
Vsebina

UVODNIK	3
FILOZOFIJA IN LITERATURA	4
Janez Vodičar: Politična svoboda v mejah vere in razuma	4
Andrej Adam: Prostost in Alamut	14
JEZIK	23
Matevž Rudl: O jeziku in nekaterih filozofskih zagatah II	23
NIETZSCHE	39
Dean Komel: Friedrich Nietzsche in interpretacije filozofije	39
DESCARTES	46
Sandi Cvek: Tretja meditacija: o Bogu - v krogu?!	46
OSEBNA IDENTITETA	64
Tomaž Grušovnik: Kako jaz biva skozi čas	64
POLITIČNA FILOZOFIJA	73
Bojan Vučko: Hana Arendt in banalnost zla	73
SVOBODA	80
Nigel Washburn: Ali smo svobodni	80
Andrej Adam: Kako sem razpravljajal o svobodi in odgovornosti	90
IZKUŠNJE IN REFLEKSIJE	94
Antonija Verovnik: Poslušanje pri pouku filozofije	94
Marjan Šimenc: Izkustvo dijakov, vsakdanji jezik, resnica in poučevanje filozofije	101
Boris Palčič: Priprava na maturo	107
Jože Ručigaj: Maturitetni izbirni predmet filozofija kot polje avtonomije	109
REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE	112
Klemen Brumec: Pesniško srečanje z Nietzschejem	112
RECENZIJE	118
Marjan Šimenc: Poti filozofije	118
Edin Saračević: Resnica in laž v politiki	120
OBVESTILA	122

Uvodnik

Številko ponovno začenjamo s povezavo med filozofijo in literaturo, konkretno s predpisanimi knjigama naslednje mature. Janez Vodičar ob *Alamutu*, *Krasnem novem svetu* in političnih dogodkih zadnjih let razmišlja o povezavi vere, razuma in politične svobode. Prispevek bo informativen tudi za tiste, ki izberejo za maturitetni esej temo posameznik in skupnost. Andrej Adam razpravlja o problematiki svobode v *Alamutu* in ugotavlja, da je Hasan ibn Saba kljub vsemu govoru o tem, da se bojuje za svobodo, "imel v državi, ki so jo upravljali tuji zavojevalci, neprimerno več možnosti za mišljenje s svojo glavo in za osebni razvoj, kakor so jo imeli podložniki v državi, ki jo je sam ustanovil." V nadaljevanju se nasloni I. Berlina, za katerega je kratenje osebne svobode ali celo žrtvovanje človeških življenj zaradi absolutnih idealov nesprejemljivo. Namesto tega predlaga pluralizem vrednot in idealov. Če se v tem članku Adam loteva vprašanja svobode v skupnosti, pa ontološki vidik pojma podrobno osvetli pozneje, v rubriki *Svoboda*. V njem objavljamo njegov prevod članka o tej temi in spremno besedo k prevodu, v kateri prikaže, kako se v razredu sam loteva problema svobode.

V rubriki *Jezik* Matevž Rudl nadaljuje z uvodom v tematiko, ki se na maturi pojavlja v dveh temah, namreč v *vprašanju stvarnosti* in *vprašanju spoznanja*, prisotna pa je celo v tretji, saj tudi *filozofija religije* vključuje podtemo *govor o bogu*.

V svojem prispevku o različnih interpretacijah filozofije in Nietzschejevem vplivu na filozofe 20. stoletja Dean Komel pokaže, da »interpretativni karakter bivanja, ki ga zaukazuje Nietzsche, nikakor ne implicira vseobrazložljivosti, marveč vprašljivost, na katero ne odgovarjamo z navajanjem razlogov, temveč iz svoje brezrazložne eksistence, tj. iz lastne svobode.« Upamo, da bomo v naslednji številki kot spremni tekst dodali še prevod Nietzschejevega teksta »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«.

Z maturitetno tematiko se ukvarja tudi Sandi Cvek. V svojem članku zavzeto premišlja Descartesovo miselno avanturo v *Tretji meditaciji*. Tomaž Grušovnik predstavlja vprašanje osebne identitete, kot se je pojavljalo v zahodni filozofiji od Locka naprej. Gre za pregled miselne poti, ki je bila na tem področju opravljena v preteklih stoletjih. Članek Bojana Vučka bo prišel prav učiteljem, ki z dijaki obravnavajo politično filozofijo oziroma maturitetno temo posameznik in skupnost. Hannah Arendt ponuja obilo gradiva, ki ga je mogoče uporabiti, ko se z dijaki skušamo znajti v sodobnem odklonilnem odnosu do področja političnega.

V rubriki *izkušnje in refleksije* objavljamo štiri zapise o vprašanjih, povezanih s poučevanjem filozofije. Da je poslušanje nujna sestavina dialoga, ki ga učni načrt predpisuje kot zaželeno metodo, je samoumevno. Toda, ali se znamo poslušati? Izkušnje iz učilnic (pa tudi iz medijev) dokazujejo, da je poslušanje še najmanj samoumevno. Zato je za učitelja izredno zanimiv in poučen natančen premislek Antonije Verovnik. Z dialogom se ukvarja tudi Marjan Šimenc, ki podrobneje analizira moment dialoške koncepcije didaktike filozofije, kot jo je zasnoval nemški filozof Ekkehart Martens. Boris Palčič in Jože Ručigaj premišljata o svojih izkušnjah pri poučevanju filozofije na maturi.

V *Rezervirano za dijake in študente* objavljamo nenavaden pesniški poskus bivšega maturanta in novopečenega študenta filozofije in primerjalne književnosti Klemna Brumca. Nietzschejevi *Genealogiji morale* je posvetil kar sonetni venec. Neverjetno, a resnično. Pa še spremno besedo je napisal zanj. Revijo končujemo z recenzijama in obvestili.

Uredništvo

Filozofija in literatura

Janez Vodičar

Politična svoboda v mejah vere in razuma

Ob sodobnih izzivih, s katerimi nas obsipavajo mediji in ki so najpogosteje povezani z različnimi verskimi fundamentalizmi, okrvavljenimi z nasilnimi dejanji, in z druge strani ob procesih ekonomske in kulturne globalizacije, še bolj pa ob najrazličnejših migracijah in svetovnem združenju 'zdravih sil' t. i. protiteroristične koalicije večkrat slišimo sklicevanje na eni strani na razum in na drugi na vero. Pojma, ki ju je vse od začetka filozofije in znanosti človek poskušal ločiti, razlikovanje in osvoboditev od vere pa ima celo za civilizacijski dosežek, čedalje bolj stopata iz splošnega okvira vsakdanjih problemov. Zato se je vredno spet vprašati, ali imamo lahko za uspeh skupnosti, ko doseže ločitev države, ki naj bi gradila le na razumni ureditvi, in verskih skupnosti, ki gradijo na veri. To dilemo bom poskušal v tej razpravi znova približati in jo premisliti, saj je vedno več tistih, ki ugotavljajo, da problemov verskega fundamentalizma zahodna civilizacija ne more reševati v Iranu ali Afganistanu, temveč se mora najprej soočiti s svojo bolj ali manj nasilno sekularizacijo.

Združiti vero, ki je dolgo časa krojila usodo človeštva in se zdi, da znova povzdiguje svoj glas v najrazličnejših oblikah, z razumom, ki si je zadal,

da prvi z demitologizacijo¹ odzame ves sijaj, ker bi tako omogočil človeku, da je končno sam svoj razumni gospodar, vodi vsaj na videz v lastno nasprotje, in če drugega ne, gre vsaj za drzen poizkus v zahodni tradiciji vzgojenega mišljenja. Zdi se nam neokusno, da bi morali ob sprejemanju zakonov upoštevati kaj drugega kakor le razumnost in tehtnost argumentov. Religiozni motivi so lahko sprejeti, če seveda so razumni, ne pa narobe. Saj je celo za mnoga velika verstva značilno močno prizadevanje, kako prikazati verske resnice in stališča, da bodo sprejemljivi tudi za goli razum. Vprašamo pa se lahko, ali je moč razuma nad vero res tako prevladujoča in ali je to koristno za našo civilizacijo.

To vprašanje postane še bolj pereče v luči ponovnega branja *Alamuta* Vladimirja Bartola in *Krasnega novega sveta* Aldousa Huxleyja. Oba romana sta bila pisana v času, ko vera ni bila tako postranska stvar, kakor se zdi danes. Če je ob nastanku obeh del večina vedela, kaj pomeni verovati v Boga, je danes to veliko manj samoumevno. Še težje je sodobnemu človeku pričarati moč vere, ki jo ima, če se ta uporabi v politične namene. Ravno v zavesti o politični moči vere se je v dobi razsvetljenstva začela sekularizacija: ločitev Cerkve in države. Vendar ta proces ločevanja med vero in razumom, predvsem pa trganje države iz politične moči organiziranih oblik verovanja – najrazličnejših cerkva – v državo kot popolnoma laicistično ustanovo ni dal zaželenega učinka. Na eni strani imamo vedno več verskega fundamentalizma, na drugi pa ljudje

¹ Demitologizacija se pojavlja predvsem v krščanstvu, kjer teologi (npr. R. Bultmann) poskušajo iz vere izločiti vse, kar bi bilo v nasprotju z razumom. Zato v nasprotju z mitičnimi pojavi, oblikami različnih obredij, zvestobo tradiciji poudarjajo zgolj sporočilo, ki ga, res v pravljični obliki, prinaša mit. Treba je torej iz navlake pravljičnosti z razumom izluščiti sporočilo, ki bo sprejemljivo tudi znanstvenemu razmišljanju.

vedno bolj iščejo odgovore pri najrazličnejših šarlatanih vseh vrst samooklicanih božanstev.² Na samem političnem področju družba očitno ne prenese več nobenega vmešavanja religioznih pogledov v sistem vladanja, čeprav imamo v islamskih deželah spet neke oblike teokratskega vladanja in uvajanja božjega prava mimo civilne zakonodaje.

Ob prvem branju *Alamuta* bralec odkrije moč vere, ki jo lahko uporabi neki diktator, da doseže svoje cilje. Vera, ki prezira kritičnost razuma, se pokaže kot nekaj, kar je zelo lahko obrniti sebi v prid. Vendar nam podrobnejši premislek razkrije nujnost povezave med vero in razumom. K temu povezovanju nas morda najmočneje nagovarja Hasanov poizkus v *Alamutu*: »Če torej sebe in našo zamisel primerjamo s Prerokom in z islamom, vidimo, kako lahko stališče je imel Mohamed nasproti nam. Zakaj samo taka vera, kot so jo imeli prvi pristaši islama, more delati čudeže. Brez teh pa je ustanova čistega razuma, kot sem si zamislil našo, neostvarljiva. Moj prvi namen je zatorej bil, da si vzgojim pristaše, ki bodo imeli tako vero.«³ Bartol nam že pred tem poskuša pokazati moč vere, ki jo na Alamutu gojijo, saj gre za versko združbo. Sam odlomek sodi v trenutek, ko se je ta združba prvič uspešno uprla močnejšemu sovražniku. Po prvi vojaški zmagi nad Turki se vrhovni poglavar ne ukvarja s strateškimi načrti, ampak nerazumno podpihuje slepo vero, ki jo je pripravljaval s sklicevanjem na golo razumnost. Vera naj bi stopila v obrambo tega, kar je storil in zgradil z razumom, čeprav se je pokazalo, da bi se

lahko zanesel tudi na vojaško silo. Alamut bo obstal, če ga bodo branili do konca, se pravi do smrti, ki se postavlja kot zadnja ovira. Novi človek, ki ga bo Hasan ustvaril, bo preziral tudi smrt in tako dokončno osvobodil razum vseh spon, da ustvari sanjsko kraljestvo vseh utopij. »Moč te ustanove se bo gradila na ljudeh povsem nove vrste. Njihova posebnost bo blazna želja po smrti in slepa vdanost vrhovnemu poglavarju. To oboje pa bomo dosegli z njihovo popolno vero, kaj vero!, z njihovim popolnim vedenjem, da jih čaka po smrti večno uživanje v raju.«⁴ Po Hasanovem prepričanju vera v svojem bistvu teži k vedenju. Razum, ki gradi na vedenju, mora tako mnogokrat poseči po spoznavanju verovanja, če hoče priti do trdnih dokazov, ki mu omogočijo resnično vedenje. Zato je Hasan prepričan, da bosta le vera in vedenje, dva po pojmovanju laičnega sveta nezdržljiva pojma, družno ustvarila sanje o močni in seveda srečni deželi, kjer bo, res da z lažjo, vsakdo dosegel to, po čemer najbolj hrepeni.

Pri tej Bartolovi ideji ne gre za nič novega. Podobno zamisel popolne države, v kateri bodo vsi ljudje v njej opravljali le tisto, za kar so sposobni, da bi lahko kar največ prispevali za skupnost, in tako tudi tisto, kar jih najbolj uresničuje in osrečuje, je poznal že Platon. S pripovedjo o Kadmovem mitu, ki ga morajo vladarji, edini do konca poučeni, ponavljati vsem državljanom, hoče prepričati vse državljane, da bodo verjeli v razumno dejstvo, da je za vse najboljše, če sprejmejo, kar so jim naložili voditelji.⁵ Samo država, ki bo dosegla, da državljani verjamejo

² Morda je šarlatan slabšalna beseda, vendar jo tu lahko uporabimo, saj gre mnogokrat za zlorabo vere, ki se v tradicionalnih verstvih teže zgodi. Redka so namreč velika verstva, ki bi ponujala svojim podanikom usluge, kakršne so napovedovanje prihodnosti, svetovanje, kaj storiti v čisto konkretnem primeru, zdravljenje najrazličnejše bolezni z neko gotovostjo in brez pogojev. Pri teh velikih verstvih gre ponavadi bolj za osebno rast, ki zahteva notranje očiščenje; če gre za zdravljenje, se zahteva izredna disciplina oziroma spreobrnjenje, predvsem pa se preganja vsaka magija ali čaranje. Tudi v plemenih, v katerih si sodobni 'vrač' sposojajo najrazličnejše obrede, gre za globlji odnos, ki zahteva neki odnos do celote, predvsem pa vedno tudi vključuje celotno strukturo družbenih odnosov, kakor je to pokazal že C. L. Strauss. Sodobni človek pa bi vzel od teh verstev le metodo in ne vsebine, da bi z njó dosegal sebi lastne cilje.

³ V. Bartol, *Alamut*, Založba Sanje, Ljubljana 2002, 224.

⁴ V. Bartol, n. d., 226.

⁵ Prim. Platon, *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995, 102s. »Kakšna pot nam zdaj preostaja, da prepričamo, če mogoče, vladarje, sicer pa vsaj druge državljane o edini plemeniti prevari, eni izmed tistih nujnih, ki smo jih malo prej omenili? ... Vsi v državi ste bratje, tako jim pripovedujemo v pravljici. Bog stvarnik pa je vam, ki ste izbrani za vladarje, pri ustvarjenju primešal zlata in zato ste tudi najbolj spoštovani. Pomočnikom je pridal srebra, kmetovalcem in rokodelcem pa železa in bakra.«

svojim oblastnikom, bo omogočila popolno pravičnost, ko bo vsakdo dobil to, kar je najbolj tudi zanj kot državljana. To dejstvo, da je treba za dosego najplemenitejšega cilja izrabiti neko skupnost – pravičnost – laž in prevaro, se upira razumu, opravičimo pa ga lahko z zaupanjem, z vero, da je tako najbolje. Platon to vero opraviči z dobrimi in plemenitimi voditelji, ki nikakor ne bodo škodovali posamezniku. Alamut je podjetje maščevanja posameznika, kjer vsi služijo, čeprav se tega ne zavedajo, temu cilju. Obakrat pa gre za razumno odločitev voditeljev in vero v njihovo pravilnost, ki jo imajo podložniki. Je torej nujno, da sanje o plemeniti in najbolj razumni državni ureditvi urejamo z verovanjem in tako, da posežemo po laži, ki se že v sami opredelitvi odreka razumnosti?

Da bi na to lahko odgovorili, moramo najprej pogledati, za kakšno vero pri tem sploh gre. Saj na drugi strani lahko najdemo prepričanje, da je vera ravno največja ovira za doseganje mirne in vsem ljudem v užitek ponujene družbene skupnosti.⁶ Mustafa Mond, nekakšen Hasan v *Krasnem novem svetu*, pravi pretirano religiozno čutečemu Divjaku: »Bog ni združljiv s stroji in znanstveno medicino in vesoljno srečo. Treba je izbrati eno ali drugo. Naša civilizacija si je izbrala stroje in medicino in srečo.«⁷ Vera torej ni združljiva z napredkom, ki človeku prinaša srečo in blaginjo. Pri tem ne smemo takoj razumeti Marxovega stališča o veri kot opiju za ljudstvo, ki ga uspava in mu potlači vse želje po napredku in ki si jo je izmislil vladajoči sloj, da laže izkorišča njim podrejene množice. Huxleyju ne gre za to, v tem ne vidi nikakršnega spora s konservativizmom. Čeprav v pogovoru z Divjakom Mustafa Mond prikaže problem Boga, ki se ne spreminja, in ljudi, ki se, religiozno ne služijo stalnosti, čeprav je to eden od treh temeljev Novega sveta. Revolucionarnost je namreč ravno s stalnostjo v ostrem nasprotju. Saj bo novi človek v tem svetu popolnoma miroljubno

bitje, ki bo sprejemal vse, kar se mu ponudi v potešitev njegovih potreb. Odločitev proti veri nima za cilj, da bi vzgojila in še prej prebudila v človeku nekakšno revolucionarno bitje. Ravno nasprotno. Nesprejemljivost vere v okviru znanosti in sreče je treba razumeti v Divjakovi luči. Slednjega vera, vsaj priokus po njej, kakršnega je dobil v rezervatu pri Indijancih ali iz Shakespearove umetnosti, dela večno nezadovoljnega. Vse to ga ovira, da bi si upal uživati srečo, ki se mu ponuja v Novem svetu na vsakem koraku. Če bi namreč privolil v uživanje kakor njegova mati, bi se z lahkoto civiliziral, našel svoje mesto v Sistemu in postal eden izmed mnogih. Zato vera nikakor ni prikazana kot tista, ki človeku prinaša mir in družbeno poslušnost. To mesto so zasedli kvečjemu dosežki razuma, ki ga predstavlja v vsej oblastnosti znanost.

Človek je z lastno pametjo uredil družbo tako, da ni notranjih nasprotji, vsak dobi vse, kar potrebuje, če pa niti to ne zadostuje, je vedno pri roki soma, ki človeka neškodljivo zadovolji. Tako ima človek vse in nič naj ga ne bi motilo. Divjak, ki se znajde sredi tega sveta popolne zadovoljitve in ureditve, v kateri je prepovedano vse, kar moti stalnost in harmonijo skupnosti, ki se kaže v istosti, je obremenjen z različnostjo. Že kot otrok je bil izločen iz skupnosti, ob materinem pripovedovanju je sanjal o Krasnem novem svetu in ob Shakespearu doživljal sam sebe v polju nerealnosti, ki jo ustvarja umetnost. Zato sredi množičnega zanimanja, ki ga povzroča s svojo drugačnostjo, ostaja sam. Celo to samoto poskuša vsiliti drugim, na vsak način jih hoče osvoboditi in jim vzeti somo, ki po njegovem ubija ta čut. Ravno osamljenost, na katero je bil obsojen v rezervatu, je Johna pripeljala v Novi svet, v katerem postane Divjak. »Sam, vedno sam,‘ je rekel mladenič. Besede so v Bernardovi zavesti prebudile otožen odmev. Sam, sam ... ‘Jaz sem tudi,‘ je rekel v navalu zaupljivosti. ‘Strašno sam.‘ ‘Ste res?’ John je bil videti presenečen. ‘Mislim sem, da v Drugem

⁶ Prim. J. J. Rousseau, *Družbena pogodba*, Krtina, Ljubljana 2001, 12. Ko govori o religiji, pravi: »Še več: namesto da bi srca državljanov navezovala na državo, jih odvrta od nje, kakor nasploh od vseh zemeljskih stvari. Ne poznam ničesar, kar bi bilo bolj nasprotno družbenemu duhu.«

⁷ A. Huxley, *Krasni novi svet*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2003, 229.

kraju ... Linda mi je vedno pravila, da tam človek ni nikoli sam.«⁸ Seveda ni človek nikoli sam, če ni tako kakor Bernard 'precej drugačen od drugih ljudi'. Vendar se s tem preprosto ne da sprijazniti. Zato je kljub temu, da je navezan na samoto in si jo želi, saj se je nanjo preprosto navadil, veliko bolj vkljenjen v odnose med 'civiliziranimi' ljudmi. To se najbolj kaže v razmerju do matere, očeta, ki ne razume te sinovske navezave, in če hočemo, do ženske kot objekta poželenja, ki ga ne zmore izvabiti iz ujetosti v lastne sanje.⁹ Če Bernard čuti krivdo, ker je različen in se trga iz skupnosti, jo John čuti v različnosti, ki mu onemogoča, da bi se vanjo vključil. Prvi nastopa iz sebičnega namena, saj mu je različnost v užitek in se ima zato za nekaj posebnega, vzgoja, ki jo je prejel, pa mu vzbuja slabo vest. Drugi hoče biti nekakšen Kristus, ki se bo daroval za druge, zato v svetu, kjer ni prostora za razdajanje, krivdo za tako stanje pripisuje drugemu. Tako se v *Krasnem novem svetu* odnosa kot takega zaveda samo Divjak, čeprav naj bi vsi drugi uživali v njem. Temelj ureditve tega sveta je ravno skupnost, v kateri vsakdo popolnoma uresniči sebe; že od malega je vzgojen, da zmore brez sramu in poznejšega občutka krivde vzpostaviti odnos z vsakim, ki ga poželi. Razumno je urejena želja, ki preganja Divjaka. Vsak v mejah 'zdravega razuma' poteši potrebo po drugem, ko hkrati drugemu omogoči, da ob njem uživa, zadovolji lastne potrebe. Kljub tej razumni sorazmernosti med dajanjem in sprejemanjem, ki ga Sistem ureja, človek ostane hladen. Iz tega izhaja, da civilizirani, bolje rečeno, razumni ureditvi prilagojeni ljudje sploh niso sposobni odnosa, saj ta odpira posameznika za kaj drugega, kakor je on sam. Divjak pa ob lepoti ženske, ki ga privlači, začuti globino odnosa, ki mu da vedno

misлити na to, kar ga presega, kar ga privlači in hkrati zastrašuje.

Stalnost, ki je tudi temelj ureditve, je najbolj kršena v odnosu. Johna zvabi možnost, ki se poraja ob Lindini svobodi, saj ni vezana na Bernarda, zato je lahko njegova. Izhodišče je jasno – njegova strast do ženske, spolni nagon, ki je izrazito sebičen. Zadovoljitev tega v Novem svetu sploh ni vprašanje, je celo nujna. Divjak pa vztraja pri poroki, ki bi bila vendar lahko temelj stalnosti, kar je celo geslo Novega sveta. Poroka namreč zahteva priznanje nečesa, kar presega zgolj trenutne potrebe nekoga. V Novem svetu je razumnost opredeljena s potrebami. Zvestoba pa ni potreba, ki se da zadovoljiti, treba jo je živeti. Zato mora prava ljubezen spreminjati obličje zemlje in podirati časovne omejitve. Zvestoba ni in ne more biti vezana na čas. Kakor se Alamut in njegovi fedai ob ljubezni, prebujeni v rajskem vrtu, zapletejo v stvari, ki jih ne razumejo, tako dokončno podere vsako možnost prilagoditve Divjaka novim razmeram ravno nerazumevanje netrenutnosti ljubezni. Ob Lindi, ki si želi le potešitve, in materi, ob kateri čuti krivdo za njeno smrt – simbol minevanja in nemoči, povsod doživlja, da ne more pobegniti, čeprav ga je groza, da ima zvezane roke tam, kjer bi moral kaj storiti.¹⁰

Pognati se v smrt, če bi vedel, da s tem rešim vse probleme, zato je rajski vrt najmočnejše Hasanovo orožje, je želja tistega, ki doživlja ljubezen do konca. Potešitev ni odgovor na človekovo samoto, pri čemer tej vedno sledi odtujitev drugega, ki jo začutimo še močnejše. Vzdigniti ta odnos na raven preseganja trenutka, doživeti v času neskončnost, v očeh ljubljenega videti potrditev smiselnosti lastnega bivanja, je vzpon na Goro. Kakor je John v samoti zunaj puebla, na goli planoti Mese odkril

⁸ A. Huxley, n. d., 135.

⁹ Kar samo se ponuja poigravanje z Nietzschejevimi besedami, ki jih izreče Zaratustra: »Takole je reklo železo magnetu: 'Tebe najbolj sovražim, ker privlačiš, pa nisi zadosti močan, da bi potegnil k sebi.'« Le da jih je izrekel o moškem, ki mu na drugi strani priporoča pri približevanju ženski uporabo biča, tu pa bi jih lahko uporabili za vse ljudi. Prim. F. Nietzsche, *Tako je dejal Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1974, 70.

¹⁰ Prim. E. Lévinas, *Etika in neskončno, Čas in drugi*, Družina, Ljubljana 1998, 125. »Toda že v samem naročju odnosa z drugim, ki označuje naše družbeno življenje, se drugost kaže kot nevzajemni odnos, se pravi kot nekaj, kar se ostro razlikuje od sočasnosti. Bližnji kot bližnji ni le *alter ego*; bližnji je to, kar jaz sam nisem. To ni zaradi svojega značaja, ali svoje fizionomije, ali svoje psihologije, temveč zaradi svoje drugosti same.«

Čas in Smrt in Boga, tako znova doživlja skrivnost presežnega: Linde, ki ga ne razume in ga hoče zgolj uporabiti, ne pa potrditi; matere, ki mu umira in stoji ob njej z zvezanimi rokami. V tem trenutku samote in doživljanja skrivnosti bivanja zmore le: »V zmedbi žalosti in kesa, ki mu je polnila dušo, je bila to edina razločna beseda. 'Bog!' je zašepetal naglas.«¹¹ Pri tem brez težav prepoznamo klasični vidik izkušnje svetega, ki ga R. Otto opredeli z dvema pojmom: tremendum in fascinosum in tega se ne da zreducirati na razumen občutek, ki izhaja iz golega boja po preživetju.¹²

Posledice take Johnove izkušnje v njem tujem svetu, ki je za druge 'divjaško' ravnanje, lahko ogrozijo skupnost, temelječo na istosti in stalnosti. Nepredvidljivost take izkušnje, še bolj pa neobvladljivost ravnanja, ki iz tega izhaja, lahko poruši razumnost ureditve, ki vsem članom skupnosti daje mir in blaginjo. Kakšnemu občutju lahko pripišemo tako Divjakovo izkušnjo? Zgolj potreba potešiti neki nagon ne zmore poguma, da se vrže z vrha skale v smrt. Skupaj z Ottom se strinjam, da gre za tipično religiozno izkušnjo: »Od časov najprimitivnejših religij dalje je kot znamenje vedno veljalo tisto, kar je bilo sposobno v človeku pobuditi občutje svetega, ga vzburiti in privedi do izbruha; vsi tisti momenti in okoliščine torej, o katerih smo govorili zgoraj: strašno, vzvišeno, nadmočno, vpadljivo-osupljivo in še posebej nerazumljivo-skrivnostno, ki je postalo portentum ter miraculum.«¹³ Vse od začetka človeštva so take izkušnje pot k religioznosti. V družbi, ki hoče popolnoma zbrisati vsak nemir in popolnoma uresničiti posameznika v mejah njegovih zmožnosti, pa moramo razumeti nujnost zaklepanja verskega pred temi, ki bi se lahko dokopali do religioznega spoznanja v 'fordovi'

ureditvi. Ta je namreč zgrajena po načelu porabe in zadovoljevanja potreb. Potreba po odnosu je v tem svetu ravno taka, kakršna je potreba po hrani. Kakor je treba to zadovoljiti, tako je treba zadovoljiti človeka, ki si želi bližino drugega. Če je drugi skrivnost, ki se ne pusti obvladati, kar je npr. Divjak za Lenino in narobe seveda, je pot do zadovoljitve bistveno otežena. Predvsem pa postane tak odnos neobvladljiv. Hitra menjava partnerjev prepreči prebuditev globljega odnosa, zadovolji ga tudi odnos do skupnosti ali pa soma, kakor nekakšen 'deus ex machina', ki vedno prav pride. Pristen odnos pa posega v globino človeka samega in ga spreminja v njegovem bistvu. To je vidno tudi na Alamutu:

»'O da bi bil jaz poleg,' se je izvilo Obeidu iz dna srca.

'Samo ene bi se bil pritaknil, pa bi ti bil z golo roko iztrgal drobovje iz trebuha.'

Sulejmanu so se zablistale oči kakor blaznežu. Obeida se je nehoté odmaknil. Dovolj dolgo je poznal Sulejmana. Res, ni se bilo šaliti z njim. Toda takega, kakršen je bil ta trenutek, ga še ni videl. Nekaj mu je reklo, da se je bil v tej zadnji noči nekje nevarno izpremenil.«¹⁴

Če se sklicujemo na Aristotela, bi lahko rekli, da je človek družbeno bitje, ki ne more biti v polnosti to, kar je, če ne živi v skupnosti. Vendar je odnos med ljudmi nekaj več kakor zgolj družbenost. Uresničitev idealne družbe ga ne more potešiti. Zato se mi zdi rešitev, ki jo predlaga Bartol, utopična. Hasanov vzklik na koncu knjige je bolj izraz poraza kakor zmage: »Nikogar nimamo več nad seboj, razen Alaha in neznanega neba. O obeh pa vemo neznansko malo. Zatorej lahko za vselej zapremo knjigo nerešenih ugank ... Za sedaj mi je

¹¹ A. Huxley, n. d., 203.

¹² Prim. R. Otto, *Sveto*, Nova revija, Ljubljana 1993, 25. »Religija se ni rodila iz naravnega strahu, enako pa tudi ne iz domnevno splošnega 'strahu pred svetom'. Kajti groza ni navaden naravni strah, ampak je že prva vznemirjenost in slutnja skrivnostnega, čeravno najprej še v surovi obliki 'neznanskega', je prvo vrednotenje po kategoriji, ki ne leži v siceršnjem običajnem naravnem območju in jo je nemogoče zvesti na naravno.«

¹³ R. Otto, n. d., 189.

¹⁴ V. Bartol, n. d., 334.

sveta dovolj. Ne poznam boljšega opravila, kot da čakajoč v tem zavetju na odgonetenje poslednje zagonetke končam do zadnje potankosti bajke za naše verne otroke ... Toda mi, ki držimo v rokah vse niti tega kolesja, si bomo prihranili naše poslednje misli zase.«¹⁵ Zapreti se v svojo stolp pravljčnosti, ko ima oblast v svojih rokah, ni zmaga, ampak častni umik. Čeprav ima Hasan zdaj popolno oblast nad fedai, saj ima oblast nad odnosom, ki je npr. Sulejmana spremenil, je tudi ta zaradi nestalnosti odnosa krhka. Zato razumemo, da mora to oblast hitro izkoristiti, saj se lahko zgodi kakor z Ibn Tahirjem, da spregleda. Krasni novi svet se razblini in spremenjeni človek ne ve več, kam sam s sabo. Divjak je divjak in tujec v Novem svetu, ker si ne dopusti predpisovati, kaj naj čuti, še manj pa da bi mu kdo nadomestil to skrivnostno in neobvladljivo Drugo z nekakšno somo, pa naj bo to v obliki tablete, čutnega koncerta ali spolne izživitve. Hoče trpeti, nositi krivdo in slast hrepenenja. Zato Hasan ni zmagovalec, ampak poraženec. Nikogar nima, zateče se v razum in otožno samoto. Po istih stopinjah stopa tudi Ibn Tahir in kakor Avani išče odgovore. Mustafa Mond je šel isto pot. Vsi skupaj po faustovsko prodajajo dušo razumu, ki jih ne more nikoli dokončno potešiti. Na Gori Razuma je vzvišenost, hlad in samota.

Odnos, ki ga človek sprejme v polnosti zavedanja, da drugi ni on sam in ga ne more potegniti iz žepa kakor somo, poraja tesnobo pristne samote. »V čem obstaja ostrina samote? Banalno je reči, da nikoli ne obstajamo sami. Obkroženi samo z bitji in stvarmi, s katerimi imamo odnose. Z gledanjem, z dotikom, s simpatijo/sočustvovanjem, s skupnim delom, smo skupaj z drugimi. Vse te relacije so prehodne: dotikam se predmeta, vidim Drugega. Toda nisem Drugi. Povsem sam sem.«¹⁶ Tega razum ne razume. Šele ko človek ljubi, ve, kaj je samota. »Proti večeru so se deklice zbrale okrog

ribnika in se pomenkovale o minuli noči. Izmenjavale so svoje vtise iz različnih vrtov. Halima je sedela ob strani in nemo poslušala. Prvikrat je občutila resnično željo, da bi bila sama. V svojem srcu je nosila veliko skrivnost. Nihče ni vedel zanj. Nikomur bi si je tudi ne upala razodeti. Ljubila je Sulejmana. Do blaznosti ga je ljubila.«¹⁷ Izkušnja drugega potegne človeka iz sebe, iz stolpa vzvišenosti in pravljčnosti. Vrže ga v kruto resničnost, da je omejen na svojo kožo, svoj čas in svoje razmišljanje. Počuti se samega in v tem lahko odkrije svoj grob ali rojstvo za drugega. Zato dvojna izkušnja ljubezni, ki vrže Divjaka iz želje, da bi spoznal Krasni novi svet in v njem zaživel, Linda s svojim golim poželenjem in mati s svojo neprimerno smrtjo, vodi k njegovemu obupu. Po drugi strani pa je raj z oblubo ljubezni vreden smrti, ki tako in tako grozi vsem vsak trenutek. Nasproti Sartru bi si upal trditi, da človek v pravi pristni ljubezni odkrije možnost, kako živeti zunaj sebe, v koži drugega. Če Sartre vztraja, da smo obsojeni na lastno svobodo in mi je drugi vedno tujec, lahko to svobodo uporabim za to, da iz poželenja, ki me vleče k drugemu, ustvarim silo prerajanja. Iz mene naredi novega človeka, človeka, ki zmore živeti za drugega. Tudi Hasan v svoji samoti potrebuje nekoga, s komer bi delil svoje načrte. »Nekoč sem mislil, da si mi že čisto blizu. Tako sem bil vesel tega. Zdaj sem spet sam.«¹⁸ Mirjam ne more in noče razumeti teh besed, ker Drugi ni samo ta, ki je tu pred mano, drugi so dekleta, s katerimi živi, je Ibn Tahir, ki ga ljubi. Z razumom se tega ne da urediti, ker ta pozna le sebe in svoje račune. »Ali ni bistvena razlika med usmiljeno ljubeznijo in pravičnostjo odvisna od tega, da usmiljena ljubezen daje prednost drugemu celo tedaj, ko s stališča pravičnosti ni več možno nobeno dajanje prednosti?«¹⁹ bi se lahko vprašali z Lévinasom. Če Hasan daje Mirjam neko varnost in notranjo

¹⁵ V. Bartol, n. d., 489s.

¹⁶ E. Lévinas, n. d., 94.

¹⁷ V. Bartol, n. d., 341.

¹⁸ V. Bartol, n. d., 346.

potešitev, ji ne daje potešitve potrebe po tovarištvu in ljubezni, ki presega sebičnost golega trenutka. Predvsem pa je tak odnos nekaj, česar sam preprosto ne obvladam, z njim ne razpolagam. Na tem mestu goli razum lahko ugotovi le, da gre za skrivnost. Skrivnost, ki se stalno spreminja in ki hkrati poraja krik: »A jaz nočem udobja. Jaz hočem Boga, hočem poezijo, hočem resnično nevarnost, hočem prostost, hočem dobroto. Hočem greh.«²⁰

Vse to daje Hasan svojim fedajjem v največji meri in v najbolj razumnih korakih. Bog je beseda, ki je namenjena vodenju, poezija je pot vzgoje in čaščenja vsega, kar dviga duha na Alamutu, nevarnost je naloga in dokaz moči, dobrota je tovarištvo, ki ga živijo, greh je strogo prepovedan ali pa je opran s privoljenjem božanskega voditelja. V stvaritvi velikega voditelja doživlja najzvestejši učencem Ibn Tahir pekel in raj hkrati.²¹ Alamut je nasproti Krasnemu novemu svetu urejen veliko bolj človeško, celo po želji nekakšnega Divjaka, bi lahko rekli. Na Alamutu si poklican, da se žrtvuješ, vera tu ni zaklenjena, ampak postavljena na najvišje mesto, tu se poezija poučuje, goji ljubezen. Oba sistema pa, razen za nekaj posameznikov, delujeta učinkovito. Če je namen pametno urejene družbe, da učinkovito zagotavlja svojim članom blaginjo, zadovoljevanje lastnih potreb, potem se lahko strinjamo, da sta oba sistema navzven in navznoter učinkovita. Navznoter ima vsakdo svoje mesto in ga sprejme kot najboljšo rešitev zase. Navzven Alamut premaguje največje sovražnike, Krasni novi svet pa si tako in tako podredi vse. Je torej Divjakov obup potreben? Je vredno ohraniti poezijo in umetnost, če odkrijemo, da bi svet živel bolje brez nje? Še več, ne bi bilo bolje odpraviti religijo, če jo lahko tako učinkovito zlorabimo kakor Hasan in če tako moti razumno ravnanje državljanov, kakor trdi Mustafa Mond? Saj njen obstoj lahko opravičimo samo, če je v službi

državljanov; na Alamutu jo Hasan potrebuje, ker ima zunanjega sovražnika, v Novem svetu pa tega ni, zato jo je bolje zakleniti, da ljudi ne bi oddaljevala od realnega življenja, ki lahko zdaj zadovoljli vsakega posameznika.

Že Machiavelli se strinja, da nesposobni vladarji lahko mirno živijo samo tam, kjer državljane drži v pokornosti vera. Cerkvena oblast ne potrebuje druge prisile, kakor je vera. »Ti edini imajo države, pa jih ne branijo, podložnike, pa jim ne vladajo. In četudi so države nebranjene, jim jih nihče ne vzame, in četudi podložnikom ne vladajo, njim to ni mar in še na misel jim ne pride, da bi se jim odtujili, pa tudi ne morejo se.«²² Zato je razsvetljenje že z Hobbesom zahtevalo, da vladar ne služi veri, ampak vera vladarju. Razsvetljeni vladar, npr. Jožef II., poskuša uporabiti vse, da bo njegova država cvetela, zato hoče sam urejati versko področje. Vendar, in tukaj se spet vračamo k Marxu, vladar ponavadi skrbi zase pred državljani in zato uporabi vero za ohranjanje svoje oblasti. Tako pa družba ne more napredovati in si izbrati oblasti po svoji meri. To je že v francoski revoluciji pripeljalo do jasne razmejitev oblasti. Vera mora postati državna, in to v skladu z razumom. Razum in sklicevanje nanj je vodilo ta proces, ki je jasno omejil vpliv vere. Ta proces je, kakor smo že omenili, sekularizacija. Tako kakor v Novem svetu ni nobene potrebe, da bi človek razmišljal o čem drugem kakor o trenutni nalogi, ki mu je zaupana, kar lahko dobro opazimo na začetku dela, ko po Zavodu za razplajanje in prilagajanje v osrednjem Londonu sam direktor vodi študente in poudari pomembno vlogo vsakega pri delu, tako tudi ni potrebno, da družba opozarja na nekakšen presežen pogled in občutje. Hkrati vsi zadovoljijo ali omamijo vse potrebe v prvem trenutku, to ne uspe le prilagojenim, zato ni nekega hrepenenja, ki bi ga človek nosil v svojem nemirnem srcu in bi porajal nekakšno versko

¹⁹ E. Lévinas, n. d., 126.

²⁰ A. Huxley, n. d., 234.

²¹ V. Bartol, n. d., 346.

²² N. Machiavelli, *Politika in moralna*, Slovenska matica, Ljubljana 1990, 42s.

prakso. Vendar nam pozorno branje odkriva cel kup religioznega instrumentalija. Pa naj bo to najrazličnejše obredje praznovanja obletnic ali čaščenje Forda in njegovega sistema razmišljanja. Vodstvo tega sveta je ravno tako pobožanstveno kakor Hasan na svojem Alamutu. Je hotel Huxley kakor Bartol poudariti nevarnost slepe vere, ko gre za naivne množice in manipulacije z njimi?

Verjetno sta oba pisatelja tako kakor mi sami poznala zgodovinska dejstva takih zlorab vere v politične namene. Voditelji, ki so nastopali v božanski vlogi in tako dosegali poslušnost podložnikov brez ugovaranja, so dejstvo tudi naših dni in naših izkušenj. Vendar nas celotna razprava, vsaj upam, vodi prek plitkega politiziranja h globljemu razmisleku, kakršnega je opravil Habermas ob podelitvi ene najvišjih nagrad v humanizmu. Leta 2001 je ta nemški mislec dobil mirovno nagrado nemških založnikov in je imel ob podelitvi govor z naslovom *Vera in vedenje*.²³ Začenja z dogodkom 11. septembra v New Yorku in odkriva, da niso bili samo teroristi tisti, ki so ravnali po verskih motivih, ampak so se tudi v nas, opazovalcih prebudile verske podobe, čeprav morda prikrite in pozabljene. Ravno v srhljivosti izkušnje in nezmožnosti to razumeti se kaže pozaba govornice, ki bi versko izkušnjo opredmetila. Upor islamskih fundamentalizmov proti globalizaciji ne sme prekriti tega, da je sekularizacija tudi na zahodu v imenu napredka in vedenja izrinila versko izkušnjo kot neustrezno in nerazumno.

»Kdor se hoče torej izogniti vojni različnih kultur, si mora priklicati v spomin nezaključen dialektičen proces zahodne sekularizacije.«²⁴ Religiozna izkušnja, ki jo je moderna državna uprava odrivala na stran ali poskušala nadomestiti z laičnimi pojmi, se je vrnila skozi stranska vrata, še posebno med srečevanjem različnih kultur. Liberalna država je poskušala nasproti nekaterim najmočnejšim organiziranim verstvom – raznim cerkvam – voditi igro, v kateri je lahko samo en zmagovalec. Glavni adut takega ravnanja na strani oblasti je

kapitalistični proces povečanja produktivnosti znanosti in tehnike, ki je ustvaril modernega 'brezdomca'. Človek brez religiozne razsežnosti, ki bi bila ustrezno vključena v družbeno dogajanje, je vedno bolj le izgubljen, brezvoljen proizvajalec in porabnik. Na eni strani imamo 'hollywoodske' podobe blaginje, neizmernega uživanja in slave, na drugem pa se kakor v Krasnem novem svetu mnogi počutijo izrinjene ali pa neprilagojene. Poleg tega jih mnogi doživljajo kot moteče in družbeno škodljive nergače, ki ne se ne znajo prilagoditi in iti s časom naprej.

Pozitivnost procesa, ki je poskušal omejiti vpliv religije, kakor jo najdemo na Alamutu, kaže tudi svojo negativno stran. Ker pri tej laizaciji družbe verskim skupnostim ni bila dana priložnost, da se vključijo v prizadevanje za dobro sodobnega človeka, so tudi te sprejele izključujoča si stališča. Skrajni odgovor so samomorilski teroristi, ki se počutijo podobno kakor fedai na Alamutu – umirajo za sveto stvar, lastno potrditev, predvsem pa v prepričanju, da za druge, celo povsem Drugo. Da bi se lahko verske skupnosti znova dejavno vključile v sodobno pluralistično družbo, bi morala ta najprej premisliti svoj odnos do drugih verstev, do znanosti, ki ima danes monopol nad vedenjem in končno najti svoje mesto v ustavnih ureditvah, pri katerih je morala izpeljana iz profanih temeljev.²⁵ Kakor je treba poglobiti v politični ureditvi odnos do verske razsežnosti človeka, tako bi morala razna verstva brez grožnje pred popolno odpravo uporabiti razum za razčiščevanje svojih stališč. Razumsko spraševanje bi Ibn Tahirju že prej odprlo oči in v pristnem tovarištvu bi lahko rešil žrtve Hasanove manipulacije. Če bi družba dala to možnost in s simpatijo vplivala na ta proces v samih verstvih, bi bil človek vedno manj v strahu, da pristane v nekakšnem globaliziranem Krasnem novem svetu, saj bi v njem imela umetnost in Bog pomembno mesto, ki bi stalno dvomila o golem zadovoljevanju potreb in politiki 'some'.

Vendar se nam zdi, da je težko spravit tako

²³ Prim. J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

²⁴ J. Habermas, n. d., 11.

nasprotna stališča, kakšni sta verovanje in vedenje. Tiste trdne skale, ki loči pekel spoznanja in nebesa verovanja, tisti 'Al Araf' ne more biti nekaj, kar je vzvišenost nad vsem, saj ravno to je proizvod Novega sveta, v katerem se nihče več za nikogar ne meni, razen zase.²⁶ Res, da Divjak umre osamljen, vendar ravno zato, ker ni hotel biti predmet, ker je hrepenel, da bi bil človek. Zato je za Habermasa nujen posrednik med stehinizirano in v znanost zagledano državno upravo ter religioznim pogledom in izkušnjo, ki je prevečkrat slepa, tretji dejavnik, ki ga poimenuje 'Commonsense'. Zdrava pamet, kakor lahko prevedemo ta izraz, se ne sme več zapletati v prevlado enega ali drugega. Razum je na Alamutu ravno tako nevaren kakor vera. Al Araf je dosledna vzvišenost razuma nad vsako prizadetostjo. Hasan uporablja do konca izdelan in izurjen racionalni prijem, ki razumno uporabi tudi vero. Njegovi podložniki pa brez istega razuma slepo verjamejo. Ravno tako je v Krasnem novem svetu. Družba je do skrajnosti produktivna, znanstveno urejena in vsakdo doseže svojo plat sreče, le da za ceno izgube osebnosti, človeškega dostojanstva in svobode. Človek postane stroj, ker je to najbolj razumno in ker slepo verjame svojemu vodstvu. Zato je zdrava pamet po Habermasovem prepričanju tista, ki lahko ustavi proces 'odčaranja sveta', kakršnega je opredelil že Max Weber. Človeka ne moremo opisati le, kakor da je stroj, tudi če to poskušamo, uporabljamo religiozno govorico, vendar je več ne razumemo. V odnosu do drugega ne opisujemo predmeta, ampak ga nagovorimo s 'Ti' in samo v tem odnosu lahko razumemo njegov 'Da' ali 'Ne'.²⁷ Znanstveni prijem lahko v tem procesu le pomaga, ne more pa ga odpraviti. Celo priznani znanstveniki, kakršen je npr. molekularni biolog Steven Rose, poudarjajo

nujnost takega pogleda, pri katerem si upajo reči, da bi bilo treba gene kot pojem preprosto odpraviti: »Premagati moramo dvojnost genov in okolja. Ljudje se razvijajo v okolju, so programi, ki hkrati temeljijo na biologiji in okoljskih vplivih, pa tudi na vzgoji. Le ob pomoči te kombinacije lahko razumemo sebe. Najbolj mi je pri srcu izvirmi koncept Humberta Maturana in Francisca Varela – autopoiesis, torej samoorganizacija. Živi sistemi, torej tudi človek, se ustvarjajo sami v svojem okolju.«²⁸

Zdrav razum, ki bi moral združevati nagnjenje k dobri, urejeni družbi in ohranjati zdravo izročilo religije, je podrejen samointerpretaciji osebe. Vezan je na osebo, ki zmore svobodno presojati v popolni zavesti odgovornosti. Če je v religiji človek le grešno bitje, ki najde svojo uresničitev v Bogu, je razbožanstveni posameznik prepuščen samemu sebi. Sodobni Sizif bi tako z željo po popolni svobodi lahko razumel sebe kot večno nezadovoljno bitje, kar bi omogočilo vsem, ki ponujajo najrazličnejša sredstva, da prekrijejo ta občutek nepopolnosti, slabosti, umrljivosti, zlorabo svoje moči. Če bi na vsak način težili, da se znebimo teh občutkov, bi bila vsem Hasanom olajšana pot do vzpostavitve sodobnih Alamutov. Zato je treba vedno bolj oblikovati tako gledanje nase, pri katerem si bom upal biti tudi slaboten in nemočen, pri katerem bo krivda pozitivni element in ne zgolj negativni. Samo tam, kjer se v odnosu do drugega lahko motim in tudi popravim napake, se bosta plemenito pokrili posameznikova svoboda in potreba družbe. Ni nujno zatekati se h Kierkegaardu, da v tem elementu prepoznamo religioznost. Kakor je tesnoba bivanja zanj vrh zaupanja, vere, tako lahko sodobni človek zaupanje vase in tudi družbo išče prek stalnega

²⁵ Prim. J. Habermas, n. d., 14.

²⁶ Prim. V. Bartol, n. d., 440. »Njihov delež je, da gledajo in k enim in k drugim. Da spoznavajo! Da, Al Araf je prisposoda za stališče vseh onih, ki so se jim odprle oči in ki imajo pogum, da po svojem spoznanju tudi ravnajo. Poglej! Ko si veroval, si bil v nebesih. Zdaj, ko gledaš in zanikuješ, si stopil v pekel. Na Arafu pa ni mesta niti za radost niti za razočaranje. Al Araf je tehtnica dobrega in zlega. Dolga in strma je pot, ki vodi nanj. Redki so, ki jim je dano, da opazijo. Še redkejši, da si upajo iti po njej. Zakaj na Arafu se boš znašel sam. Ločnica je med teboj in tvojimi soljudmi. Da se tu gori vzdržiš, ti mora ojekleneti srce ...«

²⁷ Prim. J. Habermas, n. d., 19. V takem nagovoru vedno upoštevamo svobodo posameznika, ker naj nas še tako razjezi 'ne' drugega, s tem predpostavljamo možnost izbire, ki je stroj nikoli nima, ampak je lahko samo v okvari.

²⁸ S. Rose, *Gene kot pojem bi morali preprosto odpraviti*, v: *Sobotna priloga Dela*, Ljubljana, 7. aprila 2001, 16.

premišljevanja o zadnjih skrivnostih – Bogu ali božanskem, kakor pač kdo razume.

Krivda ni več samo negativni element, kakor jo označuje Freud, in bi nujno vodila zgolj do frustracij, ki človeku povečujejo obremenjenost nezavednega. V krivdi je tista temeljna napetost, ki nam daje globlji odnos do vsega. Nas, ki razmišljamo o svobodi in družbi, zanima njena vloga pri graditvi neke skupnosti. Krivda izvira iz občutka, da nečesa ne bi smel storiti. Človeški spomin in razumska presoja prebudita občutek, ki iz lastne izkušnje zmore ovrednotiti neko dejanje. Šele tam, kjer zmorem to željo po izbrisu že storjenega dejanja, lahko govorimo o zmožnosti odpuščenja. Ko pomislim, da bi bilo bolje, da česa ne bi storil, pa ne smem videti le sebe, ampak tudi druge. Človek, ki zmore ob bolečini, ki jo je prizadejal drugemu, čutiti krivdo, bo zmož tudi prositi odpuščenja in bo tako sestopil iz samote samozagledanosti. V svetu, v katerem bi nam ojeklenelo srce, kakor predlaga Hasan Ibn Tahirju, bi naše življenje izgubilo vsako globino, etično raven in čut za lepo. Zato družba, ki noče graditi zgolj na pravu, kopici prepovedi in zapovedi, mora nujno vključevati tudi to razsežnost človeške narave. Saj končno tudi prepovedi in zapovedi gradijo na zmožnosti sočutja, empatije, drugače potrebujemo res le zgolj Vladarja – Leviatana, ki nas bo z vsem aparatom prisile upravljal kot dober mehanik ravna z zahtevnim strojem.

Po presoji zdrave pameti bi lahko zaključili, da vera ni slepa vdanost, ki zagotavlja moč vladarja Hasana, ampak bolj tista, ki jo je treba imeti zaklenjeno pred očmi družbe obilja v Krasnem novem svetu. To je tisti element, ki mi ne pusti, da bi svet preprosto zgolj upravljal in izrabljaj, še manj, da bi mi bili drugi le predmeti, ampak zahteva od mene, da vse to doživljam in vzpostavljam odnos do drugega kot svobodnega bitja. Zato lahko v družbi ohranja religiozni element poslušnost za lepo, dobro in svobodo, kjer bo človek večno smel biti posameznik. Hkrati ne

smemo pozabiti, da zdrav razum ni tisti, ki bi z vzvišenega Al Arafa ali nadzornikove sobe manipuliral z ljudmi. Ta razum je tisti trezni, ki zmore prepoznati v še tako plemenitih Hasanovih besedah zgolj maščevanje za osebno zamero in v čudovito urejenem Krasnem novem svetu le željo voditeljev, da imajo pri svojem upravljanju mir. Dialektično dopolnjevanje ter hkrati obojestranska kritika verovanja in vedenja lahko veliko prispevata k ohranitvi človeške družbe, v kateri bo globalizacija ohranila mesto za posameznika in mu pri tem omogočala dostojno preživetje. Branje obeh del nas navaja na misel, da ob vzpostavljanju družbenih skupnosti ne sme iti predvsem za učinkovitost, ampak za kakovost življenja. Te kakovosti pa spet ne sme omejiti zgolj na trenutne potrebe najglasnejših in najvplivnejših članov, ampak jo mora stalno dopolnjevati v luči nikoli dokončanega človeka. Kar bi zame pomenilo globalizacijo zahtevnosti. Odgovorni smo za potrebe celotnega človeštva, tudi tega, ki ga še ni. Neznosna naloga, ki nam ne sme vzeti poguma, ampak še bolj poglobiti upanje v odgovornost in odprtost človeka do vedno novih izzivov, kakor zaključuje svoj Princip odgovornosti tudi H. Jonas.²⁹ Čeprav se nam zdi, da gre za prezahteven projekt, je človek vedno že ob njem. Ob smrti to vedno doživlja. Zato izločiti smrt, pomeni uničiti upanje za nemogoče. »V tesnobi pred smrtjo je tubit privedena pred samo sebe kot izročena nepresegljivi možnosti.«³⁰ V stanju, ko si upamo biti iz oči v oči s svojim koncem, se res oziramo za nekom, ki bi nas iztrgal iz te tesnobe. Vendar to ne sme biti nezmožljiva država, še manj božanska država, ker bi bila cena prevelika. Dostojanstvo svobode je dostojanstvo človeka, tudi njegove minljivosti. Kako ga prenašamo, ali v bolečini poezije in umetnosti ali v zaupanju v Red in Boga, je končno vseeno, le da se zavemo, da za to odgovarjamo sami.

²⁹ Prim. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, 393.

³⁰ M. Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, 347.

Andrej Adam

Prostost in Alamut

V eseju bomo razmišljali o moči oblasti in svobodi posameznika, torej o temi, ki jo je v letošnjem šolskem letu razpisala maturitetna komisija za slovenski jezik. A še preden bomo predstavili različne pozicije in jih zapletli v medsebojno spodbijanje, povejmo nekaj o pojmu svobode in v kakšnem pomenu ga bomo uporabili.

V filozofiji uporabljamo besedo svoboda na različne načine¹. Zanima nas lahko, ali v vesolju obstaja bitje, ki ni povsem determinirano s predhodnimi dogodki in je potemtakem v neki meri svobodno. Zanimiv primer najdemo v knjigi Fernanda Savaterja *Etika za Amadorja*². Kadar naravna ujma uniči termitnjak, se iz njega usujejo delavci in pričnejo popravljati škodo. Delavce stražijo vojaki, ki se spoprimejo tudi z veliko večjimi vsiljivci. Kakor hitro pa delavci popravijo škodo, termitnjak zaprejo in prepustijo vojščake usodi zunanjega sveta. Vojščaki žrtvujejo življenje za varnost celotne skupnosti. Ali so hrabri? Odgovor bomo morda našli, če bomo njihovo dejanje primerjali z dejanji ljudi. Savater omenja Hektorja, junaka iz Homerjeve Iliade, ki da odhaja v boj z Ahilom, čeravno vé, da nima veliko upanja. »Zakaj se nam zdi njegova hrabrost pristnejša in težja od hrabrosti insektov? Kakšna je razlika med prvim in drugim primerom?« (Savater 1998, 24) Običajen odgovor se glasi, da termiti nimajo druge izbire. Težko si zamišljamo termita, ki dvomi o smislu vojne, ki bi se skliceval na ugovor vesti ali razmišljal o begu, da bi si ohranil življenje. Hektor je, po drugi strani, vsega tega vsaj načelno zmožen, četudi so ga že od malega vzgajali za vojaka in lojalnega trojanskega državljana. Ljudje smo v primerjavi z žuželkami svobodni ali vsaj nismo docela določeni s predhodnimi vzroki; na dane okoliščine se vselej lahko odzovemo tako ali

drugače. Številni filozofi o tem niso prepričani – po njihovem je vesolje kompleksen mehanizem, v katerem se vse dogaja v skladu z naravnimi zakoni in po nujnosti, pri čemer ni človek nikakršna izjema. Kakor koli že, kadar razmišljamo o svobodi v opoziciji z determinizmom, govorimo o svobodi v ontološkem smislu. Vprašujemo se, kakor rečeno, ali v vesolju biva kaj takšnega kakor npr. človeška zavest, kar ni docela determinirano in je zmožno svobodnega odločanja.

Naš odgovor na ontološko vprašanje bo imel posledice tudi za etiko in politiko. Če namreč trdimo, da je človek enako determiniran kakor vsa druga živa bitja in sploh vse v vesolju, potem ob vprašanju svobode in nujnosti med Hektorjem in termitskim vojščakom ni odločilne razlike. Hektorjevo junaštvo tedaj ni vredno nikakršnega občudovanja ali pohvale, saj ni njegova zasluga, ni rezultat svobodne odločitve, temveč posledica slepih sil, ki so povsem neodvisne od njega.

Toda besede svoboda ne uporabljamo vedno v ontološkem smislu. V vsakdanjem izražanju še posebno ne. Kadar kakšno žensko zanima, ali je moški, za katerega se zanima, svobodен, ponavadi ne vprašuje, ali se bistveno razlikuje od insektov, temveč ali je v njegovem življenju kakšna druga ženska. Zanima jo, ali je prost. Podobno mislimo tudi, ko za nekoga pravimo, da je svobodен kakor ptiček na veji. V mislih imamo, da je brezskrben, da ni vezan na te ali one zunanje okoliščine. Tudi kadar govorimo o svobodi govora, svobodi mišljenja, združevanja in drugih v ustavi zapisanih svoboščinah, nimamo v mislih svobode v ontološkem pomenu, temveč svobodo, ki je bližje vsakdanji rabi in izraža predvsem svobodo od zunanjih prisil. V tem smislu uporablja besedo svoboda tudi Prešeren v slavnih verzih iz *Krsta pri Savici*:

*Narveč svetá otrokom sliši Slave,
tje bomo našli pot, kjer nje sinovi
si prosti vol'jo vero in postáve.*

¹ Na tem mestu bralca napotujem na tematski sklop 'Svoboda' in na tekst M. Šimenca 'Področja svobode', ki predstavlja uvod v tematski sklop. Oboje v: *FNM* 3/4, 1998.

² Savater, Fernando: *Etika za Amadorja*; Zbirka Najst; Cankarjeva založba 1998.

*Ak' pa naklonijo nam smrt bogovi,
manj strašna noč je v črne zemlje krili,
ko so pod svetlim soncem sužni dnovi!*

Kadar se neka skupina ljudi svobodno odloča o zakonih in jim tega ne vsiljuje nobena druga skupina, kadar lahko ljudje izrazijo svoja stališča in jim zato ne grozi zapor, kadar lahko protestirajo in jih zato ne pretepa policija, govorimo o politični svobodi v političnem smislu. Šimenc omenja, da gre za svobodo od posegov drugih ljudi, v angleškem jeziku označeno s posebno besedo *liberty*, medtem ko se za svobodo kot tako uporablja izraz *freedom* (FNM 1998 3/4, 9). V skladu z zgornjimi zgledi dodajmo, da nam tudi slovenščina ponuja možnost podobnega razlikovanja. Besedo *svoboda* bi lahko uporabljali za svobodo kot tako (in svobodo v ontološkem smislu), za svobodo v političnem smislu pa bi lahko uporabljali besedo *prostost*. Ker takšno razlikovanje ni v veljavi, bomo tudi v tem eseju bolj ali manj uporabljali eno samo besedo, tj. svobodo, a z njo bomo imeli v mislih prostost oziroma svobodo v političnem smislu.

Svoboda v negativnem smislu

Ker morajo dijaki razumeti, kako je z močjo oblasti in svobodo posameznika v romanih *Alamut*³ in *Krasni novi svet*, se bomo v tem eseju omejili tudi mi, in sicer na Bartolovo umetnino. Vzemimo za izhodišče pogovor glavnega junaka *Alamuta* Hasana ibn Sabe z Mirjam, ki ga najdemo v šestem poglavju.

V izbranem odlomku Hasan ibn Saba pripoveduje o svoji mladosti, med drugim, kako se je srečal z mladostnima prijateljema Nizamom al Mulkom in Omarjem Hajamom. Nekoč jima je razložil izmailski nauk, katerega politično jedro je bilo stališče, da je sramotno klečeplaziti in se klanjati

nekomu, ki osvoji domovino s silo. Vsi trije so se nato zaobljubili, da se bodo bojevali zoper okupatorje in si medsebojno pomagali (*Alamut*, 167).

Prvoten namen mladih mož je bil potemtakem politična osvoboditev Irana oziroma prostost, v kateri bi si Iranci volili vero in postave, ne da bi jih pri tem ovirala kakšna zunanja sila. Isaiah Berlin bi dejal, da gre v tem primeru za negativno svobodno: »Politična svoboda v tem smislu je, preprosto rečeno, območje, v katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali. Če mi drugi preprečujejo početi tisto, kar bi sicer počel, sem v tej meri nesvoboden; če pa to območje drugi ljudje skrčijo prek določenega minimuma, me je mogoče šteti za prisiljenega ali nemara celo za zasužnjene (Berlin 1992, 69–70).«⁴ Prijatelji ibn Saba, al Mulk in Omar Hajam ter sploh vsi Iranci so živeli v okupirani deželi, bili so hlapci Turkov, kakor lahko preberemo v *Alamutu* (*Alamut*, 165). Toda, ali je to res? Kadar se nekdo pritožuje, da je hlapec, običajno misli, da kot posameznik ali kot oseba ni svoboden. So bili prijatelji zasužnjeni kot posamezniki?

V pogovoru z Mirjam, v katerem Hasan ibn Saba naslika čas svoje mladosti, mrgoli primerov, ki pričajo o izjemni ravni osebne svobode, dane na voljo posameznikom. Težko bi rekli, da je bil mladi Hasan prisiljen v kar koli verovati. Brez zunanjih sankcij je lahko sklenil, da se ne bo več zanimal za verske spore, marveč so bo skupaj z vrstniki veselil laže dosegljivih stvari (ibid., 164). Poleg tega je imel možnost do onemoglosti preizkušati filozofske vidike ismailskega nauka, in naprej, lahko je sklenil, da se bo učil vsega, kar ljudje vedo (ibid., 166). Prav tako je lahko potoval po svetu: bil je v Bagdadu, Basri, Aleksandriji, Kairu. Preučil je vse vede: matematiko, astronomijo, filozofijo, kemijo, fiziko ... Naučil se je tujih jezikov, spoznal druge narode (ibid., 168). Če bi primerjali, koliko osebne svobode je imel pod

³ Bartol, Vladimir: *Alamut*; Založba Sanje; 2002.

⁴ Berlin, Isaiah: 'Dva koncepta svobode'. V: *Sodobni liberalizem*: zbornik; izbral in uredil Rudi Rizman; Krt 84; Ljubljana 1992; str. 69-89.

turško oblastjo, s količino svobode, ki so jo imeli njegovi fedajji, ki jim je pozneje poveljeval, bi morali ugotoviti, da je prav on, borec za svobodo oziroma prostost, ustanovil organizacijo, v kateri je bila svoboda pičlo odmerjena.

