
Vsebina

UVODNIK	3
FILOZOFIJA JE ...	5
Werner Heisenberg: O razmerju med humanistično izobrazbo, naravoslovjem in Zahodom	5
Dean Komel: Še humanistika	11
Matevž Rudl: O neizbežnosti pouka filozofije	13
FILOZOFIJA IN FIZIKA	23
Sašo Dolenc: Od čutnega izkustva k eksperimentu	23
W. T. Stace: Znanost in fizikalni svet	30
Arthur Eddington: Dve mizi	34
FILOZOFIJA ZA OTROKE	37
Marjeta Žumer: Drugačen pristop k filozofiji za otroke	37
Marjan Šimenc: O nekaterih težavah z ocenjevanjem pri predmetu filozofija za otroke	4
FILOZOFIJA DUHA	48
Tomaž Grušovnik: Hrošč v škatli (Wittgensteinova filozofija psihologije)	48
Miha Marek: Kdo je kdo – osebna identiteta in miselni poskusi	58
Matic Rozman: Nevrološki in kvantni materializem	63
FILOZOFIJA IN HUMOR	72
Izar Lunaček: Blasfemični tekst	72
FILOZOFIJA IN LITERATURA	80
Edin Saračević: Haiku (kot) jasna in razločna misel	80
POUČEVANJE	84
Rasa Askinyte: Teoretično filozofska možnost analize načel izobraževanja	84
Antonija Verovnik: Individualno delo pri pouku filozofije	92
DIDAKTIČNE DROBTINICE	97
Andrej Adam: Dve učni temi	97
Alenka Hladnik: K pojmom	108
Gorazd Jurman: O mitu in logosu	111
Jani Kovačič: Epikurejci	114
Vasilij Knežević Štukelj: Nietzsche in indijska filozofija	120
Patricija Škoberne: Pouk filozofije kot prijateljstvo	122
REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE	125
Uroš Cotman: Matematika s filozofijo	125
FILOZOFIJA NA SPLETU	128
Klemen Brumec: Filozofski forum	128
Nabiralnik	129
Seminarske naloge	133

RECENZIJE	140
Antonija Verovnik: Poskusi z Nietzschejem (Matevž Kos)	140
POROČILA	143
Matija Lavrinc: Mednarodna filozofska olimpiada	143
Andreja Kropivšek: Filoreportaža z Ruš	145
Klemen Brumec: Filozofska zabava	147
OBVESTILA	149

Uvodnik

Radi bi vas še enkrat spomnili, da nam ne pozabite poslati prispevkov o vaši izkušnji z novim prevodom *Države*, ki jih bomo združili v tematski sklop naslednje jesenske številke.

Ne bi bilo prav, če ne bi tudi filozofi vsaj omenili leta fizike v čast 100-letnice Einsteinove relativnostne teorije. Talesa, ki ga imamo za prvega filozofa, lahko mirno štejem tudi k predhodnikom naravoslovnih znanosti, ne nazadnje pa so velika fizikalna odkritja 20. stoletja sprožila množico filozofskih vprašanj in vsaj nekatera od njih so si zastavili tudi fiziki sami. Zato začenjamo prvo rubriko s Heisenbergovim razmišljanjem o potrebnosti humanistike, v drugi Sašo Dolenc obravnava spreminjanje odnosa do čutnega izkustva pri prehodu od srednjeveške k moderni znanosti, nadaljujemo pa z dvema prevodoma, ki bosta gotovo zanimiva za naše dijake.

Dean Komel piše o nujnosti humanistike, Matevž Rudl pa o nujnosti filozofije v gimnaziji. Tako odpira razmislek, ki ga bomo morali opraviti vsi učitelji filozofije ob reformah gimnazijskega programa, saj se vse bolj bližajo. In to bo moral biti dejaven razmislek, saj se filozofija v gimnazijah marsikomu ne kaže več kot samoumevna, kar pomeni, da bomo morali sami na šolah pokazati, da je nujno potrebna.

V stalni rubriki Filozofija za otroke Marjeta Žumer piše o delu angleškega praktika Rogerja Sutcliffa, ki nekoliko spreminja Lipmanovo metodo. Rubriko zaokroža razmišljanje Marjana Šimenca o ocenjevanju pri filozofiji za otroke. Rubrika filozofija duha združuje tri prispevke na temo sodobnega razmisleka o možganih, duhu in osebni identiteti.

Nadaljujemo serijo člankov o povezavi filozofije in humorja, s katero želimo relativizirati zasidrano podobo o filozofiji kot

smrtno resnem opraviilu, nepovezanem s smehom. V navezavi filozofije in literature pa Edin Saračević piše o haikuju.

V Didaktične drobtinice so pisali Alenka Hladnik o pojmi, nova sodelavca Gorazd Jurman o mitu in logosu ter Vasilij Štukelj Knežević o Nietzschejevem napačnem pojmovanju askeze v indijski filozofiji, Jani Kovačič je pokazal, kako se sam loti epikurejske filozofije, Patricija Škoberne poroča o svoji prvi uri filozofije, temo pa začenjata dve učni temi Andreja Adama. V rubriki Poučevanje gostuje litovska filozofinja Rasa Askinyte s splošnejšo temo o možnostih filozofske analize načel izobraževanja, Antonija Verovnik pa obravnava vedno aktualno temo o individualizaciji pouka.

Študent matematike Uroš Cotman v svojem živahno napisanem članku razpreda, kako je mogoče povezati matematiko s filozofijo in rušiti ustaljeno šolsko predstavo, da je vednost ujeta v strogo ločena področja, kakor so zapisana v šolskem predmetniku.

Z našo revijo povezani forum Filozofi kot največji hkratni obisk beleži neverjetnih 146 dijakov in študentov. V spodbudo tistim kolegom in dijakom, ki so zadržani do elektronskih medijev, pa objavljamo delček pogovora o seminarskih nalogah in nekaj dijaških prispevkov, ki so se kot domače naloge znašli v nabiralniku.

V Poročilih zdaj že študenti Matija Lavrinc, Andreja Kropivšek in Klemen Brumec poročajo o zanimivih dogodkih, ki so se jih udeležili kot dijaki. Za konec še nekaj obvestil.

Uredništvo

Filozofija je ...

Werner Heisenberg

O razmerju med humanistično izobrazbo, naravoslovjem in Zahodom¹

1. Tradicionalni temelj za obrambo humanistične izobrazbe

Pogosto se govori o tem, ali ni znanje, ki si ga pridobivamo v gimnaziji, preveč teoretično in oddaljeno od življenja in ali nas ne bi utegnilo v našem času, ki mu vladajo tehnika in naravoslovne vede, bolj v prakso usmerjeno izobraževanje veliko smotrneje pripraviti za življenje. S tem načenjamo že tolikokrat zastavljeno vprašanje o razmerju humanistične izobrazbe do sodobnega naravoslovja. Tega vprašanja ne morem obdelati načelno, ker nisem pedagog in sem o takšnih vprašanjih vzgoje premalo razmišljal. Lahko pa se poskusim spomniti lastnih izkušenj, ker sem tudi sam hodil v gimnazijo, pozneje pa sem večino svojega dela posvečal naravoslovju.

