoboda od intenzivnih želja je pogoj ugodja. Poleg notranje svobode je potrebna zunanja – znati živeti samozadostno, s tistim, kar imaš, moraš znati shajati; duh lahko poželjenja obvladuje. Za ugodje ni potrebno bogastvo in oblast; duhovno slast je treba ceniti mnogo bolj od slasti mesa. Epikurejstvo uči "živeti skrito", zase, znati se potegniti v privatno sfero, toda ne v puščavništvo (prijatelj!). Ne uči egoizma, temveč individualizem v harmoniji prijateljstva z drugimi ljudmi. To vodi k popolni sreči. "Od vsega, kar ima filozofija naredi za blaženost celega življenja, je prijateljstvo daleč največja dobrina." (1, 8)

4. Primerjava

<i>Aristip</i>	<i>Epikur</i>
dejanja (jesti, piti, zabavati se ...)	mirovanje
doživetje, vznemirjenje	mir, nevznemirjenost
izživetje strasti	osvoboditev strasti
cilj: zadovoljiti potrebe, užitek	cilj: osvoboditi se potreb, potešitev, umirjenost
vrlina: zmožnost uživanja	vrlina: samozadostnost
ugodje: vsota užitkov	ugodje: brezskrbnost, harmonija, ataraksa
užitek v dejanju	užitek po dejanju
AKTIVNI HEDONIZEM	PASIVNI HEDONIZEM

5. *Utilitarizem* (utilis, utilis - koristen, uporaben) je nekakšna povezava med hedonizmom in evdajmonizmom. Izhaja iz podmene, da je vsak človek po svojih temeljnih težnjah in hotenjih utilitarno naravnani, vsak želi biti srečen, vsak želi živeti v urejeni in bogati družbi. Temelj in merilo moralnosti in sploh vsega zavestnega delovanja bi naj bila koristnost. Moralno vrednost človekovega ravnanja presoja po njegovi koristnosti, bodisi za posameznika bodisi za skupino ali družbo. Moralno dobro je istovetno s koristnim. (Sruk, 481)

Bentham (1748 - 1832): ljudje smo narejeni tako, da smo postavljeni pod gospostvo dveh "suverenih gospodarjev", bolečine in ugodja. Prisiljeni smo na

iskanje ugodja in izmikanju bolečini. Nekaj nas privlači ali odbija glede na to, koliko ugodja ali bolečine obeta. Bistvena je kvantiteta ugodja (2,233). A misliti je treba ne le na lastno, temveč tudi na ugodje drugih. Pravo načelo koristnosti mora biti največja količina sreče za največje število ljudi. To načelo vsebuje altruizem – “etična pozicija, ki za svoje temeljno načelo in najvišje dobro razglaša srečo, uspešnost in korist soljudi, kolektiva”. (6, 27) Kako od osebne interesa preiti k družbenemu, ne pove (vplivati na človeško naravo?). Preprosto enači največjo srečo individua s srečo, ki jo prinese prizadevanje za največjo srečo največjega števila ljudi. Ponuja kriterije, ki so posamezniku v pomoč, ko presoja svoja ravnanja, s katerimi želi doseči maksimalno ugodje zase in za druge; sam je to imenoval “izračun srečnosti”:

1. Jakost - kako močno je ugodje?
2. Trajanje - kako dolgo?
3. Gotovost - kako zanesljivo?
4. Bližina - kako hitro?
5. Plodnost - koliko še?
6. Čistost - v kolikšni meri brez bolečine?
7. Obseg - na koliko ljudi vpliva?

J. S. Mill (1808-1873) z načelom koristnosti poveže spoznanje, da so nekatere vrste ugodja bolj zaželeni in vrednejši kot druge (vrednejše ugodje je tisto, ki mu dajejo prednost vsi ali skoraj vsi, ki so izkusili obe, brez občutka kakršnekoli moralne odgovornosti). Vpelje kvalitativno razlikovanje med “višjimi” in “nižjimi” ugodji: “Nesporno je, da dajejo tisti, ki so enako seznanjeni z obema ugodjema in so ju zmožni pretehtati in v njihju uživati, kar največjo prednost načinu bivanja, ki zaposluje njihove višje sposobnosti. ... noben pameten človek ne bi hotel biti norec, nobena izobražena oseba ne bi bila rada nevednež, nobena oseba, ki ima čustva in vest, ne bi bila sebična in nizkotna, tudi če bi bili prepričani, da je norec, butec, ali podlež bolj zadovoljen z usodo, kot so oni s svojo. ... Bolje je biti nezadovoljen človek kot

zadovoljen prašič, bolje je biti nezadovoljen Sokrat kot zadovoljen bedak. In če bedak ali prašič meni drugače, je to zato, ker pozna samo lastno stran vprašanja. Drugi udeleženec primerjave pozna obe.” (3, 16)

Po načelu največje sreče je končni smoter, zaradi katerega so vse druge reči zaželeni (naše lastno dobro ali dobro drugih), bivanje, ki je kar se da prosto bolečine in kar se da bogato z ugodjem, tako količinsko kot kakovostno. To je smoter človeškega ravnanja in merilo morale. Kadar torej lahko ocenimo posledice dejanj, moramo kot kriterij uporabiti načelo koristnosti. Vendar utilitaristi v tem niso dosledni, naslanjajo se še na druge kriterije in ne odobravajo dejanj, nad katerimi bi se običajno zgražali.

II. Vrednotenje hedonizma

Z drugimi ljudmi smo povezani v mnogih posrednih ali neposrednih odnosih, iz vseh pa oblikujemo neka spoznanja o njih. Ene spoznamo bolj, druge manj, le redke pa toliko, da bi upali trditi, da “jih poznamo”. V nečem pa smo glede vseh lahko gotovi, da si namreč ne glede na položaj, starost, spol, izobrazbo, vero, ... vsakdo želi biti srečen in se izogniti trpljenju. Kako (v čem) naj najdemo srečo:

- v materialnem obilju ali odpovedovanju
- z znanjem ali z nevednostjo
- s predajanjem užitek ali z askezo
- z izjemno aktivnostjo ali z umirjenostjo ...?

Savater (*Etika za Amadorja*) sinu razlaga, da z etiko poskušamo razumsko dognati, kako naj živimo bolje. Uživati hočemo življenje, toda ne kakršno koli, temveč *človeško* življenje. Biti človek pa temelji zlasti na druženju z drugimi človeškimi bitji, zato je noro pridobivanje stvari za ceno odnosov z ljudmi, ker v samoti zelo malo stvari ohrani svoj čar. Dobro življenje je torej življenje med človeškimi bitji, človeškost pa je odvisna od tega, kako se vedemo drug do drugega. Očlovečimo se v odnosih z drugimi (jezik, celotna

kulturna stvarnost) in človečenje je vzajemen odnos, zato je uživanje dobrega življenja vedno hkrati tudi omogočanje uživanja dobrega življenja drugim. "V resnici je "slab", kdor meni, da je kaj slabega v uživanju ... Ne le, da "imamo" telo, kot ponavadi pravimo (skoraj vdano v usodo), temveč *smo* telo in brez njegovega zadovoljstva in blagostanja ni dobrega življenja, ki bi kaj veljalo." (4,128) Torej bi bilo neumno prezirati užitkarske zmožnosti telesa ali se jih sramovati (navsezadnje smo si ljudje izmislili erotiko, atletiko, gastro-nomijo). Zakaj se je (se še!) nenehno pojavljal tudi strah pred ugodjem (celi sistemi prepovedi in zapovedi, tabuji, omejitve ...)? Kakšne "nevarnosti" spremljajo ugodje, zakaj je pred njim treba tudi svariti ali si celo izmišljati razne "varnostne ukrepe"?

2. Skupinsko delo

Zastavimo vprašanje: K čemu bolj nagibate: da uživanje bolj razvija ali bolj ubija našo človeškost? Glede na odgovore formiramo skupine (ali pa kandidate enostavno razdelimo v skupine in jim določimo naloge ne glede na njihova osebna stališča). Eni bodo hedonizem zagovarjali in razvili nekaj argumentov, s katerimi bodo utemeljili svoje stališče, drugi pa bodo nastopali "puritansko" in bodo iskali argumente za spodbijanje hedonistične pozicije. Damo navodilo, naj v skupinah najprej preberejo teze in do njih individualno zavzamejo stališča in si jih zabeležijo. Šele nato naj se o njih pogovorijo in skupno oblikujejo argumente. Določijo poročevalca, ki bo le-te posredoval v plenarnem delu. Čas omejimo na 20 - 30 minut.

Teze za razpravo:

Skupina A

- Pojem "človeško življenje" vključuje tudi pojem "ugodje".
- Težnja za ugodjem dela človeka bolj človeškega.
- Veselje do življenja pogojujejo užitki.
- Izraba užitkov, ki nam jih nudi življenje, ne vodi nujno v zlorabo.

- V naši družbi preveč svarijo pred užitki.

Skupina B

- Pojem "človeško življenje" ne vključuje tudi pojma "ugodje".
- Težnja za ugodjem dela človeka živalskega.
- Veselja do življenja ne pogojujejo užitki.
- Izraba užitkov, ki nam jih nudi življenje, nujno vodi v zlorabo užitkov.
- V naši družbi premalo svarijo pred užitki.

V plenarnem delu soočimo argumente za in proti hedonizmu in izluščimo nekaj skupnih stališč, ki bodo verjetno neka sredina med skrajnim zavzemanjem in skrajnim zavračanjem hedonizma.

(Teze so namerno zastavljene v skrajnostih zato, da bi kandidate vznemirile in silile k temu, da jih ovržejo in relativizirajo. To se je pri moji uri pokazalo pri poročanju skupin: vsaka je namreč menila, da je imela nasprotna skupina lažje delo, da je bilo torej lažje utemeljiti nasprotna stališča.)

Obe skupini sta z lahkoto sprejeli ali ovrgli le prvo tezo. Skupina B je drugo tezo najprej spodbijala: če žival teži za ugodjem (bolj se izogiba neugodju), teži le, dokler potrebe ne zadovolji. Človek ne dela tako, v svojem večinoma prekomernem teženju za užitki torej ni podoben živali. Res pa je, da v pretiranem iskanju užitka, v slepem predajanju raznim užitkarskim razvadam, na neki točki izgubi kontrolo, ne zmore več sprejemati racionalne odločitve in postane ne-človeški, "živalski". Ko užitek vlada človeku in ko človek ni več njegov gospodar, je najbrž s človekom nekaj narobe. Ob tretji tezi so si zamislili koncepcijo življenja, ki ji užitek ni pomemben in daje prednost drugim vrednotam, vendar so na koncu ugotovili, da celo asketsko, samaritansko življenje tistim, ki ga živijo, prinaša neke vrste užitka (užitek v odpovedi, v premagovanju strasti, v trpljenju, v altruizmu itd.) Četrto tezo so ublažili za besedo "nujno", strinjali pa so se, da sodobna družba preprosto sili k užitku, vzpodbuja hedonistično življenje in človeka usmerja v zlorabo užitkov: hrana, raznolika zabava,

spolnost ... Vedno večja ponudba in nagovarjanje k "užitkom polnemu življenju" pri človeku neprestano širi željo po novih in novih užitkih, dviguje pa tudi prag užitka, se pravi da človek za uživanje potrebuje vedno več sredstev, vzpodbud, dejavnosti in da ne zna (ne more) več uživati, če tega ni. Hlepenje zgolj za užitkom, ne glede na posledice, je zloraba užitka. Enako velja, kadar je užitek sredstvo za beg pred problemi, nalogami, skrbmi. Glede zadnje teze so bila sprva mnenja deljena, eni so menili, da je v družbi, ki k užitku vzpodbuja, normalno, da pred njim ne svarijo. Prevladalo pa je mnenje, da je v stremeljenju za užitkom potrebna neka meja in da bi bilo potrebno ljudi (sploh otroke in mladino) na primerne načine svariti oziroma predvsem vzpodbujati, da o svojem ravnanju premišljajo in da se seznanjajo s posledicami. Ne gre za puritanstvo, temveč za obvarovanje pred zlom, v katero se užitek lahko prevesi.

III. Kako to temo obravnavati z otroki?

Doslej je še nihče od prisotnih učiteljev z otroki ni obravnaval, so pa eni zatrdili, da bodo to kmalu storili. Na šolah so sicer občasno razne kampanje proti alkoholu in drogam, vendar so pogosto zasnovane preveč propagandistično in pri otrocih sprožijo prej radovednost kot razmišljanje. Pomembno je, da bi otroke k premišljevanju o užitku in zlorabah užitka vzpodbudili prej, preden se s tem srečajo, zato je smiselno to temo obravnavati že na nižji stopnji. Seveda je primerna tudi za višjo, pomembno je le, kako obravnavo zastaviti. Če bo izzvenela propagandistično, bo otroke odbila. Zastavljena mora biti kot problem (in če kaj, to je problem dozorevajočih otrok), ki terja premislek, razsojanje, vrednotenje in tudi odločitve. Učiteljem smo svetovali v branje *F. Savaterja: Etika za Amadorja*, poglavje *Kako prijetno!*

Literatura:

1. Epikur: Maksime, FNM 4/1995, Republiški izpitni center, Ljubljana
2. McIntyre Alasdair: Kratka zgodovina etike, 1993, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana
3. Mill J. S.: Kaj je utilitarizem?, FNM 4/1995, Republiški izpitni center, Ljubljana
4. Savater Fernando: Etika za Amadorja, 1998, Cankarjeva založba, Ljubljana
5. Sägnér Monika: Abiturwissen praktische Philosophie – Etik: Grundpositionen der normativen Etik, 1999, Klett, Stuttgart
6. Sruk Vlado: Morala in etika, 1986, Cankarjeva založba, Ljubljana
7. Vorländer Karl: Zgodovina filozofije I, 1968, Slovenska matica, Ljubljana

Kant

Zdravko Kobe

Kantova Kritika praktičnega uma v luči spora o spinozizmu

Ko se govori o nemški filozofski sceni proti koncu 18. stoletja, se kot najpomembnejši dogodek praviloma navaja izid *Kritike čistega uma*. To je upravičeno toliko, kolikor je prva Kantova *Kritika* res prelomnica, začetek tistega gibanja, ki je v izredno kratkem času proizvedlo celotno zaporedje imen, danes združenih pod oznako nemška klasična filozofija. Toda če bi na isto obdobje gledali z očmi sodobnikov, če bi torej morali določiti najodmevnejši dogodek, tistega, ki je dvignil največ prahu in pritegnil največ pozornosti, bi prvenstvo gotovo pripadlo t. i. *Spinozismusstreit*, sporu o spinozizmu.

Spor o spinozizmu je najprej zgodba o življenju in smrti, o prijateljstvu in izdajstvu, zgodba, ki poteka na intelektualni estradi in ima vse elemente bulvarske afere. Njen prolog sega v poletje 1780, ko pride Friedrich Heinrich Jacobi, malo znan pisec z velikimi ambicijami, obiskat velikega Lessinga, ki je po razgibani življenjski poti nazadnje postal knjižničar. Jacobi mu da prebrati Goethejevo pesem *Prometej*, iz katere veje panteistično čutenje, in Lessing na to sam izpove svoj panteizem: "Ortodokсни pojmi o Božanstvu niso več zame; ne prebavljam jih. *Hen kai pan!* Sam ne poznam ničesar drugega." Naslednjega dne Lessing še zatrdi, da ni nobene druge filozofije, kot je filozofija Spinoze.

Čez leto dni Lessing umre. Njegov dolgoletni prijatelj Moses Mendelssohn, slavni razsvetljenski filozof in modernizator judovstva (po vsej

verjetnosti tudi Lessingov vzor za lik modrega Nathana), se odloči napisati knjigo o Lessingovem značaju. To pride na uho Jacobiju in ta prek skupne prijateljice Elise Reimarus pošlje Mendelssohnu poročilo, kako mu je Lessing izpovedal spinozizem. Mendelssohn je sprva zadržan, sumi, da hoče Jacobi s svojo ekskluzivno zgodbo prej promovirati samega sebe, a nato le sprejme verodostojnost njegovega pričevanja. Vendar Mendelssohn zdaj spreмени načrt: če se je Lessing opredelil za spinozizem, je treba predvsem ugotoviti, kaj je s tem mislil, ne nazadnje je bila zanj značilna ironična drža. In da Lessing ne bi bil deležen obtožb brezboštva in moralne pokvarjenosti, ki so se tedaj samodejno lepile na Spinozovo ime, je hotel najprej pokazati, da je Lessing gotovo imel v mislih neki drug, "prečiščen spinozizem" oziroma da je sam Spinoza povsem nenevaren avtor, če ga le razumemo ustrezno (pač ravno "prečiščeno"). Zato je Mendelssohn še pred knjigo o Lessingu nameraval izdati delo o spinozizmu.

Jacobi se nad novim načrtom nikakor ni mogel navdušiti. Morda je imel občutek, da ga Mendelssohn vara, morda se je bal, da bo izgubil boj za Lessingovo dediščino. Kakor koli, ko mu ga Reimarus v nekem trenutku sporoči, da je Mendelssohnova knjiga že v tisku, se Jacobi hitro odloči: zbere svojo korespondenco z Mendelssohnom, jo opremi z nekaj dodatki iz raznih virov in jo jeseni 1785, še pred izidom Mendelssohnove knjige, objavi pod naslovom *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Rezultat je škandal – zaradi vsebine, pa tudi zato, ker je Jacobi objavil Mendelssohnova pisma brez njegove privolitve. Vihar je toliko hujši, ker Mendelssohn še isto zimo umre, in pojavijo se obtožbe, ne povsem neutemeljene, da ga je Jacobi pomagal spraviti v

grob.

Elementi škandala so vsekakor pripomogli k odmevnosti spora. Toda obenem velja obratno: sam škandal je bil tako odmeven ravno zato, ker je uprizoril temeljno dilemo časa. Za vprašanjem, ali je bil Lessing spinozist ali ne oziroma kaj je hotel povedati s tem, se je skrivala neka druga, veliko pomembnejša debata, v kateri je šlo za *spor med vednostjo in verovanjem*, razumom in občutkom. Proti zagovornikom klasične razsvetljenske drže, ki jo je utelešal Mendelssohn, je Jacobi vztrajno ponavljal, da razum sam po sebi nujno zaide v nemoralni determinizem in da sploh ni sposoben resničnega spoznanja. S tem pa je bil omajan celoten razsvetljenski projekt, ki se je v svojem boju proti tiraniji arbitrarnosti in predsodkov pač vedno skliceval ravno na razum. In prav to, da je šlo v sporu o spinozizmu za usodo razsvetljenskega projekta, skupaj z vsemi političnimi posledicami, je bil nazadnje pravi razlog za njegovo odmevnost.

Za ponazoritev Jacobijevega napada na razum si na kratko oglejmo dve liniji njegove argumentacije. Prvo lahko povzamemo s tezo, da je filozofija po svojem bistvu spinozizem: ni druge filozofije, kot je filozofija Spinoze. Pod filozofijo je razumljena tista spoznavna drža, ki vsako trditev podvrže kritiki razuma (ali uma) in za katero je razum nasploh izvor resničnega spoznanja. Filozofsko spoznanje je torej preprosto drugo ime za razumsko spoznanje in filozofija sistem, ki nastane kot proizvod univerzalizacije takšnega spoznanja. No, trdi zdaj Jacobi, razumsko spoznanje je spoznanje z razlogi: nekaj razumemo tedaj, ko lahko navedemo razloge za to. Ker pa so razlogi povezani med seboj z logično nujnostjo, je vse, kar je zares spoznano po načelih razuma, *ravno zato nujno spoznano kot nujno*.¹ Ker je skratka spoznavni modus razuma nujnost, je končni produkt razumskega spoznanja lahko samo svet, v katerem vlada strogi mehanizem brez vsakega elementa svobode.

Iz tega preprostega preudarka Jacobi zgradi svoj napad na filozofijo nasploh, ki poteka v dveh korakih. V prvem koraku nastopi kot dosleden filozof, nato pa iz *rezultatov*, ki izhajajo iz *konsekvantne aplikacije načela filozofije*, sklepa *proti filozofiji*.

Za Jacobija je torej najboljši argument proti razumu razum sam. V boju proti filozofiji je treba razumu zgolj pustiti, da izpelje vse svoje konsekvence, da privede svoj projekt do konca – in pri tem je treba paziti le, da je *res dosleden*, da se na nobeni točki ne odreče svojemu načelu. Pustiti ga je torej treba, da vzpostavi svet, ki je popolnoma mehaničen; svet, v katerem je ljubezen v resnici pretakanje telesnih sokov; svet, v katerem je Shakespearjeva tragedija zgolj zaporedje črk ... In Jacobi nato v drugem koraku preprosto pristavi: če ste pripravljeni sprejeti te konsekvence, vam ne morem reči nič več; vaša pozicija je neovrgljiva. Toda če so te konsekvence za vas nesprejemljive, morate biti dosledni in zavreči tudi *tisto premiso*, iz katere izhajajo te konsekvence: *odreči se morate univerzalnosti načela razuma*.

Tu tudi vidimo, zakaj Jacobijev napad proti razumu poteka pod zastavo spinozizma: Spinoza je bil zanj preprosto tisti filozof, ki si je upal dosledno, brez pomislekov in brez olepšav, izpeljati vse konsekvence svojega stališča. Vsaka filozofija, ki se res dosledno drži načela filozofije, se nazadnje *izteče v spinozizem*. Spinozizem ni zgolj sistem med sistemi, ampak filozofija nasploh. In če se neki filozofski sistem razlikuje od spinozizma, trdi Jacobi, potem je to lahko le dokaz, da ta sistem ni dosleden, da ni vztrajal do konca, da je v neki točki popustil in se odrekel načelu razumskega spoznanja.

Izbira se nazadnje lahko glasi samo: ali spinozizem ali ne filozofiji; in tako je antifilozof Jacobi paradokсно nastopal za Spinozo, prav ker je bil proti filozofiji.

¹ Osnovna matrica razuma je pač sklepanje tipa *če-potem*: če je *če* potrjen, potem je *potem* popolnoma *nujen*. Univerzalizacija načela razuma privede do realizacije logične nujnosti, in kar je na ravni spoznanja logična povezava, to se na ravni življenja sprevrže v slepi mehanizem.

Toda filozofija se ne izteče le v fatalizem in izgubo svobode, temveč kakor dokazuje Jacobi v drugi liniji svojega napada, nazadnje sploh ni sposobna nobenega resničnega spoznanja. Filozofija sama po sebi ostane *brez sveta*; zato se mora v neki točki nujno opreti na vero, ki je toliko notranji moment razuma in njegov realni temelj.

Jacobi izhaja iz opazke, da ima filozofija za svoj cilj resnično spoznanje, in v opredelitvi resničnosti nato potegne neko ločnico med resnico (*die Wahrheit*) in resničnim (*das Wahre*). Resnica se zvede na razmerje med pojmi, na logično skladnost med subjektom in predikatom, in je toliko nekaj trivialnega. Vendar to ne more biti cilj filozofskega spoznanja, saj je taka resnica še vedno neresnična, če ne izraža nečesa, kar je resnično samo na sebi. Neka trditev je pač lahko zgrajena v skladu z vsemi pravili logike, brez najmanjšega protislovja, pa bo še zmeraj ne-resnična, če bodo njeni izhodiščni pojmi napačni. Spoznanje bo torej vedno ostalo prazno in toliko brez resnice, če v neki točki ne bo predrlo blodnega kroga golih predstav, če ne bo stopilo iz logičnega reda in tako ali drugače zgrabilo *stvari same*.

Kolikor je vse delo razumskega spoznavanja v pojasnjevanju, je lahko ta točka zgolj nekaj *ne-pojasnljivega*; kolikor je vsa vednost v posredovanju, je lahko ta točka samo nekaj *neposrednega*; in kolikor je vsa naloga razuma v navajanju razlogov, je lahko ta točka samo točka, ki *ni utemeljena z razlogi*. To pa, nadaljuje Jacobi, je ravno tisto, kar imenujemo *verovanje*: po uradni definiciji sodi na področje vere vsaka trditev, ki jo sprejemamo za resnično, četudi za to s stališča razuma nimamo zadostnih razlogov. Torej je *vera pogoj resničnega spoznanja*.

“Prepričanje z dokazi je gotovost iz druge roke, temelji na primerjavi in nikoli ne more biti zares gotova in popolna. Če pa je vsako *imetje za resnično*, ki ne izhaja iz umskih razlogov, verovanje, potem mora tudi prepričanje iz

razumskih razlogov izhajati iz verovanja in prejeti svojo moč od njega.”²

Če se filozofija ne bo oprla na verovanje in ga postavila za zadnji temelj svoje gotovosti, bo ostala ujeta v svoj svet medpredstavnih razmerij, ki je prazen, brez realnosti.

Jacobi jev antifilozofski napad na filozofijo je bil prav zaradi svoje preprostosti tako močen, da je bil v duhu dobe sprejet kot veljaven. To je filozofijo postavilo pred dve nalogi. Če je hotela ostati filozofija in še naprej vztrajati pri stališču razuma ali refleksije, se je morala podati na pot skozi Spinozo in se vendar izogniti tistim konsekvencam, ki so bile po Jacobijevem mnenju neizogibne, a so hkrati veljale za nesprejemljive. Filozofija je torej morala pokazati, kako je mogoče *misliti svobodo*. In pokazati je morala, da tisto, na čemer temelji refleksija, ni drugo razuma, temveč prav produkt razuma samega, in tako *razumsko utemeljiti stališče razuma*.

Učinkov spora o spinozizmu skorajda ni mogoče preценiti. Odmevi njegove problematike so posejani na skoraj vsakem koraku in dalo bi se reči, da je celotna nemška klasična filozofija po Kantu zgolj serija poskusov, kako dati ustrezne odgovore na vprašanja, ki jih je zastavil Jacobi. Obenem je spor o spinozizmu po nekoliko drugačnih poteh globoko zaznamoval tudi Kantovo filozofijo.

Najprej to paradokсно velja za prvo Kritiko. Ko je namreč *Kritika čistega uma* leta 1781 izšla, ni naletela na skoraj nikakršen sprejem. Ne samo, da od pričakovane revolucije v načinu mišljenja ni bilo nič, ostala je praktično neopažena. Tudi ko je Kant nato napisal *Prolegomena*, katerih cilj je ravno spodbuditi bralce k branju *Kritike*, je bil učinek zelo šibek. Tako je bilo vse do leta 1786 (tedaj je bil spor o spinozizmu na vrhuncu), ko je neki Karl Leonhard Reinhold v podlistkih v *Nemškem Merkurju* opozoril, da je bil spor

² F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Werke, IV/1, str. 210.

pravzaprav rešen, še preden je izbruhnil,³ in da je rešitev skrita v neki obskurni knjigi z naslovom *Kritika čistega uma*. Šele s tem, v navezavi na spor o spinozizmu, se je pozornost javnosti usmerila h Kantu: v njem, zlasti v rešitvi tretje antinomije, so sodobniki videli način, kako lahko filozofija misli svobodo.⁴

Vpliv spora o spinozizmu se nato očitno kaže v *Kritiki razsodne moči* iz leta 1790. Omenimo le, da je cilj tretje Kritike pokazati, kako je mogoče *misлити skupaj svobodo in nujnost*, vzpostaviti neki vmesen člen, ki bi povezal obe kraljestvi. Tudi teorija reflektirajoče razsodne moči, ki naj bi razsojala brez določanja in nastopa zgolj kot vodilo za presojo predmeta, ne da bi ga ukalupila v svoje pojme, sodi na isto področje.

In nazadnje je tu še *Kritika praktičnega uma* iz leta 1788, ki jo bomo poskusili postaviti v kontekst problematike spora o spinozizmu. Pri tem seveda ne trdimo, da je ta Kritika nastala kot neposreden odgovor nanj ali da je ni mogoče brati neodvisno od njega. Gotovo pa je vsaj to, da je glede na čas izida njeni prvi bralci niso mogli razumeti drugače kakor v luči spora o spinozizmu. In kakor bom poskušal pokazati, nam ta zavest dejansko daje v roke neko vodilo, ki nam pomaga razbrati njeno strukturo.

V ta namen moramo najprej opozoriti, da je bila Jacobijeva kritika razsvetljskega projekta vseskozi *moralno motivirana*. Eden od njegovih stalnih očitkov se je glasil, da stališče razuma zanika svobodo in je v temeljih nemoralno. Ta linija Jacobijevega napada se je v začetku spora o spinozizmu sicer več ali manj zadovoljila z ugotovitvijo, da filozofija nujno privede v fatalizem, in se ni neposredno ukvarjala z vprašanjem moralnosti. Zato pa je Jacobi takšno argumentacijo dovolj izčrpno razvil v svojih zgodnejših spisih,

zlasti v delu *Allwill*, nekakšnem filozofskem romanu v pismih. Ker je ta roman od leta 1773 doživel več izdaj (z vedno novimi popravki in predelavami), lahko upravičeno domnevamo, da je kot splošno pripoznano ozadje tvoril okvir debate o spinozizmu.

Vodilna misel tega polromana, poltraktata je nezadostnost in nazadnje nemoralnost vsake morale, ki ima podobo zbirke občil predpisov. Takšna obča morala, ki je za čisti um edina možna oblika moralnosti, je namreč postavljena iz nekega izvzetega *zunanjega* stališča in tudi ni sposobna upoštevati vseh posebnosti *konkretnih* okoliščin, v katerih poteka moralno delovanje. Zaradi obeh razlogov se kaže kot zunanja prisila, ki posameznike podredi nekemu uniformnemu in povprečnemu pravilu. To je lahko morala šole, morala države, morala vojske, pravi Jacobi, ne more pa biti morala živega človeka. Tudi če privzamemo, da bi nekdo na podlagi lastnih izkušenj izoblikoval lastna moralna načela, bi postal zgolj nekakšen stroj, ki izpolnjuje pravila. Tedaj sicer ne bi ubogal tuje volje, ubogal bi svojo prejšnjo voljo, toda vsekakor svobode zdaj ne bi imel več.

Vse to so sicer splošno razširjeni motivi tistih, ki so proti morali uma zagovarjali moralo občutja, življenja, srca. Za nas je predvsem zanimivo, da lahko v *Allwillu* najdemo tudi kritiko umske morale, ki bi jo predstavili kot zaporedje treh očitkov:

- 1) um ni sposoben *formulirati* lastnih moralnih načel;
- 2) tudi ko bi lahko um formuliral obča moralna načela, jih ne bi bilo mogoče *aplicirati* na konkretno delovanje;
- 3) in tudi ko bi jih bilo mogoče aplicirati, bi

³ Reinholdova izjava je bližje resnici, kakor si je mislil sam. Reči je namreč mogoče, da je spor o spinozizmu repriza spora med razsvetljenci (Wolff) in pietisti (npr. Crusius), ki je potekal kakih petdeset let prej, in da Kant v *Kritiki čistega uma* rešuje ravno ta, tedaj že pozabljeni spor. Kantova naprednost je bila natanko v njegovi zaostalosti.

⁴ Ker je kritična filozofija tako pridobila sloves, da ponuja najmočnejšo podobo razumskega stališča, je moral antifilozof Jacobi svoje orožje naperiti prav zoper Kanta. Seveda je Jacobi dokazoval, da Kant ni dosleden filozof, in to precej uspešno: najmočnejši ugovori proti transcendentalnemu idealizmu prihajajo prav od Jacobija, od problematike dvojne afekcije do metakritičnega argumenta.

nazadnje ostala *neučinkovita*.

Najprej Jacobi trdi, da um (oziroma razum)⁵ tako ali tako *ni samonikla spoznavna zmožnost*, temveč je čutnost v takšni ali drugačni preobleki. Njegova vloga ni v postavljanju racionalnih ciljev, temveč v racionalizaciji tistih nagnjenj, ki nastanejo na podlagi občutkov.

“Najbolj nora ideja na svetu je misliti, da bi um mogel biti temelj naših dejanj. Od kod dobiva svojo bit to bitje *um*. Ali je kaj drugega kot jasnejša zavest, ki izhaja iz bolj pretanjene občutljivosti. Če ga vzamemo v vsem njegovem obsegu in ga abstrahiramo kot posebno bitje, ali je kaj več kot sistem naših občutkov in naših nagnjenj?”⁶

Jacobi ne trdi samo, da je um suženj strasti, namreč da je v primerjavi z njimi šibkejši in se jim ne more postaviti po robu. Njegovo stališče se vse prej glasi, da um sploh ni samostojna zmožnost duha, temveč le *jasnejša upodoba čutnosti*, ki je nazadnje edina določujoča. Iz tega seveda samodejno izhaja, da um ne more imeti posebnih temeljev, iz katerih bi lahko razvil lastno moralo, in kar se – očitno neustrezno – imenuje morala uma, je zgolj sistematizacija empirično določenih nagnjenj.

Toda tudi če bi zdaj privzeli, da bi um lahko sam iz sebe formuliral obče moralne predpise, nadaljuje Jacobi, bi bili ti predpisi *neuporabni*. Zapovedi uma so namreč nujno *obče in abstraktne*; zato je v njih po eni strani marsikaj puščeno v nejasni megli in nedoločnosti, po drugi strani pa kljub svoji abstraktnosti niso zmožne vključiti vseh možnih izjem. Jacobi npr. pravi:

“Na vse načine se da pokazati in ponazoriti se da z množico primerov, da tudi v pojmu najbolj očitnih vrlin še vedno ostane nekaj nejasnosti, tako da se lahko včasih človek najbolje izkaže s tem, da deluje naravnost proti njim.”⁷

V vsakem primeru so predpisi abstraktni, pogoji moralnega delovanja pa vedno konkretni, eni univerzalni in drugi singularni; zato je *prepad med načeli in situacijo* vedno prevelik, da bi bilo mogoče načela ustrezno aplicirati. Tako kljub vsem predpisom čistega uma še vedno ne bi mogli vedeti, kaj je treba storiti v danih okoliščinah.

A tudi če nazadnje privzamemo, da bi natanko vedeli, kaj od nas zahteva morala uma, nas to še vedno ne bi moglo dejansko *določiti* za takšno dejanje. Dejanje je namreč nekaj dejanskega in za svojo izvedbo *zahteva silo*, povsem fizično moč; to pa lahko zagotovi edino čutnost in ne razum oziroma um. Človek je živ, je čutno bitje, in kar potrebujemo, pravi Jacobi, so “močni občutki, živi vzgibi, *strasti*”.

“Iskal naj bi trdna načela, tako da bi z njimi dosegel stanovitno krepost. Toda kadar mi kdo svetuje, naj postanem kreposten na podlagi načel, mi to zveni, kot da mi predlaga, naj se zaljubim po načelih.”⁸

Človek, ki bi bil tega zmožen, nadaljuje Jacobi, bi ravno s tem pokazal, da v njem ni življenja, da je stroj, ki ima namesto srca črpalko za krvi.

“Kako otopel, kako povsem mrtev mora biti tisti, ki si lahko svoja nagnjenja oblikuje izključno z *moralo*, ki si jih lahko poljubno zatre že z

⁵ Razum in um sta bila v okviru spora o spinozizmu sprva obravnavana kot sinonima, kolikor sta oba izraz refleksije oziroma delujeta po običajnih logičnih pravilih. To v veliki meri dokaj velja tudi za Kanta. Šele v nadaljevanju spora sta se začela razum in um cepiti, pri čemer so um zahtevale zase kot svoj privilegij tiste filozofske drže, ki naj bi bile sposobne preseči omejitve refleksije. Um je tako postal ime za rešitev problema razuma, težava je bila le v tem, da so si ga postopoma začeli lastiti vsi, tudi Jacobi.

⁶ F. H. Jacobi, *Allwill, Teutscher Merkur*, 1776, IV, str. 236. Ta odlomek je bil v izdaji leta 1792 nekoliko omiljen in pozneje v okviru izdaje zbranih del leta 1812 (oskrbel jo je sam Jacobi) v celoti izpuščen, verjetno zaradi spremenjenega odnosa do uma (kot različnega od razuma).

⁷ F. H. Jacobi, *Allwill, Werke*, I, str. 193.

⁸ *Op. cit.*, str. 188.

moralo."⁹

Tudi če morala čistega uma obstaja, tudi če nam lahko pove, kaj je treba storiti v konkretnih okoliščinah, bi lahko določala samo delovanje mrtvih. Za žive ljudi, ki so tudi in v dejanju predvsem čutna bitja, je taka *morala uma jalova*. Um nas ne bo zganil, ne bo nas pognal v dejanje, potemtakem tudi v moralno dejanje ne.

Jacobi torej v romanu *Allwill*¹⁰ kot kak sistematični filozof korak za korakom pobija možnost, da bi čisti um dejansko mogel proizvesti dobra dela. Kakor rečeno, *Allwill* v sporu o spinozizmu sicer ni zasedal prve vrste in tudi *Kritike praktičnega uma* ni mogoče zvesti na preprost odziv na ta spor. Kljub temu pa je mogoče trditi, in to verjetno ni naključje, da poskuša Kant v tem delu ravno utemeljiti moralno učinkujočnost čistega uma in potemtakem zavrniti natanko tisto stališče, ki ga je v *Allwillu* razvijal Jacobi.

Tudi sam Kant na začetku *Kritike praktičnega uma* večkrat pove, da je njegov cilj pokazati, da je "čisti um dejansko praktičen" oziroma da "čisti praktični um obstaja". To je nekakšni programski cilj celotne knjige. Čisti um pa je po Kantu praktičen tedaj, kadar sam iz sebe določi voljo, kadar torej sam kot čisti um nastopa kot tisti razlog, ki določi voljo za delovanje. Zato Kant dodaja:

"Prvo vprašanje se torej glasi: ali čisti um sam na sebi zadošča za določitev volje ali pa je lahko njen določitveni razlog le kot empirično-pogojen."¹¹

Izraza "določitveni razlog volje" in "določanje volje" sicer še naprej vsebujeta neko nejasnost. Vprašanje je namreč, kdaj lahko rečemo, da čisti

um *zadošča* za določitev volje. Če se navežemo na vzporednico z Jacobijem, bi se lahko zdelo, da čisti um sam iz sebe določa voljo že s tem, da ji postavi obči moralni zakon. Ali bo dejanje sledilo ali ne, ali bo um našel tudi moč, da proizvede učinek v skladu s svojim določanjem, pa bi tedaj ostalo odprto. In tedaj bi Kant sicer zavrnil Jacobijev prvi očitek, vendar bi vsaj tretji ostal še naprej. Na srečo je Kant tu ekspliciten:

"Če je namreč kot čisti um dejansko praktičen, tedaj dokaže svojo realnost in realnost svojih pojmov z dejanjem ..."¹²

Če torej hoče Kant dokazati obstoj čistega praktičnega uma, kar je po njegovih besedah glavna naloga celotne knjige, potem mora ne samo formulirati zakon čistega praktičnega uma; pokazati mora tudi celotno pot, po kateri *čisti um proizvede moralno dejanje sredi samega empiričnega sveta*.