Kot zgled omejevanja osebne svobode navedimo del predavanja, ki so ga bili deležni fedajji: »Vi, ki boste posvečeni v fedaije, ste izbrana četa, katere zadnji smoter sta žrtev in mučeništvo za sveto stvar. [...] Kdor bo zasačen pri nespodobnem pogovoru, bo pahnjén takoj med prostake. [...] Kdor pa bi se, ko boste posvečeni, spečal mimogrede z žensko ali celo ženil, bo kaznovan z grozovito smrtjo (ibid., 113).« Še več, fedajjem je bilo prepovedano celo razmišljati o »nečistih stvareh« in se jim na skrivaj vdajati v domišljiji (ibid.). Ibn Tahir v nadaljevanju povsem upravičeno sprašuje: »Toda kako naj zapovedujemo svojim mislim, ki nas napadajo v slabih trenutkih, ali celo svojim sanjam?« (Ibid., 115)

John Stuart Mill v delu *O Svobodi*⁵ pravi, da je zaščita svobode mišljenja oziroma individualnosti pred družbenim nadzorom in vsiljevanjem idej enako pomembna kakor zaščita posameznikov pred tiranijo države in oblasti (Mill 1994, 40). Isaiah Berlin ugotavlja, da je za Milla osebna svobodna pomembna, preprosto zato, ker brez prostega trga idej ni prostora za spontanost, izvirnost, moralno hrabrost itd. Brez osebne svobode bi se družba »strla pod težo 'kolektivne povprečnosti'« (Berlin 1992, 74). Stalno nagnjenje ljudi k prilagojenosti poraja samo uvele sposobnosti, sklonjena in skrivaška, skrčena in skažena človeška bitja (ibid.). Ali kakor bi dejal sam Mill: »Kdor ne spozna, da je njegova dolžnost, da kot mislec najprej in predvsem sledi svojemu umu, ne oziraje se na to, h kakšnim sklepom bi ga ta lahko privedel, ne more biti velik mislec. Resnici bolj koristijo zmote nekoga, ki na podlagi potrebnega preučevanja in priprave misli samostojno, kakor pa resnično mnenje, ki ga ljudje gojijo samo zato, ker ne prenesejo, da bi mislili s svojo glavo. Svoboda mišljenja ni potrebna

izključno ali v glavnem zato, da bi ustvarjala velike mislece. Ravno narobe, vsaj tako ali še bolj nujno je, da tudi povprečnim človeškim bitjem omogočimo, da dosežejo duhovno veličino, za kakršno so sposobni.« (Mill 1994, 65)

Hasan ibn Saba je torej v državi, ki so jo upravljali tuji zavojevalci, imel neprimerno več možnosti za mišljenje s svojo glavo in za osebni razvoj, kakor so jo imeli podložniki v državi, ki jo je sam ustanovil. V romanu se seveda ne sreča s takšno kritiko, toda poskušajmo razmisliti, kaj bi utegnil odvrniti, če bi tako kritiko slišal; ali bi lahko kako ugovarjal.

Četudi se zdi ibn Sabov primer že na prvi pogled izgubljen, preverimo, ali obstaja kakšna možnost obrambe. Na primer: v okupirani iranski državi so si zaradi notranjih bojev za prevlado sledili nenehni prevrati. Različni kandidati za vladarski položaj so neprestano utrjevali svoj položaj in v ta namen zbirali vojske. Na tej podlagi se lahko vprašamo dvoje. (1) Najprej, ali je nekdo, ki ga mimoidoči vojskovodja tebi nič meni nič mobilizira v svoje vojaške enote, kaj bolj svoboden, če lahko o stvareh razmišlja s svojo glavo in mobilizaciji nasprotuje, kakor nekdo, ki se mobilizacije morda celo veseli? Oba se morata ukloniti zunanji sili in korakati s puško v roki. (2) Toda še pomembnejše je vprašanje, kako je takšna situacija sploh mogoča. Odgovor lahko izluščimo iz številnih odlomkov v *Alamutu*, kjer ibn Saba črti neuke množice. V odlomku, ki smo ga izbrali za izhodišče, ibn Saba razloži Mirjam, kako se je nad ljudmi pritoževal Omar Hajam. Množice so postale tako otopele, da jih celo misel na raj ne razveseljuje več in verjamejo vanj samo zato, »ker so preleni, da bi se oprijeli nečesa novega« (Alamut, 170). In naprej: »Ljudstvo je zadovoljno s svojimi malimi ugodji.« (Ibid., 171) Množice hočejo bajke in izmišljije, ljubijo slepoto (ibid.) in ne napornega, samostojnega razmisleka o svetu in stvareh. Odgovor na vprašanje se tako glasi, da je situacija, v kateri si neki samodržec dovoli odločati o načinu življenja drugih ljudi in celo o njihovi

⁵ Mill, John Stuart: *O svobodi*; Krt 88; Ljubljana 1994.

smrti, mogoča zato, ker jo ljudje sami dopuščajo, ker ji ne nasprotujejo dovolj odločno, ker se jim ne ljubi za kar koli potegovati, ker so preprosto preleni, preveč potopljeni v vsakdanje majhne sladkosti, da bi premislili realnost svojega položaja ipd. Država, v kateri takšni ljudje živijo, je ranljiva. Po eni strani je lahek plen zunanjih osvajalcev, po drugi pa ni zavarovana niti pred notranjimi trenji. Kdor ima položaj, sredstva in je dovolj podjeten, lahko pasivnost večine izkoristi za uveljavljanje svoje volje. Sčasoma lahko prične vsiljevati svoje zamisli drugim, ti pa nimajo več vzvodov, da bi se vsiljevanju uprli. Prav tako lahko večina vsili svojo voljo manjšini, pri čemer ni vselej nujno, da ima večina prav.

Pojem negativne svobode je potemtakem dvoumen. Zlahka si naslikamo neugodne razmere in katastrofalne posledice, h katerim razmere vodijo. Prav na to opozarja tudi Isaiah Berlin. Povsem lahko si »zamislimo, da bi liberalno misleč despot dovolil svojim podložnikom veliko mere osebne svobode. Despot, ki prepušča svojim podložnikom široko področje svobode, je lahko nepravilčen ali pa spodbuja najbolj divje neenakosti, ne skrbi za red, vrlino, znanje; toda, če ne omejuje njihove svobode oz. jo omejuje manj kot drugi režimi, zadosti Millovi specifikaciji.« (Berlin 1992, 76) Rečeno drugače, nekdo, ki je na prvi pogled svoboden v smislu, da ga omejuje le malo zunanjih prisil, je – prepuščen samemu sebi – še vedno lahko »suženj svojih lastnih 'razuzdanih' strasti« (ibid., 78).

Svoboda v pozitivnem smislu

Nadaljevali bomo s poskusom, kako bi lahko Hasan ibn Saba branil svoje podjetje. Pri tem bomo naleteli na pozitivni pomen svobode, ki ga bomo pojasnili s pomočjo I. Berlina, nakar bomo poiskali točko, na kateri ibn Sabov primer vendarle pade.

Hasan ibn Saba bi se lahko v svojem argumentiranju sklical na številne filozofe, predvsem pa na Platona. Za slednjega denimo je

dobra država tista, ki vzdržuje stabilnost in enotnost med državljani. Maloprej smo videli, da dopuščanje prevelike svobode lahko povzroči neenotnost med državljani in notranje boje. Če hočemo državo ohraniti, moramo onemogočiti razprtije in nesporazume. Civilni boji so bili v Platonovem času sploh stalnica političnega življenja. Ko v osmi knjigi *Države*⁶ razpravlja o »krnjavih« oblikah države, pravi, da so vzrok zanje, za spreminjanje ustav in propad vedno krivi nesporazumi. Platonova država je lahko dobra le, če je enotna. Ilustrativne so naslednje besede: »[...] naši zakoni ne gredo za tem, da bi bil v državi en stan posebno srečen, temveč poskušajo osrečiti vso državo. Zato zlepa ali zgrda skrbijo za harmonijo med državljani. [...] Zakoni ne vzgajajo v državi takšnih mož zato, da vsakdo dela, kar hoče, temveč zato, da pomagajo k enotnosti v državi« (Platon VII; 519e; slov. prev. 211).

Zgodba, ali je takšna država sploh mogoča, je dovolj znana, ne nazadnje lahko dijaki o njej veliko zvedo prav na straneh preteklih številčk FNM. Zato tukaj nakažimo samo nekaj osnovnih potez. Enotnost in pravičnost Platonove države zagotavljajo vladarji. Vladar ne more biti kdor koli, temveč le nekdo, ki je premagal razuzdane strasti in se prepustil načelom uma. Glede na razpravo, za katero nam tukaj gre, bi lahko rekli, da je vladar lahko le nekdo, ki je notranje svoboden. Ibn Saba na več mestih poudarja, da je svojo institucijo zgradil na načelih čistega razuma. Kot zgled navedimo odlomek, v katerem nahruli svojega sina:

»Ti, Hosein, moj dedič? Ti da bi bil kdaj vodja te ustanove, ki je zgrajena na nadvladi duha, na čistem razumu? Ti, ki ne razumeš ničesar, razen kako se brzda oslica? Kdo je kdaj videl, da bi orel prepustil kraljestvo višav teletu?« (*Alamut*, 461) Nadaljevanje bi se lahko glasilo takole: »Mar ljudje niso izkusili svoje osvoboditve od duhovnega suženjstva oz. suženjstva naravi in kaj se niso spotoma zavedeli sebstva, ki gospoduje, na eni strani in nečesa pokorjenega v njih na drugi? To gospodujoče sebstvo se potem na različne načine

⁶ Platon: *Država*; Mihelač; Ljubljana 1995.

enači z razumom, z mojo 'višjo naravo', s sebstvom, ki kalkulira in meri na nekaj, kar ga bo dolgoročno zadovoljilo, enači se z mojim 'realnim', 'idealnim' ali 'avtonomnim' sebstvom ali z menoj samim v 'najboljši obliki'; vse to pa se potem postavi nasproti iracionalnim impulzom, nenadzorovanim poželenjem, moji 'nižji' naravi, težnji k neposrednim užitek, mojemu 'empiričnemu' ali 'heterogenemu' sebstvu, s katerim pomete vsak piš poželenja in strasti in ki ga je treba strogo disciplinirati, če naj se kdaj sploh dvigne na vrhove svoje 'prave' narave.« (Berlin 1992, 78)

Hasan ibn Saba bi torej lahko odgovoril, da je zelo pomembno, kdo nam vlada in kako. Še več: »Odgovor na vprašanje: 'Kdo mi vlada?' se logično razlikuje od vprašanja: 'Koliko se oblast vtika vame?'« (Ibid., 76) V tej razliki je vsebovan kontrast med konceptom negativne svobode, ki smo ga obravnavali zgoraj, in konceptom pozitivne svobode, ki predpostavlja tudi uvid v pravo bistvo človeške narave, od tod izhajajoče obvladovanje samega sebe in razumevanje družbenih problemov. Na tej podlagi je vsaj včasih mogoče upravičiti prisiljevanje ljudi v imenu višjih smotrov, še posebno, če ljudje zaradi zaslepljenosti in nevednosti tega ne uvidijo sami. Takšna argumentacija bi torej omogočila Hasanu ibn Sabi videti »samega sebe kot tistega, ki prisiljuje druge v njihov lastni prid, v njihovem« (ibid., 79) in ne njegovem lastnem interesu. Omogočila bi mu reči, da to počne na temelju prepričanja, da vé bolje kakor oni, kaj v resnici potrebujejo. Če bi bili drugi dovolj razumni, bi svoje interese razumeli in se ne bi upirali (ibid.). Na tej podlagi bi se lahko ibn Saba podpisal pod naslednje navdahnjene besede, ki jih ponovno povzemamo bo I. Berlinu:

»Pozitivni smisel besede svoboda izhaja iz posameznikove želje, da bil sam svoj gospodar. Želim si, da bi bilo moje življenje in moje odločitve odvisne od mene, ne pa od kakršnih koli zunanjih sil. [...] Hočem biti nekdo, ne pa nihče. Hočem biti dejaven – tisti, ki odloča, ne pa namesto kogar odločajo, tisti, ki se sam usmerja, ne pa nekdo, na

kogar deluje zunanja narava ali drugi ljudje, kot da bi bil stvar ali žival ali suženj, ki ni sposoben igrati človeške vloge, da si sam zamišlja lastne cilje in načine ravnanja ter jih uresničuje. To je vsaj del tistega, na kar mislim, ko pravim, da sem racionalen in da me moj razum razlikuje od preostalega sveta kot človeško bitje. Nadvse si želim, da bi se zavedal samega sebe kot mislečega, hotečega, dejavnega bitja, odgovornega za svoje izbire, sposobnega pojasniti jih, sklicujoč se na svoje lastne ideje in cilje. Počutim se svobodnega, kolikor verjamem, da je to res, in zaslužjenega, kolikor sem primoran ugotoviti, da to ni res.« (Ibid., 77–78)

Če bi poskusili strniti ibn Sabovo obrambo v en sam stavek, bi nemara lahko rekli, da ni dovolj zagotoviti svobode v negativnem smislu, temveč tudi v pozitivnem. Na prvi pogled se zdi takšna obramba ibn Sabovega podjetja dokaj razumna, še več, zlahka si lahko zamislimo številne okoliščine, v katerih je celo sprejemljiva. Učitelji vsaj tu in tam vemó bolje kakor dijaki, kaj jim koristi in kaj ne. To lahko utemeljimo s preteklimi izkušnjami, večjo zrelostjo ipd. Tako je kdaj pa kdaj morda bolje prisiliti dijake, naj napišejo domačo nalogo ali seminarsko nalogo, kakor upati, da so dovolj zreli in da se zavedajo vseh posledic.

Pravzaprav je tudi ibn Saba nekaj časa mislil, da je njegovo poslanstvo takšno prisiljevanje ljudi. V pogovoru z Mirjam zvemo, kako ga je v mladosti začelo vznemirjati, da »blodi ogromna večina človeštva v zmotah in se predaja neumnim izmišljotinam in lažem. Zazdela se mi je, da je moja naloga na tem svetu, da začnem sejati resnico, da odprem človeštvu oči in da ga osvobodim njegovih zmot [...] Zatorej sem se začel na svojih potovanjih obračati naravnost na množice. Govoril sem jim na bazarjih, v karavanskih serajih in na romanjih, da je vse, v kar verujejo, zmotno in da bodo, če se ne bodo otresli vsej teh bajk in laži, umrli žejni in oropani resnice. Posledica je bila, da sem moral bežati pred točo kamenja in grdih psokv (*Alamut*, 168).« Lahko bi rekli, da je ibn Saba začel kot nekakšen učitelj množic.

Toda pozneje, ko je ustanovil Alamut, je razsvetljevanje opustil. Učence je samo še izbrabljajal za svoje oziroma, kakor je menil sam, višje cilje. Ni ga zanimalo, ali je kdor koli med njimi sposoben dojeti resnico, niso ga več zanimali oni sami kot enkratne osebe, temveč le še kot sredstvo v boju s sovražnikom. Sicer je res, da je ibn Tahirja sprejel za svojega duhovnega sina, ga osvobodil in ga napotil na pot iskanja, toda do tega je prišlo po naključju in ne zato, ker bi to načrtoval v učnem načrtu. Ali vse to kaže, da je v zagovarjanju svobode v pozitivnem smislu past, ki se ji je najbolje izogniti?

Pasti zagovarjanja svobode v pozitivnem smislu

Zgoraj smo omenili, da učitelji tu in tam ali vsaj včasih vemó, kaj je bolje za dijake. Smo preveč skromni in bi morali reči, da ponavadi vemó, kaj je bolje zanje, ali celo, da vedno vemó? Denimo, da kakšen dijak ne opravlja domačih nalog. Privzemimo, da je opravljanje nalog nujni pogoj za obvladovanje učne snovi. Kdor ne opravlja nalog, potemtakem ne bo obvladal snovi, in kdor ne bo obvladal snovi, ne bo pripravljen za maturo. Kaj mora privzeti učitelj, ki misli, da je prisiljevanje dijaka k opravljanju nalog upravičeno? Najbrž mora verjeti, da je uspešno opravljena matura za vse dijake nekaj dobrega. Tega prepričanja tudi ni težko utemeljiti. Matura je povzetek štiriletnega šolanja in tako neka nujna raven kulture in znanja, potrebnega za kakovostno življenje posameznika v sodobni družbi. Kot nujni minimum tudi ni težka. Opravi jo lahko vsakdo, ki v štirih letih vložil le nekaj truda. Zahtevnostna raven mature je poleg tega plod številnih posvetovanj in razprav, tako da predstavlja dogovor, utemeljen s trenutno najboljšimi spoznanji. In vendar, ali ni kljub vsem razlogom, ki jih utegnemo navesti v podporo prepričanja, da je matura nekaj dobrega za vse dijake, o slednjem vendarle mogoče dvomiti? Kaj pa, če maturiranje ni smotrni cilj za vse dijake? Kaj pa, če matura kot taka nima nobenega smisla in kljub svoji relativni enostavnosti povzroča več škode kakor koristi?

Kako bi o teh vprašanih razpravljajal Hasan ibn Saba ali nekdo njemu podoben? Pomagajmo si z odlomkom, v katerem Hasan ibn Saba zagovarja svoje podjetje pred ibn Tahirjem, ki ga je prišel ubiti. Kar bode v oči, je ibn Sabovo trdno prepričanje, »da je ljudstvo zanikrno in leno« (*Alamut*, 438), da večini ni do resnice, temveč zahtevajo bajke (ibid.). Prav tako jim ni do pravičnosti. »Na to se požvižgajo, da le ugodiš njihovim osebnim koristim.« (Ibid., 439)

Rečeno bi lahko strnili v tezo, da so ljudje po naravi izprijeni, zanikrni, podli, sebični. Če pa je človeštvo takšno, nadaljuje ibn Saba, »tedaj izrabi njegove slabosti, da dosežeš svoj visoki cilj, ki bi bil tudi njemu v korist, ki pa ga ne razume« (ibid., 439).

Poskušajmo rečeno zapisati v obliki argumenta:

Človeštvo je zanikrno in leno, ne meni se za resnico in je tudi ni sposobno spoznati.

Če človeštvo ni sposobno spoznati resnice, ne vé niti tega, kaj je dobro zanj.

Torej:

[3] Če je človeštvo zanikrno in leno, ne vé, kaj je zanj dobro.

Toda vsi ljudje niso enaki. Občasno se pojavijo posamezniki, ki se odlikujejo z visoko zavestjo in so sposobni spoznanja resnice. »Njihov delež je [...], da spoznavajo.« (Ibid., 440) »[...] prispodoba za stališče vseh onih, ki so se jim odrple oči in ki imajo pogum, da po svojem spoznanju tudi ravnajo« (ibid.) je Al Araf. Povedano drugače, Al Araf kot prispodoba spoznanja je ločnica med spoznavajočim in drugimi ljudmi (ibid.).

Zapisano v obliki argumenta:

Obstajajo posamezniki, ki niso zanikrni in leni, za resnico jim je mar in so jo tudi sposobni spoznati. Ker so sposobni spoznati resnico, vedó, kar je za vse (zanje in za druge ljudi) dobro.

Torej:

[3] Obstajajo posamezniki, ki vedo, kar je za vse dobro (zanje in za vse druge).

Kako bi torej ibn Saba ali nekdo njemu podoben razpravljajal o maturi? Zdi se, da bi tudi dijake najprej razdelil v dve množici. V prvi bi bila lena večina, ki jim ni mar za šolsko delo ter ji gre le za užitke in osebne koristi, v drugi pa bi bila manjšina, sposobna spoznanja. Matura, bi bila v tej možnosti »zid, ki loči raj od pekla« (ibid., 439). Do nje bi vodila dolga in strma pot (ibid., 440), ki bi jo zmogli le redki izbranci. Prav ti bi pozneje, zato ker bi posedovali spoznanje, kaj je najbolje za vse, smeli in tudi morali postavljati cilje celotne skupnosti. Delitev dela, kakor si jo zamišlja ibn Saba, potemtakem izhaja iz njegovega pogleda na naravo večine ljudi, saj prav ta pogled opravičuje manipulacijo in nevrprašljivo avtoriteto nadarjene manjšine nad topo večino. V srcih manjšine so rojevajo ideje in velike sanje, svet okoli »pa je podoben sovražni vojski, ki oblega trdnjavo« (ibid., 441).

Nasprotniki ibn Sabove teorije bi lahko napadli prvo premiso v zgoraj navedenih argumentih. Ali res vemó, da je narava večine ljudi izprijena in da je samo manjšina sposobna spoznanja resnice? Če tega nikakor ne moremo trditi, tudi ni res, da ima pravico za svobodno odločanje o prihodnjih ciljnih neke skupnosti in življenju posameznikov samo manjšina vedočih strokovnjakov ali modrecev. Isaiah Berlin, na primer, nas še posebno opominja, »da pojmi svobode neposredno izhajajo iz pogledov na to, kaj sestavlja sebstvo, osebo in človeka« (Berlin, 1992, 80). Podobno kakor Berlin bi dejal tudi Karl Popper⁷. Tudi po njegovem je zagovarjanje avtoritete za manjšino teorija, ki bi nas rada prepričala, da je večina ljudi po naravi izprijena, zaradi česar je treba vzpostaviti močno tradicijo, se obdati z zidom trdne in nesporne avtoritete, ki bo človeštvo rešila pred njegovimi norostmi in pregrehami ter samopožrtvovalno sprejela nase breme odločanja (Popper 2002, 7). V nasprotju z ibn Sabo in njemu podobnimi bi Berlin in Popper trdila, da je velika večina dijakov sposobnih maturirati, še več, da je sposobnih za odgovorno obnašanje in svobodno odločanje o lastnem življenju. A tudi to še ni vse. V nasprotju z

Ibn Sabo bi trdila, da nobeni cilji, ki si jih zastavimo, in tudi nobene institucije, ki jih vzpostavimo za doseg ciljev, niso nekaj večnega in nedotakljivega, torej nečesa, kar je zaradi svojih odličnih sposobnosti spoznala peščica modrih in bi bilo odtlej nevrprašljivo. Tudi matura potemtakem ni institucija, ki je ne bi mogli bodisi spremeniti ali celo povsem odpraviti, posebno, če se bo kdo domislil kakšne boljše rešitve.

To kaže na ključno notranjo težavo avtoritarnih načinov razmišljanja, in sicer na njihovo nespremenljivost, dogmatičnost, okorelost. Kot zglede naj nam bodo spet ibn Sabove besede ibn Tahirju: »Zdaj morda tudi razumeš, kaj pomeni, motriti svet štirideset let z veliko zamisljivo v svojem srcu? In dvajset let iskati možnost, da bi utelesil velik sen? Tak sen, taka zamisel sta kakor ukaz, ki si ga prejel od neznanega poveljnika.« (*Alamut*, 441) Kadar torej avtoritarni modrec nekaj spozna ali ugotovi, je to spoznal za vselej. Spoznanje postane dogma, že kar vojaški ukaz, ukazom pa ni mogoče ugovarjati, jih preverjati, o njih kakor koli dvomiti ali jih celo spreminjati. Avtoritarni modrec potemtakem ne dopušča nikakršne zmote v svojih prepričanjih. Toda, ali je modrost isto kakor nezmotljivost?

V kontrast navedimo besede I. Berlina: »[...] Millov poziv k novim 'eksperimentom v življenju' s stalno možnostjo zmote, zavedanje, da ne samo v praksi, ampak tudi načelno ni mogoče podati čistih in gotovih odgovorov, celo v idealnem svetu povsem dobrih in racionalnih ljudi ter povsem jasnih idej ne – lahko pripravijo k blaznosti tiste, ki iščejo končne rešitve in edine vseobsežne sisteme, ki so zamajeno večni.« (Berlin 1992, 87)

Kaže, da imajo prav Mirjam in drugi junaki romana *Alamut*, ko se vprašujejo, ali je ibn Saba zblaznel. Ibn Saba je prav zares strašen sanjač iz pekla (ibid., 171).

Nazaj k svobodi v negativnem pomenu

V zgornjem navedku I. Berlina smo srečali izraz *vseobsežni sistem*⁸. Kaj to pomeni? Verjetno bi težko našli skupnost, v kateri bi vsi ljudje delili

povsem enake vrednote. Za moderne družbe je raznolikost stališč in vrednostnih sistemov sploh pravilo. Izraža se skoraj v vseh sferah družbenega življenja, od politike in gospodarstva do temeljnih filozofskih prepričanj in religije. Sodobne družbe sestavljajo posamezniki, ki imajo različne nazore o življenju, ki verujejo v različne bogove, imajo različne interese in volijo različne politične stranke. V Sloveniji se ljudje pripravajo o okoljskih vprašanjih, o statusu religije v družbi, o splavu, evtanaziji, o nacionalnem interesu, o socialnih vprašanjih in še bi lahko naštevali. Vzrok za prepire so različna pojmovanja o nekaterih temeljnih vprašanjih: o tem, kaj je moralno, kaj je lepo, kaj je prava definicija življenja in človeka, kaj je pravično in kaj krivično, kaj lahko koristi večini državljanov in kaj ne ...

Vprašajmo se zdaj, ali obstaja kakšna teorija, ki bi lahko ponudila trden in nedvomen odgovor na vsa našeta in še mnoga druga vprašanja. Če bi odgovorili pritrdilno, bi trdili tudi, da obstajajo vseobsežni pojmovni sistemi. Morda so takšni vseobsežni sistemi religije in nekateri filozofski sistemi.

Isaiah Berlin bi dejal, da je osnovna podmena vseobsežnih sistemov ideja, da je mogoče vse vrednote urediti v hierarhičen in skladen sistem, kar spet temelji na podmeni, da natančno vemo, kaj je dobro in zlo in »kaj tvori polno človeško življenje« (Berlin 1992, 87). Rečeno drugače, v temelju vsakega vseobsežnega sistema je sklop osnovnih prepričanj, ki tvorijo eno samo merilo, po katerem je mogoče ocenjevati prav vse dogodke in sleherno ravnanje. Kristjan se bo tako skliceval na Biblijo in njeno resnico; pripadnik utilitaristične filozofije na načelo: vselej ravnaj tako, da bo posledica tvojega dejanja največja mogoča sreča za največje možno število ljudi; Hasan ibn Saba pa na teorijo o izvorni neenakosti ljudi in nemara še na načelo: nič ni resnično, vse je dovoljeno. Toda »predpostavka, da je mogoče vse vrednote

razvrstiti v eno samo lestvico [...], zanika [...], da so ljudje svobodni dejavniki« (ibid., 88).

Če bi na svetu obstajal en sam vseobsežni sistem, ki bi mu zaupali prav vsi ljudje, morda sploh ne bi vedeli, da je mogoče dvomiti o lastnem prepričanju ali celo, da nam lahko drugi, katerih prepričanje je drugačno, vsiljujejo svoja mnenja in nam naša prepovedujejo. Prav tako morda ne bi opazili, da nam predstavniki posameznih vseobsežnih prepričanj vsiljujejo svoja mnenja v imenu naše sreče, torej sreče, ki je zaradi svoje kratkovidnosti sami ne moremo opaziti. Zagotavljajo nam, da obstaja popolno stanje, ki ga kot ljudje lahko dosežemo, in da so za dosego tega stanja dovoljena vsa sredstva, saj je to vendar v našo korist. Žrtvovanje osebne svobode v imenu velikih in daljnih ciljev tako sploh ni nikarkršna žrtev. Za ibn Sabo ni neopravičljivo niti žrtvovanje najzvestejših podanikov. Toda povprečni človek o vsem tem ni tako trdno prepričan ali vsaj ne bi smel biti. Dogmatska gotovost je samo v »glavah nekaterih najbolj neusmiljenih tiranov in mučiteljev v zgodovini povzročila globoka, jasna, neomajna prepričanja, da je tisto, kar so počeli, povsem upravičeno s svojim smotrom« (ibid., 86).

Za Berlina je kratek osebne svobode ali celo žrtvovanje človeških življenj zaradi absolutnih idealov nesprejemljivo (ibid., 88). Namesto tega predlaga pluralizem vrednot in idealov z mero negativne svobode. Preprosto povedano, zavzema se za pluralno družbo, v kateri se drugi v imenu njim še tako svetih idej ne morejo vtikati v vaše osebno prepričanje ali vam ga celo prepovedati. Svoboda v negativnem smislu pomeni, kakor smo videli zgoraj, prav to, da vas drugi pustijo na miru, ko gre za svobodo mišljenja, izražanja, odločanja ipd. Takšna svoboda je veliko bolj človeška od ciljev tistih, »ki iščejo v velikih, discipliniranih, avtoritarnih strukturah ideal 'pozitivnega' samoobvladovanja razredov, ljudstev ali celega človeštva« (ibid.). Torej tudi vi ne morete trditi, da veste bolje od drugih, kaj je zanje dobro v

⁷ Popper, Karl: *Conjectures and Refutations*; Rutledge Classics 2002.

⁸ O pojmu »vseobsežno pojmovanje« govori tudi slavni politični filozof John Rawls v knjigi *Politični liberalizem* in drugod.

pozitivnem smislu, in od njih zahtevati, naj se odrečejo svojemu prepričanju in možnosti svobodne izbire za lasten način življenja.

Sklep

V eseju smo razmišljali o svobodi oziroma o prostosti posameznika glede na despotsko vladavino. Primer despotske vladavine smo našli v Bartolovem *Alamutu*. Naslonili smo se na Berlinov spis *Dva koncepta svobode* ter tako opredelili svobodo v negativnem in svobodo v pozitivnem smislu. Skozi raziskovanje možnega zagovora dejanj despota, kakršen je Hasan ibn Saba, smo spoznali moč in nevarne pasti pojmovanja svobode v pozitivnem smislu, predvsem pasti, ki jih utegne izkoristiti preveč vase zaverovan oblastnik za dosego svojih ciljev. Zaradi katastrofalnih posledic sklicevanja na svobodo v pozitivnem smislu smo se vrnili k svobodi v negativnem smislu in pritegnili Berlinu, da je to še najbolj človeška podlaga za organiziranje skupnega življenja.

Literatura

Bartol, Vladimir: *Alamut*; Založba Sanje; 2002.

Berlin, Isaiah: 'Dva koncepta svobode'. V: *Sodobni liberalizem*: zbornik; izbral in uredil R. Rizman; Krt 84; Ljubljana 1992; str. 69–89.

Mill, John Stuart: *O svobodi*; Krt 88; Ljubljana 1994.

Platon: *Država*; Mihelač; Ljubljana 1995.

Popper, Karl: *Conjectures and Refutations*; Rutledge Classics 2002.

Savater, Fernando: *Etika za Amadorja*; Zbirka Najst; Cankarjeva založba 1998.

Šimenc, Marjan: 'Področja svobode' (uvod v tematski sklop). V: *FNM* 3/4, 1998.

Matevž Rudl

O jeziku in nekaterih filozofskih zagatah II

Kant

Z novodobno filozofijo se je izgubila samoumevnost prepričanja, da svet v procesu spoznavanja enopomensko določa misli in jezik. Tako so klasični racionalisti (Descartes, Leibniz, Spinoza) in klasični empiristi (Locke, Hume, Berkeley) dokazovali, da ima pri oblikovanju vednosti naš duh večjo vlogo, kakor so domnevali stari Grki. Kant pa je verjetno najbolj znan filozof, ki mišljenju pripisuje odločilno vlogo.

Kant izhaja iz skepticizma: trdi, da ga je iz dogmatskega dremeža prebudil Hume, ki je skeptik glede »klasičnih« filozofskih pojmov, npr. glede substance (stvari kot nespremenljiva in samozadostna podlaga lastnosti), vzročnosti (kot nujne zveze med dogodki), jaza (kot stvari) ipd. Po Humovem mnenju ne moremo imeti vednosti o obstoju takšnih bitnosti, ker o njih nimamo čutnih vtisov. Humov skepticizem pa je še globlji: po njegovem mnenju ne moremo vedeti niti tega, ali sploh obstaja svet, ki bi bil neodvisen od našega duha.

Aristotel trdi, da vemo za obstoj od našega duha neodvisnih stvari, npr. mačk, psov in petelinov. Prav tako vemo, da imajo stvari od nas neodvisne lastnosti, denimo petelin željo braniti svoje dvorišče. Potemtakem vemo za obstoj od duha neodvisnega sveta. Hume nasprotno meni, da nimamo dovolj trdnih razlogov za zagotovitev te

vednosti. Tako ne moremo vedeti za obstoj od našega mišljenja neodvisnega petelina, tudi če imamo niz idej petelina, ki nas preganja po dvorišču (morda bi bilo bolje reči 'znotrajdvoriščno in petelinasto preganjajočih idej'). Čigavo mnenje se zdi bolj resnično?

Humov razlog za radikalni skepticizem je predpostavka, da se *neposredno* zavedamo le idej, ki pa so duševne bitnosti¹. To so zaznave barv, oblik, zvokov, vonjev, okusov itd. Če se sploh nanašamo na neduševni svet, se nam to posreči le *prek* idej, torej *posredno*. Temu pogledu na duha se včasih reče tudi »model filmske predstave«.

Če sprejmemo trditev, da se neposredno zavedamo zgolj idej in ne stvari samih, je težava očitna. Kaj nas upravičuje v mnenju, da so naše ideje zvesta slika zunajduševne stvarnosti? Še huje: s kakšnim razlogom sploh smemo sklepati, da je za tančico idej, za filmskim platnom sploh kakšna stvarnost, ki jo ideje (pravilno ali popačeno) odlikujejo? Predstava, ki si jo ogledujemo, nam namreč ne dopušča pogledati, kaj je za platnom. In kako naj nekdo, ki nikdar ne gre iz dnevne sobe, upraviči mnenje, da so po televiziji prikazani filmi dokumentarni?

Razlog za mnenje o objektivnosti spoznanja moremo odkriti edino v duhu, to je v *usklajenosti* oziroma *skladnosti* idej. Toda za Huma spoznanje o notranji skladnosti idej ni zadosten razlog za odvrnitev od skepticizma. Če ponovno pogledamo analogijo s filmom, vidimo, da so tudi najbolj fantastično neresnični filmi notranje razmeroma skladni. Notranja skladnost torej ni dovolj za vzpostavitev trdne vednosti o obstoju sveta. Tako se zdi, da prepada med mišljenjem in predmetom

¹ To trditev je treba podpreti z razlogi, česar pa tukaj ne moremo storiti.

mišljenja nikakor ne moremo premostiti.²

Kant je mislil, da skepticizem vendarle ni točen, saj subjekt spoznanja dejavno sodeluje pri *graditvi* stvarnosti, katere izkustvo poseduje. Zato je z zavestjo usmerjen na *zgrajeno stvarnost* in ne na od sebe neodvisno stvarnost. To po Kantovem mnenju pristrže peruti skepticizmu, saj se nam za vzpostavitev vednosti o stvarnosti ni treba skobacati onstran meja lastnega duha.

Naj bom konkretnje: vsako izkustvo sestavljata dva elementa, čutni podatki in mišljenje. Čutni podatki, ki jih posredujejo čutila in ki prihajajo od predmetov iz zunanjega sveta³, so sami po sebi neurejeni oziroma nestrukturirani: barve niso vsebinsko povezane s trdoto, eno in drugo z zvokom itd. Čutila nam posredujejo le neurejen in nepovezan tok čutnih podatkov. Temu neurejenemu toku vtisne strukturo spoznavajoči subjekt s čistimi razumskimi pojmi, ki ne izhajajo iz čutnega zaznavanja (Kant jih označi kot a priori dane pojme): denimo čisti razumski *pojem substance* čutne podatke barve, trdote, zvoka, oblike, vonja itd. *poveže v izkustvo stvari*, podobno *pojem vzročnosti* skupaj s *pojmom dogodka* neko zaporedje čutnih podatkov strukturira v izkustvo vzročno-posledičnega odnosa med dogodkoma ali čisti *pojem jaza*, ki vzpostavlja temeljno enotnost izkustva (vsa posamična izkustva poveže v eni točki). Hume se potemtakem moti, ko misli, da nimamo dostopa do spoznanja substance (stvari), vzročnosti ali (nespremenljivega) jaza. Takšne bitnosti nam niso neznane, saj smo sami pripomogli k vzpostavljanju izkustva o njih. Natančneje rečeno: svet, v katerem obstajajo substance, vzročnost, lasten jaz, nam ni neznan, ker smo ta *svet izkustva* sami oblikovali z vnosom

pojmov v čutne podatke. Ta svet je v dobesednem pomenu besede *naš* svet.

Seveda pa ima doseženo zadovoljstvo za Kanta tudi svojo ceno. Onkraj svojega pojmovnega aparata ne moremo stopiti, zato nam vzroki za čutne podatke – Kant jih imenuje stvari na sebi – ostanejo nedostopni in neznani.⁴

To pa bi nas lahko navedlo k mnenju, da je Kantovo stališče nepopravljivo subjektivistično in ni privlačnejše od skepticizma. Toda Kant naredi še eno pomembno potezo proti skepticizmu in subjektivizmu: čiste razumske pojme posedujejo vse racionalne osebe, zato si delijo *skupen* objektivni svet. S tem se obdrži *objektivnost spoznanja*, čeprav za ceno pomenskega premika pojma objektivnosti. Objektivno ni več od spoznavajočega subjekta neodvisna stvarnost, temveč razumsko zgrajena stvarnost, ki si jo delijo vsa racionalna bitja.

Je knjižica, iz katere zdaj berete, od vas neodvisno obstoječa *stvar* ali vaš razumski konstrukt iz čutnih podatkov (vaš način urejanja čutnih podatkov)?

Mišljenje po Kantovem mnenju obdrži primat tudi glede jezika: pomene mnogih jezikovnih izrazov določajo čisti razumski pojmi. (Seveda se nekateri izrazi nanašajo tudi na čutne podatke.) Lahko rečemo, da so pomeni (predvsem filozofsko zanimivih) jezikovnih izrazov pojmi, ki so miselne strukture. V nekem – Kantovem – smislu pa lahko tudi rečemo, da je jezik določen s stvarnostjo, pri čemer gre seveda za subjektovo, to je konstruirano stvarnost.

Po drugi strani je upravičeno trditi, da tudi jezik konstruira stvarnost, saj jezikovne strukture niso zgolj odslíkava miselnih, ampak miselne strukture

² Po mnenju racionalistov lahko kljub usmerjenosti duha neposredno na ideje (in ne na svet) z gotovostjo vemo, da nekatere ideje ustrezno *predstavljajo* svet. Pri Descartesu je takšno merilo jasnost in razločnost idej.

³ Kant dokazuje, da obstaja zunanji svet. Njegova analiza je transcendentalna: ugotavlja, kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da bi bilo možno izkustvo, kakršnega se zavedamo. Izkustvo, ki se ga zavedamo, vsebuje tudi pasivno sprejete čutne podatke. To je po Kantovem mnenju možno le, če obstaja svet, ki je kot neodvisen od duha vzrok čutnih podatkov.

⁴ S pojmom vzročnosti strukturiramo čutne podatke. O stvareh na sebi pa nimamo čutnih podatkov, zato je vsaj sporno, ali lahko v okviru Kantovih predpostavk govorimo o stvareh na sebi kot o vzrokih za čutne podatke. – Glej tudi prejšnjo pripombo.

so jezikovne: mišljenje *je* jezikovno strukturirano (misli imajo podobo stavkov). Materialne podobe jezikov (govor, pisava itd.) so le izraz miselno-jezikovnih struktur.

Je pa ta konstruirana, subjektova stvarnost vendarle objektivna, ker si različni subjekti delijo *skupne* in *nespremenljive* pojme. Ker so pojmi pomeni (materialnih) jezikovnih izrazov, imajo leti, npr. izraz 'telo', nespremenljive objektivne pomene.

Iz česa bi po mnenju kantovca lahko izviral uporabnost jezika?

Jezik pridobi veljavo

Iz Kantovega razumevanja odnosa med svetom, mislijo in jezikom sledi, da je poglobljena filozofova naloga preučevati miselne procese (in ne od mišljenja neodvisni svet). Nasprotno pa so bili stari Grki prepričani, da je cilj filozofov odkriti

značilnosti neposredno (zunajmiselne in zunajjezikovne) stvarnosti same. Na začetku dvajsetega stoletja pa pri logičnih pozitivistih opazimo spremembo v pojmovanju predmeta (in metode) filozofije, ki se razlikuje od antičnih in novoveških pogledov. Primarni predmet preučevanja je postal jezik in šele z analizo jezika so se iskala spoznanja o strukturi idej in mišljenja, pa tudi stvarnosti.

Razlog za ta odmik od klasične metafizike je mnenje, da splošna vednost o najsplošnejših načelih stvarnosti ni mogoča. Filozofska spekulacija o temeljnih stvarnosti je le poetično izraženo vsakdanje videnje stvarnosti. Klasična, »stara« filozofija je torej le navno razumevanje sveta in zato jalovo početje. Racionalno vednost je mogoče pridobiti zgolj s sistematičnim opazovanjem, torej s sistematično rabo čutnega izkustva, zaradi česar so empirične znanosti edini racionalni sistemi vednosti. Kaj tedaj še ostane

Vzemimo kot *primer* metafizični termin 'načelo' (in sicer kot načelo bivajočega, ne kot spoznavno načelo ali aksiom). Različni metafiziki odgovarjajo na vprašanje, kaj je (najvišje) 'načelo sveta' (ali 'stvari', 'biti', 'bivajočega'), npr.: voda, število, forma, gibanje, življenje, duh, ideja, nezavedno, dejanje, dobro in mnogo drugega. Da bi v tem metafizičnem vprašanju našli pomen besede 'načelo', moramo metafizike vprašati, pod kakšnimi pogoji bi naj bil stavek oblike '*x* je načelo *y*-a' resničen in pod kakšnimi neresničen; z drugimi besedami: sprašujemo po kriterijih uporabe ali po definiciji besede 'načelo'. Metafizik odgovori približno takole: '*x* je načelo *y*-a' pomeni '*y* izhaja iz *x*-a', 'bit *y*-a temelji na biti *x*-a', '*y* obstaja skozi *x*' ipd. Te besede pa so večpomenske in nejasne. Pogosto imajo jasen pomen; npr. o neki stvari ali procesu *y* pravimo, da 'izhaja' iz *x*-a, kadar opazimo, da stvarjem ali procesom vrste *x* pogosto ali zmeraj sledijo takšni vrste *y* (vzročni odnos v smislu zakonitega sosledja). Toda metafizik nam pravi, da nima v mislih takšnega empirično ugotovljivega odnosa; saj bi sicer njegove metafizične trditve bile preprosti izkustveni stavki enake vrste kot so oni fizike. Beseda 'izhajati' bi tukaj naj ne pomenila časovnega zaporedja in vzročnega odnosa, ki jo beseda običajno poseduje. Toda, nikakršen kriterij ni podan za kakršen koli drug pomen. Potemtakem sploh ne obstaja domnevni »metafizični« pomen, ki naj bi ga beseda tukaj imela v razliki do onega empiričnega pomena. Isti razvoj opazimo, če pomislimo na izvorni pomen besede 'principium' (in ustrezne grške besede 'αρχή'). Prvotni pomen 'začetek' se besedi izrecno odvzame; pomenila naj ne bi več časovno prvega, temveč prvo v nekem drugem, posebnem metafizičnem oziru. V obeh primerih je bil torej besedi odvzet njen prvotni pomen, ne da bi ji bil podeljen neki novi; beseda ostane kot prazna lupina. Iz prejšnjega obdobja pomenske rabe se z njo asociativno povezujejo različne predstave; te pa se povezujejo z novimi predstavami in občutki v novih kontekstih uporabe. Toda s tem beseda ne pridobi pomena; in še naprej ostaja brez pomena, dokler ne moremo navesti nobenega načina verifikacije.

(R. Carnap, 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', v: H. Schleichert (izd.) (1975), *Logischer Empirismus – Wiener Kreis*, München: Wilhelm Fink Verlag, str. 154-155.)

filozofiji? Logična analiza predvsem znanstvenih, pa tudi filozofskih in vsakdanjih izjav, ki razkrije natančen pomen analiziranih izjav. Filozofija potemtakem ni »samostojna« disciplina, temveč je analiza (predvsem) znanstvenega jezika in tako metaznanstvena dejavnost. Ta odmik od metafizike (klasične in tudi kantovske transcendentalne) k logični analizi jezika označujemo kot *lingvistični obrat*.

Med najvplivnejšimi filozofi lingvističnega obrata so logični pozitivisti dunajskega kroga. Kamen spotike jim je nemška spekulativna filozofija devetnajstega stoletja in njeno nadaljevanje v dvajsetem. Ta filozofija za logične pozitiviste ni imela posebne spoznavne vrednosti, kar si moremo še posebno nazorno predstavljati, če vemo, da so bili mnogi predstavniki dunajskega kroga naravoslovno in matematično temeljito izobraženi. Skratka, po njihovem mnenju logična analiza teh spekulativnih⁵ trditev pokaže, da so *nesmiselni* znaki na papirju.

Za mnoge besede metafizike lahko tedaj pokažemo, da ne izpolnjujejo pravkar navedenega pogoja /za smiselnost stavkov/ in so torej nesmiselne.

Po Carnapovem mnenju je 'verifikacija' merilo, po katerem razlikujemo med nesmiselnimi stavki metafizike in smiselnimi izkustvenimi (empiričnimi) stavki. Merilo verifikacije (ki ga bom še opisal) izhaja iz podmene logičnih pozitivistov, da so *stavki o svetu* smiselni le, če se nanašajo na čutno izkustvo. V tem izkustvu *dano* je edini temelj pomena stavkov, ki so vsebinsko informativni o svetu (ki niso logično resnični in ki zato o svetu ničesar ne povedo).⁶

Kaj je tisto, kar je *dano* v čutnem izkustvu?

Logični pozitivisti niso povsem jasni s tem, kaj naj razumemo z danim. Najpogosteje se zdi, da so to posamični čutni podatki (čeprav bi kdo dopustil tudi stvari in dogodke, kakršne so mize, mačke ali

Janezovo brcanje žoge). Vprašanje, kaj natančno je *dano* v čutnem izkustvu, je zanimivo, vendar za nas v tem trenutku ni odločilno. Zato se bomo pretvarjali, kakor da jasno vemo, kaj z njim mislimo, in si ogledali eno od najbolj znanih formulacij pozitivistično-empiriističnega pogleda na pomen stavkov. To je že omenjeno *načelo verifikacije*, po katerem je pomen stavka metoda njegove verifikacije. S tem se misli *način ugotavljanja* resničnosti stavka, torej je njegov pomen – denimo stavka 'Ta tabla je zelena' – vse, kar storimo med ugotavljanjem njegove resničnosti: to pa je v tem primeru predvsem ugotovitev, da imamo čutni podatek zelene.

Stavki, ki jih ne moremo niti verificirati (pokazati, da so na temelju v čutnem izkustvu danega resnični) niti ovreči (pokazati, da so na temelju v čutnem izkustvu danega neresnični), so nesmiselni. Takšni so stavki metafizike (ki, ponovimo še enkrat, vsebujejo termine 'ideja', 'absolut', 'nepogojeno', 'neskončno', 'bit bivajočega', 'ne-bivajoče', 'stvar na sebi', 'absolutni duh', 'objektivni duh', 'bistvo', 'bit-na-sebi', 'bit-na-in-za-sebe', 'emanacija', 'manifestacija').

Kaj bi bil za logične pozitiviste lahko pomen naslednjih stavkov:

- (1) Ta trava (ta travna bilka) je zelena.
- (2) Trava (nasploh) je zelena.
- (3) Ta stvar je zelena.
- (4) Janezovo brcanje žoge je vzrok za razbito okno.
- (5) Jaz slišim glasove in se sladkam s čokolado.
- (6) Janez ljubi Micko.
- (7) Vsota vseh popolnosti nujno obstaja.
- (8) Motivi moralno ustreznih dejanj zadoščajo kategoričnemu imperativu.
- (9) Smisel življenja je v uspešnem življenju.

Zakaj pa smo potem vendarle tolikokrat pripravljeni sprejeti in razpravljati o metafizičnih

⁵ Čisto miselnih (razumskih).

⁶ Sestavljeni stavek 'Zunaj sije sonce ali zunaj ne sije sonce' je logično resničen, vendar nam ne pove, kako dejansko je s sijanjem sonca.

temah? Logični pozitivisti menijo, da nas v to zavede naravni (to je govorjeni) jezik. V njem lahko delamo stavke, ki so na videz dobro oblikovani in na prvi pogled skladni s slovničnimi pravili jezika, dejansko pa logično nesmiselni. Takšnim stavkom Carnap pravi *metafizični navidezni stavki*. Takšna se mu zdi Heideggrova analiza niča:

»Ali se daje [kaže] Nič samó zato, ker se daje [kaže] Ni, tj. Zanikanje? (...) Mi trdimo: Nič je izvirnejši kot Ni in zanikanje. (...) Kje iskati Nič? Kako najti Nič? (...) Mi nič poznamo. (...) Tesnoba razodeva Nič. (...) Pred čimer in zaradi česar nam je bilo tesnobno, ni bilo "pravzaprav" – nič. Zares: Nič sam – kot tak – je bil tu. (...) Kako je s tem Ničem? (...) Nič sam nič.«⁷

Carnap razume Heideggrov *jezik* kot nepopravljivo zmešnjavo *logičnih struktur*.

Poleg logične neurejenosti seveda najprej velja, da so Heideggrove trditve s stališča načela verifikacije ne samo neresnične, temveč nesmiselne. Kajti resnično težko je uvideti, s kakšnim postopkom bi jih lahko verificirali.

Toda kakor rečeno, Carnap vidi v njih tudi logično zmešnjavo. Zaradi česa? Iz doslej povedanega še ni razvidno, v kakšnem smislu lahko govorimo o logiki in posledično logični zmešnjavi. Če namreč sprejmemo načelo verifikacije kot metodo določanja pomena stavkov, bi lahko pomislili, da so *nesmiselni* vsi stavki z izrazi, ki se ne izrekajo *neposredno in zgolj* o danem (o čutnih podatkih). Tako bi smiselno smeli uporabljati le tako imenovane *protokolarne stavke*: to so izkustvo zapisujoči stavki, kakršen je npr. stavek "Tole zeleno" ali "Tisto zveneče". Težko pa je uvideti, kaj bi v tem primeru sploh bilo možno zanimivega reči o »pojmu logičnega« ali o »(ne)logičnosti«: stavki bi bili le protokolarni in smiselni ali nepro-

kolarni in nesmiselni.

Carnapova logična analiza Heideggrovih stavkov bo lažje razumljiva, če bomo prej naredili ovinek v logično-pozitivistično konstrukcijo stavkov, ki niso protokolarni. Zdi se namreč nujno, da poleg protokolarnih stavkov vendarle dopustimo še kakšne druge. Če bi namreč sprejemali kot smiselne le protokolarne stavke, bi bil naš naravni jezik večinoma nesmiseln, saj vsebuje »neprotokolarne« izraze kakor 'je stvar', 'je oseba', 'je lastnost stvari', 'jaz', 'mačka', 'glasba' itd. Pa so mar stavki 'Ta travna bilka (kot stvar) je zelena', 'Ta stvar je zelena' ali 'Jaz poslušam glasbo' nesmiselni? Seveda niso in tudi po mnenju logičnih pozitivistov mnogi ali celo večina stavkov naravnih jezikov je povsem smiselnih. V čem je tedaj pomen takšnih stavkov?

Pomen splošnih jezikovnih izrazov so *skupine, področja ali kompleksi doživetij*. (Vas to spominja na nominalizem? Upravičeno. Mnogi logični pozitivisti so nominalisti.) Tako tudi domnevno najbolj temeljni *ontološki izrazi*, npr. 'substancia', 'telo' ali 'jaz', niso nič drugega kakor oznake takšnih kompleksov. Podobno velja za znanstvene teorije, ki kot empirični jezikovni sistemi označujejo le zelo kompleksno strukturo čutnega izkustva.

Kakšno strukturo čutnega izkustva lahko označuje denimo izraz 'elektron'?

Poglejmo si za primer pojem telesa. Izraz 'telo' (ali tudi 'stvar') smiselno uporabljamo, kadar imamo različne vidne, slušne, taktilne in morda še kakšne čutne vtise, ki so povezani z nekim časovnim in prostorskim vtisom. Tako pravi Richard von Mises:

»Tega, ali dva pojava opazimo na istem ali različnih mestih v prostoru in ob istem ali različnih časih, se vsaj v vsakdanjih osnovnih primerih

⁷ Prevod je povzet iz M. Heidegger (1967), 'Kaj je metafizika?', v: *Izbrane razprave*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 120, 121, 124, 125, 126. Izvirno besedilo se glasi: »Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d. h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? (...) Wir behaupten: Das Nichts ist ursprünglicher Natur als das Nicht und die Verneinung. (...) Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts? (...) Wir kennen das Nichts. (...) Die Angst offenbart das Nichts. (...) Wovor und warum wir uns ängstigen, war 'eigentlich' – nichts. In der Tat: das Nichts selbst als solches – war da. (...) Wie steht es um das Nichts? (...) Das Nichts selbst nichtet.« Navedeno po Carnap, *ibid.*, str. 159.

zavemo z neposrednimi vtisi, zato je smiselno govoriti o kompleksu različnih vtisov, ki so navezani na isti prostorski in časovni vtis. Takšne komplekse, ki poleg tega izkazujejo še neko stanovitnost, to se pravi, da se v splošnem spreminjajo le počasi in z majhnimi koraki, imenujemo telo.«⁸

Dokler je torej kompleks čutnih vtisov razmeroma stabilen, smo pripravljeni *govoriti* (»govoriti« v dobesednem pomenu besede) o istem predmetu.

Podobno je z drugimi splošnimi jezikovnimi izrazi (npr. teorijskimi v znanosti, ontološkimi v filozofiji): njihov pomen ni določen niti z od duha in jezika neodvisno stvarnostjo (npr. primarnimi substancami oziroma telesi kot takšnimi) niti z a priori danimi miselnimi vsebinami in strukturami (npr. z vrojenimi idejami klasičnih racionalistov ali Kantovimi apriornimi pojmi, ki čutnemu izkustvu vtisnejo neko strukturo). Neki kompleks čutnega izkustva označimo s »filozofsko-teorijskim« jezikovnim izrazom, če presodimo, da bo to prineslo koristi. Odločitev je torej *pragmatična*. Pomembno je tudi, da s takšnim označevanjem lažje mislimo in se jezikovno sporazumevamo, če posamične komplekse doživljajev označimo z enim izrazom. Takšno označevanje ima potemtakem tudi

ekonomičen pomen.⁹ Če pa v nekem trenutku ugotovimo, da bi hoteli neki jezikovni izraz *uporabljati* drugače, preprosto spremenimo *pravilo njegove uporabe*. Tako »lahko vprašani, ali so voda in led, gosenica in metulj še zmeraj isto telo, ali hlapljiv plin sploh je telo, odločimo le z novim *dogovorom*, ne pa »iz pojma« telesa oziroma predmeta.«¹⁰

Odločimo se torej lahko za drugo pravilo rabe izraza 'telo' in mu priredimo neki drug kompleks doživetij.

Drug filozofsko zanimiv pojem je pojem jaza. Znana je (časovno sicer zamaknjena) razprava med Descartesom in Humom o tem, kaj razumemo in označujemo z besedo 'jaz'. Descartes je dokazoval, da z jazom razumemo mislečo stvar, s čimer je pojmoval neko nespremenljivo podlago in nosilca posamičnih duševnih stanj (prepričanj, dvomov, dejanj volje itd.), ki je sama enostavna (ni strukturirana) in predstavlja enotnost v različnosti. Takšnega jaza čutno sicer neposredno ne zaznavamo, saj je »tisto na meni, kar ni predmet predstave«¹¹, zato pa ga moremo umeti s čistim mišljenjem, ko se zavemo vrojene ideje jaza (apriornega pojma jaza). Za Huma pa so prav zato, ker ni čutnega izkustva takšnega jaza, trditve o

So nekateri filozofi, ki si predstavljajo, da se v vsakem trenutku kot nečesa domačega zavedamo tega, kar imenujemo naš JAZ; da čutimo njegovo bivanje in nepretrganost njegovega bivanja; in imamo o njegovi popolni identiteti, pa tudi enostavnosti gotovost, ki je onkraj očitnosti dokazovanja. (...) /Toda/ povod za vsako realno idejo mora biti neki vtis. (...) Če vtis daje povod za idejo jaza, mora ta vtis ostati nespremenljivo enak skozi vse naše življenje, kajti za jaz se predpostavlja, da obstaja na tak način. (...) Vsaj kar zadeva mene, ko se najbolj intimno spogledam s tem, čemur pravim JAZ, zmeraj zadenem na eno ali drugo posamično zaznavo, na toplo ali hladno, svetlo ali senčno, ljubezen ali sovraštvo, bolečino ali ugodje. JAZA nikdar ne ujamem brez zaznave in nikdar ne opazim ničesar razen zaznave. In ko zaznav ni za kolikor dolgo že bodi, kakor med trdnim spancem, tako dolgo JAZA ne zaznavam.

(D. Hume [1739-40], *A Treatise of Human Nature*, knjiga 1, del iv, razdelek 6.)

⁸ R. von Mises (1990), *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 157.

⁹ Fizik Ernst Mach je tudi fizikalne teorije razumel kot ekonomske povzete oziroma okrajšave opisov, ki govorijo o posamičnih doživetjih.

¹⁰ R. von Mises, *ibid.*, str. 158.

¹¹ R. Descartes (1988), *Meditacije*, Slovenska matica, str. 60.

njegovem obstoju nesmiselne.

S pojmom jaza moremo torej razumeti le preplet čutnih zaznav ter ne nekaj enostavnega in nespremenljivega, saj o tej in takšni stvari nimamo nikakršnega čutnega podatka. So samo posamične čutne zaznave, ki pa si nenehno sledijo in spreminjajo, zato se lahko z jezikovnim izrazom 'jaz' in miselnim pojmom (idejo) jaza nanašamo le na celoto oziroma preplet teh čutnih zaznav.

S to analizo se sodobni empiristi v bistvu strinjajo. Dodajo morda trditev, da je v zvezi z jazom del filozofove naloge ugotoviti *jezikovno rabo* izraza 'jaz'. To pomeni, da mora ugotoviti, katera pravila uporabljamo v določanju kompleksov doživetij, na katere se nanašamo z izrazom 'jaz'. Tako je eno izmed pravil jezikovne rabe izraza 'jaz', da »jaz bistveno sestavljajo« tisti doživljaji, s katerimi smo *tesneje* povezani kakor z nekaterimi drugimi doživljaji: takšen je denimo doživljaj bolečine ali poželenja.¹²

Kaj menite o delitvi na doživljaje, ki sestavljajo jaz, in one, ki niso njegov »bistveni« sestavni del (takšni so denimo doživljaji, ki jih označimo z izrazom 'ta zelena tabla')?

Drugo takšno pravilo bi lahko bilo, da naj pravkar navedeno pravilo za rabo izraza 'jaz' (in podobno pravilo za rabo izraza 'ti') uporabljamo v vseh okoliščinah, v katerih nam njegova raba koristi, da pa naj se ne trapimo pretirano z vprašanjem, kje natanko poteka meja med doživljaji, ki naj jih prištevamo k jazu, in onimi, ki naj jih ne.¹³

Zdaj se lahko povrnemo k domnevni Heideggrovi logični zmešnjavi. Kakor smo videli, temelj smiselne rabe stavkov določajo posamični doživljaji, ki jih označujejo protokolarni stavki (torej jezikovne oznake doživljajev, npr. 'to zeleno', 'to pravokotno'). Na teh protokolarnih stavkih ali na – kar je za logične pozitiviste le drug

način izražanja – elementarnih doživljajih pa lahko *zgradimo* kompleksne jezikovne izraze (ki označujejo komplekse elementarnih doživljajev). Del te gradnje predstavljajo pravila rabe teh izrazov, ki so sicer precej poljubna, vendar pa omejena z zahtevo, da mora biti mogoče vsak kompleksen izraz pomensko zvesti na protokolarni stavke.

Heidegger tega ne upošteva, zaradi česar se mu je posrečilo narediti narobe tako rekoč vse, kar je le mogel storiti narobe (vsaj za Carnapa). Najprej se ne zmeni za merilo verifikacije: s tega vidika je pomen denimo zadnjega stavka povsem nejasen, saj termina 'ničiti' ne moremo uporabiti za označevanje čutnih doživljajev (kakor lahko denimo termin 'je zelen').

Poleg tega Heidegger protislovno uporablja pravila za rabo jezikovnih izrazov, ki sta bistvena v njegovi analizi: to sta 'nič' in 'ne'¹⁴ (oziroma 'negacija'). Kakšna so pravila rabe teh izrazov? Pravilo rabe izraza 'ne' ('negacija', 'ni res, da') pravi, da stavek, pred katerim stoji 'ne', ni resničen. V tem smislu je 'ne' uporabljen logično kot znotrajjezikovna operacija. Heidegger to pravilo prekrši, ko denimo trdi, da je »Nič pred Ne in Negacijo«. S tem preide v rabo izraza 'ne', ki je značilna za substantive, s katerimi označujemo stvari (natančneje komplekse doživljajev). Ni pa jasno, kako bi negacija lahko označevala stvar. Pa četudi bi se dogovorili za takšno pravilo, bi še zmeraj morali razlikovati med njegovo logično in substantivirano rabo (Česar Heidegger ne stori).

To postane očitno pri stavkih 'Iščemo Nič', 'Najdemo Nič', 'Poznamo Nič', v katerih je beseda 'Nič' uporabljena samostalniško. Takšna raba pa je po Carnapovem mnenju neustrezna, kar pokaže analiza rabe te besede. Tudi to besedo namreč lahko uporabljamo le kot nikalnico, ki stoji pred eksistenčno kvantificiranim stavkom. Poglejmo si podrobnosti.

¹² Glej R. von Mises (1990), str. 159–160.

¹³ To je nekoliko karikirano predstavljeno stališče R. von Misesa.

¹⁴ V mislih imam Heideggrov 'nicht' (v smislu zanikanja). V slovenskem prevodu najdemo 'ni', kar pa lahko prevedemo tudi kot 'ne': lahko rečemo 'ni res, da ...', pa tudi 'ne-p' ('p' je simbol za katero koli izjavo).

Vzemimo vprašanje: »Kaj je zunaj?« Odgovorimo lahko: 'Zunaj dežuje' ('Zunaj je dež') in 'Zunaj ni nič'. V naravnem jeziku se slovnična struktura obeh odgovorov, vsaj na prvi pogled, zdi enaka: v obeh o nečem trdimo, da je zunaj.¹⁵ Toda logična analiza pokaže, da s stavkoma trdimo različne stvari. S prvim pravimo, da ima neka konkretna stvar (ali dogodek), namreč dež, lastnost, da je zunaj (torej v nekem prostorsko-časovnem predelu sveta). Z drugim stavkom pa trdimo, da ne obstaja stvar, ki bi imela lastnost, da je zunaj (torej ne obstaja stvar z lastnostjo, da je v nekem prostorsko-časovnem predelu sveta). Če se dogovorimo, da bomo z 'Z' označili lastnost *biti zunaj*, 'd' pa bo ime za konkretno padanje dežja, bi logično večji obe trditvi izrazili s formalnim zapisom, ki jasno pokaže razliko:

$Z(d)$ – za 'Zunaj pada dež' in
 $\neg(\exists x) Z(x)$ – za 'Ni res, da obstaja stvar, ki bi bila zunaj'.

Logična rekonstrukcija torej pokaže, da 'nič' ni samostalnik, temveč nikalnica eksistenčno kvantificiranega stavka.¹⁶

Naravni jezik nas torej zavede, da neupravičeno sklepamo iz podobnosti stavčnih struktur o enakosti logične vsebine: iz zunanje podobnosti dveh stavkov sklepamo, da ista mesta v stavkih zasedajo samostalniške besede. Toda pomena domnevno samostalniške besede 'Nič' ne moremo zvesti na čutno izkustvo oziroma kompleks čutnih izkustev. To pokaže tudi poskus logične rekonstrukcije npr. stavka 'Poznamo Nič', ki se izjalovi. V logičnem jeziku, ki spoštuje empirično utemeljenost pomenov jezikovnih izrazov, te trditve ne moremo izraziti.

Heideggrova logična zmešnjava je torej preoblikovanje nikalnice, ki izraža formalno jezikovno operacijo, v samostalnik.

In filozofski spori so (menda) odpravljeni

Logični pozitivisti dopuščajo precej svobode v graditvi jezika. Edini omejitvi sta zahtevi po usidranju pomena jezikovnih izrazov v čutno izkustvo in po neprotislovnosti uporabi pravil rabe jezikovnih izrazov. Pri vsem drugem je naša izbira pravil rabe svobodna, če se nam izbrano le zdi primerno in uporabno. Ta »svobodoljubnost« po njihovem mnenju tudi odpravi filozofske prepire. Vzemimo razpravo med zagovorniki obstoja od duha neodvisne stvarnosti, torej materialnih predmetov, in onimi, ki trdijo, da so edini obstoječi predmeti čutni podatki oziroma ideje ali pojavnosti. Ta metafizični problem je le navidezen, saj si eni in drugi nasprotujejo zgolj glede izbire jezika. Tako lahko izbiramo med materialističnim jezikom materialnih stvari in idealističnim jezikom čutnih podatkov. Enkrat pač govorimo o obstoju materialnih stvari, drugič pa o idejah v duhu (kot duševnih predmetih). Toda oba jezika sta konstruirana iz danega in z njim opredeljena, zato med njima ni vsebinske razlike. Lahko rečemo npr. 'Ta poskakujoča žoga je sestavljena iz atomov' ali pa 'Ideja poskakujoče žoge vsebuje idejo atomov' – če sta zvedljiva na dano, sta oba stavka smiselna. Izbira je zgolj pragmatična: odločimo se glede na korist in uporabnost jezika. Denimo prvi stavek izberemo, če je njegovo konstruiranje iz danega v primerjavi s konstruiranjem drugega npr. enostavnejše.