Katere razloge v prid ukvarjanju s starimi jeziki in zgodovino nenehoma navajajo zastopniki humanistične misli? Upravičeno opozarjajo predvsem na to, da vse naše kulturno življenje, naše delovanje, mišljenje in čutenje, korenini v duhovni substanci Zahoda, torej v duhovnem bitju, ki je bilo spočeto v antiki, ki mu na začetku stojijo grška umetnost, pesništvo in filozofija in ki je nato v krščanstvu, z

nastankom Cerkve, doživelo velik preobrat ter slednjič ob koncu srednjega veka z združitvijo krščanske pobožnosti in antične duhovne svobode pojmlilo svet kot Božji svet, vseeno pa ga z odkriteljskimi potovanji, naravoslovnimi vedami in tehniko v temelju preoblikovalo. Na vsakem področju modernega življenja bomo torej vsakokrat, kadar koli temeljito – bodisi sistematično, zgodovinsko ali filozofsko – preučujemo stvari, naleteli na duhovne strukture, ki so nastale v antiki in krščanstvu. Zaradi tega lahko, kar zadeva humanistično gimnazijo, rečemo, da je te strukture dobro poznati, četudi to za praktično življenje dostikrat niti ni tako nujno. Kot drugo se nadalje poudarja, da vsa moč naše zahodne kulture izvira in je zmeraj izvirala iz tesne povezanosti med načelnim zastavljanjem vprašanj in praktičnim delovanjem. V praktičnem delovanju so bila tudi druga ljudstva in kulturna območja enako izkušena kot Grki. Pač pa se je grški način mišljenja od prvega trenutka razlikoval od mišljenja drugih ljudstev po zmožnosti, da je zastavljeno vprašanje presukal v načelno in tako prišel do ugotovitev, ki lahko pisano mnogoterost izkušnje uredijo in jo naredijo dostopno človeškemu mišljenju. Ta povezanost med načelnim zastavljanjem vprašanj in praktičnim delovanjem je odlikovala predvsem grški svet, potem pa spet prodrla v središče naše zgodovine, ko je Zahod vstopil v renesanso, in ustvarila moderno naravoslovje in tehniko. Kdor se ukvarja z grško filozofijo, na vsakem koraku srečuje to zmožnost zastavljanja načelnih vprašanj, in tako se lahko človek s prebiranjem Grkov uri za uporabljanje

¹ Naslov izvirnika: *Das Nalurbild der heutigen Physik*, Rohwolt, Hamburg 1955, 3. pogl. – Prev. iz hrv.: *Promjene u osnovama prirodne znanosti. Slika svijeta suvremene fizike*, Kružak, Zagreb 1998, 103-111. Objavljeno z dovoljenjem Nove revije.

najmočnejših duhovnih orodij, kar jih je izdelalo zahodno mišljenje. Toliko je torej mogoče reči, da se tudi v humanistični gimnaziji učimo nečesa zelo koristnega.

In slednjič, kot tretje se upravičeno trdi, da ukvarjanje z antiko pri človeku ustvarja merilo, po katerem so duhovne vrednote vredne več od materialnih. Kajti ravno pri Grkih je prvenstvo duhovnega neposredno vidno v vseh sledovih, ki so jih pustili za seboj. Seveda pa lahko prav tej točki ljudje našega časa ugovarjajo, češ da se dandanašnja doba zanaša samo na materialno moč, surovine in industrijo in da je materialna moč silnejša od vsake duhovne. Mar torej ne pristoji prav našemu času, da naučimo otroke ceniti duhovne vrednote bolj od materialnih?

Vsekakor se moram pri tem spomniti pogovora, ki sem ga imel pred tridesetimi leti na enem od dvorišč univerzitetnih poslopij. Takrat so v Münchnu potekali revolucionarni spopadi, središče mesta so zasedali komunisti, jaz, sedemnajstletnik, in drugi udeleženci pa smo bili dodeljeni vojaški enoti, ki je bila nastanjena v semenišču nasproti univerze, kot pomožno osebje. Razlog mi ni več popolnoma jasen, ampak najbrž se nam je zdelo v tistih tednih iti se vojake čisto prijetna prekinitev šolanja na Maksimilijanovi gimnaziji. Občasno so na Ludwigstrasse streljali, resda ne prehudo. Vsak opoldan smo prinašali hrano iz poljske kuhinje na univerzitetnem dvorišču. Pri tem sva se nekoč z nekim študentom teologije spustila v pogovor o vprašanju, ali je ta boj v Münchnu pravzaprav pameten, in eden izmed nas fantov je odločno pribil, da se vprašanja oblasti ne dajo odločiti z duhovnimi sredstvi, govori in papirjem; odločitev med nami in drugimi se lahko izvojuje samo s silo. Takrat je študent teologije odvrnil, da že vprašanje, kdo smo "mi" in kdo "oni", očitno vodi k čisto duhovni odločitvi in da bi se veliko pridobilo, če bi bila taka odločitev sprejeta malo razsodnejše, kot je v navadi. Temu pravzaprav

nismo imeli kaj ugovarjati. Ko puščica zapusti tetivo loka, leti po svoji poti in le močnejša sila jo lahko skrene z nje, vendar pa njeno smer vnaprej določa samo tisti, ki strelja, brez duhovnega bitja, ki strelja, sploh ne bi mogla leteti. Zato najbrž ni tako slabo, če mladino učimo, naj duhovnih vrednot ne ceni prenizko.

2. Matematično opisovanje narave

Zdaj sem se pa kar preveč oddaljil od svoje prave teme in vrniti se moram na kraj, kjer sem se na Maksimilijanovi gimnaziji prvič srečal z naravoslovjem, kajti v resnici hočem govoriti o razmerju med naravoslovjem in humanističnim izobraževanjem.

Večina učencev vstopi na področje tehnike in naravoslovja tako, da se začne igrati z napravami. Zgled tovarišev ali kakšno božično darilo ali včasih tudi šolski pouk zbudijo željo, da bi se ukvarjali z majhnimi stroji in da bi jih celo sami sestavljali. Sam sem prvih pet let svojega šolanja to počel z veliko vnemo. Vendar bi bilo najbrž to zanimanje ostalo samo igra in me sploh ne bi bilo pripeljalo v pravo naravoslovno vedo, ko ne bi bilo drugega doživetja. Takrat smo se pri šolskem pouku učili osnov geometrije. Sprva se mi je to zdelo precej suhoparna snov: trikotniki in četverkotniki pač manj spodbujajo domišljijo kot cvetje in pesmi. Tedaj pa je iz besed našega izvrstnega učitelja matematike Wolffa izstopila misel, da je mogoče za te like postaviti občeveljavna načela, da nekaterih rezultatov iz likov ni mogoče samo prepoznati in razbrati, ampak jih tudi matematično dokazati.

To misel, da matematika nekako ustreza likom naše izkušnje, sem dojel kot izredno pomembno in razburljivo, in zgodilo se mi je to, kar se v nekaterih redkih primerih zgodi z duhovnimi dobrinami, ki nam jih daje šola. Šolski pouk navadno dopušča, da se pred našimi očmi vrstijo lične pokrajine duhovnega sveta, mi pa se v njih pravzaprav ne udomačimo. Osvetljuje

jih z bolj ali manj jasno lučjo, pač glede na zmožnosti učiteljev, in podobe daljši ali krajši čas ostanejo v našem spominu. V nekaterih redkih primerih pa začne predmet, ki je tako zašel v naš vidni krog, nenadoma svetiti z lastno svetlobo, sprva motno in nejasno, potem pa vse razločnejše; nazadnje luč, ki jo seva, zapolnjuje vse večji prostor v našem mišljenju, prehaja na druge predmete in postane nazadnje pomemben del našega življenja.