In naša teza je, da Kant v *Kritiki praktičnega uma* naredi natanko to, in sicer natanko tako, da korak za korakom zavrne vse tri Jacobijeve očitke. Še več, analitika praktičnega uma je, če ne že ne v celoti, pa vsaj v prvi vrsti posvečena temu cilju, in to celo toliko, da je tej nalogi podrejena in prirejena tudi povsem zunanja razdelitev na poglavja. V prvem koraku namreč Kant najprej *formulira temeljno moralno načelo čistega uma* (načela); nato sledi izpeljava, kako je mogoče to obče načelo *aplicirati* v konkretnih okoliščinah (tipika); nazadnje Kant še pokaže, kako praktični um ne samo poda moralni zakon, ampak ima tudi *moč*, da zagotovi njegovo izvedbo (gonila).

Oglejmo si na kratko to zaporedje.

V prvem poglavju Kant torej formulira temeljni

⁹ *Op. cit.*, str. 73.

¹⁰ *Allwill*, junak romana, je v resnici tudi sam razpet med moralo uma in moralo čutnosti: po eni strani "hoče vse" in ravno zato ni sposoben narediti ničesar določnega, po drugi strani pa je "ves volja", tako da lahko brez razlike naredi kar koli.

¹¹ I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 16 (A 30). Spomnimo se: za Jacobija je največja utvara misliti, da bi um mogel biti temelj naših dejanj; zanj je um vedno empirično pogojen.

¹² *Op. cit.*, str. 5 (A 3).

zakon, ki se glasi:

“Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo občega zakonodajca.”

Ker sta zakon in njegova izpeljava dovolj znana, dodajamo le dve opazki. Kakor vemo, je Kant najprej razločil materijo in formo pravila ter nato dokazoval, da nobena materija, noben zunanje določeni smoter ne more nastopati kot obči predmet moralnega delovanja. Zato je kot edini temelj zakona čistega uma ostala gola zakonodajna forma, ki se nazadnje zvede na formo univerzalizacije. – V tem bi seveda lahko videli Kantov drugi kopernikanski obrat: moralni zakon se ne ravna po pojmu dobrega, temveč se, obratno, pojem dobrega ravna po moralnem zakonu. Toda obenem bi lahko v tem videli znamenje, da je Kant upošteval Jacobijevo kritiko: njegov moralni zakon *ne predpisuje ničesar specifičnega* in je na tej ravni imun zoper problematiko izjeme.

In drugič, opozoriti velja, da moralni zakon *vsebuje tudi maksimo*, tj. neko subjektivno načelo delovanja, ki samo kot tako nima statusa zakona. Temeljni moralni zakon je sam po sebi dejansko nedoločen glede predmeta delovanja, hkrati pa vanj vedno vstopajo tudi *načela, ki niso določena s čistim umom*. Tako se Kant še enkrat obvaruje pred Jacobijevo kritiko, saj zdaj tudi morala čistega uma ne vsebuje zunanje naloženih pravil, temveč prek maksim vedno izhaja iz subjekta.

Formalnost moralnega zakona pa Kantu postavlja nov problem, saj se z abstraktnostjo samo še zaostri vprašanje njegove aplikacije v konkretnih okoliščinah. Temu preudarku je posvečeno drugo poglavje analitike, natančnejše razdelek o tipiki. Če vemo, da Kant izraz *hipotipoza* prevaja s *Versinnlichung* in *anschauliche Darstellung*, je očitno, da gre natanko za prehod z občega na konkretno.

V tipiki čiste praktične razsodne moči Kant preoblikuje zakon v tip, ki se glasi takole:

“Vprašaj samega sebe, ali bi dejanje, ki ga načrtuješ, v primeru, ko bi se zgodilo po zakonu narave, katere del bi bil ti sam, lahko nemara imel za dejanje, ki je možno s tvojo voljo.”¹³

Ob tem “pravilu presoje” so se seveda še enkrat razvnele polemike. Očitek se je ponovno glasil, da nam to načelo presoje prav nič ne pomaga, saj je samo še enkrat presplošno, da bi lahko z njim prišli do konkretnega dejanja v konkretnih okoliščinah. Skratka, sestop od zakona do tipa se še vedno giblje na ravni abstrakcije.

Seveda je najprej treba priznati, da ne na podlagi zakona ne na podlagi tipa ni mogoče reči, stori to in to. Oba pravita le, stori svojo dolžnost, ne da bi sama po sebi odločila, kakšna je ta dolžnost! Vendar tega od njiju tudi ni mogoče pričakovati. Kajti kakor zakon vedno že vključuje neko maksimo, tako tudi v okviru tipa *že obstaja “dejanje, ki ga načrtuješ”*. V obeh formulacijah je že v samem izhodišču privzeto, da subjekt *že ima* neko subjektivno maksimo, da je njegovo dejanje *že naperjeno* na neki objekt, ki tako ali tako pri nobenem dejanju ne more manjkati. – Pri vprašanju aplikacije moralnega načela torej ne gre za to, da bi formalni zakon uma v naslednjem koraku proizvedel neko materijo in sam oblikoval konkretne maksime. Te so namreč po predpostavki subjektu že dane, konkretno dejanje je že pred njim. Pri vprašanju aplikacije gre nasprotno le za preveritev, ali je dano dejanje, *dana* subjektivna maksima *skladna z moralnim zakonom*.

Ta test se v zadnji instanci zvede na možnost univerzalizacije. Prav zato Kant tu pelje primerjavo z *naravnimi zakoni* in v osnovi trdi tole: neka subjektivna maksima je v skladu z moralnim zakonom, če bi lahko bila izraz naravnega zakona. Še drugače: neko konkretno dejanje je v skladu z moralnim zakonom, če bi se lahko zgodilo kot naravno dejanje, kot dejanje narave. Neko dejanje je torej lahko moralno, le če si ga lahko mislimo

¹³ *Op. cit.*, str. 69–70 (A 122).

kot nedejanje, kot dogodek naravne nujnosti! Razlog za to nenavadno zbližanje, celo formalno sovpadanje moralne svobode in naravne nujnosti pri Kantu je v tem, da je v naravno nujnost samodejno vključena *univerzalnost*. Vsak dogodek v naravi je instanca nekega občega zakona in že s svojim obstojem *dokazuje veljavnost svojega zakona*; kajti če ne bi bil možen kot zakonit dogodek, sploh ne bi bil možen kot dogodek. Gesta naturalizacije je toliko obenem gesta univerzalizacije, zaradi česar je ravno narava merilo možnosti svobode.

Ko torej govorimo o tipiki in njenem vprašanju, ne gre toliko za to, da bi se postavili na obče stališče, ki je brez patoloških interesov. Še manj gre za to, da bi se kot moralni subjekti *spraševali*, ali bi sami *boteli* živeti v svetu, kjer bi bilo takšno dejanje izraz naravne nujnosti. Nasprotno, gre za vprašanje, ali "dejanje, ki ga načrtuješ" *lahko misliš kot izraz naravne nujnosti*, torej občeveljavnih zakonov; gre za vprašanje, ali je tvoja subjektivna maksima pri tem dejanju možna kot naravni zakon, ali ima lahko formo naravnega zakona, tj. občosti. Če je odgovor da, potem je *dejanje lahko moralno*.¹⁴

S tem je dan odgovor na vprašanje o aplikabilnosti občil moralnih načel v konkretnih okoliščinah moralnega delovanja. Ostane še problem, od kod naj um vzame *moč*, da *dejansko določi človekovo voljo*, in ta problem izhaja predvsem od tod, da je volja vedno že patološko aficirana in vedno že določena. Kot volja čutnega bitja ima vedno že svoje interese, in če bi um nastopal zgolj kot razsodnik, njegova sodba nikoli ne bi mogla biti izvršena. Da bi bil um res lahko praktičen, mora torej obstajati *neki čuten korelat uma*, ki bi vsaj nevtraliziral moč drugih čutnih nagibov in pokazal,

kakor pravi Kant, "na kakšen način lahko moralni zakon postane *gonilo*" (*Triebfeder*). Temu izjemnemu občutku pravi Kant *moralno občutje*, *das moralische Gefühl*, ki mu je pretežno posvečeno tretje poglavje analitike.

Mehanizem delovanja moralnega čuta je sicer posreden in se večinoma sklada z vznikom občutja vzvišenega na eni in postopkom avtoafekcije na drugi strani. Po Kantu moralni zakon neposredno nastopi *proti* človekovemu *samoljubju*, saj pravi, da mora biti svobodna volja določena edino z moralnim zakonom, ne glede na vsa patološka nagnjenja. S tem ko pretrga naše samoljubje, v nas vzbudi neki *občutek bolečine* in toliko je prvi učinek moralnega zakona na nas *negativen*: moralni zakon nas *ponižuje*. Toda ta negativnost se v naslednjem koraku po zakonih čutnosti samodejno sprevrže v pozitivni občutek. Kajti, pravi Kant, to, kar nas ponižuje, tisto, v primerjavi s čimer smo majhni, vzbuja v nas *spoštovanje*. Torej moralni zakon zbuja v nas spoštovanje do sebe. To pa je zdaj *pozitivni občutek* in kot pozitivni *občutek* lahko priskrbi umu tudi *moč* nad človekovo čutnostjo.

Reči, da um ne more biti praktičen, ker lahko človeka usmerjajo edino občutki, tako več ne drži, saj si zdaj *um sam priskrbi svoje občutke*, občutke uma. Um lahko določa čutno voljo zato, ker sam um nastopa kot nekaj čutnega, ker sam um po apriorni poti proizvede neko občutje, ki je tako rekoč *čisto občutje*. To paradokсно gonilo je čutno in čisto hkrati, je umno in empirično, kajti kot gonilo je v svojem izrazu čutno, kot proizvedeno od uma po apriorni poti pa nepatološko in čisto. To gonilo je um v podobi čutnosti, je *čutna upodoba čistega uma*, prek katere um lahko določi človekovo voljo.

¹⁴Tipika nam sicer strogo vzeto ponuja zgolj test skladnosti nekega dejanja oziroma, natančneje, maksime z moralnim zakonom. Dejanje, ki ne prestane testa univerzalizacije, je v nasprotju z moralnim zakonom in torej zlo; vendar to še ne pomeni, da je dejanje, ki ta test prestane, zato že moralno dobro. Pri Kantu je namreč moralno dobro samo tisto dejanje, pri katerem je edini *določitelni razlog moralni zakon sam* (pri katerem je ne samo vsebina dejanja, temveč tudi njegova forma v skladu z zahtevami moralnosti); v nasprotnem primeru je dejanje sicer lahko legalno, ni pa zato že tudi moralno. Tudi tip kot pravilo presoje zato nazadnje še ni test moralnosti, temveč le test legalnosti dejanja.

Tako lahko Kant reče, da um sam iz sebe postavi moralni zakon, poskrbi za njegovo aplikacijo v konkretnih okoliščinah in nazadnje tudi dejansko proizvede ustrezno določitev volje. Reče lahko torej, da so Jacobijevi argumenti neveljavni: *čisti praktični um obstaja*.

Poučevanje

Špela Vodopivec

Med filozofijo in religijo

Skoraj v vsakem razredu doživim protest proti *evropocentrizmu* na področju filozofije, želijo slišati še kaj Drugega, namreč kaj se dogaja s filozofijo *Orienta*. Prav razburjeno ugotavljajo, da filozofija ni mogla zrasti le na osnovi starogrške rado-vednosti, saj so bili in so modri ljudje porazdeljeni po vsem svetu.

Zadovoljna jim obljubim, da se bomo te teme dotaknili v spomladanskih mesecih, ko bomo kot Evropejci že spoznali »naše« zgodovinske in vsakdanje gnoseološke in etične probleme, ki so nam izvorno bližji, ter bomo zato lažje vrednotili, primerjali, razumeli in morda strpneje dojemali filozofsko-religiozne probleme, ki jih predstavljajo filozofije *Orienta* oziroma *Vzhoda*. Nujno jih opozorim na občutljivost problema poimenovanja, saj si egocentrični Evropejci predstavljamo *Orient* kot skoraj evropski izum. *Orient* (lat. vzhajati; smer vzhajajočega sonca, torej vzhod) je viden z neke točke, z naše perspektive, tako smo zahodni Evropejci z besedo *Orient* označevali dežele, ki naj bi ležale na našem vzhodu. Zato je še najbolj politično pravilno in neobremenjeno poimenovati filozofijo *Egipta*, *Mezopotamije*, *Irana*, *Indije*, *Kitajske*, *Japonske*... kot azijske filozofije.

Evropska misel jasno loči filozofijo in religijo, zato je prva postojanka na poti k azijskim filozofijam zavedanje, da sta filozofija in religija tu »ena« celota. Ločnica med njima je skoraj nedoločljiva oziroma najlepše spajanje in shajanje filozofije in religije nam ponujajo in nas učijo prav azijske filozofije.

Filozofija, katera koli že, je namenjena resnici, razlika je le v dostopu. Medtem ko se filozofija, ki je zrasla na starogrški osnovi, približuje resnici s trezno racionalno-logično metodo, si filozofija dežel vzhajajočega sonca pomaga približevati resnici še z meditativnimi prijemi.

V azijske filozofije vstopimo ponavadi s predstavitvijo ene od nam eksotičnih filozofij v obliki referata ali govornega nastopa, ki ga pripravi dijak, in kakor po pravilu si vsi izberejo hinduizem ali pa budizem. Potem povzamem in predstavim ter predvsem nadaljujem temo še sama.

Najlepšo pot do spoznanja duha **hinduizma** sem odkrila v *Bhagavadgiti* ali *Gospodovi pesmi* (*bhagavad* – vzvišeni, naziv za Boga, posebno Krišno, *gita* – pesem) v prekrasnem prevodu v slovenščino prof. Vlaste Pacheiner Klander.

»Bhagavadgita – Gospodova pesem – je najlepši odlomek staroindijskega epa Mahabharate. Kot filozofsko-religiozna pesnitev je vključena v šesto knjigo epa tik pred vrhom osrednje zgodbe, ko naj bi se dve sovražni veji družine Bharatovih potomcev spopadli na življenje in smrt. V tem trenutku se eden izmed glavnih junakov Aržduna zave, da stoji pred težko odločitvijo: ali mora v boj proti sorodnikom ali pa se mora izneveriti stanovski dolžnosti. Zateče se po nasvet k svojemu bojnemu svetovalcu Krišni, ki je hkrati tudi utelešenje najvišjega božanstva. V osemnajstih poglavjih se odvija njun pogovor o svetu, o človeškem mestu v njem, o božanskem principu, ki je za videzom stvari, in o tem, kakšen naj bo odnos do boga, življenja in dela.«¹ Naj navedem nekaj Krišnovih nasvetov:

Kdor se rodi, gotovo umre,
In kdor umre, se spet rodi.

¹ Vlasta Pacheiner: *Bhagavadgita – Gospodova pesem*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1970 (zbirka Kondor).

Ne smel bi žalostiti se
Nad tem, kar neizbežno je.
(Bhagavadgita II, 27)

V telesih vseh prebiva Duh,
Ki nikdar moč ga ubiti ni.
Zato za bitjem ne žaluj
Nobenim, vrli Aržduna.
(Bhagavadgita II, 30)

Človek, ki niti v mislih si
Nič ne želi in Atman ga
Samo lahko zadovolji,
Dosegel pravo je modrost.
(Bhagavadgita II, 55)

Kdor vase umakne čute vse
Kot želva pod oklep noge
In v stiku ni s predmeti več,
Ta res dosegel je modrost.
(Bhagavadgita II, 58)

Vsak, ki na svet navezan ni,
Ampak usmerjen v Brahmana,
Uživa srečo, ki je v Njem,
Ta sreča neminljiva je.
(Bhagavadgita V, 21)

Dijake spodbujam k iskanju analogij v predhodnem filozofskem znanju in tako mi zelo hitro postrežejo s Platonovim in Descartesovim dualizmom. Prav veseli so, ko vidijo, da lahko z informacijami, ki so jih usvojili pri pouku, operirajo kot »pravi intelektualci«, podobnosti je treba le opaziti, jih relevantno izustiti in diskusija teče kar sama od sebe.

Bhagavadgita kot najbolj znana filozofsko-religiozna pesnitev stare Indije povzema in razkriva *Upanišade*, ki pomeni »skrivnostni nauk«, prvo čisto filozofsko obravnavano delo v Indiji.² Upanišade predstavljajo temelj hinduizma. Mislece Upanišad je zanimala zlasti metafizika, vprašanje,

kaj je v človeku in v veselju osnova življenja. Uvedli so pojem Brahman, ki naj bi bil izvir in temelj sveta, v človeku pa biva prav tako neminljiv duh, Atman. Brahman kot enovitost, bit sveta, vsebujoče, najvišji intuitivni uvid skupaj z Atmanom kot jazom, dušo tvorita eno, neminljivo bistvo biti.

Hinduisti radi poudarjajo in oživljajo človeški jaz kot zalogo biti, ki je neumrljiva, neizčrpna in neomejena, to neskončno središče vsakega življenja, skriti jaz ali *Atman*, ki ni nič manj kakor *Brahman* božanstvo. Če je res, da je naša bit dejansko neskončna, zakaj to ni očitno? »Odgovor, tako pravi hinduizem, je v globini, kjer je večno pokopano pod skoraj nepredušno gmoto zmede, napačnih domnev in egoističnih gonov našega površinskega jaza. Luč je tako prašna in umazana, da povsem zatemni svojo svetlobo. Naloga, ki jo življenje postavlja človeškemu jazu, je očiščenje nesnage na njegovi biti do te mere, da njegovo neskončno središče lahko zasveti v polnem sijaju.«³

Hinduistična navodila, kako uresničiti te naloge in človeške možnosti, sodijo v poglavje *joge*. Joga je metoda urjenja, namenjena združevanju človeškega duha z bogom, ki je skrit v njegovi notranjosti. Obstajajo štiri poti do Brahmana (bog v sanskrtu): pot do boga s spoznanjem, pot do boga z ljubeznijo, z delom in s psihofizičnimi vajami. Najbolj priljubljena pot do boga je z ljubeznijo. Njen cilj je usmeriti k bogu ljubezen, ki leži na dnu vsakega srca. Namen religije je naučiti ljudi, kako ljubiti boga, in vsa temeljna načela te poti oziroma joge v obilju ponazarja tudi krščanstvo. Ta hinduistična pot kot zdrava, navzven obrnjena ljubezen si ne prizadeva za enačenje z bogom, temveč ga občuduje z vsakim delcem svoje biti, ga ne ljubi zaradi kakega skritega razloga, temveč zavoljo ljubezni same. Boga si lahko predstavljamo kot očeta, ljubeče sočutnega, vsevednega, ki nas razume, ali pa kot najvišjo stopnjo abstrakcije. Vsa Indija se strinja, da si častilec lahko zamišlja boga

² Začetki indijske filozofije segajo v leto 1500 pr. n. št., od takrat so se ohranili religiozni spevi Vede, tem so sledili Brahmane, Upanišade in pozneje budistični spevi.

³ Huston Smith: *Svetovne religije*, Obzorja, Maribor 1996, str. 20.

tako, kakor mu ga je laže dojeti.

Moralno področje Upanišad oziroma hinduizma je bilo prepuščeno delovanju zakona *karme* in teoriji *reinkarnacije*. »Individualne duše (*džive*) skrivnostno vstopajo v ta svet; po božji volji ... Kot mehurčki, ki se oblikujejo na dnu brbotajočega čajnika, si utirajo svojo pot skozi vodo (univerzum), dokler ne izbruhnejo v brezmejno ozračje razsvetljenja (osvoboditev). Začnejo kot duše najbolj preprostih življenjskih oblik, vendar s smrtjo svojih prvotnih teles ne izginejo. Po hindujskem stališču ni duh nič bolj odvisen od teles, ki ga naseljuje, kot je telo odvisno od oblačil, ki jih nosi, ali od hiše, v kateri živi. Ko prerastemo oblačila ali ko menimo, da je naša hiša pretesna, jih zamenjamo z novimi in bolj prostornimi, v katerih se naša telesa gibajo bolj svobodno. Isto počnejo duše.

Kot človek vrže proč obleke stare
In si nadene nova oblačila,
Tako Duh učlovečeni odvrže
Staro telo in v novo se naseli.
(Bhagavadgita II, 22)

Ta proces, v katerem individualna dživa potuje skozi zaporedje teles, je znan kot reinkarnacija ali preseljevanje duš – v sanskrtu samsara, beseda, ki označuje neskončno potovanje skozi cikle življenja, smrti in ponovnega rojstva.«⁴ Mehanizem, ki vse to povezuje, je zakon karme (*karma* delo, delovanje, dejanje). Po karmi je vsako človeško dejanje nujno vzrok posledic, ki bodo doletele človeka v tem življenju ali v naslednjem, dokler se njihova zaloga ne bo izčrpala. Karma je moralni zakon vzroka in učinka. Hindujska zavezuje k popolni osebni odgovornosti, saj bo imel natanko tako prihodnost, kakršno si zdaj ustvarja. »Karma predpisuje, da mora imeti vsaka odločitev svoje določujoče posledice, toda odločitve same v zadnji instanci

⁴ Svetovne religije, prav tam, str. 46.

⁵ Prav tam, str. 47.

⁶ Arthur Schopenhauer: Izbor iz spisov, Inter-kulturo, Maribor 1996, str. 201.

⁷ Svetovne religije, prav tam, str. 55.

človek sprejema svobodno.«⁵ Pri tem se spomnimo na Kanta in njegovo trditev, »da stroga nujnost naših dejanj vendarle soobstaja s svobodo, o kateri priča občutek odgovornosti in zaradi katere smo storilci svojih dejanj in nam jih velja moralno pripisati.«⁶

Ob stalnem opozarjanju dijakov, da morajo biti pozorni na primerjavo z že osvojeno filozofsko tematiko, radi opazijo, kako »vzhodna religija« in »zahodna filozofija« rešujeta iste filozofske probleme na zanimivo drugačen oziroma različen način.

Sčasoma se je pojavil občutek, da je reinkarnacija nekaj neprijetnega, kajti novo življenje prinaša tudi novo trpljenje in novo smrt. Zato so začeli iskati pot iz začaranega kroga. Odkrili so, da se človek reši le s pravim spoznanjem enakosti svetovne in posameznikove podstati. Svoboda je kot spoznava istovetnosti najglobljega bistva človeka in absolutnega duhovnega načela vesolja. V Upanišadah so prav zato poudarjali spoznanje podstati v Brahmanu in Atmanu, zato ima izrek »Tat twam asi« (to si ti), ki pomeni »Atman v tebi je Brahman«, že kar odrešilno moč in zelo veliko pomeni hinduizmu, pa tudi poznejšim mislecm »sebstva«.

Z istim problemom, kako končati bivanje v svetu končnosti, torej trpljenje, se je ukvarjal tudi zgodnji **budizem**, le da se njegov ustanovitelj Buda ni posvečal razmišljanju o temelju vsega bivanja in zanj pojma Brahman in Atman nista bila uporabna.

»Budizem se začne s človekom, ki se je otrešel zbežanosti, dremeža in sanjam podobnega blodenja navadne zavesti. Začne se s prebujenim človekom.«⁷ Po izročilu se je ustanovitelj budizma, Siddhartha Gautama, rodil okoli leta 446 pr. n. št. kot sin kralja v današnjem Nepal. Devetindvajset

let je živel v razkošju, ko je nekega dne spoznal, da zaradi neizogibne povezanosti telesa z boleznijo, starostjo in smrtjo ne bo našel izpolnitve na telesni ravni. Odpovedal se je udobju in poslej iskal resnico o človekovi eksistenci. Z načelom srednje poti je doživel razsvetljenje in nato kot Buda – Razsvetljeni učil svoja spoznanja po Indiji. Srednja pot med skrajnostjo askeze in uživanjem je pojem racionalnega življenja, pri katerem telo dobi toliko, kolikor potrebuje za normalno delovanje, in nič več. To pripelje do zmožnosti povezovanja hladnosti glave in topline srca in prav ta sestava Budovega značaja potrjuje, da je budizem religija neskončnega sočutja.

»Svet, kot ga vidijo budisti, ni teleološki. Je brez začetnega časa, stvarnika ali smisla in v njem ne živijo ločeni individui. To je svet, ki ima neko notranjo dinamiko, o kateri so v Evropi govorili heretiki in mistiki, o povezanosti in enotnosti z živalmi, rastlinami, neživimi stvarmi. Tu ni hierarhije, v kateri naj bi Bog stvarnik bdel na vrhu lestvice bitij, človek na sredi, rastline, živali, kamenje pa na dnu. Človek tudi ni merilo vsem stvarjem in zgodovina vesoljstva ni človeška zgodovina. Ni nekakšnega Jaza, neke obstojne entitete, ki naj bi oblikovala srž kontinuitete posameznika. 'Osebnost' je samo zaporedje trenutkov eksistence, mentalnih stanj, do katerih pride na osnovi dejanj in njihovih učinkov. Ta nastopijo zaradi želje, sovraštva in zmede, ki so tudi trije vzroki ponovnega rojevanja ... Tisti, ki si želijo osvoboditi trpljenja, morajo dospeti do pravega razumevanja prek jasnega doumetja trpljenja, minljivosti, ne-jaza (*anatman*) in stvarnosti. Da bi dosegli resnično vedenje (*prajna*), je treba pogasiti sleherno poželenje in navezanost, ki je korenina iluzije. Da bi to dosegel, se mora človek podvreči duhovni disciplini, ostati zvest nauku in smernicam in izvajati meditacijo. Budizem poudarja sočutje, ki ga je treba razširiti na vsa živa bitja.«⁸

Daljše citate si ponavadi, oziroma če dopušča volja, želja in seveda čas, ogledamo po skupinah. Vsaka skupina izbere ključni stavek ali pomen citata in ga poskuša obesiti na filozofsko podlago. Obvezna učna pripomočka sta Snojev *Slovenski etimološki slovar* in Verbinčev *Slovar tujk*, da lahko tujke ali slovenske besede, ki se delajo nedostopne, prevedemo oziroma da po Kantovem receptu razčlenjujemo pojme, ki jih o predmetih že imamo.

Razsvetljeni Buda se je osvobodil vseh teorij in filozofij, dosegel je popolno svobodo, osvobodil se je sebičnih mnenj, namenov in ciljev, ki so osnovani na jazu. Buda je odkritje svojega duhovnega iskanja opisal v **štirih plemenitih resnicah**, ki so tudi bistvo njegovega nauka.

Prva plemenita resnica se imenuje **resnica o neprijetnosti bivanja in govori o tem, da je življenje *dubkha***, kar po navadi prevajamo kot **trpljenje**. Budova filozofija ni bila pesimistična, toda jasno je videl, da je življenje, kakršnega živi večina ljudi, neizpolnjeno in negotovo, kajti navezani so na pojavni svet. Vsaka navezanost na pojavni svet, ki se kaže v obliki želje, jeze, pohlepa, sebičnosti, sovraštva in sloni na občutkih, zaznavah in predstavah, je lahko izvor mnogih neprijetnosti. »Vse, kar obstaja, je minljivo in izgine že v naslednjem trenutku, takoj za tem, ko se je pojavilo. Ljudje hlepijo za nečim stalnim, bodisi zaradi užitka ali varnosti. Bivanje je razumljeno kot trpljenje (*dubkha*) predvsem zaradi nerazumevanja in napačne predstave o tem, da Jaz eksistira,«⁹ in da je svet razdeljen na množico nasprotij. Šele ko človek spozna, da ni ločen od sveta, temveč z njim sestavlja celoto, da »resnično zaznavanje in dojemanje svetosti trenutka je lahko rojeno samo iz tišine, mirovanja in praznine«¹⁰, postane njegova zaznava čista in brezosebna. Takrat izginejo vse neprijetnosti, vsa nasprotja med dobrim in zlim, takrat ni več trpljenja.

⁸ Maja Milčinski: *Kitajska in Japonska med religijo in filozofijo*, TRIAS WTC, Ljubljana 1995, str. 49, 50, 51.

⁹ *Kitajska in Japonska med religijo in filozofijo*, prav tam, str. 53.

¹⁰ Katarina Istenič: Krščanska dejavna ljubezen in budistično sočutje, v *Anthropos* 1996/št. 5-6, str. 159.

Druga plemenita resnica se imenuje **resnica o izvoru neprijetnosti**. Ta resnica nas opozarja, da je vzrok življenjske motnje naš gon po osebni izpopolnitvi. Ljudje se velikokrat srečamo s frustracijami, kajti pojavi se ne prilagodijo vedno našim željam. »Vse trpljenje in neprijetnosti povzroči torej le navezanost na svet; to je močna želja, da bi bil svet takšen, kot si ga človek želi. Ker pa se svet neprestano spreminja, ne more svojih želja nikoli v celoti zadovoljiti. Šele ko nima več želja in strahov, zaživi v sedanjosti in postane svoboden.«¹¹

Tretja plemenita resnica se imenuje **resnica o prenehanju neprijetnosti**. Ves svet se vrti po zakonu karme – vzrokom sledijo posledice. Ko se pojavi zaznava, se človek ponavadi odzove nanjo z željo ali odporom in tako ustvarja nove karmične vzroke za prihodnost. Samo delovanje, ki je posledica modrega in nesebičnega odziva, je popolnoma svobodno in brez neprijetnih karmičnih posledic. Za takšno delovanje je potrebna popolna čistost zavedanja, skozi katero se svet kaže v celoti tak, kakršen je, pri čemer ugasje vse želje in navezanost.

»Želje izginejo tam, kjer so se pojavile. Njihov vzrok je nevednost, ki drži človeka v pasti dobrega in zla. Želje so podobne pasti, ki jo v Aziji uporabljajo za lov na opice. Izdolben kokosov oreh pritrdijo na drevo, vanj pa skozi majhno odprtino položijo slaščico. Odprtina v orehu je tako majhna, da opica le s težavo stlači vanjo roko. Ko zagradi slaščico, je odprtina premajhna, da bi lahko stisnjeno pest, v kateri drži vabo, potegnili iz oreha. Ko pridejo lovci, se vsa prestraši, vendar zaradi velike navezanosti na sladko vabo ne more potegniti roke iz oreha, ne more pobegniti. Nihče je ne zadržuje – razen lastne navezanosti na slaščico. Vse, kar bi morala storiti, je spustiti vabo in pobegniti, vendar jo močna želja drži

priklenjeno na past in lovci jo zlahka ujamejo. Tako se tudi človek s svojimi sebičnimi željami priklene na past dobrega in zla. Na dobro in zlo tega sveta se je priklenil *sam* – če bi le odprl roko in zapustil vso sebično navezanost, bi bil v hipu svoboden.«¹²

Četrta plemenita resnica se imenuje **resnica o poti, ki vodi k prenehanju neprijetnosti**. To je praktična pot, intuitivna izkušnja prvih treh resnic, srednja pot, sestavljena iz harmonične celote osmih členov: pravilno razumevanje, pravilno mišljenje, pravilen govor, pravilna dejanja, pravilen način življenja, pravilna vztrajnost, pravilna pozornost, pravilna zbranost. **Srednja pot** postane način razvoja tistega, ki stremi za osvoboditvijo in nirvano, je enaka poglobljanju pravilnega razumevanja, ki človeka rešuje nevednosti in sebičnih želja, bistveni element pa je pot pozornosti. Srednjo pot je zelo lepo predstavil modrec svojemu učencu v Bertoluccijevem filmu *Mali Buda*: Če struno preveč napneš, bo počila, če pa premalo, ne bo igrala. Dijaki neverjetno hitro najdejo primerjavo srednje poti z Aristotelovo zlato sredino in v nirvani opazijo helenistično nagnjenje k *ataraksiji*.

Kmalu po Budovi smrti (okoli 460 pr. n. št.) so se pojavile različne razlage njegovega nauka. *Hinayana* – Mali voz (ali splav) – dopušča tezo, da je Buda le zgled, da se ljudje lahko osvobodijo z lastnim prizadevanjem, brez nadnaravne pomoči. Ključna vrlina te šole je modrost. Šola *Mabayana* – Veliki voz – pa meni, da se ljudje lahko osvobodijo spremenljivosti (*samsare*¹³ – krogotok ponavljajočega se rojevanja in umiranja; tek, ki se vrača tja, od koder je prišel) z nesebično ljubeznijo in sočutjem. Nesebična ljubezen temelji na idealu materinske ljubezni, je »edina prava ljubezen, saj ni osnovana na egoističnih projekcijah in sebičnih željah; od nikogar ničesar ne

¹¹ Pot pozornosti, prav tam, str. 205, 27.

¹² Pot pozornosti, prav tam, str. 28-29.

¹³ Ni odveč omeniti "sladoledarne" na obrežju Ljubljane z istim imenom, torej kraj, kamor se rad vračaš.

pričakuje ali zahteva. ... Ljubezen je manifestacija praznine, kjer ni jaza.«¹⁴

»Mahayana budizem ... je pravzaprav 'velika pot bodisatva' (Buddha v postajanju). Od vsega začetka je budizem gradil na idealu sočutja, občutku povezanosti z vsemi živimi bitji. Bodisatva je po naukih mahayana budizma vsako bitje, ki je že pred eoni doseglo razsvetljenje, vendar se je zaobljubilo, da bo delovalo za odrešitev in dobro vseh živih bitij. Zato se poda na pot bodisatva in si skozi neskončna obdobja pridobiva odlik, zmanjšuje onečaščenja, in ko doseže cilj – razsvetljenje, preloži svoj prehod v nirvano. Tako vztraja v ciklu ponovnih rojstev zato, da bi moglo delovati za odrešenje vseh bitij, vse dokler ne bo razsvetljeno, odrešeno še zadnje. Tako je prava svoboda bodisatva v združitvi vedenja, meditacije in pravih dejanj. Gre torej za praktično filozofijo, v kateri pa bodisatva ni vezan na kakršno koli stališče ali doživetje svobode kot konec trpljenja, pač pa se vsemu temu odpove s svojimi dejanji. Ta naj bi bila transformirana (preobražena) v *bodhi*, razsvetljenje zaradi duhovne pomoči, ki naj bi jo nudil pri doseganju duhovne odraslosti in osvoboditve vsem bitjem. Dejanja in razumevanje so torej v ravnotežju ob spoznanju praznine. Gre za dialektični proces med vedenjem, ki bi samo po sebi, če bi ne bilo udejanjeno v akciji, koaguliralo v suho, nesmiselno doktrino, in dejanjem, ki je brez cilja, če ni podkrepljeno z razumevanjem. To je bodisatvova dolžnost in pot budističnega filozofa.«¹⁵

Obstajajo različne oblike budizma, vsekakor pa pravi način biti budizma ni niti teizem (Buda ni

Bog) niti ateizem, marveč religija v pomenu avtonomije. Vsakdo, če se prebudi in postane budni, samega sebe zavedajoči se jaz, je Buda. Vstali človek je tisti, ki se je povsem prebudil v Budo in tako polno izpričuje Budo. »Prebuditi se v sebi in izpričevati« pomeni, da je Buda izpričan brez tega, da bi postal predmet našega verovanja.¹⁶

Zen¹⁷ zahteva: »Ubij Budo in očake.« S to izjavo je dovoljeno reči, da je budizem religija brez Boga ali vsak prebujen človek lahko stopi na mesto Boga. Prebujeni je tisti, ki spozna, »da ni nobenega Centra, nobenega Središča, ki bi mu ne dopuščal svobode; namreč svobode v smislu prostosti, ne v pomenu razpolaganja z drugim in drugačnim.«¹⁸ Ne gre zgolj za to, da spozna, ampak vselej, kako to spozna ali vidi, za način, ki pa je vsakič posebej določen od njega oziroma od mene. Stvari na sebi so predsodek, in le kdor je zbran, spozna in vidi stvari take, kakršne so. Na to opominja tudi zenovska zgodba *Skodelica čaja*:

»Nan-ina, japonskega mojstra iz obdobja Meidži (1868–1912), je obiskal univerzitetni učitelj, ki se je želel pogovarjati o zenu. Nan-in je postregel s čajem. Gostovo skodelico je napolnil do roba, a vseeno ni nehal nalivati. Profesor je opazoval rastočo poplavo čaja, dokler se ni mogel več zadržati. 'Saj vidite, da gre čez rob! Več ne boste spravili vanjo.'

'Kot ta skodelica čaja ste tudi vi polni suhoparnih domnev in predsodkov,' je odgovoril Nin-in. 'Kako naj vam pokažem zen, če prej ne izpraznite posode?'«¹⁹

Pri tem ne moremo preslišati klica: »Vrnimo se k

¹⁴ Pot pozornosti, prav tam, str. 62.

¹⁵ Kitajska in Japonska med religijo in filozofijo, prav tam, str. 55, 56.

¹⁶ Povzeto iz *Postmoderna filozofija religije* v reviji Filozofija na maturi, 1998, št. 2.

¹⁷ V času kralja Ašoke se je budizem v 3. st. pr. n. št. razširil po vsej Indiji, v 1. in 2. st.n. št. se je uveljavil na Kitajskem, 552. leta pa je prispel prek Koreje na Japonsko. Indijski menih Bodhidharma je menda okrog leta 530 uvedel na Kitajskem meditativne praktike, značilne za chan (zen na Japonskem) budizem.

¹⁸ Tine Hribar: *Pustiti biti*, Obzorja, Maribor 1994, str. 65.

¹⁹ *Vrata brez vrat* (koani in zenovske zgodbe), Mladinska knjiga, Ljubljana 1986, str. 65; izbral in prevedel Vasja Cerar.

stvarem samim!«, ki ga je izustil Husserl, drugi fenomenolog, prvi je očitno Buda. Takoj za tem pa se spomnimo tudi Heideggrovega (tretji fenomenolog) gesla: Pustiti biti! Kajti šele ko opustimo predsodke, domneve in vsa vnaprejšnja prepričanja o stvareh ter jim pustimo, da se nam prikažejo take, kakršne so, šele tedaj stvarem sploh pustimo biti to, kar so.

Budisti, stvarem pustijo biti to, kar so, med drugim tudi z opazovanjem prave narave občutkov: »Ko razvije zbranost, opazuje poleg občutkov samih tudi vzroke, zaradi katerih občutki nastanejo, in vzroke, zaradi katerih izginejo, ali pa oboje. Jasno se zaveda, da obstajajo (pri opazovanju občutkov) samo različni občutki, in na ta način pogloblja razumevanje in pozornost. Pri tem živi neodvisno in ne naveže se na nič na tem svetu.«²⁰ Opazuje neprizadeto, ne naveže se na nič, ne na stvari, ne na občutke, ne na ... vstopi v prostor čistega jaza samega, kot prostor čistine, jasnine, praznine, ničā. To pa je tudi tista praznina, tisti nič, v katerem živi budizem. Praznina, iz katere izhaja in se k njej zateka budizem, je zelo lepo opisana v pogovoru med Japoncem in vprašujočim.²¹ Praznino lahko izkusimo v gledališki igri *no*. Japonski oder je namreč prazen in prav ta praznina zahteva neko neobičajno zbranost, potreben je le še droben gib igralca, da se iz nekega nenavadnega miru prikaže nekaj silnega. Za Japonce je praznina oziroma nič najvišji naziv za to, kar bi Evropejci radi povedali z besedo »bit«.