Kljub svobodomiselnosti pri izbiri jezika pa pozitivisti nenehno poudarjajo, da se jeziku ne smemo pustiti zavesti in vsaki vrsti jezikovnih izrazov samodejno pripisati funkcije nanašanja na bitnost, o kateri na videz govori. Tako ne moremo trditi, da se izraz 'stvar' nanaša na od duha neodvisnega in trajnega nosilca lastnosti, izraz 'ta krava' na neko kravo kot od duha neodvisno stvar, izraz 'pravičnost' pa na inteligibilni predmet

¹⁵ V slovenščini se podobnost izgubi, ker sicer rečemo 'Zunaj je dež', vendar 'Zunaj ni ničesar'. V nemščini ali angleščini sta si obe trditvi resnično podobni, saj pravimo 'Draußen ist Regen' in 'Draußen ist nichts' oziroma 'Rain is outside' in 'Nothing is outside'.

¹⁶ Carnap, *ibid.*, str. 159–160.

pravičnost. Zaradi sugestivnosti jezika zlahka pozabimo, da se jezikovno *razumevanje* vzpostavi šele, ko poznamo pripis med besednim zvenom ali zapisom na eni strani in doživljaji na drugi. Vsaka trditev, ki gre dlje, je obsojena na nesmisel.

Tako ponovno vidimo, kako filozofija ni posebna spoznavna dejavnost, ki naj bi odkrivala empiričnim znanostim nedostopne vidike stvarnosti. Se pa po drugi strani vzpostavi nova naloga filozofov, namreč da z logično analizo razlagajo natančne pomene stavkov in opozarjajo na nedopustno rabo jezika.

Naj zaključim. Pozitivisti pripisujejo materialnim oblikam jezika pomembno spoznavno vlogo, saj sta mišljenje in logično (spoznavno) dobro strukturiran materialni jezik izomorfn. S tem mislimo, da med njima obstaja bijektivna preslikava: vsakemu delu misli lahko priredimo *natanko en* element materialnega jezika in narobe. Zato nam po eni strani dobro oblikovani stavki zmeraj posredujejo neko spoznanje ali nas vsaj napotujejo k njemu, saj se nanašajo na enostavno ali kompleksno doživetje. Po drugi strani pa je vsaka spoznavna (miselna) struktura izrazljiva z jezikom¹⁷. To pa pomeni, da spoznavne (miselne) strukture so jezikovne strukture. Logični pozitivisti to identiteto razumejo v smislu, da ima vsaka *vednost* strukturo *stavka* (najenostavnejša

oblika te strukture je subjekt-predikatni stavek): kadar nekaj vemo, mislimo, da ima *to in to takšne in takšne lastnosti* (npr. da je to jabolko rdeče). Se pravi, da nejezikovne vednosti ni. Kar seveda pomeni, da je izkustvo danega (npr. konkretna zaznava rdečega) »zgolj«¹⁸ izkustvo in še ne vednost.

Vse to pa ima tudi praktične posledice. Zaradi stavčne strukturiranosti vednosti je jezik kot materialni pojav neizmerno uporabljiv. Z njim se namreč lahko opozarjamo na različne spoznavne strukture in si o njih izmenjujemo informacije.

(Vas to spominja na Kanta? Upravičeno. Posebno v svoji zgodnejši fazi je bil logični pozitivizem blizu neokantovstvu. Razlika je morda le v poudarku: Kant poudarjeno analizira čisto razumsko podlago izkustva, logični pozitivisti pa se osredotočajo na pomensko analizo jezika.)

Je možno misliti brez poznavanja kakšnega jezika? Drugače rečeno, obstajajo nejezikovno strukturirane misli?

Če sprejmemo, da misli brez jezika ni, kaj pomeni to za oblikovanje misli, če so jeziki različni? Ali imajo govorniki različnih jezikov različne misli?

Jezik in stvarnost

Za logične pozitiviste jezik kot takšen nima vloge oblikovalca mišljenja in sveta, kakršnega se

‘Kako pa napreduje slovar?’ je vprašal Winston z zvišanim glasom, da bi preglasil hrup.

‘Počasi,’ je rekel Syme. ‘Pri pridevnikih sem. Čudovito je’.

Toliko, da je omenil Novorek, že se mu je obraz razjasnil. Odrinil je skledico, vzel kos kruha v eno in sir v svojo drugo nežno roko ter se nagnil čez mizo, da bi mu ne bilo treba govoriti preglasno.

‘Enajsta izdaja je dokončna,’ je rekel. ‘Trudimo se, da bi jezik privedli do njegove končne oblike – do tiste oblike, kakršno bo imel takrat, ko nihče več ne bo govoril ničesar drugega. Ko ga bomo dokončali, se ga bodo morali ljudje kot ti naučiti znova. Ti misliš, če smem tako reči, da je naša poglavitna naloga izumljanje novih besed. Kje pa! Mi uničujemo besede – na desetine, stotine besed na dan. Jezik obiramo do kosti. Enajsta izdaja ne bo vsebovala niti ene besede, ki bo pred letom 2050 odveč.’

Lačno je ugriznil v kruh, pogoltnil nekaj grizljajev in nato nadaljeval z neko dlakocepsko strastjo. Njegov drobni, temni obraz je oživel, oči so izgubile porgljiivi izraz in postale skoraj sanjave.

¹⁷ Znana je trditev Hansa Reichenbacha, da je vsako spoznanje mogoče izraziti s stavkom.

‘Uničevanje besed je čudovita stvar. Seveda odpravljamo največ glagole in pridevnike, pa tudi samostalnikov se lahko znebiš na stotine. Niso to samo sinonimi, ampak tudi antonimi. Navsezadnje, kje pa je opravičilo za besedo, ki je samo nasprotje neke druge besede? Beseda sama že vsebuje nasprotje. Vzemi, na primer, ‘dober’. Če imaš besedo, kakršna je ‘dober’, zakaj bi rabil besedo, kakršna je ‘slab’? ‘Nedober’ čisto zadostuje – še bolj, kajti ta je čisto nasprotje, ona pa ne. In spet, če želiš močnejšo inačico besede ‘dober’, kakšen smisel ima cela vrsta nejasnih, nekoristnih besed, kot so ‘izvrsten’, ‘čudovit’, in vse druge? ‘Plusdober’ ima isti pomen, ali ‘dvoplusplusdober’, če želiš še kaj močnejšega. Seveda vse te oblike že uporabljamo, a v končni verziji Novoreka drugih sploh ne bo. Na koncu bo vse variante dobrega in slabega izražalo samo šest besed, pravzaprav ena sama beseda. Kaj ne vidiš lepote, ki je v tem, Winston? Seveda je to zamisel Velikega brata,’ je dodal, kot bi mu to šele kasneje seglo v misel.

Ko je omenil Velikega brata, je nekakšna puhla vnema šinila čez Winstonov obraz. Kljub temu pa je Syme takoj zaznal pomanjkanje navdušenja.

‘Ti v resnici Novoreka ne ceniš, Winston,’ je skoraj žalostno dejal. ‘Celo kadar ga pišeš, še vedno misliš v Staroreku. Bral sem nekaj stvari, ki jih včasih napišeš za *Časnik*. Kar dobre so, vendar prevodi. V srcu bi se raje držal Staroreka z vsemi njegovimi nejasnimi in nekoristnimi pomenskimi odtentki. Ti ne dojemaš vse lepote uničevanja besed. A veš, da je Novorek edini na svetu, ki ima vsako leto manjši besednjak?’

Winston je to seveda vedel. Nasmehnil se je, upal je, da prikupno, in si ni upal spregovoriti. Syme je odgriznil še en košček črnega kruha, ga skrbno zgrizel in nadaljeval:

‘Kaj ne vidiš, da je edini cilj Novoreka zožiti razpon misli? Na koncu bomo miselno zločinstvo dobesedno onemogočili, ker ne bo besed, ki bi ga izražale. Vsak potrebiti pojem bo izražen z *eno samo* besedo, katere pomen bo točno določen, vsi njeni postranski pomeni pa izbrisani in pozabljeni. Že v Enajsti izdaji nismo daleč od tega. Razvoj pa se bo nadaljeval še dolgo potem, ko bova ti in jaz že mrtva. Vsako leto vse manj in manj besed, obseg zavesti pa vedno nekoliko ožji. Seveda že zdaj ni razloga ali opravičila za miselni zločin. Tu gre samo za vprašanje samodiscipline, kontrole realnosti. Na koncu pa tudi to ne bo potrebno. Revolucija bo popolna, ko bo jezik popoln. Novorek je Angsoc in Angsoc je Novorek,’ je dodal z nekim skrivnostnim zadovoljstvom. ‘Ti je že kdaj prišlo na misel, Winston, da najkasneje do leta 2050 ne bo enega samega živega človeka, ki bi lahko razumel najin pogovor?’

‘Razen – ‘ je začel Winston dvomeče in obmolknil.

Na konici jezika je imel ‘Razen raje,’ pa se je zadržal, ker ni bil čisto prepričan, ali ni ta opazka nekako nepravoverna. Vendar je Syme uganil, kaj je hotel reči.

‘Raja niso ljudje,’ je brezbržno dejal. ‘Do leta 2050 – še prej verjetno – bo znanje Staroreka izginilo. Vsa književnost preteklosti bo uničena. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron – bodo eksistirali samo še v novoreških verzijah, ne samo spremenjeni v nekaj drugega, pač pa spremenjeni v nekaj nasprotnega, kot so bili prej. Celo partijska literatura bo spremenjena. Celo parole bodo spremenjene. Kako bi lahko imel parolo ‘Svoboda je suženjstvo’, ko pa bo pojem svobode odpravljen? Celotno vzdušje mišljenja bo drugačno. Pravzaprav *ne bo* mišljenja, kot ga pojmujejo zdaj. Pravovernost pomeni ne misliti – nepotrebno misliti. Pravovernost je nezavedanje.’

(G. Orwell (1983), *1984*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 40-41.)

zavedamo in kakršen obstaja *za nas*. Nekateri filozofi in lingvisti pa jeziku pripisujejo prav takšno moč in menijo, da jezik s svojimi kategorijami določa možne oblike mišljenja.

Znan primer iz književnosti, v katerem je prikazan vpliv jezika na oblikovanje misli, je Orwellov roman *1984*. V njem je opisana družba, v kateri se vladajoči politični razred odloči, da bo s črtanjem besed sistematično osiromašil govorni jezik. S tem naj bi onemogočili ne samo jezikovno izražanje, temveč tudi mišljenje politično neželenih misli.

Orwellova tuborna slika politične stvarnosti prihodnosti (ki je pravzaprav že za nami) ima za podlago idejo, da lahko misli oblikujemo le, če so na voljo ustrezni jezikovni izrazi. Če ni besed, ni misli. Če nimaš besede 'svoboda', ne moreš misliti svobode. Brez besede 'pravičnost' ni mogoče razmišljati o pravičnih družbenih odnosih, recimo o pravični razdelitvi družbenega bogastva in politične moči. Vse to je seveda »praktično« za vladajočo stranko (danes bi morda raje rekli elito), ker se brez misli ne moreš puntati. Zgolj si, in niti ne veš, da si. Kar na koncu odlomka Orwell skozi Syma tudi pove: izbrisom besed se odpravijo misli, to pa pomeni tudi izpuhtenje samozavedanja.

Skratka: jezik dobesedno oblikuje mišljenje. Koliko je ta teza o jezikovni določenosti mišljenja podobna logično-pozitivistični in kantovski tezi o odnosu med jezikom in mišljenjem? Obe tezi zagovarjata nekakšno določenost mišljenja z jezikom. Toda pri Orwellovi je ta določenost vendarle drugačna. Pri logičnih pozitivistih in Kantu gre za jezikovno določenost mišljenja v tem smislu, da je mišljenje kot takšno jezikovno (stavčno in pojmovno) strukturirano. To je tudi razlog, da lahko uporabljamo materialne oblike jezika (govor in pisano besedo). Potemtakem mišljenje vendarle določa dopustne (logični pozitivisti rečejo 'smiselne') materialne oblike jezika. Pri Orwellovi pa je prav nasprotno: govorni

in pisani jezik vzpostavlja (in če ga ni, onemogoča) posamične oblike misli. Tokrat jezik v pravem pomenu besede določa mišljenje.

Je res, da npr. o trikotnikih ne moremo misliti brez besede 'trikotnik'?

Med filozofi znanosti je najbolj znan zastopnik teze o določenosti mišljenja z jezikom Thomas Kuhn, med lingvisti pa je med najvplivnejšimi Benjamin Lee Whorf. Njegovo tezo o določenosti misli in stvarnosti s strani jezika – pogosto ji pravimo tudi teza o *jezikovni relativnosti* – lahko razdelimo na dva dela.

Prvi je morda manj spektakularen in zadeva klasifikacijo tako imenovanih naravnih vrst (to je vrst naravnih predmetov, ki smo jih srečali že pri nominalizmu). Tam smo si zastavili vprašanje, ali naša klasifikacija izraža dejanske, od našega mišljenja in drugih subjektivnih vplivov neodvisno obstoječe podobnosti med predmeti ali pa je plod nečesa, kar ni trdno utemeljeno v »svetu tam zunaj«. Whorf misli, da je odvisna od jezika, ki ga uporabljamo.

Očaranost, pa tudi precej nejevere in nasprotovanja, je povzročil z opisom razlik med izrazi za sneg, ki jih najdemo pri Eskimih in v »običajnih« indo-evropskih jezikih. V le-teh poznamo krovni pojem snega, pod katerega umeščamo ne posebno veliko podpomenk, s katerimi označujemo različne vrste snega. Eskimi pa po Whorfovih trditvah ne poznajo pojma snega, zato pa kopico imen, ki po njihovem mnenju označujejo predmete *različnih vrst*. Kar torej mi pojmujejo kot pojavne oblike v bistvu iste vrste predmeta, za Eskime ne obstaja. Zato pa poznajo mnogo različnih vrst predmetov.¹⁸ To pomeni, da se njihova klasifikacija naravnih vrst razlikuje od naše.

Si lahko zamislite, da snega kot temeljne/skupne oblike neke vrste stvari ni in da obstaja le pršič, mokra brozga itd. tridesetkrat?

Te razlike bi še ne bile videti posebno pretresljive,

¹⁸ Nekateri trdijo, da so pri Eskimih našli več kakor 100 oznak za različne vrste snega.

saj je klasifikacija predmetov pogosto odvisna od različnih dejavnikov in jo ob novih spoznanjih lahko spremenimo. Vendar Whorf, tako se zdi, trdi nekaj več: jezikovna klasifikacija preprečuje mišljenju, da bi *zares* (intimno) zmogli *misлити* klasifikacijo naravnih vrst, ki je značilna za od našega drugačen jezik. Eskim pač intimno ne more sprejeti, da so vse posamične vrste snega ena sama vrsta predmeta, mi pa ne moremo misliti, da niso. Tako bi »bila za Eskima naša vseobsegajoča beseda skoraj nemisljiva; zanj bi se padajoči sneg, mokri sneg in tako naprej razlikoval čutno in v praktičnem oziru ter bi predstavljal različne stvari, s katerimi se je treba [različno] spoprijeti; on zanje in za druge vrste snega uporablja različne besede«. ¹⁹

Eskimi imajo torej drugačne »praktične ozire« od naših in se morajo s posamičnimi vrstami stvari drugače »spoprijeti« od nas. Zato uporabljajo drugačen jezik od našega in njihov svet sestavljajo drugačne stvari kakor našega.

Ali Whorf zagovarja določenost jezika in mišljenja z okoliščinami, v katerih živimo? Do neke mere. Nastanek jezika je vsaj pri predstavljeni klasifikaciji (in podobnih klasifikacijskih shemah naravnih vrst stvari) določen s praktičnimi potrebami in torej z okoljem. Toda jezik vendarle ima moč oblikovanja mišljenja in slike sveta. *Že izgotovljeni* jezik, to je jezik, v katerega smo rojeni, nam strukturira misli. Eskim, ki se ni srečal z jezikovnim izrazom 'sneg', pač ne oblikuje misli o tej vrsti stvari.

To pa ne pomeni, da se ob priučitvi tujega jezika (ali usvojitvi nove teorije) ne bi mogli v celoti vživeti v izkustveni svet novega jezika (ali teorije). Toda s tem še ne bi vzpostavili možnosti *pomensko dobesednega* prevajanja med jeziki. Doživljeni jezikovni stvarnosti bi se še zmeraj razlikovali, zato bi kvečjemu lahko preskakovali iz ene v drugo (ob predpostavki, da bi oba jezikovna sistema oziroma teoriji sprejeli enako intimno).

To preskakovanje iz ene doživljene stvarnosti v drugo lepo ponazarjajo tako imenovane dvoumne risbe. Eno videnje risbe, neka interpretacija naranenega, »se zgodi« le glede na neko ozadno *miselno* (jezikovno, teorijsko) predpostavko. Če jo spremenimo, *kaj* nekaj je, se spremeni podoba, ki jo zaznavamo.

Ta interpretacija pa je seveda lahko jezikovno posredovana: jezik določi, kaj zaznamo. Kar potrjuje Whorfovo tezo.

Tezo o jezikovni določenosti mišljenja in doživljene stvarnosti podkrepi tudi druga Whorfova trditev, ki še globlje poseže v naše predstave o zgradbi sveta in naših možnostih spoznanja. Whorf misli, da je naš pogled na svet oziroma sam svet, kakršen obstaja za nas, določen s formalnimi značilnostmi jezika, to je s temeljnimi jezikovnimi kategorijami. Ker pa se te kategorije med jeziki razlikujejo, *naša* slika sveta, utemeljena na slovničnih kategorijah *našega* jezika, ni edina mogoča. Skladno s tem velja, da »različne imenitne posplošitve zahodnega sveta, denimo čas, hitrost in materija, niso bistvene za zgraditev neprotislovne slike vesolja«. ²⁰

Tako je npr. Aristotelova ontološka analiza, ki izhaja iz slovničnih značilnosti stare grščine, zgolj ena izmed možnih ontoloških teorij.

Poglejmo si Whorfovo primerjalno analizo pojma časa, kakršnega vsebujejo standardni evropski jeziki in jezik Indijancev Hopi.

Narišite čas.

Bistvena formalna značilnost evropskih jezikov je, da čas obravnavajo kot snov. Z logičnega vidika se to kaže v tem, da časovne izraze kvantificiramo enako kakor izraze za snovi ali stvari: v obeh primerih uporabljamo iste kvantifikatorje na istih mestih v stavku. Se pravi, da lahko rečemo 'Obstajata dva dneva' in 'Obstaja dvoje jabolk'. Poleg tega čas delimo na tri »dele« – preteklost,

¹⁹ B. Whorf, 'Language, Thought, and Reality', v: G. L. Bowie, M. W. Michaels, R. C. Solomon (1996), *Twenty Questions*, Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, str. 297.

²⁰ B. Whorf, *ibid.*, str. 297.

sedanjost in prihodnost – in uporabljamo prostorske in postvarele metafore za ponazarjanje časovnega toka iz preteklosti v sedanjost in prihodnost.

V jeziku Indijancev Hopi pa so po Whorfovem mnenju formalne značilnosti izrazov o časovnem drugačne. Pomembna razlika je v tem, da so časovni konteksti v jeziku Hopijev *epistemološki*. Našemu sedanjemu in preteklemu času, ki govorita o posamičnih dogodkih, v tem jeziku ustreza *poročanje*, naši prihodnosti *pričakovanje*, našemu sedanjemu času, ki govori o splošnih dogajanjih (npr. 'Zimi sledi pomlad'), pa *zakonska* oziroma *nomična* oblika.

Med hopijevskimi formulacijami časovnih odnosov in formulacijami v evropskih jezikih sicer lahko vzpostavimo *korelacije*, vendar to ne pomeni, da gre tudi za *prevode* v pravem pomenu besede in da je *razumevanje* časa isto. V enem jeziku imamo namreč predstavo *stvari*, v drugem pa *razlogov*, ki nas upravičujejo v izrekanju nekega stavka.

Tako se ne moremo izmakniti dejstvu, da nam jezik oblikuje svet. Zato pomenske razlike med jezikovnimi kategorijami ter posledično razlike v mišljenju in razumevanju povzročajo razlike med svetovi, v katerih živimo. Svet Hopijev se v temelju razlikuje od sveta Evropejcev, saj je epistemsko razumevanje časa povsem drugačno od snovnega.

Kako lahko Whorf pojasni, zakaj si moremo pošiljati jezikovna sporočila in zakaj je jezik uporaben?

S tem smo pristali na drugi ali bolje tretji strani zgodbe o odnosu med svetom, mislijo in jezikom. Če smo pričeli s svetom, ki brez posebnih ovir določa mišljenje in jezik, in nadaljevali z mislijo, ki določa pomene jezika in vzpostavlja stvarnost za nas, smo se zdaj znašli pri jeziku, ki samosvoje gradi stvarnost, v kateri živimo. Zdi se, da je krog zaključen in da nam preostane le še razmislek, kaj je po našem mnenju najbližje resnici.

Kaj lahko tedaj rečemo o nalogi, ki smo si jo

zastavili na začetku: namreč, da bi želeli pojasniti informativno vlogo jezika? Ogledali smo si nekaj teorij, vendar se vsem razlikam navkljub v nečem skladajo: jezik *je* informativen in informativen je, ker moremo v njem izraziti spoznanja o stvarnosti. Seveda pa se pojmi stvarnosti korenito razlikujejo. Za nekatere je stvarnost neodvisna od mišljenja in jezika, za druge je izkustvena struktura, ki se vzpostavi skozi apriorne miselne vsebine (apriorne pojme), ali pa se kot celovito doživljanje vzpostavi s pojmovno strukturo, ki je dana z jezikom. Poleg teh treh vrst razumevanja stvarnosti je še logično-pozitivistična, ki je nekako samosvoja in o njej nismo govorili izrecno. Zato na kratko. Ker logični pozitivisti ne dopuščajo ontologije, ampak le epistemologijo, je tudi njihov pojem stvarnosti epistemološki. Tako je zanje stvarno oziroma objektivno vse, kar je intersubjektivno preverljivo. V mislih imajo seveda stavke in pa naše mnenje o njihovi resničnosti: če se vsi z normalno delujočimi čutili strinjamo o resničnostni vrednosti nekega stavka, je ta resničen in objektivni ter »staven«. V tem smislu jezik spet vzpostavlja vednost o stvarnosti in je zato uporabljen.

Morejo zgornje teorije enako dobro pojasniti uporabnost jezika?

Čeprav gre v vseh teh primerih za različno pojmovanje stvarnosti, jim je vendarle skupno, da lahko spoznanja o nam dostopni stvarnosti izrazimo jezikovno. Pa je to res? Je res vsako spoznanje jezikovno izrazljivo?

Jezik in spoznanje

Nekateri filozofi menijo, da obstajajo jezikovno neizrazljiva spoznanja.

Se morete domisliti kakšnega spoznanja, ki ga ne morete jezikovno izraziti?

Že Gorgias, starogrški sofist, je dokazoval, da spoznanja – če le-to sploh obstaja – ni mogoče jezikovno izraziti in ga prenesti (sporočiti) drugim.

Ena možnih interpretacij te trditve izhaja iz predpostavke, da je vsa vednost o svetu – seveda, če svet in vednost o njem sploh obstajata – utemeljena v čutnem izkustvu. Tega, kar čutno izkušamo, pa kot takega ne moremo jezikovno izraziti in prenesti drugim. Denimo spoznanja rdečega ne moremo jezikovno prenesti slepi osebi, saj ji jezikovne podobe – napisane ali govorjene besede – ne posredujejo izkušnje rdečega, ki je ona nima.

Ta ugotovitev je po eni strani presenetljiva, ker vendarle nenehno govorimo o svojem čutnem izkustvu. Po treznem premisleku pa morda ni nenavadna, saj predpostavlja le, da svet spoznava vsak sam in da če nima neke spoznavne zmožnosti, tudi ustreznega spoznanja ne more pridobiti. Če pa predpostavimo še neko enotnost strukture *danega* izkustva, se o tej strukturi vendarle lahko tudi jezikovno sporazumevamo.

Nedvomno je, da se je (...) *absolut* enačil z *neskončnim*. (...) Kadar dvignete svojo roko, izvedete gib, o katerem imate, od znotraj, enostavno zaznavo; toda zame, ki gledam od zunaj, vaša roka gre skozi eno točko, nato skozi drugo, in med tema dvema bodo še druge točke; če bi pričel šteti, bi se operacija neskončno nadaljevala. Če torej motrimo od znotraj, je absolut enostavna stvar; toda motren od zunaj, se pravi, relativno napram ostalim stvarim, postane, v odnosu do teh znakov, ki ga izražajo, zlati novc, za katerega ni videti, da bi ga lahko kdaj nehali menjavati za drobne kovance. Torej je tisto, kar se istočasno ponuja nedeljivemu razumevanju in neizčrpljivemu naštevanju, neskončno po sami definiciji besede.

Iz tega sledi, da je absolut lahko dan edino v *intuiciji*, medtem ko vse ostalo pripada *analizi*. Z intuicijo je mišljena tista vrsta *intelektualnega sočutja*, s katerim se nekdo postavi v notranjost objekta, da bi se ujema s tistim, kar je enkratno in zato neizrazljivo. Analiza je, nasprotno, operacija, ki zvede predmet na že znane elemente, to je na elemente, ki so skupni njemu in drugim predmetom. Analizirati se torej pravi izraziti predmet kot funkcijo nečesa drugega kot je on sam. Vsa analiza je potemtakem prevod, razvijanje v simbole, reprezentacija zaporednih gledišč, s katerih opazimo kolikor mogoče mnogo podobnosti med novim predmetom proučevanja in drugimi, za katere menimo, da jih že poznamo. V svoji neskončno nepotešeni želji zaobjeti predmet, ki ga je prisiljena obračati, analiza brez konca množi število gledišč, da bi dovršila svoje zmeraj nepopolne reprezentacije, in nenehno spreminja svoje simbole, s katerimi bi mogla izpopolniti svoj zmeraj nepopoln prevod. Zatorej se nadaljuje v neskončnost.

Preprosto je uvideti, da je običajna vloga znanosti analiza. Pozitivna znanost se tedaj ukvarja predvsem s simboli. Še celo najbolj konkretne izmed naravoslovnih znanosti, tiste, ki se ukvarjajo z življenjem, se omejujejo na vidne oblike živih bitij, njihovih organov in anatomskih elementov. Primerjajo te oblike, zvajajo kompleksnejše na enostavnejše; skratka, delovanje življenja proučujejo le v tem, kar je, tako rekoč, le njegov vidni simbol. Če obstaja kakšno sredstvo, s katerim bi posedovali stvarnost absolutno, namesto, da jo spoznamo relativno; s katerim bi se postavili vanjo, namesto da jo gledamo z zunanjih gledišč; s katerim bi pridobili intuicijo, namesto, da bi delali analizo; skratka, s katerim bi jo zagrabili brez kakršnega koli izražanja, prevajanja ali simbolne reprezentacije – je to sredstvo metafizika. *Metafizika je tedaj znanost, ki trdi, da ne potrebuje simbolov.*

Obstaja vsaj ena stvarnost, ki jo lahko dosežemo od znotraj, z intuicijo in ne s preprosto analizo. To je naša lastna osebnost v njenem toku skozi čas – naš jaz, ki traja. Morda ne sočutimo z ničemer drugim, toda brez dvoma sočutimo z našim lastnim jazom.

(H. Bergson (1912), 'Introduction à la métaphysique', prevedeno po *An Introduction to Metaphysics*, New York, London: G. P. Putnam's Sons, str. 6-9.)

Resnejši izziv jeziku je trditev, da *celotnega* v spoznanju danega predmeta ne moremo jezikovno izraziti.

Med znanimi filozofi, ki zavračajo možnost jezikovnega opisa celotnega predmeta spoznanja, je Henri Bergson. Svojo trditev utemelji z razlikovanjem med intuicijo in razumom. Intuicija nam posreduje spoznanje predmetov od znotraj v njihovi celovitosti, medtem ko razum posreduje le neki vidik stvari, in sicer od zunaj. Ker pa je razum odgovoren za oblikovanje jezika, je jezikovno izražanje glede na spoznanje nujno nepopolno. Poglejmo si Bergsonovo zgodbo nekoliko podrobneje.

Razumska zmožnost vzpostavlja pojmovna spoznanja o svetu in gradi znanstvene misli, ki so sestavljene iz pojmov. Posledica »pojmljenja sveta« je »razrez sveta « na stabilne in diskretne (med seboj ločene) stvari. Spomnimo se Aristotelovih kategorij: temeljno ontološko bitnost predstavljajo primarne in sekundarne substance. To so posamične stvari, npr. posamični konji in mize, ter splošne stvari (tj. vrste in rodovi, npr. konji kot naravna vrsta in mize kot umetna, od človeka ustvarjena vrsta). Posamične predmete, pa tudi splošne, si lahko zamislimo zložene enega poleg drugega. Aristotelov svet je kakor veliko skladišče, v katerem je vsaka stvar vestno popisana v skladiščnem katalogu (beri »razumu«): tukaj je posamičen konj, tam je posamična miza, tukaj je forma konjstva. Vse urejeni in prepoznani *vidiki* stvarnosti. Ta predstava o svetu je še zmeraj značilna za sodobno znanost: svet sestavljajo posamične mačke, konji, planeti, bakterije, atomi, med vsem tem pa nekaj, kar imenujemo jaz in se razlikuje od drugih posamičnosti.

Po Bergsonovem mnenju ob tej podobi vidimo, da ima svet razuma dve značilnosti: prvič je statičen in negiben in drugič je abstrakten, ker zmeraj zajame le en vidik stvarnosti, ne pa njene celote.

Abstraktnost pojmovnega spoznanja je za Bergsona očitna: znanost opisuje posamičnosti, ki imajo neko dolžino, maso, se dogajajo v nekem času, delujejo z neko silo, imajo štiri noge, en rep itd.

Vse to pa je le vrsta abstrakcij neke celovitosti. Naj bo ta vrsta še tako dolga, celovitosti stvarnosti nikdar ne zajame v celoti.

Statičnost pojmovnega mišljenja znanosti pa izhaja iz temeljnih struktur racionalnega mišljenja, ki so matematično-logične.

Se strinjate s trditvijo, da je matematična misel toga in nespremenljiva?

Konkreten primer zakona izključenega srednjega se glasi, da mačka spi ali ne spi na predpražniku (tretje možnosti ni). Je uporaba tega logičnega zakona podlaga za sliko statične stvarnosti?

Matematizacija in logizacija sveta se kažeta v predstavah posamičnih stvari, za katere si ne moremo zamisliti, da se v pravem pomenu besede *spreminjajo*. Spomnimo se zakona izključenega protislovja: uporabljen na konkretnem primeru se glasi, da ni res, da Minka lahko ljubi in *bkrati* ne ljubi Matica. Ker se obe čustvi izključujeta, lahko za razumsko mišljenje Minkino videnje Matica kot sitne tečnobne le *nenadno preskoči* v občudovanje velikega junaka. Tudi če se njena slika Matica spreminja zlagoma, so to za razumsko predstavo še zmeraj le *diskretne* slike, po katerih *preskakujejo* poteka spreminjanje. *Notranjih, povezanih in zveznih* sprememb razum ne more dojeti. Torej ne dojemamo pravih sprememb: opisano je zgolj *menjavanje različnih stvari*, ne pa njihovo spreminjanje.

Če pa si razum vendarle poskuša pojasniti neko spremembo (in se noče zadovoljiti s »preskakovanjem« iz stanja v stanje, iz ene stvari v drugo), si jo predstavlja kot *prerazporejanje sestavnih delov predmeta*, ki se je »navzven« spremenil: denimo voda je zavrela, ker so se molekule vode pričele gibati z večjo hitrostjo, ali hiša se je porušila, ker smo podrli nosilno steno. Vendar pa to še ni nastanek nečesa dejansko novega. Pravega ustvarjanja in stvarjenja si razumsko ne znamo predstavljati.

Si znamo razumsko pojasniti genialnost umetni-kovega ali znanstvenikovega ustvarjanja, genialnost

v smislu ustvarjanja *povsem* novega? Ali pa iščemo razloge (v življenju, postopnem nabiranju informacij ipd.), ki so ga privedli do tako imenovanega »novega«?

Razumsko spoznanje je potemtakem zmeraj *relativno*, gledajoč predmet spoznanja iz nekega zornega kota (npr. s stališča sestavnih delov, denimo atomov), in *statično*, nesposobno zajeti *pravo* gibanje in *pravo* spreminjanje.

Druga spoznavna zmožnost je *intuicija*, namreč sposobnost *neposrednega* spoznanja tistega, kar je v posamičnem predmetu *neponovljivo* in *celovito*. Intuicija predstavlja spoznanje *absolutnega* in ni pogojena z nekim vidikom gledanja. Naslednji odlomek je splošen opis razlike med razumom in intuicijo:

»Primerjava definicij metafizike in različnih pojmovanj absolutnega privede do odkritja, da se filozofi kljub svojim navideznim razhajanjem strinjajo glede razlikovanja dveh v temelju različnih poti spoznanja stvari. Prva vsebuje gibanje okrog predmeta; druga, da vanj stopimo. Prva je odvisna od gledišča, v katerem smo, in od simbolov, s katerimi se izražamo. Druga ni odvisna niti od gledišča niti se ne opira na kakršen koli simbol. Za prvo vrsto vednosti lahko rečemo, da se ustavi pri *relativnem*; za drugo, v primerih, pri katerih je to mogoče, pa doseže *absolutno*.«²¹

Z intuicijo nam je najprej dana naša osebnost, in sicer kot neprekinjeni tok zavesti, ki je povsem drugačen, kakor so »ostro razmejeni kristali in ta zaledenela površina Ški jo sestavljajo razumsko prepoznane zaznave, združene v predmete, pa posamična prepričanja, spomini, nagnjenja in motorične navade. Je neprekinjeni tok, ki ga ni mogoče primerjati z nobenim tokom, kar sem jih kdaj videl. Je zaporedje stanj, od katerih vsako napoveduje naslednje in vsebuje predhodnega. Pravzaprav jih lahko kot množico stanj označim le, ko sem jih že pustil za seboj in ko se ozrem,

opazujoč njihovo sled. Ko sem jih izkušal, so bili tako trdno povezani, tako globoko prežeti s skupnim življenjem, da nisem mogel reči, kje se je kateri koli med njimi končal in drugi pričel. V dejanskosti se nobeden izmed njih ne prične ali konča, temveč segajo drug v drugega.«²²

V intuitivnem spoznanju jaza sta nam dana čisto *nastajanje* in *čisti čas*. Čisti čas notranje neposredno zaznavamo kot *dejavnost* in *neprekinjeno trajanje* (kot nekaj, kar ni razdeljeno na ločene dele, kar torej ni sestavljeno iz diskretnih posamičnosti). Od dejavnosti in njene intenzivnosti pa je odvisno, kakšno trajanje in s tem *realni čas* doživljamo.

Realni čas je potemtakem ta iz dejavnosti in trajanja intuitivno spoznani čas, ne pa čas, o katerem govorijo znanstveniki. Znanstveni pojem časa je utemeljen v matematičnih predstavah in je merjen z urami: je homogeno dogajanje, sestavljeno iz togo in nespremenljivo določenih časovnih enot. Je togo merilo, v katerem ni ne nastajanja ne delovanja.

Kako je tedaj z jezikom? Iz nekaterih zgornjih pripomb je že možno razbrati, da je jezik proizvod razumske dejavnosti. Razumu jezik koristi za označevanje in izražanje tistih statičnih vidikov spoznavanega predmeta, na katerega je trenutno pozoren. V tem smislu je jezik enostranski. Prav zato jezikovni opisi *nikdar*, iz *načelnih* razlogov, ne morejo izraziti spoznanja absolutna. Absolutno za Bergsona namreč ni splošno, tisto, kar je skupno mnogim posamičnostim in zato jezikovno izrazljivo, temveč posamično, enkratno, neponovljivo in zato neizrazljivo z jezikom.

Je jezikovni sistem, v katerem nastopajo samo imena za označevanje neponovljivih predmetov in v katerem ni splošnih izrazov, jezik v pravem pomenu besede?

²¹ H. Bergson (1912), 'Introduction à la métaphysique', prevedeno po *An Introduction to Metaphysics*, New York, London: G. P. Putnam's Sons, str. 1. To je angleški prevod, ki ga je pregledal in dopolnil sam Bergson.

²² H. Bergson, *ibid.*, str. 11.

Nietzsche

Dean Komel

Friedrich Nietzsche in interpretacije filozofije

To, da Nietzschejevi misli v sodobni filozofiji pripada eno osrednjih mest, je bolj ali manj nesporno, tudi za njene morebitne nasprotnike, ki bi jo najraje odrinili v območje iracionalizma, ne zavedajoč se, da nam Nietzsche lahko pomaga prav glede možnosti vnovične »kritike moči razuma« in da nam njegova »radostna znanost« lahko ponudi odgovore tam, kjer /se/ znanost poziva k odgovornosti. Vse bolj se sicer zdi, da je to pozivanje samo pozabilo vprašanje, na katero odgovarja, sklicujoč se na kritično odgovornost.

Nietzschejevo ime je postalo sinonim za krizo modernosti, ki se bistveno dotika filozofije tega časa. Hkrati pa velja Nietzsche za pričevalca sodobnosti, ki išče svoj drugi obraz. V luči, ali morda še bolje, v senci Nietzschejevega razkritja evropskega nihilizma sem svojčas pričel prepoznavati dvolično moralo socializma, ki se kot »kritika ideologije« nikakor ni hotel odreči ideološke vladavine in prevlade. Senca nihilizma pa seveda prav tako narekuje nič manjšo pozornost do vladavine demokratizma, kolikor razume sebe kot ideološko prevlado. Vsaka morala nastopa v funkciji pridobivanja moči nad nečim. Sleherna ekspoziura moči se obdaja z moralo. Ideološke diskvalifikacije se vselej opirajo na moralne kvalifikacije. Segamo v problem vrednotenja in vrednostnih sistemov, ki opredeljujejo

samopostavljanje »humanizma«, njegove kulture in družbe.

Kultura, ki se vrednostno vzpostavlja in kot taka predstavlja *vrednoto evropskosti*, si mora po Nietzscheju naposled postaviti vprašanje lastne vrednosti.¹ Izkustvo krizne modernosti se tako odpira skozi filozofsko videnje in razumevanje kulture, tako da postane kritično samo sporazumevanje v kulturi.

»Kritika ideologije« je Nietzscheja skupaj s fenomenologijo, eksistencializmom, hermenevtiko in strukturalizmom uvrščala v (dekadentno) poheglovsko meščansko filozofijo. Nekoliko bolj prefinjen pristop je seveda takoj pokazal veliko bolj razvejeno sliko sodobne filozofije, pri kateri neposredne povezave nikakor niso bile takoj razvidne, kvečjemu narobe. Nietzscheja lahko skupaj z Marxom in Freudom postavimo v red kritikov zahodne kulture v drugi polovici 19. stoletja, ki so bili deležni široke recepcije v 20. stoletju. Pravzaprav gre za veliko več kakor le za recepcijo, gre namreč za večstransko *konceptualno preobrazbo celotnega samodojemanja filozofije*, ki so mu izrazito dali zagon taki misleci, kakršni so bili Husserl, Wittgenstein in Heidegger. Tako je po svoje nujno, da je Husserlova fenomenološka kritika filozofije, ki je intelektualno zaznamovala začetek prejšnjega stoletja, zastavljena povsem drugače kakor Nietzschejeva, Heideggerjeva spet drugače kakor Husserlova in Nietzschejeva, čeprav je metodološko vzeto sama fenomenološkega izvora in jo vsebinsko izhodišče v analitiki človeške eksistence približuje Nietzscheju.

¹ To sovisje je pred kratkim razvil tudi Mario Kopic (Kopic, 2001). Temeljite analize »začetka in konca« se je lotil Ivan Urbančič v obeh delih *Zaratuštrovega izročila* (Urbančič 1993, 1996) in jo nadaljeval v delu *Moč in oblast* (Urbančič 2000). Ne sme nas presenetiti, da se je po 11. septembru povsod okrepilo "teoretsko" zanimanje za Nietzscheja, ki pa se v glavnem ne zaveda svojih predpostavk, drugače bi se verjetno postal zanimiv tudi Heideggrov bitno-zgodovinski vidik, ki ne dopušča prav veliko modnega intelektualizma.

Heidegger se je v zvezi s tem sicer raje otepal oznake »eksistencializma«. V sporu z eksistencializmom se je v Franciji oblikoval strukturalizem, ki je v polemiki s Heideggerjevo interpretacijo Nietzschejeve misli kot dovršene metafizike volje do moči poskusil rehabilitirati Nietzscheja kot najdoslednejšega kritika metafizike. Gianni Vattimo si je prizadeval za uravnoteženo obravnavo Nietzscheja in Heideggerja v kontekstu preboletja modernosti. Če se znotraj omenjenih gibanj in usmeritev posvetimo še drugim pomembnim filozofom, postane slika še neznansko bolj zapletena. Znotraj fenomenološkega gibanja so se, recimo, kljub temu da Husserl neposredno ni izkazoval velikega zanimanja za Nietzscheja, drugi fenomenološko usmerjeni filozofi kakor Scheler, Löwith, Becker, Jaspers, da Heideggerja niti ne omenjamo, drug za drugim poklanjali Nietzscheju. Vendar ne vsi. Medtem ko je Eugen Fink kot Husserlov in Heideggerjev učenec opravil izrazit obrat od fenomenologije k Nietzscheju, pa drug njun učenec Emmanuel Levinas menda ni nikoli prebral kakega Nietzschejevega dela, čeprav je svoj čas prejel Nietzschejevo nagrado. In če je to pri Levinasu zaradi težkih osebnih izkušenj z nacizmom še nekako razumljivo, je veliko manj razumljiv precej zadržani odnos do Nietzscheja recimo pri Hansu Georgu Gadamerju, ki velja za utemeljitelja sodobne filozofske hermenevtike, znotraj katere je sicer Nietzsche poleg Platona gotovo najbolj interpretirani filozof. Ta zadržanost je po svoje presenetila celo Gadamerja samega, tako da jo je v nekem svojem poznem zapisu o Nietzscheju (Gadamer 1987) poskušal z osebnega in hermenevtičnega stališča tudi pojasniti.

Vendar pa Gadamer v *Resnici in metodi*, presenetljivo ali pa morda tudi ne, pripiše Nietzscheju odločilno vlogo pri Heideggerjevi hermenevtični preobrazbi Husserlove fenomenologije v smeri vprašanja biti: »Pravi predhodnik Heideggerjevega vprašanja o biti in odvrnitvi od smeri vpraševanja zahodne metafizike zato ni mogel biti ne Dilthey ne Husserl, temveč najprej Nietzsche. Tega se je Heidegger očitno zavedel šele pozneje.« (Gadamer 2001, 216) Nadaljnjih pojasnil pri Gadamerju ne

najdemo, relevantnost Nietzschejevega vpliva je mogoče razbrati le posredno iz konteksta tistega, kar Gadamer pove o Heideggerjevem zasnutju »hermenevtike fakticitete« in z njo povezanega pojmovanja življenja.

Vsaj od objave Heideggerjevih freiburških in marburških predavanj iz dvajsetih let prejšnjega stoletja je težko zagovarjati mnenje, da Husserl ni vplival na Heideggerjevo filozofsko zaokrenitev k vprašanju biti. Res pa tudi ni mogoče ugovarjati mnenju, da je prav recepcija Nietzscheja vplival na hermenevtično preoblikovanje Husserlove fenomenološke usmeritve. Vendar pri tem ne moremo izključiti temeljne dezorientacije, ki opredeljuje vse usmeritve sodobne filozofije in jo v temelju tudi giblje. Tako se je fenomenologija v svojem raznovrstnem preoblikovanju zblíževala z Nietzschejem predvsem ob temeljnih vprašanih vrednot, kulture, etike, zgodovinske epohe, torej tam, kjer je šlo za *krizno razumevanje modernosti*, ki ga je med prvimi relevantno razkril Nietzsche in ki je vseskozi izrecno ali neizrecno spremljalo tudi že Husserlovo razvite fenomenologije oziroma razvoj fenomenološke filozofije sploh (prim. Komel 2001). Tu pa se odpira dejansko vprašanje, ali se, recimo, tako različna filozofa, kakršna sta Husserl in Nietzsche, ne srečujeta ravno na »točki razhoda«, t. j. v odpiranju krize evropske človeškosti. S tem se nam hkrati ponuja možnost bolj poglobljenega razumevanja modernosti kot neke vrste „srečevanja v razhajanju“, ki modernosti podeljuje tisto *notranjo raznolikost*, sicer neupravičeno pripisano šele postmoderni. Postmoderna je to raznolikost le nadomestila s pluralizmom in je prav v tem zgolj »nadomestek« moderne, ki kot *krisis* prinaša s seboj izkustvo *razlike* kot take. Zato se lahko ujame v past *lastne resnice* oziroma v skušnjava, da bi prinesla različno resnico in do skrajnosti stopnjevala razliko. Postmoderni pluralizem resnic ne ubeži tej pasti, čeprav se trudi, da se ne bi ujel vanjo, tako da noče biti zgodovinsko zavezujoč.

Če drži Gadamerjeva teza o odločilnem Nietzschejevem vplivu na Heideggerja, je treba

poudariti, da pri tem ne gre za katero koli, marveč bistveno *krizno razumevanje vprašanja biti*, ki ga je Heidegger razvil na podlagi koncepta ontološke diference, zadeva pa temeljno razpoloženje evropske človeškosti sploh, kolikor se je ta filozofska zasnova *v in na odnosu do resnice*. Ta odnos do resnice povezuje in ločuje ne šele Heideggerja in Nietzscheja, temveč tudi že Nietzscheja in Husserla, in sicer prav v kontekstu svojega kriznega razprtja. Ni toliko pomembno, ali gre za isto krizno izkustvo in čigavo seže dlje in globlje. Zavedati se moramo, da se srečujemo s kompleksnim *problemom modernosti sploh*, v katerem se je filozofija primorana soočiti s samo seboj, torej z *interpretacijo svojega modernega smisla*.

»Interpretacija« zato ni kak poseben element hermenevitične filozofije, marveč zaznamuje sodobno filozofijo v celoti. Postavljenost pred samointerpretacijo je odlika sodobne filozofije v krizni poziciji modernosti. Ker se sodobne filozofske smeri pravzaprav ločujejo le po tem, kateri model interpretacije ponujajo, ne pa, ali ponujajo kaj drugega od interpretacije, lahko rečemo, da je interpretacija postala »notranja logika« sodobne filozofije (prim. Figal 2001).

Pogosto se v različnih zvezah navaja Nietzschejev aforizem (108) iz *Onstran dobrega in zlega*: »Ne obstajajo moralni fenomeni, marveč zgolj moralna interpretacija (Ausdeutung, iztolmačenje) fenomenov.« Nietzsche razume »fenomene« v običajnem, ne v fenomenološko izčiščenem smislu. Je pa Nietzschejeva ugotovitev zanimiva v drugem pogledu, namreč če vzamemo v zakup celotno sintagmo »moralni fenomeni«. Namesto tega ne moremo reči »moralni pojavi« (kakor se pripeti v slovenskem prevodu *Onkraj dobrega in zlega*) ali »moralni doživljaji«; moralni fenomeni so *fenomeni*, prav kolikor se z njimi srečujemo v našem življenju, kolikor se življenje po njih samo sebe vrednoti in ga spremlja neka zavest o tem, kaj

je zanj dobro in kaj slabo. V tem smislu je življenje iz samega sebe interpretirajoče; interpretacija je tako način, kako življenje jemlje samo sebe kot nekaj vrednega, in to je hkrati vrednost in »morala« človeškega življenja.

Obravnavo moralnih fenomenov in fenomena morale zavzema osrednje mesto v Nietzschejevi filozofiji (prim. Kouba 2001a, 2001b). Morala predstavlja Nietzscheju tisto težo, pod katero duši, se šibi in pada evropski duh sam, nihilizem in dekadenco, ki ju ni mogoče prevladati z boljšo moralno, kolikor sta sama posledica te poboljševalne morale.² Če naj morala premaga nihilizem, se mora samo sebe prepoznati v volji do moči in se kot morala ukiniti. Kolikor filozofija s svojim patosom resnice po Nietzscheju sama predstavlja to zgodovinsko moralno, jo je nujno treba osvoboditi od lastne moralne interpretacije fenomenov, ki zadeva »zakonsko utemeljeno« logično prirejanje fenomenov.

Povezovanje logike in morale se nam najprej zdi čudno in tuje. Vendar se ravno pod nevprašljivo prevlado logike v zadevi mišljenja kliče filozofija na odgovornost in od nje se zahteva – danes bolj kakor kadar koli prej – da nam priskrbi etiko in moralno. Ta zahteva se zdi povsem razumljiva. Predpostavlja se, da jo narekuje čas sam. »Logično« se pričakuje, da se bo z uveljavitvijo etike pojasnila in rešila problematična situacija našega časa. Te zahteve slabijo duha sodobne filozofije in sprevrčajo krizo modernosti v hipokrizijo. Prav Nietzsche pa je razkrinkal, kako se je ta duh preobrazil v prikazen nihilizma.

Pri tem seveda ne gre za kakršnega koli duha, še najmanj pa kak intelektualizem, ki je danes v modi, marveč za *temeljno vzgibanost enotnosti v različnosti*, ki je duhovnozgodovinsko opredelila evropskost in je bila začetno povzeta v *besedi* vseh grških besed. Kar je takrat vzniknilo kot *logos*, je poniknilo naprej v izjavo, račun, sodbo, umnost, znanost, subjekt, simbolno, veljavnost, funkcijo,

² Glede razlage Nietzschejeve kritike načela neprotislovnosti prim. razpravo V. Kalana (Kalan 2000), ki je pospremljena s prevodom Heideggerovega teksta "Osnovni stavki mišljenja" (Heidegger 2000). Avtor pri tem vporeja Nietzschejevo stališče z Lukaszewiczem. Obsežne problematike transformacije sodobne logike se tu ne bomo dotikali, kolikor zadeva predvsem možnost njene formalizacije.

nasploh v vse tisto, kar zaobjemamo z *logiko*. Vendar pa ne razpolagamo z nobeno pravo »definicijo« logike. Ta svojega delovnega področja ne omejuje na znanost, ki se sploh ne sprašuje več po svojih logičnih in logističnih predpostavkah. Od vsakogar in od vsega povsem »normalno« pričakujemo, da deluje logično: mi moderni ljudje smo tako navajeni na potrebnost logike, tako zelo nam je privzgojena, da nam leži kakor okus na jeziku in mora kot taka zoprati poželjivostim in domišljavostim« (*Morgenröthe*, KSA 3, 315). Zahteva po logičnosti se postavlja celo tam, kjer se domnevno išče nekaj drugega – naj bo to alternativna pop kultura, ezoterične filozofije in prakse ali pa celo postmoderna kritika logocentrizma. Zdi se, da je kapital logike celo močnejši od logike kapitala, ker zadeva človeškost (*zoon logon echon*), ki se je medtem »naredila« za Človeka in Človeštvo ter sprejema povsem logično, da bo v tem »narejanju« še napredovala; pri tem si celo od Nietzscheja sposoja poimenovanje »Nadčloveka«. Toda bolj ko logika postaja obča in individualna morala globalnega funkcioniranja tega sveta, tembolj pogrešamo resnico, tembolj se širi nihiliziranje sveta.

Nietzschejevo razkritje moralne narave vse logike je v filozofiji vsekakor revolucionarno. Ne toliko kritika morale same po sebi, marveč kritika moralne osnove logike je tisti prelom in spor, ki ga je Nietzsche vnesel v sodobno filozofijo. Beseda »vnesti« je tu zares primerna, saj kaže na interpretativni moment tega preloma, pri katerem smo sami soudeleženi na podlagi našega »deležnja pri resnici« (prim. Figl 1982 in Figal 1999). Tisto, kar najbolj neposredno kaže zvezo med moralo in logiko, je *vera v resnico*, pri čemer ta vera ne dojema sebe kot nečesa, kar je verjetno v verovanju, marveč kot nekaj samo na sebi veljavnega. Ta »veljavnost po sebi« je značilnost logičnega in tudi vrednostnega.

Kako resnična je resničnost in koliko resničnosti je v resnici? S tem ko logika predpostavlja resnico v smislu identitete, zaobide sam smisel resnice in

vprašanje po njem. Hermenevitično vzeto pa je resnica ravno odprto vprašanje sveta in naše eksistence v njem. Z vidika kritike uma bi lahko rekli, da je »načelo identitete« logiki za *alibi ob vprašanju po lastnem merilu resnice*. Ko Nietzsche kritizira (logični) um, ima vedno pred očmi to redukcijo umnosti na načelo identitete, po katerem umnost ne sme prihajati v protislovje s samo seboj, tako pa mu je bistveno odvzeta možnost »slovljenja«, *logosa* kot sovpadanja in sopripadnosti različnosti v dinamiki sveta. Pri tem se, povsem zgrešeno, jemlje Parmenida za izumitelja logičnega načela identitete, ki naj bi izključevalo protislovje.² S tem ko Parmenid zatrjuje istost mišljenja in biti, namreč ravno potrjuje sovpadanje različnega pred slehernim zvajanjem različnega na enotnost. Vprašanja tega »zvajanja« je globlje od formalnih aspektov indukcije, dedukcije ali redukcije, saj se v tem »zvajanju« dogaja tisto *človeško, prečloveško*: Nietzsche ga pogosto zajame kar s psihoterapevtskim nazivom »idiosinkrazija«.

Nietzsche v § 584 *Volje do moči* kot »zmoto filozofije« navaja, da namesto »da bi v logiki in kategorijah uma videla pripomočke za prirejanje sveta v koristne cilje (torej 'načelno' za koristno ponarejanje), verjame, da ima v njih kriterij resnice oziroma *realitete*. 'Kriterij resnice' je dejansko samo *biološka korist takega sistema načelnega ponarejanja*: in ker neki rod živali ne pozna nič pomembnejšega, kakor da se ohrani, bi tu dejansko smeli govoriti o 'resnici'.« (*Volja do moči*, 332/333) Ta »antropocentristična idiosinkrazija« (*Volja do moči*, 333) je že v zgodnjem neobjavljenem Nietzschejevem spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* osrednja tema njegove kritike umnosti, ki ji postavlja nasproti umetniško-ustvarjalno merilo (prim. Komel 1998, 63–75), Barbarić 2001, 183–204) To velja poudariti, zato da tega citata ne bi prehitro razumeli kot »biologistični redukcionizem«. Prav ta grobi »biologistični pogled« namreč skriva v sebi interpretativno perspektivnost³ in tista tla, na

³ "Volja do moči *interpretira* (pri nastajanju kakšnega organa gre za interpretacijo): Omejuje, določa stopnje, razlike v moči. Golih razlik v moči še ni mogoče občutiti kot take: mora iti za kaj, kar hoče rasti in kar vsak drug kaj, ki hoče rasti, interpretira po svoji vrednosti. V *tem* enaki – V resnici je interpretacija sama pripomoček za zagospodovanje nad čim (organski proces ves čas predstavlja *interpretiranje*.)" (*Volja do moči*, 362.)

katerih je zrasla tudi logika: »Zemeljsko carstvo poželenj, iz katerega je zrasla *logika*: čredni nagon v ozadju. Sprejemanje enakih primerov predpostavlja ženako dušo'. *Za cilj razumevanja in gospostva*.« (Volja do moči, 291) V luči omogočanja tega cilja se izkaže, da logika sploh *ne* izhaja iz volje do resnice, marveč do njene identičnosti in identificiranja: »Logika je pripeta na pogoj: *postavimo, da so identični primeri*. Dejansko *mora biti* ta pogoj na videz izpolnjen, da je mogoče logično misliti in sklepati. Se pravi: volja do *logične resnice* se lahko izpolni šele, ko je sprejeta načelna temeljna *ponareditev* vsega dogajanja. Iz tega sledi, da tu gospoduje nekakšen gon, zmožen obeh pripomočkov, najprej *ponareditve* in potem *izpeljave* lastnega vidika. Logika *ne* izvira iz volje do resnice.« (Volja do moči, 291) Vendar se je logika očitno naselila prav v to voljo do resnice. Volja do resnice ni izvor logike, tvori pa *moralno poreklo* logike⁴. Na delu je vzvišena morala tistega, kar od spodaj deluje kakor neki interpretirajoči gon »Ne spoznavati – temveč shematizirati – kaosu naložiti toliko regularnosti in oblik, kolikor zadostuje naši praktični potrebi. Pri oblikovanju uma, logike, kategorij je odločala *potreba*: potreba 'ne spoznavati', temveč subsumirati, shematizirati.« Glede na ta izvor logike v »potrebi«, ki jo Nietzsche, pomenljivo, enkrat označuje kot *biološko*, drugič pa kot praktično potrebo, se samodejno ponuja nadaljnja povezava z izvorom morale, ki ga prav v smislu rekla »treba je« narekujejo potrebe, tako da se sprožijo ustrezni akti volje. »So logični aksiomi adekvatni dejanskemu ali pa merila in pripomočki, ki nam šele *ustvarijo* dejansko, pojem 'dejanskost'? ... Da bi mogli prvo potrditi, bi morali, kakor rečeno, bivajoče že poznati; to pa kratko in malo ne drži. Ta stavek torej ne vsebuje *kriterija resnice*, temveč imperativ o tem, kar *naj* velja kot resnično.« (Volja do moči, 293/294.)

Interpretativno vrednost »logičnega stavka« Nietzsche strnjeno povzame v interpretativni *imperativ*, ki je bil tudi neposredni izziv za naše

razmišljanje:

»Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, da moramo bit postavljati nasproti nebity in da se taji pojem 'nastajanja' (s tem da 'postane nekaj')« (KSA 12, 330)

Ta Nietzschejev »stavek« lahko razumemo kot obrnjeno načelo razloga »Nihil est sine ratione«. Nič ni brez razloga. Kot osnovni stavek logike je to hkrati temeljni stavek ontologije oziroma metafizike. Iz njega lahko razberemo, da je upravičevanje obstoja hkrati opravičilo zanj. Logika obstoja je hkrati morala obstoja. Na temelju katere pravičnosti se tu upravičuje obstoj in odkod si jemljemo pravico do njegovega opravičevanja? Vemo, da je »pravičnost« za Nietzscheja merilo volje do moči. Vemo pa tudi, da je največji Platonov dialog *Politeia* posvečen pravičnosti. Dialektično osnovo zanjo pa ponuja ideja dobrega, ki ne jamči le spoznanja, marveč tudi obstoj tega, kar spoznavamo. Če hočemo utemeljiti bivajoče in spoznanje bivajočega, moramo najprej uskladiti temelj sam v sebi, tj. bit bivajočega, kakor jo izreka temeljno logično načelo identitete. Bit predstavlja za logiko nekaj samo s seboj identičnega in prosojnega ter v temelju nekaj predstavljivega.

Logika ima v skladu z načelom temelja vedno prav, kolikor je bit prevzeta vanjo kot temelj, ki ne potrebuje več nobene nadaljnje utemeljitve. Kar Nietzsche predstavlja kot nihilistično moralo logike, zadeva celotno zgodovino evropskega duha in moderno krizo tega duha, ki ni več sposoben, da se utemeljuje in utemeljuje kot enotnost v različnosti, ki nima več moči ne za pravičnost ne za svobodo, to občutje nemoči pa pretvarja v resentment do vsega obstoječega.

V *Somraku malikov* daje Nietzsche še neko dodatno razlago, zakaj ni moralnih fenomenov oziroma dejstev, kakor tudi zapiše: »Znana je moja

⁴ "Kakšna morala, skoz dolgo izkušnjo in preizkušnjo, *dokazan* način življenja pride nazadnje v zavest kot zakon, kot prevladujoč ... In s tem stopi vanjo vsa skupina sorodnih vrednosti in stanj: postane spoštovanja vredna, nedotakljiva, sveta, resnična; k njenemu razvoju sodi, da *pozabimo* na njen izvor ... To je znamenje da je zagospodarila ... Popolnoma isto se je lahko zgodilo s *kategorijami uma* ... (Volja do moči 292)

zahteva filozofu, naj se postavi onstran dobrega in zlega – da bi imel iluzijo moralne sodbe *pod* seboj. Ta zahteva izvira iz spoznanja, ki sem ga prvi izrekel: *da sploh ni moralnih dejstev*. Moralna sodba ima z religiozno skupno to, da verjame v realitete, ki jih ni. Morala je samo razlaga nekaterih fenomenov /slov. prevod napačno 'pojavnov', določneje povedano, *napačna razlaga*. Moralna sodba, kakor religiozna, pripada stopnji nevednosti, na kateri manjka še celo pojem realnega, ločevanje med realnim in imaginarnim: tako da 'resnica' na tej stopnji pomeni samo stvari, ki jim danes pravimo 'domišljije'. Moralne sodbe torej nikoli ne moremo jemati dobesedno: kot taka ima v sebi samo nesmisel. Ostaja pa neprecenljiva kot *semiotika*: odkriva, vsaj razgledanemu, najdragocenejše realitete kultur in notranjosti, ki niso zadosti *vedele*, da bi se 'razumele'. Morala je samo govorica znamenj, samo simptomatologija: človek mora že vedeti, *za kaj* gre, da ima kaj koristi od nje.« (*Somrak malikov*, 45)

Poudariti je treba, da Nietzsche pri ugotavljanju interpretativne narave logike ter na njej temelječe ontologije, kozmologije, teologije in etike ne omeji interpretativnosti na kulturno. Interpretativnost ni naša proizvodnja in se predvsem ne nanaša zgolj na nas, marveč na bivanje oziroma življenje sploh. Interpretativnost vsega bivanja potrjuje njegovo vprašljivost, kar hkrati kaže, da interpretativnost skriva še nekaj globljega od perspektiv in videza⁵, kar je Nietzsche sam navrgel kot uganke večnega vračanja enakega. Ne samo da te uganke ne rešuje nobena interpretacija, tudi ne konkretna interpretacija Nietzscheja, marveč je to prav večni krog njene krožnosti. Vendar tu ne bomo zahajali v te obsežne problemske sklope Nietzschejeve filozofije, kakršna je interpretacija večnega vračanja enakega, nehoti se nam zgodi, da za maskami, ki si jih po Nietzscheju nadeva vse veliko, pričnemo iskati globlje razloge in tako privolimo v tisto logiko, ki pravi, da ima vse svoj razlog, in ki tvori temeljno načelo logike. Pri tem

seveda nimamo v mislih posebne filozofske discipline; da logika lahko povzame vse filozofske discipline in kategorije, izpričuje veličastno Heglovo delo s tem naslovom *Znamost logike*. Hegel je ni brez razloga opisal kot življenje boga pred stvarjenjem sveta. Ali in je s tem razvrednoteno samo mišljenje boga, puščamo ob strani. A kakršen koli pomen in pomembnost pridajamo besedam Nietzschejevega norega človeka o smrti Boga, opazimo njegov moralični značaj, ki se logično potrjuje ne le v t. i. ontoloških dokazih za božje bivanje, marveč v dokazljivosti vsega, kar se kaže. To posledično ne pomeni le indiference v razkrivanju biti, marveč tudi indiferentnost do javljanja boga. Husserl, ki si je morda najbolj od vseh prizadeval za moderno transformacijo umnosti, to indiferenco povzame takole: »V občem idealizacijskem procesu, ki izhaja iz filozofije, je Bog tako rekoč logificiran, postane celo nosilec absolutnega logosa. Tisto logično lahko razberem sicer že iz tega, da se religija teološko sklicuje na versko evidenco kot svojevrsten in najgloblji način utemeljive resnične biti. Nacionalni bogovi pa so tu na samoumeven način, kot realna dejstva okolja. Pred filozofijo ni nikakršnih spoznavnoteoretskih vprašanj, nikakršnih vprašanj o evidentnosti« (Husserl 1989, 26–27.)

Interpretativni karakter bivanja, ki ga zaukazuje Nietzsche, nikakor ne implicira vseobrazložljivosti, marveč vprašljivost, na katero ne odgovarjamo z navajanjem razlogov, temveč iz svoje brezrazložne eksistence, tj. iz lastne svobode. Na tej točki je Nietzsche, kakor ugotavlja Gadamer, dejansko pripravil Heideggerjevo vprašanje biti, ki ne izhaja več iz utemeljevalnega področja logike, tj. noče več pojasnjevati in razlagati pojma biti, marveč razvije vprašanje jasnjenja biti iz razumevanja in razlage naše eksistence v odprtem horizontu sveta. Tako tudi sveta ne pojmujejo na temelju enotnosti pojma biti, marveč iz zasnovanosti v zasnavljanje biti, kar bistveno spremeni našo »vero v resnico«. Njena odprtost omogoča tudi drugačno kulturo

⁵ "Vse, kar je globoko, ljubi masko; najgloblje stvari celo sovražijo podobo in prisposodob. Kaj bi ne bilo ravno *nasprotje* prava preobleka, v kateri se skriva sram boga." (*Onstran dobrega in zlega*, 46)

oziroma kulturno odprtosti in celo presega ločitev kulture in narave, kolikor razkrivanje samo dojamemo na podlagi vzajemnega razprostiranja »narave« in »kulture« ene v drugo, in sicer na način »enega v sebi razlikovanega«.

(KSA 1-15).

Urbančič, I.: *Zaratuistrovo izročilo* I, II, SM, Ljubljana 1993, 1996.

Urbančič, I.: *Moč in oblast*, SM, Ljubljana 2000.

Literatura

Barbarić, D.: »Pjesnički um«, *Približavanja*, Zagreb 2001, 183–204.

Figal, G.: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999.