Tako se je takrat tudi meni dogodilo s spoznanjem, da matematika ustreza stvarem naše izkušnje, spoznanjem, ki sta si ga, kot sem zvedel v šoli, med Grki pridobila že Pitagora in Evklid. Spodbujen s predavanji gospoda Wolffa, sem se najprej sam preskušal v uporabi matematike in začutil, da je ta igra med matematiko in neposrednim opazovanjem najmanj tako zabavna kot večina drugih iger. Sčasoma mi področje geometrije ni več zadoščalo za matematično igro, ki me je tako veselila. Iz nekih knjig sem zvedel, da se da v fiziki z matematiko spremljati vedenje aparatov, ki sem jih sam sestavil, in zdaj sem se začel iz različnih Goschevih² zvezkov in podobnih, malce primitivnih učbenikov učiti matematike, ki je potrebna za opisovanje fizikalnih zakonov, predvsem diferencialnega in integralnega računa. Pri tem sem dosežke novega veka, Newtona in njegovih naslednikov, čutil kot neposredno nadaljevanje tistega, k čemur so težili grški matematiki in filozofi, pravzaprav kot eno in isto, in še na pamet mi ni moglo pasti, da bi bil imel naravoslovje in tehniko našega časa za načelno drugačen svet od Pitagorove ali Evklidove filozofije.

V bistvu sem, ne da bi se bil tega zavedal in v popolni šolski nevednosti, s svojim uživanjem pri matematičnem opisovanju narave naletel na osnovno potezo zahodnega mišljenja

nasploh, namreč na tisto maloprej opisano povezanost načelnega zastavljanja vprašanj s praktičnim delovanjem. Matematika je tako rekoč jezik, v katerem je vprašanje mogoče zastaviti in nanj odgovoriti, vendar pa se samo vprašanje nanaša na proces v praktičnem materialnem svetu; geometrija je, na primer, služila za merjenje zemlje. Zaradi tega doživetja takrat me je nekaj šolskih let matematika veliko bolj zanimala kot naravoslovje ali moji aparati. In šele v zadnjih dveh letih se je razmerje spet obrnilo v prid fizike, in to na nenavaden način, zaradi nekoliko naključnega srečanja z nekim delom moderne fizike.

3. Atomi in humanistična izobrazba

Takrat smo uporabljali sicer kar dober učbenik fizike, le da je, razumljivo, moderno fiziko obravnaval nekoliko mačehovsko. Vseeno je bilo mogoče v knjigi na zadnjih straneh prebrati nekaj o atomih in razločno se spominjam slike, na kateri je bilo videti več atomov. Očitno naj bi bila prikazovala stanje nekega plina v malem. V skupinah je viselo nekaj atomov in povezani so bili, s kavlji in zankami, ki naj bi bile najbrž ponazarjale kemično vez. Ta slika je v meni zbudila hud odpor in bil sem ogorčen nad tem, da se lahko v učbeniku fizike najde takšna neumnost. Mislim si: če so atomi tako grobo očitne tvorbe, kot nas hoče prepričati knjiga, če so tako komplicirano oblikovani, da imajo celo kavlje in zanke, potem nikakor ne morejo biti najmanjši nedeljivi gradniki materije.

Pri tej kritiki me je podpiral prijatelj, s katerim sem se v mladinskem gibanju velikokrat udeleževal izletov in ki se je dosti bolj kot jaz zanimal za filozofijo. Ta prijatelj, ki je prebral več spisov o vedi o atomih starih filozofov, je nekoč naletel tudi na učbenik moderne atomske fizike (mislim, da je šlo za Sommerfeldovo knjigo *Zgradba atomov in*

² Nemški založnik (op. prev.).

spektralne linije) in tu videl nazorne risbe atomov. Zaradi tega je prišel do trdnega prepričanja, da mora biti vsa moderna atomska fizika napačna, in me skušal o tem uveriti. Najine sodbe so bile takrat očitno veliko nagelješe in samozavestnejše kot danes. Prijatelju sem moral priznati, da ima prav v tem, da morajo biti nazorne risbe atomov nujno napačne, vseeno pa sem si pridržal pravico do iskanja napak pri risanju teh risb.

Kljub temu sem si se naprej želel spoznati prave osnove atomske fizike, in tu mi je pomagalo drugo naključje. Tisti čas smo začeli brati neki Platonov dialog. Ampak šolski pouk ni bil reden. Povedal sem že, da smo kot mladi fantje v času Münchenskih revolucionarnih bojov služili v vojni enoti, ki je bila nastanjena v semenišču nasproti univerze. Tam nismo imeli veliko dela; narobe, nevarnost tratenja časa je bila veliko večja od nevarnosti prehudega napora. Poleg tega smo morali biti tam na voljo tudi ponoči, tako da smo brez vsakršnega nadzora staršev ali učiteljev zadovoljno živeli tja v tri dni.

Tistega avgusta 1919. leta je bilo vroče poletje. Zlasti zgodaj zjutraj nismo imeli skorajda nobenih dolžnosti. Zato se je pogosto dogajalo, da sem se takoj po sončnem vzhodu umaknil na streho semenišča in se s kakšno knjigo ulegel v žleb, tako da me je sonce grelo, ali pa sem, sede na robu žleba, opazoval življenje, ki se je začinjalo na Ludwigstrasse.

Ob neki taki priložnosti sem se domisli vzeti s seboj v žleb neki zvezek Platona in v želji, da bi za spremembo bral nekaj, kar ne spada v šolski pouk, sem s svojim razmeroma skromnim znanjem grščine naletel na dialog *Timaj*, iz katerega sem prvič res iz prve roke zvedel nekaj o grški atomski filozofiji. Po tem branju so mi postale osnovne misli vede o atomih veliko bolj jasne kot prej. Vsaj verjel sem, da napol razumem razloge, ki so grške filozofe napeljali k temu, da so pomislili na najmanjše,

nedeljive gradnike materije. Teza, ki jo Platon zastopa v *Timaju*, da so atomi pravilna telesa, mi sicer še zmeraj ni bila čisto jasna, vseeno pa sem bil zadovoljen, da vsaj nimajo kavljev in zank. V vsakem primeru se je v meni že tedaj rodilo prepričanje, da se le stežka ukvarjamo z atomsko fiziko, če ne poznamo grške filozofije narave, in pomislil sem, da bi bil lahko risar tiste risbe atomov pošteno preučil Platona, preden se je lotil risanja svojih risb.

Tako sem se spet, ne da bi bil dobro vedel, kako, spoznal z eno od velikih misli grške filozofije narave, ki postavlja most med starim in novim vekom, svojo veliko moč pa je razvila šele v času renesanse. Ta smer grške filozofije, Levkipova in Demokritova veda o atomih, se navadno imenuje materializem. To je zgodovinsko sicer pravilna oznaka, danes pa se utegne zlahka narobe razumeti, kajti beseda "materializem" je bila v 19. stoletju zelo enostransko obarvana, to pa nikakor ne ustreza razvoju grške filozofije narave. Temu napačnemu razlaganju stare vede o atomih se lahko ognemo, če se spomnimo, daje bil prvi novoveški raziskovalec, ki je spet sprejel atomsko vedo, teolog in filozof Gassendi v 17. stoletju – in s tem gotovo ni imel namena pobijati krščanskega nauka – in da so bili za Demokrita atomi črke, s katerimi se zapisujejo dogajanja sveta, ne pa njegova vsebina. V nasprotju s tem se je materializem 19. stoletja razvijal iz druge vrste misli, ki so značilne za novi vek, koreninijo pa v ločevanju sveta na materialno in duhovno resničnost, ki se je začelo z Descartesovim časom.