Naj navedem še eno zelo lepo analogijo praznine: prvo načelo japonske *ikebana*, to je urejanje cvetja, uči, kaj opustiti. Prav tako smo nehote navdušeni nad estetiko japonskih vrtov, ki z asketsko urejenostjo kažejo na avtentičnost, »ki izhaja iz same sebe, a obenem pusti biti vsemu bivajočemu. To je budistično so-čutenje z vsem, kar je. So-čutje iz vse-enosti. Natanko v tistem

smislu, o katerem nam pripoveduje zenovska zgodba Resnica zena:

Konfucijski učenjak in mojster zena sta se sprehajala po cvetočem sadovnjaku. Konfucijanec je vprašal: 'Kakšna je najgloblja resnica zena?' 'Ničesar vam ne prikrivam,' je rekel mojster in molče prehodil nekaj korakov. 'Čutite vonj cvetočega drevja?' je vprašal čez čas. 'Čutim, seveda.' 'Vidite, ničesar vam nisem prikrival,' je rekel zenovski mojster.«²²

Torej tisto polno budistično praznino si lahko predstavljamo z japonsko igro no ali pa morda z Giacomettijevim kipom *Nevidni predmet*, kjer roke držijo praznino; neverjetno Evropejci potrebujemo spektakel, zato da lahko rečemo, da smo nekaj videli, potrebujemo balast, ovojni papir, da lahko razberemo bistvo, da opazimo, da tam, kjer je votla, je koristnost posode.

Da lahko razumemo budizem ali pa Drugega, nekoga, ki je drugačen kakor Jaz, je treba, da zanemarimo predsodke, domneve in vnaprejšnje prepričanje ter da pustimo stvarem pokazati se take, kakršne so, da jim pustimo biti.

Budistični etos in primerjava evropske biti z azijskim ničem se večine dijakov kar dotakne in v tej smeri se ponavadi zapletemo še v druge filozofskoetične probleme, dotakne se celo tistih, ki jim filozofija predstavlja čas med poukom, ko lahko počnejo kaj drugega. Toda ravno pred kratkim, ko sem v razredu bentila nad ignoranco in nemirom nekaterih, me je dijak iz nadebudne tarokerske četvorke potolažil: »Pa kaj se sekirate, gospa profesor, pač, nekateri bomo vedno ostali v votlini, a veste, tisti od Platona.« Tako da je nemir v razredu, s katerim se včasih tolažim, da je ustvarjalen, morda res ustvarjalen.

²⁰ *Pot pozornosti*, prav tam, str. 198–199.

²¹ Pogovor iz govornice v Martin Heidegger: *Na poti do govornice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 109, 111.

²² *Pustiti biti*, prav tam, str. 65, 66.

Albin Kralj

Platonovi prisposodbi “o ladji in pomorščakih” in “o veliki mogočni zveri”

1. Platon kot filozof prisposodob

V Platonovi *Državi* in tudi v drugih njegovih dialogih najdemo številne (pris)posodobne. Platon je znan po simboliki in figurativnosti. V njegovih delih se izražata umetniška in mistična narava njegove filozofske misli, ki poskuša povzeti najvišja spoznanja v manj ali bolj zapletene zgodbe in metafore. Platonove prisposodbe so nekakšne literarne slike, ki kot druga umetniška dela dopuščajo bralčevi domišljiji sicer ne čisto poljubne in iz Platonovega miselnega konteksta izvzete, a vendar različne interpretacije. Kot take niso le proizvod filozofsko-umetniškega navdiha, ampak imajo tudi same moč navdihovati naprej. Odtod številni literarni in danes tudi filmski posnemovalci.

Klasične Platonove prisposodbe, kakršne so prisposodba o daljci, o soncu, o letenci vpregi in seveda na najbolj vzvišenem mestu prisposodba o votlini, so lahko najboljše izhodišče za predstavitev temeljnih poudarkov njegove vizije bivanja, spoznavoslovja, politične filozofije, vzgoje. Poleg teh so še nekatere sicer manj znane, a kljub temu zelo pomenljive in za pouk filozofije zelo uporabne. Taki sta na primer tudi prisposodbi, ki ju najdemo v šesti knjigi *Države*. Gre za “prisposodbo o ladji in pomorščakih” (VI, 4) in “prisposodbo o veliki mogočni zveri” (VI, 7). Preden se lotimo uporabe obeh, si oglejmo besedili.

2. Predstavitev besedil

Prisposodba o ladji in pomorščakih

»Zamisli si, da se na eni ali več ladjah dogaja tole: Lastnik ladje je večji in močnejši od pomorščakov na krovu, pri tem pa naglušen in kratkoviden. Povrhu je njegovo znanje o pomor-

stvu sila pomanjkljivo. In tako pride do prepira med pomorščaki, ker vsak meni, da njemu pripada vodstvo ladje. Pri tem pa se nobeden od njih ni učil krmarjenja, nobeden ne more dokazati učne dobe in tudi ne navesti učitelja. Vsi trdijo, da se krmarjenja sploh ni mogoče učiti, in so pripravljani vsakega, ki trdi, da je krmarjenje priučljivo, pobiti na tla. Zato neneboma silijo v lastnika ladje, naj jim zaupa krmilo. Če si lastnika ladje pridobijo drugi in ne oni, pobijejo ti druge in jih pomečejo v morje, vrlega lastnika pa obvladajo s kakim napojem, vinom ali podobnim, zagospodarijo na ladji, razpolagajo z njo, pijejo in se gostijo ter jadrajo tako, kakor je pri takih ljudeh pričakovati. Tistega, ki se pokaže spretnega pri prepričevanju in obvladovanju lastnika ladje ter jim je sicer v pomoč, hvalijo kot dobrega pomorščaka in veščega krmarja. Kdor te spretnosti nima, pa jim velja za nesposobnega in neuporabnega. Pri tem niti ne vedo, da se mora resničen krmar ukvarjati z letom in letnimi časi, z nebom, ozvezdji, vetrovi in sploh z vsem, kar pač sodi v njegovo stroko, ker le tako lahko uspešno vodi ladjo. Tudi ne razumejo, da je poleg sredstev in spretnosti, ki jih človek potrebuje za zasedbo mesta krmarja na ladji, potreben prav tako čas za izučitev v krmarjenju. – Kjer na ladjah vladajo takšne razmere, tam velja mornarjem, ki se vozijo na teh ladjah, pravi krmar za zvezdogleda, kvasača in neuporabnega človeka. Ali ne?«

Prisposodba o veliki mogočni zveri

»Vsi ti zasebniki [...] ne učijo ničesar drugega kakor to, kar ta množica izraža na svojih zborovanjih. In to imenujejo potem modrost! To je prav tako, kakor bi si kdo vzgojil veliko, mogočno zver in nato študiral njene gone in lastnosti – kako se ji lahko približa, kako jo sme prijeti, kdaj je krotka in kdaj divja, v kakšnih okoliščinah daje glasove od sebe in s katerimi glasovi jo kdo lahko pomiri ali razdraži; prav tako, kakor ko bi to kdo, ki se z vsem tem v stiku z živaljo v teku časa seznanil, imenoval modrost, iz tega povzel nauk in začel ta nauk

posredovali učencem. Pri tem pa sploh ne ve, ali so ti goni in lastnosti lepi ali grdi, dobri ali slabi, pravični ali nepravilni. Ravna se le po živali: kar je njej prijetno, to imenuje dobro, kar jo razdraži in zdivja, to mu velja za slabo. Drugega merila za te pojme nima. Pravično in lepo je zanj to, kar je potrebno. Nikoli ni spoznal bistva potrebnega in dobrega in tudi ne dejanske razlike med obojim, zato le-te ne more nikomur pojasniti [...].«

3. Primer uporabe dveh Platonovih prispodob pri uri filozofije

Prednost omenjenih Platonovih besedil je, da sta kratki, in zato ne potrebujemo posebne domače priprave zanju. Za idealno izvedbo potrebujemo manjšo skupino. Primerna je tudi za skupino, ki se pripravlja na maturo. Lahko se uporabi tudi v kakšnem nepredvidenem položaju, ko na primer manjka več dijakov. Sicer pa vključimo pol razreda (14–16 dijakov) in so preostali gledalci, “žirija” itd. ali pa (kljub nekoliko težji izvedbi) kar cel razred.

Najprej razdelimo izbrano skupino na dve ekipi. V vsaki določimo voditelja. Preden jim povemo, za kaj gre, žrebamo (lahko s kovancem), kdo je “Ekipa I” in kdo “Ekipa II”. Potem pa enim glede na žreb dodelimo prvo, drugim pa drugo besedilo. Prva naloga enih in drugih je, da si preberejo dano besedilo in se v skupini pogovorijo, za kaj gre. (Morebitni opazovalci besedili prav tako preberejo.) Učitelj medtem preveri, kako si v ekipah prispodobi razlagajo, in jih po potrebi usmerja. Pri tem jim tudi pove, kaj morajo narediti v naslednjem koraku: nasprotni skupini bodo morali predstaviti svojo prispodobo, in sicer tako, da bodo povedali, zaigrali, narisali, predstavili s pantomimo itd. zgodbo (fabulo), hkrati pa morajo paziti, da je ne razlagajo.

Če ne gre za maturitetno skupino in imamo na voljo le eno uro, je najbolje začeti z daljšo prispodobo (o ladji in pomorščakah). Ko ena skupina predstavlja zgodbo, jo druga pozorno posluša in si izpisuje temeljne pojme (najbolje jih

je izpisati kar na tablo). Če so se dijaki pri predstavitvi zgodbe od prispodobe preveč oddaljili ali jo predstavili preveč abstraktno, to s kratkim povzetkom popravimo. Pomembno je, da pridemo končno do “temeljnih pojmov”, ki so izpisani na tabli, in sicer v prvem primeru: ladja, lastnik ladje, pomorščaki in krmar. Druga skupina potem razmišlja o pomenu. Če ne pridejo hitro do ugotovitve, da je ladja prispodoba za državo, jih spodbudimo z vprašanjem, kaj mislijo, da predstavlja ladja. Potem ko je narejen prvi korak, lahko začnemo dialog, na primer:

Profesor: »Kdo je potemtaka lastnik ladje?«

Dijak(-i): »Predsednik!«

»Kateri predsednik? Predsednik vlade ali predsednik države?«

»Predsednik države!«

»Ali je predsednik države res lastnik države?«

»Ne, to pa ne! Volivci, državljani s(m) o tisti [naglušni, slabovidni in za upravljanje ladje nezmožni], ki jih poskušajo politiki, stranke [pomorščaki tudi z zelo nizkimi udarci v medsebojnem boju] prepričati [opiti], da so najboljši ...«

»Kdo pa je potem predsednik vlade?«

»Krmar ...«

»Kako pa pride krmar do krmila? ... Kaj se bo verjetno zgodilo z ladjo, ki ima nesposobnega krmarja? ...«

Itd.

Dijaki se hitro odzivajo na zastavljena vprašanja in so presenečeni nad aktualnostjo Platonove prispodobe oziroma nad podobnostjo med Platonovim dojemanjem političnega položaja v antiki in v konkretnih (slovenskih, svetovnih) razmerah. Hitro dojemajo, da gre za več kakor le Platonov (Sokratov) zgodovinski spor s sofistično zvijačnostjo. Pogovor lahko steče v različne smeri: lahko še nekoliko nadaljujemo v Platonovem kritičnem tonu; lahko spregovorimo o njihovem odnosu do politike; lahko govorimo o odgovornosti državljanov do države; o korupciji in manipulaciji; o boju, ki posvečuje sredstva, itd. V vsaki podrobnosti v prispodobi (ne le v temeljnih likih, ampak tudi v pridevniki, opisih, dogajanju)

lahko tako najdemo metaforčni pomen. Dijakom te možnosti kratko nakažemo, potem pa jih moramo opozoriti, da moramo preusmeriti pozornost še na drugo prisposodo.

Pri drugi (krajši) prisposodi so pravila igre že znana, zato lahko nekoliko pohitimo. Skupini torej zamenjata vlogi. V drugi prisposodi sta opazna le dva temeljna lika: velika mogočna zver in krotilec, tako da lahko hitro preidemo na pogovor:

Profesor: »Koga predstavlja velika mogočna zver?«

Dijak(-i): »Državo! Ljudstvo! ... «

»Zakaj pa Platon imenuje ljudstvo zver? Kaj je temeljna značilnost zveri?«

»Nagonskost. Moč. Nevarnost ... «

»Ali smo ljudje res taki? Kdaj? Mogoče poznate primere? ... V besedilu govori o ljudstvu, ki je množično zbrano: stadion, rockovski koncert, mitingi, revolucija ... «

»Kdo pa naj bi bil krotilec?«

»Kdor kroti. Tisti, ki v cirkusu obvladuje divje živali.«

»Toda ali se ne bi bali iti v cirkus, kjer bi imeli krotilca, kakršnega opiše Platon? Kdo pravzaprav obvladuje koga: ali zver tako imenovanega krotilca ali krotilec zver?«

»Zver krotilca, saj ... «

»Torej krotilec ne kroti, ampak samo pazi, da ne izgubi svoje vloge (službe, stolčka)!? Kdo je torej Platonov krotilec?«

»Tisti, ki hoče biti priljubljen [*ki samo študira, kako se obnaša ljudstvo, da bi se mu lahko prikupil. Pri tem pa ga ne skrbi, ali bo to ljudstvo resnično usmerjal, ampak bolj, kako bi mu trenutno ustregel, da ga ne bi zavrnilo*].«

»Kaj je torej dobro in koristno?«

»Kar trenutno ugaja zveri (ljudstvu).«

»Ste že slišali za pojem 'socialni mir'? ... «

Itd.

Možnosti za diskusijo so tudi v tem primeru odprte, vendar dogajanje ponavadi prekine šolski zvonec. Vsega se seveda v eni šolski uri ne da povedati. Vendar pa po uspeli uri na temelju teh dveh Platonovih prisposod ostane v razredu živahno ozračje. Če že ni v glavah dijakov vseh

odgovorov in popolne znanstvene razlage besedil, pa ostanejo številna aktualna vprašanja in namigi, o katerih razmišljajo, se pogovarjajo. Glede na zanimanje in pobude dijakov oziroma glede na razvoj pogovora se lahko kakšne teme dotaknemo tudi naslednjo uro.

4. Sklep

S takšno uro filozofije dosežemo kar nekaj pomembnih ciljev:

1. Najprej pritegnemo pozornost in dosežemo sproščenost dijakov.
2. Dijaki so dejavno vključeni v dialog in razpravo (dogajanje), tako da ni govora o kakšnem v šolah vse manj cenjenem "frontalnem" prijemu. Taka ura je vsaj od časa do časa za ozračje in delo v razredu zelo dobrodošla. (Seveda pa ne more biti taka vsaka ura filozofije!)
3. Hkrati dosežemo dva za pouk filozofije pomembna (in včasih težko dosegljiva) cilja: utrjujemo in razširjamo predvideno učno materijo ter hkrati razpravljamo o aktualni problematiki.
4. Pogovori, kakršni se odpirajo ob Platonovih prisposodah "o ladji in pomorščakih" in "o veliki mogočni zveri", spodbujajo kritično gledanje dijakov, hkrati pa krepijo njihovo odgovornost za družbeno dogajanje.

Prijateljstvo¹

Tema: Vrednote

Enota: Prijateljstvo

Oblika dela: Skupinsko delo

Metode dela: Delo z besedilom, miselni vzorec, pogovor

Cilji: Raziskovati, ali relativnost moralnih vrednot dopušča tudi trajnost nekaterih vrednot

Uvod

Spoznanje, da se morala spreminja, da so moralne vrednote relativne, prav tako moralna pravila, lahko razmišljujočemu človeku vzbujajo nelagodje. Kakor da se na nič ni mogoče zanesti, da nikoli nimamo zanesljivega temelja za naše ravnanje in za sojenje ravnanj drugih. Moralna pravila, ki so nastajala v dolgi človeški zgodovini na osnovi dobrih ali slabih izkušenj, ob različnih religioznih predstavah in pogojena z družbenimi oblikami in omejitvami (razredi, stanovi ali druge ožje družbene skupine) so sicer po svojem nastanku začasno »okostenela«, vendar pod pritiskom različnih preobratov vedno doživela določene spremembe, bodisi z novo vsebino bodisi s spremembo subjektov, ki so jih zavezovala k določenemu ravnanju. Zastavi se vprašanje, kaj pa je kljub temu spreminjanju vendarle ostalo nekako temeljno, da še vedno lahko govorimo o (človeški) morali, na kaj se lahko opiramo ali pa morebiti spreminjanje moralnih načel pomeni zanikanje obveznosti moralnih pravil oz. njihovo neupoštevanje.

Zadnji pomislek zlahka zavrne naša moralna praksa, saj kljub tarnanju, da »danes ni nobene morale več«, nihče ne bi pristal na opredelitev, da je kot človek nemoralen. Ker to zanesljivo ni! Vsaj v nekaterih, če že ne v vseh odnosih, poskušamo po svoji presoji ravnati tako, da bližnjih ne prizadene-mo, da do ljudi, s katerimi smo v vsakdanjem stiku, gojimo primeren odnos, pa naj gre le za

prijazen pozdrav ali pa se celo zavestno trudimo za blagor drugih. Težje je preprosto odgovoriti na vprašanje, kaj je tisto najbolj temeljno v morali. Je to človeško življenje? Zakaj potem toliko burnih razprav o svetosti življenja? Je to prizadevanje za bolj človeka vredne oblike življenja? Kaj pa je človeka vredno življenje? So lahko to že osnovni pogoji človeškega življenja? Itd. Vprašanje rodi vprašanje. Pa vendar: tudi če na nobeno ne znamo odgovoriti, vsi nekako vemo, kaj je moralno in kaj ni, kar pomeni, da kljub zgodovinskim spremembam obstajajo neka obča etična načela oziroma neka stalna človekova naravnost, ki se kaže v tem, kaj ceni, kaj želi oz. čuti. Ne moremo se motiti, če rečemo (po Aristotelu ali po Dalajlami), da je človekova najgloblja težnja biti srečen in da se želi ogniti trpljenju, da daje človek prednost življenju pred smrtjo, da ima raje dobroto kot zlo itd. Od tod tudi univerzalnost etičnih vrednot in pravil, ki so v svojih temeljnih vsebinah tako rekoč stalne. Poskusimo vsaj na primeru ene etične vrednote to potrditi.

Osrednji del

Slušatelje (dijake) razdelimo v štiri skupine. Tri skupine dobijo pisno navodilo in besedilo, četrti skupini damo ustno navodilo in v skupini sodelujemo. Čas za delo skupin je 30 minut. (Prva skupina dobi besedila o prijateljstvu (natančnejši bibliografski podatki so na koncu prispevka): Konfucij, Biblični leksikon, Dalajlama, Morala in etika – leksikon, druga odlomke o prijateljstvu iz Aristotelove Nikomahove etike, tretja odlomke iz Motaigovega eseja O prijateljstvu, vendar nobeno besedilo ni opremljeno s podatki o avtorju ali času nastanka). Vse skupine dobijo tudi plakat, na sredini katerega je napisana beseda **prijateljstvo** in nanj bodo po branju besedil naredili miselni vzorec, ki naj izrazi vsebino prebranega. Četrta skupina dobi samo plakat in mora na osnovi svojih izkušenj in razmišljanja o prijateljstvu narediti miselni vzorec. Skupine morajo tudi določiti, kdo bo miselni vzorec v

¹ Tema je bila predstavljena na Seminarju filozofije za otroke, primerna pa je tudi za gimnazijski program.

plenarnem delu predstavil.

Ko skupine končajo, druga za drugo izobesijo in predstavijo svoj plakat. V poročanju bo precej ponavljanja, najbolj bo zanimivo poročanje zadnje skupine, ki izhaja iz moralne prakse, torej ni rezultat filozofskega ali drugačnega sistematičnega premišljanja o tej vrednoti niti povzemanja misli drugih. Šele po končanem poročanju povemo, kdo so bili avtorji (iz katerega časa) razmišljanj o prijateljstvu in osnovne podatke napišemo na ustrezen plakat. Nato poiščemo in podčrtamo ali drugače označimo vse ključne pojme (besede), ki se ponavljajo na vseh plakatih.

Zaključek

Zastavimo vprašanje, zakaj takšna skrialnica, kaj smo hoteli pokazati. Ni nam šlo za to, da razčlenimo prijateljstvo kot vrednoto (čeprav smo v bistvu prav to počeli), temveč da pokažemo, da so, kot prijateljstvo, nekatere vrednote ne glede na čas in družbene razmere stalne in v temeljnih potezah enake in da jih prav zaradi njihove stalnosti vsi poznamo, četudi ne poznamo nobene teorije o morali. Ugotovimo še več, ne da jih samo poznamo – to so tudi naše vrednote. Skupaj iščemo podobne »večne« vrednote in si zastavimo vprašanje, kaj je temelj te trajnosti, kaj jih ohranja, s čim (na čem) so utemeljene (z izkušnjo, prakso, razumom, z religijo ali filozofijo, so nam vrojene itd.).

Učno gradivo

1. skupina

Preberite, prosim, dano besedilo, sprti si označite, kar se vam zdi pomembno ali zanimivo, in nato skupaj z drugimi v skupini naredite miselni vzorec, ki bo izrazil prebrano vsebino.

Dogovorite se, kdo bo miselni vzorec predstavil v plenarnem delu.

Čas: 30 minut

Mojster je govoril: »Naj ti bosta zvestoba in

zaupanje poglavitno. Ne imej prijatelja, ki ti ni enak. Če imaš napake, ne pomišljaj in jih popravi.«

Če je umrl prijatelj, ki ni imel nobenih svojcev, je dejal: »Meni prepustite, da ga pokopljem.«

(Nekdo) je vprašal po bistvu prijateljstva. Mojster je dejal: »Spodbudam vesti prisluhniti in se spretno usmerjati. Če ne gre, potem postoj. Osramočenju se človek ne sme izpostavljati.«

Nadalje je vprašal, kako naj človek občuje s prijatelji. Mojster je dejal: »Bistvo prijateljstva je brezpogojna iskrenost. Če vidiš na prijatelju napako, je tvoja dolžnost, da nanjo opozoriš. Prijateljstvo naj služi temu, da se ljudje medsebojno na ljubezniv način spodbujajo k dobremu. Vendar ne sme človek postati drobnjakarski moralni pridigar. Če vidimo, da naše pobude nalete na odpor, potem ostanimo obzirno v ozadju in popustimo človekovi zdravi pameti, da ga bo sama privedla do osveščanja. Sicer se izpostavljam osramočenju in prijateljstvo se razdre.«

(Nekdo) je dejal: »Prek umetnosti se plemeniti srečuje s svojimi prijatelji in s pomočjo prijateljev krepi svojo nrvnost.«

(Nekdo) je dejal: »Troje je koristnih in troje škodljivih prijateljev. Prijateljstvo z iskrenimi, prijateljstvo s stanovitnimi, prijateljstvo z izkušenimi je koristno. Prijateljstvo z lizuni, prijateljstvo s potuhnjenici in prijateljstvo z blebetači je škodljivo.«

Mojster (...) je dejal: »Troje radosti je, ki so koristne in troje radosti, ki so zle: Radost samoobvladovanja s kulturo in umetnostjo, radost ob pripovedovanju o vrlinah drugih ljudi, radost spričo številnih častitih prijateljev: to je koristno. Radost nad razkošjem, radost potepanja, radost uživanja – to je zlo.«

»Sveto pismo ne razmišlja o bistvu prijateljstva, temveč kaže, kako se ga živi. (...) prijatelji dojemajo drug drugega v središču svojega bistva (...) in so porok za to, da med dvema človekoma obstaja globina, zanesljivost in spoštovanje. Prijatelja obdarimo, varujemo njegovo življenje,

delimo z njim kruh in v stiski bolečino. Vse mu lahko zaupamo. Po drugi strani pa smo skeptični. Celo prijatelju in ljubici ne moremo zaupati (...). Bogataš ima veliko prijateljev, od siromaka pa se vsi odvrtačo. (...)

»Predstavljajte si, da greste na kosilo z nekom, ki ste ga pravkar spoznali. To vas lahko stane nekaj denarja. Vendar je to lahko dobra priložnost za začetek dolgoletnega prijateljstva, ki vam bo v prihodnjih letih lahko prineslo veliko dobrega. In obratno, če med srečanjem z nekom zaznate priložnost za goljufijo in jo tudi izkoristite, boste s tem – za ceno trenutne finančne koristi – najverjetneje popolnoma zapravili možnost trajnih dobrobiti, ki bi sicer izvirale iz tega odnosa.

(...) Da bi dosegli čustveno izpolnitev, potrebujemo prijatelje, ki nam naklonjenost lahko vračajo. Seveda so na svetu različne vrste prijateljev. Nekateri v resnici prijateljujejo z družbenim položajem, denarjem in slavo, ne pa s človekom, ki mu vse to pripada. Toda govorim o tistih prijateljih, ki nam v težavah priskočijo na pomoč, in ne o tistih, ki se z nami družijo zaradi naših zunanjih lastnosti ali dosežkov. (...) Čeprav morda obstaja peščica izjem, vidimo, da človek, v primeru, da živi zelo sebično življenje in ne misli na dobro drugih, kaj hitro postane osamljen in nesrečen. Morda je obdan z ljudmi, ki so prijatelji njegovega bogastva ali položaja, ko pa sebičnega ali agresivnega posameznika doleti nesreča, ti tako imenovani prijatelji izginejo brez sledu ali pa se celo skrivaj veselijo.

»Prijateljstvo, intenzivno in trajno občutje simpatije ter povezanosti med ljudmi. Ena najdragocenejših vrednot v človekovem življenju. (...) prijateljstvo je najbolj univerzalno od vseh medčloveških emotivnih in socialnih razmerij; preprosti in izobraženi ljudje, svetniki in zločinci, bogati in revni – vsi lahko uživajo v ugodjih, ki jih nudi (...) Prijateljstvo zahteva brezpogojno dialog oziroma polilog: suponira torej najmanj dva partnerja; prijateljstvo je lahko v nasprotju z erotično ljubeznijo le vzajemno (...) medtem ko je tovarništvo predvsem objektivno razmerje med

partnerjema oz. partnerji, je prijateljstvo subjektivno; prijatelj ceni prijatelja osebno (...) področje, na katerem se razvija prijateljstvo, je duševnost, duhovnost (...) prijateljstvo zahteva tudi zvestobo (...) iskrenost, odprtost, zavrača pa laž (...) čim bolj zrel, kompleksen in odprt je človek, toliko več prijateljev lahko razvije hkrati (...) v življenju prijateljev mora človek sodelovati previdno – s polnim spoštovanjem in upoštevanjem njihove samostojnosti, svobode (...) prijateljstvo terja mnogo nesebičnosti in molka; prijatelju je treba najbolj pazljivo prisluhniti; kdor sliši in vidi le sebe samega, gotovo ni prijatelj nikogar.«

2. skupina

Preberite, prosim, dano besedilo, sproti si označite, kar se vam zdi pomembno ali zanimivo, in nato skupaj z drugimi v skupini naredite miselni vzorec, ki bo izrazil prebrano vsebino.

Dogovorite se, kdo bo miselni vzorec predstavil v plenarnem delu.

Čas: 30 minut

»Prijateljstvo je neka vrlina, oziroma je v tesni zvezi z vrlino; poleg tega je za življenje neogibno potrebno. Nihče si ne bi želel živeti brez prijateljev, tudi če bi mu bile na voljo vse druge dobrine tega sveta. (...) V pomanjkanju in tegobah nam prijatelji pomenijo edino pribežališče. Mladim ljudem je prijateljstvo v pomoč, da jih zavaruje pred zablodami, starcem je v oporo, da jim nadomesti dejavnost, ki ugaša zaradi pojanja moči, moža v cvetu let pa vzpodbuja k plemenitim dejanjem. (...) Obstoje tri oblike prijateljstva, ki ustrezajo trem oblikam ljubezni. Pri vsakem od teh je možna vzajemna naklonjenost, ki ni skrita: prijatelji žele drug drugemu dobro v skladu z nagibom, iz katerega so si naklonjeni. Ljudje, ki so si naklonjeni iz nagibov koristnosti, ne ljubijo svojih prijateljev zaradi njih samih, ampak po tem, kolikor lahko z njihovo pomočjo dosežejo neko dobrino. Podobno je s tistimi, ki so si naklonjeni iz nagibov prijetnosti: ljudje, ki si laskajo in dobrikajo, ne ljubijo drug drugega takšnega,

kakršnen je v resnici, ampak le kolikor je kdo komu zabaven in prijeten. (...) Če ugasnejo razlogi, zaradi katerih so si takšni ljudje postali prijatelji, ugasne tudi prijateljstvo, ki je bilo sklenjeno iz takšnih razlogov. (...) Najbolj pristni so tisti prijatelji, ki želijo prijatelju dobro kot prijatelju; ti ljudje imajo prijatelja radi zavoljo njega samega, ne pa zaradi nekih slučajnih okoliščin. (...) Takšno prijateljstvo je trajno v polnem pomenu besede. V njem je vsebovano vse, kar je potrebno pravim prijateljem. (...) Seveda so takšna prijateljstva redka, kajti takšnih ljudi je malo. Poleg tega pa je za to potrebno dosti časa in medsebojnega spoznavanja. Star pregovor pravi, da človeka ne spoznaš, dokler se z njim ne naučiješ nekaj mernikov soli. Prav tako se ni mogoče z nekom zblížati ali spoprijateljiti, dokler se drug drugemu ne izkaže drag in dokler ni učvrščeno medsebojno zaupanje. (...) Prijateljstvo na osnovi koristoljubja in želja po uživanju lahko nastane med dvema slabima človekoma ali med dobrim in slabim človekom, ali med človekom, ki ni ne dober ne slab, in komer koli. Iz čistih nagibov pa si lahko postanejo prijatelji samo dobri ljudje. Slabi ljudje ob svojem prijatelju ne čutijo nobenega veselja, če ne vidijo v njem nobene koristi. Edinole prijateljstvu med dobrimi je tuje sleherno obrekovanje. Ni namreč lahko verjeti klevetam neke tretje osebe o prijatelju, ki ga je kdo v teku časa sam dodobra spoznal in preizkusil. Takšni prijatelji si med seboj zaupajo, drug drugemu nikakor ne storijo nič žalega – skratka, med njimi je vse, kar spada k resničnemu prijateljstvu. (...) Prijateljem, ki jih imamo radi, želimo dobro zaradi njih samih, in sicer ne pod vplivom strasti, ampak na osnovi zadržanja. Človek, ki ljubi svojega prijatelja, ljubi v njem to, kar je njemu samemu neka vrednota. Dober človek že s tem, da postane prijatelj, postane svojemu prijatelju neka vrednota. V prijatelju torej vsakdo ljubi to, kar predstavlja zanj neko vrednoto: prijatelja si vračata enak delež v svojih dobrih željah in v veselju, ki ga vzbujata drug drugemu.

(...) Prijateljstvo z mnogimi (v smislu popolnega prijateljstva) ni mogoče, kakor tudi ni mogoče

ljubiti mnogo ljudi naenkrat. (...) Poleg tega si je za prijateljstvo treba pridobiti tudi temeljito poznanstvo in medsebojno zaupanje, kar je zelo težko. Pač pa je mogoče mnogim ugajati s svojimi koristmi in prijetnostmi, kajti takšnih ljudi je na pretek in takšne usluge so lahko naglo opravljene. (...) Slabi ljudje se spoprijateljijo le za krajše obdobje, dokler pač uživajo v svojih malopridnostih. Prijateljstvo med koristnimi in med prijetnimi pa lahko traja tudi dlje, dokler si med sabo lahko nudijo užitke oziroma koristne usluge. (...)

(...) Sporno je tudi vprašanje, ali srečen človek potrebuje prijateljev ali ne. Zdi se nepojmljivo, da bi bile srečnežu dodeljene vse dobrine, ne bili pa bi mu dani prijatelji, se pravi to, kar je najvišja od zunanjih dobrin. (...) ali so prijatelji bolj potrebni v sreči ali v nesreči? Kajti nesrečen človek potrebuje dobrotnika, srečen človek pa nekoga, komur bo izkazoval dobrote. (...) Človek je družabno bitje, ustvarjen za življenje v skupnosti. To velja seveda tudi za srečnega človeka, saj ima to, kar je po naravi dobro. Jasno pa je, da je lepše živeti v družbi prijateljev in dobrih ljudi kot v družbi tujcev, ali kogarsibodi. potemtakem srečen človek potrebuje prijateljev. «

3. skupina

Preberite, prosim, dano besedilo, sproti si označite, kar se vam zdi pomembno ali zanimivo, in nato skupaj z drugimi v skupini naredite miselni vzorec, ki bo izrazil prebrano vsebino.

Dogovorite se, kdo bo miselni vzorec predstavil v plenarnem delu.

Čas: 30 minut

(...) »Prijateljstvo je vrhunec družbene popolnosti. Običajno so vse tiste zveze, ki jih skujejo in hranijo čutna sla ali korist in javna ali privatna potreba, toliko manj lepe in plemenite in toliko manj prijateljske, ker imajo druge vzroke, cilje in učinke, kakor pa prijateljstvo. Tudi tiste štiri vezi, ki so jih nekdaj navajali: naravna, družbena, gostoljubna in ljubezenska niti vsaka

zase niti vse skupaj ne ustrezajo pravemu prijateljstvu.

Vež med otroki in starši bi mogli imenovati prej spoštovanje. Prijateljstvo se hrani iz zveze, ki med njimi zaradi prevelike starostne razlike ne more obstajati in ki bi nemara škodovala naravnim dolžnostim. Kajti ni na mestu, da bi starši zaupali otrokom vse svoje skrite misli, ker bi se na ta način ustvarila med njimi nekakšna neprimerna zaupnost, prav tako pa bi ne bilo prav, da bi otroci starše svarili in opominjali, kar je ena izmed pglavitnih dolžnosti prijateljstva.

(...) Čim bolj so to prijateljstva, ki nam jih nalagata zakon in naravna dolžnost, tem manj imajo opraviti z našo lastno izbiro in svobodno voljo; človekovi svobodni volji pa ni nič bolj lastnega in svojskega kakor ljubezen in prijateljstvo.

(...) Prijateljstvo je vse zajemajoča umirjena in enakomerna toplina, ki je vsa stanovitna in stalna, blaga in mila, ki ne peče in ne žge. Ljubezen ni drugega kot nora želja ujeti tisto, kar beži od nas. Brž ko pa pride v meje prijateljstva, to se pravi v soglasje z voljo, postane medla in slaba. Uživanje jo uniči, ker ji je smoter zgolj telesen in ker stremi po zadostitvi, nasprotno pa uživamo prijateljstvo sorazmerno s svojimi željami; le-to se namreč rodi, hrani in raste iz uživanja, ker je nekaj duhovnega in nam plemeniti dušo.

(...) Tisto, čemur po navadi pravimo prijatelj ali prijateljstvo, ni nič drugega kakor poznanstvo in zaupnost, ki smo ju sklenili po naključju ali v ugodni priložnosti in ki je vzajemna vez med dvema dušama. V prijateljstvu, o katerem tu govorim, se duši tako popolnoma spojita in združita, da docela izgubita in ne moreta več najti šiva, ki ju je spojil. Ko bi nekdo po vsej sili hotel, naj mu povem zakaj sem imel svojega prijatelja rad, bi mu odgovoril: 'Zato, ker je bil on in ker sem bil jaz.' (...) O prijateljstvu moremo povsem jasno soditi šele, ko se nam z leti značaj oblikuje in utrdi.

(...) Zato naj nihče ne uvršča med takšna

prijateljstva, kakršno je bilo to, običajnih prijateljstev, ki jih kakor vsak drug tudi jaz dobro poznam in to celo tista, ki so v tej vrsti najpopolnejša. Zastran tega ne bi priporočal, da mešamo pravila tega in onega izmed obeh vrst prijateljstva, kajti prevarali bi se. V tistih drugih prijateljstvih morate iti z uzdo v roki, preudarno in previdno, zakaj vez ni tako čvrsta, da bi ji brezpogojno zaupali. (...) V plemenitem prijateljstvu usluga in dobra dela, ki hranijo druge vrste prijateljstva, ne zaslužijo, da jih upoštevamo; vzrok temu je tisto popolno stapljanje naših duš. (...) Družba takih prijateljev bo prav zato, ker je popolna, izgubila občutek za take obveznosti ter zasovražila in pregnala besede: dobrotelost, dolžnost, radodarnost, prošnja, hvaležnost in njim podobne, ki ljudi ločujejo in razdvajajo. (...) Resnično prijateljstvo, o katerem govorim, je nedeljivo; vsak izmed prijateljev se tako popolnoma predaja drugemu, da mu ne ostane ničesar, kar bi še dalje deli, kaj še, vsakemu je žal, da ni dvojen, trojen ali četverten in da nima več duš in volj, da bi jih dal vse v ta namen. Navadna prijateljstva se lahko delijo: v tem ljubimo lepoto, v tistem dobrovoljnost, v onem darežljivost, zopet v onem, ker nam je oče ali brat, itd.; toda to prijateljstvo, ki nam je prevzelo dušo in nad njo vzvišeno kraljuje, je nemogoče deliti.

(...) Zato pa nadvse spoštujem tistega mladega vojaka, ki je Kiru, ko ga je vprašal, za koliko bi dal konja, s katerim si je bil pravkar pridobil nagrado na tekmi, in ali bi ga zamenjal za kraljestvo, odgovoril: »Ne, gospod, resnično ne, iz vsega srca rad pa bi ga dal, da si pridobim prijatelja, ko bi le mogel najti človeka, ki je tega vreden.« Vojak ni bil slabo rekel: 'Ko bi mogel najti,' kajti lahko dobiš ljudi, ki bi bili prikladni za površno prijateljstvo, toda za prijateljstvo, kjer lahko kupčuješ iz dna srca in si ničesar ne pridržuje, je prav gotovo potrebno, da so vsi nagibi popolnoma čisti in odkritosrčni.«

Literatura k učnim listom

1. list

Konfucij: *Pogovori*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988, str. 138, 146, 163, 198.

Biblični leksikon, Mohorjeva družba, Celje, 1984, str. 602.

Njegova svetost Dalajlama: *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič, 2000, str. 47, 50, 81.