Figal, G.: »Vzratne vezi novega«, prev. A. Košar, *Phainomena* X/37–38, Ljubljana 2001, 5–14.

Figl, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsche universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1982.

Gadamer, H.-G.: »Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras« (1984), GW 4, Tübingen 1987, 448–662.

Husserl, E.: *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Maribor 1989.

Kalan, V.: »Logan aksiomi in pesniško mišljenje«, *Phainomena* IX/31–32, Ljubljana 231—260.

Komel, D.: *Diagrani bivanja*, Ljubljana 1998.

Komel, D.: *Osnutja. K filozofski in kulturni hermenevtiki*, Ljubljana 2001.

Kopić, M.: *S Nietzschejem o Evropi*, Zagreb 2001.

Kouba, P.: *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001.

Kouba, P.: »Nietzschejeva nemoralna ontologija«, prev. A. Leskovec, *Phainomena* X/37–38, Ljubljana 2001.

Nietzsche F.: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder in T. Hribar, SM, Ljubljana 1989.

Nietzsche, F.: *Volja do moči*, prev. J. Moder Ljubljana 1991.

Nietzsche, F.: »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, prev. A. Košar, *Nova revija* 121/122, Ljubljana 1992, 618–624.

Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, SM, Ljubljana 1999.

Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München/Berlin/New York 1988

Descartes

Sandi Cvek

Tretja meditacija: o Bogu – v krogu?!

Ker pa vsaka naša vednost in gotovost, ki zares uničuje sleherni dvom, izbaja samo iz poznavanja Boga – nič ne more biti niti si ničesar ne moremo zamisliti brez Boga, prav tako pa lahko o vsem dvomimo, dokler nimamo jasne in razločne predstave o njem.

Baruch de Spinoza: *Teološko-politična razprava*

0

Dokazovanje Božjega bivanja je nedvomno osrednji problem Tretje meditacije, hkrati pa predstavlja najbolj kritično točko celotnega Descartesovega projekta. Pravzaprav je bil sam dokaz bežno skiciran že v četrtem delu *Razprave o metodi*, »more geometrico« je bil formuliran v dodatku *Odgovorov drugim ugovorom Meditacijam*, in bil zgoščeno povzet v prvem delu *Principov filozofije*, vendar je celotna njegova miselna pot podrobno razčlenjena edino na tem mestu. Če pristanemo na znano Kantovo delitev, potem gre za neke vrste kozmološki dokaz, saj Descartes iz pojavov tega sveta sklepa na njihov božanski vzrok, le da se je za razliko od sveta, iz katerega je recimo izhajal Tomaž Akvinski, njegov svet zrušil v subjektivno pojavnost mišljenja.

Ta dokaz bo Descartesu pomagal doseči gotovost, da njegov duh ni edino, kar obstaja, in mu s tem omogočil izvedbo rešilnega pobega iz samotne kletke le-tega k izveduhovni realnosti. Pomagal mu bo doseči gotovo vednost o Bogu in njegovem bistvu – o substanci, ki je neskončna, neodvisna, nadvse umna in vzrok vsega obstoječega. Vednost o obstoju in lastnostih tega bitja mu bo tudi potrdila splošno pravilo o resničnosti vsega tistega, kar se

kaže jasno in razločno, in s tem samo sebe ugriznila za rep, oziroma – kot se bojijo mnogi komentatorji tega vratolomnega početja – se zavrtela v še enem filozofskem vrtincu.

1

Nedvomno je Descartes s prvima dvema meditacijama znotraj filozofije odprl nove, dotlej še neslutene prostore, in ustvaril presežek, ki mu težko najdemo para. Mnoga ozka grla in klavstrofobični značaj *Druge meditacije*, na katere sem opozoril v prejšnjem razmišljanju, so dali slutiti, da nadaljnja pot ne bo lahka niti za avtorja in še toliko manj za bralca. Celo tako zelo težka in strma bo, da je na njenem začetku treba odložiti vso nepotrebno prtljago, ki bi utegnila ovirati vzpon z dna metafizične luknje, v katero smo padli. In tako že zapiram oči, si zatiskam ušesa, odvrčam vse čute, iz zavesti brišem vse predstave o telesnih stvareh, oziroma jih štejem za prazne in lažne; samo sam s sabo se pogovarjam, ker ni nikogar drugega, s katerim bi se lahko; zaziram se sam vase, pa ne zato, ker bi tako hotel, ampak zato, ker ni kam drugam zreti; ter skušam polagoma postajati sam sebi bolj znan in domač, ker je to edino, kar sploh morem storiti. Natanko to pomeni ovedeti se sebe kot »res cogitans« na tej najnižji, solipsistični točki – zliti se s svojimi občutki in predstavami (s svojimi »cogitationes«) v eno samo, nedeljivo enost; dojeti, da skozi svoje zaznave ne zaznavam stvari zunanjega sveta, ampak sebe. Sebe kot stol, na katerem sedim. Sebe kot zimski suknjič, v katerega sem ogrnjen. Sebe, kot toploto ognja, ki me greje. Sebe kot vosek, ki se mi topi v rokah ... Povedano z nesmrtnimi Descartesovimi besedami:

»Čeprav namreč – kot rečeno – reči, ki jih čutim ali si jih predstavljam zunaj sebe, niso nič, vendar zagotovo vem, da v meni so tisti načini mišljenja, ki jih imenujem občutke in predstave, kolikor so

zgolj neki načini mišljenja.« (65)

V temi torej sveti luč, vprašanje pa je, ali lahko obsije še kaj drugega, razen samega duha in njegove vsebine.

2

Če je bil jasen in razločen uvid temelj gotovosti



lastnega bivanja kot »res cogitans«, bi mogoče lahko pomagal doseči tudi kakšno drugo popolno gotovost. Descartes je ta en in doslej edini uspeh tako zelo opogumil, da se mu zazdi, da sme za splošno pravilo postaviti trditev, da je resnično vse tisto, kar dojemam zelo jasno in razločno. Pa sta popolna gotovost in resnica res ena in ista stvar? Ali ne morem biti glede nečesa popolnoma gotov in se hkrati popolnoma motiti? Zanimivo je, da Descartes uporablja oba pojma sinonimno in s popolno gotovostjo razume popolno gotovost glede resnice nečesa, čeprav je ravno to sovpadanje gotovosti in resnice nekaj, kar bi bilo treba šele dokazati. Pa je to, da se mu zdi, da sme postaviti to pravilo, že zadosten razlog, da ga tudi v resnici sme? Mar je tudi to splošno pravilo rezultat jasnega in razločnega uvida in kot tako popolna gotovost? Je sploh mogoče jasno in razločno dojeti, da je resnično vse tisto, kar dojemam jasno in razločno? Mar me je Descartes spet posadil na nekakšen filozofski vrtiljak? Me je vrgel v nov vrtnec? O načelu jasnosti in razločnosti, kot enem najbolj nejasnih problemov Descartesove filozofije, sem

razpravljal že v svoji analizi *Prve meditacije*, a šele na tej točki bo zares pokazal zobe: Kako naj vem, kdaj dojemam stvari jasno in razločno, in se mi ne samo zdi, da jih tako dojemam?

Descartes nikjer v *Meditacijah* ne ponudi nobene zadovoljive opredelitve jasnosti in razločnosti in nikakršnega uporabnega kriterija njihovega

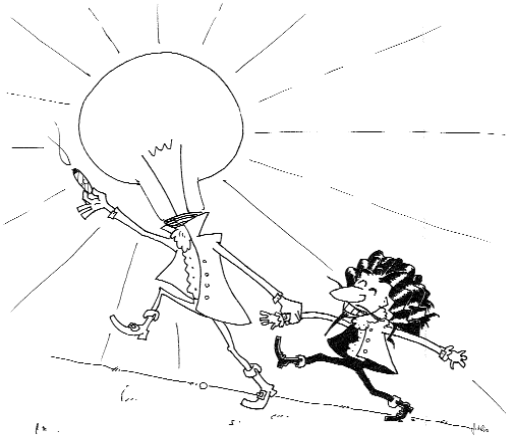
prepoznavanja, a zdi se, da mu je kot matematiku zelo blizu matematični tip jasnosti in razločnosti: natanko dve točki določata premico, tri točke določajo ravnino, v trikotniku nasproti največjemu kotu leži največja stranica ... resničnost teh izjav prešine um kot nenadni uvid. Kako lepo bi bilo v podobno jasnih in razločnih prebliskih uvideti tudi resnico Boga,

svobodne volje, duha in telesa! V petinštiridesetem odstavku prvega dela *Principov filozofije* je Descartes kot bistveno značilnost tistega dojemanja, na katerega se lahko opre gotova in nedvomna sodba, izpostavil predvsem razločnost:

»Jasno pravim tistemu dojetanju, ki je pozornemu duhu prezentno in očitno, enako kot pravimo, da vidimo nekaj jasno tedaj, ko je to očesu, ki gleda prezentno in ga dovolj močno in neposredno vzburja. Razločno dojetanje pa je tisto, ki je najprej jasno, nato pa od vseh drugih tako zelo ločeno in odmaknjeno, da v sebi nosi samo tisto, kar je jasno.«

Zanimivost te optične analogije je zlasti v tem, da favorizira vid kot tisti čut, ki lahko edini, ali pa vsaj v največji meri, doseže to najvišjo stopnjo prezentnosti, ki je drugim čutilom in občutkom bolj ali manj nedosegljiva, tako da bo tudi najvišja zmožnost duha nujno morala biti pojmovana kot nekakšno jasno in razločno »zrenje« oziroma »motrenje« resnice.

Čutne zaznave so lahko zelo jasne, a le redko razločne, saj jih ljudje praviloma mešamo s sodbami o njihovi naravi, ko recimo ob jasni



zaznavi barve sodimo, da vidimo neko stvar, ki obstaja zunaj nas (*Principi I – LXVI*), ali ob zaznavi močne bolečine mislimo, da je v bolečem delu telesa nekaj bolečini podobnega (*Principi I – XLVI, LXVII*); nasprotno pa razločnost ne more biti brez jasnosti, katero nujno vključuje. Eden izmed pomislov, ki navidez omaja Descartesovo zaupanje v verodostojnost načela jasnosti in razločnosti, je namreč prav nekdanje priznavanje stvari, ki jih je zaznaval s čuti, za zelo gotove in očitne, o katerih pa je pozneje dognal, da so vendarle dvomljive. A dvomljivo in problematično je bilo le njegovo verjetje, da so zunaj njega nekakšna zemlja, nebo zvezde ... ne pa tudi same zaznave le-teh. To, da so bile pred njegovimi duhovnimi očmi ideje ali misli o takih stvareh, je bilo povsem jasno in izven vsakega dvoma.

4

Kaj pa varljivi duh, ki se je bil že na koncu *Prve meditacije* sposoben poigrati celo z »zelo enostavnimi in lahkimi« (simplex & facile) matematičnimi resnicami? Po eni strani Descartes sicer priznava, da: »Bogu, če tako hoče, sploh ni težko doseči, da se motim tudi o stvareh, ki o njih mislim, da jih s svojimi duševnimi očmi sprevidim

kar najbolj popolnoma,« (66) po drugi strani pa se zdi, da skuša njegov pomen zmanjšati s tem, da zgoraj navedeni pomislek poniža v nekakšno »poprej sprejeto mnenje« oziroma »predisdek«, in razvidnost že omenjenih matematičnih resnic izenačuje z razvidnostjo obstoja cogita. A varljivi duh je, če je Descartesu to všeč ali ne, še vedno sovražnik številka ena. Mar mu on, ki je tako zelo hudoben, mogočen in prekanjen, da pred njim niso varne niti najelementarnejše resnice matematike, ne bi mogel v duha vsaditi zmotnega prepričanja o jasnosti in razločnosti, kot edinemu kriteriju resnice? Mar nista ravno prvi dve meditaciji pokazali, da je Varljivec sposoben – z eno samo samcato izjemo – tudi najhujše zmote spremeniti v jasne in razločne resnice. Čeprav so bili njegovi starši »šibki in metafizični« (67), je otrok, ki so ga skotili, neznanjski in komaj (če sploh!) obvladljiv. Descartes mu ne more pobegniti, niti se mu skriti – kamorkoli se obrne, vedno ga ima pred nosom in na ta način ne bo mogel narediti niti koraka naprej:

»Da pa bi odpravil tudi ta dvom, moram ob prvi ugodni priložnosti preiskati, ali biva Bog, in če biva, ali je lahko goljufiv. Zakaj dokler je to neznano, se mi zdi, da tudi nobene druge stvari ne bom mogel biti gotov.« (67)

Tako je bil dragoceni kriterij jasnosti in razločnosti sicer postavljen pod vprašaj, a le zato, da bi se še toliko bolj izkazal za vrednega brezpogojnega zaupanja.

5

V petem odstavku Descartes svoj sumničavi pogled uperi v tisto, kar je odstavek prej imenoval – »ideje ali misli o stvareh« in s tem nesramno potihlo uvedel enega svojih ključnih filozofskih pojmov, katerega razumevanje je nujno tako za razumevanje Tretje, kot tudi celote *Meditacij*. Kaj je torej Descartesu ideja? Za začetek se zamislimo nad opredelitvami, ki jih daje v knjigi:

»Ideja je operacija uma (operatione intellectus).« (43)

»Ideje so misli (cogitationes).« (66)

»Ideja je občutek (sensum).« (69)

»Ideja je nekakšna podoba stvari (tanquam rerum imagines).« (67, 72)

»Ideje so nekakšni modusi mišljenja (modi cogitandi).« (68, 71)

Gre seveda bolj za namige, kot pa za prave opredelitive, a eksplicitnejše razlage so bili prvi bralci in kritiki *Meditacij* deležni šele v Descartesovih *Odgovorih na druge ugovore*, pa še to na izrecno Mersennovo prošnjo po »more geometrico« predstavljenih definicijah ključnih pojmov. Tu je »ideja« definirana kot tista oblika sleherne misli, ki se je duh neposredno zaveda. Kadarkoli se torej zavedam nečesa, ali mislim na nekaj, to pomeni, da imam idejo nečesa. Pravzaprav ne morem ničesar reči, niti razumeti izrečenega, ne da bi v meni zagotovo obstajala ideja tistega, kar se skozi besede izraža. Da bi se izognil morebitnim nesporazumom, je Descartes že v četrtem delu *Razprave o metodi* latinskemu prevodu dodal obrobno pripombo, v kateri pravi:

»Opozarjam, da uporabljam tukaj in povsod v naslednjem besedo »ideja« sploh za vsako stvar, ki je predmet moje misli (res cogitata) in eksistira le toliko, kolikor ima objektivno eksistenco v intelektu.«

Razlaga žal ni tako jasna, kot bi si želeli. Z zapletenim izrazom »objektivna eksistenca v intelektu« se bomo ukvarjali kasneje, zdaj se raje vprašajmo, kaj Descartes misli z enačbo: Ideja = vsaka stvar, ki je predmet moje misli. Kaj vse je lahko predmet mišljenja? Zdi se, da bo odgovor na to vprašanje hkrati tudi odgovor na vprašanje, kaj je ideja. Pri pretresanju tega vprašanja se nam kot morebitna pomoč ponuja Descartesova široka opredelitev cogita iz osmega odstavka *Druge meditacije*. Potem, ko se je prepričal, da v svoj obstoj nikakor ne more dvomiti in je emfatično zatrdil svoj »jaz sem, jaz bivam«, se je prepoznal kot »res cogitans«:

»Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.« (59)

Ta, po zunanjem obsegu najkrajši odstavek

Meditacij, je seveda usodno pomemben za razumevanje celote, zlasti zato, ker slovenski zožani prevod: cogito = mišljenje, zavaja, vkolikor slednjega enači z razmišljanjem oziroma s kognitivnimi procesi reševanja problemov, dojemanja predmetov in situacij, razkrivanja odnosov v dejanskosti ..., ki se razlikujejo od drugih duševnih dejavnosti, kot so hotenje, čustvovanje, domišljija in zaznavanje. Sam Descartes je dal v devetem odstavku prvega dela svojih *Principov filozofije* na vprašanje, kaj je cogitatio, naslednji, zelo nedvoumni odgovor:

»Z mišljenjem razumem vse tisto, kar se, kolikor imamo zavest o tem, ob našem lastnem samozavedanju dogaja v nas. Misлити zatorej ne pomeni samo umevati, hoteti, predstavljati si, temveč tudi čutiti.«

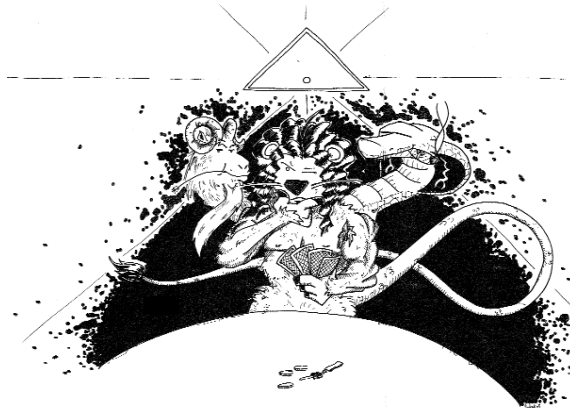
Ker gre pri »cogitatu« očitno za celoto duševnih fenomenov, mora izraz »ideja kot predmet misli«, pomeniti prav te: misli, hotenja, čustva in afekte, predstave in občutke, oziroma predstave v najširšem smislu, ki bivajo v našem umu in se kot fenomeni razlikujejo tako od svojega morebitnega fiziološkega korelata, kot tudi od svojega morebitnega izveduhovnega vzroka, saj je obstoj celotnega materialnega univerzuma na tej točki še vedno vprašljiv.

V petem odstavku torej Descartes ideje opredeli kot nekakšne podobe stvari, s čimer izpostavi njihovo reprezentativno funkcijo – so podobe nečesa, napeljujejo na nekaj, čeprav je obstoj tega nečesa zaenkrat negotov. Iz dejstva, da so v mojem duhu ideje človeka, himere, neba, angela ali Boga, še ne morem izpeljati zaključka, da kjerkoli izven mojega duha dejansko biva oziroma ne biva, karkoli od prej omenjenega. Ideje kot take zaenkrat ne morejo biti niti resnične niti lažne (kasneje, v devetnajstem odstavku, bo to vrsto lažnosti Descartes imenoval materialna lažnost), saj je tako eno kot tudi drugo odvisno ravno od tega, ali kažejo izveduhovno stvarnost ali ne, ravno o slednji pa še nič ne vem in zato med kozami in himerami ni nikakršne razlike – oziroma so v tem trenutku himere prav tako

resnične kot koze in koze nič manj pravljичne kot himere. Gre seveda za lep primer kartezijanskega humorja. Dejstvo je, da je v himeri nekaj kozjega, a kako dokazati, da ni na kozah nič himeričnega? To je eden trših oreh, ki ga bo v nadaljevanju skušal streti avtor *Meditacij*. Prvo omembo Himere najdemo v šesti knjigi *Iliade*, kjer jo je Homer opisal kot bitje božanskega porekla oziroma pošast z levo glavo, kozjim trupom in kačjim repom, ki bruha ogenj. Slabih sto let kasneje jo je Heziod v svoji *Teogoniji* že spremenil v bitje s tremi glavami – s kozjo na sredini, ter kačjo in levo na vsakem koncu trupa. Ironija je seveda v absurdnosti, oziroma nevzdržnosti te pošasti. Ker je sama v sebi preveč raznorodna, da bi lahko obstajala kot eno bitje, lahko nastopa le kot svoja lastna karikatura, in postane oznaka nečesa nemogočega. Nadvse zabavno se mi zdi, da slovarji himero navajajo kot sinonim za izmisllek, izrodek domišljije, prazno izmišljijo – neresnično idejo. Velika naloga, pred katero je sedaj postavljen Descartes, je seveda – dokazati, da niso vse ideje himerične, oziroma – najti vsaj eno, ki to zagotovo ni.

5, 6

V petem odstavku se začenja tudi vrsta nenavadnih klasifikacij vsebin cogita, saj Descartes najprej razdeli svoje misli na dve skupini: na tiste, ki so nekakšne podobe stvari, in na tiste, ki so po svojem značaju nekaj več, ker podobam nekaj dodajajo. Ime ideja si zaslužijo le misli prve skupine, medtem ko Descartes za drugo skupino uporabi izraze hotenja, afekti in sodbe, saj vsebujejo nekaj več od gole reprezentacije nečesa. Potemtakem naj bi recimo želje in afekti sicer vsebovali ideje, a hkrati tudi nekakšne presežke, za katere ni čisto jasno, ali so tudi sami ideje. Mar sta v trenutku, ko si nekaj želim ali se nečesa bojim, v mojem duhu hkrati navzoči dve ideji – ideja strahu oziroma želje in objekta tega strahu oziroma želje? A pomembno je predvsem to, da se afekti in želje Descartesu v epistemološkem smislu ne zdijo



problematični, saj na njihovo resničnost ali neresničnost v ničemer ne vplivata realni obstoj ali neobstoj njihovih objektov. Moja želja je resnična, pa naj si želim najti izgubljene ključe ali kamen modrosti; kot je resničen tudi moj strah, pa naj se bojim tegob staranja ali vampirjevega ugriza. Toliko bolj uničujoče kritike so deležne sodbe in z njimi povezane naivno-empiristične teorije odsevanja, saj jih Descartes na koncu šestega odstavka razkrinka kot poglavitnega krivca za večino zmot:

»Poglavitna in najpogostejša zmota, ki jo je mogoče najti v sodbah, je v tem, da sodim, da so ideje, ki so v meni, podobne ali enake stvarem zunaj mene. Zakaj dejansko je tako: če bi štel ideje samo za nekakšne moduse svojega mišljenja in jih ne bi vezal s čim drugim, bi mi komajda mogle dati snov za zmoto.« (68)

7

Naslednji Descartesov korak je nadvse presenetljiv, saj v navidez popolnem nasprotju z vsem do tedaj povedanim razdeli ideje po njihovem izvoru na »vrojene, pridobljene in od mene narejene«:

»Zakaj da razumem, kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje – tega nimam od drugod, temveč iz svoje narave, tako se zdi. Da pa zdaj slišim hrup, vidim sonce, čutim ogenj, to po moji sodbi izvira iz stvari zunaj mene; in naposled: sirene, krilate konje in podobno si izmišljam sam.« (69)

Če vzamemo Descartesove primere resno, potem vidimo, da moramo svoje razumevanje idej

bistveno razširiti, saj se zdi, da gre pri takoimenovanih »vrojenih idejah« predvsem za zmožnosti duha (na primer sposobnost združevanja različnih čutnih zaznav v »stvari«, sposobnost dojemanja nečesa kot resničnega, sposobnost mišljenja ...), »pridobljene ideje« so nekakšni občutki (zvok, svetloba, toplota ...), »narejene ideje« pa so predvsem domišljajske podobe (mitološka bitja, pošasti ...). A od kod so naenkrat prišle stvari zunanjega sveta, če pa je ta »zunanji svet« morda samo moja bolna fikcija? Kakšne vrojene ideje neki, ko jih vame morebiti polaga hudobni Varljivec, ki me ves čas pridno slepi? Pa tudi od mene narejeni sirene, krilati konji, začarani gradovi ... so sestavljeni iz elementov problematičnega »zunanjega sveta«. Pozornemu bralcu seveda hitro postane jasno, da gre zgolj za začasno oziroma provizorično klasifikacijo, ki pa je hkrati pomenljiv namig: če zunanji svet obstaja, bi nekatere ideje lahko prihajale od tam, za druge se zdi, da bi jih lahko ustvaril sam, tretjih pa v nobenem primeru ne bi mogel niti pridobiti od zunaj, in jih še manj sam skrpiti iz različnih elementov. Mogoče so celo vse ideje prirojene, vse pridobljene ali od mene narejene. Descartes ne pozna njihovega izvora in ga na tej točki tudi ne more poznati.

Lahkotni ton in navidezna neobveznost te tridelne klasifikacije idej pa skrivata težave in nejasnosti, ki so se najbolj neposredno izrazile tako v korespondenci z Mersennom, kot tudi v leta 1647 napisani in proti bivšemu prijatelju in zaščitniku Regiusu naperjeni polemični razpravi *Notae in Programma quoddam*. Tu je v popolnoma novo in presenetljivo perspektivo postavljen zlasti odnos med vrojenimi in pridobljenimi idejami, saj je Descartes še podčrtal pomen prvih, katere predstavljajo resnična, nespremenljiva in večna bistva, potemtako jih ima že otrok v maternici in mu jih ni treba pridobiti šele skozi odraščanje in učenje. To seveda ne pomeni, da otrok že v materinem trebuhu razmišlja o skrivnostih Božjega bivanja, Pitagorovem izreku in drugih filozofskih, matematičnih in znanstvenih resnicah, pač pa je taisti otrok sposoben sam oblikovati pojem

popolnosti, ki se jo bo naučil označevati z besedico Bog, kot je tudi sposoben dojemati stvari kot resnične ali neresnične, kar se bo kasneje naučil aplicirati na konkretno življenjsko empirijo. Čeprav so razvoj, učenje in izkušnje pomembni elementi pri spoznavanju vsakega človeškega bitja, predpostavljajo neke nujne, predizkustvene predispozicije in zmožnosti mišljenja, brez katerih se sploh ne morejo izraziti in brez katerih nimajo nikakršnega smisla.

Prej omenjeni otrok prinese na svet tudi vnaprej dane sposobnosti čutenja oziroma zaznavanja stvari, tako da se tudi »pridobljene ideje« v končni fazi nadvse presenetljivo izkažejo za »vrojene«. Descartes ugotavlja, da v idejah pravzaprav ni ničesar, kar ne bi bilo duhu vrojeno kot zmožnost oziroma sposobnost mišljenja. Tudi pri čutnih zaznavah, ki so se zdele najbolj očiten primer »pridobljenih idej«, ne gre za to, da neke zunanje stvari prenašajo preko čutil v duha ideje kot take, saj od njih neposredno ne doseže duha nič, ampak prispevajo samo nekakšen impulz, ki duhu omogoči, da jih (ideje namreč) s svojo vrojeno sposobnostjo oblikuje. To velja tako za podobe materialnih predmetov kot tudi za zaznave barv, zvokov, vonjev, okusov, za občutke žeje, lakote, bolečine ... saj so kot zmožnosti duha vrojeni, kot iz izvenduhovnih dražljajev porojene vsebine duha pa pridobljeni, vendar tudi kot taki tem dražljajem ne morejo biti podobni, saj njihovo naravo določa izključno duh.

8, 9

Pri tako imenovanih pridobljenih idejah zbujata Descartesovo pozornost zlasti njihova vsiljivost. Opaža namreč, da nad njimi nima nikakršne kontrole, saj se v duhu pojavljajo, pa če to hoče ali ne, zato nagonsko verjame (ga tako »učí narava«), da prihajajo od zunanjih predmetov, katerim so podobne. Ko se greje ob ognju, se mu zdi:

»da prihaja ta občutek ali ideja toplote od nečesa, kar je drugačno od mene, namreč od ognja, ob katerem sedim, in ... izžareva vame nekakšno svojo podobnost in ne kaj drugega.« (69)

Domnevna podobnost idej in stvari torej ni rezultat

nedvoumnega spoznanja razuma (»naravne luči«), ampak trdovratni predsodek izhajajoč iz samodejnih nagibov človeške narave, ki prevečkrat vodi k slabemu, da bi ji kot filozof smel zaupati. V oči bode Descartesovo poudarjanje pomena »naravne luči« (lumine naturali), se pravi nekakšne razumske intuicije, kot edine zmožnosti duha, ki lahko pripelje do resnice. Težko je reči,



ali gre samo za novo poimenovanje načela jasnosti in razločnosti, ali za kaj več, saj je njena verodostojnost očitno onstran vsakega možnega dvoma, čeprav ni čisto jasno, s čim si je to brezpogojno zaupanje pridobila, in zakaj se Descartes ne more zgolj z njeno pomočjo postaviti po robu Varljivcu.

10, 11

Dejstvo, da vsiljive ideje niso pod kontrolo volje, Descartesu ne more služiti kot zadosten dokaz, da izvirajo iz stvari zunaj njega, saj bi jih lahko ustvarjala kakšna, zaenkrat še neznan, sanjski imaginaciji podobna, zmožnost njegovega duha. Saj res: Če zmore s sposobnostjo, ki je ne pozna in nad katero nima nikakršne kontrole, v sanjah »zaznavati« stvari, ki jih ni, oziroma ustvariti in »navzven« projicirati svet v vsej njegovi raznolikosti, zakaj tega ne bi zmožni početi kar naprej? Pomislek se zdi precej ekstremen, a do dvoma v podobnost idej in stvari Descartesa pripelje tudi bolj vsakdanja človeška praksa: Od dveh idej sonca, ki jih ima v sebi, se zdi, da je dlje od resnice podoba majhnega žarečega diska na nebu, torej tako imenovana pridobljena, iz čutov

zajeta ideja, ki naj bi izšla iz sonca kar najbolj naravnost; kot druga, na podlagi vrojenih matematičnih resnic in astronomskih izračunov izpeljana, oziroma narejena ideja, ki mu kaže sonce kot veliko večje od zemlje. Stara naivno-empiristična pozicija mora biti dokončno zavržena kot nefilozofska in Descartes ji hladnokrvno stopi za vrat s kratkim, a morilskim dvanajstim odstavkom:

»Vse to mi dovolj jasno dokazuje, da sem dosihmal ne po trdni sodbi, temveč le po nekem slepem nagibu verjel, da bivajo neke stvari, drugačne od mene, ki da pošiljajo vame svoje ideje ali podobe po čutnih organih, ali kakor si že bodi drugače.« (70)

13

Descartes pa vnese v svet idej še eno, silno pomembno razlikovanje, saj nanje gleda na dva načina:

1. Kot na moduse oziroma oblike mišljenja – kot take so popolnoma enakovredne in med njimi ni nikakršne neenakosti, pa naj gre za idejo rdečega, idejo jabolka ali idejo Boga.
2. Kot na predstavitve objektov oziroma stvari – kjer predstavljajo nekaj različnega od njih samih in se kot take razlikujejo med seboj, ko tvorijo ontološko hierarhijo neskončne substance, končnih substanc in modusov oziroma akcidenc. Ideja neskončne substance – Boga, vsebuje največ tako imenovane objektivne realnosti, manjša je objektivna realnost idej, ki kažejo končne substance oziroma končne stvari, najmanjša pa je objektivna realnost idej, ki predstavljajo lastnosti oziroma attribute stvari. Descartes, katerega svet je na tej točki še vedno solipsističen, seveda ne govori o dejanski realnosti stvari, pač pa mu gre za realnost, ki bi jo stvari imele, če bi obstajale.

Že v šestem odstavku Prve meditacije je Descartes vsebine svojega duha primerjal z nekakšnimi slikami, za katere je sprva domneval, da so lahko posnete samo po podobnosti z resničnimi stvarmi, kasneje pa je dopustil možnost, da slikarji lahko naslikajo tudi kaj popolnoma izmišljenega in lažnega. Slike kot take (slike kot materialni

predmeti) so vse enako resnične – ne glede na svojo vsebino, kvaliteto ali umetniško vrednost, po drugi strani pa je vsaka slika – slika neke stvari, resnične ali izmišljene – te stvari pa se med seboj razlikujejo po različni stopnji popolnosti. Podobno kot slike so tudi ideje v nekem smislu dejanske predstavite objektov, vprašanje pa je, koliko so dejanski sami predmeti, ki jih predstavljajo. Tako kot na tej točki *Meditacij* se je Descartes tudi v sedemnajstem odstavku *Principov filozofije* trudil pokazati, da morajo biti vzroki idej toliko popolnejši, kolikor več objektivne realnosti je v njih:

»Kajti če ima, na primer, nekdo v sebi idejo kakega zelo umetelnega stroja, se lahko upravičeno vpraša, od kod jo ima: je bil nemara že kje videl tak stroj, ki ga je naredil nekdo drug; je morda sam tako več v mehanskih vedah; ali pa je zmožnost njegovega uma tolikšna, da je stroj lahko izumil sam, ne da bi ga prej kjerkoli videl? Celotna umetnina, ki je v oni ideji zaobsežena samo predmetno («objective») oziroma kot v kakšni sliki, mora biti namreč v njenem vzroku, kakršenkoli ta pač že je, zaobsežena ne samo predmetno oziroma predstavo («representative»), temveč vsaj v prvem in najodločnejšem vzroku resnično formalno ali eminentno.«

Razumevanje teh odstavkov hudo otežuje Descartesova, iz sholastične filozofije prevzeta in šele v *Odgovorih na druge ugovore* eksplicitno razložena terminologija. Najbolj begata ključna izraza »objektivna« in »formalna« realnost, saj imata popolnoma drug pomen, kot smo ga vajeni. Izraz »objektivna realnost ideje« pomeni zgolj predstavno realnost oziroma subjektivno predstavnost, saj namiguje na objekt, ki ga ta ideja predstavlja. To, da ima ideja objektivno realnost, pomeni, da obstaja kot vsebina uma – torej subjektivno. Če imam idejo koze, je koza objektivno navzoča v mojem duhu in stopnja objektivne realnosti ideje je po Descartesu odvisna od »formalne realnosti« njenega objekta, pri čemer mu slednja (včasih jo imenuje tudi »aktualna realnost«) pomeni realnost, ki jo ima

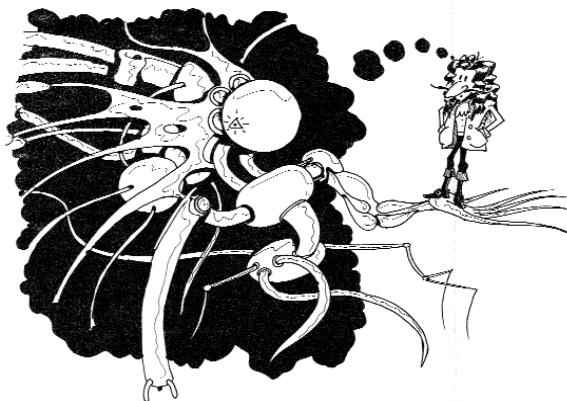
stvar zaradi svojega ontološkega statusa – tistega statusa torej, ki bi ga imela, če bi obstajala. V tem smislu imajo vse ideje enako stopnjo formalne realnosti in različno stopnjo objektivne realnosti, ker imajo njihovi (potencialni, izveduhovno obstoječi) predmeti različno stopnjo formalne realnosti. Tudi zagonetnega izraza »eminentna realnost« Descartes nikjer eksplicitno ne razloži in moram priznati, da bi ga sam pri tem najraje posnemal. Zdi se, da gre za posebno stopnjo realnosti, ki je rezervirana tako za končno, kot zlasti za neskončno duhovno substanco, v katerih so stvari in lastnosti lahko prisotne oziroma zaobsežene na nekakšen tihi, prikriti, možnostni, ne pa tudi formalni, oziroma aktualni način. Tako so recimo v Bogu na eminentni način zaobsežene tudi vse materialne stvari, saj je vzrok obstoja materialnega univerzuma, ne da bi bil tudi sam materialno bitje – oziroma (kot trdi Nicolas Malebranche v svoji *Recherche de la Verite*) zajema popolnost materije, ne da bi bil sam materialen, in zajema popolnost ustvarjenega duha, ne da bi bil sam tak duh. Neskončna substanca bi tako imela več realnosti (včasih je rečeno – več popolnosti) od končne substance in ta več realnosti od modusa ali atributa. Že Thomasa Hobbesa je zanimalo, kaj naj bi nenavadni izraz »več realnosti« pomenil, in koliko je tako stopnjevanje realnosti sploh filozofsko upravičeno, a kljub temu, da je na »naravno luč« sklicujoči se Descartes odločno zavrnil njegov pomislek, je tako pojmovana trisopenjska ontološka hierarhija najbrž samo še eno sholastično breme, ki ga vlačijo seboj kot nekaj popolnoma samoumevnega, in kot bomo kmalu videli, to breme žal ni edino.

14, 15

Ena najbolj nenavadnih motenj, ki bode v oči dobesedno na vsakem koraku poti skozi *Meditacije*, je gotovo konvencionalno, na Aristotelovi *Metafiziki* utemeljeno in iz sholastične tradicije prevzeto pojmovanje vzročnosti, kot je očitno iz naslednjega nadvse pomembnega odlomka:

»Že po naravni luči pa je očitno, da mora biti v celotnem učinkujočem vzroku vsaj prav toliko,

kolikor je v učinku tega istega vzroka, zakaj – vprašam – odkod neki bi namreč učinek mogel dobiti svojo realnost, če ne od vzroka? In kako bi mu jo vzrok mogel dati, ko bi je sam ne imel? Iz tega pa sledi, da nekaj ne more nastati iz nič, in tudi, da nekaj bolj popolnega, se pravi nekaj, kar



vsebuje več realnosti, ne more nastati iz ničesa, kar je ima manj.« (71)

Bojim se, da je vse našteto očitno po »naravni luči«, samo vkolikor je le-ta sužnja tradicionalnega pojmovanja vzročnosti, saj sicer niti slučajno ni jasno, zakaj ne bi mogli obstajati pojavi brez kakršnegakoli vzroka oziroma, zakaj se stvari ne bi mogle kar zgoditi. Morda pa »lumine naturali« le ne sije tako svetlo, kot bi si Descartes želel, saj se tudi zdi, da načelo, na katerega s takim navdušenjem prisega, v določenih primerih sicer velja, a ga ni pametno posploševati, ker je v svojem bistvu zgrešeno. Kaže, da pogosto spodleti ravno pri tistem tipu vzročnosti, ki ga je omenjena sholastična tradicija imenovala »causa efficiens«: Ne samo, da vino ni bolj pijano od pijanca in morilec ni bolj mrtev od svoje žrtve; tudi ni nujno potrebna toplota, da se nekaj segreje, kot ni nujno potrebno gibanje, da se nekaj premakne, in prav nič težko ne bi bilo naštetih še vse polno primerov, kjer vzroki v ničemer niso podobni posledicam. Še huje: David Hume bo v svoji *Treatise of Human Nature* dokazal, da se načelo »ex nihilo nihil fit« vrti v logičnem krogu, ko kot samoumevno

predpostavlja tisto, kar bi bilo potrebno šele dokazati. Nadvse presenetljivo, na brezpredsodkovnost venomer prisegajoči Descartes, ki se ne samo trudi pretrgati navezanost na kakršnokoli filozofsko tradicijo, ampak si celo zatiska oči in maši ušesa, da ga čutila ne bi zapeljala v zmoto, tako pojmovano načelo vzročnosti brez pomislov sprejme in ga celo razširi na problem povezave objektivne realnosti idej in formalne realnosti njihovih vzrokov, kot je razvidno iz nadaljevanja:

»In to očitno drži ne le pri tistih učinkih, katerih realnost je aktualna ali formalna, temveč tudi pri idejah, v katerih opazujemo zgolj objektivno realnost. To se pravi: ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ustvari neka stvar, v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način vse tisto, kar je položeno v kamen – tudi toploto more na predmet, ki prej ni bil topel, prenesti

edinole taka stvar, ki ima vsaj tolikšno mero popolnosti kakor toplota. In tako je tudi pri vsem drugem. Toda poleg tega ne more biti v meni ideja toplote ali kamna, če je ni vame položil neki vzrok, ki je v njem vsaj toliko realnosti, kolikor si je zamišljam v toploti ali kamnu.

Zakaj čeprav ta vzrok ne preliva ničesar od svoje aktualne ali formalne realnosti v mojo idejo, zato še ne smemo meniti, da mora biti ta vzrok manj realen; ne, narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je. Da pa vsebuje ta ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti. Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima ideja to iz nič. Kakor je že nepopoln ta način bivanja, na katerega je stvar po ideji objektivno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič.« (71/72)

Descartesova trmoglavost je prav osupljiva, saj se

temu načelu nikakor noče odpovedati, čeprav že prej omenjena debata o vrojenih in pridobljenih idejah dokazuje, da se očitno zaveda nekaterih njegovih skritih pasti in nanje celo opozarja. Tako se v svoji *Razpravi o svetlobi* recimo sprašuje, ali je zaznava zvoka v našem duhu sploh v čem podobna tresljajem zraka, ki vzdražijo naša ušesa oziroma, ali ima občutek žgečkanja, ki ga koži povzroča ptičje pero, kakršenkoli korelat v samem peresu; kot tudi v enajstem odstavku Druge meditacije, ko z že omenjenim primerom sonca pokaže, da četudi bi ideje izvirale iz stvari, katere obstajajo neodvisno od njegovega duha, iz tega še ne sledi, da bi morale biti le-tem tudi podobne. A ti pomisleki ga ne odvrnejo od tega, da mu ne bi bila tako pojmovana vzročnost rdeča nit na vsakem koraku njegove poti kot tisti temeljni princip, ki ga bo pripeljal tako do gotovosti Božjega bivanja, kot tudi do kakršnekoli resnice glede obstoja zunanjega sveta. V oddaljenem, a slepečem blišču omenjenih resnic se ta vzročno-posledična povezava naenkrat zazdi nekaj »po naravni luči očitnega«, nekaj, čemur bi mogoče celo lahko priznali status intuitivnega uvida. Descartesov metafizični optimizem seveda ni mogel preprečiti neznanskega polemičnega plazu, ki ga je ta njegov sicer samozavestni, a očitno problematični korak sprožil.

Prvega negodovanja je bila uporaba tega načela deležna že ob dokazovanju Božjega bivanja v *Razpravi o metodi*. Descartesov odziv nanj je seveda *Predgovor Meditacijam*, kjer je omenjeni problem izpostavil kot enega izmed samo dveh omembe vrednih ugovorov, ki jih je bila njegova filozofija deležna pri bralcih. Drugi ugovor »mož slovečih po ostroumnosti in učenosti«, je bil ravno ta, da: »iz tega, da imam v sebi idejo stvari, popolnejše od mene, ne sledi, da je ta ideja popolnejša od mene, in še veliko manj, da biva tisto, kar se po tej ideji kaže.« (In ne, kot beremo v slovenskem prevodu *Meditacij* na str. 43: »iz tega, da imam v sebi idejo, popolnejšo, kot sem jaz ...«)

Ugovor je seveda izpostavil dva pomembna problema: Kako je lahko popolnejša od mene sama ideja nečesa popolnejšega od mene oziroma, kako

je neka duhovna vsebina lahko popolnejša od duha, kot svojega nosilca? In: Zakaj naj bi zgolj iz obstoja takšne ideje v mojem duhu nujno izhajal tudi obstoj stvari, katero ta ideja kaže izven mojega duha? Descartes je – razen tega, da je priznal dvoumnost v besedi ideja – na hitro skiciral le odgovor na prvo vprašanje. Glavni razlog nesporazumov vidi v nerazlikovanju med materialnim in objektivnim pomenom te besede. V prvem primeru razume idejo kot operacijo uma, ki kot taka v nobenem primeru ne more biti popolnejša od samega uma. V drugem primeru pa gre za oznako stvari, ki je – četudi ne predpostavljamo, da ta stvar biva zunaj uma – vseeno lahko popolnejša od njega. Z drugim problemom se Descartes na tem mestu ne ukvarja, ampak radovednega bralca kratko malo napoti na branje same knjige, natančneje rečeno *Tretje meditacije*.

16

Ob branju le-te se je očitno namrščilo marsikatero sloveče in bistroumno čelo in rezultate tega mrščenja najdemo že v po krivici precej spregledanih in podcenjenih *Prvih ugovorih Meditacijam*. Njihov avtor, nizozemski duhovnik in teolog Johannes Caterus, se je seveda zapičil naravnost v problem vzročnosti idej. Saj res – če je ideja le vsebina mišljenja in je potemtakem njena realnost zgolj objektivna, zakaj bi sploh potrebovala kakršenkoli formalni, oziroma aktualni vzrok? Descartes je v odgovoru poudaril, da ga zanimajo le ideje v objektivnem in ne v materialnem smislu – torej predmeti in ne operacije uma. Slednje so tako ali tako samo »nekakšni modusi mišljenja« in zanje v vsakem primeru drži železno pravilo vzročnosti ter kot take sploh niso problematične. Ideje kot predmeti uma so seveda bolj spolzke v svoji vzročni pogojenosti, kajti v njih predstavljene stvari lahko vsebujejo več realnosti oziroma popolnosti, kot je premore sam um, v katerem se kažejo, kar se zdi piscu *Ugovorov* absurdno.

Seveda gre za usodno ontološko nesoglasje: V sholastični filozofiji trdno zakoreninjeni Caterus lahko priznava zgolj formalni način bivanja stvari (modus essendi formalis), nikakor pa ni sposoben

dopustiti tudi bivanja stvari skozi ideje v umu (modus essendi objectivus), zato mu je »objektivna realnost« zgolj ime in nič dejanskega. Nasprotno razume Descartes slednje kot poseben način bivanja, ki kot tak potrebuje tudi nekakšen vzrok, tako kot vse, kar ni nič. Formalna realnost idej kot modusov mišljenja (idej v materialnem smislu) je zasidrana v formalni realnosti samega uma, katerega modus so. Objektivno bivajočih učinkov pa ne morejo povzročiti objektivno, ampak edino formalno bivajoči vzroki, ki premorejo najmanj toliko formalne realnosti, kot premorejo njihovi učinki objektivne. V nasprotnem primeru bi morala ideja svojo vsebino dobiti od druge ideje in ta od tretje in tako nazaj ad infinitum, v vrtincu, ki mu pravimo neskončni regres. Zdi se tudi nemogoče, da bi bila v »res cogitans«, ki je končna substanca, neskončna veriga idej, ki bi pogojevale ena drugo. Da bi ideje dobile svojo realnost od ničā, seveda nasprotuje naravni luči (»ex nihilo nihil fit«, nastopa v devetinštiridesetem odstavku *Principov filozofije* kot prvi in najočitnejši primer tako imenovanih večnih resnic, obćih pojmov oz. aksiomov), zato vidi Descartes edino rešitev v tem, da na začetku vzročno-posledićne verige nujno stoji nekakšna prva ideja: »katere vzrok je nekakšna izvirna podoba, arhetip, v katerem je realno vsebovana vsa realnost, ki je v ideji zgolj objektivno.« (str. 72) In kdo mu to jamći? Naravna luć, seveda! In kdo mu jamći zanjo? Zaenkrat še nihće!

A luć še naprej prijazno sveti in filozofu jasno in razloćno osvetljuje pot, po kateri mu je hoditi. Seveda je ravno formalna oziroma aktualna realnost stvari tisto, kar ga zanima, ko si na vse kriplje prizadeva, da bi se izvil iz pogubne solipsistićne pasti, v katero se je ujel strumno korakajoć po poti metodićnega dvoma. Če noće ostati čisto sam s svojimi idejami, mora med njimi najti najmanj eno s tolikšno mero objektivne realnosti, da te realnosti ni v njem niti formalno niti eminentno in da zatorej on sam ne more biti njen vzrok.

17

Le kje bi se taka ideja lahko skrivala? Descartes v

sebi najde idejo, ki mu kaće njega samega, glede katere sam sicer ne vidi nikakršne teŹave, a sem na njeno problematićnost opozoril v svojem razmišljanju o *Drugi meditaciji*. Najde tudi idejo, ki mu kaće Boga, ideje, ki mu kaćejo telesne stvari brez duše, ideje, ki mu kaćejo angele, pa ideje, ki mu kaćejo Źivali, in naposled tudi ideje, ki mu kaćejo druge, njemu podobne ljudi. Seveda gre za sholastićno ontološko hierarhijo Boga, angelov, ljudi, Źivali in mrtvih stvari, a pomenljiv je vrstni red naštevanja: Najprej prideta na vrsto jaz in Bog, Źele potem tudi mrtvi predmeti, angeli, Źivali in drugi ljudje. Nić manj pomenljiva se mi ne zdi uporaba besedice kazati (exhibere), ki je v zelo kratkem sedemnajstem odstavku sicer uporabljena kar Źestkrat, a le v (nekoliko nezanesljivem) slovenskem prevodu. V latinskem izvirmiku je uporabljena samo na zaćetku odstavka, na njegovem koncu pa se Źe spremeni v »repraesentere«. Za kakšno kazanje oziroma predstavljanje pravzaprav gre? Se meditatorju v duhu kaćejo slike oziroma podobe vsega našteteĝa?



Kakšne podobe in na kakšen naćin? Se v njegovem duhu kaće podoba Boga podobno kot podoba koze? Kot podoba himere? Nekatera mesta v Descartesovih spisih pritrjujejo takemu razumevanju: V Źestnajstem in devetnajstem odstavku prveĝa dela *Principov filozofije* uporabljeni izraz »zrenje ideje Boga«, gotovo zbuja asocijacije na nekakšno mistićno vizijo, preko katere se Absolut razodeva smrtniku, pa tudi v pismu Hyperaspistesu je govora o sposobnosti jasnega občutenja ideje Boga, kar napeljuje na razumevanje ideje kot nekakšnega predmeta mišljenja, nećesa, kar lahko

zaznavamo ali si predstavljamo.

Po drugi pa smo že v sedmem odstavku te meditacije pri Descartesovi klasifikaciji idej glede na njihov izvor videli, da ideje ne morejo biti pojmovane samo kot slike v duhu. Descartes je v že omenjenem pismu Mersennu iz julija 1641, kot tudi v polemiki z Hobbesom in Gassendijem, celo izrecno poudaril, da z idejo ne misli samo podobe predmeta – zlasti ne cerebralne podobe v pomenu materialne slike v določenem predelu možganov, zato pri njem besede »imago« najbrž ne smemo razumeti preveč dobesedno, sicer bi se nam ideja Boga kaj hitro spremenila v karikaturo boga – recimo domišljjsko predstavo dobrega starca na nebu – in kot taka izgubila bistvene atribute božjega. Če se hočemo izogniti temu in podobnim absurdom, moramo izraz »ideja« razumeti v bistveno širšem smislu: označevati mora tako operacije uma kot tudi predmete oziroma vsebine teh operacij; tako zmožnosti uma kot tudi domišljjske tvorbe, mentalne podobe, pojme in konkretne zaznave; za kar opozarja tudi *Predgovor Meditacijam*. V prej omenjenem pismu Mersennu se Descartes neusmiljeno norčuje iz neznanega kritika, ki se pritožuje, da ne razume, kaj pomenita izraza »ideja Boga« in »ideja duše«, a lahko obe besedi smiselno uporablja ravno zato, ker razume njun pomen, in potemtakem ima obe ideji. »Ideja Boga« je potem preprosto tisto, kar ljudje razume- mo, ko govorimo o Bogu. Če te ideje ne bi imeli, se o Bogu sploh ne bi mogli pogovarjati, in bi bila tudi sama beseda nesmiselna. Ta problematični izraz tako najbrž ne more pomeniti nič drugega kot sposobnost spoznanja Boga in glede na to, da marskdo zanika obstoj te ideje, se zdi, da ta ideja lahko ostane le implicitna oziroma ta sposobnost le potencialna. S problemom načina obstoja te sposobnosti v duhu, se zaradi omejitev, ki mi jih nalaga obseg te razprave, na tem mestu žal ne morem ukvarjati.

V vsakem primeru obstoj te privilegirane ideje Descartesu odpre navdse vznemirljive možnosti, saj pri vseh drugih ne nastopa nič tako velikega, kar ne bi moglo izvirati iz zmožnosti samega duha. Edinstvenost in posebni pomen ideje Boga seveda

izhajata iz edinstvenosti in posebnega položaja objekta katerega kaže oziroma predstavlja.

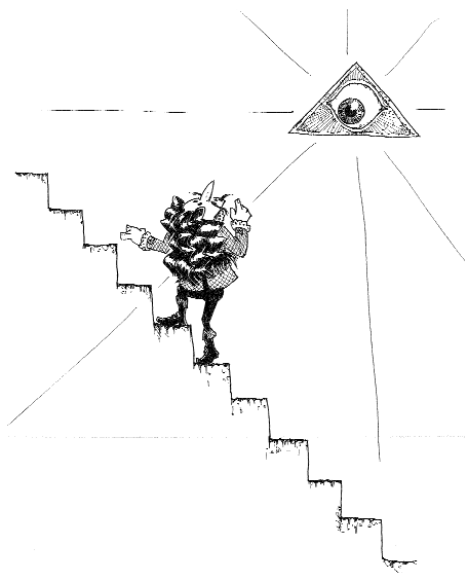
18, 19, 20, 21
Zakaj je ideja Boga tako zanimiva, je seveda jasno. Za ideje, ki mu kažejo druge ljudi, živali ali angele, Descartes ugotavlja, da bi jih lahko naredil sam. Tudi za ideje telesnih stvari se zdi, da ne potrebujejo kakšnih zunanjih, formalno bivajočih vzrokov. Svetlobo, zvok, vonj, okus, toploto, mraz in druge njihove otipljive lastnosti zaznava tako zelo zmedeno in nejasno, da včasih sploh ne ve, ali gre za realne kvalitete, ali pa je v njih nekakšna materialna lažnost, ko se stvar, ki sploh ni stvar (kot recimo mraz), predstavlja, kot da bi to bila. Tudi v njihovih jasno in razločno zaznanih lastnostih velikosti, razsežnosti, oblike, lege, gibanja, substance, trajanja in števila, Descartes začuda ne najde nič tako velikega, da ne bi moglo izvirati iz njega samega. Zdi se mu, da bi idejo materialne substance kot popolnoma neodvisne stvari, ki je zmožna bivati sama po sebi, lahko izpeljal iz umevanja sebe kot samostojne misleče substance, pa tudi ideji števila in trajanja bi lahko pridobil iz uvida v trajanje sebe kot »res cogitans« in v svoje številne misli. Še več! Zelo verjetno se mu zdi, da so celo razsežnost, oblika in gibanje, kot modusi razsežne substance, vsebovani v njem kot misleči stvari – ne sicer formalno, ampak na eminenten način. Povedano drugače: Descartes je prepričan, da ideje telesnih stvari ne potrebujejo za svoj obstoj nikakršnih formalno obstoječih vzrokov, oziroma telesnih stvari kot takih, saj bi jih kot »res cogitans« lahko ustvaril sam iz lastnih zmožnosti. To je seveda zelo zanimiva in drzna trditev, a še bolj zanimivo bi bilo izvedeti, od kod je misleči jaz, kot nerazsežna substanca dobil idejo razsežnosti. Descartes o tem žal nič ne pove, a problem teles bo moral počakati na *Šesto meditacijo* – zdaj je napočil trenutek za odločilni korak k Bogu.

22, 23, 24

»Preostane tedaj edinole ideja Boga, pri kateri velja pretehtati, ali je nekaj, kar ni moglo iziti iz mene samega. Z imenom »Bog« mislim neko neskončno, neodvisno, navdse umno, navdse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen

tako jaz sam, kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi bilo moglo iziti iz mene. Zatorej je iz zgoraj povedanega nujno treba sklepati, da Bog biva.« (75)

Ideje telesnih stvari, angelov, živali in ljudi, so ideje končnih substanc in bi kot take lahko izvirale iz »misleče stvari«, ki je tudi sama končna substanca. Ideja Boga kot neskončne substance pa kaže na objekt z najvišjo možno stopnjo realnosti, zato za svoj vzrok nujno potrebuje neskončno substanco kot tako: Bog torej biva! Dokaz se zdi osupljivo



kratek, a z besedami: »Zatorej je iz zgoraj povedanega nujno treba sklepati, da Bog biva,« se Descartes ne sklicuje na citirane piškave tri stavke, ampak na celotno do tedaj prehojeno pot *Tretje meditacije*.

Kaj pa če je misleči jaz, sebi kot končni duhovni substanci, odmisлил vse mogoče omejitve, svoje lastnosti raztegnil v neskončnost in tako ustvaril idejo Boga? Descartes z nadvse zanimivo dialektiko končnega in neskončnega odločno pomete s tem morebitnim ugovorom, še preden bi ga sploh kdo utegnil zastaviti, saj mu neskončnost ne pomeni zgolj negacije končnosti, ampak pojem višjega

reda, ki je pred pojmom končnega, kot je tudi v neskončni substanci več realnosti kot v končni. V šestindvajsetem odstavku prvega dela *Principov filozofije* je Descartes izrecno prihranil besedo »neskončno« za samega Boga kot izrazito pozitivno oznako njegove brezmejnosti, za razliko od vseh drugih stvari (premic, števil, prostora, deljivosti teles, zvezd ...) pri katerih sicer res ne moremo najti meja, a v resnici ne moremo vedeti, da jih nimajo in jih je zato bolje imenovati – nedoločene. Božja popolnost tako ni nedoločena, ampak neskončna! Vse končno in nepopolno pravzaprav predpostavlja obstoj neskončnega in popolnega (Božjega!) – če ne bi bilo tako, in v sebi ne bi imel ideje popolnosti, se misleči jaz sploh ne bi mogel zavedati svojih pomanjkljivosti in omejitev, saj se sleherna meja lahko zariše samo znotraj polja brezmejnosti. Ta dialektična bravura skoraj popolnoma skriva komaj opazno, a filozofsko pomembno gesto, s katero Descartes izpostavi prav popolnost kot najpomembnejši atribut oziroma splet atributov Boga kot neskončnega bitja.

25

Žal v teh odstavkih zaman iščemo kakršnokoli eksplicitno razlago popolnosti. V nadaljevanju in zaključku meditacije sicer izvemo, da je Bog popoln v smislu, da ni podvržen nikakršnim pomanjkljivostim (82) in neskončen v smislu, da njegovi popolnosti ni mogoče ničesar dodati (77), kar so hudo ohlapne opredelitve, a kakšnih bistveno boljših Descartes ne ponudi. Nasploh je ta beseda v finalu *Tretje meditacije* zelo na gosto posejana, zlasti v opoziciji: nepopolni jaz – popolni Bog, da bi bila zmeda še večja pa včasih ni čisto jasno, ali oznaki popolno oziroma popolnejše včasih nista le sopomenki za realno oziroma realnejše. Dejstvo je, da Descartes Boga pojmuje kot najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega stvarnika (70) oziroma kot nadvse popolno, neskončno bitje (76), kot je dejstvo tudi to, da marsikomu ni čisto jasno, kaj naj bi te oznake pomenile. Mogoče prav te nejasne opredelitve lepo kažejo enega večjih problemov Descartesove koncepcije idej, kjer naj bi slednje vedno predstavljale stvari kot take in take, se pravi

kot stvari z lastnostmi, saj so ravno lastnosti tisto, kar neko stvar naredi za prav tisto stvar. Kozo prepoznam po njenih bistvenih lastnostih in jo kot tako ločim od drugih pojavov tega sveta. Bitje, ki mijavka in lovi miši, v nobenem primeru ne more biti koza, ampak je lahko samo mačka, kot tudi bitje, ki ima spredaj orlovo, zadaj pa levje telo, v nobenem primeru ne more biti himera, ampak je lahko samo grifon. Prepoznavanje omenjenih lastnosti koz, mačk, himer in grifonov duhu ne povzroča hujših težav, česar žal ni mogoče trditi za lastnosti, ki naj bi krasile Boga.

A iz nadvse samozavestnega tona petindvajsetega odstavka tega ni razbrati. Descartes se zdi popolnoma prepričan, da ideja Boga ne samo, da ne more biti materialno lažna, ampak je od vseh najbolj resnična, ker v primerjavi z ostalimi vsebuje daleč največ objektivne realnosti, najbolj jasna in razločna pa je zato, ker je v njej v celoti zaobseženo vse, o čemer se da jasno in razločno dojeti, da je realno in resnično in da prinaša neko popolnost. Kaj Descartes s tem misli, ni niti jasno in še manj razločno, a celo nezmožnost razumevanja neskončnega spretno obrne v svoj prid, saj naj bi bilo v samem bistvu neskončnega, da ga on, ki je končen, sicer ne more dojeti, pri čemer očitno ne gre za kakšno poceni izmikanje, saj se je tudi v prej omenjenem odstavku *Principov filozofije* Descartes kot končno bitje izrecno distanciral od kakršnegakoli razpravljanja o neskončnem, ki bi ga sleherni poskus opredelitve nujno skušal narediti tako rekoč končnega in razumljivega.

Zdi se, da se je Descartes znašel v nenavadnem precepu. Po eni strani je prisiljen trditi, da ima jasno in razločno idejo Boga kot nadvse popolnega in neskončnega bitja, sicer bi se izpostavil upravičenim očitkom, da pri njegovi privilegirani ideji sploh ne gre za dejansko dojetje Boga kot neskončnega, ampak za nekakšno megleno predstavo popolnoma nedoločljivega bitja; po drugi strani pa ga tako verski, kot tudi prej navedeni omenjeni filozofski razlogi silijo v priznanje nezmožnosti dojetja Božje neskončnosti. A Descartes med obema problemoma ne vidi kakšne

nujne povezave. Zato da bi dojel Boga kot neskončno bitje, njemu kot končnemu bitju nikakor ni potrebno dojeti tudi same neskončnosti, zadošča mu razumevanje, da je v Bogu bodisi dejansko bodisi po možnosti (vel formaliter, vel eminenter) zaobseženo vse tisto, kar zaznava jasno in o čemer ve, da vsebuje neko popolnost. Tudi v polemiki z Gassendijem je Descartes izpostavil to razliko, ko je pokazal, da začetniku v geometriji ni potrebno imeti popolne vednosti o trikotniku, da bi imel idejo trikotnika: Tako kot zadošča razumeti lik, ki ga omejujejo tri ravne črte, da bi imel idejo trikotnika, zadošča razumeti stvar, ki nima nikakršnih omejitev, da bi imel idejo neskončnega, popolnega bitja. V kolikšni meri ta gesta omenjeno napetost tudi dejansko odpravlja, je seveda prepuščeno sodbi bralca.

26, 27, 28

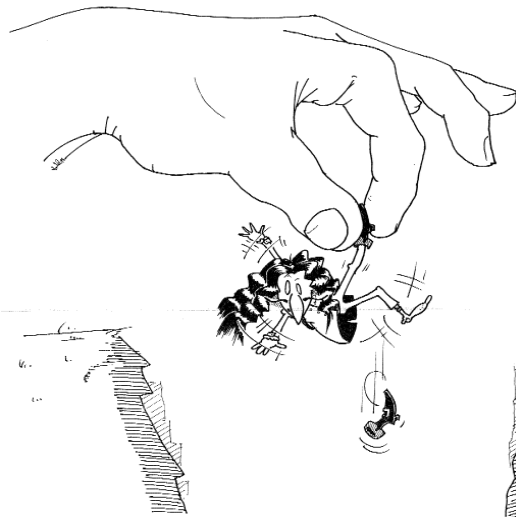
Naš filozof se skuša na svoji poti k gotovemu spoznanju izogibati vsakovrstnim predsodkom, med katere spada tudi lažna skromnost. Zato ker ne more zagotovo vedeti kdo in kaj je, tudi ne more biti prepričan, da ni nekaj večjega, kakor se mu dozdeva, in da niso vse tiste popolnosti, ki jih pripisuje Bogu, kot še neudejanjene možnosti na nek način že v njem. Kakor hitro ta pomislek izreče, ga z vehemenco kakšnega sholastičnega doktorja tudi nemudoma ovrže, in na ta način izpostavi še eno aristotelško potezo svoje filozofije: Vsaka potencialnost in stopnjevito naraščanje sta zanesljiv znak nepopolnosti, in kot taki kar se da daleč od Boga, ki je čista aktualnost, in v njem ne more biti nič možnostnega. Nerodno je le to, da se Descartes tudi tokrat ne sklicuje na Filozofa, pač pa (spet) na »naravno luč«:

»Resnično, v vsem tem ni ničesar, kar bi ne bilo očitno po naravni luči, če sem le dovolj skrben in pozoren. Ker pa se, kadar nisem dovolj pazljiv in podobe čutnih stvari zaslepljujejo ostrino duha, ne spominjam zlahka, zakaj ideja od mene popolnejšega bitja nujno izvira iz nekega bitja, ki je resnično popolnejše, bi rad vprašal: ali bi mogel bivati jaz sam, ki imam to idejo, ko bi ne bivalo tako bitje?« (78)

29, 30, 31, 32

Mirni in pozorni pogled filozofa mora skozi lažni blišč čutnih stvari nujno uzreti Boga, kot edini možni vzrok lastnega bivanja. Če bi imel svoje bivanje sam od sebe, bi to pomenilo, da je Bog on sam, saj ima izjemno sposobnost vznikniti iz nič v bivanje, a bi kot tak moral imeti tudi vse druge popolnosti, katerih pa pri sebi ne najde, saj se dojema kot zelo nepopolno in omejeno bitje.