4. Naravoslovje in humanistična izobrazba

Velika reka naravoslovnih ved in tehnike, ki preplavlja naš čas, izvira torej iz dveh izvirov, oba pa ležita v območju antične filozofije, in kljub temu da se v to reko izlivajo tudi številni drugi pritoki in pomagajo povečevati njeno rodovitno vodno gmoto, je mogoče ta izvor

zmeraj dovolj jasno zaznati. Toliko si torej lahko tudi naravoslovne vede pomagajo s humanistično izobrazbo. Seveda, ljudje, ki dajejo prednost za življenjski boj bolj praktični izobrazbi mladine, lahko zmeraj ugovarjajo, da poznavanje teh duhovnih temeljev za praktično življenje vseeno ne pomeni ravno veliko. Treba si je – tako pravijo – pridobiti, praktične veščine modernega življenja, nove jezike, tehnične metode, spretnost pri trgovanju in računanju, če naj se obstane v življenju, humanistična izobrazba pa je do neke mere samo okrasek, luksuz, ki si ga lahko privoščijo zgolj maloštevilni, ki jim je usoda olajšala življenjski boj bolj kot drugim.

To utegne držati za mnoge ljudi, ki se pozneje v življenju ukvarjajo z docela praktično dejavnostjo in jim ni do tega, da bi sodelovali pri duhovnem oblikovanju našega časa. Kdor pa se s tem noče zadovoljiti, kdor hoče temeljito preučiti stvari v neki stroki, tehniki ali medicini, bo prej ali slej naletel na ta antična izvira in bo imel pri svojem delu številne prednosti, če se bo od Grkov naučil načelnega načina mišljenja in zastavljanja vprašanj. Mislim, da je mogoče, npr., v delu Maxa Plancka jasno razpoznati, da je na njegovo mišljenje vplivala humanistična šola in ga oplodila. Nemara lahko tudi jaz navedem tukaj še nekatere lastne izkušnje iz triletnega obdobja po koncu svojega šolanja. Takrat sem bil študent v Göttingenu. Z nekim kolegom sem se pogovarjal o vprašanju nazornega prikazovanja atomov, ki me je sicer vznemirjalo že v šoli in ki je očitno stalo za takrat še nerazložljivimi spektroskopskimi pojavi kot nerešena uganka. Ta prijatelj je branil nazorne upodobitve in menil, da bi bilo treba, pomagaje si z moderno tehniko, samo skonstruirati mikroskop z zelo veliko povečevalno zmogljivostjo, npr. takšnega, ki bi delal z gama žarki namesto z navadno svetlobo, in tedaj bi bili moji ugovori proti nazornim podobam dokončno razpršeni. Ta občutek me je globoko vznemiril. Ustrašil sem se,

da bi bili v tem zamišljenem mikroskopu spet vidni kavlji in zanke iz mojega učbenika fizike, in tako sem si bil prisiljen razbijati glavo z navideznim protislovjem med tem zamišljenim eksperimentom in osnovnimi predstavami grške filozofije. V tem položaju mi je bila izobrazba v načelnem mišljenju, ki smo si jo pridobili v šoli, v izjemno veliko pomoč; vsekakor me je navadila na to, da se ne zadovoljim s polovičnimi navideznimi rešitvami, veliko pa mi je koristilo tudi nekaj poznavanja grške filozofije narave, ki sem si ga takrat pridobil.

Ko se danes govori o vrednosti humanistične izobrazbe, bi bil kvečjemu še možen ugovor, da je zveza med naravno filozofijo in atomsko fiziko edinstven primer in da je sicer v naravoslovju, tehniki ali medicini težko priti v stik s takšnimi načelnimi vprašanji. To bi bilo napak že zaradi tega, ker so mnoge naravoslovne discipline v svojih osnovah ozko povezane z atomsko fiziko, torej vodijo navsezadnje k podobnim načelnim vprašanjem kot tudi sama atomska fizika. Stavba kemije temelji na atomski fiziki. Moderna astronomija je z njo najožje povezana in bi brez atomske fizike komajda mogla napredovati; že se postavljajo mostovi od biologije k atomski fiziki. V zadnjih desetletjih so postale vezi med različnimi naravoslovnimi vedami veliko vidnejše kot prej. Na številnih krajih se prepoznavajo znamenja skupnega izvora, in ta skupni izvor je nekje na koncu antično mišljenje.

5. Vera v našo nalogo

S to trditvijo sem se malodane spet vrnil na izhodiščno točko. Na začetku zahodne kulture so že Grki tesno povezali načelno zastavljanje vprašanj in praktično delovanje. Na tej povezavi še danes temelji vsa moč naše kulture. Skoraj ves napredek še tudi danes izhaja iz nje in v tem pogledu je zagovarjanje humanistične izobrazbe kratko in malo

zagovarjanje Zahoda in njegove kulturne ustvarjalne moči.

Vendar pa: ali imamo še pravico do tega, potem ko je Zahod v zadnjih desetletjih tako strahotno izgubil moč in ugled? Pri tem je treba najprej reči, da sploh ne gre za pravico ali kaj podobnega, marveč za to, kaj hočemo. Navsezadnje celotna dejavnost Zahoda ne izvira iz nekakšnega teoretičnega razumevanja, zaradi katerega bi se bili naši predniki čutili pooblašcene za delovanje, marveč je bila zadeva čisto drugačna. V takih primerih je bila na začetku zmeraj tudi vera. S tem ne mislim samo na krščansko vero v od Boga dano umno povezanost sveta, marveč kratko malo na vero v naše naloge na tem svetu. Pri tem verjeti seveda ne pomeni imeti to ali ono za resnično, marveč verjeti zmeraj pomeni: Za to se odločam, na to stavim svojo eksistenco! Ko je Kolumb odrinil na svoje prvo potovanje proti zahodu, je verjel, da je Zemlja okrogla in dovolj majhna, do jo bo obplul. Tega ni imel samo za teoretično pravilno, ampak je na to stavil svojo eksistenco. V obči zgodovini Evrope, kot jo je pred kratkim orisal Frever in v kateri govori o tem, je v zvezi s tem upravičeno uporabljen obrazec: "*Credo, ut intelligam* – verjamem, da bi razumel," in ko ga je Frever uporabil pri odkriteljskih potovanjih, ga je razširil, tako da je vstavil vmesni člen: "*Credo, ut again; ago, ut intelligam* – verjamem, da bi deloval; delujem, da bi razumel." Ta obrazec ni uporaben samo za prve plovbe okrog sveta, uporaben je za vso zahodno naravoslovno znanost, celo za celotno poslanstvo Zahoda. Zaobsega humanistično izobrazbo in naravoslovje. Na drugi strani pa tudi nočemo biti preskromni: polovica današnjega sveta, Zahod, si je pridobila neprimerljivo moč, s tem ko je neko zahodno misel, obvladovanje in izkoriščanje naravnih sil z znanostjo, udejanjila na doslej neznan način. Drugo polovico sveta, Vzhod, združuje zaupanje v znanstvene teze nekega evropskega filozofa in političnega ekonomista. Nihče ne ve,

kaj bo prinesla prihodnost in katere duhovne sile bodo upravljale svet, toda začnemo lahko samo tako, da v nekaj verjamemo in nekaj hočemo.