Morala in etika (leksikon), Cankarjeva založba, Ljubljana, 1986, str. 370.

2. list

Aristoteles: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana, 1994, str. 241, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 257, 288, 289.

3. list

Michel de Montaigne: *Eseji*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1960, str. 55, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 65.

Janez Vodičar

Priprava na maturo

Že od samega začetka, ko se je ponudila možnost za pravo filozofsko šolo, kakršno omogoča število ur v učnem načrtu za maturante, ki se odločijo za izbirni predmet filozofije, sem z navdušenjem sprejel ponujeni izziv. Zdi se mi namreč, da ravno dani časovni obseg in hkratni institucionalni pritisk omogočata zrelo rast k samostojnemu razmišljanju. Ta je bil vedno moj cilj že pri rednih urah pouka, pri katerih pa ga je ob številu dijakov in omejenosti ur težko doseči na zadovoljivi ravni; zato pa mu dosledno sledim vsaj v skupini za maturo. Strinjam se namreč s sedanjim francoskim šolskim ministrom in filozofom Lucom Ferryjem, da je sodobni človek gluha za vsako avtoriteto in hoče doumeti vse iz sebe. V tem ne vidim neke 'bolezni', ampak prednost, ki nas lahko obvaruje vsake stranske poti v golo ponavljanje mrtvih besedil. Edina ovira je lahko le miselna lenoba, ki jo morda včasih preozek šolski sistem bolj ali manj uspešno preganja. Zato tega 'šolskega' okvira nikoli nisem doživljal kot oviro, ampak vedno kot pomoč za resno delo in ozemljitev teh mladih s premalo posluha za prave probleme, ki presegajo zgolj ujetost v lastne trenutne težave.

Priprave ne moreš začeti, če nimaš dijakov, ki bi jih to zanimalo. Sam imam to srečo, da vsepovsod, kjer sem učil ali učim, za zdaj ni težav s kandidati. Zakaj ne? Ker se mi zdi, da je najboljša reklama ravno glas, ki ga raznesejo po šoli dijaki sami. Če bi se dijaki, še posebno ti, ki jih filozofska vprašanja zanimajo, ne čutili nagovorjene, potem je razumljivo, da prideš lahko do kandidatov le z računanjem: ker pač ni nič primernejšega ali lažjega. Ko pa se raznese glas, da je treba pri filozofiji stalno nekaj razmišljati, brati, komentirati, sodelovati, predvsem pa da 'rešujemo svet' in se prerekamo s slavnimi misleci, se prijavi v skupino za maturo mladi, ki jih to zanima, ponavadi taki, ki so polni vprašanj in razmišljanj, manj pa pripravljeni delati, kakor to zahteva utečeni šolski sistem. Zadnje je treba pozorno

reševati vse leto, da z delavnostjo ne pozabijo na lastno ustvarjalnost in ne zagrenijo izvorne zavzetosti za širšo problematiko.

Ker imam za tiste dijake, ki to želijo, filozofijo že v tretjem letniku, poskušam na koncu leta ugotoviti, kaj jih še posebej zanima. Po enoletnem srečevanju pri pouku to ni velik problem. Vendar ni nujno, da jih poznamo že prej. Ker sem imel tudi skupine, ki filozofije prej niso imele, sem na koncu tretjega letnika, ko so se že morali prijaviti za priprave, zbral kandidate in jih seznanil z okvirnim delom. Čez počitnice ne pričakujem, da bodo storili kaj posebnega, lahko pa razmišljajo in zbirajo vire, da jih bodo uporabljali v pripravi. Še posebno se mi zdi potrebno, da že pred počitnicami vsaj okvirno ugotovijo, kaj jih zanima in kaj bi lahko počeli za seminarsko nalogo. Ne gre še za popolno določitev naslova, le za področje zanimanja. Naročim jim, da mora vsak septembra prinesiti nekaj izrezkov, morda kakšno knjigo, film ali kaj podobnega s področja, ki jih zanima. Tako se rešim septembrskega vprašanja, kaj naj bi delal za seminarsko, in ga spremenim v vprašanje, kaj pa je v tem filozofskega. To pa je že samo po sebi vprašanje filozofije. Po drugi strani dobim tako 'strokovnjaka' za neko področje. Kar pomeni, da ob porajanju nekaterih vprašanj dijak, ki npr. dela nekaj iz politične filozofije, vodi debato ali ocenjuje argumente in usmerja k filozofskim avtoritetam, ko se pri pripravah srečamo s tem področjem. Zato zahtevam, da takoj septembra vsak, ko sva končno skupaj določila, kaj je v njegovi sferi zanimanja filozofskega, preštudira in si izpiše ustrezno področje iz Palmerjevega *Ali središče drži* ali katerega drugega problemskega prikaza filozofije. Čeprav sta obvezni samo dve konzultaciji, jih opravi veliko več, že pred izbiro naslova. Pozneje pa zahtevam, da dijaki ne čakajo 'razsvetljenja', ampak da vedno prinesejo nekaj, ni nujno kaj, kar so napisali ob seminarski nalogi. Tako iz napisanega počasi oblikujeva celoto, pri čemer vedno zahtevam lastno interpretacijo in aktualizacijo, da zaokroživa tako krog od zanimanja za določeno področje, oddaljitev v filozofskem raziskovanju in ponovni vrnitvi k sebi

lastnemu premisleku v zaključku seminarske. S tem lahko vsaj malo vztrajam pri filozofiji kot vzgoji za samostojno in poglobljeno razmišljanje o lastnem 'tukaj in zdaj'.

Izbira področja in besedila prepuščam dijakom. Pri tistih, ki so imeli filozofijo že v tretjem letniku, je to veliko lažje. Zato ti sami iz kataloga izluščijo področje in potem demokratično že prvo uro povejo, kaj so si izbrali. Tem, ki še ne poznajo osnovnih filozofskih problemov, predstavim teme, ki so na voljo, in dela. Ne pozabim jim povedati tudi za nevarnosti, ki jih neko delo ali področje skriva. Očitno jim vse predstavim tako, da se vedno odločijo za področje, ki se tiče ravnanja, ali etiko ali politiko, pri besedilih pa se držimo *Države*. Ko je področje izbrano, poskušamo skupaj izluščiti že vnaprejšnjo predstavo, ki jo imajo dijaki o npr. etiki. Potem poiščemo probleme, ki naj bi jih ta reševala, in poti, po katerih to lahko stori. Kmalu na začetku priprav gremo tudi v knjižnico in pokažem jim vsa dela, ki se tičejo izbrane teme, in revije, ki obravnavajo filozofske teme. Pri tem jih opozorim na način iskanja po literaturi ter brskanju po Cobissu. Naredimo tudi praktično vajo, pri kateri morajo najti ustrezno literaturo za nekega avtorja. Tako naj bi ne samo za seminarsko nalogo, ampak tudi pozneje za pisanje esejev zmogli samostojno iskati ustrezno literaturo. Opozorim jih tudi na dosledno navajanje literature, jim dam konkretna navodila, ki jih morajo imeti vedno pri sebi, in pokažem na jalovost takega načina brez samostojnega razmišljanja.

Ko smo izbrali besedilo in področje, se lotimo avtorja besedila. Sam predstavim ključne probleme, s katerimi se ta srečuje v izbranem besedilu. Usvojiti morajo temeljne pojme in izpeljave, ki jih ponudi avtor. Šele potem se lotimo branja. Izberemo bralca in tistega, ki bo spremljal opombe. Tako se skupaj prebijamo skozi besedilo. Pri tem je moja naloga, da jih spodbujam h komentiranju in aktualizaciji dela. Sami pa morajo sestavljati mozaik filozofove miselne zgradbe. V pripravi na uro poskušam izluščiti ključni problem naslednjega branja, ki ga nakažem že vnaprej, ne v povezavi z besedilom, ampak v našem vsakdanjem

življenju. Ko prepoznajo ponujeno filozofovo rešitev, zahtevam, da do nje oblikujejo stališče in jo uporabijo v reševanju istega problema danes. Ob samem branju mora vsak dijak prebrati še eno ustrezno delo, ki je povezano z izbranim besedilom: npr. ob *Državi* je to lahko *Simpozij, Apologija, Kriton...* Pisno in ustno ga morajo predstaviti vsem drugim. Tako imajo vsi v skupini zapiske o širšem ozadju besedila, hkrati pa spet pridobim posameznike, ki se bolj spoznajo na neko področje. Sam se tako v diskusijah obračam nanje, da s področja, ki so ga obdelali, ponazorijo avtorjev pogled. S tem naši komentarji niso zgolj naivno branje, ampak z razširitvijo prek boljšega poznavanja obogatimo tudi sporočilno moč branega besedila. Ko bodo začeli pisati prve komentarje, ne bo prevelike podobnosti, ampak vsak bo lahko dal svoj poudarek. Čutil se bo tudi usposobljenega in tako bolj svobodnega pri zagovarjanju lastnega mnenja. Pri izbiri smeri komentarja pa bo z asociacijo na sošolce tudi lažje izbral sebi ustrežnejše področje razpravljanja. Ob komentiranju odlomka ne bo vodil razprave v prazno, ampak z nekom, ki npr. komentira *Državo* s Kritonovega stališča.

Vendar do pisanja ne pridemo prehitro. Esej je posebno poglavje, ki nam dela vsem skupaj veliko skrbi. Meni, ker se pri pisanju težko držim okvirov, dijakom, ker imajo mnogi že iz otroštva privzgojen odpor do pisanja. Žal so redki, ki se jim zdi pisno razpravljanje primerno za reševanje problemov. Zato jim poskušam najprej prikazati prednosti zapisanega. To se pokaže že ob prvih debatah. Ko nekdo trdi eno, pozneje pa to preobrne in ob opozorilu drugih noče priznati miselnega preskoka, pokažem rešitev. Naj vsak zapiše svoje mnenje, da se ne bo pozneje 'izmišljeval', da je mislil tako ali drugače, le rekel ni. Pisana beseda namreč omogoča večjo izmenjavo in trajnost. Ko tako osmislimo in pokažemo tudi na nevarnosti zapisanega, ko šibke točke v besedilu lahko interpretiramo tako ali drugače, se ob določenih problemih lotimo pisanja. To poteka zgolj z zapisom, 'kakor mi pade na pamet'. Ob branju, pri katerem ne dopuščam

nobene razlage ali popravljanja, skupaj tehtamo težo nekaterih zapiskov. Dijaki odkrivajo nujnost, da morajo najprej vedeti, kaj hočejo povedati, šele nato se lahko lotijo pisanja. Hkrati se pojavi vprašanje, kako naj zapišejo, da bo bolj objektivno in manj prepuščeno slabomamernim interpretacijam. Sami namreč odkrijejo, da lahko neko literarno delo interpretiramo iz različnih vidikov, kar so izkusili že v šoli pri soočanju s pesniki in pisatelji. Tako ni nekaj vrinjenega, zgolj obveznost, ponuditi esej kot ustrezno obliko, ki bi lahko pomagala k boljšemu razumevanju.

Prebujeno željo po ustrezni obliki je tako veliko lažje preusmeriti v učenje pisanja eseja. Začnemo s tem, kar o njem dijaki že poznajo. Vedo, da mora imeti uvod, jedro in zaključek. Sami pa so že odkrili, da je namen te oblike zgolj bolje in natančneje povedati, kar mislijo o nekem problemu. Ujetost v esejsko formo opravičujem z zahtevo po jasnosti in objektivnosti zapisanega. Zato za začetek ne dopuščam prevelike 'ustvarjalnosti'. Problema ne odpravimo tako, da ga zapletemo v nerazumljive oblike sporočanja, ampak ga podamo tako, da ga lahko razume večina. Samo učenje pisanja ne začnemo z zahtevo po čisti formi eseja, ampak spet s konkretnim filozofskim problemom. Najprej si vzamemo nekaj časa, da ga predebatiramo, potem ga naši 'strokovnjaki' prikažejo s filozofske strani in končno morajo dijaki sami napisati lastno razumevanje. Ko je to za njimi, jim dam za nalogo napisati k temu povzetek in uvod. Tako je nastal prvi esej, ki seveda še ne vključuje vseh zahtevanih komponent, ima pa bistveno zgradbo in lastno misel. Naslednji korak učenja pisanja esejev je po metodi, ki nam jo je pred nekaj leti na seminarju predstavil Peter Calldwell: prek individualnih asociacij poskušam še bolj poudariti njihovo ustvarjalnost in postopnost razmišljanja. Po dveh poteh smo tako prišli do eseja in ga končno obogatimo z zahtevami, ki jih morajo sami izluščiti iz ocenjevalne sheme. To nato povzamemo v nekaj ključnih točk in zapišemo kot nujno zgradbo eseja; ponavljamo jo na začetku ure toliko časa, dokler je ne znajo na pamet. Ko smo tako usvojili temeljne zahteve esejev, jih obogatimo s primerjavami iz

zgodovine. Preberemo nekaj Baconovih razprav in enega izmed Montaignovih esejev. Vse to v želji, da vidijo različnost obravnavanja vprašanj v isti in vendar različni obliki. Nadaljnje pisanje poteka po izbiri dijakov. Ne določam, po kateri metodi pridejo do eseja, tudi ne pišemo esejev v šoli, ampak jih pišejo sami doma. Ko jih pisno ocenim, skupaj pogledamo dobre in šibke točke. Pred vsakim novim sklopom eseja dani naslov pošteno 'prežvečimo' v skupni debati. Prav tako naredimo še enkrat, ko so vsi oddali eseje.

Tematski sklop obdelamo tako, da jim najprej predstavim problem, nato pa ga osvetlim z rešitvami, kakršne ponuja avtor. Za okvirni program obdelave teme mi je Palmerjevo *delo Ali središče drži*. K temu dodajam ustrezna poglavja, ki se mi za etiko ali politično filozofijo v knjigi ne zdijo dovolj obdelana. Popolnoma je prezrt Aristotel, Habermas, Nietzsche, dodam Lévinasa in še nekaj drugih. Ustrezna besedila dobijo dijaki kot kopije, da jih lažje uporabijo za lastno pripravo na pisanje eseja, sproti pa si morajo tako in tako delati lastne zapiske. Vseskozi poskušamo vključevati aktualno dogajanje ob snovi. To počnemo s časopisnimi izrezki, s prebranimi knjigami pri drugih predmetih, pa tudi z novimi ali starimi filmi, ker jih žal zaradi časovne omejitve ne moremo skupaj gledati pri pouku, pač pa nam jih nekdo predstavi. Vedno zahtevam, da nam predstavi tudi ponujeno rešitev filozofskega problema. Pri tem je velika nevarnost, da se v teh problemih izgubijo ali jih ne ločijo med sabo, saj se jim zdijo na prvi pogled vsi podobni. Zato se mi ne zdi izguba časa, če se morajo naučiti nekaj osnovnih pojmov in pogledov nekaterih avtorjev. Vendar le, če jih znajo izpeljati iz problema in pokazati močne strani njihove ponujene rešitve, pa tudi šibke. Ravno za to se mi zdi primeren Palmer, saj v enostavnih problemskih prijemih ne pozabi pokazati obeh plati ponujenega. Za uvod k vsaki problematiki preberemo tudi ustrezno poglavje iz *Za kaj sploh gre?* T. Nagela. Opozorim jih zlasti na široko paleto možnosti, kako se lotimo problema. Da se ne zgodi zmešnjava pri raznih pristopih in avtorjih, ki jih omenjamo, začnem vsako uro s

kratkim ponavljanjem. Na eni strani je morda to podobno učenju jezika, saj morajo ponavljati faktografsko vedenje. Že vnaprej pa poiščem nov problem, ki se ne veže samodejno na obravnavano in ga pri razlagi nismo omenili. Ob dosledni uporabi ustreznih filozofskih pojmov morajo dijaki pokazati, kako bi to reševal npr. Kant, Platon ... Tako ponavljanje ni zgolj učenje na pamet, ampak učenje razumevanja in praktične uporabe pridobljenega. Ob dejstvih, kakršna so pravila za pisanje eseja, potek misli v izbranem besedilu, pojmi, ki jih uporablja neki avtor, se ne sramujem uporabiti čisto šolskega ponavljanja, ker brez širokih temeljev, ki so zasnovani na vedenju, ni mogoče ustrezno zagovarjati lastnega mnenja niti ni mogoče dovolj dobro razumeti drugih, da lahko z njimi vodimo ustvarjalni pogovor. To ponavljanje je vedno uvod v temo, tako da že vnaprej brez mojega spraševanja ponavljajo stvari, ali pa posežem po njem takrat, ko vidim, da gre za pojmovno luknjo; s svojim vedenjem priskočijo na pomoč sošolci in tako za kratek čas preusmerim pozornost od neke tematike, dokler se pozneje z novo svežino ne vrnemo k njej.

Bolj prosto in brez večjih omejitev poteka priprava ob skupnem koncu tedna, ki ga preživimo nekje stran od šole. Zanj se odločijo dijaki sami, ob moji spodbudi seveda, in ni obvezen sam po sebi. Vendar vztrajam, da se ga udeležijo vsi. To morajo zagotoviti sami. Če sprejmejo pogoje, ki jih povem vnaprej, je oblikovanje programa naša skupna stvar. Kot nekakšna rdeča nit ga povezuje skupno vprašanje, vzeto seveda iz obravnavanega tematskega sklopa, ki ga na koncu ovenčamo z neko objektivizacijo. Ponavadi je to esej ali kaj podobnega. Na tem koncu tedna jim ponudim v 'popravljanje' tudi eseje, ki so bili objavljeni v *FNM*, da lahko bolj objektivno gledajo na lastno delo. Hkrati vadimo šibke točke pisanja esejev, kakršni so uvodi, povezovanje filozofov z lastno mislijo, izbira ključnih pojmov itd. Ob skupnih pogovorih svobodneje lahko predstavijo lastne poglede na neko problematiko, saj jih ne veže noben okvir, ne časovni ne prostorski.

To je ponavadi tudi čas, ko še zadnjič temeljito

pretresem dileme, ki se pojavljajo ob pisanju seminarske naloge. Moj edini pravi cilj tega skupnega bivanja je, da dijaki pridobijo samozavest pri prikazovanju lastnega mnenja, potem ko jim je uspelo strniti in ustrezno ocenili mnenja drugih. K temu jih veliko laže navajam v neomejenem in nešolskem ambientu kakor pa pri rednem pouku. Moram reči, da strah pred izpostavitvijo lastnega mnenja po skupnem koncu tedna močno pade, tudi skupina kot celota se bolj čuti zavezana k sodelovanju ob problemu, ki ga načne le eden izmed njih.

V maju, ko gremo proti koncu z zastavljeno snovjo, bolj pospešeno vadimo pisanje. Gre za tehnično vajo, ki jo naredimo tako, da si vzamemo za neki naslov pol ure in ga obdelamo samo z enega vidika. Recimo, da jim dam naslov, pri katerem morajo napisati le uvod. Uvode nato izmenjamo in jim dodamo ključne pojme, jih spet izmenjamo in jim dodamo ustrezne filozofe, spet izmenjamo in jih opremimo še s primeri iz življenja. Na koncu izberemo najboljši izdelek, ki bi bil lahko za zgled najlaže in najboljše napisanega eseja. Vadimo tudi tako, da ob naslovu izberemo ključne pojme, jih izmenjamo in nato pišemo zaključek. Vse te poskuse spravljamo in jih uporabljamo za vajo drugič, tako da dodamo to, kar manjka, črtamo, kar je preveč, povežemo drugače. Vedno pa pridemo do prvega in zadnjega vprašanja: kaj si hotel s tem povedati. Če na to ne zmore nihče odgovoriti, osnutek zavržemo. Vadimo tudi skice esejev, ki jih skupaj komentiramo. Vse v luči, da bi laže in ustrezneje izrazili svoje mnenje. Kadar si izmenjamo skice, mora tisti, ki jo je prejel od sošolca, najprej predstaviti dano tezo in šele nato dodati svojo. Tako jih spodbujam, da tudi pri pisanju eseja ne pozabijo na živo razpravljanje, kar je po moje odlika dobrega eseja.

Podobno delam tudi s komentarji k besedilu. Izbrani odlomek komentiramo različno. Enkrat zgolj tako, da ga vklopimo v celoto dela. Drugič spet ga komentiramo iz širšega okolja izbranega misleca. Spet popolnoma iztrgano iz vsega pridobljenega vedenja, zgolj z zdravim razumom in lastno izkušnjo. Tako zmorejo vedno bolj svobo-

dno izbrati njim najustreznejši prijem, ki pa ne sme nikoli zanemariti obvezne sestavine. Tako se izognemo hermenevitično zaprtim besedilom, ki jih ponavadi ne razume niti avtor sam. Larpurlartizem se mi zdi nesprejemljiv za filozofijo teh, ki komaj stopajo na pot lastnega razmišljanja. Samo tam, kjer zmorem tudi drugim kaj povedati, lahko pričakujem, da se bo vzpostavil dialog, kakršnega pričakuje vsaka zrela filozofska debata, in bo dosegel tudi to, kar je cilj zrelostnega izpita. Zato me predpisani okvir niti ne moti, ker je po mojem mnenju mlade treba vzgojiti, da v svoji 'zgolj človeški' svobodi zmorejo ustvarjalno pristopati k stvarnosti, ki je vedno že izoblikovana in dana.

Dodati moram, da se prikazana priprava na maturo vsako leto spreminja. Saj to narekujejo dijaki s svojim lastnim zanimanjem ali nezanimanjem. Hkrati sam ob študiju in srečevanju z novimi izzivi ter pridobljenih izkušnjah sebe in drugih v vsaki novi situaciji iščem boljše rešitve. Sam tudi menim, da bi bil preveč okosteneli program, ki bi vsako leto ponavljal eno in isto, zame nezanimiv in brez prave notranje moči. Če pa hočem, da dijaki jemljejo ure priprave resno, če hočem končno doseči njihovo pripravljenost poglobljeno lotiti se filozofskega spraševanja, moram sam ostati svež in poln ustvarjalnosti. To, se mi zdi, je največja in najboljša priprava na delo v razredu. Tega ne odtehta še tako skrbno pripravljen program, še manj šolska disciplina. Vendar se tega žal ne da naučiti, tega se zgolj učimo in k temu želim vsaj malo prispevati tudi s tem prikazom svojega dela v razredu.

Albin Kralj

Filozofija na Škofjiški klasični gimnaziji

Na Škofjiški klasični gimnaziji imamo letno okrog petnajst maturantov iz filozofije. Med razlogi za izbiro filozofije se zdi, da je bolj v ospredju zanimanje za sam predmet kot pa pogled na bodoči študij, saj je med maturanti prejšnjih generacij zelo malo študentov filozofije oziroma njej sorodnih panog. Tudi sicer velja priprava na dva filozofska eseja skupaj s seminarско nalogo med dijaki za relativno zahtevno, tako da sama odločitev zanjo večinoma ni povezana z "linijo najmanjšega napora". Tako gre ponavadi za delo z dovolj motivirano in tudi številčno obvladljivo skupino, kar omogoča delovno in hkrati prijetno atmosfero.

V veliko pomoč pri tej odločitvi pa je dijakom na naši šoli tudi možnost, da lahko spoznajo filozofijo in način dela pri tem predmetu že leto pred maturo, torej v tretjem letniku. Tako ima (po izbiri) polovica tretjega letnika filozofijo, polovica pa psihologijo (v četrtem pa se skupini seveda zamenjati). To potem zelo olajša delo tudi pri sami pripravi na maturo, saj imajo dijaki zadovoljivo predznanje in tudi izkušnjo o načinu dela.

Priprave na maturo so vsebinsko po eni strani strnjena ponovitev že znane snovi iz tretjega letnika, po drugi pa poglobitev in razširitev vprašanj ter predstavitev diskusije na višjo raven. V tretjem letniku (v skladu z učnim načrtom) po zgodovinski plati spoznamo več o antični filozofiji, po tematski pa več o etiki, politiki, metafiziki, spoznavoslovju in nekaj o logiki. Na maturitetnih pripravah pa je dan večji poudarek na dopolnitev tako zgodovinske kot tematske palete. Tako je podoba dopolnjena z avtorji zlasti srednjeveške in moderne filozofije oziroma z vprašanji filozofije religije, teodiceje, personalizma, prispevka slovenskih filozofov, filozofije kulture, antropologije, eksistencializma in fenomenologije.

Pri urah se upošteva tudi specifična zanimanja

dijakov za posamezne avtorje ali tematske sklope. Če omenim najbolj pogoste: F. Nietzsche, K. Marx, M. Heidegger, A. Trstenjak oziroma estetika, umetnost, pedagogika, množični mediji, aktualna družbenopolitična problematika, filozofije Vzhoda in (letos je bila zaradi Bartolovega *Alamuta* še posebej aktualna) povezava filozofije z literaturo (F. M. Dostojevski, A. Camus, E. Kocbek, M. Rožanc ...). S potencialnimi kandidati se o tem pogovarjamo že ob koncu tretjega letnika in iščemo znotraj njihovih interesov zlasti teme za seminarske naloge. O tem tako lahko razmislijo tudi v poletnih počitnicah, tako da jih jesenski tempo in predvideni datumi preveč ne presenetijo. Zlasti bolj filozofsko nadarjene in po uspehu boljše dijake pa vzpodbujam tudi k raziskovalni dejavnosti, kar je naletelo na dober odmev. Tako imamo vsako leto med maturanti iz filozofije vsaj enega ali dva raziskovalca (letos celo pet!).

Dvakrat po dveurne tedenske priprave že od samega začetka razdelimo tako, da se enkrat posvečamo tekstu drugič temi. Najpogostejši izbiri, za kateri imamo tudi največ gradiva (skripte, članki, videomaterial ...), sta Platonova *Država* in filozofija religije. Pri tekstu napravim na začetku nekaj vzorčnih ur, potem pa s tem nadaljujejo dijaki. Predvideni odlomek za naslednji teden ali štirinajst dni preberejo vsi, eden od njih (vsakič drugi) pa ga kratko po svoji zamisli predstavi in izpostavi vprašanja, o katerih naj bi potem tekla diskusija. Pogovor ponavadi tudi spontano steče, sam ga le usmerjam v načrtano smer, dopolnim in na koncu tudi sam izpostavim ključna (esejska) vprašanja. Na nekatera od njih morajo dijaki občasno doma odgovarjati oziroma napisati esejske odgovore kot vajo za pisanje. Z branji teh krajših tekstov tako večkrat začnemo naslednjo uro, osvežimo predhodno snov ali po potrebi zaključimo nedokončano diskusijo z zadnje ure.

Predstavitev teme pa je izmenjevanje predavanj in vaj s teksti (po vzoru študija). Predstavljeno novo snov torej utrjujemo s teksti ob vodenih vprašanjih. Dijaki delajo po skupinah, na "plenumu" pa izmenjajo odgovore. Iz teme imajo na koncu tudi ustni "izpit".

Kot rečeno predstavlja pomembno vsebinsko dopolnitev pouka tudi seminarska naloga. Po eni strani dijak sam razvija njemu bolj zanimivo področje, po drugi pa jih lahko pri tem uvajam v zakonitosti znanstvenega dela, ki jih čaka na fakultetah, in jih ob pripravi konkretne seminarske naloge seznanjam tudi z načinom mentorskega dela, ki se zaenkrat bolj množično kot pri nas izvaja po nekaterih univerzah v tujini. Nekateri med njimi (npr. Oxford, Cambridge) lahko maturanti iz filozofije potem tudi "v živo" obišejo, saj so med najresnejšimi kandidati za udeležbo na filozofskem taboru, ki ga običajno organiziramo v tujini.

Sama tehnika pisanja esejev je dijakom zaradi pouka v tretjem letniku v veliki meri že znana. Tako lahko začnemo kmalu vaditi. Poleg že omenjenih esejskih odgovorov doma večinoma pišejo eseje v šoli za oceno. Sčasoma stopnujemo ritem. Tako pridemo na koncu tudi do vsaj dveh "pravih" poskusov (imenujemo jih "filozofski maraton"), ko pišemo oba eseja skupaj. To je zelo pomembna izkušnja, saj mnogi ugotovijo pomanjkanje "kondicije" pri drugem eseju. Če je mogoče, organiziramo v ta namen "filozofski vikend" nekje izven šole. K oceni vsaj enega eseja skušamo povabiti "zunanjega ocenjevalca". V tem vidim tudi možnost povezave različnih šol. Logistično gledano organizacija za dve skupini ni veliko zahtevnejša kot za eno, hkrati pa bi bila v tem primeru prisotna tudi vsaj dva ocenjevalca.

Matjaž Hribar

Kdo je bralec?

Dobili smo nov učbenik za filozofijo in prve odzive tistih, ki ga bodo pri svojem delu uporabljali in predpisovali kot obvezno branje ali pa tudi ne. Razlogi za in proti sledijo iz njihovih analiz, v katerih razstavljajo filozofske teme na dele in sledijo razlagi. Kot ključna zastavijo vprašanja: Ali avtorji učbenika podajajo filozofijo skozi razlago? Ali uporabljajo argumente? Ali odpirajo prostor dialogu? Ali povezujejo filozofijo s konkretno refleksijo iz vsakdanjega življenja in obratno? Učbenik je lahko jasen, razumljiv, aktualen pri izboru tem in primerov, hkrati pa pušča bralca ravnodušnega do tiste očaranosti nad svetom, ki sproži začetek vsake filozofije. V razpravi na temo učbenik pri pouku filozofije da ali ne, njegov kako in kdaj, sem poudaril drug zorni kot, ki razkriva razlago skozi avtorjev pristop in njeno (ne)privlačnost za bralca.

Pri tem izhajam iz dveh podmen. Prvič, dober učbenik je za pouk filozofije nujen. Kar bi rad v nadaljevanju pokazal kot potrebo, bom na začetku pospremil s kratkim pojasnilom. Če navedem nekaj splošnih oznak sodobne družbe, lahko iz pojmov "informacijska družba", "virtualni svet", "globalna vas", "potrošniška družba" izpeljem nekaj vtisov, ki se bodo osredotočili na pomembnost zapisa. Kot potrošniki se srečujemo z izdelki, ki nas bolj kakor z vsebino samo nagovarjajo s svojim videzom. V tem se zapis (kot prodajno geslo, ime ...) zliva s podobo in obratno. Kot uporabniki interneta se srečujemo z novimi oblikami zapisa, ki niso več časovno-prostorsko pogojene in prispevajo nove vsebine (e-content, e-smart ..., e-world). Internet kot informacijska "avtocesta" omogoča kar najhitrejšo spremljanje dogodkov po

svetu hkrati v sliki in zapisu. V teh novih okoliščinah si človek svojih vprašanj ne zastavlja bistveno drugače, lahko pa to trdimo za iskanje odgovorov. In trditve ne drži le za humanistično-družboslovne veje znanosti. Nove znanstvene discipline (biotehnologija, informacijska tehnologija, kozmologija ...) iščejo odgovore v raznih – od kulture odvisnih – spoznavnih horizontih. Bralca si kot prebivalca "globalne vasi" težko predstavljam v prizoru iz kakega Platonovega dialoga, v katerem dva pod platano med pogovorom razkrivata resnico o vsem, kar nas obdaja, sosede pa imenujeta barbare. Danes je prav kulturna drugačnost tista, ki nas bogati in širi naš spoznavni horizont. Zapis pa se pojavlja kot tista sled drugačnega, h kateri se vedno vračam pri iskanju razumevanja. Ta me vedno znova sili k branju, prevajanju, razlagi in iskanju pomena. Zapisi razkrivajo ideje, koncepte, prinašajo nove pomene, s katerimi se človek ob branju srečuje sam. Živeti danes pomeni biti bralec v najširšem pomenu besede, branje torej kot razbiranje smisla. In zakaj tega ne bi počeli kritično? Zakaj bi izpustili odlično (in mislim, da edino) lekcijo takšnega kritičnega branja, ki nam ga ponuja učbenik za filozofijo v srednji šoli?

Druga podmena, ki oriše nalogo mojega prispevka, postavi pred učbenik bralca in poskuša najti odgovor na vprašanje, kdo je bralec. Čeprav nam veliko stvari govori, kdo je bralec, nam kakšen opis njegovih tipičnih lastnosti ne pove nič. "Iščemo osebo, staro okoli 19 let, ki se po videzu loči od povprečnega državljana. Dostikrat se potika v okolici srednjih šol in išče sebi enake. Kdor opazi osebo, ki vsaj približno ustreza omenjenemu opisu, naj jo takoj prijavi ustreznemu organu in ta bo poskrbel za njeno vzgojo ter uspešno privzgojil in zadovoljil vsako njeno potrebo po znanju." Tiralica nam ne razkrije čisto nič o bralcu

filozofije, ker takšna "filozofska tiralica", ki bi vsebovala zadovoljiv opis in bi nam bil v oporo, ne obstaja. Bralec, ki se bolj kakor zvezdnemu nebu nad sabo čudi računalniški simulaciji vesolja in njeni grafični prepričljivosti, s svojimi odzivi ostaja nepredvidljiv. Njegove želje, hrepenenje, zanimanje, čudenje pa ostajajo uganka vsem tistim, ki ga "poskušajo" ne samo nekaj naučiti, ampak predvsem nad nečim navdušiti. Prehod med trditvijo "vsak človek bi kot oseba in hkrati član družbe že moral biti filozof" in "vsak človek je kot oseba in hkrati član družbe že tudi filozof" bi moral biti manjši od tistega, ki ga slikajo izkušnje. Zadnje po načelu "manj je več" nalaga učiteljem filozofije zelo veliko nalogo. Nihče od njih ne začenja svojega dialoga preprosto s poslušalcem oziroma bralcem, ampak predpostavlja, da bo v bralcu obudil in nagovoril filozofa. Zato sem si izbral za osrednje vprašanje, kako avtor nagovarja svojega bralca. Ali ga poskuša navdušiti, presenetiti, izzvati, poiskati skupaj z njim izvor filozofije v čudenju? Ali lahko potrebo po filozofiji predstavimo kot skupno? Za obravnavo sem v vsakem učbeniku izbral začetek. Ta ni preprost niti samoumeven, ker mora tvegati tisti prvi vtis bralca, ki – če se ponesreči – težko prepriča oziroma navduši k nadaljnjemu branju in filozofskemu odkrivanju.

Frane Jerman: Filozofija

Avtor gradi svoj filozofski prikaz z navajanjem in dodajanjem filozofskih misli po premici časa. Njegov način je nasproten problemskemu, ki bralcu zastavlja vprašanja in razlaga skozi njegovo lastno izkušnjo. Kljub temu pa reči, da gre preprosto za historični pristop, ki je zastarel, ni več kakor navaden očitek, ki ne zdrži kritičnosti in nas postavlja na začetek. Do vprašanja, ali razlaga deluje.

Naslov poglavja: 1. Kaj je filozofija. Podnaslov: 1.1 Uvod. Prvi stavek: "Pojem filozofije nikakor ni

nekaj samoumevnega, ampak sodi sam med temeljne filozofske pojme."¹ Avtor z razlago pojma filozofije, ki ni samoumeven, ampak temeljen, pojasnjuje oziroma bolj odpravlja bralca na samoumeven način. Bralec se ujame v past, ker ne pozna posameznih filozofskih disciplin in si seveda ne zna razložiti tiste temeljnosti. To pusti ob strani in dobi prvi vtis, da je filozofija včasih pač takšna – nerazumljiva, zavita in mogoče celo sama sebi namen. Še najbolje bi bralec znal rokovati z definicijo, če bi mu jo avtor ponudil čisto na koncu, kot zadnji stavek, potem ko bi že dobil uvid v kak filozofski problem in način preučevanja. Avtor bralcu sicer predstavi razliko med izhodiščem sofistov in filozofov, razliko med večino pojasnjevanja in iskanjem spoznanja. Ta kljub temu zahteva pojasnilo tiste spretnosti, izkušenosti kot večine prepričevanja, ki jo avtor imenuje "človekova dejavnost".

V nadaljevanju pa avtor nameni veliko prostora prikazu razvoja iz mitološkega v znanstveno mišljenje, izvoru filozofije torej. Začenja z opisom starih kultur, njihovimi dosežki in praktičnimi postopki, s katerimi so merili čas in napovedovali nebesne pojave. Vzporedno z njimi se dotakne mitologije in zgradbe mitov. "Miti so zgodbe, ki v prvotnih religijah pojasnjujejo nastanek univerzuma in človekovo mesto v njem ..."² Njegova obsežna razlaga mitologije je sicer jasna, kljub temu pa mi ni uspelo najti pravega začetka. Kar avtor navaja kot zgodbo, je imelo za stare Grke v resnici veliko globlji pomen. Miti so bili način razlaganja resničnosti in z njo povezane empirije. F. Zore pravi: "Grška beseda *mythos* ne pomeni 'mita', ampak zgodbo; ta zgodba nam razkriva, kaj se je zgodilo, in je torej vedno ... zgodba resnice kot odkrivanja ... Naša beseda *mit* sicer neposredno izhaja iz grške besede *mythos*, vendar nam pomeni nekaj drugega ..."³ S tem bralec zamudi priložnost, da bi se najverjetneje prvič srečal z nekim drugim časom in načinom

¹ F. Jerman: *Filozofija*, DZS, Lj. 1992, str. 8.

² F. Jerman: *Filozofija*, DZS, Lj. 1992, str. 11.

³ F. Zore: *Obzorja grštva*, Znanstveno in publicistično središče, Lj. 1997, str. 79.

dojemanja sveta. Na začetek znanstvenega mišljenja avtor postavi posameznike, ki so imeli "nenavaden smisel za vprašanja" in so uvajali tehten premislek. Za primer navaja Talesa, ki je z vprašanjem o arche na podlagi opazovanja prišel do zakonitosti. Tisto, kar avtor postavi za začetek filozofsko-znanstvenega diskurza, je metoda. "S tem je Tales zakoralak v teoretsko, pojmovno mišljenje, ki se ga je naučil od matematike, katere oče je – po nekaterih virih – prav on."⁴ Avtor pred začetek filozofskega pregleda postavi logično metodo. To – nenavadno – poudari kot tisti temelj, ki je šele omogočil razvoj filozofije.

Branje sicer ponuja bralcu dobro ogrodje, topos filozofije, ne spusti pa se v globino. Avtor v uvodu Vorländerjeve "Zgodovine filozofije" pravi, da filozofija in njena zgodovina "nujno temelji na takšnih in drugačnih predpostavkah in takšnem ali drugačnem idejnem svetu"⁵. Njegovo osebno filozofsko zanimanje, o katerem pričajo razprave iz logike in estetike, obljublja zanimiv filozofski izlet v zgodovino. Nekako tako, kakor da bi nas odpeljala na pot dva izkušena vodnika: eden bi premišljeval o lepoti na poti, drugi pa bi jasno in razvidno poročal o vsem na poti. Čeprav avtorjev namen ni bil problematiziranje filozofskih vprašanj, sem pogrešal tisto empirijo, iz katere filozofija začenja in napreduje. Med bralcem in njegovim branjem se zariše podobnost z dvobojem med Ahilom in želvo. Paradoks, ki pojasnjuje gibanje, postavlja Ahila v vlogo poraženca, ki nikoli ne more ujeti želve, ker nikoli ne more zares premagati neskončnega števila majhnih intervalov v končnem času. Podobno bo bralec sam iz avtorjeve razlage težko dojel, o čem filozofija govori. Prepričan sem, da ima bralec Ahilovske (umske) zmožnosti, kljub temu pa mu ne bo uspelo, če ne bo sam našel pravega začetka.