Descartes je prepričan, da tudi domneva o večni, neustvarjeni »res cogitans« ne more zaobiti Boga, kot edinega možnega izvora njenega bivanja, saj naj bi mu »naravna luč« nadvse jasno kazala, da je bivanje nekakšno trajanje v času, da zahteva ohranitev stvari v kateremkoli trenutku enako silo oziroma dejavnost, kakor novo stvarjenje te stvari – da je torej bivanje nekakšno neprestano stvarjenje. Na začetku *Druge meditacije* je bila Descartesu neposredna sedanjost jaza kot misleče stvari edino, v kar je bil lahko popolnoma prepričan, saj je ostal »varljivi spomin« kot morebitni trik Varljivca brez kakršnekoli



epistemološke verodostojnosti, sedaj pa je taisti spomin postal trden temelj, na katerem je »naravna luč« lahko postavila svoj metafizični zaključek – da je namreč časovno trajanje sestavljeno iz neskončnega števila med seboj

popolnoma neodvisnih trenutkov, tako da iz obstoja v tem trenutku na noben način ni mogoče z gotovostjo izpeljati tudi obstoja v naslednjem. Povedano drugače: Ne samo, da je Bog Descartesa, na njemu povsem nedoumljiv način priklical iz nič v bivanje, ampak ga Njegova roka v vsakem trenutku bivanja drži nad breznom nič, in varuje pred padcem vanj. To stališče kaže na očitno preseganje tradicionalnega pojmovanja Boga, ki naj bi sicer ustvaril svet, a naj bi ga s tem, da je vanj vgradil večne zakone toka in razvoja tudi prepustil samemu sebi, tako da ustvarjene stvari bivajo po nekakšni nujni inerciji, in jih lahko izniči samo vnovični Božji poseg. Descartesov svet je negotov svet, kjer stvari težijo k izničenju in je vse bivajoče v vsakem trenutku na tem, da strmoglavi v nebivanje, tako da potrebuje nenehno Božjo stvariteljsko aktivnost. Bivanje Boga stvarnika in ohranjevalca tako postane nujni pogoj in jamstvo bivanja katerekoli druge stvari.

33, 34, 35, 36

Še tako natančna analiza kavzalne verige ter sklicevanje na starše, kot tudi na vse morebitne druge, manj popolne vzroke bivanja, v končni fazi ne more pripeljati nikamor, saj Descartes staršev sploh ne vidi niti kot stvarnikov svojega telesa, kaj šele duha, temveč njihovo vlogo zreducira zgolj na vsaditev nekih zasnutkov v tisto materijo, v kateri prebiva on kot »res cogitans«. Problematično, a vseskozi dosledno upoštevano načelo vzročnosti namreč zahteva, da mora biti v vzroku vsaj toliko, kolikor je v učinku; zato mora biti vsak vzrok »misleče stvari«, ki ima v sebi idejo Boga, tudi sam »misleča stvar« in imeti v sebi to idejo, isto velja tudi za vzroke teh vzrokov ... in za njihove vzroke ... Ne samo pred padcem v nič – tudi pred padcem v neskončni regres – Descartesa lahko reši samo Bog kot poslednji vzrok, ki biva sam po sebi, toliko bolj, ker ne gre le za vzrok, ki mu je nekoč dal bivanje, temveč tudi za vzrok, ki mu to bivanje ohranja v tem trenutku in od katerega vanj prihaja ta privilegirana ideja.

Ideja Boga torej v nobenem pomenu besede ne more biti himerična, oziroma – kot se je s samo njemu lastno sočnostjo izrazil Descartes v petnajstem odstavku prvega dela Principov filozofije: »sama ideja ne predstavlja neke narave, ki bi bila izrojeni stvar domišljije, temveč resnično in nespremenljivo naravo, ki mora nujno bivati.«

V njej se ni moglo združiti več različnih prvin, ki bi obstajale »nekje v veselju stvari« (80), saj je ravno enost, enostavnost in neločljivost atributov ena pglavitnih Božjih popolnosti. Ta ideja ne more biti pridobljena, tako kot vsiljive ideje čutnih stvari, ki v Descartesovega duha pritekajo »proti pričakovanju«, saj njegov duh nad njimi nima nobene prave kontrole. Tudi od njega narejena ne more biti, saj je za razliko od idej mitoloških bitij, ne more poljubno raztegovati in spreminjati, ne more ji ničesar dodati in ji nič odvzeti, zato preostane samo to, da je vrojena. Descartes je zlasti v polemiki z Gassendijem izrecno vztrajal na nespremenljivi naravi vrojenih idej, katere lahko obstajajo kot zgolj latentne, a fiksne vsebine duha, kar pomeni, da s časom lahko odkrivamo njihove številne še neznane vidike, v ničemer pa jih ne moremo spreminjati.

37, 38

Ker ideja Boga ne more prihajati niti iz morebiti sploh neobstoječega zunanjega sveta, niti ne more izvirati iz omejitev same »res cogitans« kot končne duhovne substance, jo je vanjo lahko vsadil samo Bog – kot nekakšen »trademark«, oziroma »pečat, ki ga umetnik vtisne svojemu delu« (81). Avtorstva velike umetnine pravzaprav ne razglašča podpis na njej, ampak sama veličina in popolnost izdelka, tako da največjim umetnikom pravzaprav sploh ne bi bilo treba podpisovati njihovih stvaritev. Prav tako Descartes ugotavlja, da ni potrebno, da bi bil ta Božji pečat kaka stvar, ki bi se razlikovala od same stvaritve, saj sama stvaritev zelo verjetno odraža nekakšno podobnost s svojim stvarnikom. Ta podobnost je predvsem v tem, da

razumem:

»Ne le, da sem nepopolna stvar, odvisna od



drugega, ki si brez konca prizadeva za večjim in še večjim ter boljšim, temveč da hkrati tudi razumem, da ima tisti, od katerega sem odvisen, v sebi vse to višje in boljše ne le v brezkončni stopnjevitosti in kot možnost, temveč dejansko in neskončno, da je potemtakem Bog. Vsa sila dokaza je v tem, da vem, da se ne more zgoditi, da bi bival s tako naravo, kakršno imam, namreč z idejo Boga v sebi, ko bi v resnici ne bival tudi Bog – taisti Bog, pravim, čigar ideja je v meni, to je Bog, ki ima vse tiste popolnosti, ki jih sicer ne morem zapopasti, se jih pa morem nekako dotakniti z mislijo, Bog, ki ni podvržen nikakršnim pomanjkljivostim. Iz tega je dovolj jasno, da ne more biti varljiv, zakaj vsakršna prevara in goljufija je, kakor očitno kaže naravna luč, odvisna od neke pomanjkljivosti.« (82)

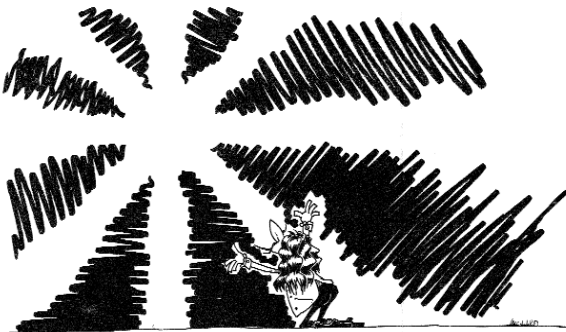
Pot je bila dolga, a zdi se, da se je Varljivec, ki se je skotil v najtemnejših globinah dvoma Prve meditacije, na koncu Tretje končno razblinil v odrešilnem siju »naravne luči«. Ta naj bi ne kazala samo tega, da Bog kot popolno bitje ne more biti varljiv, ampak da kot tak tudi ne more dopuščati obstoja Varljivca. Descartesu se zdi to tako

razvidno, da ne potrebuje nikakršnega utemeljevanja, a njegovo zadovoljstvo nad tem, kako lepo so se koščki sestavljanke spojili v celoto, nikakor ne more odpraviti zoprnega občutka, da je nekaj hudo narobe, zato si bo treba čisto na koncu znova zastaviti najbolj neprijetno od vseh vprašanj: Kaj, če je odrešilni sij »naravne luči« v resnici le neusmiljeni blišč samega Varljivca oziroma eden izmed njegovih najbolj umazanih trikov, kateremu je naš filozof podlegel prav v trenutku svojega največjega zmagoslavja?

39

To vprašanje nas s konca *Tretje meditacije* na skrajno nenavaden način vrača na sam začetek knjige. Kot je dobro znano, se *Meditacije* začenejo s pozdravom in priporočilom Sorbonskim teologom, v katerem Descartes kot enega poglavitnih razlogov za svoje pisanje izpostavlja prav filozofsko dokazovanje bivanja Boga, ki naj služi kot nujno dopolnilo svetopisemskim razodetjem in kot mogočno orožje v bitki proti nevernikom:

»Najsi je še tako res, da je treba verovati v bivanje božje, ker tako uči Sveto pismo, in narobe, da je



treba verovati v Sveto pismo, ker izvira od Boga – zakaj vera je dar božji in zato lahko On, ki daje milost, da verujemo v vse drugo, tudi stori, da verujemo v njegovo bivanje – vendarle tega ni mogoče pripovedovati nevernikom, ker bi šlo po njihovem za zmotno sklepanje v krogu.« (37/38)

Blodna krožnost, ki naj bi jo razodeti religiji očitali neverniki, je torej v tem, da je resnica Božjega bivanja utemeljena na avtoriteti Svetega pisma, slednje pa svojo avtoriteto črpa izključno iz gotovosti prvega. Mar ni višek filozofskega humorja, da so bili Descartesovi strogo razumski oziroma na nezmotljivosti »naravne luči« utemeljeni dokazi Božjega bivanja, ki naj bi ta problem rešili, deležni podobnega očitka, pa ne s strani nevernikov, saj je prvi povzdignil svoj glas pravoverni katoličan in znameniti teolog Antoine Arnauld?

Njegove februarja leta 1641 prejete ugovore (*Četrty ugovori Meditacijam*) je Descartes zaradi njihove izjemne globine in natančnosti razglasil za najboljše izmed vseh, njihovega avtorja pa za svojega najprodnarnejšega in hkrati najbolj uglajenega kritika. Arnauldovemu ostremu očesu seveda nikakor ni mogla uiti Descartesova krožnost dokazovanja, po kateri je obstoj Boga kot popolnega (nevarliverga) bitja, edino jamstvo za resničnost jasnih in razločnih spoznanj, do gotovosti obstoja takega bitja pa lahko pripeljejo edino jasna in razločna spoznanja. Videti je, da oba elementa dokazovanja paradokсно temeljita drug na drugem, saj je Descartes prisiljen zaupati kriteriju jasnosti in razločnosti še preden je lahko prepričan v Božji obstoj, tako da njegovo sklicevanje na »naravno luč« preprosto predpostavlja jamstvo slednjega.

»Circulus vitiosus« je pogosta logična napaka in v tem primeru bi bila uničujoča za celoten projekt Meditacij, a Descartes je bil očitno prepričan, da v omenjeno krožnost pademo samo, če ne razlikujemo med tistim, kar dejansko jasno dojemamo, in tistim, za kar se le spominjamo, da smo nekoč jasno dojemali. Samo jasno in razločno dojetje nečesa v nobenem primeru ne more biti varljivo, problem je le v tem, da duh ne more biti neprestano osredotočen nanj. Kakor hitro pa duh jasno in razločno dojame Božje bivanje, doseže s tem popolno gotovost, in kasneje se mu je potrebnost samo spomniti, da je jasno

spoznanje nečesa nujno resnično, kar ne bi bilo mogoče, če Bog ne bi bival. Podobno beremo v trinajstem odstavku prvega dela *Principov filozofije*:

»Potemtakem je duh toliko časa prepričan, da so ti in takšni dokazi resnični, dokler je pozoren na premise, iz katerih jih je izpeljal. Ker pa te ne morejo biti ves čas deležne njegove pozornosti, začne pozneje preiščevati, če ni bil morda ustvarjen s takšno naravo, da bi se motil celo tedaj, ko se mu nekaj zdi popolnoma očitno; in tako nazadnje uvidi, da je njegov dvom upravičen tudi v teh primerih ter da ne bo dosegel nobene gotove vednosti prej, preden ne bo spoznal povzročitelja svojega nastanka.«

Videti je, da verodostojnost jasnih in razločnih spoznanj sploh nikoli ni bila postavljena pod vprašaj, problematična je bila zgolj sposobnost duha, da ohrani zaupanje v ta spoznanja, tudi ko jih nima neposredno pred očmi. Dokaz Božjega bivanja je bil potemtakem potreben samo zato, da bi upravičil to zaupanje. Ta odgovor se ne zdi zadovoljiv, saj je Arnauld postavil pod vprašaj verodostojnost načela jasnosti in razločnosti kot takega. Lahko Descartes ponudi kakšno jamstvo, da tudi najbolj jasni in razločni uvidi duha niso popolnoma zgrešeni? Na čem je sploh mogoče utemeljiti gotovost človeškega duha?

Mogoče ponuja še najenostavnejši izhod iz omenjene krožnosti že na začetku te razprave omenjeno Descartesovo enačenje popolne gotovosti in resnice. Dojeti neko stvar jasno in razločno pomeni dojeti jo kot resnično oziroma postati gotov njene resničnosti. V nekaterih odgovorih na *Druge ugovore* Descartes celo odkrito priznava, da v *Meditacijah* sploh ne išče absolutne resnice (kaj naj bi to sploh bilo?) ampak zgolj na jasnem in razločnem uvidu utemeljeno prepričanje oziroma čvrsto gotovost – saj je ta največ, kar človeški duh lahko doseže. Očitek, da je to, na nadvse jasnem in razločnem uvidu osnovano prepričanje morda še vedno zgrešeno, je sicer nesmiseln, saj ni na ničemer utemeljen, tako da ni čisto jasno, zakaj bi morala ta domnevna

zgrešenost kogarkoli skrbeti; da bi ga dokončno utišal, pa si duh priskrbi še dokončno jamstvo v obliki dokaza Božjega bivanja.

Descartes si končno lahko oddahne. Na koncu *Prve meditacije* se je obupan utapljal v morju dvoma, na koncu *Druge* je obtičal na samotnem otoku »cogita«, na koncu *Tretje* pa se rešen vseh muk v molitvi zazira v lepoto in neizmernost božjega veličastja. Naslednje tri meditacije bodo pokazale, kako daleč je v filozofiji mogoče priti po kolenih.

Osebna identiteta

Tomaž Grušovnik

Kako Jaz biva skozi čas – o problemu osebne identitete

Filozofsko¹ vprašanje *osebne identitete* spada v filozofijo duha in je vprašanje o tem, kaj zagotavlja osebi, da ostaja skozi čas identična s sabo. Ker lahko v našem primeru skoraj sinonimno govorimo o *osebi* in *Jazu*, moremo vprašanje formulirati tudi kot *Kaj jamči Jazu, da vztraja identičen skozi čas?*, lahko pa ga zaostriamo tako, da zraven jamstva za identiteto zahtevamo še natančnejšo opredelitev tiste »sestavine«, zaradi katere Jaz lahko traja skozi čas – v tem primeru se naše vprašanje glasi: *Iz česa sestoji Jaz, da skozi čas lahko biva identičen sam sebi?*

Pojasniti moramo, kaj se misli z *oseba* in *Jaz*. Že vse od Johna Locka, očeta problema osebne identitete, je oseba v debati o osebni identiteti predvsem – čeprav so seveda o vsaki definiciji kakšna nestrinjanja – t. i. forenzični termin, in sicer: »... misleče razumno bitje, ki ima razum in refleksijo in zmore pojmovati sebe kot sebe, isto mislečo stvar, v različnih časih in na različnih mestih.«² Kar zadeva *Jaz*, je posel definiranja bolj zapleten, če že ne nerešljiv. Naj najprej poudarimo razliko med *jaz* in *Jaz* (pisano z veliko začetnico):

kadar izrečem *jaz*, se s to besedo obračam nase, v konkretnem primeru na posameznika Tomaža, name torej, ki sem jo zapisal ali izgovoril, kadar pa izrečem *Jaz*, se ne obračam na nič posameznega, temveč imam v mislih nekaj, kar je »sestavni del« vsake osebe oziroma nekaj splošnega, na kar se nanašajo vsi posamezni *jazi*. To je seveda le najsplošnejša definicija, najbrž edina primerna za začetek, saj vsaka konkretnjša že prejucicira rešitev problema osebne identitete³.

Podobno kakor termina *Jaz* in *oseba* je definicije potrebna *identiteta*. Tudi tukaj se ne smemo preveč zapletati, saj velja, da vsaka konkretnjša opredelitev že prejucicira rešitev. Na splošno identiteto, njen sinonim je istovetnost, filozofi radi definirajo s pomočjo nemškega filozofa Gottfrieda Wilhelma Leibniza kot *identitas indiscernibilis*, se pravi identiteto nerazločljivega – neki poljubni stvari sta identični takrat, kadar ju ne moremo medsebojno razločiti, ker so vse njune lastnosti, s časovno-prostorsko lokacijo vred, enake⁴.

Ko smo, upajmo, rešili nekaj osnovnih terminoloških zagat, lahko nadaljujemo z natančnejšo opredelitvijo problema, ki smo jo na splošno podali že v prvem odstavku – problem (diahronične)⁵ osebne identitete JE, navesti nujne in zadostne razloge za identiteto osebe *A* v času *t* z osebo *B* v času *t'*.

Če se doslej omenjene specifikacije problema

¹ *Filozofsko* poudarjamo zato, ker nefilozofsko vpraševanje po identiteti osebe nima veliko skupnega z našo razpravo – nefilozofsko dokazujemo identiteto oseb preprosto z osebnimi izkaznicami, potnimi listi in pogosto tudi telesnimi značilnostmi, kakršni so prstni odtisi, genski zapis ali struktura šarenice, in se ne sprašujemo naprej, ali so to tudi zadovoljivi dokazi za osebno identiteto.

² Locke, *Esej o človeškem razumevanju*, knjiga II, xxvii, 9.

³ Če bi na primer rekli, da je Jaz sestavljen iz zaporedja misli ali nekih psiholoških lastnosti, bi že predpostavljali kriterij psihološke kontinuitete osebne identitete.

⁴ Tako opredeljeno identiteto lahko natančno izrazimo v predikatni logiki drugega reda kot: $(\forall x)(\forall y)((x=y) \rightarrow \forall X(Xx \leftrightarrow Xy))$.

⁵ Poznamo še problem sinhrono osebne identitete, ki pa je zgolj preoblikovanje prvega, temeljnega problema. Ta se glasi: Kateri so nujni in zadostni razlogi, da sta dve osebi *A* in *B* v danem času *t* identični?

osebne identitete morda zdijo malce abstraktne, si lahko za poslastico – preden se bomo spustili k zgodovinskemu orisu problema in naprej k temeljni delitvi filozofskih nazorov o osebni identiteti – privoščimo Platona, ki v dialogu *Simpozij* skozi Diotimin lik nazorno pokaže, »v čem je naš problem«⁶:

»Saj pravim celo to, da je vsako posamezno živo bitje nekaj istega – kakor na primer govorimo o istem človeku od otroštva do tedaj, ko postane starec; ta človek, ki nikoli nima v sebi istih lastnosti, se vendar imenuje isti, čeprav vedno v nečem postaja nov, v drugem pa trpi izgube: v laseh in mesu, kosteh in krvi, skratka, v vsem telesu. In ne le v telesu, enako velja tudi glede duše: navade, nravi, mnenja, želje, užitki, bolečine in strahovi – nič od tega ni v nobenem človeku nikoli isto, temveč eno nastaja, medtem ko drugo propada. Še bolj čudno od tega pa je, da nam celo nekatera vedenja nastajajo, druga pa propadajo in da niti po vedenjih nikoli nismo isti ...«⁷

Zgodovinska umestitev

Zgodovinsko umestitev problema osebne identitete bomo orisali, ker je v nasprotju z nekaterimi drugimi filozofskimi problemi (recimo spor o univerzalijah itn.) osebna identiteta sorazmerno nova filozofska zagata, saj se eksplicitno pojavi šele z Lockom. Po drugi strani smo v predhodnem odstavku navedli Platonov »preblisk«, ki zveni za nas povsem relevantno. Postavlja se torej vprašanje, zakaj ni že Platon oče vprašanja osebne identitete oziroma zakaj rečemo, da gre »le« za Platonov »preblisk«. Zraven te zanimivosti je pomembna še ena težava, do nje pa bomo prišli po krajši analizi problema osebne identitete.

Ugotovimo lahko, da se v osebni identiteti skrivata dve temeljni filozofski vprašanji, ki sta bili

zastavljeni že v antiki, a sta v osebni identiteti medsebojno prepleteni in nadgrajeni. Do njihju se lahko dokopljemo, upoštevajoč naše začetno razmišljanje o terminih, ki se pojavljajo v oblikovanem problemu. To sta seveda Jaz (in oseba) in identiteta. Pokaže se, da sta v osebni identiteti skriti vprašanji o naravi Jaza in o naravi identitete. Prvo zasledimo v antičnem obdobju že pri Heraklitu⁸, pa tudi v znanem delfskem velelniku »Spoznaj samega sebe!«. Drugo, problem identitete, pa prav tako v antiki, pri čemer je ključ za njeno odkritje pri zgodovinarju Plutarhu in njegovem Tezejevem življenjepisu. V njem pove, da je bila Tezejeva ladja pred propadanjem »obvarovana« tako, da so ji redno menjavali deske, to pa je bil povod za razmišljanje filozofov, ali gre po »popravilu« (ko so zamenjane vse deske prvotnega plovila) še zmerom za ladjo, s katero se je Tezej veličastno vrnil s Krete, potem ko je ubil Minotavra.⁹

Naša druga »zgodovinska« težava je torej, kako je mogoče, da je šele Locke povezal vprašanje Jaza in identitete, ko pa so imeli problema osebne identitete tako rekoč na dlani že v antiki in srednjem veku. Upamo, da nam bo odgovor na izpostavljeni »zgodovinski« težavi pojasnil ne le zgodovinsko ozadje, temveč nam bo, kar je gotovo pomembnejše, odstrl nov pogled ter olajšal razumevanje problema iskanje odgovora nanj.

Da bi razumeli, zakaj je bilo vprašanje v antiki in srednjem veku skorajda zanemarjeno, moramo uzreti širši potek zgodovine filozofije (obrobno pa tudi umetnosti in znanosti, skratka razvoj 'evropske' kulture). Po klasičnih antičnih filozofskih sistemih je nastopilo obdobje novoplatonizma, nato pa krščanstva. Srednji vek je bil skoraj v celoti v filozofskem razmišljanju predan bolj ali manj eksplicitnemu razmišljanju o Bogu in

⁶ Opozoriti moram, da Platon problema osebne identitete v današnjem smislu ni poznal, kar bo razvidno iz naslednjega poglavja, tako da gre tukaj zgolj za Platonovo razmišljanje v okviru ljubezni, ki je glavna tema *Simpozija*.

⁷ *Simpozij*, 207d–208b.

⁸ »Iskal sem samega sebe«, Heraklitov fragment 101.

⁹ Zgoraj nakazan problem identitete je v zgodovini filozofije dobil ime *Tezejeva ladja* in je pomemben za našo razpravo v nadaljevanju.

njegovemu odnosu do človeka in stvarstva. Šele v renesansi in novem veku je človek začel dobivati osrednje mesto.¹⁰ V delu, ki je postalo mejnik v zgodovini filozofije, v Descartesovih *Meditacijah*, lahko ta zasuk najjasneje začitimo: središče filozofiranja postane Jaz, subjekt meditacij. Descartesov poseg je tako radikalen, da postane Jaz spoznavno prvotnejši od Boga (metodični dvom preživi samo misleča stvar). Tako je v novoveški filozofiji Jaz izpostavljen bolj kakor kadar koli poprej. Zraven tega se je v novem veku začel pojavljati ontološki razkol med (kartezijanskimi) dualisti in monisti (pa tudi pluralisti), znotraj monistov pa še naprej med idealisti in materialisti¹¹, pri čemer so slednji veljali za ateiste, kar je bila gotovo najhujša »filozofska« psovka tedanjega časa¹². Tako se je komaj zdaj, po dolgem filozofskem razvoju, začelo zastavljati vprašanje, kakšne so posledice za Jaz, če bi obveljal oziroma se skozi polemiko izkazal kot resničen materialistični nauk. Ker so bile nekatere krščanske dogme in nazori – denimo vstajenje, poslednja sodba, pa tudi nesmrtnost duše – splošno sprejeti, se je problem osebne identitete izkristaliziral in zastavil v takihle vprašanjih: Kako lahko duša (ki jo v našem primeru lahko razumemo tudi sinonimno z Jazom) preživi telesno smrt, če je sama snovna, in kako je možno vstajenje – kako bo Bog vstali duši »priskrbel« istovetnost z umrlo, snovno? Kmalu je postalo jasno, da tudi nematerialistični ontološki nazori sami po sebi še ne jamčijo istovetnosti duše. Tudi če bi bila duša sestavljena le iz misli, kaj je potem lahko jamstvo za njeno identiteto, ko pa se misli nenehno spreminjajo? Zastavljala so se tudi

vprašanja: Kako bo Bog pravično sodil vstalim dušam, saj je posameznik lahko odgovoren le za svoja dejanja, da pa bi Bog vedel, kaj so dejanja sojenega posameznika, mora poznati kriterij osebne identitete, po katerem je lahko prepričan, da je oseba, ki je v zemeljskem življenju storila zločin, identična s tisto, ki je pravkar sojena? Čeprav danes takole zastavljena vprašanja izzvenijo dokaj anahronistično, so bila za novoveške filozofe povsem običajna in zelo pomembna. Zdaj lahko vidimo, zakaj identiteta Jaza skozi čas ni bila deležna pozornosti filozofov pred novim vekom, in tako rešimo »zgodovinski« vprašanja, zastavljena na začetku tega poglavja – za polno razvije problema osebne identitete je potreben preobrat k »novoveški subjektiviteti« in razvoj različnih omenjanih ontoloških nazorov, ki podvomijo o istovetnosti Jaza, saj nazori sami po sebi niso več razumljeni kot jamstvo za Jazovo identiteto. Z novim vekom je zanimanje za problem osebne identitete za nekaj časa upadlo, nato pa se z Bernardom Williamsom na polovici prejšnjega stoletja znova pojavilo v vsej svoji problematiki. Danes je skoraj izključno v domeni anglosaške oziroma analitične filozofije, medtem ko kontinentalni filozofi bolj ali manj – upravičeno ali ne – sprejemajo identiteto Jaza skozi čas za samoumevno.

Tako postane razvidno, da vprašanje osebne identitete spada predvsem k ontološkim vprašanjem in da odgovor nanj pomeni tudi ontološko opredelitev narave Jaza. To se bo kazalo tudi v vsebinah različnih kriterijev osebne identitete, ki jih bomo vzeli pod drobnogled po temeljni opredelitvi nazorov o osebni identiteti.

¹⁰ Zunaj filozofije, recimo v znanosti, se ta obrat kaže v samozavestnejšem odnosu do človekovih spoznavnih zmognosti, kar je porodilo znanost, temelječo na preizkusih (Galilei, Newton). V umetnosti, denimo v slikarstvu, se podoben prehod kaže v množičnem nastajanju portretov, s čimer se poudarja zavest o subjektu (odsotnost portretov in tihožitij v srednjem veku nakazuje, da takrat posamezen človek in narava, razen religioznih figur in navezave na vero, nista bila motiv, »vreden« slikarja). Renesansa in začetek novega veka torej gotovo predstavljata, kakor bi se izrazil veliki znanstveni teoretič dvajsetega stoletja Thomas Kuhn, spremembo paradigme, ki jo v filozofiji lahko poimenujemo novoveški preobrat k subjektu, rojstvo novoveške subjektivitete.

¹¹ Naj pojasnim termine, ki nastopajo v tem stavku: *dualizem* = zagovarja obstoj dveh, med seboj ločenih substanc, navadno materialne in duhovne (značilen predstavnik: Descartes), *monizem* = obstoj ene same substance (Spinoza), *pluralizem* = množstvo substanc (Leibniz), *materializem* = obstoj materialne, snovne substance (La Mettrie, Diderot, v antiki Demokrit in Lukrecij), *idealizem* = obstoj duhovne substance (Berkeley).

¹² Zanimivo je, da je beseda »materialist« vse do danes ohranila negativen prizvok.

Različni pogledi

Temeljna delitev filozofskih nazorov o naravi osebne identitete je najsplošnejši okvir razprav na to temo. Filozofi pa imajo o osebni identiteti naslednja stališča.

Kompleksni pogled: privrženci te struje so prepričani, da lahko osebno identiteto natančno opredelimo, kar pomeni, da lahko povemo, v čem sestoji (najznačilnejši pripadnik kompleksnega pogleda je John Locke). Primer takšnega gledišča bi bilo recimo mnenje, da identiteta osebe sestoji v identičnosti njenega telesa. Filozofi, ki so pripadniki kompleksnega pogleda, zato opisujejo številne kriterije osebne identitete. Ti kriteriji so natanko te natančneje opredelive – v našem navedenem primeru bi bil kriterij osebne identitete istost telesa. Natančneje rečeno so kriteriji osebne identitete nujen in zadosten razlog za istovetnost osebe. Ogledali si jih bomo v naslednjem poglavju.

Enostavni pogled: filozofi, ki spadajo pod to opredelitev, so nasprotno od privržencev kompleksnega pogleda prepričani, da ne moremo dati nobenega zadovoljivega kriterija osebne identitete, ki bi jo v celoti pojasnil (značilen predstavnik tega pogleda je Thomas Reid). Prepričani so, da je prizadevati si za kaj takega povsem jalovo početje, saj je identiteta osebe nekaj samoumevnega in nekaj takega, kar se ne da več analizirati. Seveda so ti filozofi v »prednosti« pred zagovorniki kompleksnega pogleda, saj jim za uveljavitev svojega mnenja zadostuje pobijanje argumentov zadnje omenjenih. Se pa zdi njihovo zatiranje bolj hipoteza *ad hoc* oziroma zatekanje od lastne nevednosti k domnevni nerešljivosti in nedoumljivosti vprašanja. V zgodovini se je velikokrat izkazalo, da so se tisti, ki so se zatekali k nedoumljivosti, motili. Če pogledamo zgodovino razumevanja naravnega pojava strele, ugotovimo, da tisti, ki so se za njeno pojasnitev zatekali k božji volji, niso imeli prav – znanstvenikom je uspelo natančno razložiti izvor tega pojava. Torej moramo biti takrat, kadar nečemu pripisujemo nerazložljivost, izredno previdni, sicer se lahko motimo. Naše razmišljanje tukaj pomeni rdeči

karton za vse zagovornike enostavnega pogleda na osebno identiteto, ki za svoje mnenje ne dajo argumentov, različnih od tega, ki pravi, da osebne identitete ni mogoče natančneje pojasniti, saj doslej še nikomur ni uspelo pokazati, v čem sestoji. Tudi sicer je takšen argument »le« induktiven, torej je šibkejše veljave od deduktivnih. Zagovornikom enostavnega pogleda torej moramo, če želimo, da bi bili za nas verodostojni, zastaviti težko nalogo, dati dober deduktiven argument v svojo podporo.

Skeptični pogled: če predstavniki enostavnega in kompleksnega pogleda stojijo na različnih bregovih reke, lahko rečemo, da »skeptiki« zanikajo obstoj reke same. Predstavniki skeptičnega pogleda namreč menijo, da osebne identitete ni, torej da preprosto ne obstajamo identični sami s seboj skozi čas, celo, da nas v nekem smislu sploh ni, ali pa menijo, da ni dokazljiva. Temu pogledu se bomo posvetili proti koncu. Zelo znan zagovornik takšnega pogleda je izvrstni škotski filozof David Hume (1711–1776).

Kompleksni pogled in kriteriji

Filozofi kompleksnega pogleda opredeljujejo številne kriterije za osebno identiteto. Kakor rečeno, so kriteriji osebne identitete nujni in zadostni razlogi za identičnost neke osebe *A* v nekem času *t* z neko osebo *B* v nekem drugem času *t'* [zadostni] oziroma predstavljajo natančnejšo opredelitev identitete in posledično seveda njeno jamstvo.

Telesni kriterij

Prvi izmed kriterijev je tisto, ki nam gotovo najprej pride na misel, kadar razglabljamo o identiteti osebe skozi čas. Predstavlja tudi tako imenovano predfilozofsko razmišljanje, po njem pa posežemo v »vsakdanjem življenju«. Gotovo gre za kriterij, ki mu povečini najbolj zaupamo – telesni kriterij, namreč da je oseba *A* identična z osebo *B*, če (in samo če) imata osebi *A* in *B* isto telo. Preprosto rečeno, to pomeni, da je identičnost telesa že kar identičnost osebe. Ker v splošnem sprejemamo ta kriterij osebne identitete, za identifikacijo upora-

bljamo prstne odtise in druge telesne značilnosti. Opisani kriterij v vsakdanjosti skoraj povsem, če že ne v celoti, zadošča, vendar pa se zdi, da je za filozofa zelo majavo. Težave se pojavijo že, ko pomislimo na vsem znano spreminjanje človekovega telesa zaradi staranja – dojenček in odrasel človek sta si, kakor ugotavlja že Platon, nadvse različna, a smo vendar pripravljeni reči, da gre za isto osebo, če le imamo na voljo neko *kontinuiteto* med telesom dojenčka in odrasle osebe. Hitro ugotovimo, da istost telesa ne more pomeniti dobredne istosti, pri čemer bi ostali vsi atomi in njihova medsebojna porazdelitev v telesu enaki, temveč dopuščamo spreminjanje in izmenjavo snovi v telesu, vendar nekako zmerno in postopno. Dojenček se v odraslega ne prelevi naenkrat, temveč počasi raste mnoga leta, pri čemer se večji deli njegovega telesa ne spreminjajo nenadno, temveč po malem, da ne rečemo skoraj nezaznavno. Telo starejše osebe je identično z dojenčkovim zato, ker lahko skozi prostor in čas sledimo *enemu* telesu, kako se iz otroka spreminja v odraslo osebo, pri tem pa ohranja neko temeljno organizacijo in delovanje delov organizma.¹³ Zdaj lahko rečemo, da je telesni kriterij osebne identitete popravljen, in v resnici ne poznamo splošno poznanih in sprejetih primerov, da za katero osebo ne bi veljalo. Tako lahko induktivno deloma tudi opravičimo naše vsakdanje razmišljanje in zanašanje na ta kriterij. A za filozofa se bo ta, četudi izboljšan kriterij, pokazal za dvomljiv. Vendar pa moramo poudariti, da zaradi *miselnih poizkusov* in ne zaradi morebitnih fizičnih dokazov. Miselni poizkusi namreč niso toliko

zamejeni s tem, kar je tehnološko ali celo fizikalno mogoče, temveč jih omejujejo zgolj logiški zakoni, predvsem zakon protislovja.¹⁴

Kriterij možganov

Za ovržbo telesnega kriterija si je Sydney Shoemaker zamislil fiktiven primer (gre za miselni poskus) presaditve možganov. Možgani gospoda Browna so presajeni v lobanjo gospoda Robinsona in dobimo osebo, ki jo poimenujmo Brownson. »Nova« oseba ima Robinsonovo telo, vendar pa večino značajskih lastnosti gospoda Browna, zraven tega pa še njegov spomin – večina se nas bo najbrž strinjala, da je Brownson v resnici kar Brown, kajti kar šteje pri identiteti osebe, so možgani. Tudi sicer se nam močno zdi, da poškodba recimo mezinca ne more tako ogroziti osebne identitete kakor poškodba možganov. Ne nazadnje bi vsak prej dovolil presaditev vseh drugih udov kakor pa presaditev tujih možganov v lastno telo. Zatorej so filozofi sklenili, da je treba telesni kriterij zaostri v kriterij možganov, pri čemer so novonastali kriterij opredelili kot: oseba A je identična z osebo B, če (in samo če) ima A iste možgane kakor B.

Fizično kriterij (kriterij zadostnega dela možganov)

Tisti filozofi, ki so sprejeli Shoemakerjev zgled, so kmalu ugotovili, da je še premalo radikalen. Znanost je namreč ugotovila, da lahko ljudje preživijo, če se jim prereže corpus callosum, se pravi most med hemisferama možganov. Tako so znani primeri posameznikov, ki živijo s »prerezanimi« možgani (ang. *split brain individuals*). Če torej sprejmemo, da je presaditev možganov v

¹³ Tukaj se pokaže, da imamo v resnici opraviti s problemom Tezejeve ladje, ki smo ga omenjali uvodoma. Gre za neki objekt (ladjo), ki mu postopoma zamenjujemo dele, dokler niso izmenjeni vsi. Vprašanje, ki sledi, je, ali je ta objekt še zmerom identičen z objektom pred postopno menjavo delov. V splošnem menimo, da je, to meni tudi večina filozofov (ne pa tudi Hume) in pozitiven odgovor na dilemo je ključen tudi pri naši modifikaciji telesnega kriterija.

¹⁴ Za miselni poizkus lahko v grobem rečemo, da je uspešen že takrat, kadar ni logično nemogoče, ni pa nujno omejen s fizikalno nujnostjo. Postrezimo s primeroma: lahko si brez protislovja zamislimo, da predmeti padajo navzgor. Miselni poizkus, v katerem je predstavljen svet s predmeti, ki padajo navzgor, je uspešen, saj ni protisloven (četudi takšen svet dejansko ne obstaja – ni pa rečeno, da *ne more* obstajati), medtem ko je miselni poizkus, pri katerem bi si hkrati zamislili neko stvar A kot jabolko in kot ne-jabolko, neuspešen, saj trči ob logiški zakon izključenega protislovja. Da pa miselni poizkusi niso zgolj abstraktno orodje, ki s svetom nima dosti skupnega, temveč nasprotno – so nujni za razvoj in napredek, pokaže naslednji primer: če si je kdo do leta 1969 zamislil, da lahko ljudje živimo (sicer za kratek čas) na Luni, je bil to miselni poizkus, saj kaj takšnega ni bilo tehnološko izvedljivo, po tem letu pa je to postalo dejstvo. Torej lahko situacije, ki jih bomo srečali v nadaljevanju razmišljanja in so za zdaj še miselni eksperimenti, postanejo dejstva.

Shoemakerjevemu primeru možna, ni razlogov, zakaj ne bi sprejeli tudi možnosti presaditve zgolj ene same hemisfere. Oseba z eno hemisfero po takšni operaciji je ista kakor oseba s celimi možgani pred operacijo. To pa pomeni, da preživi, četudi možgani v celoti *ne* preživijo. Povedano vodi v oblikovanje novega kriterija osebne identitete, in sicer fizičnega kriterija oziroma kriterija zadostnega dela možganov. Po tem kriteriju je oseba *A* v času *t* ista kakor oseba *B* v času *t'*, če (in samo če) dovoljšnji del možganov *A-ja* preživi v *B* (tolikšen del, kolikršen je potreben za življenje osebe).

Ugovor fizičnim kriterijem

Nazadnje obravnavani kriterij je, čeprav močno spremenjen, še vedno oblika telesnega kriterija osebne identitete – kar v vseh doslej omenjenih kriterijih jamči identiteto osebe, je namreč neka fizična stvar, neka snov, ki je bodisi telo bodisi del telesa. Nekateri filozofi so imeli močno intuicijo, da so vsi fizični kriteriji že na začetku zgrešeni – nobena fizična stvar osebi ne more priskrbeti identitete. Tako si je Bernard Williams zamislil protiprimer za vse fizične kriterije. Zamisli si je napravo, v kateri lahko shranimo vse podatke o možganih, se pravi podatke o mentalnih stanjih osebe. Ta naprava, kadar deluje, je v stanju, ki je (informacijsko-teoretično) enako stanju možganov neke osebe. Predstavljajmo si, da je stanje možganov osebe *A* zabeleženo v tej napravi in so možgani osebe *A* očiščeni vseh informacij (kakor da bi denimo iz računalnika odstranili ves *softver*). Čez čas so vsi podatki vneseni nazaj v možgane. Oseba *A* se ne samo spomni vsega pred operacijo, temveč ohrani tudi vse svoje značajске lastnosti – po Williamsovem prepričanju v tem primeru ne smemo niti podvomiti, da oseba po operaciji ne bi bila oseba *A*. Lahko pa gremo še dlje. Predstavljajmo si, da je stanje možganov osebe *A* shranjeno v tej napravi in nato vneseno v očiščene možgane osebe *B* – čeprav bo novonastala oseba imela možgane osebe *B*, lahko rečemo, da bo v

resnici oseba *A*, saj se bo spomnila vsega, kar se je spomnila oseba *A* pred operacijo, pa tudi značajске lastnosti bo delila z njo. Če je Williamsov primer možen, možgani ne zagotavljajo osebne identitete – možgani osebe *B* so nespremenjeni, pa vendar osebo *B* »nadomesti« oseba *A* in oseba *A* izgubi možgane, pa vendar preživi poseg. Isti možgani torej niso niti zadosten niti nujen razlog za osebno identiteto, še več, za preživetje operacij naši osebi *A* ni bilo potrebno, da bi preživel ali ostal enak kakršen koli del njenega telesa. Čeprav ni bilo nikakršne identitete snovi v naših miselnih poizkusih, je bila identiteta osebe ohranjena. Če ima torej Williams prav, obstoj *nobene* fizične stvari ne zagotavlja osebne identitete. Dodaten zanimiv ugovor, ki ga lahko naslovimo na zagovornike kriterija možganov, je tale: kadar filozofi mislijo osebo, ne mislijo nujno človeškega bitja.¹⁵ Če si torej lahko zamislimo osebe, ki ohranjajo svojo identiteto brez možganov (morda vesoljci ali umetna inteligenca), pa to pomeni, da možgani niso nujni za identiteto. In vendar je treba pripomniti, da se ta ugovor nanaša le na kriterije možganov (drugače od Williamsovega) – osebe drugih vrst morda hranijo svojo identiteto v kakšni drugi materialni stvari. Zaradi teh ugovorov filozofi v glavnem zavračajo fizični kriterij in se obračajo predvsem k naslednjemu.

Kriterij spomina

Po tem kriteriju je spomin tisti, ki jamči osebi istovetnost. Oseba *A* je istovetna z osebo *B*, če (in samo če) se *A* prvoosebno spominja dejanj, misli ipd. osebe *B*. Po tem kriteriju je zaslovel Locke, ki ga je tudi prvi oblikoval. Če se torej spomnim, kako sem pred leti hodil po pariških ulicah, sem identičen z osebo, ki je takrat hodila po Parizu. Ugovorov na ta kriterij si najbrž ne bo težko izmisliti. (1) Recimo, da se *ne* spomnim, da sem se rodil. Ali to pomeni, da *nisem* identičen z *nobeno* osebo, ki se je rodila? To je seveda absurdno. Luknje v spominu delajo težavo kriteriju spomina, saj za obdobja, ki se jih ne spominjam,

¹⁵ Kakor ugotavlja že Locke, ki v svojem *Eseju* (II. Knjiga, xxviii poglavje, 8. odstavek) navaja miselni poizkus pametnega papagaja, ki z ljudmi filozofira v portugalščini in kaže vse lastnosti razmišljajočega bitja, ki se zaveda sebe.

ne morem vedeti, ali sem obstajal. Filozofi so na ta ugovor dali rešitev – ni nujno, da se ves čas spominjam vseh svojih preteklih dejanj, stanj, misli ipd., zadostuje, da je spomin nepretrgan. To pomeni, da se danes morda ne spomnim, kaj sem večerjal 15. 6. 1995, sem se pa tega lahko spomnil naslednji dan, 16. 6. 1995; tega spominjanja sem se znova lahko spomnil naslednji dan, 17. 6. 1995, in tako naprej do danes (tej rešitvi filozofi radi rečejo *preskakujoča veriga*). Se pravi, da je bil moj spomin nepretrgan in da mi njegova nepretrganost jamči identiteto z osebo, ki se je neposredno ne spominjam več. (2) Drugi ugovor kriteriju spomina je tehtnejši – denimo, da se spominjam, kako sem postal rimski cesar ali celo da sem zmagal v bitki pri Akciji. Mar to pomeni, da sem Oktavijan? Težave za kriterij spomina se pojavijo tudi takrat, kadar imamo opraviti z lažnim ali, kakor mu tudi pravimo, kvazispominom, kadar se neka oseba spominja nečesa, česar sploh ni doživela.¹⁶ (3) Naslednji ugovor je ugovor krožnosti. Nekateri filozofi so namreč prepričani, da je spominjanje tisto, ki identiteto *vzpostavlja*, ne pa *odkriva*. Ti bodo rekli, da pri spominjanju ne uvidimo identitete z osebo, katere dejanj, misli ipd. se spominjamo, temveč nasprotno, kadar se prvoosebno spominjamo nekih dejanj, misli ipd., samodejno vzpostavimo identiteto z osebo, ki naj bi te misli in dejanja v preteklosti posedovala. Torej ne gre za to, da se spomnim sebe na ulicah Pariza, temveč neupravičeno sklepam, da sem jaz tisti, čigar sprehajanja po Parizu se zdaj prvoosebno spominjam. Zraven tega nikakor ne morem razločiti pravega spomina od kvazispominjanja (težava, ki smo jo srečali kot drugi ugovor), ne da bi šlo za krožnost, še menijo tisti, ki ugovarjajo kriteriju spomina. Tudi tukaj obstajajo predlogi rešitev, a so znova zelo zapleteni in stvar sodobne debate. Rečemo pa lahko, da so omenjeni ugovori prisilili filozofe, da so kriterij spomina razširili na naslednji kriterij.

Kriterij psihološke kontinuiteta

Kriterij psihološke kontinuitete je dopolnjen kriterij spomina, zagovarja pa ga večina sodobnih teoretikov. Zraven neprekinjenega spomina so po tem kriteriju za identiteto osebe pomembne še druge psihološke lastnosti, denimo značajske, in povezave med psihološkimi stanji, denimo zveza med namero in uresničenjem te namere, med načrtom in njegovo izvedbo, pa tudi trajanje želja, prepričanj ipd. Za te pa niti ni nujno, da so zavestne. Drugače bi namreč lahko ugovarjali, da človek v komi ni oseba oziroma da med človekom, ki je padel v komo, in tistim, ki se je iz nje zbudil, ni nikakršne psihološke kontinuitete in da ne gre za njuno istovetnost. Z vključitvijo nezavednih psiholoških lastnosti v kriterij psihološke kontinuitete se teh težav, ki so denimo za Locka in kriterij spomina predstavljale težavo, uspešno znebimo.

Ugovor vsem kriterijem

Videli smo, da ima vsak kriterij veliko ugovorov, *argument podvojitve*, ki si ga je izvorno zamislil že Leibniz, za njim pa Williams, pa je najsplošnejši ugovor vsem kriterijem. Pri argumentu podvojitve gre za *podvojitve osebe* – Leibniz si zamisli planet dvojčkov, na katerem bi bivali ljudje, ki bi bili v vsem, tudi v psihološki kontinuiteti enaki »zemeljskim bratom in sestram«. Razlika med dvojčkoma bi bila le v prostoru, medtem ko so vse druge lastnosti popolnoma identične – v tem primeru se nam mnenje, da so dvojčki v resnici le ena oseba, nekako upira. V Leibnizevem primeru nam zasilni izhod morda predstavlja telesni kriterij (saj imajo dvojčki vendar različna telesa), vendar ima ta velike svojevrstne težave. Williamsov primer je še močnejši od Leibnizevega: spomnimo se Williamsove naprave, ki lahko »posname« stanje možganov, torej tudi psihološko stanje, neke osebe. Zamislimo si, da naprava nato te informacije presname na dvoje možganov, tako da dobimo dve novi osebi z identičnima psihološkima kontinuitetama. V tem primeru zares ni jasno, kaj

¹⁶ Tukaj lahko rečem le, da je rešitev te zagate, če je veljavna, izredno zapletena in stvar sodobne kontroverze, s katero se tukaj dalje ne moremo ukvarjati.

naj bi ju medsebojno razlikovalo, čeprav se nam po drugi strani zdi, da sta nastali osebi vendarle nekako različni.¹⁷ Rečemo lahko, da vprašanje vseh kriterijev osebne identitete ostaja odprto.

Ker so ugovori zoper kriterije osebne identitete celovitega pogleda tako številni in, tako se zdi, dokaj močni, so nekateri filozofi poiskali rešitev v enostavnem pogledu, ki smo ga omenjali poprej in tudi navajali njegove težave. Omenili smo tudi, da so nekateri povlekli najradikalnejšo potezo – zanikanje identitete nasploh.

Skeptični pogled

Najznamenitejši med sicer zelo redkimi predstavniki tega pogleda je David Hume, zato si bomo ogledali nauk o osebni identiteti, ki je izvorno njegov, čeprav bo kje poenostavljen in spremenjen. Skeptični pogled pravi, da osebne identitete ni oziroma da če obstaja, ni spoznavna, zato ker ne moremo dokazati oziroma spoznati Jaza. Ta dejstva po mnenju skeptičnega pogleda niso zgolj ugibanja, temveč se dajo dokazati. Jaz je namreč nekaj, na kar se naše misli, zaznave in nasploh vse psihološke lastnosti nanašajo, nikdar pa ga ni mogoče uloviti samega po sebi. Kadar mislim na svoj Jaz, v resnici mislim na neke misli ali zaznave, ki naj bi pripadale mojemu Jazu, nikakor pa ne na Jaz neposredno. To, pred kar sem neposredno postavljen, je samo nekakšen tok misli in zaznav, recimo mu kar psihološki tok. Trenutno sem morda seznanjen s psihološkim tokom, ki vsebuje naslednje misli in zaznave: »malce me zebe«, »sem sit«, »pišem članek«, »razmišljam o psihološkem toku« ipd. Vse to so le posamezne psihološke lastnosti Jaza, na katerega naj bi se nanašale in ki je tudi omenjan (saj naj bi vendar *mene* zeblo, *jaz* naj bi bil *sit*, *jaz* naj bi pisal in razmišljal ...), pa v resnici ni nikjer, temveč je vsem psihološkim lastnostim le neupravičeno pridan kot nekaj izmišljenega. To lahko

ponazorimo s primerom filmskega traku – posamezne sličice filmskega traku, ki prikazujejo statičen prizor mize, kadar so v hitrem gibanju (približno 24 sličic na sekundo), dajejo vtis, kakor da gre za neki predmet v nepretrganem bivanju, čeprav je takšen trajen predmet zgolj optična iluzija – obstajajo namreč le posamezne, diskretno ločene sličice. Podobno naj bi bilo z osebo – v resnici je ni, obstaja zgolj zaporeden tok različnih psiholoških lastnosti, ki so med seboj nepovezane, a vendar dajejo vtis, kakor da gre za neko celovitost, ki ji pravimo Jaz ali oseba. Tako pridemo do zelo zapletene formulacije: izkaže se namreč, da se ne zdi *nam*, da *smo* oseba, temveč se *v naključnem zaporednem toku psiholoških lastnosti X neutemeljeno pojavi takšna psiho-loška lastnost, katere vsebina je: »tok psiho-loških lastnosti X pripada enotnemu Jazu«*. Zdi pa se, da je resničnost ali neresničnost vsebine te psihološke lastnosti nemogoče dokazati, saj nujno zapademo v neskončen regres.

Skeptični pogled je sicer izredno zapletena tema, nemalokrat tudi kritizirana. Rečemo lahko le, da njena ovržba do danes še ni splošno sprejeta in da obstaja nekaj zagovornikov skeptičnega pogleda, ki se bojujejo za njegovo uveljavitev.

Na koncu pogled v prihodnost

Ob koncu še premislimo, kakšne sklepe lahko izluščimo iz naše razprave. Gotovo je, da so mnenja med zagovorniki enostavnega, kompleksnega in skeptičnega pogleda na osebno identiteto zelo različna in da dokončnih rešitev seveda (še) ni. Kaj nam potem preostane? Predvsem uvid, da trden porok našega bivanja skozi čas nikakor ni tako samoumevno dan, kakor smo nemara mislili doslej.

Iz tega lahko izpeljemo pomembne posledice. Ko smo premišljevali o osebni identiteti, smo pogosto

¹⁷ Filozofi kot argument podvojitve navajajo še *fizijo*, primer, pri katerem vsako hemisfero prerezanih možganov uspešno presadimo v dve osebi – ni pa jasno, ali sta novonastali osebi ena oseba ali dve. Če sta ena oseba, se zdi čudno, kako lahko ta obstaja na prostorsko ločenih krajih, če pa sta dve, ni jasno, ali prvotna oseba (lastnica celovitih možganov) preživi, saj se zdi čudno, kako bi ena oseba lahko preživela kakor dve različni, vendar spet po drugi strani ni razloga, zakaj ne bi preživela, saj je bila operacija uspešna.

posegli po miselnih poizkusih, ki so danes še stvar fikcije, lahko pa se nekoč uresničijo. Če trdimo to, nismo utopični optimisti, temveč povsem realni – operacije na možganih, ko se prereže fizična vez med hemisferama, so dejstvo, prav tako gensko inženirstvo, pri katerem lahko spreminjamo genom posameznika. Nekateri celo razmišljajo o protezah, ki bi nadomestile oči – poizkus, kjer so slepi lahko videli iskrice svetlobe zaradi draženja očesnega živca, je bil že opravljen. Znanost bo morda prinesla razvoj možganskih vsadkov – po našem razmišljanju nam mora biti jasno, da tovrstni tehnološki poizkusi neposredno trčijo ob problem osebne identitete, recimo: ali spreminjanje genoma ogroža identiteto osebe? Poseben problem so morebitni možganski vsadki. Ti bi lahko postajali čedalje večji in nadomeščali zmerom več možganov. Da bi ugotovili, ali je presaditev možganskih vsadkov etična, torej da istovetnosti osebe ne škodi, moramo nujno, zavestno ali ne, izbrati kriterij osebne identitete. Če menimo, da ni etična, soglašamo z možganskim kriterijem, če smo prepričani, da je, potem najbrž sprejemamo kriterij psihološke kontinuitete. Neukvarjanje s problemom osebne identitete pred izvajanjem takšnih poizkusov ima lahko katastrofalne posledice – morebitno smrt (izgubo identitete) ljudi, ki dopustijo tovrstne poizkuse na sebi, ne da bi okolica, denimo sorodniki, to vedeli(!) – vsajena aparaturo se lahko morda obnaša identično kakor oseba, ki jo je zaradi svojega delovanja izrinila, torej usmrtila.

Če smo uvodoma zarisali zgodovinski okvir debate o osebni identiteti, da bi postala razumljivejša, jo na koncu umestimo v prihodnost. Ob črnogledih scenarijih možne prihodnosti, ki smo jih orisali zgoraj, lahko trdimo, da bodo denimo medicinsko-etične komisije nujno potrebovale mnenja filozofov, če bodo želele ohraniti svojo verodostojnost v razsodbah o takšnih »medicinskih« posegih. Tehnologija je namreč tako napredovala, da se lahko vključi v (pre)oblikovanje človekove duševnosti, kar je gotovo vroče področje etike, pri kateri debata o osebni identiteti ni le zaželeno, temveč nujna.

Izbrana literatura

Hume, D., "Of Personal Identity", v: Perry J., Bratman M., *Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1993, str. 410–415.

Locke, J., "Of Identity and Diversity" (Esej II, xxvii. poglavje), v: Perry, J., Bratman, M., *Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1993, str. 395–405.

McCann, E., "History-philosophy of mind in the seventeenth and eighteenth centuries", v: *A Companion to the Philosophy of Mind* (ur. Guttenplan S.), Blackwell, Oxford, 1997, str. 338–347.

Noonan, H. W., *Personal Identity*, Routledge, London, 1991.

Reid, T., "Of Identity", v: Perry, J., Bratman, M., *Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1993, str. 406–409.

Shoemaker, S., "Personal Identity", v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition (ur. Audi R.), Cambridge University Press, 1999, str. 660–661.

Sleigh, R. C., "Leibniz", v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition (ur. Audi, R.), Cambridge University Press, 1999, str. 491–494.

Politična filozofija

Bojan Vučko

Hannah Arendt, politična filozofija in banalnost zla

Hannah Arendt se je rodila 14. oktobra 1906 v Königsbergu. Pri sedmih letih ji je umrl oče, mati, ki se je pozneje znova poročila, pa ji je zagotovila odlično izobrazbo, tako da se je Hannah že zelo zgodaj učila latinščino in grščino. Najprej se je vpisala na univerzo v Berlinu in poslušala predavanja Romana Guardinija o krščanskem eksistencializmu, kar ji je vzbudilo zanimanje za študij teologije. Leta 1924 se je vpisala na univerzo v Marburgu, da bi študirala protestantsko teologijo in filologijo. Nanjo je močno vplival Rudolf Bultmann in njegova predavanja iz teologije, vendar je po srečanju s Heideggrom zamenjala teologijo s filozofijo. Heidegger je postal njen mentor in ljubimec, dokler ju leta 1929 ni ločil splet okoliščin. Leta 1926 se je po Heideggrovem nasvetu prepisala na univerzo v Heidelbergu in tam pod Jaspersovim mentorstvom pisala doktorat z naslovom *Koncept ljubezni pri svetem Avguštinu*.

Iz dela se vidi, da je ubrala svojo pot. Avguštinovo krščanstvo je opredelila kot pavlinsko, saj Avguštin v svojih *Izpovedih* pravi, da so pri njegovem spreobrnjenju igrala veliko vlogo besedila svetega Pavla. S tem se že nakazuje njena glavna tema, lahko bi rekli rdeča nit celotnega opusa – zajeti pomen človeka kot bitja-v-svetu. Avguštin namreč trdi, da je človek (kristjan) na svetu samo na obisku, ni pa tu doma. Zato je svetu treba nekako ubežati. Arendtova se usmeri v nasprotno smer in njeno glavno vprašanje je: kako biti v svetu doma.

Pomembnost političnega za človeško bivanje je spoznala skozi lastno izkušnjo in "prespraševanje svoje lastne identitete kot Židinke, ki je zrasla kot nemška državljanka, ki ji je bila nemščina materni jezik, ki je bila vzgojena v tradiciji razsvetljenskega humanizma in se je gibala v krogu intelektualcev"¹, od katerih so mnogi v tridesetih letih iz na videz nerazumljivih vzrokov začeli simpatizirati z nacionalsocialistično oblastjo. To jo je zelo presenetilo, še bolj pa, da je Hitlerjev prihod na oblast postal neposredno osebna okoliščina in vplival na osebni potek življenja vsakogar. Šokirana je bila, ko so se na pot nacionalsocializma usmerili njeni prijatelji, intelektualci, filozofi, umetniki ... Pa ne pod pritiskom terorja, temveč dokaj prostovoljno. Vprašanje, ki si ga je pri tem zastavila, je bilo: "Kaj je tisto v teoriji in znanosti (in tudi umetnosti) ter pri izobraženi, intelektualni eliti, ki se s teorijo in znanostjo ukvarja, kar lahko to elito v določenem trenutku napravi za sredstvo in orodje najbolj grozljivih človeških eksperimentov?"² Zakaj nemška izobražena elita v tridesetih letih ni nasprotovala nacionalsocializmu, temveč ga je celo podpirala? Zakaj ni znala predvideti posledic takšnega ravnanja?

Na to se je odzvala v svojem delu *Between Past and Future (Med preteklostjo in prihodnostjo)* in odgovorila s Kantom, da jim ravno njihova *poklicna deformacija* onemogoča, da bi mislili. "Tisti, ki se v skladu z zahodno tradicijo politične filozofije počutijo poklicane za to, da mislijo, so si ustvarili svojo nišo v kontemplaciji, nišo, ki je ločena od sveta in ljudi, in iz svojih miselnih sistemov bodisi projicirajo dejanskost ali pa se obesijo na tradicionalne 'oprijemalne ograje'

¹ Vlasta Jalušič, "Politika kot možnost", spremna beseda k Hannah Arendt, *Vita activa*, Krt, Ljubljana 1996, str. XXI.

² Prav tam, str. XXII.

mišljenja, ki ne 'funkcionirajo' več."³ To je pomenilo spopad s tradicionalno politično teorijo in z modernimi teorijami, ki ne morejo biti nedolžne glede svojega mišljenja, spopad s filozofijo in znanostjo, predvsem družboslovno znanostjo. Prav to, da je Hannah Arendt povezala mišljenje z vprašanjem *odgovornosti* za to, kaj misli in kaj počne, kadar misli, jo je napravilo za zelo drugačno od drugih političnih mislecev.

Kmalu po izbruhu vojne so francoske oblasti pridržale vse nemške državljane. Hannah Arendt so odpeljali v internacijsko taborišče za ženske, a ji je s ponarejenimi dokumenti uspelo pobegniti. Niso imeli vsi te sreče. Med nemško zasedbo jih je bilo mnogo odpeljanih v koncentracijska taborišča. Arendtova je poskušala spremljati te transportacije v svojih člankih za časopis *Aufbau*, ki je v nemščini izhajal v New Yorku. Tam se je Hannah Arendt naselila pomladi 1941 po uspešnem begu iz Francije. Začela se je ukvarjati s publicistično dejavnostjo in delati kot urednica pri *Schoken Books*, tako pa prišla v stik s številnimi evropskimi begunci in ameriški pisci.

Politična filozofija

Dermot Moran v svoji knjigi *Introduction to Phenomenology*⁴ postavlja Arendtovo med fenomenologe, kar je redkost, saj jo večinoma uvrščajo k političnim filozofom. Pravi, da njeno delo lahko razumemo kot vrsto fenomenologije – kot fenomenologijo tistega, kar v nemščini imenujejo *die Öffentlichkeit* (ang. *publicity, publicness*), to je javnost, javni prostor, prostor pojavov. Lahko bi rekli, da gre za nekakšno fenomenologijo "javne sfere", saj je njena koncepcija sveta pojavov pravzaprav fenomenološka. Vse, kar človek vidi, pripada svetu pojavov. Filozofija se rodi iz razlike med tem svetom pojavov, v katerem živimo, in mišljenjem. Za Arendtovo je razumevanje sveta pojavov poskus

razkritja narave človeškega življenja sredi sveta. Menila je, da bo cilj človeštva v dvajsetem stoletju takšna pripadnost svetu, da bo ta postal človeku dom. Heideggrovo pojmovanje domovanja in biti-v-svetu je za njeno analizo ključno, kljub temu da je Heideggrova kritizirala zaradi izolacije njegovega *Dasein* (tubiti, ki ji gre vselej za njo samo) in zaradi njegovega neustreznega koncepta sveta, še posebno zaradi njegovega zapostavljanja človeške dejavnosti. Za Hannah Arendt leži svet *med* ljudmi. To razloži v svojem delu *Vita activa*, ko govori o *delovanju (praxis)*, ki označuje predvsem politično delovanje. Na tem področju je mogoče doseči *arete*, vrlino, ob kateri se lahko posameznik z velikimi dejanji naredi nesmrtnega. Je edina dejavnost, ki poteka neposredno med ljudmi, brez posredovanja materije, materiala in stvari. "Njen temeljni pogoj je dejstvo pluralnosti, namreč to, da na zemlji živijo in v svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden."⁵ Za ljudi življenje namreč pomeni toliko kot "biti med ljudmi" in smrt toliko kot "prenehati biti med ljudmi". "Za delovanje je nujna pluralnost, v kateri so sicer vsi eno in isto, namreč ljudje, vendar na nenavaden način, tako da nobeden od teh ljudi ni enak kateremu koli drugemu človeku, ki je kdaj živel ali bo živel."⁶ Za delovanje sta potrebna jezik in govor, saj je politika možna samo skozi govor.

Hannah Arendt sicer ni kazala nobenega posebnega zanimanja za fenomenološko metodo. Sprejela in tudi plodno preoblikovala je številne Heideggrove koncepte (*Dasein*, jasnina biti ...), vendar se ni zanimala za njegov projekt fundamentalne ontologije. Bila je zelo individualna, nezaupljiva do vseh osebnosti, ki so jih občudovali, ne samo do Husserla in Heideggrova, temveč tudi do njunih privrženecv. Podobno je bila zadržana do togih razlagalcev marksizma in frankfurtske šole. V splošnem lahko rečemo, da je delno zaradi svojega značaja, delno zaradi svoje življenjske izkušnje

³ Prav tam, str. XXIII.

⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London & New York 2000.

⁵ Hannah Arendt, *Vita activa*, Krt, Ljubljana 1996, str. 10.

⁶ Prav tam, str. 11.

nasprotovala poklicni, akademski filozofiji kot taki. Sama je večkrat zanikala, da je filozofinja.⁷ Po njenem mnenju je filozofija prišla do svojega konca, saj stara filozofska vprašanja nimajo več ostrine in tehtnosti. Toda konec filozofije zanjo ni bil umik v zgolj pesniško "rekanje" kakor pri poznem Heideggru, ampak je menila, da je mišljenje treba podvreči javni kritiki, preiskavi, kar je sama poskušala uresničiti v nekakšnem intelektualnem žurnalizmu. Mišljenje ni pridržano samo nekaterim izbrancem, "specialistom filozofije", temveč ga mora prakticirati vsak razumen človek. Stara razlika med ljudsko množico, rajo, in "poklicnimi misleci", ki so specializirani v tem, kar je domnevno najvišja dejavnost, ki jo človek lahko doseže, ne drži več. "Če, kot sem že predlagala, ima zmožnost razločevanja med dobrim in zlim kaj opraviti z zmožnostjo mišljenja, potem moramo od vsake osebe, ki je razumna, ni važno, ali je učena ali ne, ali je inteligentna ali ne, 'zahtevati', da se vadi v mišljenju."⁸

Zavračala je tudi têrmin *politična filozofija*, ker kaže na prevlado filozofije nad političnim. "Izraz 'politična filozofija', ki se mu izogibam, je izredno obremenjen s tradicijo. (...) Politiko hočem videti tako rekoč s pogledom, ki ga ni skalila filozofija."⁹ Zaradi nenehnega poskušanja, da bi se izvlekla iz klešč tradicije, jo je zelo težko umestiti v katero koli šolo. Sama se je opredeljevala kot politični mislec oziroma politični teoretik. Čeprav je najbolj poznana po svojem pisanju o političnem oziroma o naravi politične akcije, ni dala sistematičnega prikaza države. Nikoli ni razvila kake splošne teorije demokracije, fašizma, republikanstva ali česa podobnega. Pri njej najdemo le vrsto meditacij o izkušnjah, ki so prispevale, da se je

pojaval totalitarizem in razni ponarejeni birokratski amoralisti, kakršen je npr. Eichmann. Imela je zelo izostren občutek za faktičnost in kontingentnost človeških zadev. Prepričana je bila, da zgodovino pišejo dogodki in ne ljudje. "Previdnost pri obravnavi splošno sprejetih mnenj, ki hočejo pojasniti celotne zgodovinske tokove, je še zlasti pomembna za zgodovinarja modernega časa, saj je zadnje stoletje ustvarilo obilico ideologij, ki hočejo biti ključ do zgodovine, v resnici pa niso nič drugega kakor obupani poskusi, kako ubežati pred odgovornostjo."¹⁰ Noben sistem ne more razložiti zgodovine, ker je zgodovina sosledje presenečenj, je zgodba, ki ima mnogo začetkov, toda nima konca.