Hočemo, da bi tu spet cvetelo duhovno življenje, da bi tu v Evropi še naprej rasle misli, ki bodo oblikovale podobo sveta. Svojo eksistenco stavimo na to, da bodo v enaki meri, kot se spominjamo svojega izvora in kot spet nahajamo pot k ubranemu skupnemu delovanju sil našega dela sveta, tudi zunanje okoliščine evropskega življenja srečnejše kot zadnjih petdeset let.

Hočemo, da naša mladina kljub zunanjim pretresom odrase v duhovnem ozračju Zahoda, zato da bo dospela do tistih virov moči, od katerih je naš svet živel več kot dva tisoč let. Naj nam bo postranska skrb, kako bodo potekali detajli! Ali se bomo izrekli za humanistično gimnazijo ali kakšno drugo vrsto šole, ni odločilno. A v vsakem primeru in predvsem se bomo izrekli za Zahod.

Prevedla Mojca Mihelič

Še humanistika

Naslov »Še humanistika« vključuje tri vidike javljanja problema humanistike danes. Najprej se zdi, da se pač k številnim problemom, ki pestijo slovensko družbo, zdaj pridružuje še *humanistika*. Spričo številnih pozivov k bolj pragmatičnemu gledanju na vzgojo in izobraževanje, predvsem pa zaradi izrazito funkcionalističnih pogledov na razvoj visokega šolstva, ki se napovedujejo s tako imenovanim »bolonjskim procesom«, se naprej postavlja vprašanje, *kako še, zakaj še in ali sploh še humanistika*. In naposled, da ne bi mislili, kako je humanistika že povsem odveč, postajajo vse glasnejši tudi pozivi za *še /več/ humanistike*, kar je verjetno neposredno povezano z odprto perspektivo vrednostnega oblikovanja slovenske družbe, predvsem odkar je Slovenija postala članica Evropske unije. Ta slednji vidik pa odpira tudi svojo bolj pragmatično razsežnost, ki je povezana s tem, koliko je humanistika še prisotna v knjigarnah. V mislih imamo nezavidljivo stanje slovenskega založništva, predvsem tistega, ki je pripravljeno, da objavlja nekoliko resnejšo literaturo – in zavoljo tega bolj in bolj doživlja posmehovanje pred svojimi izložbami.

K prvemu vidiku: če naj posežem po neki zares grobi primerjavi, bom rekel, da se je razredni boj danes preselil v humanistično vednost. Če rečem danes, potem imam vendar v mislih neko dolgo krizno dogajanje. Kriza kulture tiste človeškosti, ki jo je oblikoval ideal znanstvenosti, je načela predvsem vprašanje vrednosti vednosti o humanem, ki najprej zadeva filozofijo, širše pa vse to, kar samo po sebi dovolj problematično razvrščamo pod »humanistične vede«. Če zasledujemo poti in stranske poti reševanja statusa humanistične vednosti v 20. st., potem lahko ugotovimo, da smo s prestopom v novo tisočletje dosegli tisto točko, ko je razmejevanje med tistim, kar je

humano in kar ni, postalo območje nekega boja za prihodnjo družbo. Ključno pri tem ni le razmerje med razvitimi in nerazvitimi, marveč to, ali se bo razviti svet, prihodnja družba znanja, v uveljavljanju znanja kot moči sploh še ozirala na človeškost človeka. Ali bo humanost nastopajoče družbe znanja sama po sebi zadržala neko vrednost ali pa jo bo dobivala izključno samo še z vstopanjem v sistem produkcije? Koliko je danes ta zadržek sploh še razumljiv in razložljiv?

Tu nastopi tudi konkretno vprašanje nadaljnega razvoja slovenske družbe. Ali bodo napovedane prihodnje naložbe v znanje humanistiko vključevale ali izključevale? Vprašanje je seveda, upoštevajoč prevladujoči okus, ki humanistiki očita neuporabnost, če ne celo nepotrebno, zelo upravičeno. Humanistika očitno ni del kakega posebnega nacionalnega interesa, čeprav nihče ne more zanikati, da je prav ona torišče osmišljanja »identitete«, individualne in skupnostne. Je pa seveda tudi »leglo kriticismov«, ki so lahko nevarni povsod tam, kjer zavedno ali nezavedno deluje nadzorovanje humanosti v senci take ali drugače nazorskega. Kot primer naj navedemo splošno izobraževanje, ki se mu upravičeno očita, da ne posveča dovolj pozornosti razvijanju kritičnega mišljenja. Malo pa je tistih, ki to slabo stanje povezujejo s šibko zastopanostjo humanistike v splošnem izobraževanju. Naši učenci in dijaki vedo bore malo, kaj se je v duhovnem smislu dogajalo v prejšnjem stoletju, da poznavanja duhovne zgodovine sploh ne omenjamo. Da pogrešamo tudi duhovno svobodo, morda že absurdno izpričuje to, da je v srednjih šolah recimo predpisano, kako naj se interpretirajo literarna dela. Mladim se ne jemlje samo duh, marveč se jim odreka že osnovna razsvetljenska pridobitev uporabe lastne pameti. Toda kaj naj se tu postori, ko dela nepremostljive težave že uporaba lastnega jezika. Komur je onemogočen dostop do pojmov, s katerimi nas v prvi vrsti oskrbuje prav humanistična vednost, lahko le

nemočno prizna, da »nima pojma«. Pomanjkljiva izobrazba v pojmih pa jasno zmanjšuje tudi zanimanje za raziskovanje in t. i. »tehnične poklice«. Pravzaprav je pri nas nadvse kočljivo s stališča humanistične vednosti smiselno problematizirati znanost, kolikor ta, družbeno gledano, očitno sploh ni postala vrednost. Ne vem, kdaj se je na državni televiziji podrobneje predstavljalo delo kakega slovenskega znanstvenika.

Če preidemo na visokošolsko raven, naletimo na posebno drastični problem ohranjanja identitete. Tu si namreč delamo utvare (ker očitno ne premoremo tvornega razmisleka), da bo slovenščina v visokem šolstvu že nekako preživela, in se zraven še postavljamo, da »lastnega jezika pa že ne damo«. Toda tržni mehanizmi se kaj malo menijo za to. In za visoko donečimi obljubami o tem, kaj naj bi doprinesel bolonjski proces, se skriva ravno donosnost trga, ki se ne ozira dosti na visoko in plemenito dvigovanje nosov. Vprašanje obstoja slovenščine v visokem šolstvu je bolj ali manj povezano s tem, kako bomo (ali pa ne bomo) zagotovili razvoj humanistike, ki bo upošteval nekatere njene posebnosti – recimo to, da se vedno dogaja v nekem posebnem, nikoli pa v kakem splošnem jezikovnem okolju. To pa bi zahtevalo tudi oblikovanje specifičnih meril za vrednotenje uspešnosti visokošolskega poučevanja in raziskovanja humanistike. O tem, kako se danes izgublja profil »univerzitetnika«, pa bi bilo nemara treba posebej pisati.