Maria Furst: Filozofija

Naslovnica: (pod napisom filozofija) Rothkova slika "Črna in rumena". Brez pojasnila ali razlage

⁴ F. Jerman: *Filozofija*, DZS, Lj. 1992, str. 16.

⁵ K. Vorländer: *Zgodovina filozofije*, SM, Lj. 1977, str. 6.

o avtorjevem namenu, motivu, usmeritvi, izhodišču – samo bralec in slika. Na razstavi Rothkovih del se je neki naključen mimoidoči ustavil pred eno od slik in zajokal. Rothko, ki je pozneje med intervjujem opisal dogodek, je dejal, da njegova umetnost nagovarja čustva in ne potrebuje dodatnih pojasnil. Dvomim, da je avtorica hotela doseči podoben učinek, zelo dobro pa predstavi način branja in soočenja z vprašanji. Skozi problemski pristop sooči različne jezike (filozofijo, umetnost, logiko, sociologijo, psihologijo) v dialogu, da bi obudila ideje iz okostenelih formulacij v življenje.

Po praznem uvodu, ki ga lahko mirno zanemarimo, ne toliko zaradi suhoparnosti kakor njegove kratkosti, lahko takoj preskočimo na razlago pojma "filozofije". Po etimologiji besede filozofija, ki pove bralcu malo več kakor nič, in po uvodni Platonovi definiciji filozofije kot ljubezni, presunjenosti nad idejami, sledi Aristotelova opredelitev, ki je še najboljša, ker nakazuje sodobnejšo in bralcu bolj znano delitev znanstvenega vedenja ter filozofiji jasneje odmerja prostor. Na koncu pa avtorica bolj z občutkom kakor po neki nujnosti začenjanja navede nekaj Adornovih refleksij o filozofiji oziroma njenem početju. S kombinacijo pomenskih zvez, kakršni sta "likvidacija mnenja", "v zavest povzdignjen upor proti slehernemu klišeju", bralca navduši in ga zvabi iz udobnega naslonjača, da iz gole radovednosti pokuka v prvo poglavje. Verjetno je enako močno čutila že mladina v stari Grčiji, ki se je zbirala okoli Sokrata in se navduševala nad njegovo pojavo in zadrego njegovih sogovornikov. Primerjava s Sokratom tu ni naključna. Sokrat je lik "učitelja zahoda", ki s svojim neutrudnim iskanjem resnice, zastavljanjem vprašanj na koncu razkrije moč filozofije, resnice, ki sogovornikom spodmakne tla pod nogami in jih spravi v zadrego. Vendar ravno to, kar na prvi pogled navdušuje, zavezuje k resnemu delu, ker spreminja družbo in človeka. Sokratov zgled je v problemskem pristopu

vzpostavljen kot model poučevanja filozofije, ki se ga avtorica drži od začetnega navduševanja do resnega dela. Po uvodu, ki se začena na pravem mestu, nam za nadaljevanje ostane vprašanje, ali ta razkriva vso tisto moč filozofije, ki ji zares gre.

Avtorica si za prvo temo izbere osrednje vprašanje v filozofiji, to je vprašanje dejanskosti. Vpelje ga s Platonovim dialogom med Sokratom in Glaukonom. Ker veliko govorita o iskanju resnice in skrivnosti o stolu, bi dialog lahko brali podobno kakor detektivsko zgodbo. Na svoji poti iščeta sledi in napredujeta od posameznih mnenj do resnice stola. Vendar ne gre za navadno zgodbo o stolihi. Dialog, ki ga snujeta, je v službi filozofije in rdeča nit, ki jo razpletata, razkriva posebno načelo, ki stvari in svet pojmovno ovrednoti in postavi v novo razmerje. Resnica razkrije, da resnično biva ideja stola, vsak posamezen, konkreten stol pa le kot posnetek ideje. Kje je tukaj kakšna likvidacija mnenja? Mogoče mnenja o stolu? Ali si lahko zamislimo, da bi bralcu predstavili stol kot skrivnost? Ne. Še najlaže si zamislim, da mu s "takimi skrivnostmi" podaljšamo njegov dremež. Stol, miza ... so stvari, ki so vedno tu nekje okoli nas in jih niti ne opazimo. Podobno kakor obstaja svet okoli nas, ko spimo. Vem, da ravno opisani položaj uvaja vprašanje, še vedno pa se sprašujem, kaj ga sproži. Stol, ki se je Sokratu in Glaukonu ponujal kot uganka, ni enak stolu danes. Ali bolje, naš odnos ni enak. Za prvim stoji znanje in večšina ter vprašanje, kako se stol sploh izdelava. Za drugim pa stoji plod serijske proizvodnje in vprašljive vrednosti. Imamo torej isti uporabni izdelek in dva različna opisa.

V nadaljevanju avtorica pojasni, da to, kar v običajni jezikovni rabi imenujemo dejanskost, ni prava dejanskost, ker se spreminja. Zakaj je "rok uporabnosti" pomemben? V svoji (pre)kratki razlagi pusti nekaj nepojasnjenih mest, vključno s prvotno fascinacijo. Tisti drugačni opis ponudi v nadaljevanju s "prevodom" Platonovega središčnega vprašanja v bralčev svet. Danes imenujemo dejanskost svet popzvezd, TV-šovov,

skritih kamer, računalniških simulacij ... in seveda dizajnersko oblikovanih stolov. Težko se čudimo preprostim stvarim, npr. stolu, veliko raje se čudimo novim dizajnom, znamkam, podobam zvezdnikov, računalniškim pravljicam. Avtorica uporabi stvari iz našega sveta, da bi razložila njihovo dvojno prevaro. O stolu me ne zanima, kaj se skriva za njim. Me pa začne zanimati, če se pojavi po televiziji. Televizija je eden od načinov reprodukcije resničnosti. Čeprav si lahko kak posnetek ogledamo večkrat, nas bo dogajanje vedno znova priklenilo, kakor da bo vsakič razkrilo še nekaj več. Podobno kakor čarovniški trik. Ta je lahko prepričljiv ali ne, kljub temu pa bomo vsakič znova poskušali razbrati še kakšno podrobnost več. Reprodukcijska postane magična beseda, s katero je človek ustvaril podobo podobe in jo zamenjal za resničnost. Avtorica navaja več avtorjev, ki razkrivajo podobo podobe kot trik, iluzijo. Sicer ne čarovniško, ima pa enako manipulacijsko vrednost. Sociolog G. Anders pravi: "Na začetku je bila oddaja in zaradi nje se zdaj dogaja svet."⁶ A. Warholu uspe z mehanskim ponavljanjem podob steklenic kokakole in razmnoženih fotografij zvezdnikov odvzeti pomen podob, njihovo ikonsko vrednost. S tem avtorica reflektira dogajanje podobno, kakor da bi ga postavili na oder in napravili za predmet premisleka. Z Warholovimi in Magrittovimi podobami ter Andersovo razlago pa bralcu razkrije zanimiv vpogled v dogajanje izza odra.

Avtorica ne ponudi dobre razlage Platona. Za to bi morala razložiti veliko več o njegovi gnoseologiji in ideji sami. Kljub temu pa je izpolnila svojo obljubo. Bralca je privabila v branje z vprašanjem in mu ponudila nekaj od tiste prevratnosti, ki jo je obljubila na začetku. Druge nepojasnjene sestavine Platonove filozofije naniza okoli središčnega vprašanja, in to tako, da daje gibanju misli videz vrtinca, ki v središčnem gibanju razvije največjo moč. Veliko osnovnih filozofskih terminov se tako znajde zunaj središča dogajanja in se jih problemska obravnava sama komaj dotika. Tako

⁶ M. Fürst: *Filozofija*, ... str. 12.

izgubijo svojo moč, začrtajo pa širok okvir spoznavanja Platona in začetek vprašanja o biti bivajočega, kar odpira pot nadaljnemu raziskovanju.

Donald Palmer: Ali središče drži?

Palmer v svojem predgovoru omeni, da študentom, ki si "navsezadnje želijo izziv", ponuja v branje vznemirljivo in zabavno lotevanje filozofije. Interdisciplinarne povezave filozofije z umetnostjo, fiziko, literaturo ... in sistem navzkrižnih referenc zaključijo s skromnim načelom, ki ga v filozofiji srečamo redko in sledi življenjski praktičnosti "uporabi ali pozabi". Lepo, jasno, kratko in povsem primerno izhodišče za začetek. Ta je postavljen v uvod (kakor pravi sam, ne gre za uvod v uvod), v vprašanje "Ali središče drži?", s katerim pravzaprav odgovarja na tisto "uvodno" vprašanje, kaj je filozofija. Za odgovor uporabi več poti, v skladu z razvejeno tradicijo samega pojma. Njegov "uvod" pravzaprav lahko beremo kot spremno besedo k študijskemu programu filozofije, namenjeno tistim študentom, ki se odločajo med izbirnimi predmeti. V skladu s praktičnostjo in učinkovitostjo pri predstavljanju predmeta svojim "potencialnim" študentom Palmer ponudi za vsakogar nekaj, vsem skupaj pa odličen vpogled v pouk filozofije.

Samorefleksivno naravo filozofije kot obliko misli, ki misli samo sebe, ponudi tistim, ki imajo radi abstrakcije in uganke. Drugim, ki bi na vsak način radi začeli pri počelu in potrebujejo nekakšen trden temelj za skok, ponudi njen izvor in začetek, prehod iz mythosa v logos. S Talesom zastavi vprašanje, ki prihaja iz opazovanja celote in spreminjanja. Razlaga Talesove podstatki razkriva ne dovolj pojasnjeno vprašanje, kako proces spreminjanja kaže na nezadostnost čutno zaznavnega. Tretjim ponudi sodobno klasifikacijo filozofije po področjih raziskovanja. Tega ne tvega z definicijami, ampak z vprašanji. Z razlago različnih "x", ki utemeljujejo različne znanosti,

prikaže potrebo po filozofiji kot spremljevalki znanostim. Četrtem ponuja analitično opredelitev, ki si iz filozofije znanosti ter obravnave odprtih in zaprtih znanstvenih modelov raziskovanja sposodi koncept odprtega pojma. Za razlago uporabi razliko med nujnim in zadostnim pogojem. V zadnjem poskusu pa avtor naslika filozofijo kot osebno filozofsko držo. Z likom Sokrata izpelje strukturo njegovega dialoga, filozofskega raziskovanja in tisto razdiralno silo, ki napreduje od izpeljave protislovnosti izhodiščne hipoteze do njegove skrite ironije in priznanja o lastni nevednosti. V skladu s tradicijo predstavi pristnega Sokrata pred zagovorom na sodišču in poudari resnost filozofiranja.

Avtor odlično združi načelo praktičnosti, ki za vsakega poskuša najti nekaj, s trikom, ki vse pristope in teme napravlja privlačne za vsakogar. Če je nekomu všeč abstrakcija in uganke, drugim večja "prizemljenost", tretjim analitična natančnost ..., je vsem skupno (ali vsaj blizu) eno: smisel za humor. Avtorjeva življenjska refleksija, s katero vpeljuje filozofiranje kot delanje, karikira vsakdanjost, njeno banalnost in samoumevnost. Tako avtor ne potrebuje zadnjih informacij, kaj je za mlade "in" in kaj ni, da bi se jim priljubilo. Namesto tega uporabi humor, ki deluje kot trik (seveda ne gre za načrtno dejanje, ampak za osebno potezo, ki deluje ...). Bralec, ki je postavljen v situacijo kot opazovalec, se smeji nekomu, ki mu je spodrsnilo na bananinem olupku. Smeh ga pritegne in naenkrat sam ugotovi, da so tla pod njegovimi nogami spolzka. V sklepu avtor povzame, da smo "homo philosophicus", in postreže še z zadnjo šalo, ki zveni ameriško: "Za pridobitev zaposlitve je filozofija morda najbolj neuporaben študij, a je vseeno najboljši."⁷ Tudi če predpostavimo, da bralec nima smisla za humor, ali si res upa tvegati in ne poiskati odgovora v nadaljevanju. Palmerjeva filozofija je jedrnata, razumljiva, argumentirana, zabavna in uporabna, dodam lahko, da manjka samo še bralec.

⁷ D. Palmer: *Ali središče drži?*, DZS, Lj. 2002, str. 42.

Filozofija za gimnazije

“Knjiga ima tri poglavja, ki so v celoti usklajena z novim učnim načrtom.”⁸ Sam poskušam razvozlati, kako je avtorjem Miščeviću, Kantetu, Klampferju in Vežjaku uspelo bralec približati tisto celotno usklajenost. Prvi vtis je bil, da so se zelo potrudili z izbiro didaktičnih pripomočkov. Učbenik je poln slikovnega materiala, humorja, preglednic, obrobnih zapisov, citatov, vprašanj in drugih pomagal, da bi bilo branje razumljivejše in zanimivejše. Vsebinsko in slogovno pestrost pa ponuja delo štirih avtorjev. Tukaj se zavedam, da prav z izbiro in obravnavo uvodnega poglavja izgubim največ. Izgubim namreč vse tiste možnosti, ki so ponujene bralec in mu prepuščajo lastno izbiro tem. Po drugi strani pa je lahko ravno možnost tako obsežne izbire prisila k selektivnemu branju. Takšen široko zasnovan model (za vsakogar kaj) mogoče za začetnika ni najboljši. Le težko bo izbiral med različnimi potmi, ki jih ne pozna, in si bo želel kompas v obliki profesorjevih navodil.

Kako se je avtor lotil začetka? Po tistih zgodovinskih podatkih, ki za sam diskurz niso pomembni, sem se osredotočil na dve definiciji filozofije. Avtor začenja z Aristotelom. Njegovo delo kaže zanimanje za posamezne znanosti iz izkustvenega področja, pa tudi tisto modrost, ki se “nanaša na (prve) vzroke in počela”. Od avtorjeve zelo splošne razlage mi je zbudil pozornost tisti del, ki obljublja najprej čudenje, nato pa odkrivanje “skrivnosti v zvezi z zapletenimi stvarmi”. Spomnil me je na zgodbo o klobuku in vprašanju, kaj se skriva pod njim. V nadaljevanju se avtor loti razkrivanja tistih splošnih načel. Njegova vprašanja so zastavljena jasno, razumljivo in uvajajo konkretna vprašanja v filozofiji. V nadaljevanju pojasni lastno izhodišče filozofskega raziskovanja, ki izhaja iz Aristotelove tradicije in pripada analitski šoli. Samo Aristotelovo definicijo avtor uporabi bolj zato, da uvede vprašanja. Z njenim citatom in omenjanjem čudenja na začetku

pa daje bolj obljubo za nadaljevanje.

Kot drugačen pristop k filozofiji navede Webrov “obrat k človeku”. Gre za Webrovo drugo definicijo, ki v središče ne postavlja več epistemološkega vprašanja o doživljanju stvarnosti, ampak opredeli človeka kot subjekta s “svojimi lastnimi vzročnimi močmi”. S to opredelitvijo je avtor nakazal tisto drugačno zanimanje v filozofiji, in to je človek sam. Z refleksijo mu je dano preučevanje lastnih misli, spoznav in dejanj. Avtorju lepo uspe prikazati nekatera vprašanja iz etike in njeno potrebo po tistih splošnih skupnih načelih. Ni mi pa uspelo povsem razvozlati, zakaj je izvedel prehod k Sokratu, Kantu in Schopenhauerju. Podobno kakor v prvem poglavju je avtor tudi tukaj uporabil filozofske opredelitve in imena, zato da je zastavil vprašanja, nič pa ni razložil definicij samih.

Zadnja razdelka v prvem poglavju sta polna oznak, definicij, šol in razpredelnic, ki bi jih bilo bolje ponuditi kot priloگو. Avtor postavlja svoja vprašanja jasno in razumljivo, druge nepojasnjene navedbe avtorjev, citatov in (pre)zahtevna terminologija pa odpirajo vprašanja. Odgovore bo moral bralec poiskati pri profesorju. Takšna zahteva je povsem koristna pri pouku filozofije, ker samo branje spreminja v nalogo. Ta pa obljublja delo in obveznost, kar bralec ne bo ravno navduševalo.

Konec

Bralec si bo drznil izbirati. Med tistim, kar ga bo zanimalo ali navdušilo na eni strani, in nalogo kot obvezo na drugi strani. Med navdušenjem, izzivom, navdihom in nalogo ni težko predvideti, kakšna bo njegova izbira.

⁸ N. Miščević, B. Kante, F. Klampfer, B. Vežjak: *Filozofija za gimnazije*, CZ, Lj. 2002.

Andrej Adam

Razprava o učbeniku

Uvod

Preden preidem k razpravljanju o problemih učbenika, kakor jih vidimo nekateri učitelji v srednjih šolah, bi vključene v razpravo spomnil na Karla Popperja, ki nas v svojih delih opozarja na našo lastno zmotljivost. V enem izmed svojih predavanj se sklicuje na naslednje Ksenofanove verz:

»Ni ga bilo še moža, pa tudi nikoli ne bo ga, pravo da videl bi kdaj o bogovih in vsem, kar biva: kajti četudi pogodil slučajno bi čisto resnico, vendar ne vedel bi sam: saj vse je le gola domneva.«

(*Predsokratiki*, 1946, 68)

Razlaga verzov je preprosta. Naše teorije oziroma naši predlogi, kako rešiti probleme, s katerimi se ukvarjamo, so predvsem domneve ali ugibanja. A ker gre za ugibanja, moramo vselej biti pripravljeni na njihovo kritiko. Vedno je namreč mogoče, da obstaja kakšna boljša rešitev (Popper 1997, 197).

Učbenik kot problem

Tudi za učbenik, še posebno pa za učbenik filozofije bi lahko rekli, da predstavlja ugibanje ali teorijo o tem, kako naj se filozofija poučuje. Slednje je seveda problem, morda celo večji kakor poučevanje drugih predmetov. Mislim, da moramo o tem začeti razmišljati glede na cilje pouka filozofije v srednji šoli in glede na metode oziroma načine dela, s katerimi te cilje lahko dosežemo.

Rudi Kotnik v članku z naslovom *O konceptualni zasnovi pouka filozofije*, prav izhajajoč iz ciljev tega pouka v gimnaziji, zagovarja stališče, da bi se morala filozofija v srednji šoli dogajati kot dialog med dijaki in učitelji ter dijaki samimi. Poudari proces, filozofijo kot dejavnost, pri čemer učitelj izhaja iz vsakdanjih izkušenj dijakov in jih privede do filozofskega problema, nato pa ga rešuje skupaj z njimi v filozofskem dialogu (Kotnik 2001, 76).

Lahko bi rekli, da je filozofski dialog poglavitna metoda poučevanja filozofije v srednji šoli. Brez mojstrenja v obvladovanju te metode učitelj ne more trditi, da izpolnjuje cilje, predpisane z učnim načrtom. Toda kaj je filozofski dialog? Ob tem vprašanju nas Kotnik napoti k priročnikoma *Filozofija v šoli* in *Misliti samostojno*, posebno k besedilu Marjana Šimenca, ki nosi naslov *Vprašanja za nadaljnja razmišljanja*. Tam bomo našli kopico vprašanj, s katerimi si učitelj lahko pomaga pri razvijanju filozofske relevantnega pogovora z dijaki, »pri premisleku o tem, kaj v resnici delamo pri pouku« (Šimenc 2001, 148). Vprašanj tukaj ne bomo naštevali, omenimo le, kar je pri tem bistveno. S skrbnim vodenjem dialoga v razredu, kar implicira obvladovanje zastavljanja vprašanj, bomo dijake pripravili k pojasnjevanju njihovih stališč; jih navajali k nizanju razlogov, zaradi katerih bi lahko njihova stališča sprejeli; jih uvajali v raziskovanje alternativnih stališč in razmišljanje o drugačnih perspektivah; jih učili iskati implikacije in razvijati posledice ipd. Toda zakaj bi se pri pouku filozofije v srednjih šolah sploh mučili z razvijanjem filozofskega dialoga kot načinom reševanja problemov? Odgovor je preprost: »Če hočemo, da znajo analizirati pojme, jih moramo analizirati, če naj se navadijo argumentacije, moramo argumentirati, če naj bomo pozorni na predpostavke, moramo biti pri pouku pozorni nanje itd.« (Šimenc, *ibid.*)

Že, bi lahko odvrnili, ampak kakšno zvezo ima vse to s filozofijo in njenim poučevanjem? Odgovor nas napotuje k učnemu načrtu za filozofijo in ciljem, ki so tamkaj zapisani. Analiza ciljev, ki jih najbrž ni več treba posebej navajati, kaže, da so na prvo mesto postavljene sposobnosti (odkivanje in raziskovanje filozofskih problemov, analize pojmov, razumne argumentacije, raziskovanje pojmov s pomočjo ustreznih filozofov in jasnega uporabljanja jezika). Prav te sposobnosti moramo razviti pri dijaki oziroma moramo ure filozofije zasnovati tako, da bodo dijaki odkrivali filozofske probleme, jih raziskovali, argumentirali itd.

Toda, bi se utegnil glasiti ugovor, še vedno nam niste pojasnili, kakšno zvezo ima razvijanje naštetih

spodobnosti s filozofijo. Ali dijaki na koncu sploh kaj vedo o filozofiji, ali si pridobijo pregled nad idejami filozofov, jih znajo umestiti v neki sistem, ali razumejo njihov pomen ipd.? Četudi predvsem poudarjanje vodenja filozofskega dialoga vsega tega ne izključuje, trenutne razprave na tej točki vendarle kažejo, da je koristen načelen razmislek o ciljnih učnega načrta, se pravi, popravek imamo z utemeljevanjem zgornjega odgovora.

Kolikor vem, je bil eden prvih, s katerim bi si lahko pomagali pri našem utemeljevanju, Immanuel Kant. V *Napovedi magistra Immanuel Kanta o poteku njegovih predavanj v zimskem semestru 1765–1766* preberemo naslednje:

»Mladenič, ki je pravkar prišel iz šole, se je bil navajen učiti. In zato misli, da se bo odslej učil filozofijo, kar pa je nemogoče, kajti zdaj se mora učiti filozofirati.« (Kant 1996, 36) Če hočemo, da so Kantove besede aktualne za razmislek o filozofiji v srednji šoli, jih moramo nekoliko preoblikovati. Se pravi: »Dijak in dijakinja, ki še nista imela filozofije, sta se navajena učiti. Mislita, da se bosta, tako kakor druge šolske predmete, učila tudi filozofijo. Toda to je nemogoče. Zdaj se morata učiti filozofirati.« Prosim, bi najbrž zavpil kakšen kritik, ali zagovorniki ciljev učnega načrta resnično mislijo, da se filozofije ni mogoče učiti in da mora to upoštevati tudi filozofija kot šolski predmet.

Odgovor je pritrdilen. Poskušajmo ga ponazoriti z navedkom iz knjige *Filozofija logičnega atomizma* Bertranda Russella: »Filozofija je tisti del znanosti, o katerem ne ve zdaj nihče še ničesar, zato ljudje izražajo samo svoja mnenja. Zato vsak napredek v spoznanju oropa filozofijo za nekatere probleme, ki jih je imela prej, in če je kje kakšna resnica, če je kakšna vrednost v metodi matematične logike, je jasno, da nekateri filozofski problemi niso več filozofski, ampak znanstveni. V hipu, ko so postali rešljivi, so prešli v obširen razred filozofsko nezanimivih idej, zakaj za mnoge ljudi, ki imajo radi filozofijo, je njen čar prav v spekulativni svobodi, v igračkanju s hipotezami. Lahko si izmisliš kaj, kar utegne biti resnično, kar je zelo dobra vaja, dokler ne odkriješ, kaj je resnica; toda ko to odkriješ, je plodne igre

domišljije na tem področju konec. To področje zapustimo in se napolnimo drugam.« (Russell 1979, 125)

Če se ne motim, pravi nekaj podobnega tudi Olga Markič v *Razmisleku ob predavanjih iz logike in filozofije kognitivnih znanosti*: »Tako se filozofi lotevajo problemov, za katere znanstveniki še ne vedo, kako bi se jih lotili.« (Markič 2001, 85)

Vrnimo se h Kantu, ki je trdil, da se filozofije ni mogoče učiti. Če to drzno tezo mislimo skupaj z Russellovo idejo, po kateri tisto, kar je na nekem področju raziskovanja sprejeto kot resnično, izpade s področja filozofije, bomo sklepali, da je lahko predmet učenja zgolj nekaj, kar ima človeštvo za spoznano, oziroma predmet učenja so tisti problemi, o katerih razrešitvi obstaja konsenz. Kant torej misli, da je o rešenih problemih mogoče napisati knjigo, v kateri je objektivno, splošno sprejeto znanje, ki se ga je mogoče naučiti, medtem ko podobne filozofske knjige ni mogoče napisati. Ko gre za filozofijo, po Kantu torej ni mogoče pokazati kake knjige in reči »glejte, tu je modrost in zanesljivo znanje; naučite se ga razumeti in dojeti, gradite v bodoče na njem, pa boste filozofi« (Kant, FNM; 2/96, 36). Namesto tega se je treba naučiti filozofirati. Naučiti se je treba, kakor smo povedali zgoraj, odkrivati probleme, argumentirati, analizirati pojme ipd.

Filozofija kot dejavnost je potemtakem raziskovanje in razpravljanje o problemih, ki za zdaj še ne dopuščajo nedvoumnega, natančnega odgovora. O problemih, ki se jih loteva, še ne premoremo splošno sprejetega stališča. Obstajajo le različne rešitve, ki so vsaka zase bolj ali manj pomanjkljive in se pogosto radikalno razlikujejo od konkurenčnih rešitev.

Morebitni učbenik filozofije bi moral to odprtost na vsak način ohraniti. Toda, ali jo sploh lahko ohrani in če, v kakšnih okoliščinah?

Poskušajmo odgovoriti na vprašanje z učbenikom *Filozofija za gimnazije*. Ocene učbenika najdemo v reviji FNM (1/4; 2002). Jože Ručigaj piše, da mora ta učbenik »biti ... le del pluralnosti učnih

sredstev, ki tudi na ravni učbenikov zagotavlja, da filozofija v gimnazijah ostane to, kar po svojem bistvu je in kar naj bi bila po učnem načrtu« (Ručigaj 2002, 111). Podobno je stališče Dragice Kranjc, ki pravi, da *Filozofija za gimnazije* sploh ni klasični učbenik, temveč za delo v razredu »dobrodošlo gradivo, ki ga je mogoče različno uporabiti, saj spodbuja, daje modele za razmislek ter z opredeljevanjem pojmov in analizo argumenta pomaga misliti« (Krajnc 2002, 113). Stališče je zanimivo, ker privoli v idejo, da filozofi ne potrebujemo učbenika v klasičnem smislu. Zakaj ne, sem poskušal nakazati zgoraj. Učbenik torej ne sme biti učbenik, temveč le del pluralnosti učnih sredstev, le dobrodošlo gradivo, ki naj ga, če smem poiskati skupni imenovalc obeh stališč, učitelj uporablja smiselno po svoji presoji. Zakaj? Ker bo le tako ohranil samostojno razmišljanje oziroma filozofiranje pri urah filozofije, se pravi to, kar mu predvsem nalaga učni načrt. Naslednji, ki v svoji oceni učbenika izhaja iz ciljev učnega načrta, je Marjan Šimenc, ugotavlja pa nekaj podobnega kakor Jože Ručigaj in Dragica Krajnc. Nekatere teme v učbeniku lahko učitelj uporabi kot »dobro izhodišče za uro« (Šimenc 2002, 116).

Pri izvajanju modula A sem v šolskem letu 2002/2003 pri nekaterih problemih iz uvoda v filozofijo, epistemologijo in etiko (torej včasih) učbenik uporabljal tudi sam. Moral sem si precej prizadevati, da bi dijaki zapisanega ne konzumirali kot učno snov, se pravi tako, kakor so navajeni iz dolgoletnih šolskih izkušenj. To se mi je posrečilo s kombinacijo učbenika z drugimi učnimi sredstvi in drugimi učbeniki. Tako je mnogim dijakom uspelo razlage iz učbenika povezati bodisi s problemi vsakdanjega življenja (pri temah iz etike) ali s problemi, na katere pred tem niso pomislili, a so se jim zdeli zanimivi (pri epistemologiji). Prav tako so se mnogi udeleževali dialoga, ki smo ga razvijali ob nekem problemu. Zlasti pomembno pa se mi zdi, da so vsaj nekateri dijaki o problematiki razmišljali tudi doma in svoja razmišljanja ali rešitve poskušali predstaviti pri naslednji uri.

Cilje pouka filozofije je potemtakem mogoče dosegati, če razumemo učbenik kot »dobrodošlo

gradivo« in ga uporabljamo bodisi kot »dobro izhodišče« ali kot »del pluralnosti učnih sredstev«. Rečeno konkretnije, učbenik se najbolje obnese, če ga vključimo v pouk neposredno pred izvedbo dialoga z dijaki. Kaj to pomeni, si lahko preberemo v *Didaktiki filozofije* Ekkeharda Martensa. Pouku filozofije kot golemu podoživljanju ali reprodukciji učbeniškega znanja se lahko izognemo, če upoštevamo tri korake: »1. odprt pogovor [...] za razjasnitev interesov in predhodnih mnenj udeležencev; 2. vključitev drugih partnerjev v dialog s poslušanjem ali branjem tekstov; ter končno 3. izvedba dialoga, ki se ob tem ponudi, z vprašanji, problematizacijo in navezavo na lastna izhodiščna vprašanja« (Martens 1996, 59). Posamezne vsebine učbenika torej lahko vključimo v pouk filozofije tako kakor druge partnerje. Ker v učbeniku najdemo predvsem interpretacije, kako so posamezni filozofi rešili neki problem, lahko dijakom te rešitve predstavimo ali jim naročimo, naj si jih preberejo doma. Seveda pa mora temu slediti izvedba dialoga s problematizacijo in navezavo na izhodiščna vprašanja. Cilje pouka filozofije bomo torej dosegli, če bomo posamezna poglavja učbenika kombinirali z drugimi (filozofskimi in nefilozofskimi) viri, tj. z nekaterimi lastnimi zamislimi in interpretacijami, z zamislimi in interpretacijami iz priločnika *Misliti samostojno*, nato pa še iz drugih priločnikov, in končno z odlomki iz del samih avtorjev, ki smo jih izbrali za partnerje v dialogu. Ko gre za uvajanje drugih partnerjev v dialog, si sam poleg naštetih možnosti pomagam z eseji iz knjige *Filozofske dileme*, ki jo je napisal Phil Washburn.

V pričujoči številki FNM objavljamo prevod poglavja iz Washburnove knjige, tj. poglavje z naslovom *Ali je sreča merilo moralnosti*. Washburn se v njem ukvarja s problemom utemeljitve moralnih načel oziroma z vprašanjem, katera moralna teorija je najboljša. V prevedenem poglavju naniza dva eseja: v prvem na vse kriplje brani utilitarizem, v drugem pa etiko dolžnosti. Eseja (oziroma odlomki iz esejev) sta za dijake še posebno primerna, ker izhajata iz vsakdanjih primerov oziroma posplošitev o tem, kaj je

moralno, nato pa nizata razloge, zakaj posamezna teorija te posplošitve najbolj razloži. Tako nas opozorita tudi na miselne procese, ki so na delu pri utemeljevanju in ki jih lahko v razredu razložimo. Ker eseja vsak zase nizata razloge v podporo ene same moralne teorije, ju lahko učitelj predstavi kot stališči zamišljenih partnerjev v dialogu in nato preide k razpravi, katera utemeljitev je boljša in kako se odločiti. Ciljev, kakršni so spodbujanje miselnega dela, analize predstavljenih primerov, nizanja novih zgledov in tehtanja preteklih razmišljanj o istih problemih, ne bomo dosegli, če ne bomo dovolj jasno razložili filozofskega problema, za katerega gre. Prav to pa po mojem mnenju Washburnu čudovito uspe. Predstavitev in obrazložitev problema, naslonitev na vsakdanje primere pri reševanju in interpretaciji rešitev problema ter predvsem ohranjena odprtost so poglavitne vrline njegovih *Filozofskih dilem*. Njihova pomanjkljivost, če temu sploh lahko tako rečemo, pa je, da nam ne prinašajo rešitev problemov, ki so jih prispevali konkretni filozofi, oziroma so te rešitve dane zgolj implicitno. Rečeno drugače, Washburn sploh ne omenja imen velikih filozofov. Vendar to niti ni njegov namen. Pri interpretaciji rešitev posameznih problemov namerno ostaja na čim bolj splošni ravni, tako da nas k posameznim avtorjem napotuje šele v predlogih za nadaljnje branje. Tako se lahko ravna tudi učitelj in posamezne avtorje uvede kot partnerje v dialog, ko z dijaki že opravi predhodno interpretacijo splošnih potez njihove pozicije. Na tej točki lahko poseže po učbenikih, kakršni so *Filozofija za gimnazije, Ali središče drži* itd., nato po posameznih številkah FNM, v katerih bo našel prevode odlomkov del posameznih filozofov, in tudi po prevedenih knjigah ali kar po odlomkih iz izvornikov. Učitelju se torej ponuja veliko možnosti, kako vpeljati v dialog druge partnerje in kako dijakom razložiti posamezno rešitev nekega problema, toda razlago samega problema in prve korake pri samostojnem razmišljanju o možnih rešitvah lahko *Filozofske dileme* resnično olajšajo, še posebno tam, kjer drugi priročniki ne opravijo svojega dela tako, kakor bi želeli.

Bralec bo zdaj prepričan, da favoriziram *Dileme* in jih predlagam kot primer učbenika, kakršnega si srednješolski profesorji želimo. To je deloma res. Verjamem, da gre za učbenik, ki se najbolj od vseh meni znanih priročnikov sklada s cilji učnega načrta. Uvodna razlaga problema se opira na vsakdanje primere, je splošna in poleg tega dovolj izčrpna, da jo lahko vsakdo razume. Jasni in enostavni so tudi eseji, ki se s problemom ukvarjajo. Primeri, ki so v njih nanizani, dopuščajo razvijanje izjemno bogate razprave med dijaki, hkrati pa s svojo strukturo, ki temelji na predstavitvi dveh nasprotujočih si pogledov, zagotavljajo odprtost in tako možnost za nadaljnje razmišljanje. Poleg tega je v vsakem poglavju predlagana metodologija reševanja problema oziroma so ponazorjeni načini sklepanja in miselni postopki, ki jih pri ukvarjanju z danim problemom navadno uberemo. Ker so rešitve posameznih problemov samo zelo splošno nakazane, je učitelju filozofije dopuščeno izjemno veliko svobode pri nadaljnji izbiri virov. Ne moremo zanikati, da naštetih vrlin bolj ali manj ne najdemo v učbenikih, kakršni so *Filozofija za gimnazije, Ali središče drži?*, *Filozofija* Marije Fürst ali *Za kaj sploh gre?* Thomasa Nagela; toda če med cilji pouka filozofije v srednjih šolah postavimo na prvo mesto filozofiranje samo, to je samostojno razmišljanje o problemih in ob problemih, tedaj sem vendarle prepričan, da so nam lahko *Filozofske dileme* v kar največjo oporo. Rečeno s Popperjem, *Filozofske dileme* so najboljše ugibanje o tem, kakršen naj bo videti srednješolski učbenik za filozofijo. Vendar *Dileme* favoriziram le, če vzamemo, da učbenik potrebujemo.

Sklep

Ob podmeni, da učbenik za filozofijo v srednji šoli potrebujemo, se postavlja vprašanje, kakšen naj bo, da bomo z njim dosegali z učnim načrtom predpisane cilje. Obstajajo številni predlogi oziroma številna ugibanja o njegovi obliki in vsebini. *Filozofija za gimnazije* je morda doslej najboljši učbenik oziroma najboljši predlog, kakšen naj učbenik bo, toda to ne pomeni, da ni še

boljših predlogov. Za zdaj sem iskreno prepričan, da sem takšen predlog našel v Washburnovih *Filozofskih dilemah*. To pomeni, seveda ob podmeni, da učbenik nujno potrebujemo, da bi lahko slovenski filozofi napisali nekaj podobnega. Sam bi vodenje projekta zaupal specialistom iz didaktike, pri čemer bi pričakoval, da bodo vključili vanj strokovnjake, ki se ukvarjajo s posameznimi filozofskimi problemi in jih v Sloveniji ne manjka. Slednji bi prispevali interpretacije, ki bi jih učitelj lahko uporabil pri uvajanju partnerjev v dialog. Seveda bi morali zagotoviti, da bi o nekem problemu razpravljali strokovnjaki, ki se ne strinjajo, ki si celo radikalno nasprotujejo itd.

Pri tem priznavam, da tudi moj predlog ni nič drugega kakor ugibanje, morebiti zmotno ugibanje. Na primer: učitelji filozofije smo zelo ponosni na svoj predmet, kakršen zdaj je, saj nam dopušča svobodo izbire, ustvarjalnost in profesionalno rast. Večina učiteljev filozofije, ki jih poznam, najbrž prav zato izžareva neko posebno delovno vnemo, neki elan, ki je, če je združen s pripravljenostjo sprejemanja idej drugih, ravno tako vzrok kakovostnega dela. S tega vidika se celo zdi, da nam vsak učbenik nekaj vzame in spreminja filozofijo v običajen šolski predmet. Skratka, morda je moje ugibanje res zmotno, toda brez zmot in razprav o njih ne bomo prišli do nobene boljše rešitve.

Literatura:

Filozofija v šoli: prispevki k didaktiki filozofije (uredila Marjan Šimenc in Rudi Kotnik); Zavod Republike Slovenije za šolstvo; Ljubljana 1996.

Filozofija za gimnazije: Nenad Miščević s sodelavci; Cankarjeva založba; Ljubljana 2002.

Kant, Immanuel: »Napoved magistra Immanuela Kanta o poteku njegovih predavanj v zimskem semestru 1765–1766«; FNM; 2/96; str. 35–36.

Kotnik, Rudi: »O konceptualni zasnovi pouka filozofije«; FNM 3/4, 2001.

Krajnc, Dragica: »Učbenik za filozofijo«; FNM ¼, 2002.

Misliti samostojno: Priročnik za učitelje filozofije (zbrali in uredili Antonija Verovnik in Alenka Hladnik); Zavod Republike Slovenije za šolstvo; Ljubljana 2001.