Želela si je razumeti bistveno naravo sveta pojavov in kaj za človeka pomeni pripadati temu svetu. Ko beremo njena dela, vidimo, da nastopa v več vlogah: kot zgodovinarica, arheologinja, kritičarka filozofskega stališča, predvsem pa kot pripovedovalka dogodkov, ki poskuša misliti politično in je za svoje mišljenje odgovorna. Pri tem gre za dejavnost, ki ne sme nikoli prenehati, saj se po zlomu tradicije ne more zanesti na nobene preverjene vzorce in absolutno gotovost. Dogodke je poskušala misliti vedno na novo in se "vaditi" v političnem mišljenju. Po njenem mnenju človeških fenomenov ni mogoče niti *razložiti* niti *dojeti*, mogoče pa jih je v nekem smislu *razumeti*. Kar pa ne pomeni, da bi strašne in zločinske dogodke (npr. genocid Židov) zanikali ali jih po analogiji in s posploševanjem prikazali kot ne tako strašne. Razumeti pomeni nasprotno poiskati vzroke in jih ozavestiti ter zavestno nositi breme, ki ga takšni dogodki nalagajo. Prav takšno razumevanje fenomenov, ne pa njihova opredelitev v pojmih je bila njena metoda.

⁷ "Kar me vznemirja, je, da se bom preskusila v tem, čeprav nisem nikoli trdila, da sem, niti si nisem želela biti žilozof" ali da bi bila našeta med tistimi, ki jih Kant ironično imenuje *Denker von Gewerbe (poklicni mislec)*", v: Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, A Harvest Book, New York 1981, str. 3; ali v pogovoru z Gausom: "Ne sodim v krog filozofov. Moj poklic – če je o tem sploh mogoče govoriti – je politična teorija. Ne počutim se kot filozofinja. Tudi ne verjamem, da sem sprejeta v krog filozofov ...", v: "Kaj ostane? Ostane materni jezik", *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXIV, št. 180–181, Ljubljana 1996, str. 11.

⁸ H. Arendt, *The Life of the Mind*, n. d., str. 13.

⁹ "Kaj ostane? Ostane materni jezik," n. d., str. 11–12.

¹⁰ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 51.

V povezavi s svojim načinom mišljenja Hannah Arendt govori o *amor mundi* (svetna ljubezen), ki je pogojena, in sicer tako, da mora privedi do sprave s svetom, v katerem živimo. Pri spravi gre izključno za individualni odnos do sveta, ki "vedno zavrača novo in v katerem si mora vsako novo, vsaka nova generacija znotraj obstoječega omogočiti možnost svojega obstanka, sveta, v katerem bo tudi zares 'doma'."¹¹ Torej si moramo svet, v katerega se rodimo, narediti nekako bolj domač, bolj naš, v njem moramo najti svoj prostor, ki na začetku obstaja le kot gola možnost. Kako je mogoče doseči to domačnost, kako si je mogoče oblikovati svet kot svoj lastni prostor, kot dom? Po njenem mnenju je najprej potrebna sprava s svetom, ki je dosegljiva prav prek razmišljanja in razumevanja, kar je ena izmed temeljnih nalog mišljenja. Če se v mislih prestavimo v čas njenega življenja, laže vidimo, odkod ta apel. Živela je v času obeh vojn, v času vzpona nacionalsocializma in svetovne gospodarske krize, kot Judinja v času, ko je bil antisemitizem zapoved ... Kljub vsemu, kar je videla in doživela, ni obupala, ampak je vztrajala, da je treba te dogodke razumeti.

Ker je vedela, kaj se dogaja v Evropi, kjer je pustošila vojna in eden najbrutalnejših političnih sistemov, se je čutila zavezano, da o teh dogodkih poroča. Pretresljive informacije o zločinih nacionalsocializma so prihajale v javnost in vedno bolj se je potrjeval sum, da to niso le govorice, ampak resničnost. Hannah Arendt se je začela ukvarjati z vprašanjem: kako je bilo vse to mogoče? Njeno prvo delo, ki odgovarja na to vprašanje, je bilo *Izvori totalitarizma*¹²; začela ga je pisati takoj po vojni, objavljeno pa je bilo leta 1951. Knjiga je temeljita analiza totalitarizma v nacistični Nemčiji glede na to, da je glavna značilnost tega pojava

antisemitizem. Odtujitev, brezdomstvo in osama modernega človeštva so glavne teme analize. Njena obravnava globalne narave totalitarizma je heideggerjanska: totalitarizem cilja na popolno podjarmljenje in popolno prevlado. Pojavi se lahko samo v specifično moderni družbi, v kateri je vse (tudi naš občutek za stvarnost) nadzirano in voden. Ljudje so neskončno manipulirani. Preden se totalitarizem lahko vzpostavi, potrebuje veliko maso atomiziranih, izoliranih posameznikov. Grozljivost nastopa totalitarnega sistema ni v njegovem nasilju, temveč v tem, da *se porušijo elementarne vezi med ljudmi*, da izgine skupni javni prostor, ki edini lahko jamči ohranitev političnega. "Kar nas je tako presenetilo, ni bilo obnašanje naših sovražnikov, temveč obnašanje naših prijateljev in pri tem niso sami storili nič v prid situaciji; niso bili odgovorni za naciste, vendar pa jih je prevzel njihov uspeh in niso bili sposobni povedati lastne sodbe proti – kakor so to dojemali – razsodbi zgodovine. Če ne upoštevamo popolnega zloma osebne sposobnosti razsojanja – ne osebne odgovornosti – v začetnih stadijih nacističnega režima, potem ne moremo razumeti, kaj se je zares zgodilo."¹³ Izginila so vsa stara merila mišljenja in razsojanja, tradicija je bila zlomljena, prav tako nacionalna država in razredna družba, ljudje pa temu niso mogli slediti in so se še naprej obnašali, kakor da so tradicionalne vrednote (npr. narod, družina, patriotizem ...) nespremenjene in še vedno delujejo.

V uvodu knjige je zapisala, da gre za poskus misliti nekaj, česar z ustaljeno metodologijo in s tradicionalnimi političnimi kategorijami ni mogoče zajeti. Ker totalitarizem temelji na zlomu tradicije, o njem ne moremo misliti tradicionalno. Pojavil se je iz korenin, ki so bile v evropski družbi skrite, in ni v povezavi z veliko tradicijo zahodne politične

¹¹ Vlasta Jalušič, "Politika kot možnost", spremna beseda k Hannah Arendt, *Vita activa*, Krt, Ljubljana 1996, str. XVII, op. 19.

¹² Po knjigi *Izvori totalitarizma* so izšla tri dela, ki so nekakšen spopad s tradicijo politične misli: *The Human Condition (1958)*, *Between Past and Future (1961)* in *On Revolution (1963)*. V *The Human Condition* (naslov angleške izdaje) oz. *Vita activa* poskuša Hannah Arendt pokazati tisto, kar imenuje *dejavno življenje*, še posebej pa poudariti pomen političnega delovanja. Je tudi poskus opredelitve narave praktičnega življenja, *bios politikos* (lat. *vita activa*), v nasprotju z *bios theoretikos* (lat. *vita contemplativa*).

¹³ Vlasta Jalušič, n. d., str. XXXI, op. 52.

misli. Vprašanje odgovornosti in krivde za "fabrikacijo trupel" je zato treba misliti na novo. Zločin, ki ga ni mogoče oprostiti in kaznovati, treba pa mu je soditi, Hannah Arendt imenuje "*Verwaltungsmassenmord*" (upravni, administrativni množični umor ali genocid). Kolikor je vrsta zločina nova, je nov tudi zločinec, ki ga Arendtova imenuje *funkcionar*. Nihče od teh zločincev ni po naravi morilec, pač pa je v totalitarnem sistemu pripeljan do točke, ko pozna samo še svojo zasebno eksistenco in ne priznava nobene javne vrline več, saj je s totalno individualizacijo javna sfera odpravljena. Moderni človek, množični človek je delitev na zasebno in javno, na družino in poklic privedel tako daleč, da sploh ni več ena in ista oseba. Tisti, ki jih poklic sili, da ubijajo ljudi, se nimajo za morilce, saj morijo iz dolžnosti in ne iz osebnih nagibov.¹⁴ Totalitarizmu je to uspelo, ker je vzpostavil velikanski upravljavski aparat in je bil tako rekoč "vladavina nikogar". Ta teorija se potrdi v knjigi *Eichmann v Jeruzalemu*, v kateri je Arendtova na konkretnem primeru pokazala način mišljenja¹⁵ enega takšnih "koleščkov".

Banalnost zla

Frazo "banalnost zla" je skovala zato, da bi nekako zajela in opisala pošastna dejanja, ki so jih zakrivila šibke, anonimne, birokratske osebnosti, kakršna je bila večina nacističnih funkcionarjev. Kot v analizi ugotovi Arendtova, Eichmann sploh ni bil pošast, kakor si ga je najprej zamišljala, ampak nekakšen pavliha¹⁶, ozkosrčen karierist, birokrat, ki mu svet idej ni bil blizu. Govoril je zgolj uradniški jezik fraz in floskul. Za Arendtovo je Eichmann posebljal samoprevaro, ki je bila endemična nemški družbi, v kateri je velika večina nemškega naroda dobesedno verovala v vodjo, Hitlerja. Mnogi razlagalci so kot temeljno sporočili

¹⁴ Prim. prav tam, str. XXXII.

¹⁵ Besedo mišljenje moramo v tem primeru uporabljati pogojno, saj je Hannah Arendt pokazala, da je bilo Eichmannovo delovanje v državni upravi zelo pod vplivom nerazmišljanja.

¹⁶ "Toda dejansko sem menila, da je bil Eichmann pavliha, in pravim vam: brala sem policijski zapisnik zaslišanja, 3600 strani, in to brala zelo natančno, in ne vem sploh, kolikokrat sem se nasmejala; in to zelo naglas!" (H. Arendt: *Kaj ostane? Ostane materni jezik*, n. d., str. 21).

knjige razumeli, da je lahko v nekih okoliščinah vsakdo izmed nas Eichmann, toda Hannah Arendt je zavračala takšno interpretacijo. Trdila je nasprotno: človeška bitja so nepredvidljiva in njihovi odzivi nas lahko vedno znova presenetijo. Temeljno sporočilo je: odgovorni smo za to, da prepoznamo vplive, ki jih imajo dogodki na naše mišljenje in delovanje. Eichmann se takšnega vpliva sploh ni zavedal. Najbolj jo je zanimalo vprašanje, kako razumeti, da se je holokavst lahko zgodil; z obravnavanjem Eichmanna kot brez(s)miselnega zla poskuša to razložiti. Problem knjige je grozljivost Eichmannovega zločina, ki je prav v tem, da je bil storilec banalno normalen in pravzaprav brez motiva za pošastna dejanja.

Ker se je ukvarjal s transportom in ne neposredno s pobijanjem, sta se na sojenju postavili dve vprašanji: »Ali se je zavedal, kaj počne?« in »Ali je bil na položaju, s katerega bi lahko presodil strahotnost in grozoto svojih dejanj, in je torej odgovoren?« Na obe vprašanji je bilo odgovorjeno pritrdilno: videl je kraje, kamor je pošiljal Jude, in je bil pri tem šokiran. Bilo pa je še eno vprašanje, ki ga je postavil sam predsedujoči sodnik: »Ali je bilo pobijanje Judov proti njegovi vesti? Ali bi se lahko svoji nalogi izognil?« Na to vprašanje lahko odgovorimo, da je imel vest, ki je pravilno delovala približno en mesec (ko je dve "pošiljki" poslal v geto, kjer še niso izvrševali usmrtitev). Potem je vest začela delovati drugače. Že prej je vedel za poboje na Vzhodu, obveščen je bil, da za prihodnjo zimo za Jude ni več hrane, in predlagano je bilo, da bi bilo bolj "humano" pobiti vse Jude, ki ne morejo več delati. To naj bi bilo bolj sprejemljivo, kakor pa jih pustiti umirati od lakote. In takšen predlog ga ni ganil. Njegova vest se pri ideji pobojev ni oglasila. Najbolj nadarjen za pomiritev in pravilno oblikovanje vesti v nacistični hierarhiji je bil Himmler. Z zvijačo mu je uspelo prelisiti

vest posameznega morilca tako, da so namesto: "Kakšne strašne stvari sem naredil ljudem!", rekli: "Kakšne strašne stvari sem moral gledati pri opravljanju svojih dolžnosti, kako težko nalogo sem nosil na svojih ramenih!" Skoval je gesla (npr. "moja čast je moja lojalnost") in z njimi mu je uspelo doseči odtujitev nacističnih funkcionarjev od njihovih dejanj. Na sojenju Eichmannu se je to lepo videlo. Venomer je ponavljal neke fraze in krilatice, npr.: "Te bitke so bitke, ki jih prihodnjim generacijam ne bo treba več bojevati"¹⁷; ali: "To je poglavje slave v naši zgodovini, ki še nikoli ni bila napisana in ne bo nikoli spet"; ali: "Ukaz za rešitev judovskega vprašanja je najbolj zastrašujoč ukaz, kar jih kakšna organizacija lahko dobi. Zavedamo se, da je to, kar zahtevamo od vas, 'nadčloveško'." Ljudem, ki so postali morilci, se je vteplo v glavo, da so vpleteni v nekaj zgodovinskega, velikega, edinstvenega ("velika naloga, ki se pojavi enkrat v dva tisoč letih") in mora zato biti težka. To je pomembno poudariti, saj morilci niso bili sadisti ali rojeni morilci, nasprotno, nacisti so se sistematično trudili izločiti vse tiste, ki bi uživali pri svojem delu.

Eichmann je dobil mnogo priložnosti, ki so potrjevale njegovo delo in ga oprale krivde. Tako potrditev je bilo sodelovanje judovskih starešin in svetov pri iztrebljanju lastnega naroda; pri Eichmannu se je večkrat oglasil tudi evangeličanski duhovnik in ga prosil za izjeme pri deportacijah, nikoli pa ga ni vprašal o morali njegovih dejanj. Kar koli je Eichmann naredil, je naredil kot državljani, ki spoštuje zakon. Opravljal je svojo dolžnost, kakor je rekel na zaslišanju. Ni ubogal zgolj *ukazov*, ampak je ubogal *zakon*.

Eichmann je vseskozi trdil, da je samo sokrivec pri izvršitvi dejanj, ki jih je bil obtožen, da sam ni nobenega opravil premišljeno. Tožilstvo pravzaprav ni moglo dokazati, da se moti. To je bilo pomembno, saj je šlo za bistvo zločina, ki ni bil navaden zločin, in naravo kriminalca, ki ni bil navaden kriminalc. Vendar sodišče ni verjelo

njegovim zagovorom in ga obsodilo na smrt z obešenjem. Eichmann je izrekel svojo zadnjo izjavo, spet v birokratskem jeziku: "V pričakovanju pravice se počutim razočaranega. Razsodbe o krivdi ne morem sprejeti ... Imel sem smolo, da sem bil vpleten v ta grozodejstva. Toda ti zločini se niso zgodili, ker bi jaz tako hotel. Sam si nisem želel pobijati ljudi. Množičnega pomora so krivi edino politični vodje."¹⁸ Prepričan je bil, da ga sodišče ni razumelo: nikoli ni sovražil Judov, nikoli ni želel pobijati ljudi, njegova krivda je zgolj poslušnost, ki je bila poveljevana kot odlika. To njegovo odliko pa so izkoristili nacistični voditelji.

Ob Eichmannovem procesu so oblikovale tri vrste pomislekov: pripombe, ki so se pojavile že pri nürnberških procesih: Eichmannu je bilo sojeno po retroaktivnem zakonu in na sodišču zmagovalca; pripomba o pristojnosti izraelskega sodišča kot takega in njegovem neupoštevanju Eichmannove ugrabitve; pripombe k sami obtožnici, ki je Eichmanna bremenila zločina "proti judovskemu ljudstvu", namesto "proti človeštvu". To zadnje bi vodilo do logičnega sklepa, da bi bilo v tem primeru pristojno samo mednarodno sodišče.

Odgovor na prvi sklop je bil preprost: nürnberški procesi so v Izraelu veljali za precedenčne. Na drugi sklop prav tako: če zločin pred tem ni bil poznan, in genocid ni bil, potem pravičnost sama zahteva sojenje po novem zakonu. K tretjemu sklopu dodaja Hannah Arendt daljši premislek, ki ga bom tu samo povzel: mednarodno vojaško sodišče v Nürnbergu je bilo ustanovljeno za vojne zločince, katerih zločinov ni bilo mogoče lokalizirati. V Eichmannovem primeru pa je šlo za genocid nad določenim narodom, zato je bilo sojenje v Izraelu.

Glavni problem pri Eichmannovem procesu je bila podmena, ki je v navadi v vseh modernih legalnih sistemih, da je namreč za zagrešitev zločina potreben *motiv*. Kjer tega namena ni, iz kakršnih

¹⁷ Gre za boj proti ženskam, otrokom, starcem in drugim "nekoristnim ustom".

¹⁸ *Operacija Eichmann*, n. d., str. 280.

že koli razlogov, tudi zaradi moralne zmedenosti ali prizadetosti zmožnosti razlikovanja med dobrim in slabim, zločina ni bilo. S tem Arendtova nikakor ni hotela reči, da je Eichmann nedolžen, kakor so to razumeli mnogi judovski bralci njene knjige. Hotela je zgolj pokazati, da je Eichmann gledal le na svoje osebno napredovanje in hotel doseči čim višji čin, pri tem pa ni imel nobenih drugih motivov. "Nikoli pa se ni *zavedal*, kaj dela. (...) Ni bil neumen. Bila je popolna brezmiselnost – tega nikakor ne moremo enačiti z neumnostjo – ki ga je predisponirala, da je postal eden največjih zločincev tistega časa."¹⁹

Prva misel, ki se je Hannah Arendt utrnila, ko je prvič v živo videla Eichmanna, moža v stekleni kletki, je bila: *Nicht einmal unheimlich!* Pravi, da so bila "dejanja pošastna, storilec (...) pa čisto vsakdanji, navaden in niti demonski niti pošasten"²⁰. Njeno zaznavanje Eichmanna kot običajnega človeka, kar je dokazovala njegova plitkost in povprečnost, jo je osupnilo, ko je premišljevala o njegovih neštetihi zločinih (organizirani izgoni milijonov Judov v koncentracijska taborišča). Odkrila je, da Eichmann ni bil neumen, ampak je ponazarjal nekaj popolnoma negativnega – brezmiselnost. Edina posebna značilnost, ki jo lahko najdemo v njegovi preteklosti in v njegovem obnašanju med sojenjem in poprejšnjim zasliševanjem na policiji, je nekaj čisto negativnega: to ni neumnost, ampak nenavadna, povsem *aventična nezmožnost mišljenja*. Gre za popolno odsotnost kritičnega razmišljanja. Ko se je znašel v situacijah, za katere ni bilo nekih rutinskih postopkov, je bil nemočen in je uporabljal jezik klišejev, po katerem je posegel tudi pri zagovoru. Takšen jezik varuje pred predočenjem stvarnosti. Eichmann se je vedno ravnal po strogo določenih pravilih, ki jih je opredeljeval zakon, zato se o posledicah, ki so jih povzročala njegova dejanja, ni spraševal. Slepa poslušnost je povzročila, da ni več razlikoval

kreposti in greha. Seveda ni bil samo Eichmann tisti, ki naj bil med vsemi nacističnimi funkcionarji "normalen", drugi pa naj bi bili pošasti. Ne, v tej kompaktni masi uradnikov najdemo povsem normalne ljudi, toda njihova dejanja so bila pošastna. Na to strašno "normalnost" uradniške mase, ki je bila sposobna najhujših krutosti, kar jih je svet kdaj videl, Arendtova naslovi vprašanje banalnosti zla. Eichmannov primer je opozoril na radikalno nevarnost "takšne oddaljenosti od realnosti in brezmiselnosti"²¹. Têrmin *banalnost zla* poudarja vse odnose med zmožnostjo mišljenja, sposobnostjo razlikovanja med dobrim in zlim, zmožnostjo presojanja in tudi vse njihove moralne implikacije. Takšne vrste zla ne moremo umestiti v noben dotedanji "standard" zla.

Eichmann je bil dejanski primer manifestacije zla, ki ga ni mogoče najti v tradiciji. Banalnost zla ne pomeni radikalnega zla. Nasprotno. Hannah Arendt meni, da zlo nikoli ni in ne more biti radikalno, lahko je le ekstremno. Zlu nista lastna niti globina niti demonična razsežnost. Lahko preraste in opustoši ves svet prav zato, ker se razraste kot gobe na površju. Upira pa se misli, ker ta poskuša doseči neko globino, hoče iti do korenin in je v trenutku, ko se sreča z zlim, neučinkovita (frustrirana), ker tam ni ničesar. To je banalnost zla. Samo dobro ima globino in je lahko radikalno.

Ta razmišljanja so značilna za delo Hannah Arendt že od njenih prvih analiz fenomena totalitarizma. Vprašanje, ki mu ob Eichmanu nameni svoje nadaljnje raziskovanje, je: "Ali je lahko dejavnost mišljenja kot taka, navada preiskovanja in premišljevanja o vsem, kar se zgodi, ne glede na vsebino in neodvisno od rezultatov, ali je torej ta dejavnost lahko takšne narave, da odvrta človeka od zlih dejanj?" Na to vprašanje poskuša odgovoriti delo *The Life of the Mind*, a ji ga žal ni uspelo dokončati, ker jo je dobesedno sredi pisanja presenetila smrt.

¹⁹ Prav tam, str. 287–288.

²⁰ *The Life of the Mind*, n. d., str. 4.

²¹ *Eichmann in Jerusalem*, n. d. str. 288.

Svoboda

Phil Washburn

Ali smo svobodni?

Beseda "svoboda" ima več pomenov. Ko ljudje govorijo o njej, govorijo običajno o politični svobodi. Vsi razumemo, kaj pomeni imeti politično svobodo. Če niste v ječi, potem ste svobodni ali svobodnejši, kakor so ljudje v ječi. Svobodni ste, če lahko volite za svoje predstavnike na odprtih in poštenih volitvah. Prav tako ste svobodni, če lahko izberete svoj poklic, kraj bivanja in načine, kako boste porabljali denar. Poleg teh obstajajo še drugi vidiki politične svobode.

Filozofi razpravljajo o politični svobodi, toda razmišljajo tudi o bolj temeljni vrsti svobode, imenovani "metafizična svoboda". Gre za svobodo odločanja ali svobodo izbire po vaših željah. Nasprotje metafizične svobode je determiniranost (določenost) vaših želja. Izbrali ste, ne da bi vas kdo prisilil, vendar je bila vaša izbira determinirana, še preden ste jo opravili, morda zaradi vaše preteklosti, vašega okolja, dogodkov v vaših možganih ali česa drugega.

Metafizična svoboda ni odvisna od veliko možnosti, med katerimi se da izbirati. Nekateri pravijo, da Severni Korejci niso svobodni, ker v njihovih trgovinah ni ničesar, kar bi bilo mogoče kupiti. Ampak tu gre za politično svobodo oziroma njeno pomanjkanje. Čeravno imate na izbiro šestnajst znamk deodorantov, ali ste potem, ko končno izberete enega, resnično svobodni ali pa ste s čim determinirani (recimo z oglaševanjem)? To je vprašanje metafizične svobode. Ta vrsta svobode ni odvisna od volitev ali od ustave. Odvisna je od temeljne narave samih odločitev in dejanj.

Prvi esej v tem delu dokazuje, da so vsa naša dejanja determinirana, drugi brani pogled, da smo

svobodni v metafizičnem smislu, tretji pa poskuša najti neko srednjo pot in trdi, da imamo posebno vrsto svobode.

Ne. Trdi determinist: "En svet in ne dva"

Po židovsko-krščanski tradiciji je bil naravni svet ustvarjen za človeštvo, za našo prehrano in užitek. Ljudje so bili narejeni po božji podobi, tako da se bistveno razlikujemo od kamnov, rastlin in živali. Ta razlika je osnova našega samospoštovanja in občutka naše veljave, zato pri njej nepopustljivo vztrajamo. Celo tako daleč gremo, da izjavljamo, da smo izvzeti iz zakonov, ki vladajo naravnemu svetu. Imamo svobodno voljo.

Vendar o sebi lahko razmišljamo tudi kot o sestavnem delu naravnega sveta. Ta nam vzbuja občudovanje in strahospoštovanje, tako da se lahko, kot njegov del, še zmerom spoštujemo. Sicer pa *smo* del naravnega sveta, naj se pri tem počutimo dobro ali slabo. Zato nam vladajo isti zakoni, kakor vladajo vsemu drugemu. Naša dejanja in misli so zato determinirani. Povzročeni so s predhodnimi dogodki in sledijo stalnim zakonom tako kakor vse drugo. Vemo, da so naše misli in dejanja determinirani, ker vemo, da so vzročno determinirani *vsí* dogodki.

Na vseh raziskovalnih področjih so znanstveniki odkrili zakone, ki razlagajo, zakaj se stvari dogajajo, kakor se. Ko se ozremo v nebo, vidimo neizmeren mehanizem zvezd in planetov, katerih gibanje lahko predvidimo do sekunde natančno za tisoč let. Astronomi natančno vedo, kdaj se bo zgodil naslednji sončni mrk in kdaj tisti, ki mu sledi. Na Zemlji se kemiki dandanes igrajo z elementi tako, kakor se igrajo otroci s kockami. Združujejo molekule in ustvarjajo sintetične materiale, kakršen je najlon. Biologi so prodrli v

gensko kodo, jo spreminjajo in ustvarjajo umetne organizme. Narediti znajo paradiznik, odporen proti insektom. Na vseh področjih še kar naprej odkrivamo stalne zakone vzrokov in posledic.

Kar zadeva ljudi, razumemo, kako smo spočeti, kako rastemo in se z leti spreminjamo. Uporabljamo na stotine zdravil, s katerimi vplivamo na telo na ducate načinov. Podobno velja za naš um. Psihologi predpisujejo pomirjevala, poživila in zdravila za izboljšanje razpoloženja. Alkohol vpliva na voljo, številne droge pa na zaznavo in celo na samo zavest. Prav tako razumemo stopnje razvoja osebnosti in duha. Vemo, zaradi katerih danosti v otroštvu bo odrasla oseba sramežljiva, umikajoča se ali tekmovalna, stremuška itd.

Naj smo pozorni na pomembne ali nepomembne stvari, na bližnje ali daljne, ugotavljamo, da je vse zakonito in poteka vzročno-posledično. Sklep, da so vsi dogodki vzročno determinirani, je neizogiben. Pogledali smo na takó različna mesta – v nebo, na zemljo, med žive stvari, v človeško telo in celo v človekov um. A sklep je vselej enak: nič se ne zgodi po naključju. Vse je povzročeno.

Res je, kakor opozarjajo nekateri, da obstajajo dogodki, za katere še nismo odkrili vzrokov. Takšen primer so mutacije. Včasih dva organizma proizvedeta potomca, ki ima novo lastnost, drugačno od obeh staršev. Geni v celicah samca in samice se preprosto spremenijo in nihče ne vé zakaj. Naslednji primer so radijski signali iz različnih krajev vesolja. Nihče ne vé, kaj jih proizvaja. Ko gre za naš planet, nikomur ni znano, kaj je povzročilo ledene dobe v preteklih pol milijona let. Zemlja je postala mnogo hladnejša, nato se je ogrela, ponovno ohladila in tako štirikrat. Nihče zagotovo ne vé zakaj.

Kako naj ravnamo s temi skrivnostmi? Ali bi morali ugotoviti, da morda sploh nimajo vzroka in da ga nihče nikoli ne bo našel? Ali pa naj sklepamo, da bomo vzrok verjetno našli v prihodnosti? Ne bi se radi odločili na slepo, brez premisleka. A katera ugotovitev je najverjetnejša? K drugemu prepričanju, da bomo odkrili vzroke v prihodnosti, vodita dva dejavnika. Prvič, nepojasneni dogodki

so zelo redki. Obstaja veliko dogodkov, katerih vzroke smo spoznali, in le za maloštevilne se zdi, da so nepovzročeni. Pravzaprav si je primere dogodkov, za katere bi se pokazalo, da so nepovzročeni, težko zamisliti. Dejstvo, da so tako redki, nas napeljuje na misel, da so dejansko podobni vsem drugim dogodkom. V resnici so vzročno determinirani, le da njihovih vzrokov še nismo odkrili.

Drugič, znanstveniki premorejo dolgo zgodovino odkrivanja vzrokov dogodkov. Nekoč nismo vedeli, kaj povzroča potrese. Nekateri ljudje so bili nemara prepričani, da so nepovzročeni. Toda danes vemo, da je vzrok zanje v gibanju velikanskih plošč, ki pokrivajo zemljo. Nekdaj tudi nismo vedeli, zakaj postanejo nekateri starejši ljudje senilni. Danes pa vemo, da izgubo opravičnih sposobnosti v številnih primerih povzroča Alzheimerjeva bolezen. V dvajsetih letih so nekateri ljudje izkazovali nenavadne simptome, kakor so izpadanje las, zob in krhkost kosti. Nihče ni vedel, kaj je vzrok težav. Ampak potem so znanstveniki odkrili vitamine, jih dodali prehrani bolnikov in težave, ki jih je povzročalo pomanjkanje vitaminov, so izginile.

Z drugimi besedami, obstajajo številni primeri, ko vzroka nečesa nismo poznali, a smo ga nato odkrili. Razumno je verjeti, da se bo isti proces odkrivanja vzrokov stvari nadaljeval tudi v prihodnje. Zato nas, četudi obstajajo področja, kjer dogodkov, ki se pripetijo, ne moremo razložiti, vsa evidenca vodi k misli, da so ti dogodki vzročno determinirani in da bomo vzroke nekega dne odkrili. Dejansko torej ni dvoma, da ima naše lastno mišljenje in obnašanje neki vzrok.

Res je, da ne poznamo vzrokov človeških dejanj in odločitev. Ne moremo predvideti, kaj bo oseba mislila ali rekla v nekem trenutku. Toda naša nevednost nas ne sme zavesti. Še vedno je zelo verjetno, da nekaj – neka kombinacija okoljskih vplivov, spominov, telesnih stanj, preteklih izkušenj – povzroča odločitve osebe. Kombinacija dejavnikov povzroča mišljenje osebe; ob danih predhodnih dogodkih oseba mora sprejeti neko

odločitev.

Kako bi bilo lahko drugače? Če priznamo zakonite pravilnosti v vseh vidikih veselja, bi bilo nerazumno trditi, da je eno samo majhno področje – človeška volja – popolnoma drugačno in ni determinirano s predhodnimi dogodki. To bi bilo enako, kakor če bi trdili, da so znanstveniki doumeli, zakaj se povsod, razen na majhnem otoku v Tihem oceanu, dogajajo potresi, zakaj delujejo stroji, zakaj imajo modrooki starši modrooke otroke in tako naprej in tako naprej. Le na otoku ne veljajo nobeni zakoni. Vse, kar se tam zgodi, je čudež.

Zares smešna drža. In vendar, kadar je majhen otok naš lastni um, domnevamo, da smo drugačni in nad zakoni. Biti bi morali zrelejši in prav tako doslednejši.

Ključni pojmi

del narave, voden z zakoni, samospoštovanje, mehanizem, determiniranost (določenost), posplošitev

Kritična vprašanja

1. Kaj trdi determinist misli z "determiniranostjo" (določenostjo)?
2. Predpostavimo, da je ideja, po kateri so vsa dejanja vnaprej določena (determinirana), zelo vznemirljiva in da nekateri ljudje mislijo, kako lahko zagrešijo zločin, ne da bi bili zanj odgovorni. Kaj nam ti odzivi povedo o resnici ali napačnosti teorije? Ali nam kažejo, da teorija mora biti napačna?
3. Kako so trditve trdih deterministov o nebu in elementih relevantne (tehtne, ustrezne) za sklep, da so vse naše misli in vsa dejanja vzročno determinirana? Kako podpirajo sklep?
4. Vzemimo, da hočete kupiti nov avto. Všeč vam je ford, toda radi bi tudi avto, ki je zanesljiv. Deset ljudi, ki forde že imajo, povprašate, ali so zanesljivi. Vsi pravijo, da niso nikoli imeli nobenih težav, četudi so nekateri avtomobili stari že osem let. Ali to prispeva k verjetnosti,

da s fordom, ki ga boste kupili, ne boste imeli težav? Ali je mogoče, da se bo vaš ford pokvaril po enem tednu? Kako je argument o fordru podoben argumentu o determinizmu v eseju?

5. Esej pravi, da ljudje, ki verjamejo v svobodno voljo, mislijo, da je človeški um podoben majhnemu otoku. V kakšnem smislu je um podoben otoku? Kaj je mislil avtor?
6. Ali mislite, da ste del naravnega sveta? Ali to pomeni, da so vsa vaša dejanja povzročena in vodena z naravnimi zakoni?

Da. Metafizični libertarist: "Svobodna volja in zdravi razum"

Najmočnejši argument, ki podpira prepričanje o svobodi volje, je preprost zdrav razum. Če samo pogledate, kar leži pred vašim nosom, boste uvideli, da ste svobodni. Le oseba v primežu močne ideologije lahko zanika očitna dejstva in trdi, da je v resnici zgolj lutka.

S svobodnim dejanjem mislim dejanje, ki ni izsiljeno ali ga nič ne prisiljuje. Svobodna dejanja so tista, ki so odvisna od vas. Vi jih izbirate in lahko bi izbrali drugače, kajti niste bili prisiljeni izbrati tako, kakor ste. Nasproti temu je determinizem prepričanje, po katerem je svet velikanski, tesno povezan mehanizem. Vaša dejanja so nujna posledica sprememb v vašem okolju. Determinizem pravi, da smo podobni robotom, katerih gibanje ni stvar njihove lastne izbire, temveč je determinirano z vsem, kar je bilo v nas vloženo, morda s shranjenimi navodili.

Takšna teorija je napačna, kar lahko uvidite, če opazujete vsebino lastnih misli, kadar kaj preudarjate. Zamišljajte si, da tehtate, ali bi imeli za kosilo sendvič s sirom ali sendvič s tunino, se nato odločite za sirovega in si ga začnete pripravljati. Če si priključite v spomin takšen pripetljaj iz lastnega življenja ter opazujete misli in čustva, ki so med vašim preudarjanjem in izbiro potekali v vašem umu, boste uvideli, da ni nič določevalo vaše odločitve. To lahko uvidite tako jasno, kakor vidite lastne roke.

Verjetno ste razmišljali o eni možnosti in nato o drugi. Zamišljali ste si okus, sestavine, pripravo in nekaj od tega vas je navdalo z boljšim občutkom kakor drugo. Po nekaj sekundah tovrstnega preudarjanja ste se odločili za sir. Toda izbira je bila svobodna. Občutki vas niso prisilili. Zlahka bi se lahko odločili za tunino.

Seveda se opazovanje te vrste razlikuje od opazovanja zunanjih objektov, kajti v tem primeru opazujete svoj lastni um. Ampak to je nekaj, kar ljudje počno ves čas, na primer ko pravijo, "pravkar me je prešinila čudna misel" ali "občutim močno hrepenenje po čežani." Takšne izjave niso nenavadne ali vprašljive. Osebna poročila o vsebini lastnih misli so v resnici izjemno zanesljiva. Lahko da je opazovanje lastnih misli celo lažje kakor opazovanje fizikalnega sveta okoli nas.

Se pravi, če med odločanjem pogledate vase in ne opazite ničesar, kar bi vas sililo, da ravnate na neki način, bi moral biti to zelo zanesljiv dokaz vaše svobode. Še več, sam vem, kako je, kadar nisem svoboden. Na primer, če ropar reče: "Izroči mi denar ali pa te bom ustrelil," vem, da sem bil v to prisiljen. Ko se obrnem vase, prepoznam strah in vidim, kako je to vplivalo na moje obnašanje. V tem primeru nisem svoboden. Toda večino časa pri opazovanju lastnega preudarjanja ne najdem nobene podobne prisile. Izberem lahko eno stvar ali drugo.

Deterministi tega ne bodo priznali, ker so pod vtisom znanosti. Znanstveniki iščejo vzroke, ki determinirajo stvari, in jih včasih tudi najdejo. (Dejansko so njihovi neuspehi pri iskanju vzrokov veliko številnejši kakor uspehi.) Toda mišljenje deterministov je zmedeno. Znanost temelji na opazovanju objektov in dogodkov, kar priznavajo tudi deterministi. Ampak spoznanje znanstvenikov o objektih in dogodkih se pričinja s spoznanjem njihovega lastnega izkustva, z vsebino njihovih lastnih misli. Najprej so na vrsti opazovanja stvari, kakor se jim kažejo v njihovem lastnem izkustvu, in šele nato na podlagi tega presoajo o objektih zunaj svojega uma.

Pomislite na primer iz vsakdanjega življenja. Če se s prijatelji peljete po razgretem ravnem cestišču, utegneta reči: "Morali bi upočasniti, ker je na cesti pred nami voda." Prijatelji odvrnejo, da vode na cesti ni. Je le iluzija, privid in izkaže se, da imajo prav. Nato pravite: "No, zdelo se mi je, da je bila na cesti voda," in tudi vi imate prav; v resnici se vam je tako zdelo, četudi vode ni bilo. Najprej veste, kako se stvari dozdevajo vam. Nato se odločite, ali imate prav ali ne. Stavek "kako se stvari dozdevajo vam" se nanaša na vaše notranje izkustvo, ki utegne ustrezati stvarnosti ali pa ne. Notranje izkustvo pride najprej, šele nato se odločite, ali je svet resnično takšen (ali pa se odločite, da ste se motili).

Pred slehernim znanstvenim opazovanjem bi morale stati besede "dozdeva se mi, da ...". Ko znanstvenik izvaja preizkus in preverja rezultate, bi moral ali morala reči: "Dozdeva se mi, da je lakmusov papir rdeč," ali "Dozdeva se mi, da skala kaže 368 gramov," ali "Dozdeva se mi, da se je podgana ustavila." Vsako opazovanje je, na najbolj osnovni ravni, poročilo o tem, kar je v umu nekoga. Šele če se drugi strinjajo, da je skala pokazala 368 gramov, lahko znanstvenik sklepa, da je njegova zaznava pravilna. Toda najprej pride spoznanje njegovega lastnega uma ali njegovega lastnega izkustva.

Naše izkustvo je izkustvo svobode. Rezultati znanosti nam pravijo, da je vse determinirano. Toda zaupati moramo našemu izkustvu. Deterministi postavljajo voz pred konja. Ne menijo se za notranje opažanje svobode in sprejemajo le zunanja opazovanja mehanskega sveta. Toda notranja opazovanja so bolj vredna zaupanja kakor zunanja, saj so temelj zunanjih opazovanj.

Ključni pojmi

svobodno dejanje, introspekcija, preudarjanje, izbira, prisila, mehanizem

Kritična vprašanja

1. Kako metafizični libertarist opredeli "svobodno dejanje"?

2. Kaj naj, glede na esej, opazujemo, če hočemo vedeti, da smo svobodni? Ali metafizični libertarist verjame, da nič ne determinira izbir, ki jih opravi?
3. Ali se strinjate z esejem, da oseba, ki s pištolo oboroženemu roparju izroči denar, ni imela svobodne izbire? Ali delujem svobodno, če v izložbi vidim pecivo, si ga močno zaželim in nato kupim?
4. Ali mislite, da lahko zaupam svojim opazovanjem samega sebe? Ali je mogoče, da lahko nekaj (strah, želja) vpliva na moje preudarjanje in povzroči izbiro, četudi se tega ne zavedam?
5. Metafizični libertarist pravi, da oseba pozna eno izmed naslednjih trditvev in da nato pozna drugo na podlagi prve. Katera je odvisna od katere?
 - (a) Paradižnik je rdeč. (b) Paradižnik se mi dozdeva rdeč.
 - (a) V sobi se zdi vroče. (b) V sobi je vroče.
 - (a) Juha se mi zdi slana. (b) V juhi je sol.
6. (a) Denimo, da slišite hupo iz Ivanovega in Mihčevega avtomobila ter da je Ivanova glasnejša. No, nekoliko vaših prijateljev trdi, da je glasnejša Mihčeva hupa. Ali bi se odločili, da je Mihčeva res glasnejša?
 - (b) Denimo, da se spotaknete in padete, vendar se niste poškodovali in se dobro počutite. Toda prijatelji vam pravijo, da vas mora boleti glava. Se boste določili, da imate glavobol?

Da. Mehki determinist: "Besedni spori, dejstva in svobodna volja"

Problem svobodne volje in determinizma je za ljudi, ki se z njim srečajo prvič, vselej zamotan. Mislim, da to je tako, ker se ne zavedajo, da gre dejansko za dva problema: za odločitev o dejstvih in za odločitev o pomenu besed "svobodna volja" in "determinizem". Besede so ravno tako pomembne kakor dejstva. Nujno je razumeti obe

strani problema, preden lahko odgovorimo na vprašanje, "ali imajo ljudje svobodno voljo".

Nepoučenim se pogosto zdi, da so filozofi z besedami obsedeni. Lotijo se nejasne trditve in napletejo pet različnih interpretacij. Ali pa ne dajo jasnega odgovora na preprosto vprašanje, temveč porečejo: "Torej, stvar je odvisna od tega, kaj mislite z ..."

Toda za mikroskopsko opazovanje jezika imajo dober razlog. Z besedami mislimo, opisujemo svet in naša izkustva. Ni drugih idej razen tistih, ki jih izrazimo s posameznimi besedami. Tudi ni drugih dejstev, o katerih lahko kaj vemo, razen tistih, ki jih s posameznimi besedami opišemo.

Besede so kakor nizi steklenih kozarcev v naših glavah, napolnjenih z izkustvi ali dejstvi. Nekateri kozarci so veliki, drugi majhni, nekateri nizki in zajetni, spet drugi nepravilnih oblik, nekateri so obarvani zeleno, rjavo ali modro v tisočih različnih kombinacijah. Brez kozarcev oziroma besed za nas ne bi bilo izkustev ali dejstev. Če torej hočemo razumeti naše človeško izkustvo sveta, moramo "shrambo" zelo previdno raziskati.

Kakor pesniki tudi filozofi razumejo pomen jezika. Vendar včasih besedam ne posvetijo toliko pozornosti, kolikor bi je morali. Če se to zgodi, se lahko nepričakovano spustijo v besedne spore. Besedni spor je nesoglasje, ki se pripeti, ko dve osebi uporabljata isto besedo, vendar ji pripisujeta *različen* pomen, ne da bi se tega zavedali.

Na primer, ali je Hamlet realen? Ljudje lahko ves dan razpravljajo o tem, ne da bi prišli do kakršnega koli sklepa. Za nekoga "realen" pomeni nekaj, česar se je mogoče dotakniti ali videti, torej nekaj materialnega. V tem smislu Hamlet ni realen. Za drugega pomeni "realen" nekaj, kar vsi poznamo, ali nekaj, kar ima lastnosti, o katerih se vsi strinjamo. Za to osebo Hamlet je realen. Ena oseba bo ponudila evidenco in argumente, za katere se zdi, da so zanjo popolnoma prepričljivi, toda druga oseba jih bo zavrnila, ker se ji ne zdijo bistveni.

Ali so erotični filmi umetnost? Nekdo bo odgovoril

z da, kdo drug z ne, četudi se strinjata glede vseh dejstev. Besedo "umetnost" je mogoče uporabljati, kakor da pomeni prijetno predstavitev nekaterih vidikov življenja. Slikarstvo je tedaj umetnost in TV tudi. Za koga drugega lahko beseda "umetnost" pomeni nekaj, kar je miselno provokativno, trajno zanimivo in lepo – zanj torej TV in erotični filmi niso umetnost. Toda če se ne zavedata, da imata z umetnostjo v mislih različne stvari, bosta govorila drug mimo drugega in razpravljala v nedogled.

Nekateri spori o svobodni volji utegnejo biti zgolj besedni. Ljudje lahko "svobodno voljo" opredeljujejo na različne načine. Za odpravo neplodne razprave je bistveno, da si popolnoma razjasnimo pomen termina "svobodna volja". V resnici so ga ljudje uporabljali na dva načina. Mislim, da je pravilen le eden, in sicer tisti, ki je bližji mišljenju navadnih ljudi, ko uporabljajo besedo "svoboda". Toda če se želimo izogniti zmešnjavi, moramo razumeti obe definiciji.

Prvi način opredelitve "svobodne volje" pravi, da je oseba svobodna, vse dokler njene izbire *niso povzročene*. To pomeni, da je prav nič ne sili pri izbiranju tega ali onega. Vzemimo, da si je Helena ogledovala dve bluzi in se brez posebnega razloga odločila, da bo raje kakor rdečo kupila zeleno. Mudilo se ji je, morala je izbrati in izbrala je zeleno. Ampak to ni bilo pomembno, prav tako bi lahko izbrala rdečo. Se pravi, če resnično drži, da bi lahko izbrala rdečo, potem njena izbira ni smela biti povzročena. Če bi bila povzročena (na primer z bežnim spominom na zeleno krilo, ki ga je imela doma), potem v istih okoliščinah (z istimi spomini) ne bi mogla izbrati rdeče bluze. Številni ljudje pravijo, da so njihove izbire svobodne, ker bi lahko v istih okoliščinah izbrali tudi drugače. Ko izrečejo besedo "svoboda", mislijo, da bi bilo lahko drugače ali na nepovzročeno. To lahko imenujemo definicija "svobodne volje" iz *nepovzročnosti*.

Druga definicija pravi, da je oseba svobodna, vse dokler je *sama vzrok* svojih izbir. To pomeni, da njene lastne misli ali želje povzročijo izbor zelene in ne rdeče. Svobodna je, ker počne, kar hoče, in

prav to pomeni beseda "svoboda". V našem primeru si lahko zamišljamo, da je bil Helenin bežni spomin na njeno zeleno krilo vzrok, zaradi katerega je izbrala zeleno bluzo. Tega ni storila zaradi prodajalca, glasnega oglasa po TV, trgovske znamke ali česar koli zunaj nje. Svobodno se je odločila, naredila je, kar je hotela narediti, in ne, ker je naredila, kar bi hoteli drugi ali v kar bi jo prisilili zunanji dejavniki. Če bi zaradi pritiska kakšne zunanje sile ravnala zoper svoje želje in vrednote, ne bi bila svobodna. A vse dokler je ni premagala nobena zunanja sila in so njene izbire povzročene z njenimi mislimi in vrednotami, je svobodna. To bi lahko poimenovali definicija "svobodne volje" iz *samo-povzročanja*.

Nujno se je treba odločiti, katera definicija bolje izraža, kaj imamo navadno v mislih, kadar razmišljamo o svobodi. Če se ne odločimo za eno definicijo, lahko razpravljamo brez konca, saj utegnemo govoriti o dveh različnih stvareh, ne da bi se tega zavedali. Zdi se mi, da je pravilna definicija iz samopovzročanja. Kadar pravimo, da smo svobodni, mislimo, da nam nič ne preprečuje početi tega, kar hočemo. *Prav tako* mislimo, da bi lahko naredili drugače in izbrali kaj drugega, kakor poudarja tudi definicija iz nepovzročnosti. A ko rečemo kaj takega, to ne pomeni, da bi lahko ravnali drugače z *istimi* mislimi in željami. Kadar pravimo, da bi lahko ravnali drugače, mislimo, da bi lahko, če bi bile drugačne tudi naše misli in želje. Definicija iz nepovzročnosti to potezo spregleda.

Seveda izbira ene definicije "svobode" ne konča razprave. Tudi če se ljudje strinjajo glede pomena besede, si še vedno lahko nasprotujejo ob dejstvih. Ali je vse, kar se zgodi, povzročeno ali so posamezni dogodki nepovzročeni? ("Vzrok" pomeni proizvesti dogodek; če *A* povzroča *B* in se *A* dogodi, tedaj se mora *B* nujno zgoditi.) Nekateri ljudje so prepričani, da so vsi dogodki, vključno z vsemi našimi izbirami in odločitvami, nujen rezultat predhodnih vzrokov. Oseba je ob danih željah, mislih in prepričanjih morala izbrati zeleno in ne rdeče. Vse dokler ima osebnost in nagnjenja, kakršna ima, rdeče ni mogla izbrati. Oseba, ki

		Dejstva	
		Determinist	Libertarist
Pomen	Nepovzročeno	1. Trdi determinist (nismo svobodni)	1. Svobodni libertarist (svobodni smo)
Pomen	Samopovzročeno	2. Mehki determinist (svobodni smo)	2. Naključni libertarist (nismo svobodni)

verjame, da je vse povzročeno, je determinist.

Drugi ljudje verjamejo, da izbire niso vzročno determinirane. Po tem izhodišču se oseba in materialni svet razlikujeta. Oseba ni zgolj stroj, v katerem en mehanizem premika drugega. Pri naših izbirah imamo nekaj prostosti. Želje in misli osebe niso vzrok, zaradi katerega je izbrala zeleno. Prav lahko bi se ob istih mislih in željah zaradi muhavosti odločila za rdeče. Ko gre za človeški um, predhodni dogodki ne zahtevajo nujnosti enega ali drugega rezultata. Stari deterministični pogled se je podrl celo v fiziki. V dvajsetem stoletju so fiziki govorili, da gibanje najmanjših delcev v atomu morda ni strogo determinirano. Svet je nepredvidljiv, in to še posebno drži za človeški um. Poimenujmo osebo, ki v to verjame, libertarist.

Tako smo postavljeni pred spor, ki zadeva dejstva in ne le besede. Deterministova prepričanja o dejstvih so ena stran in libertaristova druga. Zdaj imamo kar dve bistveni vprašanji: o pomenu besede "svoboda" in o stopnji, do katere so dogodki povzročeni. Ob prvem bistvenem vprašanju razlikujemo opredelitev svobode iz nepovzročnosti od opredelitev svobode iz samopovzročanja, pri čemer verjamem, da je pravilna ta druga opredelitev. Ob drugem bistvenem vprašanju razlikujemo determinista in libertarista. Prepričan sem, da ima glede dejstev prav determinist. Po mojem mnenju je preprosto nepredstavljivo, da bi bili dogodki lahko nepovzročeni. Takšne ideje ne moremo doumeti. Ne moremo biti iskreno prepričani, na primer, da je v terek deževalo brez vsakega vzroka. Ali da je svetilka padla, pri čemer ni nič povzročilo njenega padca. Seveda, vzroka pogosto ne *poznamo*. A to

je nekaj drugega. Mislim, da libertaristi zamenjujejo idejo, da vzrok *ne obstaja*, z idejo, da vzroka ne poznamo.

Kakor koli, zavedam se, da se nekateri ljudje z menoj ne strinjajo. Vsakdo se mora odločiti, glede najboljše opredelitve "svobode" in glede najboljšega opisa sveta. To vodi k štirim možnim pozicijam.

Vsi deterministi (1 in 2) se strinjajo z dejstvom, da je vse povzročeno. Vendar opredelijo "svobodo" različno, nasprotujejo si glede svobodne volje. Po prepričanju trdih deterministov determinizem dokazuje, da *nismo* svobodni. Mehki deterministi pa pravijo, da smo lahko svobodni, vse dokler so naše izbire vzrok nas samih in ne zunanjih sil. Menim, da je pozicija mehkega determinizma najbolj razumna.

Vsi libertaristi (3 in 4) se strinjajo, da nekateri dogodki niso povzročeni. Toda spet, "svobodo" opredeljujejo različno, drugačen je pogled na svobodno voljo. Svobodni libertaristi trdijo, da smo svobodni, saj naše izbire niso povzročene. Toda naključni libertaristi pravijo, da so naše izbire nepovzročene, zaradi česar je to, kar naredimo, nepredvidljivo in naključno. Naše izbire niso povzročene z našimi lastnimi željami in načrti. To pomeni, da ne počnemo tega, kar hočemo narediti; zato *nismo* svobodni.

Te štiri možnosti kažejo, da je problem svobodne volje dejansko zelo zapleten, čeravno se na površini prikazuje kot enostaven. Težave povzročajo nesporazumi. Povprečna oseba, ki ni študirala filozofije, je prepričana, da smo svobodni. In mislim, da ima prav. Vendar sem prav tako

prepričan, da je pomembno natančno razumeti, kaj trditev pomeni. Če skrbno razmišljamo o pomenih besede in o dejstvih, se lahko izognemo besednim sporom in nesporazumom. In še pomembneje, razumemo lahko zapletenost naših lastnih prepričanj.

Ključni pojmi

besedni spor, samopovzročeno, svobodni libertarist, vzrok, trdi determinist, naključni libertarist, nepovzročeno, mehki determinist

Kritična vprašanja

1. Zakaj so po mnenju mehkega libertarista filozofi posebno pozorni na besede?
2. Kaj je besedni spor?
3. Na katera dva načina je običajno definirana beseda "svoboda"?
4. Kako lahko ljudje razpravljajo o definicijah? Ali oseba ne more opredeliti besede, kakor koli ji je drago? Kakšno je mnenje mehkega determinista o pravilnem pomenu "svobode"? Ali je mnenje podprto?
5. Kaj je dejstveno bistveno vprašanje pri problemu svobodne volje? Kakšna je pozicija mehkega determinista ob dejstvenem vprašanju in zakaj on ali ona pri njej vztraja?
6. Vzemimo, da je sleherni košček moje osebnosti strogo določen z okoljem (npr. dušecimi starši, pretirano zavarovanim otroštvom, konformističnimi vrstniki). Moja osebnost določa moje izbire v poznejšem življenju. Ali po mehkem deterministu delujem svobodno? Kaj mislite?

Metode in tehnike: introspekcija

Če obiskujete tečaj iz psihologije, vam utegne učitelj pokazati labirint z veliko ovinki in slepimi potmi ter od vas zahtevati, da potegnete neprekinjeno črto od zunanjega roba do središča. Ko ste uganko rešili, vam ona ali on utegne pokazati še eno in reči: "Tokrat bodite pri

reševanju uganke pozorni na to, kar med delom razmišljate in občutite." Začnete in nemara si govorite takole: "Poglejmo, trenutno gledam k središču in k zunanjim robovom. Ali bi moral začeti pri vhodu na desni ali naj pričnem v središču in od tod najdem pot nazaj k robu? Kako naj izberem? Zdaj me je zmotil pogovor tistih ljudi." In tako naprej. Ko ste končali, ste lahko povedali učitelju, kaj se je med delom dogajalo v vašem umu.

Dejanje zaznavanja in opazovanja procesov v lastnem umu se imenuje introspekcija. Opazujemo lahko cvetje in drevesa, poslušamo predavanje in uživamo v obroku, a prav tako lahko opazujemo same sebe, ko vse te reči počnemo. Ne mislim v zrcalu – to bi bilo opazovanje naših teles – temveč neposredno ali notranje. Opazujemo naše lastne misli, občutke, fantazije, dvome in tako naprej.

Introspekcija je pomembna in nenavadna zmožnost, tako da moramo biti pri njenem opisu previdni. Podobna ni nobenemu izmed petih čutov. Na primer, če učitelj za psihologijo na vašem hrbtu s pritiskom roke napravi izrez črke iz abecede, boste črko verjetno prepoznali, ne da bi jo videli. Pri pridobivanju podatkov o fizičnem objektu se boste zatekli k čutilu tipa; ne boste pogledali v notranjost vašega uma. Ali če poskusite vino in poskušate odkriti "svežino, zaokroženost in izrazitost" okusa, kakor pravijo strokovnjaki, potem pri zbiranju podatkov o tem vinu uporabljate čutilo okusa. Tudi to ni introspekcija.

Introspekcija pomeni opazovanje stvari pri samih sebi in ne objektov v svetu. To pomeni vaš notranji jaz, ne vaše telo. Ko opazujete svoj obraz v ogledalu, ne opazujete svoje lastne notranjosti. A po drugi strani, če zaprete oči, dvignete obrvi in poskušate zaznati, kako občutimo dvig obrvi, potem uporabljate introspekcijo. Prav tako je pri okušanju vina; nanj se osredotočite in poskušate opisati, toda poleg tega lahko poskusite zaznati, kako iščete prave besede. Pozornost na vino je zgolj opazovanje, pozornost na vaše lastno iskanje besed pa je introspekcija.

Pri introspekciji opazujete nekaj, česar ne more

opazovati nihče drug. Denimo, da vas zaradi predolgega sedenja in tipkanja boli hrbet. Gre za topo in vztrajno bolečino mišice točno na sredi vašega hrbta. Če gledate TV ali počnete kaj drugega, nanjo skorajda pozabite, a če ste popolnoma pozorni na boleče mesto, lahko skoraj povsem zapolni vaše misli. Seveda ne more nihče drug občutiti vašega hrbta. Vaša prijateljica lahko opazi, da vas boli, zaradi toge hoje in ker se držite za hrbet. Ne more pa tega opazovati neposredno, tako kakor vi. Ne more pogledati v vašo notranjost in tega občutiti. Vse, kar je z introspekcijo dostopno vam, je dejansko popolnoma zunaj dosega drugih ljudi. In kar koli lahko opazijo drugi ljudje, recimo vaš obraz, ne morete vedeti z introspekcijo; to veste, zaradi opazovanja, tako kakor vsi drugi.

Naša zmožnost introspekcije lastnih umov sproža številna filozofska vprašanja. Eno zadeva svobodno voljo: če vam introspekcija govori, da ste svobodni, opazovanja pa, da je vse determinirano, kaj potlej verjamete?

Razumevanje dileme: trdi determinist, metafizični libertarist ali mehki determinist?

Poglavje govori o svobodni volji. Ljudem je veliko do svobode in vaša podoba o samem sebi je deloma odvisna od tega, ali verjamete, da ste svobodni. Libertarist je oseba, ki verjame, da smo svobodni pri lastnih izbirah, medtem ko determinist verjame, da nismo. Mehki determinist trdi, da smo hkrati determinirani in svobodni.

V uvodu v poglavje sem dejal, da se bistveno vprašanje nanaša na metafizično svobodo in ne na politično. Z drugimi besedami, bistveno je vprašanje, ali je katera koli izbira oziroma odločitev, ki jo naredite, zares svobodna ali ne. Politična svoboda zadeva razpon izbir, ki so vam na voljo, ali raznolikost razpoložljivih alternativ, kakor na primer raznoterost virov novic, ki jih smete brati, obseg poklicev, ki jih lahko opravljate, političnih kandidatov, ki jih je mogoče voliti, in tako naprej. Metafizična svoboda zadeva vašo

izbiro v prav posebni alternativni: ali je bila vaša izbira svobodna ali vzročno določena? In kaj sploh mislite s "svobodo"? To sta vprašanji, s katerimi so se ukvarjali predhodni trije eseji.

Gre za fascinantna vprašanja. Ali mislite, da je vse, kar naredite, determinirano, še preden naredite? Ali je vaša prihodnost že urejena in odrejena, le da vi tega še ne veste? Ali je bilo že zdavnaj določeno, da boste prav v tem trenutku brali tole stran? Ali je bilo že v vašem otroštvu določeno, katere stvari vam bodo ugajale in katere ne, kakšna bo vaša šolska kariera, odločitve vaših staršev, njihov prihodek, nasvet šolske svetovalne službe, pripombe prijateljev, stvari, ki ste jih slišali glede možnosti o zaposlitvi, zanimivi tečajji, urnik za ta teden, pogovor, ki ste ga imeli pred pol ure, in tako naprej? Ali so vsi ti vzroki neizogibno privedli do vaših dejanj v tem trenutku?

Ali pa na vaše izbire niso vplivali predhodni dogodki? Nemara ste prepričani, da vse te vrste dogodkov vplivajo na vas, utegnate se tudi zavedati številnih dejstev in pogojev, toda v trenutku izbiranja se *vi* sami odločite, katero pot boste izbrali. Predhodni dogodki ne determinirajo vaše izbire. Če ste prepričani, da vaša izbira ni determinirana, potem ste metafizični libertarist. Vaš pogled je podoben pogledu, predstavljenemu v drugem eseju.

Trdi determinist verjame, da je vse povzročeno in determinirano. Ne le, da so determinirana vaša dejanja, determinirane so tudi vaše misli, vaša čustva, razpoloženja in predstave. Kadar si česa želite, npr. hladne kokakole, ali ko se nenadoma česa spomnite, denimo jutranje opazke vaše prijateljice, je vašo željo in spomin nekaj povzročilo. Obstaja razlog, da ste si zaželeli prav to v natanko tem času in ne česa drugega. In če ste se odločili, da si boste kokakolo kupili, je odločitev spet nekaj povzročilo, čeprav nihče ne vé kaj. Trdi determinist ne trdi, da *pozna* vse vzroke za dejanja in izbire ljudi, trdi pa, da neki vzroki morajo *obstajati*. Za vse, kar se dogaja, obstajajo neki vzroki. Zato je vse povzročeno.

Libertaristi in deterministi imajo različne temeljne

pojme o svetu in ljudeh. (Ob temeljnem pogledu na svet mehki in trdi deterministi združeno nastopajo zoper libertariste.) Libertaristi vidijo svet kot nekaj izjemno zapletenega, tako zapletenega, da se lahko ob vsakem času dogodi nekaj popolnoma novega. Stvari so nenapovedljive in včasih kaotične. Za deterministe je svet urejen, vladajo mu zakoni. Vse ima svoje mesto in ostaja v pravih odnosih z vsem drugim. Glede na ljudi libertaristi zaupajo lastnim zaznavam. Nezaupljivi so, ko gre za strokovnjake in utrjene "resnice". Vedo, kaj doživljajo in če jim znanstveniki dopovedujejo, da se motijo, tega ne jemljejo resno. Deterministi so prepričani, da so njihove zaznave včasih napačne in vedno omejene. Toda velika skupina ljudi bo verjetno bolje razumela situacijo kakor determinist, še posebno če skupino sestavljajo šolani in izurjeni znanstveniki.

To je torej predmet razprave v tem poglavju. A ko boste premišljevali o problemu, boste verjetno kmalu ugotovili, da ima dve razsežnosti: dejstveno in besedno. Se pravi, pri odločanju med determinizmom in libertarizmom morate razmisliti o pomenu besede "svoboda". To je srčika tretjega eseja. Če ste libertarist, potem morate biti prepričani, da smo svobodni, *in* sposobni morate biti razložiti, kaj to pomeni. Pomeni pa, da vaših dejanj nič ne povzroča. Našo svobodnost lahko opazujemo v našem lastnem umu.

Trdi determinist definira "svobodo" enako kakor libertarist, vendar pravi, da je vse povzročeno in da zato nismo svobodni. Mehki determinist opredeljuje "svobodo" drugače. On ali ona verjame, da so svobodna dejanja povzročena, toda povzročamo jih mi sami. Mehki determinist verjame, da je vse determinirano, a tudi, da so nekatera dejanja svobodna in druga ne. Svobodna dejanja so tista, ki nimajo vzroka zunaj nas, temveč jih povzročamo (determiniramo) *sami*. Mehki determinist poskuša najti srednjo pot med determinizmom in libertarizmom, kar poskuša doseči z opredelitvijo "svobode" na poseben način. "Svoboda" pomeni samopovzročena. Če hočete odločiti med libertarizmom in determinizmom, morate na splošno sprejeti dve odločitvi: odločiti se

morate, kaj *pomenita* besedi "svoboda" in "določenost", in še, odločiti se morate glede *dejstev*. Tretji esej opisuje temeljne možnosti, ki so vam na voljo.

Kakšen je potemtakem vaš pogled? Ali ste trdi determinist, libertarist ali mehki determinist? Vaša odločitev ob bistvenem vprašanju o svobodni volji in determinizmu je pomemben del vašega pogleda na svet. Gre za eno izmed najbolj temeljnih vprašanj. Vaše prepričanje bo vplivalo na to, kaj mislite o človeški naravi, družbenih redih, drugih ljudeh in samih sebi.

Determinist

1. Sem rezultat številnih dejavnikov, ki so me ustvarili v to, kar sem, in ki še naprej oblikujejo vse moje vedenje.
2. Sem del naravnega sveta in naravni svet je v temelju uniformen in zakonit.
3. Moji osebni vtisi so lahko varljivi, in če nasprotujejo skrbnim opazovanjem številnih znanstvenikov, moram verjeti slednjim.
4. Prepričanost o determinizmu nas bo vodila v iskanje vzrokov vedenja, kar nam bo sčasoma omogočilo, da bomo pomagali ljudem na številne načine.