Pa še o čudnem razmerju med statistiko in statiranjem. V primerjavi s časom pred osamosvojitvijo je izšlo naravnost fascinantno število humanističnih del, od tega kar precej visoko kakovostnih. Medijska zastopanost humanistike je v primerjavi s tem nedvomno šibka. Državna televizija si sicer prizadeva oddajati kake novitete, vendar ima premalo usposobljenih novinarjev, ki bi humanistični vidik vpeljevali tudi pri predstavitvi aktualnih

tem. Precej bolje je na državnem radiu. V krasnem novem svetu komercialnih televizij *humanistike* še ni. Slovensko časopisje pa se je očitno odločilo, da bo namesto humanistične scene direktno neposredno pokrivalo dehumanizirajoče obscenosti.

Humanistika je nadalje prav tako izrazito odvisna od založniške dejavnosti, ki je na Slovenskem sicer zelo razvejana, vendar pa ji hkrati grozi, da od nje preostanejo samo veje, brez nosilnega debla, posebno še v razmerah, ki jih narekuje nova davčna zakonodaja. Opozoriti velja zlasti na vse hujšo brezobzirnost do tistih, ki prinašajo plodove, do avtorjev in prevajalcev. Odveč je poudarjati, kako to posledično vpliva na kritično avtonomijo avtorjev. Je naključje, da danes na Slovenskem ni nikakršnega prestižnega spora o stanju duha, se pa namesto tega uveljavlja prerivanje okrog sredstev, ki jih država namenja za vzdrževanje – v bistvu sploh ne vemo česa in koga in zato rečemo »identiteta«. Z njo seveda sploh ne mislimo ničesar resnega, oziroma je »pod njo« mišljeno zgolj neko sredstvo, nikoli pa sredina.

Kako torej, še *humanistika*? Humanistika je vselej svoj lastni preostanek, humanistična vednost je vedno presežnostna, tako, da izraža posameznikovo odločitev. Ni je mogoče zadržati, ker tudi ni mogoče obvladati misli, ki sili k izrazu. Ki odpira svet.

O neizogibnosti pouka filozofije

I.

Po mojem trdnem prepričanju je pouk filozofije v gimnazijah (in v celotnem srednjem izobraževanju pouk nekaterih disciplin filozofije – vsaj etike in politične filozofije) neizogibno potreben. Nekateri, posebno zagovorniki radikalnejših reform v srednjem izobraževanju, se s tem ne strinjajo. Seveda moja jasna opredelitev ni nujno hkrati očitno pravilna, zato jo je treba pojasniti. In to je tudi moj namen.

Prispevek torej govori o nasprotju med nekaterimi elementi reformnih zamisli o gimnaziji in mojim zmernejšim, bolj tradicionalnim pogledom na vzgojo in izobraževanje. Med radikalnimi reformatorji, ki želijo gimnazijo odpraviti in jo nadomestiti z ameriškim "liberalnim" sistemom certifikatov za kolidž, in mojim prizanesljivejšim pogledom na gimnazijsko stvarnost obstaja več nasprotij.

Ena izmed razlik zadeva vprašanje uspešnosti (kar koli to že je) gimnazijskega sistema pri posredovanju dobre splošne izobrazbe. Reformatorji menijo, da je gimnazija stara in preživeta, da je treba iti v korak s časom in jo odpraviti. Seveda je sporna že sama trditev o duhu časa, ki da kliče drugačno srednjo šolo. Pa tudi če gre za dejstvo, to še ne pomeni, da je gimnazija za staro šaro. Kakor v toliko drugih primerih je verjetno bolj kakor o odpravi gimnazije treba razmisliti o odpravi duha, ki ne prenaša klasične gimnazije. Toda o tem precej širokem vprašanju ne bom govoril.

Analiziral bom konkreten problem statusa filozofije kot obveznega predmeta v gimnaziji. V očeh reformatorjev in v težnji po stalnem

periodičnem spreminjanju šolstva ter sprejemanju in odpravljanju in napredovanju v napredek in boljši jutri (zakaj pride ob tem na misel angleška "strokovna" literatura skupaj z njihovo šolsko stvarnostjo in kaosom, s katerim se spopadajo?) je namreč obvezen pouk filozofije cokla, ki se je je treba znebiti. Filozofija naj se bodisi sploh več ne poučuje bodisi naj postane izbirni predmet v zadnjih dveh letnikih srednje šole (gimnazije ne moremo več reči).

V zvezi s to zahtevo se problem in spor pojavlja na dveh ravneh. Najprej se kaže kot politična dilema med različnimi političnimi vrednostnimi možnostmi, nato pa tudi kot različnost temeljnih filozofskih, pa tudi empirično-izkustvenih pogledov na stvarnost človeka. Reformatorji se ne strinjajo že s samo opredelitvijo narave problema in nasprotno trdijo, da spor nikakor ni filozofski, saj oni ne branijo neke filozofske teorije, temveč se le prilagajajo zahtevam časa in uporabljajo zdrav razum. Prav tako ne priznavajo, da bi bila njihova odločitev vrednostna (in kot takšna utemeljena na kompleksni strukturi raznovrstnih podmen). Po njihovem mnenju gre (zaradi očitnosti in enostavnosti) za razmeroma jasno "strokovno" odločitev, ki jo naj uresniči ustrezno strokovno politično telo. V tem smislu je vprašanje sprememb v gimnaziji in pouka filozofije čisto strokovno politično vprašanje. Pokazal bom, da je bistvo nasprotij vendarle filozofsko in da so v nasprotju s prepričanjem in željami reformatorjev razlike v političnih izbirah utemeljene v nasprotujočih si filozofskih teorijah. Če hočejo ali ne, "očitno resnične" zahteve po reformah temeljijo na podmenah, ki so pristno filozofske. Videli pa bomo, da so njihove filozofske teorije karseda skromne, žal pa tudi njihova seznanjenost z empirijo ni posebej natančna.

Namen prispevka je prav pojasnitev različnih izhodišč dileme "filozofija – da ali ne". V prvem

delu bom orisal nekatere strukturne elemente odločanja, ki nas vodijo k izbiri konkretne alternative. V drugem delu bom navedel razloge, zakaj je ena izmed možnih izbir – namreč izbira za filozofijo – razumnejša od konkurenčnega stališča.

II.

V demokratičnih političnih sistemih je ovrednotenje primernosti in uspešnosti izvajanja političnih odločitev razmeroma pregledno in premočrtno. Strokovnjaki (birokrati) in kritična javnost pretresejo koristi in stroške alternativnih poti, ki vodijo do želenega cilja, ter se odločijo za najprimernejšo (tj. najučinkovitejšo). V tem smislu se zdi, da je v demokracijah ovrednotenje posamičnih politik jasno in neproblematično.

To je videti res tudi za šolsko politiko. Tako nepristransko pretresemo koristi in stroške denimo alternativnih možnosti izobraževanja skupin z družbenega roba, npr. Romov, in se odločimo za najučinkovitejšo alternativo. Prav tako v okviru izbrane alternative strokovno ocenimo porabo sredstev in doseganje ciljev. V zgornjem primeru se analitik pač vpraša, kolikšni so stroški npr. konkretnih oblik opismenjevanja in ali se je raven pismenosti romskega prebivalstva v nekem kraju povečala.

Tako bi se lahko zdelo, da sprejemanja političnih odločitev ne spremljajo večje težave in da je izbira po opravljeni racionalni analizi nedvoumno določena. Toda to ni res. Niti politična praksa nasploh niti šolska politika posebej nista področji, na katerih bi mehanično premočrtno analizirali zgolj uporabo sredstev za doseganje zastavljenih ciljev. Zmeraj se namreč pojavi praktično politični problem izbire ciljev, ki ga lahko razumemo tudi kot odločanje za neko politično usmeritev. Razumnost izbire cilja pa tudi ni utemeljena sama v sebi, temveč predpostavlja

nek vrednostni in dejstveni pogled na svet.