Markič, Olga: »Razmislek ob predavanjih iz logike in filozofije kognitivnih znanosti«; FNM 3/4, 2001.

Martens, Ekkehard: »Didaktika filozofije«; V: *Filozofija v šoli*; Zavod Republike Slovenije za šolstvo; Ljubljana 1996; str. 31–65.

Popper, Karl: *U potrazi za boljim svetom: Predavanja i napisi iz trideset godina*; KruZak; Zagreb 1997.

Predsokratiki (prevod: Anton Sovre); Slovenska matica; Ljubljana 1946.

Ručigaj, Jože: »Učbenik ...«; FNM 1/4; 2002.

Russell, Bertrand: *Filozofija logičnega atomizma*; Nobelovci 54; Cankarjeva založba; Ljubljana 1979.

Šimenc, Marjan: »Ob novem učbeniku«; FNM 1/4; 2002.

Washburn, Phil: *Philosophical Dilemas: Building a Worldview*; Oxford University Press 1997.

Phil Washburn

Ali je sreča merilo moralnosti?

Vsakdo mora kdaj sprejeti moralno odločitev. Nekateri ženske zanosijo, ne da bi to nameravale, in takrat se morajo odločiti, ali bodo splavile ali ne. Američani so se morali leta 1990 odločiti, ali bodo podprli vojno proti Iraku. Študentje imajo včasih priložnost za goljufanje in se morajo odločiti, ali naj bodo poštene ali ne. Ljudje, ki živijo v udobju, se morajo odločiti, kolikšen delež svojega prihodka, če sploh, bi morali dati za revne itd.

Ena izmed možnosti, kako narediti te težavne odločitve, je oditi h kakšni avtoriteti, denimo k duhovniku ali morda k bolj izkušenemu prijatelju ter ga vprašati (njega ali njo) za nasvet. Poskusimo lahko tudi s predstavljanjem, kaj bi v določeni situaciji napravil kakšen heroj ali heroinja. Kaj bi napravil Gary Cooper v *High Noon*? Ali Florence Nightingale? Ali vaša babica? Lahko pa enostavno vzremo kovanec.

Toda za mnoge neodvisne in k premišljevanju nagnjene ljudi ni nobena od teh strategij zares zadovoljiva. Zde se preveč naključne ali spremenljive. Nekateri bi radi bolj sistematičen, metodičen način moralnega odločanja. Filozofi so že takšni. Ker hočejo, kakor vsi drugi, ponoči spati s čisto vestjo, se hočejo pravilno odločiti. Razen tega bi radi tudi razumeli, *zakaj* je posamezna odločitev pravilna. V moralnih odločitvah želijo videti *vzorec*. Razumeti hočejo, kaj poenotuje pravilna dejanja in jih ločuje od napačnih dejanj. Z drugimi besedami: želijo moralno *teorijo*.

Posedovanje moralne teorije, ki ji lahko verjamete, je zelo olajševalno. Če razumete, *zakaj* so nekatera dejanja pravilna in druga napačna, boste občutili veliko večje zaupanje v pravilnost vaših odločitev. Navsezadnje, brez teorije utegneta Garyja Cooperja razumeti narobe. In sploh, kdo pravi, da je Cooper najboljši vzor? Nadalje, v kolikor imate moralno teorijo, lahko upravičite in branite svoje odločitve,

če vas kdo izzove. Drugim lahko utemeljeno in inteligentno navedete svoje razloge. In končno, brž ko stopite korak nazaj in uvidite splošne značilnosti moralnih odločitev, boste pripravljeni na probleme, nastale v prihodnje. Počutili se boste varne, vedoč, da se boste zmožni pravilno odločiti.

Moralna vprašanja so zanimiv problem za razmišljanje že z intelektualnega vidika. Ampak filozofi so tudi ljudje. Moralne teorije, ki jih izumijo, ne zadovoljijo le njihove intelektualne radovednosti, temveč tudi potrebo po čisti vesti in potrebo po občutku upravičenosti.

Naslednja eseja opisujeta zagovor dveh slavnih teorij moralnosti. Prvi esej zagovarja utilitaristično, drugi pa formalistično teorijo. Utilitarizem trdi, da je iskanje sreče temelj naših moralnih sodb in občutkov. Formalizem pa trdi, da je sposobnost sledenja pravilom temeljna človeška lastnost in da je ta enkratna sposobnost temelj moralnosti.

DA: Utilitarist

»Utilitarizem« je dolga, čudna beseda, ki označuje enostavno in znano idejo. Gre za idejo moralnosti. O moralnosti mora vsakdo vsaj občasno razmišljati, saj se mora vsak moralno odločiti. »Ali naj kot prostovoljec delam v ljudski kuhinji?« »Ali naj napovem denar v davčni napovedi?« Toda utilitarizem zadeva moralnost nasploh. Gre za teorijo o tem, zakaj pravimo, da so nekatera dejanja v vsakem kontekstu moralno pravilna in druga moralno napačna. Ideja je preprosta: moralno pravilno dejanje je tisto, ki ustvari največjo srečo za največje število ljudi. Če hočete ravnati pravilno v katerikoli situaciji, morate poizvedeti, kaj bo privedlo do največje sreče vseh, ki jih to zadeva, in to narediti. Napačna dejanja so tista, ki proizvedejo nesrečnost. Utilitarizem je potemtakem moralna teorija, in dejansko je najboljša teorija, ki jo imamo.

Razmišljanje o moralnih teorijah ni povsem enako razmišljanju o posameznih moralnih vprašanjih. Če se sprašujete o prostovoljnem delu v ljudski kuhinji, utegneta pretehtati različne dejavnike: po delu ste utrujeni, vendar se brezdomni ljudje

počutijo še slabše kot vi. Številni med njimi so odvisni od drog, vendar mnogi drugi niso. Prostovoljno delo za vas ni najboljši način nudenja pomoči, ampak saj ne počnete nič, kar bi pomagalo, itd. Razmislek o moralnih teorijah zahteva od vas, da stopite nivo višje. Namesto da bi razpravljali o posameznih odločitvah, morate pretehtati široko področje pravih in napačnih dejanj. Morda ne veste, ali je prostovoljno delo pravilno ali napačno, vendar poznate številne primere pravih in napačnih dejanj. Poskusiti morate odkriti, *zakaj* so določena dejanja pravilna in *zakaj* druga napačna. Ena teorija bo razložila dela, ki so moralno dobra, na en način, druga teorija pa jih bo razložila drugače.

Ampak kako naj potem izberemo med različnimi moralnimi teorijami? No, moralna teorija je podobna stroju za sortiranje. Zamislimo si stroj, za katerega izumitelj pravi, da bo razvrstil jabolka v dve skupini: na tista, ki so dobra za jed in kuho, ter tista, ki so pokvarjena, zmečkana, črva in niso za nobeno rabo. Jabolko položi v stroj in če je dobro, se bo prikazala zelena luč, če pa bo slabo, se bo prikazala rdeča luč. Toda v tem pride drugi izumitelj z drugim strojem za sortiranje jabolk in trdi, da je njegov stroj boljši. Kako naj trgovec preizkusi oba stroja? Trgovec si bo seveda poskusil ogledati, kateri stroj doseže najbolj pravilno razvrščanje. To se pravi, ali so vsa jabolka, za katera prvi stroj pravi, da so dobra, v resnici dobra, ali pa so nekatera med njimi dejansko slaba? In ali so vsa, za katera drugi pravi, da so slaba, v resnici slaba, ali pa je zavrgel nekaj dobrih? Kateri stroj naredi manj napak?

Moralna teorija je kakor zamišljen stroj za sortiranje jabolk, razen da moralna teorija razvršča dejanja v skupino pravih in skupino napačnih. Včasih bo teorija postavila pravilno dejanje v skupino slabih in obratno. Na primer, vsi vemo, da je pomoč slepi osebi pri prečkanju ceste pravilna. Če moralna teorija implicira, da je takšno dejanje napačno, potem je teorija pomanjkljiva. Če nam teorija pravi, da je posilstvo pravilno, potem gre za zelo uborno teorijo. Najboljša teorija je tista, ki ustvari najmanj napak. To je tista, ki je najpo-

gosteje v soglasju z našo običajno moralno presojo.

Ko pogledamo z razdalje na raznolikost pravih in napačnih dejanj, spoznamo, da nam utilitarizem ponuja tudi najboljšo razlago, zakaj so pravilna ali napačna. Utilitarizem je teorija, po kateri vsa moralno pravilna dejanja proizvedejo največjo možno srečo za največje število ljudi. Sicer je ta moralna teorija najboljša iz dveh razlogov. Prvič, utilitarizem soglaša z našimi običajnimi občutki in sodbami o pravilnem in napačnem. Pri tem razloži, zakaj pravimo, da so določena dejanja pravilna in druga napačna. Drugič, gre za najboljše moralno teorijo, ki vključuje najboljše ideje drugih moralnih teorij, a se izogne njihovim napakam in omejitvam.

Primeri. Da bi uvideli, zakaj je utilitarizem najboljša moralna teorija, preglejmo najprej nekaj primerov in raziščimo, kako dobro jih teorija razloži. Vsi se strinjamo, da je umor napačen. Vendar, zakaj je napačen? Ker uniči življenje in osebi odvzame možnost, da bi bila srečna. Zakaj je krutost napačna? Ker povzroča bolečino in nesrečnost. Vzemimo še drug primer. Predpostavimo, da se je dogodila strašna nesreča in da bolnišnica obupno potrebuje kri. Vi ste zdravi, tako da ni pravega razloga, čemu ne bi darovali krvi. Utilitarizem pravi, da je krvodajalstvo v takšni situaciji moralno pravilno, ker proizvede veliko količino sreče med pacienti, za vas pa le malo neprijetnosti. Večina ljudi bi prav tako rekla, da je krvodajalstvo pravilno dejanje, čeravno nemara ne bi bili zmožni povedati, zakaj je pravilno. Utilitarizem razloži zakaj.

Skorajda vsi verjamejo, da je prešuštvo napačno. Ali lahko utilitarizem to mnenje razloži? Moški in ženska, ki prešuštujeta, morda močno privlačita drug drugega in nemara doživljata resnično slast v ljubljenju. Ali to ne *povečuje* sreče, tako da bi utilitarizem moral odločiti, da je to moralno *pravilno*?

Vendar prešuštvo prav tako onesreči partnerje, ki so prevarani, vodi v razpad zakonov, morda do nezaželenih otrok in do manjšega spoštovanja

svečane obljube in poštenosti. Če pretehtamo vse posledice prešuštva, vidimo, da količina bolečine in srčne bóli prevlada nad količino sreče, tako da se utilitarizem strinja z običajnim moralnim občutkom.

Naslednji sporen primer. Če je pravilno dejanje tisto, ki naredi večino ljudi srečnih, ali ne bi potem moral dvigniti denar iz banke in ga razdeliti ljudem na cesti? To bi osrečilo na stotine ljudi, tako da bi utilitaristična teorija morala odločiti, da je takšno dejanje pravilno. Vendar nihče ne verjame, da sem moralno obvezan bankrotirati. Ali se torej teorija v tem primeru moti?

Dejansko tudi tukaj ni nesoglasja med utilitarizmom in običajno moralno presojo. Utilitarizem pravi, da je pravilno dejanje tisto, ki vodi do največje sreče vseh, *vključno z menoj*. Moja lastna sreča je ravno tako pomembna kakor sreča drugih ljudi – ne bolj, a tudi ne manj. Če bi razdal ves svoj denar, bi bil brezdomen, sestradan in zelo nesrečen. Pravzaprav bi moja beda prevladala nad široko razprostranjeno vendar plitko srečo, ki bi nastala s tem, ko bi izmed velikega števila ljudi vsakdo dobil malo denarja. Utilitarizem potemtakem ne pravi, da moram vse žrtvovati za druge, čeravno trdi, da so nekatere žrtve moralno potrebne.

Zakaj je napačno krasti? Ker onesreči žrtve in ker morda predstavlja zgled za druge, kar vodi do še večjega števila krajev. Vendar predpostavimo, da sestradan mož ukrade kruh za svojo družino bogatemu lastniku restavracije, ki ima veliko hrane in kruha ne bo pogrešal. Ukraden kruh sestradanega zelo osreči, izguba pa bogatega ne vznemiri preveč. Srečnost sestradanega daleč prevlada vznemirjenje bogatega. V tem primeru utegne kraja (in ne nasprotno) voditi do večje sreče za vse udeležene. Utilitarizem pravi, da je lahko kraja v tem posameznem primeru upravičena tako dolgo, dokler ne vodi do široko razširjen krajev v drugih okoliščinah, na primer ljudi, ki so zgolj leni. (Dejstvo, da lahko druge napelje v kršitev zakona, je razlog, čemu je kršitev zakona skoraj vedno napačna.) Mislim, da bi

večina ljudi isto rekla tudi za stradajočega človeka. Naš moralni čut nam pravi, da je ta posamezna kraja bila upravičena. Primeri kažejo, da utilitarizem razlaga skrite temelje naših običajnih moralnih presoj. Mi vsi (bolj ali manj) upoštevamo utilitaristične smernice, ne da bi se tega zavedali.

Druge moralne teorije. Utilitarizem pa ne razloži le običajnih moralnih presoj, je tudi brez napak, ki jih imajo druge teorije. Številni filozofi in religiozni voditelji so poskusili razložiti, zakaj so določena dejanja pravilna in druga napačna. Na primer, zelo široko razprostranjena teorija pravi, da so pravilna dejanja tista, za katera bi želeli, da bi jih storili drugi, če bi bili na vašem mestu. »Delaj drugim tako, kot bi želel, da bi drugi delali tebi.« Ali: »Za druge moraš storiti vse, kar želiš, da drugi napravijo zate.« To je teorija zlatega pravila. Ne le Jezus, tudi Konfucij, Zoroaster in drugi stari preroki so v bistvu trdili isto. Se pravi, ali morate, na primer, dati nekaj drobiža beraču na cesti? Če bi *sami* beračili, kaj bi želeli od mimoidočega? Hoteli bi nekaj denarja. Zlato pravilo potemtakem pravi, da beraču morate dati nekaj drobiža.

Ampak to je skoraj natanko isto, kot reči, da morajo ljudje početi vse, kar povzroča največ sreče. Vsi hočejo biti srečni. Od drugih želite dejanja, ki vas bodo osrečila. Prav to pomeni, »želeli, da bi drugi delali tebi.« Če naj bi torej obravnavali druge tako, kot želite, da bi drugi obravnavali vas, potem jih morate poskusiti osrečiti. To je enako kot utilitarizem.

A v resnici je utilitarizem boljša teorija. Zlato pravilo lahko vodi do dejanj, za katera bi večina ljudi rekla, da niso pravilna. Zamislimo si, na primer, da sta Smith in Jones prijatelja. Smith pride k Jonesu in prosi za posojilo, da bo lahko trgoval z novim proizvodom – alkoholno pijačo za otroke, ki jo imenuje »Baby Booze.« Jones poskuša Smitha prepričati, da je ideja nora, toda Smith se je že odločil. Misli, da Jones ne razume tržišča z otroško prehrano. Ali naj Jones posodi Smithu denar? Zlato pravi, da mora Jones obravnavati Smitha tako, kot bi želel, da bi Smith obravnaval njega, če bi ga prosil za posojilo. Če bi

Jones imel idejo za novi proizvod, bi želel, da bi mu Smith denar posodil, četudi se slednji ne bi strinjal z modrostjo investicije. Zlato pravilo potemtakem pravi, da naj Jones Smithu denar posodi.

Ampak to bi bilo neumno in napačno. Brez dobrega razloga bi škodoval samem sebi. Izgubil bi denar, Smith pa ne bi pridobil ničesar. Z drugimi besedami, zlato pravilo včasih zahteva od ljudi nepotrebne žrtve. Včasih zahteva, da upoštevajo druge bolj kakor sebe, čeprav to nikomur ne koristi.

V nasprotju s tem utilitarizem pravi, da mora oseba storiti to, kar povzroča največjo srečo za vse, ki jih to zadeva, vključno z njo samo. Sreča vseh je enako pomembna. Posojilo bi Smithu prineslo začasno in majhno srečo, Jonesa pa bi onesrečilo za dalj časa. Nesrečnost prevlada nad srečnostjo, to pa je napačno. Ni pomembno, kdo je srečen in kdo nesrečen. Pomemben je celokupen znesek srečnosti in nesrečnosti, ki rezultira iz dejanja.

Zlato pravilo pogosto zahteva žrtvovanje, kakršno je dajanje denarja revnim. A nič moralno izvrstnega ni, če se nekdo pahne v bedo. To je zgolj nevrotično. Nič izvrstnega ni celo v tem, da se kdo pahne v bedo zaradi drugih, če ti pridobijo le malo. Samožrtvovanje občudujemo edino takrat, ko so koristi drugih velike, dejansko večje kakor izguba posameznika. Na primer, občudujemo vojaka, ki se vrže na mino in umre, da bi rešil življenja številnih prijateljev. Toda če bi to storil zgolj zato, da bi zavaroval njihov sluh pred hrupom, bi zaključili, da se mu je strgalo, da ni heroj, temveč blazen. To kaže, da pri moralnem presojanju ne upoštevamo le žrtvovanja in predanosti drugim. Četudi se tega nemara ne zavedamo, tehtamo srečnost in nesrečnost, ki sledita dejanju.

Zlato pravilo se lahko izjalovi tudi drugače. Predpostavimo, da je Ben pohleven in bojazljiv birokrat. Najmanj mu je všeč, če se mora odločiti ali pokazati pobudo. Vselej je poslušal svojo mamo in takšno življenje mu ugaja. Zadnje čase se je začel zanimati za Beti, kolegico iz pisarne in povabi

jo na zmenek. Spoštuje jo in želi pravilno ravnati. Če bi uporabil zlato pravilo, bi moral sprejeti vse odločitve na zmenku: predlagati Beti, kaj si naj naroči v restavraciji, ji povedati, kaj si naj misli o filmu in kam bosta šla potem. Beti bi obravnaval na način, kot bi on sam želel biti obravnavan. Toda gospodovalnost do nje ni moralno primerna. Brezčutna je in arogantna. Verjetno nihče od njiju ne bi užival na zmenku.

Zlato pravilo temelji na domnevi, da so si vsi ljudje podobni. Druge moram, kot pravi, obravnavati na način, kakor bi sam bil rad obravnavan, kajti tisto, kar osrečuje mene, osrečilo tudi druge. Ampak ljudje se razlikujejo. V tem primeru je moralno napačno, če Ben obravnava Beti na način, na katerega bi bil rad sam obravnavan.

Teorija zlatega pravila določa, da lahko eno pravilo razloži vsa pravilna in napačna dejanja. Vendar so nekateri filozofi prepričani, da pomeni biti dobra oseba pokoravanje večjemu številu pravil, kakor so »Drži svoje obljube«, »Pomagaj pomoči potrebnim«, »Nikogar ne prizadeni«, »Ne kradi«, itd. Temu bi lahko rekli teorija raznovrstnih pravil. Pravilna dejanja so tista, ki so v skladu s sprejetimi pravili, napačna dejanja pa pravila teptajo. Če ste torej obljubili, da ne boste nikomur povedali, da je vaš prijatelj bolan, bi bilo povedati narobe. Narobe pa bi bilo zato, ker bi vaše dejanje prelomilo pravilo, ki pravi: »Drži svoje obljube.«

Toda kaj je namen teh pravil? Prav vsa so bila osnovana za zvišanje ravni srečnosti. Razlog, da jih ubogamo, je v povzročanju največje sreče za vse, ki jih to zadeva. Utilitaristična teorija se potopi pod gladino našega razmišljanja o moralnosti. Razlaga *zakaj* občutimo, da so pravila pomembna in se jim moramo pokoravati. Teorija raznovrstnih pravil je potemtakem le bolj površinska in zapletena verzija utilitarizma.

Sama pravila niso prav nič nedotakljiva. Zgoraj smo pravzaprav videli, da utegne biti kraja v nekaterih okoliščinah moralno pravilna. Še več, pravila si lahko včasih nasprotujejo. Če mož obljubi ženi, da se bosta srečala ob osmih, potem pa na poti naletita na avtomobilsko nesrečo, bi bilo

zanj bolje, ko bi se ustavil in pomagal, kakor da bi držal svojo obljubo. Zakaj? Ne zaradi pravila, ki pravi »Pomagaj pomoči potrebnim«, kajti drugo pravilo pravi »Drži svoje obljube.« Ustaviti je boljše zato, ker utegne to dejanje voditi do večje sreče za vse, kot pa da bi držal obljubo. Teorija pravil sicer trdi, da nikdar ne bi smel prelomiti svoje obljube, vendar se večina ljudi s tem ne bi strinjala. Utilitarizem je tako bližje našim običajnim moralnim presojam.

Če hočemo razumeti moralnost, moramo gledati na občutja, ki jih ima o pravilnem in napačnem večina ljudi. Ali se mar lahko ozremo kam drugam? Filozofi niso nič boljši ljudje kot kdorkoli drug in nimajo posebne avtoritete, ko gre za moralnost. Opazujejo svoje lastne in moralne odločitve drugih ljudi ter jih poskušajo doumeti. Poskušajo razumeti in ne pridigati.

Utilitarizem prinaša najboljšo razlago odločitev, ki jih večina med nami sprejema. Pri tem vključuje pravilne dele drugih moralnih teorij, ne dela pa njihovih napak. Glede na to, da podatke razloži, bi ga morali sprejeti kot resničnega.

Ključni pojmi

moralna teorija	posledice
zlato pravilo	običajne moralne sodbe
največja sreča	moralna pravila

Kritična vprašanja

1. Kaj je namen (ali nameni) moralne teorije? Kako lahko ovrednotimo različne moralne teorije?
2. Kaj verjamejo utilitaristi?
3. Ali utilitarist pravilno interpretira zlato pravilo? Ali bi v danem primeru zlato pravilo zahtevalo od Jonesa, da posodi Smithu denar? Bi od Bena zahtevalo, da poučuje in nadzoruje Beti?
4. Ali utilitarizem vedno zahteva žrtvovanje oziroma da oseba napravi nekaj zanjo bolečega, nekaj, kar jo onesreči?
5. Če bi zasužnjenje 10% populacije v antičnih

Atenah povečalo srečnost ostalih 90%, jih osvobodilo od dela, tako da so lahko ustvarili čudovite drame, arhitekturo, znanosti in filozofijo, ali bi bilo zasužnjenje po vašem mnenju upravičeno?

6. Predpostavimo, da je hotel zajel ogenj. Lahko se podvigate in pomagate staršema v sobi A ali štirim tujcem v sobi B, toda na voljo imate samo eno možnost. Komu, mislite, bi morali pomagati? Kaj bi dejal utilitarist?

NE: Formalist

Otroci so najboljša stvar, ki se mi je sploh kdaj pripetila. So pa tudi največji izziv, še posebno danes. Kar me najbolj skrbi, ni fizično zdravje mojih otrok – čeravno gre za stalno skrb – temveč njihovo *moralno* zdravje. Ali bodo poštene, marljivi in zreli? Z ženo bi jih rada vzgojila v dobre ljudi. Čutim, da je to najpomembnejša naloga, ki jo imam v življenju. Nenazadnje sem jih (skupaj z ženo) spraval na ta svet; zanje sem odgovoren.

Toda kako se lahko otroke nauči dobrote? To bi bilo težavno vprašanje celo v najboljših časih. Ampak danes je nujno. Navadno sem mislil, da bom z otroci gledal poročila na TV, jih pripraviti k večjemu zavedanju sveta, njegovih problemov in morda večje zavzetosti. Vendar niti sam ne morem več gledati poročil. Nasilje povzroča slabost in otopelost. Otroci morijo otroke, otroci imajo dojenčke, dojenčki so zapuščeni. Svojih otrok ne želim izpostaviti takšni brutalnosti, dokler ne bodo veliko starejši. Toda morali bodo v šolo in kakšnim vplivom bodo izpostavljeni tamkaj?

Kako lahko starš zagotovi, da se otrok uči razlikovati pravilno od napačnega? Kako lahko sam pripravim svoje otroke, da bodo hoteli narediti pravo? O problemu sem razmišljal kar nekaj časa in sklenil sem, da je najboljši način poučevanje s primeri. Majhni otroci se učijo s posnemanjem in ne z indoktrinacijo. Štiri in petletniki ne razumejo obsežnih in dolgoročnih posledic svojih dejanj. Razumejo zgolj to, da zanje nekdo skrbi in tej osebi želijo biti podobni.

To ni novo. Dandanes vsi govorijo o »vzornikih«,

vendar mislim, da je problem bolj zapleten, kot se večina zaveda. Kdo pa je dober vzornik? Otroci morajo izkusiti več kot le nekaj dobrih del. Doživeti morajo predano in vestno osebo. Otroci so sposobni začutiti skrita čustva in misli osebe, četudi niso zmožni abstraktno razmišljati. Vedó, kaj je v vašem srcu. Dober vzornik mora biti sam ali sama dobra oseba, biti dobra oseba pa je še kaj več, kakor opravljati dobra dela. Zunanje obnašanje je preveč površinsko. Otrok ne morete ukiniti s pretvarjanjem.

Mislim, da biti dobra oseba pomeni, imeti načela. Stvar je v tem, da delujemo iz pravega razloga. Naj z nekaj primeri razložim, kaj mislim. V vrtcu v svoji soseski sem spoznal nekaj vzgojiteljic in pomočnic. Ena vzgojiteljica je zelo dobra; igra se z otroci, poskrbeti poskuša za prav vsakega, občutljiva je za vse probleme, ki se pojavijo in vedno je vedra. Njena pomočnica dela enako. Toda v pogovoru z obema ženskama na roditeljskem sestanku, sem odkril, da se razlikujeta. Njuno vedenje je enako, toda njuni motivi in nameni se razlikujejo. Pomočnica dela v vrtcu kakšna štiri leta. Začela je, ker je rada z otroci. Z njimi se smeji in igra skoraj tako, kakor da bi bila sama stara štiri leta. Vzgojiteljica se ravno tako smeje in igra, vendar zato, ker je gotova, da je to za otroke najboljše. Počne to, kar verjame, da mora delati. Navzven je vedenje pomočnice in vzgojiteljice enako, toda navznoter vzgojiteljica deluje v skladu z svojimi načeli, medtem ko pomočnica počne zgolj to, v čemer uživa.

Mislim, da je za otroke vzgojiteljica boljši zgled. Od pomočnice se bodo naučili delati tisto, v čemer uživajo. Od vzgojiteljice pa se bodo naučili, naj počno tisto, v kar verjamejo, kar pomaga drugim in kar zahteva predanost. Sam zaupam vzgojiteljici in vem, da bo vedno naredila tisto, kar je za otroke najboljše. Trenutno je pomočnica do otrok krasna, toda že naslednji teden utegne izgubiti zanimanje. Vodijo jo čustva ali interesi, ne pa načela. Daleč od tega, da bi bila slaba oseba; preprosto ni najboljši zgled moralnega vedenja, ki bi mu otroci sledili.

Naslednji primer. Predstavljajte si mladi materi z

novorojenčkoma. Materi jima nudita skorajda stalno pozornost in predanost, ki ju dojenčka potrebujeta. Obe žrtvujeta kariero, denar, čas z možem in prijatelji, lasten počitek, zdravje itd. Toda predstavljajte si, da ena mati vse to počne, ker čuti, da je tako prav; raje bi delala manj ali najela pestunjo, vendar misli, da bi se s tem nepošteno izmaknila pred svojo dolžnostjo. Druga mati dela enako težkó, a zato, ker v tem dejansko uživa. Ko vidi, kako njen otrok rase, občuti strašansko zadovoljstvo. Pri tem vé, da jo bo otrok po možnosti ljubil in ji v povračilo pomagal.

Obstajajo matere obeh tipov. Toda sedaj se vprašajte, katera mati zasluži večje spoštovanje. Katera deluje z večjo stopnjo moralne zavesti? Odgovor: mislim, da je to prva mater, ki deluje iz občutka dolžnosti. Druga mati ni slaba, preprosto ne deluje moralno. To se pravi, ne smemo je obsojati, vendar je prav tako ne smemo prikazovati kot primer visoko moralnega obnašanja. Enostavno počne to, kar jo osrečuje. Primer osebe, ki deluje iz moralnih razlogov, je vseeno prva mater.

Pretehtajmo še en primer. Zamislite si, da sta si novopečena očeta od svojih staršev izposodila denar, s katerim bi pokrila stroške vzgoje otrok. Obljubila sta, da bosta posojilo odplačala po dveh letih. Odreči se morata počitnicam in drugim stvarjem, da napraskata denar. Predpostavimo, da oba dolg povrneta, vendar imata, podobno kot materi, različne motive. Prvi povrne denar, ker je tako obljubil; občuti neprelomljivo obvezo. Dolg povrne, ker je tako prav. Drugi vrne denar, ker bi se počutil osramočenega, če ga ne bi; v očeh žene in staršev bi izgledal neodgovorno. Če se mu dolga ne bi posrečilo vrniti, bi v bodoče najbrž težko še enkrat dobil posojilo, čeravno bi ga morebiti potreboval. Dasiravno sta dejanji natanko enaki (povračilo posojila), razmišlja prvi oče moralno, a drugi ne. Prvi je vreden največjega spoštovanja, drugi pa ne.

Primeri sugerirajo, da razlika med moralno dobro osebo in indiferentno, nevtralno osebo (niti dobro niti slabo) počiva v njihovih motivih ali namenih. Ključ do moralnega delovanja je *vdanost načelu*.

Spoštovanja vredni vzgojiteljica, mati in oče delajo to, kar jim narekujejo načela in zaradi načel. Pomočnica, druga mati in drugi oče počnejo tisto, kar čutijo, da je v njihovem interesu ali jim bo koristilo. To ni nujno narobe; preprosto ni moralno delovanje. Nekatera dejanja niso niti moralna niti nemoralna. Je moralno ali nemoralno, če imam raje čokoladni sladoled kakor vanilijevega? V večini primerov ni tisto, kar počnemo zaradi užitka, niti pravilno niti napačno.

Želim, da moje otroke obkrožajo moralno zgledni, spodobni ljudje. Ampak to pomeni več kakor ljudi, ki opravljajo dobra dela. Pomeni ljudi z načeli. Takšen način razmišljanja o moralnosti temelji na nekaterih osnovnih dejstvih o človeški naravi.

Vsi smo poleg samoljubja zmožni delovati zaradi drugih razlogov. V tem oziru se človeška bitja razlikujejo od živali. Slednje vselej sledijo svoji lastni dobrobiti (varnost, hrana, parjenje), ali pa jih priganja nagon. Na primer, kokoš, ki brani piščeta pred kačo, ni junaška, le instinktivno se odzove na določen dražljaj. Enako bi reagirala na cev za zalivanje vrta ali na kos vrvi, saj ne ve, kaj je to kača, in ne ve, kaj bi se zgodilo, če bi jo kača ugriznila. Njena reakcija je programirana. Vsakič, ko vidi »kačo«, se poda skozi isto zaporedje odgovorov.

Tudi ljudje so živali. Vsakdo želi varnost, družbo, srečo. V določenih okoliščinah se ljudje utegnejo ali tudi ne vesti nagonsko. A poleg tega so tudi razumni. To pomeni (med drugim), da lahko sledimo pravilom. Vsakdo se lahko nauči pravila, kakršno je »Potrkaj preden vstopiš v sobo« in ga uporabi v novi situaciji. Premislimo lahko, kdaj je pravilo uporabno in kdaj ne. Ali je to soba ali le kabinet? Ali bo trkanje prebudilo spečega otroka? Lahko pa, da pravila ne bomo upoštevali in se zaleteli notri.

Živali so drugačne. Učenje slediti pravilom ni isto kakor učenje odzivati se na signale. Pavlov je v slavnem eksperimentu, preden je dal psom hrano, vselej pozvonil. Psi so se kmalu naučili, da je zvonec signal za hrano. Ko so zaslišali zvonec, so se jim v pričakanju hrane avtomatično priče

cediti sline. Vendar se niso sledili pravilu, saj odziva na zvonec niso izbrali. Reakcija je bila avtomatična; slinjenja niso mogli zadržati. Tudi tjujenci v cirkusu, ko ploskajo s plavutmi, preprosto odgovarjajo na signal dreserjev in pričakujejo hrano. Ne morejo izbrati drugače, kakor ploskati. Toda ljudje se odločijo, da bodo sledili pravilom. Ko se par odpravi na formalno večerjo, mora misliti na številna pravila ter se odločiti, katera so staromodna ali neprimerna in katera namerava slediti. Živali pravilom ne sledijo, lahko pa se naučijo odzivati na navodila.

Zaradi zmožnosti razumevanja pravil in njihove uporabe se ljudje razlikujejo od živali ne le intelektualno, temveč tudi moralno. V moralnosti gre prav za to. Delovati moralno pomeni delovati po načelu ali živeti v skladu s pravili. Delovati po načelu, ni isto kakor iskati srečo. Če oseba verjame, na primer, da je krasti narobe in če se trdno drži svojih načel, tedaj ne bo kradla. Ni pomembno, kako bi jo osrečila kraja denarja, obleke ali avtomobila, kajti ko oseba deluje po načelu, sploh ne razmišlja o prednostih ali škodljivih učinkih. Pretehta le aktualno načelo. Vprašuje se: »Ali bi to dejanje bilo primer nepoštenosti, sebičnosti, okrutnosti ali kraje?« Človeška bitja so zmožna delovati ne glede na prednosti ali posledice dejanj, zmožna so delovati na določen način zgolj zato, ker je tako prav. In ravno to pomeni delovati moralno.

Zgodovinska evidenca podpira ta sklep. Kdo so moralni heroji zgodovine? Vsakdo bi se strinjal, da je bil vzor dr. Martin Luther King. Dr. King ni hotel doseči varnosti ali sreče. Prav nasprotno, življenje in celo kožo je tvegalo, da bi živel po načelu pravičnosti. V petdesetih in šestdesetih letih je bil velikokrat aretiran, z njim so grobo ravnali, ga preganjali in mu grozili. V Memphisu je nazadnje za svoje prepričanje 'žrtvoval svoje življenje'. Toda nikoli ni omahoval v svoji zavezanosti načelom nenasilja in družbene pravičnosti. Njegova dejanja so po mnogo mukah vsekakor obrodila koristi, toda te posledice in kalkulacije niso tisto, zaradi česar je živel tako, kot je in čemu ga spoštujemo. Spoštujemo ga zaradi njegove predanosti načelu.

Primerjajmo dr. Kinga z Bookerjem T. Washingtonom. Nobenega dvoma ni, da je Washington opravil pomembno delo za temnopolte Američane in prebivalce prvotne Amerike. Njegovi izobraževalni napori, posebnost na Institutu Tuskegee, so tisočim mladim moškim in ženskam ponudili strokovna znanja, potrebna, da so se lahko zanesli nase in postali ekonomsko produktivni. Užival je, ko je pomagal ljudem. Bil je dober možak, ni pa moralni heroj kakor dr. King. Po mojem mišljenju je razlika v tem, da je Washington želel izboljšati življenjski standard ljudi in jih napraviti srečnejše, medtem ko jih je skušal King prisiliti k spodobnemu obnašanju, ne glede na to, ali bodo tako zadovoljnejši. Washington je ciljalo večjo srečo ljudi in sicer zato, ker se mu je to zdelo naravno. King pa je meril na pravičnost in sicer zato, ker je vedel, da je tako prav, kakorkoli težavna in draga je bila naloga.

Kdo so malopridneži ameriške zgodovine? Utegnili bi pokazati na Herberta Hooverja, ker je vladal na začetku velike depresije in ni storil veliko, da bi jo preprečil. Toda zgodovinarji Hooverja ne obsojajo. Naredil je, kar je mislil, da je pravilno, in se v tem preprosto motil. Ulysses S. Grant je verjetno odgovoren za smrt večjega števila Američanov (bržčas več na strani Unije kakor Konfederacije) kot kdorkoli drug. Ampak dejansko je veljal za junaka, ker se je bojeval za načeli svobode in enakosti, le da je to počel na posebno krvav način. Američan, ki ga na splošno obsojajo, je Benedict Arnold, izdajalec osamosvojitvene vojne. Zakaj? 'Razlog ni ta, da bi ljudem prinesel bedo'. Dejanske posledice njegovega načrta predaje West Pointa so bile zanemarljive, saj je bila zarota razkrita. Toda še vedno velja za popolnoma zlega, ker je prelomil prisego, izdal domovino in dal v nič vsa svoja načela.

Občudujemo tudi izumitelje, graditelje in pisatelje, kakršni so Thomas Edison, Theodore Roosevelt in dr. Seuss, saj izboljšujejo standarde življenja in ljudem prinašajo srečo. Ampak to niso *moralni* heroji (razen v kolikor, na primer, znanstvenik ni prišel do odkritja zaradi svoje predanosti resnici).

Veseli smo, da so Edison in njemu podobni ljudje živeli, jih pa ne spoštujemo na enak način, kakor spoštujemo moralne heroje. Vsi ti primeri nazorno kažejo, da je moralna zavestnost ločeno, avtonomno področje življenja. Razločuje se od prizadevanja za srečnostjo zase ali za druge. Temelji na naši zmožnosti, da živimo po načelih.

V eseju sem dokazoval, da delovati moralno pomeni delovati v skladu s svojimi načeli, nisem pa povedal ničesar o tem, katera načela bi morali gojiti. Toda to je druga tema, ki bi zahtevala celoten esej. Zato bom le še zaključil s trditvijo, da vemo, katera načela naj ubogamo, če prisluhnemo naši vesti. Vsakdo se strinja glede temeljnih moralnih načel: govori resnico, ne škoduj drugim ljudem, drži svoje obljube, itd. Vsi ljudje so bolj ali manj razumni, prav tako pa imajo vsi vest, ki se bolj ali manj jasno oglašajo. Včasih je težko razumno razmišljati, ker nas ovira lasten ego. Zato da bi pametno razmišljali, moramo opustiti koristoljubje. Da bi slišali, kaj nam sporoča naša vest, moramo napraviti enako. Če ste soočeni z moralno odločitvijo (npr., ali se naj zlažem?), se morate vprašati, kaj bi storili drugi, če bi bili na vašem mestu. Zamišljati si morate, kakor da niste na nikakršen način vpleteni. Takrat se v vaše moralno presojanje ne bo vmešaval ego, saj vas bo vodila vest.

Vsi sprejemajo enaka temeljna moralna načela. Do sporov prihaja ob *aplikaciji* načel v kompleksnih situacijah. Le-te zahtevajo skrbne premislek in razumni ljudje se utegnejo razhajati. Toda načelom se lahko prilagodimo in po njih živimo, ne da bi pri tem upoštevali koristoljubje. Prav v tem je moralnost. Moji otroci so še premladi, da bi ta esej razumeli, niso pa premladi, da bi uvideli razliko med moralno osebo in osebo, ki misli le na srečnost. Upam, da jih bom lahko naučil posnemati moralne ljudi in da bodo sami postali moralni.