Metafizični libertaristi

5. Imam nadzor nas lastnim življenjem.
6. Človeška bitja niso del naravnega sveta, različna so in ločena, natanko zato lahko izberemo, kako bomo živeli.
7. Moje notranje izkustvo izbire zadosti dokazuje, da sem svoboden, ne glede na to, kaj pravijo znanstveniki, da se dogaja povsod drugod po svetu.
8. Če ljudje verjamejo, da so vsa njihova dejanja determinirana, bodo postali bodisi neodgovorni, bodisi se bodo pogreznili v obup ali pa bodo izgubili sleherno lastno pobudo.

Mehki determinist

9. Problem svobodne volje bo odvisen od vprašanj o pomenu tako, kakor je odvisen od vprašanj o dejstvih.
10. Namesto med dvema bi morali razlikovati med štirimi možnostmi, ki temeljijo na različnih opredelitvah "svobode" in različnih prepričanjih glede vzročnosti.
11. Vsako prepričanje deterministov je pravilno, razen napačne opredelitve termina "svoboda".
12. Ker so svobodna dejanja tista, ki so povzročena z lastnimi mislimi in željami in ne z zunanjimi silami, smo običajno svobodni.

Prevedel: Andrej Adam

Prevedeno po: Washburn, Phil: *Philosophical Dilemmas: Building a Worldview*; Oxford University Press 1997; str. 234–247.

Andrej Adam

Svoboda in odgovornost: obravnavanje teme

Prevod Washburnovih esejev¹ o problemu svobode je posledica dela mariborske študijske skupine za filozofijo v šolskem letu 2002/03. Dogovorili smo se, da bomo drug drugemu predstavili, kako z dijaki obravnavamo posamezne teme, predvsem pa temo svobode. Washburnov prevod in tale esej sta mišljena kot prikaz možne obravnave teme svobode in odgovornosti.

Poučevanje filozofije, še posebno filozofije kot izbirnega maturitetnega predmeta, je povezano z viri, ki jih imamo na voljo. Ob vprašanju svobode takšnih virov ne manjka. Na voljo imamo 6. poglavje Palmerjeve knjige *Ali središče drži?*²; sklop o svobodi v *ENM* (št. 3/4, 1998); Savaterjevo *Etiko za Amadorja*³ (predvsem prvo poglavje), Nagelovo *Za kaj sploh gre?*⁴ (6. poglavje); Miščevićev tekst na to temo v učbeniku *Filozofija za gimnazije*⁵ in še bi lahko naštevali. Za dijake zanimivi bi lahko bili tudi: Smartov tekst "Ali ima robot lahko svobodno voljo?" in Šušterjeva "Sestavljanke o svobodi" (oboje v *Analiza*; št. 3, 2001) in tudi 5. del knjige *Oko duba*⁶, ki nosi naslov "Ustvarjeni jazi in svobodna volja." Literature je torej dovolj.

Učitelji seveda posegamo še po drugih virih.

¹ Washburn, Phil: *Philosophical Dilemmas: Building a Worldview*; Oxford University Press 1997; str. 234–247.

² Palmer, Donald: *Ali središče drži? (Uvod v zabodno filozofijo)*; DZS; Ljubljana 1995.

³ Savater, Fernando: *Etika za Amadorja*; Zbirka Najst; Cankarjeva založba, Ljubljana 1998.

⁴ Nagel, Thomas: *Za kaj sploh gre? Zelo kratek uvod v filozofijo*; Republiški izpitni center; Ljubljana 1995.

⁵ *Filozofija za gimnazije*; Miščević, Nenad et al.; Cankarjeva založba; Ljubljana 2002.

⁶ *Oko duba: fantazije in refleksije o jazu in duši*. Uredila: Douglas R. Hofstadter & Daniel C. Dennett; Zbirka Tokovi; Mladinska knjiga; Ljubljana 1990.

*Filozofske dileme*⁷ so bile zame prijetno odkritje. Eseji o posameznih temah so enostavni in jasni, za dijake več kot primerni. V okviru razprave o svobodi in odgovornosti jih uporabljam kot zemljevid, s katerim si dijaki pomagajo pri raziskovanju povezanosti odgovornosti in svobode in nato samega problema svobode. Z njimi si lahko razjasnijo temeljne pojme in se usmerijo v raziskovanje močnih in šibkih plati ključnih pozicij ob tem problemu. Na ta način ponujajo dobre temelje za branje zahtevnejših tekstov.

Če o svobodi razpravljamo v okviru etike, jo moramo povezati s problemom odgovornosti oziroma vprašanjem: Ali smo odgovorni za svoja dejanja? Načinov, kako se ga z dijaki lotiti, je veliko. Lahko se vprašamo, tako kot Washburn, o pomenu ideje odgovornosti, se pravi: Zakaj je odgovornost pomembna in kje jo srečamo? Dijaki bodo kaj hitro nanizali kup odgovorov. Odgovornost srečamo doma, v šoli, na sodiščih. Washburn k temu dodaja, da nekateri ljudje napravijo samomor, če so odgovorni za kakšno strašno dejanje (ibid.), a do podobnih primerov se ponavadi dokopljejo tudi dijaki. Cilj uvodne razprave je usmerjen k spoznanju, da je ideja odgovornosti izjemno pomembna.

Toda, če trdimo, da je odgovornost pomembna, s tem še nismo odgovorili na vprašanje, ali sploh smo odgovorni za svoja dejanja. Na tej točki lahko dijake spomnimo, da si ljudje nenehno izmišljamo opravičila, s katerimi bi radi povedali, da nismo krivi za svoja dejanja in zato tudi ne odgovorni. Kaj pa če lahko najdemo opravičilo za prav vsako dejanje? Ali smo potem še odgovorni?

Ob nekaterih vprašanjih je zaradi jasnosti včasih koristno ugotoviti, kaj jim nasprotuje. Pri vprašanju odgovornosti se tako lahko vprašamo, kdaj nismo odgovorni. Takšno strategijo predlaga tudi Washburn. (a) Kadar se zgodi prometna nesreča, potem oseba, ki s tem dogodkom ni

povezana, očitno ne more biti odgovorna. Sklepamo lahko, da je oseba odgovorna le, če je **vzrok** za dejanje, če ga je povzročila. (b) Biti vzrok nekega dejanja ali dogodka pa za odgovornost ne zadošča. Tudi če je oseba povzročitelj, še vedno lahko najde tehtno opravičilo. Recimo, da je do dogodka prišlo *po nesreči*. Če policaj v obračunu s tolpo v navzkrižnem ognju po nesreči ustrelil kolega, mu bržčas ne bomo napravili krivde. Tako se pokaže, da je oseba odgovorna, če je povzročitelj dejanja in je to hkrati tudi nameravala povzročiti. Drugi nujni pogoj odgovornosti je tako **namen**. (c) Naslednje opravičilo, ki ga lahko pogosto slišimo na sodiščih, se sklicuje na neprištevnost osebe v času destruktivnega vedenja. Če nekdo ne ve, kaj je v času neprištevnosti počel, potem ni odgovoren. Oseba je torej odgovorna, če je povzročitelj dejanja, če je to nameravala povzročiti in se je tega **zavedala**. (d) Oseba se lahko sklicuje tudi, da ni imela drugačne izbire. Če ropar bančnemu uslužbencu grozi s pištolo in zahteva denar, tedaj uslužbenec ni kriv, četudi je izročil denar, ki ni bil njegov. Uslužbenec je sicer bil povzročitelj dejanja, denar je dal namenoma in tudi vedel je, kaj počne, toda v to je bil prisiljen. Primer namiguje, da je nekdo odgovoren za svoje dejanje le, če ga je opravil **svobodno** oziroma po svobodni volji in ne zaradi prisile.

Kadar katerikoli od naštetih kriterijev manjka, oseba ni odgovorna. Če pa so vsi prisotni, potem oseba je odgovorna. Rečeno drugače: oseba je odgovorna, če povzroči neko dejanje in zanj nima opravičila. Po tej logiki bančni uslužbenec ne bi bil odgovoren, ker denarja ni izročil po svobodni volji. Po isti logiki bi lahko trdili, da je kriv ropar. Ali res?

Na tej točki se Washburn poskuša živjeti v roparjevega zagovornika. Če bi roparja privedli na zatožno klop, bi lahko dejal, da je imel težko otroštvo. Živel je v revščini, starši so ga zanemarjali ipd. Zaradi tega ne more biti odgovoren, da je postal takšna oseba, kot je. Svojih želja in osebnih

⁷ Washburn, Phil: *Philosophical Dilemmas: Building a Worldview*; Oxford University Press 1997.

lastnosti ni izbral sam, prav tako tudi ni izbral socialnega okolja, v katerem se je rodil. Pred vsem tem tudi ni mogel pobegniti. Če bi kdo trdil, da je kljub temu odgovoren za lastnosti svoje osebnosti, bi lahko ropar odvrnil, da to ni povsem res. Takšna izbira namreč sploh ni mogoča, v kolikor nekih osebnih lastnosti in želja že ne posedujemo in predpostavimo. Izbiramo namreč lahko le na podlagi predhodnih želja in osebnih lastnosti. Zato je izjava, da želje in osebne lastnosti izbiramo sami, nesmiselna. Temeljnih želja in osebnih lastnosti, ki predstavljajo naše jedro, še posebno nismo izbrali sami. Skratka, ropar za svoja dejanja ni odgovoren.

Pozorno spremljanje razprave med roparjem in tožilcem bi razkrilo, da se v resnici pogovarjata o svobodni volji. Če bi sprejeli, da so dejavniki, ki so oblikovali roparjevo osebnost, naj bodo notranji ali zunanji, povsem onstran njegovega vpliva, ne bi bil za rop nič bolj odgovoren kakor bančni uslužbenec, ki mu je izročil denar. Glede na to, da smo vsi produkt okolja, ne bi bil nihče odgovoren za svoja dejanja in sodišča bi lahko zaprli. Ni težko odkriti, da se dosedanji zagovor roparja sklicuje na determinizem oziroma na tezo, da je naša osebnost determinirana s predhodnimi vzroki. Na tej točki lahko dijaki preberejo pričujoči prevod Washburnovega eseja o trdem determinizmu in Palmerjev (1995, 239–250) prikaz iste pozicije.

Ali je determinizem mogoče kritizirati? Washburn govori o tem v eseju o metafizičnem libertarizmu, prav tako tudi Palmer, ki problematiko razširi s predstavitev radikalne verzije libertarizma, katere predstavnik je Jean-Paul Sartre (ibid., 254–270). Na tem mestu velja dijake napotiti na sklop "Svoboda"⁸, kjer bodo našli o prevod Sartrovega spisa *Eksistencializem je vrst humanizma*.

Predelana literatura bo razkrila vso globino prepada, ki ob vprašanju svobode zija med determinizmom in libertarizmom in dodobra aktivira ter zaposli dijake. Na tem mestu naj bo

dovolj kratek povzetek razprave. Determinizem pravi, da ima vsak dogodek svoj vzrok. Ker so tudi naša zavestna stanja dogodki, to pomeni, da so tudi naša zavestna stanja povzročena. Zato lahko (v prenesenem smislu) trdimo, da so naša dejanja rezultat naše osebnosti in da je naša osebnost takšna, kot je, zaradi socializacije. Toda to še ni vse. Če verjamemo Freudu, so naša zavestna stanja določena z nezavednimi dogodki (nezavednimi, potlačenimi željami). Za nekaj se odločimo, zaradi kakšne želje, ki tli v nas, pa se je sploh ne zavedamo. Skratka, smo determinirani. Toda libertarist v nasprotju s tem verjame v svobodo. Kako to utemelji? Z introspekcijo. Zazre se vase in ugotavlja, da je pri svojem odločanju velikokrat svoboden, saj ne opazi, da bi ga kaj določalo. Na morebitno freudistično kritiko bi libertarist odvrnil, da se je na nezavedno enostavno sklicevati. Toda, ali je prav vsako dejanje nezavedno? Ali tudi, ko igramo šah in nasprotniku vzamemo figuro, to naredimo zaradi nezavednih, potlačenih želja, npr. ker smo imeli težko otroštvo? Če bi libertarist dokazal, da ne, bi imel primer, ko lahko svobodno izbiramo. Toda libertarist hoče še veliko več. Pravi namreč, da če obstaja determinizem, potem svobode odločanja sploh ni. Libertarist razmišlja po ključu: ali je vse determinirano ali pa smo svobodni. Enako velja za determinista. Tudi on misli, da smo ali svobodni ali determinirani, in seveda meni, da smo determinirani.

Na tej točki je koristno dijake usmeriti na Šimenčev tekst "Področja svobode"⁹, ki v *FNM* uvaja sklop "Svoboda", prav tako pa tretji Washburnov esej, o mehkem determinizmu v pričujočem prevodu. Dijaki bodo v obeh tekstih našli razlago različnih pomenov svobode. Ko filozofiramo o problemu svobodne volje, potemtakem ni nujo, da govorimo o isti stvari. Naučiti se moramo razlikovati med dejstvi, ki zadevajo svobodo, in pomeni besede svoboda. Eksplicacija tega razlikovanja je pomembna, ko v razpravo o problemu svobodne volje pritegnemo

⁸ FNM: "Svoboda"; 3/4, 1998; str. 7–50.

⁹ Šimenc, Marjan: "Področja svobode"; *FNM*: 3/4, 1998; str. 7–11.

mehke deterministe oziroma kompatibiliste, kakršni so Spinoza, Hume in Stace¹⁰.

Na splošno bi lahko rekli, da sta za kompatibiliste svoboda in determinizem združljiva – beseda kompatibilizem pomeni prav združljivost. Kompatibilist tako ne pristaja na logiko ali–ali. Hume in Stace se strinjata, da ima vsak dogodek svoj vzrok; verjameta, da je svet pač tak. Glede dejstev se torej strinjata z deterministi. Hkrati pa menita, da se ljudje lahko svobodno odločamo. Toda svobode več ne mislita v opoziciji z determinizmom kot nekaj nepovzročene, temveč čisto vsakdanje. Svoboden sem, ko sem sam vzrok za svoja dejanja, oziroma ko so moja duševna stanja vzrok za dejanje. Seveda to ne pomeni, da ta duševna stanja niso povzročena. Če nekdo rad gleda nogomet in se odloči, da si bo ogledal neko tekmo, bomo sklepali, da ima njegova odločitev nek vzrok: nogomet je morda treniral, bil uspešen ipd. Odločitev za ogled tekme je kljub temu svobodna, ker ga v to ni nihče prisilil. Ne bi pa bil svoboden, če bi ga kdo prisilil in bi moral gledati nogomet, čeprav mu nogomet sploh ne bi bil všeč. Kompatibilisti torej besedo svoboda razumejo drugače kakor deterministi in libertaristi. V nasprotju z libertaristi zanje svoboda ni nekaj nepovzročene, temveč samopovzročene (ker smo sami vzrok). Na tej točki pomen besede svoboda prehaja iz ontološkega pomena v pomen, ki ga uporablja tudi politična filozofija: svoboda je mišljena kot prostost.

Če se vrnemo k roparju. Trdi determinist bi njegovo dejanje opravičeval. Skliceval bi se na okolje, na nezavedne procese ipd. Libertarist bi nemara dejal, da determinizma ni in da je ropar odgovoren tako za svoja dejanja kot svojo osebnost. Kompatibilist bi priznal, da pretekle izkušnje vplivajo na sedanje odločitve, vendar bi trdil, da je ropar vseeno svoboden in zato odgovoren. Roparja ni nihče silil v ropanje. Pri tem bi moral trdemu deterministu pokazati, da prisile okolja dejansko ni. Da denimo ne obstaja en sam in zakon, ki bi povezoval okolje z osebnostjo.

Nekateri sociologi bi znali povedati, da revščina ne povzroča uniformnih učinkov, zaradi česar ne moremo reči, da je nujni in edini vzrok za to, da nekdo postane ropar. Podobno ugotavlja tudi Washburn. Večina ljudi, ki živi v revščini, ni zapletena v kriminal, po drugi strani pa tudi bogati ljudje kradejo. Dejstvo, da je osebnost povzročena z nečim, še ne more predstavljati opravičila za dejanja. Ali lahko učitelj sprejme opravičilo dijaka, ki se odloči, da ne bo napisal domače naloge in to utemelji s sklicevanjem na determinizem?

Učiteljem filozofije, veliki večini, ki jih poznam, je delo v razredu zanimivo. Dopusča odkrivanje novih virov in skozi to ustvarjalnost, razpravljanje o primernosti virov s kolegi in medsebojno kritiziranje. Prevod in tale tekst nočeta biti več kot poročilo o moji obravnavi teme svoboda. Na ta način lahko služi kot spodbuda, da drugi objavijo svojo. Morda bo moja, v letu, ki prihaja, prav zato drugačna.

¹⁰ Prevodi tekstov teh filozofov so prav tako na voljo v *FNM*: 3/4, 1998.

Izkušnje in reflesija

Antonija Verovnik

Poslušanje pri pouku filozofije

Nedavno tega sem po naključju poslušala radijsko oddajo Dober dan, slovenščina, v kateri je dr. Jerica Vogel govorila o pomenu poslušanja pri pouku materinščine. Misli so mi seveda takoj zdrvele k našemu predmetu in njeno izvajanje sem ves čas poslušala skozi prizmo pouka filozofije. Izvedela sem ravno toliko novega, da me je spodbudilo k iskanju dodatnih virov, iz lastne pedagoške prakse pa mi je bilo blizu toliko vprašanj in problemov v zvezi s poslušanjem, da sem se odločila nekoliko posvetiti tej plati pouka.

Poslušanje zadeva tako učitelje kot dijake. V oceno dela prvih in drugih sodi tudi, kakšna je njihova volja in sposobnost poslušanja. Tako je učitelj zadovoljen z dijaki (posredno tudi s svojim delom), če ga dijaki poslušajo, na drugi strani pa dijaki pri svojem učitelju zelo cenijo, če jih je voljan poslušati, če "jim prisluhne" in podobno. V takih ocenah je poslušanje običajno pojmovano kot manira, lepo vedenje, značajska poteza, stvar avtoritete, discipline, prijaznosti itd. in ne kot objektivno nujni del zapletenega sporazumevalnega procesa, ki se odvija med učiteljem in dijakom v njihovi hkratni dejavnosti: poučevanje – učenje. Poslušanje tudi ni opredeljeno kot cilj šolskih predmetov, razen pri jezikovnem pouku (morda še kje), ki naj usposobi učence za učinkovito, primerno in jezikovno pravilno sporazumevanje v različnih življenjskih položajih: "Cilj jezikovnega pouka je torej razvita sporazumevalna zmožnost; sporazumevalna zmožnost in sporazumevanje pa sta široka pojma, saj zaobsežeta tako tvorjenje ali sporočanje kot tudi sprejemanje besedil v obeh

prenosnikih, zato je treba pozornost nameniti ne samo razvijanju pisanja, branja in govorjenja, temveč tudi razvijanju poslušanja – razumevanja poslušanega/govorjenega besedila" (Vogel, 273). V zapisanih ciljnih predmeta filozofije bi poslušanje lahko našli skrito le v alineji, ki govori o razvijanju tolerantnega dialoga.

V zbornicah je o poslušanju veliko slišati: bolj redko, kako so se (dijaki učitelja, dijaki dijaka, učitelj dijaka) pozorno in zbrano poslušali, in pogosteje, kako se niso. Tožbe učiteljev, da so dijaki raztreseni, nemirni, ne sodelujejo, lahko zvedemo na en problem: dijaki ne poslušajo. Zakaj ne, je drug problem. O tem, kakšni poslušalci smo sami, se ne sprašujemo. Preden bomo razmišljali, kaj je glede tega mogoče storiti, poskusimo nekaj stvari povedati o poslušanju.

1 Opredelitev poslušanja

"Človek je bitje, ki govori. (...) Ko se otrok rojeva in rodi, je govor že tu, torej vstopa v oblikovano strukturo. To dejstvo dodeljuje govoru pomembno, bistveno oblikovalno moč nad človekom." (Kunst Gnamuš, 47) Temu spoznanju lahko dodamo, da človek še prej, ko govori, posluša. Otrokovo izkušnjo s svetom od vsega začetka spremlja govor staršev in drugih ljudi. Tudi zgodovinsko gledano, je bilo poslušanje ob govoru enako pomembno, vsaj za dobe pred pisano besedo. Le sposobnost zbranega poslušanja je lahko ohranila obsežno duhovno dediščino nekdanih rodov. Na poudarjanje pomena poslušanja pa so vplivale predvsem nove jezikovne teorije. "Jezik v rabi še ni tako natančno popisano kot jezik v sistemu, vendar so nove jezikovne smeri, ki so se naslanjale tudi na spoznanje psiholoških ved, prispevale k izoblikovanju drugačnega pogleda na sporazumevalno dejavnost. V nasprotju s tradicionalno informacijsko teorijo, ki je

poslušanje opredeljevala le kot zaznavanje signalov in njihovo avtomatično dekodiranje, se danes poslušanje pojmuje konstruktivistično in strukturalistično, kot zapleten in sestavljen proces, pri katerem poslušalec besedilo sliši, se ga zaveda, nanj usmeri pozornost, prepozna dobesedni pomen, ga v skladu z okoliščinami, svojim znanjem, namenom ... interpretira in se nanj besedno ali nebesedno tudi odzove." (Vogel, 273) Glede tega, kako poteka razumevanje besed v poslušanem sporočilu, so raziskovalci različnih mnenj (avtorica navaja spoznanja Johna Mortona in Michaela Rosta), skupno pa je spoznanje, da je na govorno sporazumevanje treba gledati kot na dvosmeren proces, v katerem sta hkrati dejavna tako govorec kot poslušalec in zato oba tudi soodgovorna za sporazumevalni uspeh. To pomeni, da v procesu sporazumevanja ni miselno aktiven le govorec, temveč tudi poslušalec, da je njegova navidez pasivna vloga v resnici tudi ustvarjalna, saj je sprejeto sporočilo plod součinkovanja poslušalčevih preteklih izkušenj, znanja, namena, razpoloženja, želje, čustev itd. Slišano torej ne samo sprejemamo, temveč predelamo, dodajamo, bogatimo. "Sporočilo povedi ni dokončno, je odprto in verjetno. Toda ta trditve ni izraz obupa, da se ljudje ne moremo sporazumeti, temveč izraz spoznanja, da sporazumevanje ni dokončen, ampak odprt proces, odprt v neskončno možnost dopolnjevanja izrečenega." (Kunst Gnamuš, 47) Poslušanje je tudi namenski proces, saj poslušamo z nekim namenom (razen naključno, nehoteno poslušanje, ki pa se lahko spremeni v pozorno, ko nas nekaj pritegne in želimo to, iz kakršnega koli razloga že, natančneje slišati). Glede na vse to je poslušanje dinamičen proces, ker v njem sodelujejo različni miselni in drugi duševni procesi, ki se med seboj prepletajo in delujejo drug na drugega. Poslušanje se tako kaže kot drugi pol istega procesa – govorjenja, saj brez poslušanja ni komunikacije. Če nas nihče ne posluša, ne govorimo (če govorimo sami s seboj, smo ...). "Ljudje smo socialna bitja in imamo enkratni mehanizem urejanja medsebojnih odnosov. To je pogovor. Toda sporazumevanje je možno le, če sta partnerja ali partnerji pripravljeni

tudi zbrano poslušati. Sporazumevanje je namreč uspešno, kadar je sprejeto sporočilo oddanemu čimbolj podobno." (Mravljje, 7)

1.1 Vrste poslušanja

Glede na namen in vlogo lahko govorimo o različnih vrstah poslušanja. V našem življenju je najpogostejše *priložnostno poslušanje*: doma, v družbi, v delovnem okolju, pri naključnih srečanjih in pogovorih. Sporazumevanje v teh okoljih za govorce in poslušalce ni preveč zahtevno in se ga naučimo prav v sporazumevanju s svojo okolico. Je pa za ustvarjanje primernih odnosov zelo pomembno. V življenjski naglici postajamo hitri in površni tudi v medsebojnih odnosih in pogosto si jemljemo le še toliko časa, da kaj povemo, pozabljamo pa, da je tisto, kar poglobi odnos z drugimi, omogoči sodelovanje in medsebojno razumevanje, prav poslušanje. Zdi se tudi, da to vrsto poslušanja spontano obvladamo, hkrati pa se jezimo, kako slabi poslušalci so naši sogovorniki. *Terapevtsko poslušanje* je "poslušanje z razumevanjem in naklonjenostjo do govorečega. Izključuje vsako vrednotenje, primerjanje, minimaliziranje, kritiziranje tega, kar govoreči pripoveduje. Z aktivnim poslušanjem odslikavamo to, kar govoreči pripoveduje, in mu na ta način omogočimo, da jasno vidi svojo situacijo in poišče rešitev." (Mravljje, 17) *Doživljajsko poslušanje* je individualen proces, na katerega močno vplivajo poslušalčeva čustva (poslušanje umetniških besedil, glasbe ...). Ni nujno, da slišano razumemo, včasih razumevanje vpliva na globlje doživljanje, včasih pa zmanjša užitek. *Poslušanje z razumevanjem* je po mnenju Voglove glede na namen poslušanja najpogostejša poslušalčeva dejavnost. Tudi ko je namen poslušalca predvsem doživljati, se vživljati v govorca ali ohranjati medsebojne stike, mora poslušati z razumevanjem, sicer pogovor, tudi vsakdanji, nima nobenega smisla. Ta oblika poslušanja je (oz. bi morala biti) pri pouku prevladujoča poslušalčeva dejavnost in njegov temeljni namen, kajti če dijak govorjenega ne razume, si ga ne more zapomniti in seveda znanja ne more uporabljati. Ta vrsta poslušanja je

zahtevna, saj od poslušalca zahteva številne spretnosti: zapomnitev dejstev oz. posameznih podatkov, razlikovanje med pomembnimi in nepomembnimi podatki, ugotavljanje teme in ideje besedila, postavljanje smiselnih vprašanj sebi, govorcju ali drugim, zapisovanje ob poslušanju. Hkrati poslušalec vrednoti vsebino, presoja o njeni (ne)primernosti, (ne)smiselnosti, (ne)resničnosti ter je pozoren na jezikovna in nejezikovna sredstva, ki jih govorec uporablja.

Pri določanju vrst poslušanja se upošteva tudi, ali so govorni dogodki javni ali zasebni, uradni ali neuradni, ali gre za poslušanje v pogovorih ali poslušanje govornih nastopov, saj vsak položaj pred poslušalca postavlja drugačne zahteve. V pogovoru imajo sogovornici vlogo govorca in poslušalca in v neposrednem stiku lahko sproti preverjajo svoje razumevaje. V govornih nastopih pa ima pobudo govorec in poslušalec ima le malo možnosti, da bi se govorno odzval. Svojo negotovost lahko izrazi tudi z nejezikovnimi sredstvi (nemir, dvig roke, vzdihovanje, nerganje ...), a možnosti, da bi dobil dodatno pojasnilo, so majhne, zato je poslušanje govornih nastopov za poslušalca zahtevnejše (na kar bi pri pouku morali misliti).

1.2 Dejavniki, ki vplivajo na poslušanje

Na to, kako dobro poslušamo, vplivajo raznovrstni dejavniki, ki poslušanje lahko spodbujajo, ovirajo ali prekinjajo. Prvi dejavnik je *fiziološki*: da bi poslušalec slišal, mora imeti zdrave slušne organe in sporazumevanje mora potekati v primernem okolju. Ropot, množica najrazličnejših zvokov, slab zrak, subjektivni občutek utrujenosti (premajhen osebni prostor poslušalca, ko govorec "rine" vanj), oddaljenost govorečega ... sporazumevanje omejijo ali celo onemogočijo. *Jezik* govorečega je poslušalcu razumljiv ali nerazumljiv. O. Kunst Gnamuš piše: "Da bi se lahko sporazumeli, moramo vedeti, kaj besede v danem jeziku pomenijo, in obvladati pravila skladenjskega oblikovanja." (Kunst Gnamuš, 44) Avtorica dodaja, da za uspešno sporazumevanje tudi to ne zadošča. Sporazumevanje sicer omogočajo družbeno

dogovorjeni pomeni jezikovnih izrazov (besed, stavkov, stavčnih zvez), toda poslušalec mora ugotoviti, katero konkretno predmetno vsebino je govorec izrazil z izbranimi izrazi; če ne ugotovi, pride do nesporazumov. Ali bo poslušalec govorečvo sporočilo ne samo slišal, temveč ga tudi razumel, je odvisno od poslušalčeve *kognitivne strukture*, tj. njegovega znanja, predsodkov, interesov, pozornosti. Kadar poslušalec ni motiviran za poslušanje, je tudi govorjenje zanj le hrup, zato je treba omeniti še nekaj dejavnikov, ki vplivajo na poslušanje. Na strani poslušalca je to njegova *pripravljenost za poslušanje*: ali ima čas, voljo in energijo, ali je utrujen, naveličan in v časovni stiski. Pomembno je tudi, kakšen *odnos ima do govorečega*, ali ga ceni, spoštuje, mu verjame ali obratno. *Zmožnost pozornosti in koncentracije* je eden ključnih pogojev zbranega poslušanja. Osredotočiti se na govorca in vztrajati v poslušanju je naporno, toda čim bolj smo do nečesa pozorni, tem globlje je dojemanje. Pozornost je lahko pasivna, ko nas v govornem nekaj pritegne, in aktivna, ki si jo pridobimo, jo zavestno usmerjamo in vzdržujemo.

Pogoje za učinkovito poslušanje pa moramo iskati tudi pri izvoru sporočila. *Vsebina* je bržkone zelo pomembna: ali je zgolj informativna, čustveno nevtralna ali za poslušalca doživljajsko polna, vsebinsko bogata in zanimiva. Na zbrano poslušanje vpliva tudi *količina podatkov* in hitrost govora. Preveč podatkov in hitro govorjenje poslušanje otežuje. Če je govorjenje monotono in dolgočasno ali preglasno in če je govorec poslušalcu neprijeten, ga ne sprejema, potem je tudi poslušanje neučinkovito (razen v primerih, ko je poslušalec pozoren zato, da lahko govorcju nasprotuje in izrazi svoja nasprotna stališča, če ima za to priložnost). Za uspešno poslušanje je torej odgovoren tudi govorec. Ne samo, da je jezikovno in govorno spreten, upoštevati mora tudi *sporazumevalna načela*, da bo pri poslušalcih vzbudil interes in zaupanje. V jezikoslovni teoriji se govori o dveh vrstah zmožnosti: o jezikovnih zmožnostih, ki uravnavajo oblikovanje vseh mogočih stavkov danega jezika, in

sporazumevalnih zmožnostih, ki usmerjajo izbiro jezikovnega izraza v skladu s konkretnim govornim položajem. Samo slovnicična pravila torej ne zadoščajo za sporazumevanje, saj je sporočila v različnih položajih mogoče izraziti na več načinov. Na izbiro vplivajo različne okoliščine sporazumevanja, razmerje med sporočevalcem in naslovnikom ter sporočevalčeva ocena govornega položaja. Jezik sam ni zavezan vrednotam, kot so resnica, dobronamernost, iskrenost ..., tem je lahko zavezan le tisti, ki jezik uporablja. Pragmatika kot znanost o učinkovitem sporazumevanju se tako ukvarja tudi z načeli, ki naj to omogočijo: povedati niti manj niti več, kot je treba, se izogibati dvumnostim in nejasnostim, sporočati urejeno, obzirno in vljudno, biti zavezan resnici in dokazu itd. K izbiri teh načel je zavezan tudi učitelj, če ga zares žene potreba, da bi dosegel sporočilni namen.

2 Pouk filozofije in poslušanje

Kljub poudarku na novih metodah – delo s filozofskimi besedili in pisanje – je večina pouka filozofije speljana skozi predavanja, razlage in pogovore. Vsaka od teh oblik je povezana s poslušanjem. Kot drugi učitelji najbrž tudi učitelji filozofije poslušanje dijakov jemljemo kot nekaj samoumevnega oz. kot stvar discipline oz. upoštevanje našega dela. Tudi če se ne pritožujemo nad njihovim neposlušanjem, ne moremo biti gotovi, da nas (pa tudi drug drugega) zares poslušajo. Pogled v njihove zapiske ali branje njihovih pisnih izdelkov nam včasih razkrije, da nekateri pišejo prave nesmisle in neumnosti, ki jih potem brez premisleka reproducirajo in trdijo, da če imajo tako zapisano, smo mi to tako povedali. Torej so nas poslušali, toda slišali, razumeli nas niso. Krivde za take spodrsrljaje ne moremo pripisati samo dijakom, njihovi nepozornosti, površnosti in še čemu. Morda so se trudili biti zbrani, pa jim to ni uspelo, ker vsebine niso razumeli. Lahko pa so bili prepričani, da pravilno razumejo, in so pač svoje pojmovanje sprejeli kot veljavno. Kot smo že povedali, sodobne jezikovne teorije poudarjajo, da poslušalec sooblikuje

sporočilo na osnovi svojega znanja, izkušenj, interesov, čustev itd. Verschueren uporablja za poslušalca sinonim *interpret*. Dijaki naša sporočila interpretirajo s svojo pojmovno mrežo, s pomočjo svojega znanja in izkušenj. Filozofski jezik je pogosto zelo podoben vsakdanjemu jeziku, in če posameznih pojmov (besed) ne razložimo in napolnimo z novo vsebino, bodo dijaki besede pač razumeli v vsakdanjem pomenu. Kot učitelji začetniki smo morda na to premalo pozorni, vse se nam zdi samoumevno. Šele s prakso ugotovimo, kje se dijaki praviloma lovijo, kaj težko doumejo in pri katerih vsebinah (besedah) prihaja do nesporazumov. Smiselno ali celo potrebno je sproti preverjati zapiske dijakov ali v pogovoru odkrivati, kako so nas slišali, razumeli. Na pouk moramo gledati kot na sporazumevalni proces, ki za svojo učinkovitost terja primerne pogoje in prizadevanja na obeh polih – pri govorniku (to je lahko tudi dijak) in pri poslušalcu (to je lahko tudi učitelj).

2.1 Dijaki kot poslušalci

Če imamo v razredu pogosto težave z nepozornostjo učencev, s slabimi poslušalskimi navadami in nerazumevanjem učnih vsebin, bi kazalo raziskati, kaj je pomanjkljivo na obeh polih sporazumevanja. Morda je najbolj smiselno to narediti skupaj z dijaki, to pomeni, da poslušanje kot del sporazumevalnega procesa naredimo za učno snov. Najprej se lahko testiramo, kakšni poslušalci smo, s pomočjo vprašalnika spretnosti poslušanja, ki sta ga v knjigi *Psihologija športa* objavila Maks in Matej Tušak in na osnovi rezultatov spregovorimo o funkcijah in pomenu poslušanja.

Pogovor lahko začnemo s pretresanjem pomena poslušanja v vsakdanjem življenju, kakšne so naše poslušalske navade in kakšne so lahko posledice površnega poslušanja. Preidemo na poslušanje pri našem pouku in na težave v našem sporazumevanju (če seveda so). Pogovarjamo se o tem, zakaj nas ne poslušajo (so nezbrani zaradi utrujenosti, neprespanosti), zakaj nas ne razumejo (zaradi naše tehnike govorjenja, zaradi našega prezahtevnega, njim nejasnega izražanja,

nezadostne razlage ...), pomenimo se o posledicah neposlušanja (ne morejo se sproti odzivati in nas opozarjati, česa niso razumeli, ne morejo postavljati vprašanj, s pomočjo katerih bi jim dodatno osvetlili vsebine, ne slišijo navodil, s katerimi jih vodimo pri raznih individualnih in skupinskih oblikah dela, zato tudi ne morejo opraviti nalog, ki so jim zastavljene), opozorimo jih, da pogovora o raznih vsebinah brez pozornega poslušanja ni mogoče izpeljati, saj si brez poslušanja ne sledimo in bi tako govorili drug mimo drugega. Dijaki morajo doumeti, da nam torej ne gre za pasivno poslušanje in tišino v razredu, temveč za aktivno poslušanje, ki je pogoj našega sodelovanja in učinkovitega sporazumevanja, kar pomeni, da bomo mi učinkoviteje poučevali, oni pa globlje dojemali, razumeli in usvajali nove vsebine.

2.2 Učitelj kot poslušalec in pobudnik poslušanja

Če smo učitelji poslušanje nehali pojmovati kot dijakovo dolžnost, potem moramo narediti korak k sebi in pretresti, kaj lahko naredimo, da bo sporazumevanje z dijaki učinkovitejše. Raziskave kažejo, da smo v medsebojni komunikaciji pretežno govorci mi (nad 60 %). Verschueren pouk pojmuje kot obliko institucionalizirane konverzacije (v kateri je že od začetka uveljavljena določena struktura), v kateri govori učitelj učencem, ti pa lahko spregovorijo samo, kadar prosijo za besedo ali kadar jih k temu povabi on. (Verschueren, 62) Verjetno ni čisto tako, a vendarle toliko nastopamo v vlogi govorcev, da moramo biti pozorni na to, *kako govorimo*: ali smo pretih, preglasni, monotoni, govorimo neurejeno, preskakujemo, se ponavljamo, uporabljamo preveč tujk, smo vzvišeni, se ne pustimo prekinjati, se težko izražamo. Marsikaj od tega se da kmalu popraviti, jezikovna izobrazba pa terja več časa in truda. Med dejavniki sporazumevanja je *jezik* prav pri vrhu. Je sistem sredstev, ki služijo mišljenju, sporazumevanju in izražanju misli. Vzporedno z družbenim razvojem se razvija, razrašča in od nas zahteva vedno več

jezikovnega učenja in znanja. (Urbančič, 7) Gre za to, da skladenjska pravila toliko obvladamo, da je naše izražanje jasno in razumljivo. Pri filozofiji je to še posebno pomembno, ker so vsebine praviloma dokaj abstraktne, in učitelj, ki govori nejasno, lahko s svojim izražanjem razumevanje še dodatno oteži. Ni pa dovolj samo jezikovno znanje. Didaktika vsakega predmeta zahteva, da je za pridobivanje novih znanj treba imeti *predznanje*, da nova znanja, ki se navezujejo na našo izkušnjo, hitreje razumemo in si jih lažje zapomnimo. Dijaki nas bodo gotovo bolj poslušali in tudi zares slišali in razumeli, če bomo govorili njim razumljivo (jezikovno in vsebinsko). Stališče, da je razumevanja filozofskih vsebin zmožno le nekaj dijakov, je nesprejemljivo. Učitelji smo dolžni vsebine predstaviti tako in s takšnimi sredstvi (govornimi, grafičnimi, z besedili ...), da nas dijaki razumejo. Kljub trudu nam to vedno ne uspe, zato je pomembno, da smo z njimi prej določili njihovo poslušalsko vlogo in se dogovorili, da nas, ko ne razumejo, opozorijo z vprašanji ali željo po ponovni oz. dodatni razlagi. Dijaki, ki ne poslušajo in se potem razburjajo, da ničesar niso razumeli, nimajo pravice zahtevati, da z njimi še enkrat predelamo vso vsebino (če presodimo, da je vsebina pomembna za razumevanje prihodnjih tem in za napredovanje v znanju, jim bomo seveda ustregli, priložnost pa izrabili za ponovno prepričevanje, kako je zbrano poslušanje nujno, da lahko oboji delamo učinkovito). Kadar nastopamo učitelji kot govorci, se moramo zavedati, da naši poslušalci niso naključni, da torej ni vseeno, ali nas poslušajo ali ne. *Moramo hoteti in želeti*, da nas slišijo in razumejo, zato moramo biti sproti pozorni na informacije, ki nam jih pošiljajo tako verbalno kot neverbalno (se dolgočasijo, delajo kaj drugega, se med seboj pogovarjajo ...). Normalna reakcija je, da postanemo nezadovoljni, če nas ne poslušajo. Čeprav se počutimo neprijetno, komunikacije ne moremo (ne smemo) prekiniti, kot to lahko storimo, če nas naključni sogovornik ne posluša. Ni pomembno, na kateri strani je krivda – pri nas ali pri dijakih, pomembno je, da se zavedamo večplastnosti problema, poskušamo sami ali skupaj z dijaki ugotoviti, zakaj je

komunikacija nemogoča, in stanje popraviti.

Kot smo povedali, na poslušanje vplivajo številni dejavniki, med drugim tudi *poslušalčeva vloga in namen*. Če poslušalci – dijaki vnaprej vedo, da je poslušanje začasna vloga, ki jim bo omogočila, da se bodo v procesu sporazumevanja lahko vključili kot govorci, ali da bodo s poslušanjem usvojili znanje, ki jim bo omogočilo neko nadaljnje razumevanje, ali samostojno reševanje problemov, bo določen pomen poslušanja, ki bo vplival na zbranost in večjo koncentracijo. Dijake je treba nekako *motivirati in določiti cilj poslušanja*. Smiselno je napovedati trajanje našega govorjenja. Povemo, recimo, da bomo podali le uvod, nato bomo razpravljali; da moramo najprej nekaj razložiti, da bodo potem lahko sami bodisi nekaj brali, o čem razmišljali ali pisali; lahko povemo, da jim bomo dali samo navodilo za neko obliko dela. Če je vsebina takšna, da potrebuje več razlage, jih na to opozorimo, celo prosimo, naj pozorno sledijo in šele na koncu zastavijo vprašanja (jasno je, da po dveh, treh stavkih še nikomur nič ne more bit jasno), če naše razlage niso razumeli. Uporaba raznovrstnih oblik in metod dela omogoča, da se dijaki in učitelji v vlogi govorcev in poslušalcev zamenjemo.

Navsezadnje si moramo zastaviti vprašanje, kakšni poslušalci smo mi sami, čeprav bi bilo o tem morda koristneje razmisliti na začetku. V zastavljenih ciljeh našega predmeta je kar nekaj takih (pouk filozofije vodi dijake v samostojno, ustvarjalno mišljenje in presojanje, vodi k tolerantnemu dialogu, da dijak uporablja jezik jasno, konsistentno ...), ki zahtevajo, da je dijak tudi govorec in mi poslušalci. Resda se lahko dijaki izražajo tudi pisno, toda praksa vendarle kaže, da je ustnega izražanja več in da je to izražanje dijakom veliko bližje. Kot poslušalci imamo učitelji različne vloge: poslušamo vprašanja, ki zadevajo dijakovo individualno delo (iskanje virov, poročila o delu, o nastalih problemih). To se dogaja izven pouka. K nam prihajajo tudi posamezniki, ki so kaj prebrali in želijo, da poslušamo njihova spoznanja, pomisleke, vprašanja. Prihajajo tudi dijaki z najrazličnejšimi

stiskami in problemi. Pričakujejo, da jih bomo poslušali. V pomanjkanju časa se pogosto slabo odrežemo, po nekaj besedah jih odslovimo z obljubo za drugič (ki ga ni). Pa bi bil takšen pogovor včasih pogoj, včasih močan motiv za dijakovo delo in naklonjenost našemu delu. Čustva so pomemben dejavnik poslušanja, in če smo mi odpovedali, ko bi morali poslušati dijaka, ne pričakujemo, da nas bo z veseljem poslušal on. Čeprav je pri pouku prevladujoča oblika poslušanja poslušanje z razumevanjem, se prepleta z doživljajskim poslušanjem. Dijaki niso vedno pozorni zato, da bi razumeli in znali, ali zato ker smo dobri, zanimivi in duhoviti govorci, temveč tudi zato, ker nas marajo, ker smo jim na nek način blizu. Takšna vez med njimi in nami pa sloni bolj na poslušanju kot na govorjenju!

V procesu pouka smo poslušalci pri ustnem preverjanju znanja. Za dijaka je moteče in žaljivo, z naše strani pa nepravilno, če se preverjanju ne posvetimo zbrano, temveč vmes počnemo kaj drugega, kar zmanjšuje našo pozornost, z nezbranim izpraševanjem (pogovorom) pa begamo tudi dijaka in vplivamo na njegovo slabšo koncentracijo ter s tem na slabše odgovarjanje. V svoji praksi sem nekaj časa delala napako (opazila sem jo tudi pri nekaterih kolegih, ko sem poslušala njihovo spraševanje na raznih izpittih), ko sem dijaku sicer namenila vso pozornost, v poslušanju pa sem bila nestrpna in sem prehitro začela zastavljati dodatna vprašanja. S tem sem dijaka zmedla, čeprav sem bila prepričana, da mu pomagam. "Spraševanje" sem kmalu spremenila v pogovor z dijakom o neki temi, v katerega sem vključevala tudi druge, kar je vplivalo na zbranejšo poslušanje vseh nas. Pri nastopih dijakov, ko predstavijo neki svoj izdelek ali širše pojasnjujejo neka svoja stališča, je naša dolžnost, da zbrano poslušamo in jih pri izvajanju ne motimo, razen če je to nujno potrebno zaradi (ne)razumevanja ostalih dijakov. Sama sem včasih govorcem segala v besedo bodisi z vprašanji ali dodatnimi pojasnili, oni pa so se upirali, češ saj bomo povedali. Disciplinirala sem se, si opombe zapisovala in tiste, ki so bile na koncu dijakovega izvajanja še

umestne, predstavila. K takemu načinu spremljanja sem povabila tudi dijake in s tem vplivala na bolj pozorno poslušanje.

Ko predavamo ali nekaj razlagamo, se moramo kot govorci osredotočiti na to, kako in kaj govorimo, da bomo poslušani in razumljeni. Če smo dobri govorci, pomeni, da obvladamo nekaj retoričnih prvin, v svojem izvajanju tudi uživamo, nas "zanese", vendar moramo računati na to, da se bomo morali iz svoje vloge hitro preleviti v poslušalca. Dijaki lahko neverbalno nakažejo, da nam ne sledijo, lahko nas prekinajo z vprašanjem, morda nas v čem dopolnijo, našo misel konkretizirajo. Tudi če se nam zdijo izjave dijakov neumestne, celo neprimerne, je bolje da jih poslušamo (da se o neumestnosti prepričajo tudi drugi dijaki). Če ne poslušamo zbrano, ne bomo smiselno reagirali, povzročili bomo nesporazum, dijakom ne bomo ustrezno odgovorili. Ne samo, da bomo sporazumevanje onemogočili, kot oseba bomo izpostavljeni kritiki, ker ne znamo (nočemo) poslušati, ali celo posmehu, ker nas bodo imeli za raztresene. Kot smo že dejali, s svojo pripravljenostjo poslušati bomo poslušanje dosegli tudi pri dijakih. Tudi mi si moramo biti na jasnem, da smo le en pol sporazumevalnega procesa in da nimamo možnosti biti vedno na isti strani – na strani govorca.

Zaključek

Ljudje se sporazumevamo verbalno in neverbalno. Sporočila iz okolja sprejemamo z opazovanjem, branjem, poslušanjem. Govoru posvečamo veliko več pozornosti kot poslušanju. Morda smo tukaj uspeli pokazati, da je poslušanje tako pomembno, da se ga je treba zavedati in ga razvijati. "Vsaka navada ima določeno vztrajnost. Spremenimo jo lahko le z določenim naporom. Tako kot smo pridobili navado 'slabega poslušanja', lahko z ustreznim treningom postanemo dobri, učinkoviti poslušalci". (Mravlje, 11) Začeti moramo seveda pri sebi. Opazovati in oceniti moramo svoje poslušalske navade in jih zavestno izboljšati.

Literatura

- Kunst – Gnamuš, Olga, *Govorno dejanje – družbeno dejanje*, Pedagoški inštitut, Ljubljana, 1984.
- Mravlje, Francka, *Pozorno poslušanje z razumevanjem*, Educa, Nova Gorica, 1999
- Verschueren, Jef, *Razumeti pragmatiko*, Založba /*cf., Ljubljana 2000.
- Vogel, Jerica, 'Poslušanje kot učni cilj, vsebina in metoda v učbenikih za štiriletne srednje šole', v *Jezik in slovnost*, št. 6, 2000/01.
- Tušak, Maks in Matej, *Psihologija športa*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1997.

Marjan Šimenc

Izkustvo dijakov, vsakdanji jezik, resnica in poučevanje filozofije

Ekkehart Martens pouk filozofije v svoji dialoško-pragmatični didaktiki zasnuje v treh korakih. Izbrano temo (prvi korak) začnemo obravnavati z odprtim pogovorom z dijaki, pogovor nadgradimo z branjem filozofskega besedila (drugi korak), na koncu pa sledi premislek, kaj novega nam prinaša prebrano besedilo oziroma dialog z njim (tretji korak). Vlogo prvega koraka, odprtega pogovora pri pouku, Martens opredeli kot razjasnitev »interesov in predhodnih mnenj udeležence.«¹

Pogovor ima po Martensu lahko različne povode: lahko je uvod v novo temo, lahko pa se začne spontano, v prostem času, ko ni pritiska učnih načrtov. Nato še doda: »'Poljubnosti' odprtega pogovora se številni učitelji bojijo, učenci ga kot 'besedičenje' doživljajo z drugimi občutki, vendar z enako željo po lastni uspešnosti, vendar ima sistematično mesto v procesu samoiskanja, ali povedano zgodovinsko, sokratskega samospoznanja.«²

Prvi korak je tako na eni strani opredeljen kot vir strahu pri učiteljih, na drugi strani pa kot vir napačnih predstav o filozofiji pri učencih. Zastavlja

se naivno vprašanje: ali tega koraka ne bi bilo smiselno preskočiti? In če ga obdržimo, v čem je silna pomembnost, ki odtehta z njim povezana tveganja. Prvi odgovor na to vprašanje poda že sam Martens. Z dialogom razjasnimo »predhodna mnenja udeležencev«. A zakaj je pomembno razjasniti njihova mnenja? In ali je to vse? Namesto z neposrednim odgovorom bomo v nadaljevanju na zastavljena vprašanja poskusili odgovoriti z obravnavo konkretnega primera diskusije ob temi resnica.

Teorije učiteljev

Običajno učitelji predpostavimo, da se v vsakdanjem življenju resnica nanaša na odnos med trditvijo in realnostjo. Po tovrstnem pojmovanju je izjava resnična, če ustreza stvarnosti.

Predpostavimo torej, da je za dijake odgovor na vprašanje, kako opredeliti resnico, korespondenčna teorija, ki je zgodovinsko nemara tudi prva resna teorija resnice. Dodati pa je treba, da je bila v zgodovini filozofije večkrat postavljena pod vprašaj. Najprej zato, ker ni jasno, kaj pomeni, da izjava *korespondira* oziroma *se ujema* s stvarnostjo. Druga teorija, koherentna, zato pravi, da je trditev resnična, če se sklada z drugimi trditvami, za katere že vemo, da so resnične. Trditve tako vselej dojemamo v okviru vednosti (sistema trditev), ki jo že imamo. Če je trditev mogoče umestiti v naš sistem vednosti, jo sprejmemo kot resnično.³ Ta praktični moment še

¹ Ekkehard Martens: »Didaktika filozofije«, v Kotnik, R.; Šimenc, M. (ur.): *Filozofija v šoli*, Ljubljana 1996, str. 59.

² Prav tam, str. 60.

³ Zelo lepo argumentacijo za prehod od korespondenčne h koherentni teoriji resnice da Paul Oliver v *101 Key Ideas, Philosophy*: "Če imamo trditev za resnično, mora izpolnjevati nekatere zahteve, ustrezati mora nekaterim standardom, izpolnjevati mora neka merila. Če rečemo, da imajo ptice krila, bo ta trditev v splošnem veljala za resnično. Nekatero ptico res ne letijo, a vse imajo krila (razen seveda, če jim jih kak nepridiprav ne poreže). Tako obravnavanje resnice se imenuje korespondenčna teorija, ker se imajo trditve za resnične, če ustrezajo objektom, dogodkom, stanjem stvari v svetu. Vendar včasih ne uporabljamo preprosto korespondenčne teorije. Če bi kdo trdil, da je Zemlja ploščata, mu lahko rečemo, da to pač ni res, saj smo videli fotografije Zemlje in na njih je okrogla. A verniki v ploščatost Zemlje nam lahko rečejo, da so fotografije samo del velike prevare in kot take seveda trik. Tu smo nekoliko v zadregi, saj se ne moremo sami odpraviti v vesolje in preveriti, kaj je res. Lahko pa privlečemo vrsto dodatnih dokazil: zemljemerice, poročila morjeplovcev, pilotov in vesoljcev. V tem primeru bi dejstvo, da je Zemlja okrogla, uvrstili v celo mrežo drugih dejstev, pojmov in teorij. Trditev bo tako resnična, ker je del cele mreže drugih dejstev in teorij, vsak element mreže podpira druge elemente in je sam podprt z njimi. To je koherentna teorija resnice. Posamezno trditev ne podpira le preprost dokaz, temveč množica drugih trditev in teorij. Da bi se lahko izkazala ploščatost, bi se morala podreti cela vrsta teorij – dobesedno svet bi se nam moral podreti. Zato se nam zdi popolnoma nemogoče, da bi se to zgodilo." (Hodder and Steoughton, London 2000, str. 112.)

bolj poudari pragmatična teorija resnice. William James v "Pragmatism's Conception of Truth" to pove takole:

"Pragmatizem po drugi strani zastavi svoje običajno vprašanje. 'Če je ideja resnična,' pravi, 'kaj bo njena resničnost konkretno pomenila v dejanskem življenju nekoga? Kako se bo resničnost prepoznalo? Katero izkustvo bo drugačno od tistega, ki bi se zgodilo, če bi bilo prepričanje neresnično? Kaj je skratka *cash-value* resnice na ravni izkustva?' Resničnost ideje ni nekaj ideji inherentnega. Resničnost se ideji zgodi. Ideja postane resnična, dogodki jo naredijo resnično. Njena resničnost je v resnici dogodek, proces: namreč proces njene verifikacije, njene verifikacije. Njena veljavnost je proces njene validacije."⁴

Russell se v *History of Western Philosophy* iz Jamesa skoraj norčuje: "Denimo, da hočete vedeti, ali je Kolumb prečil Atlantik leta 1492. Ne smete, kakor to delajo drugi, pogledati v knjige. Najprej se morate pozanimati, kakšni so učinki tega prepričanja in kako se razlikujejo od učinkov prepričanja, da je jadral leta 1491 ali 1493. To je dovolj težko, še težje pa je primerjati učinke iz etičnega zornega kota. Lahko porečete, da ima leto 1492 očitno najboljše učinke, saj vam da najvišje število točk pri preverjanju znanja. Toda tekmeči, ki bi vas prehiteli, če bi se odločili za leto 1491 ali 1493, bodo vaš uspeh, ki je njihov neuspeh, imeli za obžalovanja vreden. Razen preverjanja znanja pa se ne morem spomniti nobenega praktičnega učinka tega prepričanja, razen če ne gre za zgodovinarje."

Russell seveda spregleda, da je problem ravno v tem, ali obstaja od nas neodvisna stvarnost, ki je že razdeljena v dejstva, tem pa potem ustrezajo (z njimi korespondirajo) naše izjave, ali pa je razrez stvarnosti v dejstva v resnici že plod našega posega in je torej sama stvarnost, o kateri govorimo kot o

množici dejstev, že diskurzivno (jezikovno) posredovana. Toda ta pogovor med filozofi dijake sprva ne zanima dosti. Ne zato, ker bi se jim zdela sprejemljiva samo ena teorija, temveč ker je njihovo pojmovanje resnice preprosto širše od filozofskega.⁵

Pojmovanja dijakov in vsakdanji jezik

Ko se učitelj loti teme resnice, so različne filozofske teorije o njej, vsaj idealno, že del njegove izobrazbe, in ta izobrazba je eden od pogojev, da sploh lahko postane učitelj. Ker že ima odgovore na zastavljeno vprašanje, ga mika, da bi vednost posredoval učencem. A če ima že nekaj izkušenj, teme ne bo začel tako, da bo dijakom preprosto predstavil različne teorije. Ve, da mora, preden jih vpelje, pripraviti prostor zanje (to je tudi prvi razlog za nujnost Martensovega prvega koraka). Najenostavnejši način, kako kot učitelj odgovoriti na vprašanje, kaj je resnica, je torej v tem, da vprašanje zastavimo dijakom.

Seveda pa omenjeni nasvet začetnika lahko samo zavede. Ko začnemo razpravljati o resnici, nas dijaki v najboljšem primeru zasujejo z za nas nekoliko »čudnimi« opredelitvami – denimo: »Resnica je, kar je res.« Ko jih pozovemo, naj sedaj opredelijo še, kaj je tisto, kar je res, so v zadregi. Razlogov zanjo je več, eden izvira iz tega, da svoje raznolike intuicije o resnici ne znajo zvesti na eno samo opredelitev. Učitelji tu lahko vidimo svojo priložnost: množstvo opredelitev bo nadomestila ena poteza, zmedo bo nadomestila jasnost – in ali ni odlika filozofije prav to, da zmedo in nered nadomešča z jasnostjo in urejenostjo. A izkaže se, da so različne rabe, ki jih dijaki navajajo, čvrsto zasidrane v vsakdanjem jeziku, ta pa v njihovem izkustvu, zato se ne pustijo zlahka spodriniti filozofskim pojasnitvam, s katerimi nas mika poseči v nezmožnost dijakov, da bi ponudili jasen odgovor na vprašanje (to je drugi

⁴ Gre za odlomek iz šestega poglavja Jamesove študije *Pragmatizem* (Krtina, Ljubljana 2002).

⁵ Znotraj obravnavanja resnice je smiselno zastaviti vprašanje, ali je te različne teorije med sabo mogoče uskladiti. Nekateri avtorji se poskušajo posredovanju razmerja med njimi tako, da govorijo o različnih merilih resnice, in naštevajo: koherenca, evidenca (gotovo pomembna pri izjavah aksiomskega tipa, denimo: "celota je večja od delov"), konsenz, učinkovitost, eleganca ...

razlog za nujnost prvega koraka). In to s tako vztrajnostjo, kot da poleg »filozofske« filozofije obstaja tudi filozofija v vsakdanjem jeziku, ki jo nevede prevzame govorec, ko ga začne govoriti. Če to »filozofijo« preprosto ignoriramo in dijakom vsiljujemo novo, nam bo morda na površini uspelo, da si zapomnijo naše opredelitve, a »potlačeni nazori« bodo še naprej silili na površje, zlasti zato, ker jih vsakdanja raba nenehno krepi.⁶

Pojmovanja dijakov torej niso nekaj enotnega in dijaki nimajo samo ene teorije resnice oziroma sploh nimajo teorije, temveč prej nek nejasen občutek za to, kar resnica je. Izkaže se, da ta občutek ni samo neartikuliran, temveč je tudi notranje heterogen. Naše filozofsko urejanje pojmovne zmede dijakov je tako zanje redukcija, ki siromaši njihovo izkušnjo. Če jim poskušamo vsiliti domnevno globlje filozofsko razumevanje pojmov, potlačimo (v resnici samo začasno in z delnim uspehom) notranjo pluralnost njihove intuicije. Dijaki pa se ne morejo tako zlahka posloviti od občutka, s katerimi so bili prežeti prvih 18 let življenja pred srečanjem z učiteljem filozofije. Kaj torej storiti?

Ena pot je, da prvi cilj pouka ni več pojasniti filozofsko teorijo resnice, temveč dijaške implicitne teorije, če njihovim občutkom in predstavam lahko tako rečemo. Kako se tega lotiti? Ena pot je, da dijaki opišejo čim več različnih situacij, v katerih bi uporabili besedo resnica. Seveda primeri, ki jih navajajo dijaki, niso popolnoma nepredvidljivi. Nekaj jih lahko predvidimo z branjem Slovarja slovenskega knjižnega jezika. Ta evidentira šest pomenov besede resnica:

- kar je v skladu s tem, kar je, obstaja: znanost odkriva resnico; zgodovinska resnica
- kar je v skladu, se ujema z določenimi dejstvi:

poročilo ne ustreza resnici; dokazati resnico; govoriti resnico

- kar se spozna, ugotovi: izrekel je globoko resnico; ta resnica velja za nas vse
- resničnost: prepričal se je o resnici njegovih trditvev
- bistvene lastnosti, značilnosti: spoznati resnico odnosa med človekom in naravo
- izraža, da kaj je, se godi in ni rezultat domišljije: v resnici ni tak.

Zadnji vrsti je dodano še:

- izraža podkrepitev trditve: za to sem ti v resnici hvaležen
- filoz. resnica: ujemanje med mislijo in predmetom
- absolutna resnica: o kateri ni mogoče razumsko dvomiti
- jur. pričati resnico
- rel. verska resnica: temeljni, nespremenljivi verski nauk.

Če si pogledamo razlike med prvimi šestimi opredelitvami, nam seveda pade v oči, da niso narejene na podlagi nekega enotnega načela. Kakšna je pravzaprav razlika med tem, kar se "sklada s tem, kar obstaja", in tem, "kar se spozna, ugotovi"? In od kod prepričanje, da je za filozofijo kot tako (za vse filozofe) resnica preprosto in zgolj ujemanje med mislijo in predmetom? Poleg tega po prvi opredelitvi resnica ni lastnost izjave, temveč je *resnica sama izjava*, ki se sklada z obstoječim. Ko iščemo resnico, torej iščemo trditvev. Druga opredelitev je podobna prvi, nekateri zgledi pa ne: če poročilo ne ustreza resnici, ne ustreza dejstvom. Se pravi, da je

⁶ Tako kakor če dijake vprašate: "Zdi se, da Sonce jutraj vzide in zvečer zaide, in torej Sonce kroži okrog Zemlje, vsi pa vemo, da v resnici – kaj?" Velikokrat vam bodo dijaki rekli, da v resnici Zemlja kroži okrog Sonca. To sicer res počne, a to ni povezano z jutrom in večerom – do izmenjave dneva in noči pride, ker se Zemlja vrti okrog svoje osi. Lekcije astronomije so se sicer nekam zapisale in jih je mogoče priklicati, toda ker zapomnjena vednost ni bila zadosti »predelana«, na vpliva zares na vsakdanjo evidenco Sončevega gibanja okrog Zemlje. Kljub letom pouka fizike v osnovni in srednji šoli na nek način še vedno »vemo«, da se Zemlja ne more ne vrteti (saj bi se nam drugače vrtele v glavi) ne drveti po vesolju z neznansko hitrostjo (saj bi nas drugače odneslo z nje).

resnica sama stvarnost (realnost), ki ji neresnično poročilo ne ustreza.

Vidimo torej, da slovarsko evidentiranje ne začne z resnico kot odnosom, temveč z resnico kot izjavo in z resnico kot samo stvarnostjo. In premislek pokaže, da del dijaških težav s korespondenčno teorijo resnice izvira prav iz tega, ker je tudi v njihovi "teoriji" resnica substanca in odnos. Tako kot v slovarskem »govoriti resnico« je na ravni dijaških intuicij resnična izjava sama dojeta kot resnica. Za to v našem trojčku korespondenčne, koherentne in pragmatične teorije ne najdemo ustreznika, a če malo pomislimo, ima ta pomen vendarle vzporednico na ravni filozofskih teorij. Heidegger v spisu "O bistvu resnice" opozarja, da je običajno razumevanje resnice izraženo z izjavo: "Resnično veselje je sodelovati pri tej nalogi," pri čemer resnično pomeni dejansko. Tako govorimo o resničnem zlatu in mislimo na pristno zlato. In resnična izjava je pristna, saj se ujema z dejanskostjo – kakor se pristno zlato "ujema s tem, kar z zlatom žpravzaprav" že vnaprej in vedno menimo".⁷ Pojmovanji resnice, ki smo ju opazili v SSKJ, filozofiji torej nista nekaj tujega. Komel to poudari kot razliko med logiškim in ontološkim pojmovanjem:

"Heidegger prične tematizacijo resnice (povsem v skladu s fenomenološkim pristopom) pri najbolj utečenem pojmovanju resnice, ki je izraženo v formulaciji: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, resnica je ujemanje spoznanja s stvarjo, ali še bolje: resnica je prienačenje (prilichenje) spoznanja k stvari. Spoznavanje poteka prek izjav. Vsaka resnična izjava pomeni neko spoznanje. Izjava se izpričuje za resnično tedaj, ko je stvar, katero »izjavlja«, spoznana tako, kakor ona je. Resnica torej pomeni pravilno ravnanje izjave po stvari, pravilnost. Na podlagi česa dojemamo resnico kot pravilno ujemanje izjave s stvarjo, zakaj ima resnica svoje mesto v izjavi? Mar ni mesto resnice v prvi vrsti »pri stvareh« (bivajočem), kolikor se mora izjava, da bi bila pravilna, ravnati po njih? Govorimo tudi o resničnosti stvari, toda vsekakor

ne v istem smislu kakor o resničnosti izjave: o neki izjavi ne morem nikoli reči, da je resnična v smislu dejanskosti; t. p. izjava ni resnična že zato, ker je. Izjava je resnična, ker velja. Vendar spet: velja, ker zadeva neko dejansko stanje stvari."