Poglejmo za ponazoritev najprej splošno politično prakso. Vzemimo okoljsko politiko in vprašanje onesnaževanja zraka. Res je, da je po že sprejeti odločitvi o zmanjšanju emisij npr. žveplovega dioksida ocena uspešnosti uresničevanja politike razmeroma preprosta: ugotoviti moramo le, ali smo uresničili zastavljeni cilj in ali smo dosegli zmanjšanje s kar najmanjšimi možnimi stroški.

Precej trši oreh pa je sprejetje same odločitve, da se sploh bomo podali v zmanjšanje emisij toplogrednih plinov. V realnih političnih okoliščinah je odločitev za to problematična v vrednostnem in dejstvenem oziru. S stališča vrednot je težava dvojna. Najprej je zmanjšanje emisij le ena izmed možnosti v vsej paleti izbir, s katero se politik srečuje. Alocirati mora družbeno bogastvo med denimo varnostjo (policijo in vojsko), zdravstvenim skrbstvom, prevozom, izobraževanjem in, med drugim, posegi v ekonomski sistem, ki so za gospodarstvo strošek. V pogojih omejenosti virov mora ovrednotiti možne izbire in torej določiti prednostne naloge. Šele če se mu zdi, da ohranjanje naravnega okolja in ekonomski strošek omejevanja emisij toplogrednih plinov odtehta zmanjšanje vlaganja denimo v šolski sistem in varnost, bo sprejel ustrezno odločitev.

To je prva težka vrednostna odločitev. Je pa politik še pred eno temeljnejšo vrednostno dilemo: pred postavitvijo lestvice vrednot mora pozitivno ovrednotiti posamične alternative ne glede na njihovo relativno vrednost glede na druge alternative. Konkretno v našem primeru si mora odgovoriti na vprašanje, ali mu je skrb za okolje sploh vrednota. Če namreč ohranjanje naravnega ravnotežja zanj nima pozitivne vrednosti, bo o tem prenehal razmišljati kot o eni izmed možnih izbir.

Poleg vrednostne komponente mora politik še

ugotoviti, ali sploh obstaja dejstvena podlaga za vrednostne sodbe. Vrednostne sodbe, normativne zahteve in tako politične odločitve brez ustreznih dejstev so namreč nesmiselne. Dejstvena vprašanja pa so plodna tla za nasprotujoča si in izključujoča se prepričanja. Tako lahko bodisi sprejememo mnenje, da se je ozračje v zadnjem stoletju začelo segrevati in da je poglavitni vzrok za te podnebne spremembe človekova dejavnost, bodisi zavrnamo to kot neutemeljeni poskus vzročne pojasnitve. Če pa te vzročne povezave ni, je nesmiselno trditi, da je dobro in prav manjšati emisije toplogrednih plinov.

Pogosto nasprotja med specifičnimi moralnimi sodbami in med iz njih izvirajočimi političnimi praksami izhajajo prav iz različnih dejstvenih pogledov na svet in ne iz temeljnih vrednostnih nazorov. Tako verjetno zelo malo ljudi trdi, da je dobro uničevati naravno okolje, četudi se sicer zavzemajo za neomejevanje ekonomske dejavnosti človeka in neuvajanje okoljskega varstva kot enega izmed stroškov proizvodnje. Večina zagovornikov tako imenovane svobodne ekonomske pobude trdi, da človekovi posegi v naravo sicer obstajajo, vendar niso tolikšni, da bi čezmerno uničevali naravo in ogrožali naravno ravnovesje. Tako je nasprotje med Evropo in Združenimi državami Amerike pretežno dejstveno: medtem ko evropska politika trdi, da razlogi za sprejetje mnenja o rušilnem vplivu človeka na okolje obstajajo, politiki v Združenih državah zavračajo trditve o poznavanju toliko dobrih razlogov, da bi o vzroku teh sprememb mogli biti prepričani onkraj razumnega dvoma. Čeprav politika v Ameriki ni vrednostno opredeljena v prid uničevanja narave, vendarle zavrača ekonomsko regulacijo posegov v naravo.

Iz predstavljenega lahko povzamemo kratek nauk. Že bežen pogled na logično strukturo političnega odločanja pokaže, da sprejemanje političnih odločitev ni premočrten proces in da

sprejete odločitve še zdaleč niso očitne same po sebi. Razumnost političnih odločitev temelji na razumnosti njihovih dejstvenih in vrednostnih podmen, pri čemer so vrednotenja logično odvisna od resničnosti dejstvenih prepričanj.

Enako je z odločitvijo o obstoju ali neobstoju filozofije v srednji šoli. Kar je na prvi pogled videti jasen in nedvoumen cilj in kar se komu more zdeti kar najpriročnejše sredstvo za doseganje tega cilja, temelji na specifičnih dejstvenih in vrednostnih pogledih na vzgojo, izobrazbo, izobraževanje in seveda človeka. Enako kot v zgornjem "splošno-političnem" primeru pa bomo videli, da se bistvo spora skriva v dejstvenih pogledih na vprašanje, kaj je človek in na kakšen način oblikuje vednost.

Pričnimo z domnevno nedvoumnimi cilji šolske politike. Tako se mnogim zdi politični cilj sodobne šole jasen: to je učinkovita šola. Učinkovita naj bo v smislu zadovoljive količine znanja, ki ga daje dijakom in ki ga ti vsrkajo, učinkovita pa naj bo tudi v tem smislu, da jih bo kar najmanj obremenjevala, torej da bodo začrtano količino znanja obvladali s kar najmanjšo možno količino porabljenе energije. Skratka, cilj je *zares* učinkovita šola.

Tudi sredstva za uresničitev predstave o "prijazno učinkoviti šoli" se zdijo nekaterim tako rekoč na dlani. Če poenostavim in odmislim idiosinkratične podrobnosti posamičnih zagovornikov ideje o "učinkoviti šoli", je vsem skupna zamisel o izbirljivosti. Zatrjuje se, da svobodna izbira predmetov vodi k zanimivemu pouku in večjemu znanju, saj bodo dijaki izbrali tisto, kar jih zanima, zaradi česar bodo močno motivirani obravnavane vsebine tudi kar najbolje spoznali in razumeli. Po drugi strani pa bodo morali učitelji pridobiti dijake, zato bodo prisiljeni oblikovati pouk privlačno in pestro. Izbirljivost je torej idealno sredstvo za uresničitev zamisli o uspešni šoli.

Izbirljivost pa v očeh nekaterih pomeni, da bi

filozofija ne bila več obvezni gimnazijski predmet, temveč izbirni, saj je nesmiselno prisilno obremenjevati dijake s filozofskimi teorijami. Tisti, ki jih filozofski problemi zanimajo, bodo filozofijo tako ali tako izbrali, drugi pa bi jo jemali le kot nujno zlo, ki se ga je treba kar najhitreje in s čim manjšim stroškom in vložkom odkrižati. Če bi bila potemtakem filozofija eden izmed obveznih predmetov, bi učinkovitost in prijaznost splošnega srednjega izobraževanja ne bila maksimirana.