Ključni pojmi

moralno načelo	občutek dolžnosti
nagon	koristoljubje
sledenje pravilom	moralni junaki

Kritična vprašanja

1. Kakšni so nekateri primeri delovanja iz koristoljubja? Ali mati, ki ji je skrb za njenega otroka v veselje, deluje iz koristoljubja?
2. Kaj je instinkt [nagon]? Ali imajo po vašem mnenju ljudje sploh kakšne instinkte [nagone]? Ali menite, da imajo ljudje »materinski« ali »teritorialni nagon«? Kaj pa »moralni nagon«?
3. Ali obstaja temeljna razlika med cirkuško živaljo, ki je bila za izvajanje nečesa zdresirana, in človekom, ki sledi pravilu? Kakšno razliko vidite?
4. Ali so dejanja dr. Kinga v boju za civilne pravice povečala celotno količino srečnosti v Združenih državah? Ali bi ga spoštovali, četudi bi njegova dejanja imela za posledico več nesreče za (belo) večino Američanov?
5. Esej trdi, da sta pravilno in napačno odvisna pokoravanja ali nepokoravanja določenim načelom. Kakšno evidenco nudi v podporo trditve?
6. Ali se strinjate s formalistom, da obstaja med ljudmi, ki jih spoštujemo kot moralne junake, in ljudmi, ki jih občudujemo kot dobrotnike, ostra razlika?
7. Kako po mnenju formalistov vemo, kaj so naše dolžnosti?

Metode in tehnike

Oba eseja v tem razdelku branita moralne teorije. Teorija je podobna posploševanju, s katerim ste se zgoraj že srečali. Spomnite se, da je posplošitev izjava o vseh ali o večini članov nekega razreda: »vsi insekti imajo šest nog«, »večina odraslih zna brati«, itd. Tudi teorije zadevajo vse člane nekega razreda. Molekularna teorija plinov se nanaša na

vse pline. Mikrobiološka teorija o infekcijskih boleznih zadeva vse infekcijske bolezni.

Toda teorije se na več načinov razlikujejo od posplošitev. Prva razlika je v tem, da teorije opisujejo stvari, ki jih ne moremo videti. Predlagajo obstoj objektov ali procesov, ki so premajhni, da bi jih videli, ali pa so skriti na kakšen drug način. Na primer, mikrobiološka teorija bolezni pravi, da bolezni, ki jih lahko vidimo, povzročajo drobceni organizmi v telesu, ki so za vid premajhni. Freudova teorija duha predlaga, da se določeni procesi, kakor potlačitev in sublimacija, dogodijo pod ravno zavesti, tako da jih ne moremo opazovati. Glede na to, da teorije zadevajo te skrite objekte in procese, so veliko kompleksnejše kakor posplošitve. Posplošitev je ena sama izjava, teorija pa sestoji iz velikega števila izjav, ki opisujejo teoretične objekte in njihove odnose.

Znanstveniki (in filozofi) predlagajo teorije, s katerimi bi razložili posplošitve. (V znanosti se posplošitve pogosto imenujejo »zakoni«.) Skriti objekti razložijo, zakaj je posplošitev resnična. Na primer, še preden je Pasteur razvil mikrobiološko teorijo, so ljudje že vedeli, da so bolezni povezane z nezadostno higieno. Lahko so navedli posplošitev: mnogi ljudje, ki živijo v nehigijskih razmerah, bodo zboleli. Toda niso vedeli, zakaj so odprta kanalizacija ali neoskrbljene rane povezane z boleznijo. Mikrobiološka teorija je povezano razložila. V nehigijskih pogojih se mikrobi hitro razvijajo. Ko se to pripeti, je večja verjetnost, da bodo vdrli v telo in se tam množili. Glede na to, da teorije razlagajo posplošitve, so od slednjih širše in bolj temeljne.

Utilitarizem je teorija morale. Izhodišče utilitarizma je niz posplošitev: »Vsi primeri umora so napačni«, »Sleherno prešuštvo je napačno«, »Večina primerov kraje je napačna«. Utilitaristi jemljejo vse to za gotovo. Sodijo, da se s temi trditvami vsakdo strinja. Trditve so podobne posplošitvam o boleznih, ki so jih ustvarili ljudje, preden se je pojavila Pasteurjeva teorija. Vsakdo je lahko videl, da so bile resnične.

Utilitaristi sprejemajo te trditve kot dejstvo in nato predlagajo proces v ozadju, ki bi razložil, zakaj so

trditve resnične. Utilitaristična teorija pravi, da napačna dejanja vodijo v nesrečnost. Večina ljudi se ne zaveda, da sledijo pravilu povečevanja sreče in prav zategadelj je to »proces v ozadju«. Ljudje ne vidijo ali ne razmišljajo o posledicah umora, prešustva ali kraje. Toda, če imajo utilitaristi prav, potem je utilitarizem razložil obsežno množico moralnih dejstev.

Formalisti prav tako začenjajo z nizom posplošitev. Učitelji, pravijo, ki pomagajo otrokom zaradi občutka dolžnosti, so bolj spoštovanja vredni, bolj moralni kakor drugi učitelji, ki delajo isto, a v tem uživajo. K temu dodajajo še druge primere izvrstnega vedenja in zatrjujejo, da s primeri vsi soglašajo. Ampak njihova teorija je drugačna od utilitaristične, saj pravijo, da moralni ljudje delujejo po načelu. Dejanje je pravilno zaradi motiva, da ostajamo zvesti svojim načelom. Osebni motiv je ključen, četudi se tega morda ne zavedamo. Tudi formalisti potemtakem predlagajo neviden ali nepoznan proces, da bi razložili, zakaj nekateri ljudje ravnajo moralno.

Omenimo nazadnje, da poskušata obe teoriji poenotiti obsežno množico sodb. Moralno presojamo o vseh vrstah dejanj v še tako raznolikih okoliščinah in vendar oboji, utilitaristi in formalisti, zatrjujejo, da so našli en sam proces ali koncept, s katerim je mogoče razložiti vse sodbe in jih tako uskladiti. To je pomembna lastnost teorij.

Razumevanje dileme

Utilitarist je prepričan, da moramo poskusiti osrečiti večino ljudi. Merilo ali preizkus moralnosti so posledice dejanja. Ko se soočite z izbiro in delujete na način, ki vodi do največje sreče za največje število ljudi, ste ravnali pravilno. Če pa z vašim ravnanjem po nepotrebnem povzročite bolečino ali ne ustvarite največje možne sreče, ste naredili nekaj moralno napačnega.

Formalist je prepričan, da se moramo pokoravati določenim pravilom, kakršno je »Ne laži.« Dejanje je pravilno, če je v skladu s pravili in napačno, če pravilo prelomi. Formalist je prepričan, da biti moralen, ali pravilno ravnati, ni isto kot ustvariti srečo. Lepo je poskušati osrečiti ljudi, ampak to ni isto kot razmišljati moralno.

Kje stojite vi? Kaj mislite, da je merilo moralnosti:

posledice ali pravila? Presojamo osebo tako, da raziščemo koliko sreče izhaja iz njenih dejanj, ali pa se osredotočimo na njeno namero ubogati neko načelo?

Ko razmišljate o svoji odločitvi, morate upoštevati, da je utilitarizem podoben hedonizmu. Tako hedonist kot utilitarist trdita, da bi sreča (ali ugodje) morala biti naš cilj. Toda, obstaja tudi pomembna razlika. Hedonist je prepričan, da bi si vsakdo moral prizadevati za svoje, njegovo ali njeno, lastno ugodje, medtem ko utilitarist verjame, da bi morala oseba ustvarjati srečnost na splošno. Vsa srečnost je, tako rekoč, enaka. Utilitarist je prepričan, da je ustvarjanje sreče za druge ravno tako dobro kakor ustvarjanje sreče zase. Formalizem pa je malenkost podoben pluralizmu. Po prepričanju formalista je biti moralna oseba gotovo vrednota, a biti moralna oseba ni isto kot iskanje sreče. Obstajajo torej še druge pomembne vrednote razen srečnosti. Vendar formalist lahko ali pa tudi ne verjame v druge vrednote, ki jih opisuje pluralist.

Obe stališči v tem razdelku imata isti cilj, tj. razložiti moralne sodbe. Ne zanima ju toliko, *kaj* moramo narediti, kolikor *zakaj* bi to morali narediti. Obe imata za samoumevno, da so nekatera dejanja pravilna in nekatera napačna in obe domnevata, da se na tej točki strinja večina ljudi. Vendar nadaljujeta z vpraševanjem, kaj imajo skupnega vsa pravilna dejanja in kaj vsa napačna dejanja. Zaradi česa je dejanje moralno pravilno ali moralno napačno? Kaj je merilo moralnosti? V odločanju ali ste utilitarist ali formalist, bi se morali odločiti, katera teorija najbolje razloži običajne moralne sodbe. Pri tem ne gre za izbiro med dvema ciljema, ali dvema načinoma življenja, temveč med dvema načinoma razmišljanja o moralnosti.

Kako se lahko odločite? No, formalisti poudarjajo edinstveno lastnost moralnih odločitev. Pravijo, da se odločitev za delovanje v skladu z načelom razlikuje od drugih odločitev, ki temeljijo na željah, celo tistih, da bi pomagali drugim. Odločitev, da boste držali obljubo, ker je tako prav, se razlikuje od istega ravnanja, a zato, ker hočete osrečiti ljudi ali, ker bi se počutili slabo, če ne bi držali. Izkušnja dolžnosti, moralne obveze,

predanosti načelu je edinstvena. Če ste imeli to posebno izkušnjo, potem boste nemara razmišljali o moralnosti tako kot formalist. Če ne, utegneta biti utilitarist.

Razlika v izkušnjah je povezana s splošnejšo razliko. Formalisti so prepričani, da moralnost izvira iz zmožnosti človeškega bitja, da sledi pravilom, pri čemer je ta zmožnost temeljna razlika med človeškimi bitji in živalmi. Ljudje se lahko dvignemo nad nagone, želje in zasledovanje ciljev. V nasprotju z živalmi imamo moralni občutek. Lahko izberemo in ravnamo po načelu. Seveda tudi utilitaristi verjamejo, da se človeško bitje razlikuje od živali na številne načine, vendar to razlikovanje ni temelj njihove moralne teorije. Podobno kot vse živali tudi mi želimo biti srečni in podobno kot vse družbene živali želimo, da bi bili srečni vsi pripadniki naše skupine. Torej, čeravno tako utilitaristi kot formalisti priznavajo razlike med človeškimi bitji in živalmi, je za formaliste ta razlika absolutno odločilna za moralo.

Kje stojite vi? Katera teorija najbolje razloži, zakaj so določena dejanja pravilna ali napačna? Ali je občutje spoštovanja zbujajoče moralne obveze zvedljivo na željo, da bi osrečili ljudi? Ali imamo moralni čut, zaradi katerega se korenito razlikujemo od živali. Ste utilitarist ali formalist?

UTILITARIST

1. Biti moralna oseba pomeni razmišljati o posledicah posameznikovih dejanj in poskušati osrečiti ljudi.
2. V osnovi tudi moralna teorija pravil pravi enako kot utilitarizem: osreči ljudi.
3. Če napravimo spisek stvari, ki jih oseba ne sme narediti, bomo odkrili, da vse na nek način zanikajo ali omejujejo srečo; to je njihov skupni imenovalec.
4. Sreča (moja in sreča drugih) je edini cilj, za katerega si je vredno prizadevati.

FORMALIST

1. Biti moralna oseba pomeni pokoravati se določenim načelom, ne glede na vse.
2. Ljudje se razlikujejo od živali; lahko se

namerno odločijo, da se bodo sledili pravilom, ne da bi jih k temu priganjal nagon ali želja ali preračunavanje interesov.

3. Ljudi, ki ostajajo zvesti svojim načelom, spoštujemo bolj kakor tiste, ki poskušajo vsakomur ustreči.
4. Odkritosrčnost, neoporečnost in pošteno ravnanje so dragocene ne glede na srečnost.

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po: Washburn, Phil: *Philosophical dilemmas: building a worldview*; Oxford University Press 1997.

Tekmovanje

Andrej Adam

Zapis o prvem državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja

Uvod

Pričnimo poročilo o *Prvem državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja* z vzroki, zaradi katerih smo se odločili za organizacijo tekmovanja.

Poučevanje filozofije v srednji šoli doživlja podobno prenovo kot drugi predmeti v srednjem šolstvu. V zadnjem desetletju je bilo na tem področju veliko narejeno, pravzaprav toliko, da bi lahko trdili, da je prav filozofija predmet, ki je prenovi morda najbolj odprl vrata.

Če smo dobronamerni, lahko nove smernice slovenske šole razumemo v kontekstu boja zoper dogmatično samozaverovanost in intelektualno samozadovoljnost tako učiteljev kot učencev, česar seveda ni mogoče doseči brez odprtosti do idej drugih in kritičnosti do naših lastnih zamisli. Cilji pouka filozofije se berejo kakor program takšne borbe. Na primer: filozofija usmerja dijake v samostojno, ustvarjalno mišljenje in presojanje; spodbuja razmislek o temeljnih vprašanjih človeka in sveta, družbe in narave; spodbuja kritično refleksijo osnov izkustva, vednosti, vrednot in delovanja; omogoča zavedanje subjektivnosti in ideoloških pristranosti; vodi k strpnemu dialogu na podlagi racionalnih argumentov itd.

Iz teh ciljev so izpeljani tudi kriteriji za ocenjevanje izdelkov dijakov, ki nastajajo v okviru pouka filozofije. Dijaki morajo pokazati, da razumejo dani

problem in da so sposobni samostojnega razmisleka o njem. Dokazovanje razumevanja ne pomeni nekakšnega suhoparnega obnavljanja znanja temveč spopad s problemom in tudi (ali morda) predvsem spopad z lastnimi stališči, ki se ob problemu porajajo. Ali je to zahtevno? Najbrž je, vendar si lahko dijaki pomagajo z rešitvami, ki so jih v minulih stoletjih predlagali drugi filozofi. In če se s temi rešitvami ne strinjajo? Toliko bolje. Prav nestrinjanje je prvi korak k samostojnemu, ustvarjalnemu mišljenju in presojanju. Seveda pa je potrebno pretekle rešitve problemov najprej razumeti, ugotoviti, kaj te rešitve predpostavljajo in h kakšnim posledicam vodijo.

Kljub takšni zastavitvi poučevanja, je filozofija na srednjih šolah komajda prisotna. Z njo se ukvarjajo le dijaki gimnazij v tretjem oziroma četrtem letniku, če ne upoštevamo tiste peščice, ki si filozofijo izberejo za predmet na maturi in imajo v skladu s tem nekaj več možnosti za razvijanje kritičnega, samostojnega in ustvarjalnega presojanja. Ali ni to nenavadno? Pomislili bi, da bo prenova predmetu, ki ji je najbolj odprl vrata, namenila več pozornosti, kakor mu dejansko namenja, ampak dejanskost je drugačna. Zakaj? Na tej točki bi lahko začeli kritizirati dejanskost in resnost prizadevanj tistih, ki so za prenovo odgovorni, ampak tega ne bomo storili zaradi dveh razlogov: (1) za to je še čas; (2) cilji pouka prenove kot take in filozofije ne poudarjajo le kritike, temveč tudi samokritiko.

Tako se zdi še kako verjetno, da vem za majhno prisotnost filozofije na srednjih šolah, niso krive le sistemske rešitve, temveč smo za marsikaj krivi kar sami učitelji filozofije. Prav mogoče je, da k manjši prisotnosti filozofije v srednjem šolstvu prispeva tudi pomanjkanje izvenšolskih ali obšolskih aktivnosti s področja filozofije. Poleg nekaj izoliranih filozofskih krožkov na posameznih

gimnazijah, občasnih filozofskih taborov in morda še kakšnih aktivnosti (najnovejša npr. je Filozofski portal na Internetu, za katerega skrbijo dijaki z gimnazije Rudolf Maister Kamnik) ne obstaja skorajda nič drugega. Če torej filozofija med vsemi šolskimi predmeti še najbolj odpira vrata ciljem kurikularne prenove in je hkrati med najmanj popularnimi predmeti oziroma je komajda prisotna v zavesti večine dijakov, se nam ponuja enostaven sklep, ki nam sugerira, naj naredimo čim več za povečanje njene prepoznavnosti.

Eden izmed ciljev državnega tekmovanja v filozofiji oziroma v pisanju filozofskega eseja je prav povečevanje prepoznavnosti filozofije. Krožek v okviru katerega bi se dijaki (vseh letnikov) pod vodstvom svojega profesorja pripravljali na tekmovanje, ki bi bilo primerljivo s tekmovanji pri drugih predmetih v srednji šoli, bi morda vsaj nekaterim dijakom ponudil novo možnost preživljanja prostega časa.

Pri tem velja opozoriti, da gre za kvalitetno preživljanje prostega časa. Učitelji filozofije iz leta v leto opažamo, da je v vsaki generaciji dijakov nekaj takšnih, ki izražajo posebno zanimanje za filozofska vprašanja in jih način dela pri urah filozofije spodbudi k aktivnemu delu tudi pri drugih predmetih. Ker se dijaki na večini gimnazij s filozofijo srečajo šele v četrtem letniku, se mnogi, ki nato v teku leta pokažejo izjemen interes in tudi talent, ne odločijo, da bi filozofijo izbrali kot izbirni predmet na maturi. Tekmovanje v pisanju filozofskega eseja ponuja učitelju filozofije dodatno možnost, da poskrbi prav za omenjeno skupino dijakov. V okviru krožka ali kako drugače, lahko dijake napoti k razmišljanju o vprašanih, ki se jim spontano porajajo tudi sicer, pri tem pa jih spodbudi, k razmisleku o pojmovanjih, ki so bila doslej samoumevna in sprejeta brez argumentov. Nekateri učitelji so takšne krožke ustanovili že zdavnaj, toda priprave na tekmovanje ponujajo dodaten motiv, začimbo, zaradi katere je vse skupaj samo še bolj zanimivo.

Poleg tega bo tekmovanje, ko se bo dovolj uveljavilo, vsaj nekaterim dijakom pomagalo pri prvih korakih v nadaljnje šolanje. Dijaki, ki jih filozofija zanima in se pri njej odlikujejo, doslej niso imeli možnosti, da bi se udeležil regionalnega ali državnega prvenstva iz filozofije in bili za svoje delo in uspešnost primerno nagrajani. Če lahko dijak pri slovenščini ali matematiki osvoji priznanja, ki mu pomagajo pri nadaljnjem vpisu, zakaj ne bi tega mogel tudi dijak pri filozofiji? Med bodočimi cilji državnega tekmovanja v pisanju filozofskega eseja bi si morali prizadevati tudi za to možnost.

Letošnje tekmovanje

Problemsko izhodišče letošnjega tekmovanja je bil Bartolov Alamut, s čimer smo se filozofi povezali s slavisti, ki so v okviru priprav za maturo obravnavali prav ta roman. Na ta način smo poskrbeli za medpredmetno sodelovanje, o katerem se veliko govori, naredi pa ne vselej dovolj. Učiteljem filozofije smo svetovali, naj se v pripravah na tekmovanje naslonijo na Bartolov prikaz upravičevanja tiranije in manipulacije z ljudmi in nato problematiko razširijo z rešitvami relevantnih filozofov. Ker pa Bartolovi junaki v romanu ne razpravljajo samo o moralnih vprašanih, temveč tudi o problemih, ki zadevajo naše spoznanje sveta, smo učitelje opozorili, da lahko z dijaki razmišljajo tudi o teh vprašanih. S tem smo določili temi tekmovanja: etiko in spoznavno teorijo.

Prvo državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja smo izvedli 12. 04. 2003 na Gimnaziji in srednji kemijski šoli Ruše. Projekt smo izvedli s sredstvi, ki smo jih dobili na podlagi razpisa *Skriti zaklad* od Ministrstva za šolstvo in šport, pa tudi s pomočjo Občine Ruše. Strokovni sodelavci pri projektu so bili dr. Marjan Šimenc iz Pedagoškega inštituta, Mišo Dačić iz Zavoda za šolstvo Republike Slovenije, Alenka Hladnik iz Gimnazije Kamnik in Andrej Adam iz Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše.

Na samo tekmovanje se je prijavilo okoli sto

dijakov iz osemnajstih gimnazij. Zaradi objektivnih razlogov smo morali omejiti število tekmovalcev iz posamezne šole, tako da se je tekmovanja udeležilo 40 tekmovalcev. Naloga posameznega tekmovalca je bila napisati esej dolg vsaj 700 besed, pri čemer je bilo mogoče izbirati med naslednjimi temami in naslovi:

A. Splošna tema. Razpravljajte o tezi: Nič ni resnično, vse je dovoljeno!

B. Vprašanje spoznanja. Razpravljajte o trditvi: Resnica je tisto, kar je v danem trenutku sprejeto za resnično!

C. Vprašanje morale. Razpravljajte o trditvi: Morale ne moremo utemeljiti na slepem sprejemanju tradicije, morala je stvar absolutno veljavnih načel.

Tekmovanje sta odprla pomočnica ravnatelja Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše Jelena Žnidarič in župan Občine Ruše Vili Rezman. Pomočnica ravnatelja je predstavila Ruše z okolico in samo gimnazijo; župan pa, ki je, mimogrede, tudi sam filozof, je v svojem nagovoru spodbudil vse sodelujoče in hkrati poudaril pomen filozofije za miselni razvoj mladega človeka – predvsem njeno odprtost za razumsko in argumentirano razpravo.

Časa za pisanje eseja je bilo dve uri. Med čakanjem na rezultate je dijake zabavala jazz skupina *Patetiko* s kabaretnim koncertom. Nastop skupine je sofinanciral CEZAM iz Ruš.

V času koncerta so se sodniki lotili dela. Da bi zagotovili kar največjo objektivnost, smo uporabili pravila z mednarodne olimpiade. V prvem krogu je 40 esejev bralo 12 ocenjevalcev in sicer tako, da so en esej prebrali trije različni ocenjevalci. V naslednji krog se je uvrstila le še polovica esejev, ki so še enkrat šli skozi podobno sito, le da so v drugem krogu ocenjevali tisti učitelji, ki imajo že znatno mero izkušenj pri vrednotenju esejev na maturi.

Še rezultati *Prvega državnega tekmovanja v pisanju filozofskega eseja*

Prve nagrade:

Petra Kregar, Gimnazija Rudolf Maister Kamnik
Robert Jakomin, Zavod svetega Stanislava, Škofijska klasična gimnazija
Jakob Leben, Gimnazija Koper

Druge nagrade:

Dejan Savič, Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše
Mik Rebernik, Druga gimnazija Maribor
Uroš Lesjak, Prva gimnazija Maribor

Tretje nagrade:

Sara Špelec: Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše
Primož Strajnar: Zavod svetega Frančiška Saleškega, Gimnazija Želimlje
Klemen Ban: Zavod svetega Frančiška Saleškega, Gimnazija Želimlje

Četrte nagrade:

Neža Naglič: Gimnazija Kranj
Matej Hrastar: Zavod svetega Stanislava, Škofijska klasična gimnazija
Urška Ivanovič: Gimnazija Koper
Klemen Brumec: Gimnazija Rudolf Maister Kamnik
Eva Zakšek: Gimnazija Bežigrad

Vsi naštetih dijaki so dobili lepe knjižne nagrade, ki so jih prispevale Kibla iz Maribora, Občina Ruše in založbe Slovenska Matica, Mladinska knjiga ter Krtina.

Petra Kregar

Morale ne moremo utemeljiti na slepem sprejemanju tradicije, morala je stvar absolutno veljavnih načel

Z zgornjo trditvijo se moram strinjati. V meni je preveč skeptičnosti, da bi lahko zagotovo in pravilno sprejela nekaj samo zato, ker tako pravi večina ali pa tradicija. Še posebej to ne gre v primeru morale, ki mi navsezadnje začrtuje življenjsko pot. Zato bom raje premislila, kako bi se dalo moralo utemeljiti z absolutno veljavnimi načeli, ki jih najdemo v nas samih, torej človeku.

Prvo vprašanje v zvezi z moralo je, od kot jo sploh imamo. Zakaj jo imamo, nam je hitro jasno. Morala je skupek pravil, norm in vrednot, ki nam omogoča sobivanje. V ljudeh je verjetno še vedno ostanek egoističnega živalskega nagona po preživetju, ki nam omogoča, da bi živeli v popolni slogi: druge še vedno radi izrabljamo kot sredstva. Zato se moramo temu zavestno upreti – z moralo. Zakaj morala, razumemo, toda od kod, je že težje vprašanje. Verjetno je najlažja in najhitrejša utemeljitev morale z bogom. Toda s tem se ne morem strinjati. Bog je zame stvar vere. Ne moremo ga čutno zaznati niti ga razumsko dokazati ali ovreči. Jaz ga vidim, kot popolnoma protisloven pojem; smiseln postane šele v povezavi z verskim čustvom. Torej ne more biti zakonodajalec ali porok morali.

Kot ustvarjalec morale nam tako ostane samo še človek. Mi smo tisti, ki določimo, kaj je za nas dobro in prav, kar s seboj prinese določene probleme. Vemo, da se morala spreminja s časom, krajem in družbo, ker jo pač postavlja človek, ki se spreminja. Težava je, kako utemeljiti moralo, katere ustvarjalec je človek. Ko odpišemo boga, izgine tudi absolutna avtoriteta. In če je človek merilo vsega, ljudje pa smo si različni, mar to

pomeni, da je vse dovoljeno? Si lahko jaz, kot človeško bitje, postavim svojo moralo, ki nasprotuje drugim? Ali lahko lažem, kradem in ubijam, ker pač ni avtoritete, ki bi mi to lahko očitala in preprečila?

Menim, da ne. Čeprav ni boga, smo ljudje še vedno odgovorni drug drugemu. Tega se zavemo, če se vsaj za hip vživimo v drugega. Iz tega izhaja koristno načelo: ne stori drugim tega, kar ne želiš, da bi drugi storili tebi. Ne laži, ne kradi in ubijaj, ker se lahko zgodi, da boš nekoč moral ti sam vse to preživeti. To lahko utemeljujemo tudi z osnovnimi človekovimi pravicami. Vsi ljudje se rodimo enaki, svobodni in kot taki imamo pravico do enakih pogojev, ko skušamo doseči srečo v življenju, s tega stališča je nedopustno koga ubiti ali ga zaslužjiti.

Rešili smo se težave, da bi bilo vse dovoljeno s tem, ko človek ustvarja moralo. Toda problem utemeljitve še vedno obstaja. Ena od možnih rešitev je avtoriteta tradicije. Kar pomeni, da mi sprejemamo kot pravilno in dobro, tudi resnično, kar nam utemeljuje prepričanje velikega števila ljudi, ki so izkušeni, polni življenjske modrosti. Morala je tako pravilna in ustrezna, ker je bilo vanjo gotovih veliko ljudi, tudi že v preteklosti, med katerimi so bili tudi moji predniki. S tem bi se mogoče lahko celo strinjali.

Vprašanja morale niso predmet znanosti, ki nam navadno podaja najbolj resnične in utemeljene stvari. Mar se zato, pri moralnih vprašanjih, ne približamo pravemu odgovoru, če vprašamo za mnenje veliko število različnih ljudi? To navsezadnje počnemo na referendumih – določamo kar je prav. Primerjava s tradicijo sicer ni tako očitna, vendar gre v obeh primerih za maso ljudi, ki določa pravila. Vendar mene pri vsem tem nekaj moti. Mi vendar iščemo moralo, ki naj bo objektivna in naj zajema čim večje število ljudi, če naj izpolnjuje svojo funkcijo – omogoča sobivanje. Kako je lahko torej nekaj kar je rezultat velikega števila zgolj subjektivnih mnenj, potem objektivno? Največkrat ni. Spomnimo se samo primera ali je zemlja okrogla ali ploščata. V srednjem veku je

bila večina prepričana, da je ploščata, torej je tako tudi v resnici moralo biti. Mi pa danes seveda vemo, da je to prepričanje napačno. Če navedem še kakšen primer s področja morale: sužnost črncev je nekaj pravnega, naravnega; ženske niso ljudje, zato ne morejo imeti enakih pravic kot moški. Tudi ta prepričanja smo kasneje opustili kot zmotna. Torej tradicija ne more biti dobra utemeljitev morale.

Verjetno bi bila veliko boljša utemeljitev z absolutno veljavnimi načeli, ki jih lahko najdemo v nas samih oziroma v celotnem človeštvu. Menim, da je to mogoče, čeprav se vsi zavedamo dejstva, da kulturni relativizem morale obstaja. To nam jasno kažeta antropologija in etnologija. V islamskih deželah je moralno, da ima moški več žena, kar je pri nas nesprejemljivo. Ali malo bolj drastičen primer – obrezovanje žensk v Afriki ni čisto nič moralno “oporečno”.

Kljub tej relativnosti pa obstajajo neka univerzalna pravila in določila, ki sicer niso takoj opazna, vendar postanejo očitna, ko se jih enkrat zavemo, in ki so skupna vsem ljudem ne glede na to, kateri družbi ali kulturi pripadajo. To je mogoče zato, ker smo vsi, čeprav smo različni po osebnosti, prepričanju, veri, izobrazbi, ljudje, torej pripadniki iste vrste. Vsi skrbimo za svoje potomce, nikjer ni dovoljeno ubiti človeka in vsi komuniciramo med sabo, torej je tisti, ki tega ne sprejema obsojen in kaznovan. Seveda pa je res, da vsaka družba ali kultura določi kako je treba ta pravila izpolnjevati in ob katerih pogojih se jih sme kršiti. Zakaj ta pravila ne spoštujemo, je mogoče utemeljevati z njihovo koristnostjo. Tudi ljudje smo navsezadnje le vrsta živali, čeprav zelo dobro razvita. Zato moramo tudi mi skrbeti za lastno preživetje, razvoj in ohranjanje vrste. Kar ta tri pravila zagotovo uresničujejo. Vsaka nadaljna izpeljava ali razvoj v moralo je, grobo rečeno, zgolj variacija na temo. Temeljni namen je dosežen, torej lahko mirno dopustimo tudi kulturni relativizem, sploh ker vse kaže, da utegne izginiti v procesu globalizacije.

Utemeljevanje morale danes, ko večina ne veruje več v boga in ko težimo k neodvisnosti morale od

vere, je težka naloga. Tradicija zagotovo ni rešitev, pač pa so to absolutno veljavna načela, ki jih lahko izpeljemo iz človeštva kot vrste. S temi trdnimi temelji se lahko posvetimo nalogi – ustvarjanje morale, ki bo v resnici omogočala sobivanje in ustvarjala pogoje za srečno življenje vseh.

Jakob Leben

Nič ni resnično, vse je dovoljeno

Marsikateri človek nosi v sebi nek cilj, smoter svojega delovanja, nekaj, k čemur teži njegovo prizadevanje. Tudi Hasan Ibn Saba, osrednji lik romana Alamut, brezobzirni manipulator, ima tak cilj. Včasih je občutek, da ta cilj moramo doseči, tako velik, da se človek ne ozira na ceno, ki jo bo zanj moral plačati on ali kdo drug. Hasan to izrazi takole: »Rastemo, ker so za to sile v nas.« Te sile so tako močne, da kar makiavelistično dopuščajo vsako sredstvo za doseg cilja. Duševna rast je torej Hasanu življenjski smoter, vreden vsake žrtve. Hasan še toliko bolj čuti nujno, da svoj življenjski smisel doseže, ker se zaveda človekove umeščenosti. V čas in prostor, namreč njegove majhnosti v primerjavi z vesoljem in kratkosti njegovega življenja nasproti vesoljni večnosti. To zavedanje zanj ustvarja moralno nujno, da ustvari neko delo, ki bo s svojo veličino preseгло človeško majhnost, sistem, ki bo deloval še dolgo po njegovi smrti.

Toda od kje izvira ta ideja o cilju? Hasanove »sile v nas« predstavljajo neko moralno odgovornost, če pa smo nekomu odgovorni, mora ta obstajati. Iz tega sledi, da Hasan vendarle čuti, da je še nekaj nad svobodno voljo človeka, nekaj, kar človeka sploh pripelje do razmišljanja o moralnosti svojih dejanj. In Hasan razmišlja. Hasan tudi dvomi! Na svoji poti do cilja se večkrat obrne h kritičnemu premisleku in takrat je v globoki depresiji, celo svoje življenje bi želel pokončati in s tem svoj cilj za vedno obsoditi na neuresničitev. Ha! Rekli bi, »moralno je na dnu« in ta pogovorna fraza ima resnično težo. Takrat se Hasan sprašuje o moralnosti svojih dejanj, o vrednosti svojega cilja.

Roman torej nikakor ni enoznačen. V premisleku nam ponuja vprašanje, ki muči tudi Hasana: ali so njegova dejanja opravičljiva? Pretresimo torej naravo njegovih dejanj in argumente, s katerimi jih opravičuje!

Vzgib za porod Hasanove ideje o osvoboditvi Irana izpod turških vladarjev je njegovo spoznanje, da se ljudje delijo v dve vrsti: tiste, ki niso, in tiste, ki so zmožni spoznati. Spoznati resnico, ki hkrati tudi opravičuje manipulacijo s prvimi, ta pa je, da resnica ne obstaja! Hm, na videz te trditve delujejo protislovno, saj skrivajo obilico logičnih pasti. To idejo je Hasan strnil v izrek: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno,« ali drugače: ker ni nič resnično, je zato vse dovoljeno. Trditvi smo zdaj vzročno-posledično povezali, kar pomeni, da iz spoznanja, da resnice ni, izhaja moralna trditev, da je vse dovoljeno. Ali je ta povezava pravilna in ali je sploh možna? Za odgovor na to vprašanje je potrebno analizirati vsako trditev posebej.

Razpravljamo naprej o možnostih te povezave. Naturalisti trdijo, da iz neke gnoseološke resnice lahko, oziroma mora slediti tudi moralna obveza. To pa zato, ker obstaja resnica o tem, kaj je za človeka dobro, človek pa bo vedno ravnal tako, kot je zanj dobro. Na primer: če se človek zaveda resničnosti trditve, da mu določena stvar škodi, se je bo moralno izogibal, delal pa bo tisto, za kar ve, da mu je v korist. Na drugi strani so tisti, ki temu nasprotujejo, češ, človek še vedno lahko stori obratno, kot je za njega dobro. Lahko se svobodno odloči prav tako za eno, kot za drugo dejanje, možnosti so enake. Ampak, ali povezava »nič ni resnično, vse je dovoljeno« sploh sodi v to razpravo!

»Nič ni resnično« sploh ni neka spoznavna resnica, govori ravno o tem, da resnice ni mogoče spoznati. Tukaj pa trditev zanika samo sebe: kako lahko spoznam, da ničesar ni mogoče spoznati? Če je resnica res relativna, potem je to moje spoznanje o njeni naravi ravno tako le eno od mnogih mnenj, je moja subjektivna resnica. Torej če že izpeljem iz nje neko moralno načelo, to velja le zame oziroma za tiste, ki imajo enako prepričanje o spoznanju in resnici, kot jaz. Kaj pa etični del Hasanove teze? Tudi tega bi težko umestili v načeti diskurz o pravilnosti naturalistične ideje, saj sam po sebi ne predstavlja moralne obveze. Ravno obratno, zanika jo! Pravi, da moralne obveze sploh ni! Vidimo, da je povezava med dvema, deloma Hasanove teze

možna ne glede na to, ali naturalistično idejo priznavamo, ali ne, saj se v to debato sploh ne more vključiti. Hasan trdi ravno to: ker ničesar ne moremo spoznati, ne moremo niti razpravljati o tem, kaj bi iz tega moralno sledilo. To Hasanovo spoznanje ni navadno spoznanje o svetu okoli nas, temveč spoznanje o spoznanju, o človekovi naravi sklepanja.

Zdaj, ko smo to povezavo dopustili, si moramo zastaviti še vprašanje o pravilnosti njenega izhodišča, torej o prvem delu Hasanove teze. Ali res ni nič resnično? Hasan izhaja iz tega, da verjame, da človek, svet in njegove resnice zaznava le preko čutil, ta pa lahko lažejo, zato se nanje ne moremo nikoli zanesti. O lažnosti spoznanj s pomočjo čutil se je lahko prepričal iz svojih izkušenj – empirično je to dokazal na primeru rajskih vrtov, za katere fedajji resnično mislijo, da so raj. Ne moremo zanikati, da čutila lahko zavajajo, da so nezanesljiva (v to so bili prepričani tudi številni drugi filozofi), a vprašanje je, če svet res dojemamo le s pomočjo čutil. Ali ni morda še nekaj drugega, kar nam lahko govori o absolutni resnici? Hasan je v svojo tezo tako prepričan, da je še sam v skrbeh, da je nad njim nekaj, kar ga upravlja in manipulira, tako kot on svoje fedajje, pri tem pa ga pušča v zmotnem prepričanju, da je sam svoje usode kovač. Ali ne namiguje že to: »Rastemo, ker so za to sile v nas,« na nekaj drugega nad človekom, kar bi mu utegnilo določati absolutno, univerzalno etiko? O tem se Hasan ni spraševal in svojega prepričanja ni utemeljeno dokazal. Tukaj se torej lahko skriva napaka v tezi, ki poruši celoten koncept.

Je pa še en problem, čez katerega gre Hasan brez premisleka. Nakazal sem ga že prej. Četudi bi trditev, »nič ni resnično« bila pravilna, bi to govorilo o relativnosti spoznanja, kar pomeni, da celotna Hasanova teza velja le zanj. Iz tega sledi, da so dejanja, ki jih on izvaja, opravičljiva le zanj oziroma se mu le zdijo opravičljiva. S stališča nekoga drugega, ki ne verjame v njegovo tezo, ki ima lastno subjektivno videnje resnice, je lahko njegovo delovanje zločinsko. Tu je napaka: Hasan govori o relativnosti spoznanja, hkrati pa svoje

spoznanje privzema za absolutno in ga kot dogmo vsiljuje celotnemu kolektivu.