Dijakom torej ne gre vsiljevati korespondenčne teorije resnice. Ne pomaga niti, če jim ponudimo več teorij in rečemo, naj se sami odločijo, katera je prava. Tudi to, da razvijemo povezave med različnimi teorijami resnice ne zadošča, pa čeprav nam jih uspe pokazati kot korake žive misli, ki novo teorijo razvije zato, ker ji s staro ni uspelo zadovoljivo pojasniti stvarnosti. Bolje je, da izhajamo iz njihovega izkustva in da raven abstraktnih teorij vpeljemo kot odgovor na zadrege, na katere naletimo, ko hočemo premisliti in sistematizirati rabe besede (koncepta) v vsakdanji govorici. Iz te perspektive je pouk filozofije v nekem smislu vsaj deloma filozofija vsakdanjega jezika. Raziskovanje izkustva dijakov namreč navadno pripelje do raziskovanja jezika, s katerim govorijo o svojem vsakdanjem izkustvu.

Ta prvi korak dijakom omogoči, da izrazijo in premislijo lastne izkušnje, ki so povezane z obravnavano temo. Te same na sebi niso nujno že dobro premišljene in jezikovno oblikovane. Prvi korak zato ni samo evidenca lastnih izkušenj dijaka in seznam dijaških mnenj o nečem, temveč je velikokrat prehod od doživete izkušnje posameznika do njenega jezikovnega oblikovanja.

Pogosto se seveda zgodi, da dijak pozna primere rabe besede, ne zna pa iz njih izpeljati jasne opredelitve njenega pomena. Učitelj tu pomaga s *sokratsko metodo*. Navaja primere, sam daje slabe ali napačne opredelitve pojava, poskusne definicije, ki jih dijak lahko zavrže, sprejeme ali preoblikuje. V tem procesu se gibljemo na ravni *logike konkretnega*, vendar, kot smo že opozorili, ne gre zgolj za individualno konkretnost, ne gre samo za izkušnje posameznega dijaka, temveč za razpršeno in nekoherentno mrežo vsakdanjega jezika. Njen del je tudi niz izjav, v katerih v

⁷ Martin Heidegger: "O bistvu resnice", *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967, str. 151–152.

vsakdanjem življenju uporabljamo neko besedo, ki ima lahko v neki filozofski teoriji zelo specifičen, natančno zamejen pomen. S pomočjo diskusije o njihovih intuicijah nam dijaki pomagajo narediti mrežo jezikovnih iger, se pravi niz kulturnih kontekstov, v katerih nastopa beseda, označujoča filozofski pojem, ki ga želimo tematizirati. Pogosto gre pri obravnavi neke teme v prvem koraku zgolj za evidentiranje niza prizorov, v kateri bi uporabili neko izjavo, in razvite niza kontekstov, v kateri bi lahko uporabili besedo (oziroma pojem), ki je ključna za obravnavano problematiko. Izkaže se, da domnevno lastno izkustvo dijakov, ki ga je treba premisliti, preden gremo naprej, ni močna osebna izkušnja, temveč drobci govora, morda za trenutek ujetega na televiziji ali fragmentarno zapomnjenega iz kakega časopisnega članka. Kar dijaki prinesejo, tako ni strogo vzeto njihova lastna izkušnja, temveč priča o ponotranjenih drobcih simbolnega univerzuma, v katerega so ujeti.⁸

Pouk filozofije tako ni zgolj podajanje novih teorij in razprava o njih, temveč najprej samorefleksija dijaških intuicij. To ni v nasprotju s poučevanjem zgodovine filozofije, temveč je njeno praktičiranje. Prav to je namreč pristop, ki ga je zagovarjal Sokrat. In če pogledamo vsebino dialogov, ki jih je zapisal Platon, Sokratovo vodilo »Spoznaj samega sebe« predpostavlja sovpadanje samospoznanja in spoznanja družbe, v kateri živiš. Dijaki v dialogu odkrivajo lastne intuicije in hkrati vsakdanji jezik in različne jezikovne igre, ki so del kulture, v kateri živijo. Spoznanje samega sebe je spoznanje lastnega sveta življenja, ta pa je prepleten z jezikom – je že svet jezikovnega življenja, je že svet življenja.

Vendar nas obravnava resnice opozori še na več. Heidegger pri premisleku o resnici sam začenja z vsakdanjo rabo in iz nje izhaja. Kot da bi bilo njegovo, na novo vzpostavljeno pojmovanje delno že prisotno v jeziku. Dialog s filozofskim besedilom, ki ga Martens označi kot tretji

didaktični korak, je v nekem smislu dialog s tistimi elementi v jeziku, ki ga govorim, s katerimi je obravnavana filozofija že prisotna v njem in v mojem izkustvu.

Druga smer razmisleka

Prvi korak je potemtakem pomemben, ker izčisti prostor, na katerem je mogoč dialog s filozofskimi teorijami. Brez praznine, na kateri se novo lahko pojavi, se z njim ni mogoče soočiti.⁹ V tem koraku izhajamo iz pojma in iščemo izjave, v katere je beseda, ki ga označuje, navadno vpeta. Te izjave »s seboj« prinesejo kontekste, v katerih »se to reče«. Gre torej za hkratno analizo vsakdanjega izkustva dijakov in kulture, katere del so – za rekonstrukcijo jezikovnega Drugega, ki vpliva na naše intuicije o nekem problemu. Ta rekonstrukcija seveda ne poteka samo za dijake, pogosto prinese nova odkritja tudi učitelju.

Korak, v katerem iščemo izjave, ki naddoločajo pojmovanja učencev, lahko dopolnimo z nasprotno vajo. Začnemo s nizom umetno konstruiranih trditve in iščemo njihov pomen. Zapišemo torej abstraktno izjavo, v kateri nastopa pojem, ki nas zanima, in potem skupaj z dijaki iščemo perspektivo, iz katere bi bila taka izjava smiselna. V tem primeru izhajamo iz abstraktne izjave, ki bo »za nazaj« postala konkretna raba pojma. Za nazaj zato, ker tokrat iskana raba ni del dijaškega izkustva, temveč uteleša neko teoretsko pozicijo, ki jo nameravamo vpeljati. Naloga dijakov je, da si zamislijo kontekst, v katerem bi bilo izjavo smiselno uporabiti – njihova naloga je, da iz abstraktne trditve naredijo izjavo. Dialog z dijaki se tako razvije v dialog dijakov z vsakdanjo rabo. Okrog novih, umetno zgrajenih trditve, ki jih omogoča struktura jezika, skušajo splesti kontekst, ki jih dela smiselne. In potem iščejo filozofske teorije, ki bi jih tovrstne izjave lahko utelešale.

Poglejmo si variacije na izjavo "Jaz sem, kar mislim, da sem":

⁸ V perspektivi se tako kot naloga kaže rekonstrukcija diskurzov, katerih odkruške navajajo dijaki.

⁹ Seveda pa praznina za dialog ne zadošča. Potreben je prostor za drugega, a ceno za to ne more biti lastni izbris. Če bi bila, drugi ne bi bil več drugi, temveč prvi in edini.

1. *Jaz sem, kar mislim, da sem.*
2. *Jaz sem, kar mislim.*
3. *Jaz sem, kar drugi mislijo, da sem.*
4. *Jaz sem drugi.*

Prva izjava se ne nanaša le na razširjeno problematiko "samopodobe", pri kateri moje mišljenje o meni, moja samopodoba, bistveno določa to, kar jaz v resnici sem. Če hočemo preseči popularno psihologijo dobe (potem ko pokažemo, do kam seže: dobro je verjeti v svoje sposobnosti, a precenjevanje je ravno tako nevarno kakor podcenjevanje – in nenehni govor o njej napeljuje k precenjevanju pomena vere vase), jo lahko povežemo s Sartrom: kolikor sem sam svoj projekt, v resnici lahko postanem, kar mislim, da sem. Le da sta oba "sem" neistočasna: eden je sedanj, drugi je prihodnji. Človek nima danega bistva, je sam svoj projekt.

Na drugi ravni lahko prvo izjavo povežemo s prerokbami, ki se same izpolnjujejo: kakor je v času restrikcij zmanjkalo olja, če so vsi mislili (verjeli), da ga bo zmanjkalo (in so pokupili vse zaloge v trgovini), tako tisti, ki misli, da ne zmore, zato ne dela in na koncu res ne zmore (vidimo, da je to logika samopodobe; in zdi se, da teče samo v negativno smer: kajti tisti, ki misli, da vse zmore, tudi morda ne bo nič delal in bo na koncu samo narcis, ne pa nekdo, ki vse zna).

Druga je variacija Marxove trditve, da je človek celota družbenih odnosov – v tem primeru celota svojih prepričanj (tistega, za kar misli, da je resnično). Seveda gre za neznansko abstrakcijo, človek je gotovo najpoprej telo, vsaj drugi ljudje ga najprej opazijo, zato je moja osebna identiteta za druge najprej identiteta mojega telesa. Toda po Marxu je človek po svojem bistvu družbeno bitje. Ker je družba celota vseh odnosov med ljudmi, lahko rečemo, da je človek celota vseh svojih odnosov do drugih ljudi. Le da druga izjava to razume na ravni moje notranjosti: sem celota svojih misli oziroma bolje: prepričanj. Če poznamo vsa prepričanja posameznika, lahko rečemo, da ga

poznamo.

Tretja se nanaša na to, da mi družba dodeli/pripiše neko družbeno vlogo, denimo vlogo dijaka. Ta vloga pri drugih spodbudi pričakovanja, da se bom ravnal v skladu z njo, v meni pa stereotipna ravnanja, ki so značilna zanjo. Lahko bi rekli, da gre tudi tu za performativnost misli: misel ne opisuje dejanskega ravnanja, temveč ga predpisuje – in ravno zato, ker se misli, da bom ravnal tako, kakor narekuje vloga, tako tudi ravnam.

Četrto je mogoče navezati na Freudovo nezavedno: v meni je področje, ki mi je neznano, tuje. Sam sem sebi drugi. Ali pa na področje identifikacije: pri identifikaciji z idealom gre prav za to, da hočem biti tak, kakršen je drugi. Njej nasprotna je projekcija, ko drugemu pripisujem svoje (potlačene, zatajevane) lastnosti: njej bi ustrezala trditev: "Jaz sem, kar mislim, da je drugi." Dijaki pri obravnavi odnosa jaz-vednost-drugi pogosto navedejo kvadrat, ki ga poznajo iz psihologije: so področja v meni, ki jih poznam samo jaz, drugi pa ne; in druga, ki jih poznam jaz in tudi drugi; in tretja, ki jih poznajo drugi, jaz pa ne; in četrta, ki jih ne poznam ne jaz ne drugi.

Tako lahko iz trditve preidemo na nekatere eksistencialne pozicije ali pa iz neposredne izkušnje dijakov na vrsto trditve o nekem pojmu, pojavu, vprašanju, problemskem sklopu. V obeh primerih iščemo povezavo med vsakdanjim izkustvom učencev, vsakdanjim jezikom, kulturno določenimi konteksti na eni strani in strožjo, predvsem pa abstraktnejšo jezikovno artikulacijo na drugi. S tem je krog sklenjen. Dialog z dijaki, ki postane dialog z vsakdanjo govorico, postane dialog s filozofijo.

Boris Palčič

Priprava na maturo

Ali dovolj uspešno pripravljam dijake na maturo iz filozofije? Vprašanje, ki si ga zastavim vsakič, ko pregledujem njihove rezultate. Pri tem vedno znova ugotavljam, da mi ti rezultati ne ponujajo dovolj zanesljivega odgovora. So pa večkrat presenetljivi in v nasprotju s pričakovanjem. Recimo: krasna skupina, sposobni dijaki, dobri eseji med šolskim letom in potem nepričakovano slabi rezultati. In seveda narobe: veliko trpljenja in obupavanja med šolskim letom, zaključek pa neverjetno dober.

Pri pripravi dijakov na maturo iz filozofije se srečujem s nezanimljivo težavo. Tisti, ki se začnajo pripravljati v septembru, se hkrati prvič srečajo z rednim predmetom filozofija, saj je na naši gimnaziji po predmetniku razvrščena v četrti letnik. Seznanjanje z njenimi osnovami in poglobljena priprava na maturo torej potekata vzporedno in včasih na račun sistematičnosti. Dijake tako večkrat opozorim, da si bodo morali mozaik na nekaterih mestih sestaviti sami.

Zdaj pa k sami pripravi na maturo. V zadnjih letih si v sodelovanju z dijaki, vendar ob mojem intenzivnem prišepetavanju izberemo etiko. Zakaj taka izbira? Zdi se mi, da je ob prvem srečanju s filozofijo etika tema, ki še najlaže pritegne zanimanje dijakov, saj tovrstno razmišljanje brez večjih težav navezujejo na svoje vsakdanje dileme. Etika se v tem smislu izkaže za v resnici praktično filozofijo.

V sozvočju s temo je tudi izbira besedila. *Nikomahova etika* se zdi dovolj racionalna odločitev iz več razlogov. Ker se velika večina dijakov prvič srečuje z branjem filozofskega besedila, se jim Aristotelovo pisanje kaže dovolj dostopno, po drugi strani pa gre za eno temeljnih filozofskih del, s katerim se filozofskega razmišljanja sploh lotevamo. Potem je tu še en razlog, ki je praktične narave. Bolj poglobljeno znanje Aristotela je prepričljiv argument pri obravnavanju teme in seveda narobe: argumenti,

pridobljeni pri vzporejanju različnih stališč v povezavi z etiko, omogočajo bolj suvereno kritiko izbranega besedila.

Na začetku za pokušino preberemo esej T. Nagela *Svobodna volja*. Kakor vemo, besedilo za začetnike ni prezahtevno, same teme pa se lotevajo neobremenjeni z balastom faktografsko-historičnega prijema, s problemom se spoprimejo »kar tako«. Ob debati dijaki zaslutijo razsežnost filozofske refleksije: odgovor na skrivnost svobodne volje seveda ni nič bližji, zato pa je tu občutek, da o stvari vendar nekaj več vemo.

Nagelovo besedilo je poučno še v nekem drugem smislu. Dijaka seznanja z obliko eseja, z napetim lokom mišljenja, z notranjim dialogom, s tistim torej, kar bi moral upoštevati pri pisanju svojega eseja.

Sledi uvod, ki dijake pripravi na branje Aristotela. Seznanijo se s prehodom iz kozmološke v antropološko fazo grške misli. S prehodom, ki omogoči, da ob metafiziki vzniknejo tudi etične dileme. Šele s sofisticirano relativizacijo resnice se lahko uvede pravo etično vpraševanje. Tu sta še Sokratov pojem dobrega in Platonova ideja dobrega in kmalu postane jasno, da spoznavanje sveta ni neko vrednostno nevtravno početje, ampak da gre Grkom za to, da bi bil svet dober in da bi to dobro lahko udeležili v grškem polisu.

Na tem mestu nastopi branje *Nikomahove etike*. Dijaki besedilo najprej sami v celoti preberejo. Potem pišejo, za vajo, prvi esej. Izbrani odlomek je za prvo spoprijemanje nekoliko lažji: gre za opredelitev vrline iz 6. poglavja druge knjige. Vse eseje nato preberemo in jih analiziramo. Tako dobim prve informacije o dijakih: koliko obvladajo spretnost pisanja in kakšen je uvid v izbrano besedilo po prvem branju.

Težave ob pisanju prvega eseja so precej tipične. Izdelki so velikokrat prekratki, spoprijemanje s odlomkom presplošno in površno. Nekateri se držijo zgolj odlomka in se od njega nikakor ne morejo odlepiti, drugi pa ga komaj opazijo in večino pojmov, ki bi jih morali analizirati,

preprosto ignorirajo.

Temu sledi drugo branje *Nikomahove etike*, ki poteka v razredu. Preberemo, komentiramo in podrobno analiziramo vse »obvezne« knjige, medtem ko dijaki »neobvezne« predstavijo z referati. Tovrstno spoprijemanje z izbranim besedilom traja več mesecev, zato si upam trditi, da na koncu dokaj dobro poznajo (ali bi, glede na vloženi čas in trud, vsaj morali dobro poznati) temeljne in specifične poteze Aristotelovega dela. Saj zahteva komentar besedila na podlagi izbranega odlomka prav to spretnost: odlomek je treba umestiti v njegovo ožje sobesedilo ter nato smiselno (toda ne na silo in za vsako ceno) postaviti v širši okvir celotnega dela in avtorjevega opusa.

Večmesečnemu skupnemu branju in analizi sledi drugi, tretji in še kateri krog pisanja esejev, pri katerem poskušamo izpolniti zgoraj omenjene zahteve in cilje. Vsaj v nekaterih primerih (seveda nikoli v vseh) se izdelki že približajo želenim standardom. Nasploh so si dijaki pri spoprijemanju z zahtevami eseja zelo različni. Nekateri zelo hitro dosežejo solidno malodane obrtniško spretnost izražanja in potem to raven brez težav vzdržujejo, zelo redko pa presežejo. Drugi napredujejo iz eseja v esej, njihov končni rezultat pa je odvisen od ravni začetne stopnje. S tretjimi se ne zgodi nič, raven njihovega pisanja je od prvega do zadnjega eseja vseskozi nizka ali v najboljšem povprečna, pojavijo pa se celo primeri, sicer redki, nazadovanja.

Ob koncu priprave na maturo obravnavamo izbrano temo – etiko. Dosedanje delo pri analizi besedila nam daje seveda dovolj čvrsto izhodišče. V nadaljevanju se naslanjamo na MacIntyrov *Kratko zgodovino etike*, na Palmerja, Fürstovo in seveda članke iz *FNM*. Seznanimo se z najbolj značilnimi etičnimi izhodišči (hedonizem, egoizem, utilitarizem, Kant, Sartre, Levinas ...) in najpogostejšimi dihotomijami, ki se redno pojavljajo pri maturitetnih vprašanjih: univerzalna etika – moralni relativizem, heteronomno – avtonomno, teleološko – deontološko, determinizem – svobodna volja. Posebna pozornost

velja Kantu, saj se s svojim najstvom postavlja v opozicijo Aristotelovemu evdajmonizmu, po drugi strani pa se mu približa z utemeljevanjem etike na zakonodajalstvu razuma.

Pri pisanju tematskega eseja dijake opozarjam na pomembnost izbire pravega naslova. Čeprav vse leto poglobljamo eno temo, je seveda nemogoče enakovredno obdelati vse vidike tako obsežnega področja, kakršno je etika. In čeprav se dijakom zdi, da je izbira zelo pestra, je včasih samo en naslov res pravi, torej tak, da se lahko z njim spoprimejo z dovolj »prtljage«.

Ob tematskem eseu velja poudariti še eno, recimo ji, obrtno spretnost: vzporejanje raznih stališč, neodvisno od tega, ali so v naslovu izrecno prisotne. Tovrstni dialog – polemika seveda ni nujen, vendar dijakom pravzaprav olajša delo, zato jim ga priporočam.

Skozi vse šolsko leto napišemo kar nekaj esejev, saj se jih le tako naučimo pisati. Vse tudi preberemo, analiziramo, opozarjamo na napake, nedoslednosti, pomanjkljivo analizo in argumentacijo, seveda pa predstavimo dobre izdelke, saj se dijaki prav ob njih najlaže približajo želenemu cilju. Veliko se pogovarjamo o tem, kaj je dober esej. O napetem loku mišljenja, ki povezuje vse dele besedila, o jasni »dramaturgiji«, ki nas vodi od začetka do konca in preprečuje, da bi besedilo delovalo kot zgolj naključna lepljenka. Pri tem je zelo pomembna organizacija časa. Dijak naj se ne zaleti v pisanje, dovolj časa si mora vzeti, da jasno zasnuje esej. Ko začne pisanje, mora tudi že vedeti, kako ga bo končal. V tem smislu spoprijemanje z esejem ni izlet v neznano, ni avantura.

Esejev praviloma ne ocenjujem (ocene ne vpišem v redovalnico), ker gre zgolj za vaje in ne končne izdelke. Dijaki pa seveda dobijo informacijo, kako bi bil tak esej lahko ocenjen pri maturi. Tu so mi v veliko pomoč izkušnje, ki sem si jih pridobil kot zunanji ocenjevalec.

Nasploh mislim, da je priprava na maturo, če se izrazim rahlo karikirano, posebna filozofska

disciplina. Večinoma se s svojo materjo filozofijo lepo ujema, včasih pa tudi ne. Takrat bolj spominja na grško tehne, torej na obvladovanje spretnosti, ki so potrebne za zadovoljivo nabiranje maturitetnih točk. V tem mi pritrjujejo (sicer redki, a vendarle) dijaki, ki so imeli z maturitetnimi zahtevami precej težav, a so pozneje blesteli kot študenti filozofije. Vendar so to kljub vsemu robni primeri. Za večino je priprava na maturo prvi (in žal večkrat tudi zadnji) dovolj kakovosten spoprijem s filozofskim mišljenjem.

Jože Ručigaj

Maturitetni izbirni predmet filozofija kot področje avtonomije

Maturitetni izbirni predmet filozofija dojemam kot ogledalo, v katerem se hočeš nočeš zaziram v svojo masko oziroma v vlogo učitelja. In odsev je neizogiben. Prav zato se mi vprašanje, kako biti učitelj filozofije in posledično biti ali ne biti učitelj, kar najbolj zaostri ravno tu.

Razlog za to ogledalo pa ni v domišljavosti o večvrednosti tega predmeta, ampak v njegovi specifičnosti. Predvsem je to avtonomija, ki mi jo najprej daje katalog, obenem pa si jo nekaj vzamem še sam. Mislim na avtonomijo glede vsebine predmeta in metod poučevanja. Vsa ta samostojnost sicer prinaša slast svobode, toda cena zanjo so majava tla pod nogami. Občutek gotovosti in varnosti, ki ga daje domača in dobro poznana heteronomija, zamenja občutek tesnobe. Tesnoba, ker se ne morem več skrivati za maskami, ki sem si jih izoblikoval ali pridobil med šolanjem ali pozneje poučevanjem. Na tej točki avtonomije te maske padejo. In pride zavedanje, da sem sam odgovoren za vlogo učitelja, ki jo igram. Kajti izbral sem si jo sam.

Moja avtonomija se mi razkriva na dveh ravneh. Prva raven zadeva vsebino in metodo poučevanja predmeta, druga raven pa moj odnos do dijakov.

Če vztrajamo pri heteronomiji, če privolimo v okvir, v katerem učimo, je vprašanje, kako biti učitelj, precej preprosto, saj vsi poznamo sistem, v katerem učimo. Ta ne predpisuje le vsebine, ampak nam (v znatni meri) predlaga tudi metodo. Toda s takšno heteronomno logiko smo že popustili skušnjavi, da učiteljski poklic dobi uradniško formo. Kakor se uradniku od zgoraj predpiše, kaj in kako naj dela, tako tudi učitelj privoli, da se mu učni načrt, ki predpisuje vse vsebine in pogosto metode ter je za povrh določen še z natančnim časovnim razporedom, kdaj (in

kako) mora obravnavati kakšno učno snov, predpiše od zgoraj. Seveda je sprejeti vlogo uradnika lažja pot.

S tega vidika je maturitetni izbirni predmet filozofija težja pot, saj učitelja dobesedno prisili k samostojnosti. In če že pri rednem pouku laže izigramo to samostojnost, tako da sam predmet oklestimo na učbeniško raven, se ta skušnjava tu zelo zmanjša. Katalog omogoča učitelju veliko izbirnost, samostojno lahko izbere temo in besedilo, ki jo bo obravnaval, pri tem pa sam določa, katere filozofe in katera besedila bo uporabil; vnaprej je začrtan le okvir izbire. Prav tako maturitetni izbirni premet filozofija izrecno poudari avtonomnost dijakov v njihovem kritičnem in samostojnem mišljenju. In učitelj se mora že skoraj potruditi, da ne sprevrže predmeta zgolj v navajanje faktografskih podatkov.

Avtonomnost glede izbire vsebine in metod poučevanja posledično prehaja tudi na učiteljev odnos do dijakov. Kot prvo velja pripomniti, da je neprimerno, če učitelj samostojnost glede izbire vsebine ljubosumno čuva le zase, namesto da bi jo velikodušno delil z dijaki. Tu se sicer lahko pojavi problem, koliko lahko ti samostojno izberejo temo ali besedilo, predvsem zaradi nepoznavanja same snovi. Vendar ta izgovor postane prozoren pri seminarjskih nalogah, pri katerih lahko (če se ne prepustimo pragmatičnim skušnjavam in poskušamo obseg vsebine izbirnega predmeta čimbolj zožiti) dijakom pustimo popolno avtonomijo.

Tako se izognemo že drugi skušnjavi, ki posledično sledi prvi (da učitelj postane uradnik), namreč da sistemski avtomatizem naredi iz učitelja avtomat tudi v odnosu do dijakov – popredmeti jih, naredi iz njih sredstvo za doseganje raznovrstnih ciljev, npr. samodokazovanje, pehanje za točkami in dosežki vseh vrst ... Ta skušnjava je celo večja in grozljivejša od prve.

In prav na tej točki odnosa učitelj-dijaki, ki jo naša avtonomija le naredi jasno, se mi zaostri vprašanje,

kako biti učitelj filozofije. Pot iskanja odgovora nanj se začne v Sokratovem "gnothi seauton" (spoznavaj samega sebe). Kdo sem jaz, ki si nadenem masko učitelja? Kajti kakor vsaka človeška dejavnost tudi poučevanje prihaja iz človekove notranjosti. Dober odnos do dijakov ne more biti skrčen na tehniko, ampak mora izhajati iz identitete in integritete učitelja.¹ Šele v horizontu sokratskega spraševanja in odgovarjanja lahko iskreno iščem odgovor na vprašanje, kako biti učitelj v odnosu do dijakov.

Martin Buber pravi, da je vse resnično življenje srečevanje. Srečevanje učitelja z dijaki je že na samem začetku oteženo z njihovim velikim številom, ki učitelja napeljuje k temu, da jih popredmeti. Od tod je do učitelja kot uradnika in posledično policajca, prisiljevalca in ustrašovalca zelo kratek korak. Seveda ni nujno, da popredmetenje prinese avtoritarno vlogo, lahko (in ne tako redko) pripelje tudi do nasprotno skrajnosti, da učitelj postane flegmatik ... Pri izbirnem predmetu, predvsem zaradi praviloma manjših skupin, to popredmetenje postane prozorno in vsakršno igranje diktatorja ali hipija postane smešno. Po Bubu ni težko sklepati, da morajo dijaki ostati osebe, do katerih je treba imeti osebni odnos. Spoštljivi človeški odnos do vsakega posebej.

Toda kaj to pomeni? Zdi se mi, da bi bil že čas vsaj malo prevrednotiti nalepki, kakršni sta dober in slab dijak, kajti z njima ta odnos zelo pogosto podkrepimo. In kaj pomeni biti dober dijak? Ali gre za doseganje dobrega učnega uspeha? Ali je dovolj že trud, ki ga nekdo vlaga v delo? Je dober tisti, ki je pri urah tiho in si marljivo beleži vsako učiteljevo besedo ter jo zna že naslednjic iz ust ponoviti? Nekdo, ki do zadnje pike izpolnjuje šolski red?

Zgodilo se je že, da sem se zdrzil, ko je učiteljski zbor izrekel javno pohvalo kakemu razredu. Da, res so bili kot razred "pridni" in imeli so vse zgoraj naštete lastnosti. Toda pri urah med njimi sem imel nemalokrat občutek, da sem prišel med

¹ Prim. Parker J. Palmer, *Poučevati s srcem*, Educy, Ljubljana 2001, 9-33.

poslušne lutke. Ravno zavedanje izmuzljivosti nalepk dober oziroma slab dijak nam pomaga premagati prvo skušnjavo, da bi bil odvisen od njiju sam odnos. Hočem reči, da se pod krinko osebnega odnosa pogosto lahko skrrije pogojevanje: dober odnos do dobrih dijakov in slab odnos do slabih. Toda, kaj že pomeni dober oziroma slab dijak? Ne nazadnje odnos, ki temelji na talionskem načelu, nikakor ni oseben. Temelji na poznavanju vsakega posameznika in na pripravljenosti prisluhnuti mu. Tudi tako bomo lažje našli stik s tistimi dijaki, ki imajo do učiteljev in do šole izrazito makiavelistični odnos.

Takšen osebni odnos omogoča tudi, da imamo pri našem predmetu praviloma manjše skupine dijakov. Tako se nam ni treba zatekati k avtoritarnim vlogam, z osebnim odnosom pa uspešneje spodbujamo njihovo odgovornost. Lažje poudarimo pozitivno motivacijo, z njo pa oblikujemo tudi njihov pozitivni pogled na predmet, šolo in ne nazadnje svet.

V tem okviru si učitelj lahko zastavi za cilj, da bo upošteval predvsem dijake. Seveda ne mislimo na njihove kaprice, ampak mislimo nanje kot na osebe v vsej svoji polnosti in celovitosti oziroma jih ne oklestimo na zgolj "bitja mature".

Toda tudi v tem smislu si lahko zastavimo vprašanje: Kaj je matura? Škoda, da se ne sliši več tako pogosto, da gre za zrelostni izpit. Kajti vedno znova srečujemo dijake, ki (še) ne dosegaajo zrelosti. Eden od kazalcev tega je tudi dejstvo, da ima generacija maturantov v prvem letniku univerze več kakor štiridesetodstotni osip, kar verjetno ni posledica njihove intelektualne nesposobnosti. Z avtoritarno vlogo pri njih sicer dosežemo boljši maturitetni uspeh kakor s poudarjanjem njihove svobode in odgovornosti. Toda osebno menim, da je cena, ki jo za to plačujemo, previsoka, saj jih pošljemo nezrele na delo, kakršno se pričakuje na univerzi, pri nadaljnjem študiju oziroma v življenju. Zakaj naj bi vladala selekcija na gimnazijah zgolj na podlagi učnih dosežkov in sposobnosti, na vzgojni ravni pa mnogokrat zamižimo na obe očesi?

Potemtakem za konec lahko rečemo, da maturitetni izbirni predmet filozofija s svojo avtonomijo sooča učitelja predvsem s samim seboj, kot človekom, kot osebo.

Literatura

Palmer, P. J., *Poučevati s srcem*, Educy, Ljubljana 2001.

Svetina, J., *Znamenje časov in šola*, Didakta, Radovljica 1992.

Rezervirano za dijake in študente

Klemen Brumec

Pesniško srečanje z Nietzschejem

Nekoč je v majhni vasi pod kamniškimi planinami živel mladenič, ki mu je usoda namenila čudno življenjsko pot. Pridno je zahajal v šolo, se občasno kaj naučil in se po svojih močeh trudil prispevati k višji ravni lepote na svetu, vse pa se je spremenilo nekega sončnega torka, ko je srečal gospo profesorico Alenko ...

Preskočimo nekaj časa in se ustavimo ... zdaj! V sedanjosti. Tisti mladenič sem bil jaz, gospa profesorica Alenka pa moja profesorica filozofije v gimnaziji. Najbrž si mislite, da je to bila ljubezen na prvi pogled, in najbrž imate prav. Dijaki smo se začeli srečevati s »pravimi filozofi«, torej kritičnim Platonom, Protagoro, okrogloličnim Sokratom, pasjimi kiniki in še s kom. Potem je prišel Nietzsche, nemški filozof, ki mu je uspelo zavrteti tla pod nogami nam, neomajnim. Delo *H genealogiji morale* govori o prevladi zamere šibkih, o ressentimentu, volji do moči, asketskih idealih, dobrem in zlem ... To so močni pojmi, ki bralca odnesejo v drug, miselni svet, kjer tavaš do trenutka, ko začutiš tisto, kar bereš, nato pa te držijo v razmišljanju. Vsekakor je to ena izmed knjig, ki te zaznamuje za večno. Dobro, ne pišem »Tribute to ...«, to naj bi bil moj prispevek k možnosti soobstoja poezije in filozofije.

Na začetku sta bili skupaj. Predsokratiki, prvi grški filozofi, so svoja razmišljanja strnjevali v heksametre, kar se morda komu zdi zamudno opravilo, vendar je imelo to prednost, da so morali vsako stvar, vsak verz podrobno premisliti, preden so ga vključili v svoje veličastne pesnitve. Najbolj znan grški »filozofski poet« se mi zdi Platon, ki je

pesnikoval v mladosti, kasneje pa se je prelevil v filozofskega literata. Dokazi so neumrljivi *Simpozij*, *Apologija* in prisposdobe, ki še danes silijo k interpretacijam. Torej, filozofija in poetika sta bili povezani na samem začetku, zaradi moje izkušnje pa menim, da je ta kombinacija možna še zdaj, čeprav bi se danes verjetno le redki strinjali z mano.

Zgodilo se je takole. Moja profesorica mi je nekoč med pogovorom predlagala, da bi se preskusil v filozofskem pesnjenju. Ker sem bil vedno zagovornik neobičajnih pristopov (kar filozofski pogled na svet seveda je), sem bil presenečen, a vseeno navdušen nad idejo. Prvi poskus združevanja poezije s filozofije je bilo nekakšno upesnjevanje Platona, ki pa se mi ni najbolje posrečilo, zato je prišel premor, ki je bil pravzaprav dobrodošel, saj sem ta čas prebavil marsikatero filozofsko misel ter začel samostojno sklepati in zavračati splošno priznane teorije, kar je sploh lastnost vsakega nadebudnega mladega filozofa, ki bi bil rad »pameten«. Takrat je ponovno na površje priplavala ideja o poeziji in ker je bil čas izdelave seminarских nalog, sem se lotil dela.

Kot sem že omenil, je bila knjiga, ki me je najbolj prevzela, Nietzschejeva *H genealogiji morale*, ki smo jo izbrali za maturitetni izpit. Zatorej nisem imel več nikakršnih pomislov pri izbiri temeljnega gradiva. Vsak, ki se je že kdaj poskusil v poetiki, se bo strinjal z mano, ko rečem, da je veliko lažje pesniti o nečem, kar te resnično zanima in kar dobro razumeš. Takšen odnos pa sem imel le do Nietzscheja. Sploh je to avtor, ki te ne pušča hladnega (razen če si Hladnik, heh). Z njim se ali strinjaš ali pa mu odločno nasprotuješ in ga posledično zasovražiš, kajti njegove ideje so radikalne. O čem sploh govorim? O izvoru dobrega in zla, o izvoru morale, o čemer govori v prvi

razpravi, nadaljuje pa s še bolj kontroverznimi temami, namreč s krivdo in slabo vestjo, dolžnostmi, Židi, omenja prevrednotenje vrednot, v drugi razpravi pa tudi prvič nakaže rešitev – Zaratusstro, odrešujočega (nad)človeka. Za konec nam postreže še z raznimi pogledi na asketske ideale ter lastnim mnenjem o njih. Nietzsche se torej ukvarja predvsem z moralno človeka. Obstoječa se mu zdi neustrezna, zato predlaga, da prevrednotimo vrednote in uvedemo novo moralno. Zelo močne teme za gimnazijca, a še močnejši je njegov jezik, ki rojenega pesnika nikakor ne pusti hladnega.

Priznam, ideja upesniti filozofijo mi je bila še bolj všeč potem, ko sem se odločil, da si bom izbral najzahtevnejšo pesniško obliko, sonetni venec. Menim, da je bila moja odločitev pravilna, saj je prav, da eno izmed največjih filozofskih del počastim z eno izmed najbolj zapletenih pesniških oblik, ki je hkrati primerno dolga, a kot se je na koncu izkazalo morda še prekratka za predstavitev vseh mojih pogledov na tematiko. Kot sem že

povedal, a moram še enkrat: ob *Nietzscheju ne moreš ostati brezbrizen, temveč se lahko z njim strinjaš, ali pa ga besno preklinjaš in mu oporekaš na vse možne načine*. Tako me je tudi moj izdelek pustil v mešanih občutkih, marsikje se strinjam z Nietzschejem, ponekod pa zavračam njegove nekonvencionalne ideje.

Rezultat nekajmesečnega ukvarjanja s tem delom je bila pesem, ki poskuša kar najbolje predstaviti *Genealogijo*, hkrati pa skozi verze izraža moje osebne poglede. Zagotovo ne bo postala najljubša pesem koga izmed morebitnih bralcev, a priznam lahko, da sem se na ta način ogromno naučil, pa ne le o poetiki, temveč predvsem o filozofiji, kar je najverjetneje tudi namen samostojnega dela, ki ga pogojuje izdelovanje seminarske naloge. Za konec vam lahko obljubim, da vam ob razvozlanju miselnih linij filozofskega sonetnega venca zagotovo ne bo dolgčas, upam pa, da boste moj pristop do filozofije sprejeli pozitivno, pa čeprav sem le frišni študent filozofije in ne več maturant, ki piše sonetne vence o filozofiji.

Nietzscheju in asketskim idealom v večno slavo

Angleška pamet v zmoti mirno pluje,
z instinktom lastnim svojo bit zabava,
razumel boš, ko živel boš kot krava,
razumel, da se dobro tu stopnjuje.

Kar modri imenitnik izposluje,
se s patosom distance obravnava,
pa vendar so vrednote vsemu glava
in čreda egoistično deluje.

Izvor besede dobro nas zamoti,
v začetku se s koristnostjo pojavi,
tu dobri so Germani, tamkaj Goti.

Tu s smislom pojmov marsikdo se bavi,
naivnost svečnikov se poloti,
spoznanja radost meje strašne stavi.

*

Spoznanja radost meje strašne stavi,
zato igravimo z Ničem se budistov
in Bogu pojmo hvalo v čas puristov,
nirvano išče človek v večni slavi.

Zdaj glej začetek zla, ki duše davi,
nevarnost svečeniška žuga z listov,
intoksikacija vseh alkimistov,
sovražnik zlobni tuli v veličavi.

Varuj interesantne se živali,
ki šibke vse s prefinjenostjo gnjavi,
oblastni in nevarni smo postali.

Razraščča se sovraštvo v slabi glavi
in kar črtilci prej so nakazali,
krščanska šibkost Žide izpostavi.

Krščanska šibkost Žide izpostavi,
zel človek prevrednotil je vrednote,
zavedel druge z aktom je slepote,
nemočno naj sovraštvo šibke zdravi.

Nam suženjska se vstaja brž najavi,
bi grd kristjan simbol bil rad lepote
in cilj njih je rešiti se sramote,
ressentiment hrup in nemir napravi.

Pustimo imenitne ideale,
navadna nas morala zdaj zmaguje,
so črede zastupljene koj postale.

Reakcija v dejanju izvršuje
to, česar nežne ovce so se bale,
enkratna zloba maščevalnost kuje.

*

Enkratna zloba maščevalnost kuje,
se dobro v slabo brez zadreg obrača,
jim volja do moči pogum spet vrača,
kako, da ta sistem se ne sesuje?

A vendar se prevara nadaljuje,
ni jasno več, kdo pije in kdo plača,
se z leti močna volja le ojača,
nadčlovek to drhal pač zaničuje.

Sovražnika si šibki koncipira,
da sebe zdaj kot dobrega pojmuje,
v moralne se vrednote nam zažira.

Prekletstvo se Evropi približuje,
se gon do nihilizma nam odpira,
trpeči človek več ne obžaluje.

Trpeči človek več ne obžaluje,
agira v zadovoljstvu svoje biti,
se trdno brani kaj sploh narediti,
po vsem trpljenju Bog mu raj dolguje.

Morala sužnjev nas vse premaguje,
mori upor nas šibkih zmagoviti,
je dobro krivdo prednikov nositi,
se zdi, da cerkev nas ne potrebuje.

Na koncu v Rimu Žid nad vsem prevlada,
to ni dovolj, tu on se ne ustavi,
poraz njegov sveta je silna nada.

Se zlo na sebi dobrim zoperstavi,
to konec ni moralnega nomada,
spomin pridal razsežnost je nravi.

*

Spomin pridal razsežnost je nravi,
žival res, ki obljublja, smo postali
in možnost s pozabljivostjo si dali,
pogoj, da nas preteklost ne zadavi.

A dolgo pot človeštvo tu napravi
še preden vésti so spomin dodali
so grozno, strašno pomnjenje mu vžgali,
se mnemotehnika nato pojavi.

Instinkt je našel sredstva v bolečini,
le z mučenjem se pozabljivost zdravi,
je dobro kruto v svoji zgodovini.

Razmerje upnik in dolžnik se izpostavi,
izvor odnos ima že v trgovini,
kaznuje neposlušnost se postavi.

Kaznuje neposlušnost se postavi,
kaznuje se prelomljene obljube,
s kršitvami na robu si pogube,
za nas zakoni kruti so, krvavi.

Slepí vse želja nas po poravnavi,
bi v žaru boja prizadeli ljube
in mar nam ni za tragične izgube,
naj upnik svojega dolžnika gnjavi.

Pomisli na nesmiselnost trpljenja,
zakaj se sploh okrutnost potrebuje,
obljuba čaka večna razsvetljenja.

Naj v raju revež šibki se raduje,
trpeti tu postal je cilj življenja,
iskanje duše zdaj se nadaljuje.

*

Iskanje duše zdaj se nadaljuje,
instinkti ponotranjeni so boter
naš, klatež, ki obrne se navznoter,
na sebi danes človek spet boluje.

Sovrašтво slabo vest nam pogojuje,
instinkt svobode stlačen bil je noter,
v latentnost je potisnjen pravi smoter,
nam sebstvo volja do moči razsuje.

Izvor boga nam Nietzsche išče v strahu,
sodobnik naj s preteklostjo se bije,
o, le zakaj bi pisal v amfibrahju?

Se pieteta na papir izlije,
zavest o dolgu se konča naj v prahu,
izguba krivde del je iluzije.

Izguba krivde del je iluzije,
nas v skupnost ne določa krvno članstvo,
vseeno dolg zahteva svoj božanstvo
in to ni le lastnost buržoazije.

Tu avtor končno pride do vizije,
da ateizem spet bo dostojanstvo,
nas res zanima pravo ničejanstvo,
zakaj zavest se brani amnezije.

Pozaba nam največje je zdravilo,
bi radi ponotranjenje prestali,
bi kje naj najdemo si mi blažilo.

V krščanstvu starem bi izhod iskale,
kjer Bog žrtvuje se v opozorilo,
dolg prednikom bi radi odplačali.

*

Dolg prednikom bi radi odplačali,
živalski človek krivo se kaznuje
in Bog kot razlog se za to pojmuje,
bi v slabi vesti mučit se mu dali.

Z užtkom bi se večno kaznovali,
ljubezen tista je, ki odrešuje,
kaj nova vest spočetka potrebuje,
to z vivisekcijo bi dokazali.

Polagamo mi upe vse v človeka,
človeka, ki s prezirom nas obsije,
in mirni tok ljubezni tam priteka.

Sedanjemu se idealu zvije,
se k nihilizmu antikrist zateka,
evropski človek greha nas umije.

Evropski človek greha nas umije,
v dejansko bistvo šel bo zatopljeno,
iskal rešitev pravo poglobljeno,
preklete nam dejanskost skrbno umije.

Svobodna volja venkaj se izvije,
počutil se boš, revež, prerajeno,
za nič na svetu ti ne bo vseeno,
saj novi ideal nam tu razvije.

Častimo Zaratustro, zmagovalca,
sedaj so novi temelji nastali,
smo rešeni nebeškega snovalca.

So verzi novo smer nam nakazali,
ravnajmo se po zgledu genialca,
asketi bi trpljenju se predali.

*

Asketi bi trpljenju se predali,
saj delo včasih je bilo sramota,
pa vendar danes nam grozi slepota,
nравnost bi nravi si poiskali.

Sedaj smo vendar bistvo spet spoznali,
asketski ideal je bil maskota,
za filozofe čudežna samota,
lahko so delo spet nadaljevali.

Le kdo je tisti, ki tu dolgo traja?
Asketski svečenik je, ki prebije
se tu, da svojo šibko čredo graja.

Ko gnus s sočutjem v strahu skupaj zbije
se, zadnja volja zdaj človeka vstaja,
ljubezen njih do nič se izlije.

Ljubezen njih do nič se izlije,
dosegli svoj bi triumf maščevanja,
ko srečni se pred bednim, revnim klanja,
kdaj konec bo te šibkih hudobije.

Tu mešanje dveh slojev nas odbije,
potreben svečenik je za dejanja,
asketsko vzvišen loti se garanja
in smer ressentimenta stran odvije.

Za svojega se svečenik bori dolžnika,
vseeno ti v boleznih so jokali,
iskali v njem boga in tolažnika.

Mar bomo končni nič kdaj dočakali,
odsotnost se trpljenja nam umika,
igrajmo zdaj se s tem, kar smo prebrali.

Igrajmo zdaj se s tem, kar smo prebrali,
naj krivde svečeniki ne vzbudijo,
ko greh nam iz vesti te priredijo,
okrutnost ponotranjiti so znali.

Postali splošni so ti ideali,
si predpravico pred močjo delijo,
kot vera zdaj pred znanostjo stojijo,
osnovo filozofsko smo pridali.

Predstavi ideal človeka smisel,
trpljenje težko mu opravičuje,
da nekaj manjka, pride mu na misel.

Do nič volja končno le zmaguje,
za mnoge večno to bo le nesmisel,
angleška pamet v zmoti mirno pluje.

Magistrale

Angleška pamet v zmoti mirno pluje,
Spoznanja radost meje strašne stavi,
Krščanska šibkost Žide izpostavi,
Enkratna zloba maščevalnost kuje.

Trpeči človek več ne obžaluje,
Spomin pridal razsežnost je nravi,
Kaznuje neposlušnost se postavi,
Iskanje duše zdaj se nadaljuje.

Izguba krivde del je iluzije,
Dolg prednikom bi radi odplačali,
Evropski človek greha nas umije.

Asketi bi trpljenju se predali,
Ljubezen njih do nič se izlije,
Igrajmo zdaj se s tem, kar smo prebrali.

Recenzije

Bryan Magee

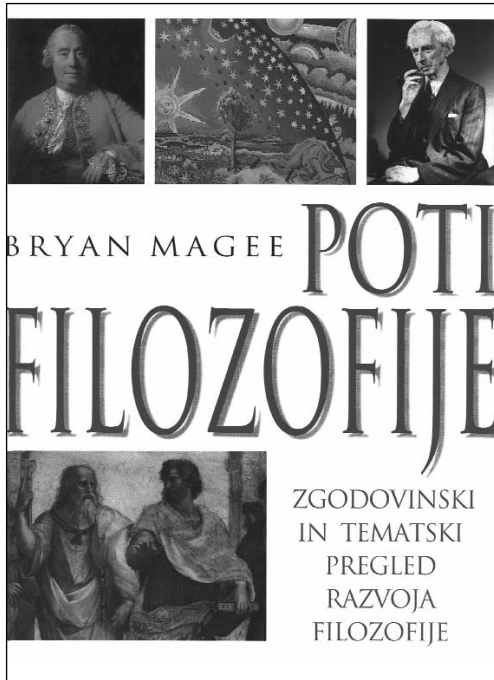
Poti filozofije

Založba Mladinska knjiga, Ljubljana 2002

Poti filozofije, s podnaslovom *Zgodovinski in tematski pregled razvoja filozofije*, je izvrsten prikaz zgodovine filozofije. Pri tem ne gre za detajlno razlago vseh filozofov in z njimi povezanih zgodovinskih dejstev, temveč oris bistvenih potez velikih obdobij zgodovine, kar pričajo tudi naslovi poglavji: *Grki in njihov svet, Krščanstvo in filozofija, Začetki moderne znanosti, Veliki racionalisti, Veliki empiristi, Revolucionarni francoski misleci, Zlato obdobje nemške filozofije, Demokracija in filozofija, Filozofija dvajsetega stoletja*. Gre za prikaz podob duha, velikih zgodovinskih dob, ki so naddoločale delo posameznih filozofov. Odlika dela je v tem, da ga je napisal zrel filozofov, ki zna v nekaj stavkih povzeti značilnosti dobe ter s peščico dobro odmerjenih stavkov zadeti temeljne poteze dela velikih filozofov, ne da bi potvoril bistveno. Zaradi desetletij prebitih v filozofiji je njegovo poročilo o filozofiji res »insidersko« – poroča namreč o stvari, v kateri je doma.

To se mi zdi tudi bistveni uvid, ki ga knjiga prinaša za poučevanje filozofije: za kratek, poljuden pregled, ki predstavi zgolj bistveno, je potrebna podrobna seznanjenost z drobnimi tkanji duha. Da bi izluščil bistvene poti filozofije, je potrebno od blizu poznati vse stezice in stranpote – biti skratka doma v filozofiji. Prav ta domačnost, ki prinese globino razumevanja in specifično lahkotnost gibanja po filozofiji se zdi za zgodovino filozofije ključna.

Eden od razlogov za kritiko zgodovinskega pristopa k filozofiji pri pouku v gimnaziji je bila realnost



dogajanja v razredu: redukcija filozofije na sosledje nekaterih izbranih filozofov, njihovega življenja in dela, ki je bila pospremljena z nekaj opozorili na povezanost z dobo in izbranimi vsebinskimi poudarki iz njihovih del. Za velik del dijakov je to pomenilo, da se jim je filozofija v spomin zapisala kot »piflarija« življenja in dela, se pravi stvar memoriranja podatkov. Kritiki so zato upravičeno ugotavljali, da je taka praksa kilometre daleč od filozofije, ki je po svojem bistvu refleksija. Razlog za to redukcijo filozofije se je navadno iskalo v dobi, ki več ne ceni bogastva zgodovine, in skopo odmerjenim uram filozofije. Magee nas opozarja, da v zgodovino lahko uvaja le nekdo, ki je sam globoko v zgodovini. In priznati moramo, da učitelji filozofije to že dolgo nismo več. Le izjemno redke izjeme berejo grško in rimsko filozofijo v izvorniku, tako da je naš govor o zgodovini

filozofije le govor iz druge roke. Opiramo se le na povzetke, v najboljšem primeru na nekatera prevedena dela, nimamo pa več dostopa do resnega poglobljanja v preteklo dobo. Tako da nezainteresiranost dijakov ni edina ovira za dober pouk – nedomačnost nas učiteljev je hrbtna stran njihove nezainteresiranosti. Sami profesorji nismo več zavzeti eruditi, ki bi lahko z dijaki delili lastno izkustvo poglobljanja v tekste preteklih dob. Postrežemo jim lahko le s podatki iz druge, tretje roke, zato ni čudno, da jih ne zanimajo. Ker nas preteklost filozofije od vsega začetka ni globoko zanimala, od dijakov ne moremo pričakovati niti površinskega zanimanja zanjo. Če učitelj ni doma na področju, ki ga želi obravnavati, ima le malo možnosti, da bo vzbudil zanimanje zanj.

Drugi moment, ki ga prinaša Mageejeva knjiga, je moment zgodbe. Knjiga ima v izvorniku naslovu »Zgodba filozofije« in to nas opozori na pomen pripovedi, z junaki, ideali, dogodki, uspehi in neuspehi, zapleti in razpleti, srečnimi in nesrečnimi konci. Moment naracije. Morda ni naključje, da je največja filozofska uspešnica preteklega obdobja, *Sofijin svet*, zgodovini filozofije dala obliko zgodbe. In da celotni program filozofije za otroke gradi na zgodbah kot izhodiščih za samostojni razmislek. Na tej osnovi bi lahko rekli, da je naracija preverjeno uspešna spodbuda za filozofsko mišljenje. Delni razlog za to je gotovo vloga zgodbe v našem vsakdanjem izkustvu. Njegov bistveni del je ravno zgodba, ki nam služi kot model, ko ga skušamo osmisliti. Gotovo pa tudi struktura zgodbe z junaki in čustveno dinamiko, ki omogoča identifikacijo in vstop v svet imaginacije. A to še ni zadostna razlaga pomena zgodbe pri pouku filozofije, je prej uvod vanjo. Očitno je, da ima narativni moment potenciale, ki še čakajo, da jih odkrije pretežno v argumentacijo usmerjena didaktika filozofije.

Jerome Bruner nekje govori o dveh tipih mišljenja, narativnem in diskurzivnem, odprto pa pušča vprašanje, kakšne so povezave med njima. *Poti filozofije* bi nam nemara lahko pomagale pri odgovoru na vprašanje, ki se tu zastavlja učitelju filozofije, namreč vprašanje, kateri pogoji morajo

biti izpolnjeni, da naracija postane nujno ozadje (in kontekst in generator pomena) refleksije, ne pa nadomestek zanjo.

Marjan Šimenc

Hannah Arendt

Resnica in laž v politiki

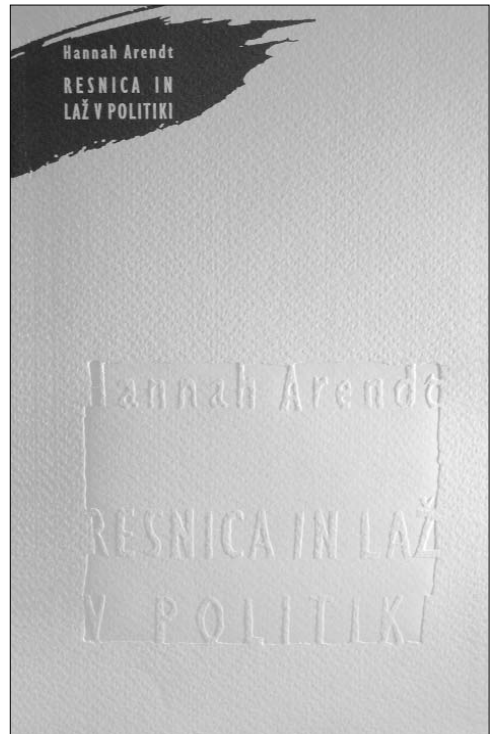
Društvo Apokalipsa - filozofska zbirka Aut, Ljubljana 2003

Knjiga prinaša dve besedili: *Laž v politiki* (s podnaslovom *Premišljanja ob Pentagonovih zapisih*) ter *Resnica in politika*. Podnaslov prvega eseja nam razkriva konkretno politično dogajanje, ki je bilo povod za avtoričina razmišljanja.

»Pentagonovi zapisi« je namreč naslov dokumentov, objavljenih v New York Timesu (uradni naslov dokumenta je "Zgodovina ameriškega procesa odločanja glede vietnamske politike"), ki razkrivajo prevare in laži ameriške zunanje in notranje politike. Čeprav sta besedili nastali v začetku sedemdesetih let 20. stoletja, sta kljub 30-letni distanci še vedno sveža in aktualna, saj se mehanizmi političnega laganja, analizirani v obeh esejih, do danes niso bistveno spremenili.

Po Arendtovi človekova sposobnost zavestnega zanikanja dejstev (to pomeni, da je človek zmožen lagati) in sposobnost spreminjanja resničnosti (to je zmožnost delovanja) sodita k samemu bistvu človeka. K bistvu politike pa sodi človekovo delovanje v skupnosti. Torej, politik, ki laže – deluje, tako v smislu zanikanja stvarnosti, kakor v smislu doseganja svojih političnih ciljev. Glede na to, da "resnice dejstev niso nikakor nujno resnične" (str. 8), saj temeljijo na čutnem izkustvu, o katerem lahko dvomimo, je prevara v politiki na nek način zelo enostavna in privlačna. Tega se politiki dobro zavedajo, saj politična laž ponavadi meri na tisto, kar občinstvo želi slišati. Moč resnice vidi Arendtova v tem, da jo še tako organizirano in totalno laganje (tudi v totalitarnih režimih) ne more popolnoma prekriti.

Arendtovo zanimata predvsem novejši obliki političnega laganja. Prvo predstavljajo *Public Relations* – menedžerji, ki so iz oglaševanja prišli (tudi) v politiko. Tako je predsednik ZDA idealna žrtev manipuliranja s podatki, saj je obdan z različnimi svetovalci (tudi z "menedžerji nacionalne varnosti"), ki opravljajo vlog *presejevalcev* informacij – in tako svet interpretirajo namesto predsednika. Drugo obliko sodobne laži v politiki predstavljajo



visoki uradniki, za katere se je prijelo ime "poklicni reševalci problemov". Gre za intelektualce, ki naj bi z različnimi teorijami reševali probleme ameriške zunanje politike. Seveda te probleme "rešujejo" po načelu: "Če dejstva ne ustrezajo teoriji, toliko slabše za dejstva". Drugače povedano: ne zanima jih realnost sama in resničnost dogajanja v svetu (o katerih praviloma korektno poročajo obveščevalne službe), ampak potrditev njihovih teorij. Ti strokovnjaki lažejo v imenu "imidža" domovine, saj so na nek način prepričani, da je politika le ena od oblik *Public Relations*. Zanimivo je, da se način argumentiranja ameriških ciljev v vseh teh letih ni dosti spremenil. Fraze: "... poskrbeti, da bo južnovietnamsko ljudstvo samo odločalo o svoji prihodnosti" ali "priskočiti na pomoč deželi, da bo lahko zmagala v boju proti (...) komunistični zaroti", so z minimalnimi prilagoditvami žive tudi danes.

Problem takšne zastavitve cilja je v tem, da je postavljeni cilj imidž sam in ne nek konkreten dosežek na bojnem polju. Tako na mesto stvarnosti stopi birokratski model, ki stvarna dejstva in

podatke prilagaja lastni teoriji in lastnim interesom. Takšen svet je **razresničen**, saj niti lažnikom resnica ni več dostopna, ker so v vnemi prepričati druge (sovražnike, domačo javnost) prepričali tudi sami sebe in pri tem izgubili orientacijo med resnico in lažjo. Skratka, sami so nasedli svojim lastnim prevaram. Washingtonska birokracija je na ta način izgubila stik tako z domačo javnostjo kakor tudi z resničnim svetom.

Da sta resnica in politika v nenehnem sporu, avtorica ponazori z latinskim izrekom: "*Fiat iusticia, et pereat mundus*". (*Naj živi pravičnost, čeravno propade svet.*) Arendtova se nagiba h Kantovi interpretaciji tega izreka: "Naj živi pravica, pa če zato propadejo vsi nepridipravi sveta". Seveda sta tako "pravica" kot "nepridiprav" zelo relativna pojma in ponavadi stvar interpretacije politikov na oblasti. Arendtova analizira tudi pozicijo iskalca in izpovedovalca resnice – filozofa. Če se le-ta v svojem prizadevanju po resnici odmakne od sveta, doživi posmeh sodržavljanov (primer Talesa). Če pa poskuša filozof sodržavljanje popeljati iz "mračne votline" ter jih osvoboditi spon iluzij in zmot, mu po Platonu preti, da ga bodo: "če ga dobijo v roke in ga bodo imeli možnost pokončati, tudi dejansko ubili."

Avtorica se strinja s Hobbesovo mislijo, da so za ljudi sprejemljive samo resnice, ki ne ogrožajo nikogaršnjih privilegijev ali ugodja. Resnice, ki so jih pripravljene sprejeti vsi ljudje, pa so po Hobbesu nevtralne resnice, kot so na primer matematični aksiomi. Arendtova sprejme Leibnizovo klasifikacijo resnic(e): ki loči med umskimi resnicami (matematične, znanstvene in filozofske resnice) in resnicami dejstev. V naslednjem koraku pa analizira, katerim nevarnostim je izpostavljena določena vrsta resnice na področju politike. Ugotovi, da umne resnice niso v nevarnosti, saj bi z napadom na te resnice politična oblast prekoračila svoje področje. Neresno bi bilo, če bi politiki napadli resnico, da je vsota notranjih kotov v trikotniku enaka vsoti dveh pravih kotov.

Torej so na političnem polju ogrožene predvsem resnice dejstev. In kaj k obrambi le-teh lahko prispeva filozof? Po Arendtovi ne prav veliko. Namreč, če se umne resnice podajo na politično

področje, na polje mnenj in medsebojnih spopadov, nimajo veliko možnosti za zmago, ampak še same postanejo le mnenja. S tem, ko se tako spremeni bistvo umskih resnic, se spremenijo tudi njihovi zagovorniki – filozofi. Ko filozof stopi na javno prizorišče, ni več filozof, ampak postane politik. Saj filozofu v novi vlogi ne gre zgolj za resnico, temveč za moč. Ali iz tega sledi, da se filozof ne sme in ne more postaviti v bran resnici? Arendtova vidi vlogo filozofa, da skupaj z drugimi znanstveniki v okviru univerz in šolstva, zagovarjajo in branijo resnico. Namreč, resnicoljubnost učiteljev, učenjakov in znanstvenikov bistveno povečuje možnost preživetja resnice v javni (to je politični) sferi. Zato se avtorica zavzema za svobodo poučevanja in učenja, a je hkrati realna in se zaveda, da so politični pritiski tudi na teh področjih močni.

Ker filozofska resnica zadeva le človeka kot posameznika, je po svojem bistvu nepolitična. Iskanje umne resnice po Arendtovi ni delovanje, kot je delovanje laganje. Lažnik je namreč s svojim dejanjem (laganjem) že sredi politike. Tako filozof pri obrambi resnice lahko računa predvsem na pomoč resnice same, na dejstvo, da še tako organizirana laž postane slej ko prej žrtev svoje lastne prevare – in mora prepustiti mesto resnici. Saj na političnem polju filozof lahko svoja stališča, (svojo) resnico argumentira predvsem s svojo (etično) držo, s svojim življenjem. V skrajnem primeru za dokazovanje svoje drže lahko zastavi tudi svoje življenje, kot je to storil Sokrat.

Knjigo priporočam vsem, ki pri pouku obravnavajo politično filozofijo in/ali probleme resnice. Arendtova s svojim odličnim pregledom nad zgodovino zahodne filozofije navaja "šolske primere" filozofskih stališč tako glede politike kot resnice.

Edin Saračević

Obvestila

1. Maturo so v junijskem roku opravljali 203 kandidati. Po ocenah so se razporedili nekako takole (Število nezadostnih je na koncu navadno nekoliko manjše): 50 odličnih, 53 prav dobrih, 60 dobrih, 30 zadostnih in 9 nezadostni. Povprečna ocena je bila približno 3,6. Platona je izbralo 86 dijakov, Aristotela 26, 75 Descartesa in 15 Nietzscheja.

Najbolj priljubljena sta Platon in Descartes, Kantovih besedil pa ni izbral nihče, kar je za maturitetno komisijo nedvomno zanimiv podatek. Teme so kandidati izbirali takole: 17 ontologija, 63 spoznavna teorija, 60 etika, 27 politična filozofija, 35 filozofija religije. V septembrskem roku je maturo opravljalo 28 dijakov

2. Filozofski tabor, katerega organizator je prof. Andrej Adam z Gimnazije Ruše, je potekal 10. in 11. maja v domu Planinka na Pohorju. Tabora so se udeležili dijaki Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše, Druge gimnazije iz Maribora in Gimnazije Bežigrad. V prvih dveh primerih gre za dijake, katerih učitelja doslej nista imela izkušenj s filozofijo na maturi. Poleg teh so bili med udeleženci še študentje filozofije. V dnevu in pol so bile izvedene štiri delavnice (vsaka je trajala dve uri), govora pa je bilo o maturitetnih temah in pisanju esejev. Dijaki in učitelji so se strinjali, da je tabor odpravil marsikatero težavo, ki je trdovratno vztrajala v vsem šolskem letu in ji učitelj začetnik sam ne bi mogel biti kos. Tabor po vsej verjetnosti organizirali tudi v šolskem letu 2003/2004.

3. V zbirki Koda je izšel prevod *Kritike ciničnega uma* nemškega filozofa Petra Sloterdijka, v zbirki Claritas pa prevod *Izvorov totalitarizma* Hanne Arendt. V *Analecti* je izšel prevod Freudovega spisa *Vic in njegov odnos do nezavednega* in študija Mladena Dolarja *O skoposti*. V zbirki *Phainomena* je izšla študija Tineta Hribarja *Evangelij po Nietzscheju*, ki je pri Slovenski matici izdal tudi *Dar biti*. V zbirki *Temeljna dela* je založba Krtina izdala dva spisa J.S.Milla: *Utilitarizem* in *O svobodi*.

4. Revija *Dialogi* je v 9. letošnji številki objavila

izbor prispevkov s simpozija »Filozofija in družboslovje«, ki so ga organizirali Zofijini ljubimci in Oddelek za filozofijo PF v Mariboru. Povod je bil tudi lanski izid *Filozofije družbene vede* Martina Hollisa, dela, ki se osredotoča na metodološka in epistemološka vprašanja družbenih ved.

5. Končno smo dočakali tudi izid prvega delovnega zvezka za filozofijo za otroke, ki je v osnovni šoli izbirni predmet. Gre za priredbo Lipmanovega dela *Harry Stottlemeier's Discovery* in izbranih vaj iz spremnega priročnika. Delo je izdala založba Krtina v Ljubljani.

6. Unesco je 20. november 2003 razglasil za Dan filozofije. V Parizu in po svetu so ob tej priložnosti potekale okrogle mize, diskusije, razstave ... V Sloveniji se žal na nacionalni ravni ni zgodilo nič, so pa Dan filozofije na nekaterih gimnazijah praznovali učitelji in njihovi dijaki.

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše
Klemen Brumec, študent 1. letnika primerjalne književnosti in filozofije

Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah Tolmin, Nova Gorica in Ajdovščina

Tomaž Grušovnik, študent filozofije

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

Boris Palčič, profesor filozofije na gimnaziji Koper
Jože Ručigaj, profesor filozofije na gimnaziji Ravne na Koroškem

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

Edin Saračević, profesor filozofije na gimnaziji Vič
Dr. Marjan Šimenc, profesor filozofije na gimnaziji Bežigrad in glavni ocenjevalec

Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem

Dr. Janez Vodičar, profesor filozofije na gimnaziji Želimlje

Bojan Vučko, diplomirani filozof iz Ljubljane