Našli smo trdne argumente za dvom v Hasanovo tezo in celo dokaz njene nepravilnosti, ali vsaj relativnosti. Dopusčena je torej možnost, da na Hasana Ibn Sabo gledamo kot zločinca, če pa bi se mu v mnenju približali, bi morali njegovo tezo veliko tehtneje argumentirati. Vendar je Hasan še vedno primer človeka, ki zbuja neko upanje: sam včasih podvomi v svoj načrt in tega stanja se zaveda. Opisuje ga kot povzpetje na zid spoznanja, na Al Araf, kamor prideš le z učenjem, z razpravljanjem oziroma s filozofijo. Ko si enkrat na vrhu (ki ga simbolizira tehtnica dobrega in zlega) si brez trdnih tal, brez opore, sam odločaš na katero stran boš tehtnico prevesil. Veliko bolj moralna je pot, ki jo ubere Hasanov duhovni sin Ibn Tahir na koncu romana. Gre za pot učenja in iskanja resnice, da bi se lahko na koncu odločili prevesiti tehtnico na pravo stran. Zato: namesto da se prehitro odločimo na podlagi argumenta moči prevladamo s svojim mnenjem, ki je morda napačno, raje iščimo in vztrajajmo v večnem tehtanju ter za svojimi trditvami utemeljeno stojmo.

Robert Jakomin

Nič ni resnično, vse je dovoljeno!

Vrhovni izrek izmailcev pod slovnično krinko dvojnega zanikanja sporoča radikalno načelo: Nič je. Toda, če je nič, potem nekaj vendarle obstaja. In če je vse dovoljeno, mora to nekdo dovoliti. Kdo? Izrek sam? Izrek se z absolutnostjo spodbija sam, za neresničnost postavlja sebe. Je torej nesmisel ali paradoks? Če pa velja samo v moralnem smislu, tedaj vodi k zanikanju vsakršne etike in religije, k relativizmu, subjektivizmu, nihilizmu. Kako naj človeštvo brez vsakega univerzalnega etičnega principa in družbenega dogovora (pre)živi? Toda po drugi strani: kaj pa če je za človeka nastopil skrajni čas, da se osamosvoji varljivih in lažnivih bajk ter zaživi samostojno, popolnoma svobodno in neodvisno?

Vprašanje je še posebno aktualno v današnjem času, času globalizacije in hitrega tehnološkega napredka. Človek se utaplja v poplavi verstev, ideologij, filozofij in postaja vse bolj zmeden, zdi se, da je resnic več ali pa je sploh ni. S tega vidika bi bil omenjeni izrek že precej bolj sprejemljiv. Empirično utemeljena znanost, od katere se velikokrat naivno pričakuje odgovore na vsa človekova vprašanja, pogosto zataji ali se celo moti, kajti človeški čuti varajo. Poleg tega pa sploh ne more dati temeljnih odgovorov na bistvena vprašanja človeka, sveta in boga, saj "pojasnjuje le razmerja med pojavi, ne pa njihovih vzrokov in pomenov" (Einstein).

Nadalje bi veljavnost izreka potrdila človekova svobodna volja, pravica do izbire, ki mu jo omogoča razum. Bog, če sploh obstaja, ne glede na človekovo izbiro molči, kot je ugotovil Hasan. S človeško logiko se ne da dokazati niti ne spodbiti njegovega obstoja. Izrek morda etično sploh ni tako problematičen, saj ga v vsej njegovi globini dojamejo redki, dosledno pa lahko po njem živijo le izbranci "nadjudje". Ti bi lahko določili zakone in opredelili dobro, da ne bi prišlo zopet do kaosa,

kot je to storil Hasan. Večina ljudi tako ali tako hrepeni po liniji manjšega odpora, po oporni točki bajk in legend, ki jih zahtevajo od političnih in verskih vodij.

Tudi po Feuerbachovi teoriji bi človek po izločitvi bajk in mitov, po odstranitvi boga, lahko zaživel v popolnosti in postal bližnjemu bog, saj bi tako vso ljubezen in energijo vlagal le v medčloveške odnose, ne pa izgubljal časa z odnosom do boga, ki tako ali tako ne obstaja. Zatorej bi bil res skrajni čas, da človeštvo odraste, se povzpne na ločnico dobrega in zla, na zid Al Araf in zaživi samostojno, svobodno ter si samo določi zakone.

Vendar je po drugi strani jasno razvidna človekova težnja po nesmrtnosti, po večni sreči, po dobrem, po bogu. Kljub verski in filozofski različnosti, se vse religije in filozofije nagibajo k razmejitvi dobrega in zlega, k ločitvi resnice od neresnice. To dokazuje tudi zlato pravilo (kar ne želiš sebi, ne stori drugemu), ki je skupno mnogim verstvom. Torej če obstaja neko vsesplošno etično načelo, potemtakem nekaj vendarle je, nekaj mora biti.

Nadalje nič nasprotuje tudi človekova narava, ki še kako potrebuje varnost, pripadnost, ljubezen in spoštovanje. Zgolj razumsko samouresničevanje teh potreb nikakor ne more kompenzirati. Raskolnikov ni vzdržal v svoji teoriji in se je naposled zatekel k veri, Hasan pa k deizmu in k poznejšem ničejanstvu, ki za resničnost postavlja nadjudje, oporo pa je iskal tudi v somišljenikih, velikih daijih in duhovnem sinu Ibn Tahirju. Človek je torej veliko preveč odvisen od svoje narave kot celote, da bi mogel živeti na podlagi razuma, kaj šele da bi samo z razumskim prepričevanjem dosegel srečo.

Tudi Feuerbachova teorija ne vzdrži, kajti človek je primarno egoist in bi ob zanikanju transcendence najprej poskrbel zase. Moč za na ljubezni temelječe odnose do bližnjih, pa črpa tudi iz vere v boga, iz doživljanja boga ali nadčutnega. Mnoge vere, še zlasti krščanstvo, poudarjajo nujnost enake ljubezni, tako do bližnjega kot do boga, ker eno brez drugega ne more obstati.

Nenazadnje pa, kako naj človeštvo določi nadljudi, ki bi razmejili dobro in zlo in kako naj ti nadljudje med seboj uskladijo interese, kako naj se dogovorijo kdo je "naj nadčlovek", če pa je njim vse dovoljeno? Sta sploh dve kasti ljudi ali so običajni ljudje, ki jih globlje dojetje resnice ne zanima, taki le zaradi okolja, neizobraženosti, verske in politične manipulacije onih, ki jim zaupajo (Ibn Tahir), onih, ki si domišljajo, da so nadljudje, a v resnici jih vodi le napuh, krščanski izvirni greh, ki jim vceplja slo po biti bog, bog, vsaj na zemlji in četudi začasno?

Obstoj boga je res nedokazljiv, morda ravno zaradi možnosti svobodne volje človeka, da si izbere način in smoter življenja. Toda prav človekovo razmišljanje, odločanje med izbirami, med dobrim in zlim, med bogom, snovjo, ničem dokazuje, da nekaj vendarle je. Izrek z vidika spoznavoslovja tako ne vzdrži, razveljavlja samega sebe še z absolutnostjo, pa tudi s stališča etike je življenje po njem popolnoma nesmotrno, vodilo bi namreč v vojno vseh proti vsem, brez možnosti družbenega dogovora. Nasprotuje pa mu tudi človekova narava, od čustev do razuma, tako da je dosledno živeti po njem, človeku nemogoče.

Rezervirano za dijake

Eva Zakšek

Učiti (se) otopelost

Ena temeljnih nalog šole naj bi bila posredovati znanje. Seveda je šola tudi prostor novih spoznavanj, zabave ... Vseeno pa nas združuje tudi določen namen, želja po vedeti več. Ta želja vzpostavlja predvsem odnos učitelj – učenci, s katerim se srečujemo že od – nekega začetka verjetno. Nekdo, ki je vodil in drugi, ki so bili vodeni. Skupaj naj bi prehodili določeno pot k znanju.

Vsekakor; se sliši lepo, le da v to verjame vse manj ljudi. Danes se ne poudarja znanja, temveč dokument, ki potrjuje uspešnost učenja. Temu ni potrebno oporekati, ne smemo pa pozabiti na tisto pot, ki traja in terja več energije od začenjanja ter končevanja. Ne postavljati šolanja kot enote, ki se začne in konča. Že potrebnost pre-hoda (h končni potrditvi pridobljenega znanja), podeljuje poti, učenju določeno mesto. Ob tem pa se mnogim ljudem mudi; verjamejo, da je potrebno potrpeti le še ta teden, to uro, teh pet nevzdržnih minut in potem ... Verjetno nastopi nova pot vedno kam, se vsaj premikamo.

Večina šolskih ur se ne zapiše nikamor, morda je tako bolje. Namreč kakšne so ure »učenja« – polovica učencev jih prespi. Spanje je tisto stanje otopelosti, ki si lahko le zapisuje učiteljevo razlago, kaj več pa se od nas skoraj ne pričakuje. Vmes se morda bežno ujame besede revolucija, navor in seveda brez »gerundov« ne gre; to so le šumi, ki so zmotili spanje. Tako pridno spimo vse do druge ure in naslednjih.

Kar smo uspeli prespati, se mora včasih tudi preveriti. Niti tukaj ni videti posebnih težav; testi in spraševanja ne zahtevajo budnosti. Tako kot se

mesečnik izogne podbojem vrat in govori, tudi mi govorimo iz spanja. Le včasih se kdo za trenutek zbudi, ker se mu ždenje na stolu ne zdi preveč smiselno. A ne zna ostati buden in nihče trenutka ne opazi, učitelji z uspavanko tako ali tako pomirijo tudi sebe. Oboji raje spimo. Mi smo učenci, ki jih ima rada tudi večina učiteljev. Ne povzročamo hrupa, kdaj kaj pripomnimo, kdaj ne delamo, kakor nanese. Predvsem pa nikoli ne sprašujemo. To pa zato, ker smo si v nekaj letih izoblikovali samozavestno prepričanje, da bomo tudi brez vprašanj izvedeli vse, kar je potrebno. In kaj naj bi to bilo? Z učitelji smo vzpostavili jasno izrečen kompromis: vedeti je potrebno tisto, kar zahtevajo učbeniki in zdaj, ker se bliža spraševanje, test, matura ali karkoli drugega.

Vse skupaj se ne sliši preveč razumljivo: učimo se zaradi preverjanja tega, kar smo se naučili ali kako? Kdo je prvi osmislil učenje s preverjanjem le-tega, niti ni pomembno. Rezultat je predvsem ta, da se dobljenega znanja *ne misli*, s tem pa postane vseeno za kakšno znanje in vedenje gre. Vedno kadar ju je potrebno pokazati, gre le za pokaz tega, v kakšni meri smo se lahko potopili v določen predmet. Nihče od dijaka denimo ne pričakuje, da bo na maturi pri matematiki razmišljal o številah, simbolih, znakih ali njihovi pomembnosti. Plavanje v snovi ni potrebno, glavno je, da si »v«. Ta »v« se ustvarja vse od prve ure. Učitelj si na začetku vzame čas za to, da učencem natančno »pojasni«, kaj biologija, zgodovina, fizika so. S tem jih skuša vključiti v tisti »v«, svoj predmet. Le redki skušajo poseči k učencem, se jim približati, ne pa jih potegniti k sebi. Namreč učenec, ki je znotraj biologije (kot jo postavlja učitelj), je pristal na vse nadaljnje učenje. Kar pomeni, da si ne bo dovolil vprašati, zakaj je taka biologija zanj pomembna. Zakaj denimo moramo vedeti, kdo je bil prednik paramecija, ko pa le ta večini ne bo spremenil

življenja. Ponavljajoč učiteljski odgovor je: od učencev tako nihče ne zahteva, da dobljeno znanje sprejmejo kot del sebe, svojega življenja (zunaj šole). In res le še redki učitelji od nas pričakujejo priznanje pomembnosti učečega, bolj tisto znanje, ki bo ponovitev njihovih predavanj ali učbenika. Od učencev se terja otopelost – najbolj udoben (ali celo edini) način, ki uspe v tem šolskem sistemu je speče zapisovanje (in učenje) učne snovi. Od učiteljev se zahteva podobno – ne videti, sprejeti, da smo učenci vedno bolj papigam podobni. Paramecij je torej le tisto, kar se mora tisti dan odpredavati, nič več in nič manj. Na to smo se privadili že vsi.

Škoda. Škoda, da se vedno bolj vzpostavlja odnos, ki ne temelji na vlogi znanja, vedenja v življenju učencev (ali učiteljev). Nikakršne »vsakdanje uporabnosti« ni več, zgolj nekaj, kar je pač »potrebno vedeti«. In zakaj? Ker ostajamo v šoli – kot da bi s tem morali priznati in pristati na nepomembnost tam pridobljenega znanja. Učitelji si vedno bolj privzemajo argument, ki ga celo učenci sprejemamo: to je potrebno vedeti, ker je zapisano v učbeniku. Kdor ni zadovoljen s to razlago, mu nihče ne preprečuje, da si poišče svojo. Če pa je ne najde, je to spet njegova stvar, pri kateri se zagotovo ne bomo ustavljali. Nenazadnje ni več važno, kaj se učimo, saj tako nihče ne pravi, da se učeče povezuje s čemerkoli.

Vseeno se nekateri v kratkih trenutkih budnosti trudimo najti tiste »druge« učence. Tiste, ki bi radi ostali med poukom (miselno) prisotni. In kje je ta »druga polovica«? Ne vem, v našem razredu je ni. Morda smo bili tudi mi kdaj druga polovica. Tista, ki je pripustila vprašanja, jim prepustila usta. Več ni bilo potrebno, ker so vprašanja že ves čas bila tam in so bila pomembna. Zdaj vpijejo v tišini in se jim ne dopusti, da bi bila razumljena; le vplivajo in puščajo nelagoden občutek ob vseh predavanjih. Ne ve se, ali je vsa snov, ki si jo zapisujemo, odgovor na ta vprašanja, ko pa niso nikdar bila zastavljena. Toliko let smo poslušali tiho blebetanje tistega, kar je »potrebno vedeti«, da smo pustili vprašanja v nedoumljivem vpitju in kričanju. In postali gluhi; ostaja tišina, vanjo ne posežejo niti

odgovori, niti vprašanja. Slednja smo izgubili Prejšnje leto? V prvem letniku gimnazije? V osnovni šoli? ... Kako daleč bomo morali poseči?

Ne samo učitelji, tudi učenci vedno bolj vidimo, da vemo, znamo vedno manj. Celó tisto, kar smo si v večletnem zbujanju podatkov v glavo uspeli ohraniti, je vse preveč zmedeno in nima jasne vloge. Ne znamo se več učiti. Nekateri pravijo, da raven znanja vedno bolj pada in včasih naj bi bilo drugače. Tega ne vem, meni se zdi zdaj vse skupaj predvsem strašno žalostno. – Učenci ponavljajo za učitelji, za slednje pa se zdi, da se trudijo pristati na ponavljanje lastnih besed iz ust učencev. Kar je pravzaprav poniževanje učiteljskega poklica: poslušati dobesedno ponovitev svojih besed, izreče pa jih tisti, ki jih ne razume – to smo videli vsi. Večina učiteljev ve, da bomo učenci pozabili na vse takoj, ko stopimo iz šole, ali celo takoj, ko zazvoni.

To ni pisanje, ki bi obtoževalo učitelje. Pri govoru o učenju ne gre več za privzemanje strani in niti se ne trudim biti nepristranska. Sem učenka in vsekakor bi bilo vse veliko lažje, če bi bilo mogoče obtožiti kogarkoli za nastal sistem učenja. Pa kar nekako ne gre – saj smo učenci tisti, ki bi morali spoznati krivdo in sprejeti odgovornost za neznanje, a vztrajamo v otopelosti. In slednje terja precejšen napor, to je potrebno razumeti. Mnogo časa in energije je potrebno žrtvovati za doseg zaželenih stopnje apatičnosti. Ob tem se lahko spomnimo na tistega človeka, ki je rekel: »Včasih sem bil apatičen, zdaj pa mi je vseeno za vse.« Morda je priznanje prvi korak. Priznati si moramo, predvsem učenci, potrebnost novega začetka. Se učiti drugače ali pa pustiti šolanje. Ostati prisotni pri vsaki uri znova, iti preko vseh prejšnjih ur, ki so vprašanja označila za banalna, neumna, neumestna ali pa jih ignorirala. Odit iz udobnosti tistih učencev, ki lahko predvidijo učiteljeva vprašanja in le zato vejo odgovor. Predvsem pa ne pristati na »biti izjema« v smislu tistega, ki (edini) sprašuje. Postavlja tista vprašanja, ki se jih noče slišati, ker so prinešena iz »banalne vsakdanjosti« (budnosti) in zahtevajo tako od učencev, kot od učiteljev drugačno pozornost. Ne vsa, a če ostane le eno vprašanje, ki pronicljivo nagovarja vse,

potem je bilo vredno izpostavitve.

Mnoga taka vprašanja privedejo pred molk. Zanj je že Kierkegaard rekel, da ga zločinec preprosto ne zdrži. Sama se včasih čudim, kako sem s takim neznanjem lahko hodila naprej, iz enega razreda v naslednjega. A ker se (kot že rečeno) vse piše iz spanja, »ostaja v«, se nerazumevanja skorajda ne vidi; preverja se le pomnjenje podatkov, ne razumevanje. Zločinskost nas, učencev, je torej v večletnem učenju, ki ve, da ne ve ničesar in ji ob tem postane vseeno. Pristane na udobnost otopelosti.

In otopelim je res »vseeno za vse«. Vseenost je tisto, kar pridno vzdržuje celoto razreda in njegovo miselnost, ki verjame v učenje na pamet česarkoli že. Tudi vse več učiteljev se temu pridružuje in predava mimo razreda, ker (menda) nihče ne sodeluje, ker si vsi le zapisujejo. A generacije učencev se menjavajo, učitelji pa ostajajo in sčasoma niso pripravljeni dati priložnosti niti sebi niti učencem. Tak je eden od načinov za ohranjanje vseenosti. Drugega prinašamo učenci iz prejšnjih šol in razredov, vztrajajoč v spanju. Če so učitelji, ki še ohranjajo predmet v njegovi strasti izjeme, je nekaj narobe s pravilom. A vsaj so, čeprav kot izjeme. Ti učitelji ne govorijo o »ne/interesu«, ki bi opravičevala učence (njihovo spanje). Takoj, ko se govori o ne/zanimanju, interesu, se izgublja velik kos predmeta. Učenec, ki vpraša, kdaj je bila podpisana na primer pogodba med Rusi in Nemci, le ni slišal razlage. Taka vprašanja seveda še ostajajo – zastavljamo jih, da bi dobili informacijo, ki je bila v vsem govorjenju preslišana, bo pa zahtevana. V testu se razume. Tak interes je le navidezen in brez vsakršnega občutka. Potrebna zastavitve so vprašanja, ki zadevajo. Tista, ki se jih ubija v želji po ležernosti.

Danes je biti učenec silno varno. Vse je mogoče predvideti. In očitno je vendarle udobneje učiti se stvari, ki se te ne dotaknejo. Lažje potlačiti vprašanja, kot pa priznati njihov obstoj in vpliv. Zato na slednje pristaja vse več ljudi. Nekateri se vendarle nekako trudimo dati priložnost sebi in vsaki uri znova; največkrat neuspešno. Ostajajo pa

še tisti učenci, ki se ne zbujejo in ne spijo, ampak jih preprosto ni tam. Ostanajo doma, ker vejo, da iz učbenika snov znajo prebrati tudi sami, za druženje s sošolci pa so še drugi primernejši kraji, kjer nihče nikogar ne moti z meščansko revolucijo in polinomi. Tudi to je rešitev, prihajati v šolo le na preverjanja – a potem šole niti ne potrebujemo. Kaj se je zgodilo s šolo kot privilegijem, danostjo? Kjer sicer vsi smo, ker delno moramo biti, a to še ne pomeni, da moramo priznati učenje v šoli za nepomembno.

Nas lahko kdo še nauči, kako se učiti drugače? Ne paziti na urejenost zvezkov, iskati urejenost v nas samih? Ali umestneje: *hoče kdo učiti drugače?* Le včasih se najdejo kakšni učitelji, puščajoč občutek, ki mu je še najbližja beseda pristnost. Podeljujejo predmetu svoje mesto in potisnejo učence v razrvanost. Zdaj se zdi kakršenkoli občutek boljši od otopelosti, ta se ne nauči ničesar. Nihče več se ne pritožuje, kot včasih, nad nepomembnostjo podatkov, ki se jih učimo in kako nimamo pregleda. Preprosto se nobeno znanje ne obdrži toliko časa, da bi bilo spoznano za nepotrebno.

Nihče drug ne more nam, učencem, odvzeti odgovornosti za samo-dopustitev spanja. Morda je edini naš problem to, da smo pristali na učitelje kot edine avtoritete (določenega) znanja. Vedno manj nas išče na primer kemijo, ki bila ločena od pouka v šoli. Če pa jo že išče, in najde, pa je spet ne zna prinesiti/vključiti v šolo.

Manjka nam odtegnitev. Učenci smo do sedaj le hodili po poti učiteljev. Taka hoja je lažja, zato ostajamo pri predavanjih, ne sprašujemo in smatramo učitelje za edini (najboljši, najpomembnejši kakor kdo to razume) vir vedenja. Pot k »znanju« je že v celoti utrjena; učitelj jo je prehodil namesto nas in s tem je postala nepomembna. Učenci hočemo verjeti učiteljem, ostati »v«, opustiti vprašanja in ohraniti razhorojeno pot. V tem se skriva, kot govori Nietzschev Zaratustra, tudi naše lažno spoštovanje. Učitelje spoštujemo, ker nas ne odrivajo s svoje gazi, ker večina verjame, da je vseeno, kje hodimo.

To ne more biti res. Učitelji morajo odpustiti take

učence. Ne dopustiti poslušnih učencev, odsloviti jih, da se lahko vrnejo. Vsak korak učencev, ki samo sledi stopinjam učitelja, je lažen in/ker ni naš. Potrebno je »oskubiti učiteljski venec«, kot pravi Zaratustra. In učiteljskim kipom, postavljenim na piedestal, dati priložnost preden »nas ubijejo«. Priložnost odpošiljanja, ločitve, ki se začneja z vprašanji in vodi k učečemu samemu. Šele s tem pa ustvarja učitelje, predmet in učence.

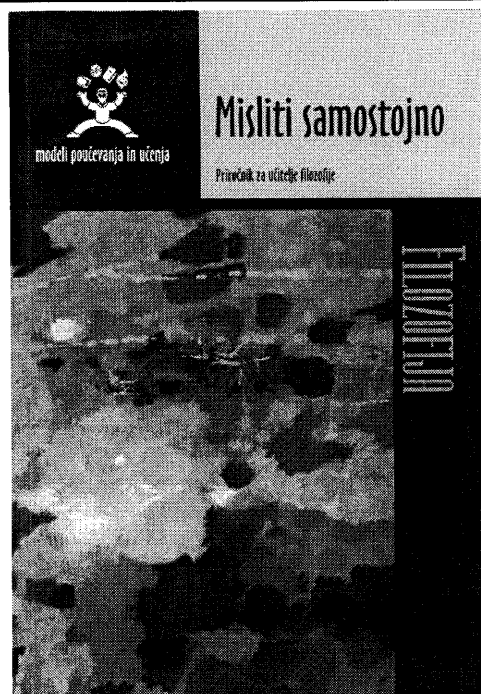
Recenzija

Misliti samostojno. Priročnik za učitelje filozofije

*Ur. Antonija Verovnik in Alenka Hladnik. Ljubljana:
ZRSŠ 2003*

Zbornik *Misliti samostojno* je prva zbirka besedil srednješolskih učitelj(ev)ic na Slovenskem v skoraj stoletnem obdobju poučevanja filozofije v slovenščini. To na eni strani priča o podrazvitosti didaktike filozofije kot posebne discipline znotraj praktične filozofije, na drugi pa o pretiranem individualizmu učitelj(ev)ic, ki so svoj egocentrizem, kot posebno obliko stanovskega vrtičkarstva, lahko presegl(i)e šele ob uvedbi mature kot oblike zunanjega preverjanja, ki je nujni pogoj za temeljni premik v poučevanju filozofije.

V ozadju teh sprememb stoji staro vprašanje: kako v okviru srednješolskega predmeta filozofija postaviti filozofsko vsebino kot problem, ki bo pri dijakih povzročil izvorno čudenje in jih tako pritegnil k aktivnemu (so)delovanju. V bistvu stojimo pred dilemo dveh (možnih) načinov poučevanja filozofije: (i) "zgodovinsko-vednostni" temelji predvsem na posredovanju filozofemov v njihovem časovnem zaporedju in zahteva bolj ali manj uspešno reprodukcijo tistega, kar so (veliki) filozofi (nekoč) dejali ali zapisali; (ii) "procesno-problemski" upošteva Kantovo načelo "Sapere aude" kot temeljno načelo vsakršnega poučevanja in učenja filozofije. Samo etiketiranje posameznih načinov je, kakor vsako etiketiranje, vedno preveč posplošeno in krivično do vsake od značilnosti in potez znotraj posamezne pozicije, vendar nam omogoča zamejitev, ki je pomembna pri analizi pričujočega zbornika.



Zbornik *Misliti samostojno* prežema spoznanje učitelj(ev)ic, da je znotraj predpisanega programa mogoče dosegati posamezne cilje na različne načine. Res je, da je v okvirnem učnem načrtu poudarjena učiteljeva avtonomija, vendar je ta načrt še vedno tisti nujni zunanji dejavnik, ki zamejuje samo območje avtonomije. Na tem ozadju vzpostavljajo (samo)premisleki učitelj(ic) kot posamezne didaktične skice dobro podlago za paradigmatški premik v poučevanju filozofije. Za to pa je ključno, kakor ugotavlja Marjan Šimenc, "da moramo tisto, kar naj bi se dijaki naučili pri pouku (ali za domačo nalogo), tudi delati. Če hočemo, da znajo analizirati pojme, jih moramo analizirati, če naj se navadijo argumentacije, moramo argumentirati, če naj bodo pozorni na predpostavke, moramo biti pri pouku pozorni

nanje itd.” (148) Premik, ki smo mu priča v poučevanju filozofije in se izraža skozi prispevke v zborniku, lahko predstavimo s premikom poudarka v učenju z zgolj “kaj” na “kako”: “Pomembna ni zgolj vsebina, pomemben je proces, ki bo pripeljal do prisvojitve vsebine.” (150)

Prispevki v zborniku kar najzlahtneje predstavljajo poskuse uresničevanja drznosti v uporabljanju (svoje) razuma, o kateri je sanjal Kant, ko je zahteval, da naj se ne uči filozofija (kot korpus zgodovinske vednosti), ampak filozofiranje kot posebna oblika (samo)reflektivnega odnosa do vsakršnega problema v svetu. Pri tem, seveda, sam svet ni izključen.

Zbornik je razdeljen na uvod in šest poglavij (Teme, Metode, Izkušnje, Ideje, Povezave, Ob pouku), ki predstavljajo zbirke posameznih (praktično preizkušenih in preverjenih) poti za doseganje skupnega (kategoričnega) didaktičnega imperativa “učiti filozofirati”. Filozofija kot (samo)spraševanje ni zbirka misli posameznih filozofov, ampak je posebna dejavnost, ki naj omogoča kritično reflektiranje vsakdanjih problemov, s katerimi se spopada vsakdo med nami. Navadno poskušamo te probleme rešiti, vendar nas le redkokdaj zanima, kaj sam pojem (koncept), ki zaobsega dani problem, pomeni. Ravno to pa je izvorni topos filozofije. Pri tem ne smemo spregledati, da je filozofiranje v nekaterih potezah zelo podobno dejavnostim, ki jih opravljajo matematiki, vendar se od njih tudi odločilno razlikuje, namreč da nima njenih formalnih metod dokazovanja. Seveda to ne pomeni, da bi bilo filozofiranje “prodajanje megle” – filozofarstvo – kakor se prepogosto sliši, ampak se filozofira preprosto z zastavljanjem vprašanj, izpeljevanjem, preizkušanjem idej, izmišljanjem možnih argumentov proti njim in preišljanjem, kako naši koncepti v resnici delujejo. Predstava o “prodajanju megle” temelji na dejstvu, da se filozofija takrat, ko preučuje vprašanja, probleme, ideje, ki so zelo splošne, preprosto ne more opirati na pripomočke, ki so jih razvile posamezne znanosti. Hkrati ne smemo pozabiti, da filozofija ne daje (do)končnih – “večnih” – odgovorov, čeprav

je res, da poskuša osmisлити svet in dogajanje v njem, povečati (samo)razumevanje le-tega. Poti kritične refleksije in poskusov reševanja nikoli ne predstavljajo algoritmov, ki jih lahko poljubno ponavljamo in s katerimi vedno prihajamo do enakega rezultata, saj so odvisne od posebne socialne (učne) situacije, v kateri nastajajo. Socialna situacija vključuje tisto, kar je Dewey označil kot “raziskovalno skupnost”, v kateri nastopajo učitelj(i)ke (re)zprezentant(i)ke vednosti in učenci kot povsem enakopravni soustvarjalci, čeprav, kar se ne sme spregledati, vsaj na začetku vsak s posebnimi vlogami, se pa te med “raziskovanjem” – filozofiranjem – pogostokrat lahko zamenjajo, kakor nam pričajo posamezne skice iz zbornika.

Tematski sklopi zbornika se med seboj neprestano prepletajo, saj imajo skupno izhodišče – lastne pedagoške izkušnje in spoznanja, in skupni cilj – učenje filozofiranja kot temeljnega smotra filozofije v srednji šoli. Pri tem ne gre spregledati, da je svoje izkušnje v zborniku ubesedila skoraj polovica srednješolskih učiteljev filozofije. To priča na eni strani o inovativnosti učiteljev, na drugi pa o pomanjkanju primernih didaktičnih sredstev za pouk filozofije. Zato bi lahko ta zbornik podnaslovili: “Iz prakse za prakso”.

Še najboljše lahko ilustriramo to naravnost skozi predstavitev skice “Kaj počnemo v tem razredu?” Antonije Verovnik. Naslov sam kaže notranjo nujnost (samo)spraševanja pri pouku filozofije. Odgovore pa je bilo možno strniti takole: “Očitno kar nekaj. ... Nekatero dolgočasimo, nekatere polnimo z informacijami, nekatere pa vendarle silimo misliti, primerjati, razumeti, vrednotiti, spraševati. ... Dobro je, da vemo, kako dijaki snov sprejemajo. ... moja izkušnja pa kaže, da dijaki o svojem odnosu do snovi radi tudi kaj povedo (zapišejo). ... Anketo sem izvedla predvsem zaradi sebe, idejo samo pa sem predstavila, da bi bila komu, ki se kdaj vpraša Kaj delamo v tem razredu?, za navdih.” (152–3) V ozadju vprašanja “Kaj počnemo?” je znova vprašanje “Kako to počnemo?” in skice, vsaka na svoj način, ponujajo obe vrsti odgovorov.

Prispevki so kamenčki v mozaiku poučevanja filozofiranja. Učitelji(ce), avtorji(ce) didaktičnih skic, so postavili(e) delčke svoje podobe na ogled zato, da bi bili lahko ti drobci izpostavljeni kritični presoji kolegov in kolegic ter da bi hkrati omogočili njihovo žlahtnjenje skozi uporabo v novih "raziskovalnih skupnostih". Tako se bodo odpirali novi prostori in poti v poučevanju Filozofije kot dejavnosti filozofiranja.

Bojan Borstner

Poročila

Seminar za filozofijo za otroke

Kranj, novembra 2002 in marca 2003

Zavod Republike Slovenije za šolstvo je v letošnjem šolskem letu v katalogu izobraževanja ponudil seminar za obvezne izbirne predmete: kritično mišljenje, etična raziskovanja ter jaz in drugi iz skupine filozofija za otroke, ki se poučujejo v tretjem triletju devetletne osnovne šole. Cilj programa je bil seznaniti učitelje z metodami za razvijanje višjih kognitivnih sposobnosti, ki jih ponujajo vsebine programa filozofije za otroke.

Seminar je bil namenjen osnovnošolskim učiteljem, ki poučujejo ali bodo poučevali obvezne izbirne predmete iz skupine FZO v zadnjem triletju osnovne šole, osnovnošolskim učiteljem, ki delajo po metodi FZO v krožkih in interesnih dejavnostih, ter srednješolskim učiteljem, ki bi se radi seznanili z metodami FZO. Potekal je v dveh delih, in sicer jeseni, 29. in 30. novembra 2002, ter spomladi, 28. in 29. marca 2003.

Prvi dan, 29. novembra 2002, smo najprej poslušali predavanje dr. Deana Komela z naslovom Kaj je filozofija. V njem je bil prikazan razvoj filozofije v stari Grčiji v Periklejevem času (5. st. p. n. š.) s poudarkom na dveh grških filozofih, Pitagori in Platonu. Osredotočil se je na Pitagorovo mnenje, da je filozofija nekaj, kar nas nauči opazovati svet okrog sebe, in Platonovo mnenje, da se filozofija najbolje izrazi v dialogu. V nadaljevanju se je predavatelj dotaknil problema, kako približati filozofijo osnovnošolcem. Sledila sta nastopa učencev OŠ Matije Čopa iz Kranja pod vodstvom učiteljic Mojce Štiglic in Marjete Žumer. Mojca Štiglic je s svojimi učenci prikazala učno uro t. i. »posode z zlato ribico«, ki jo je na lanskem

seminarju predlagal angleški predavatelj Roger Sutcliff. Učence je razdelila v dve skupini ter jih posedla v notranji in zunanji krog. Notranjega so sestavljali učenci sedmega razreda, zunanjega pa učenci osmega razreda. V notranjem krogu so razpravljali o osebnostnih lastnostih (Tretja zgodba iz čitanke Hari). Zunanji krog pa je opazoval in ocenjeval, kako poteka pogovor, po evalvacijskem vprašalniku. Uro so končali z analizo ocenjevanja. Marjeta Žumer je predstavila učno uro Prihod gospoda Šparovca iz čitanke Liza z reševanjem vaj iz priložnika za učitelje. S to učno uro smo sklenili dopoldanski del seminarja. Popoldanskega je začel dr. Janez Bregant s predavanjem z naslovom Logika – argumenti in razlage. Potem so sledile vaje prepoznavanja argumentov in njihovo razlikovanje od razlag.

Drugi dan, 30. novembra 2002, je bil namenjen filozofskim vajam. Antonija Verovnik je pripravila skupinsko delo na temo prijateljstva. Tri skupine so iskale vrednote prijateljstva iz filozofskih besedil različnih zgodovinskih obdobij (Konfucij, Aristotel in De Montaigne), četrta skupina pa iz vsakdanjega življenja.

Metodo skupinskega dela nam je predstavil tudi mag. Matevž Rudl, in sicer na temo morala. Osredotočil se je predvsem na vprašanje, kako postaviti moralno vrednostno sodbo. Metode dela pri pouku FZO je učiteljem, ki so se prvič udeležili seminarja, predstavil dr. Marjan Šimenc. S filozofskimi vajami Alenka Hladnik smo končali jesenski del seminarja.

Spomladanski del seminarja v petek, 28. marca 2003, se je začel s pozdravom pedagoškega svetovalca za filozofijo Miša Dačiča. Predstavil nam je program in potek dela, potem pa smo videli tri nastope učencev OŠ Matije Čopa iz Kranja. Dve sta nastopili pod vodstvom Mojce Štiglic. V prvi

skupini so bili sedmošolci, ki so razpravljali o razmišljanju – kaj so misli, kako mislimo, ali so misli resnične ... – po predlogi čitanke Hari (Od kod prihajajo misli in resničnost misli). Druga skupina osmošolcev je na to temo izdelala domišljajske predmete. Vsak učenec je svoj predmet poimenoval in ga predstavil. Tretja skupina je pod vodstvom Marjete Žumer razpravljala na temo bogastvo in revščina po zgodbi Rogerja Sutcliffa Ali žepnina otroke osrečuje. V pogovoru so izpostavili vprašanje, kaj potrebuješ za življenje in kaj misliš, da potrebuješ. Učiteljici in učenci so bili deležni pohval udeležencev seminarja zaradi kakovostno pripravljenih in izvedenih nastopov.

Popoldanski del seminarja sta začeli učiteljici Mojca Štiglic in Marjeta Žumer s predavanjem, v katerem sta predstavili izbirne predmete kritično mišljenje, etična raziskovanja, jaz in drugi v tretjem triletju osnovne šole ter posredovali nekaj izkušenj. Mojca Štiglic se je osredotočila na razvoj predmeta FZO po svetu in pri nas, učni načrt in ocenjevanje, pa tudi na težave, ki se pojavljajo v heterogenih skupinah pri izbirnih predmetih. Marjeta Žumer je predstavila vlogo učitelja pri tem predmetu, kako poteka priprava pred poukom in iz lastnih izkušenj posredovala nekaj predlogov za boljše, prijetnejše delo. Sledila je diskusija.

Sobotni del smo začeli s predavanjem dr. Nenada Miščevića z naslovom Jaz in drugi – politična filozofija. V prvem delu predavanja je poudaril moralno vprašanje reakcije sočutja ljudi v nepredvidljivih situacijah. Drugi del predavanja je namenil predstavitvi modelov politične ureditve držav v različnih zgodovinskih obdobjih, od popolnoma samostojne in suverene države do mednarodne svetovne države, ter se pri tem dotaknil problema globalizacije. V popoldanskem delu je prof. Antonija Verovnik govorila najprej o filozofski teoriji užitka v 18. in 19. st. Na temo hedonizem je potem sledila še delavnica, v kateri smo iskali odgovor na vprašanje, ali uživanje ubija ali razvija našo človečnost. S to delavnico smo letošnji seminar končali.

Udeleženci smo bili zadovoljni s predavateljico in nastopajočimi učenci, veliko gostoljubja pa nam je izkazala tudi ravnateljica OŠ Matije Čopa Maruja Mustar, ki nas je gostila v jesenskem in spomladanskem delu seminarja.

Irena Hočevar

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na gimnaziji Ruše

Dr. Bojan Borstner, redni profesor na Pedagoški fakulteti v Mariboru

Irena Hočevar, učiteljica na OŠ Matije Čopa v Kranju

Matjaž Hribar, diplomirani filozof iz Ljubljane

Dr. Zdravko Kobe, izredni profesor na oddelku za filozofijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Dr. Dean Komel, predstojnik oddelka za filozofijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Dr. Albin Kralj, profesor filozofije na Škofijski klasični gimnaziji v Ljubljani

Mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na 2. gimnaziji Maribor

Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem

Dr. Janez Vodičar, profesor filozofije na gimnaziji Želimlje

Špela Vodopivec, profesorica filozofije na Srednji kemijski šoli in gimnaziji v Ljubljani

Eva Zakšek, dijakinja gimnazije Bežigrad

FNM 1/2–2003 (25. številka, 10. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

Revijo sofinancira Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Anton Jamnik, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga, mag. Darko Zupanc (predsednik sveta)

Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, Dragica Kranjc, mag. Matevž Rudl, dr. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlj

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Ob železnici 16, 1000 Ljubljana, telefon 01/5484600,
telefaks 01/5484601

Tisk: Grafična delavnica Bor

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja dvakrat letno. Letna naročnina je 2600 SIT.

Cena dvojne številke je 1400 SIT.

ISSN 1408 - 8274