S tem se ni mogoče strinjati. Protiargumenti izhajajo najprej že iz samega reformnega pojmovanja zastavljenega cilja – uspešne srednje šole, najti pa jih je mogoče tudi v opisu domnevnih poti za doseganje tega cilja. Oglejmo si torej logično strukturo zmote.

Čeprav reformatorji ne opravijo vsebinske analize svojega mnenja in ga eksplicitno ne utemeljijo, je iz načina njihove argumentacije razvidno, da svoje prepričanje dojemajo kot empirično evidentno resnično. Drugače rečeno, po njihovem mnenju gre za neizpodbitna (posamična) empirična dejstva in za več kakor očitne vzročne zveze med njimi. Vendar to ni res, dejstva se v resnici skrivajo drugje. Temeljitejši razmislek namreč razkrije (podobno kot v zgornjem primeru iz splošne politike), prvič, spornost zatrjevanih empiričnih trditev, in drugič, njihovo vpetost v splošnejše in temeljnejše poglede na (dejstveno) naravo človeka, pa tudi njihovo prepletenost z vrednotenjem teh domnevnih dejstev. Poglejmo si to na nekaj primerih po mnenju reformatorjev menda v oči bijočih empiričnih dejstev.

Po reformnih predstavah je osnovno empirično dejstvo seveda neuspešna in neučinkovita gimnazija. Enako naj bi bilo empirično ugotovljivo dejstvo, da povprečen dijak (z)more kompetentno izbirati med različnimi (naravoslovno-družboslovno empiričnimi in humanističnimi) znanstvenimi

disciplinami. Empirično je baje še vzročno dejstvo, da ukvarjanje z neizbirnimi predmeti v tretjem in četrtem letniku gimnazije vodi v manj uspešno šolo, kar zmanjšuje sposobnosti dijakov. To v zvezi s filozofijo pomeni, da je obvezen pouk tega predmeta vzrok za nazadovanje uspešnosti in prijaznosti naše šole.

Te in malo nazaj navedene empirične trditve so v najboljšem primeru sporne in daleč od tega, da bi bile očitno resnične. Spornost izhaja predvsem iz specifičnega pojmovanja uspešne, učinkovite, prijazne in kompetence posredujoče gimnazije. To pomeni, da je omajana dejstvena podlaga samega zastavljenega cilja, s tem pa njegovo pozitivno vrednotenje.

Vprašanje namreč je, kaj si predstavljamo z uspešno srednjo šolo oziroma kaj so kompetence, ki jih želimo oblikovati pri dijakih. Običajen reformni odgovor je, da gre za matematične veščine, znanje naravoslovja in obvladanje tujih jezikov. To znanje predstavlja nujno jedro dobre izobrazbe, vse drugo pa je stvar osebnih želja in talentov. Slednje se lahko neguje, če se posameznik tako odloči, vendar je to le dodatno znanje, ki ne spreminja že zaokrožene esencialne izobrazbe človeka in tudi v ničemer bistvenem ne zadovoljuje potreb družbe.

S tem pa smo se znašli pri srži kamna spotike. Ta trditev namreč temelji na filozofsko in psihološko (svetovnonazorsko in empirično) spornih podmenah o naravi človeka, posledično pa družbe in "njenih potreb", hkrati pa tudi na majavih in, upam si trditi, kulture neprimernih vrednostnih odločitvah.

V odgovor si bomo najprej ogledali zmotne reformatorske poglede na bistvo človeka in s tem povezan logični odnos med fiziko (oziroma nasploh naravoslovjem) in nefizikalnimi, predvsem humanističnimi vedami, nato pa bom pokazal neresničnost trditve, da poznavanje in pouk filozofije ne prispeva

nujnih kompetenc za tekoče delovanje družbe. Poglejmo.

Reformatorji svojo sliko človeka in družbe gradijo v grobem na eni sami, kakor menijo tudi sami, enostavni (dodati smemo še poenostavljeni) temeljni podmeni: to je na veri v veliko spoznavno, razsvetiteljsko in praktično uporabno moč naravoslovnih znanosti in matematike, ki morejo prav zaradi svoje (vsaj načelno) popolne razlagalne moči zapolniti vse bistvene vidike človekovega bivanja. Posebej je treba poudariti, da gre za naravoslovne empirične znanosti; družboslovne empirične vede, kakršne so sociologija, etnologija, antropologija, socialna psihologija, pa tudi psihologija, nimajo več prave spoznavne vrednosti (sem vsaj v celoti ne sodi ekonomija, ki ima praktično vrednost, deloma je morda izvzeta psihologija). To torej pomeni, da bo dijak s poznavanjem fizike kot temeljne naravoslovne vede (s)poznal bistvene vidike svojega bivanja in dojel skrivnosti sveta, ki bodo z miselnim potopom v fizikalne teorije prenehale biti skrivnost. To lahko izrazimo tudi z "več fizike, manj praznoverja". Poleg spoznavno-intelektualne vloge pa ima fizika (in nasploh naravoslovje) praktično vrednost, saj je s tehniko kot apliciranim naravoslovjem vzvod družbenega napredka. Natančneje rečeno je predvsem naravoslovje gonilna sila napredka in, še več, naravoslovje je njegov nujni (in po prepričanju koga tudi zadostni) pogoj. Iz teh uvidov v očeh reformistov očitno sledi vrednostna opredelitev, da je treba naravoslovju zagotoviti osrednje mesto v srednješkolskem izobraževanju. Ta predstava se včasih pogovorno, kot fraza v sproščenem pogovoru, ne neredko pa tudi kot resno zamišljen argument, izrazi s trditvijo, da naj dijaki v šoli počno nekaj pametnega.

Ta temeljni pogled na svet, človeka, družbo, fiziko (naravoslovje) in vrednote je v očeh razsvetljenih reformatorjev tako rekoč empirično vsiljivo očitno. Je menda neposre-

dno opazljiv in za zdrav razum povsem nesporen. Gre za neizpodbitna dejstva vsakega racionalnega mišljenja.

Le manjši del teh predstav je resničen.

Večja logična napaka se skriva v prepričanju reformatorjev o empirični in, kakor neomajno mislijo, nefilozofski naravi svojega mnenja. Mnogo elementov njihove teorije namreč ni empiričnih v smislu posedovanja *čutnih podatkov o popolnosti in načelni dovršenosti* fizikalnih opisov sveta (tega pač ni treba posebej dokazovati), hkrati ne gre za *empirično* teorijo, vsaj ne v smislu popperjanske racionalnosti empiričnih teorij, ker je kot vsepojasnjujoče pač ni možno falsificirati. Videli sicer bomo, da obstaja vrsta *izkustvenih* uvidov, ki na ozadju notranje koherentne interpretacije človekovega položaja v svetu in njegovih *de facto* obstoječih praks kažejo njeno neustreznost (in jo torej falsificirajo), vendar ona sama v okviru lastnega diskurza vse alternativne poglede na človeka pojasni kot iracionalne in jih torej odinterpretira. Tako je v očeh reformatorjev denimo nespameten tisti, ki se ukvarja s filozofijo, saj je "očitno", da je "pametno" posvečati se predvsem naravoslovju. Vsaka filozofska kritika reformatorskega stališča je zato a priori obsojena ne neuspeh. To pa kakor tolikokrat pri "trdnem" in "očitnem" prepričanju ironično pomeni, da se na kar najslabši možni način brani tisto, kar se kritizira. Gre za iracionalno filozofsko teorijo, ki je nesposobna sprejeti razumne samopopravke. V tem smislu se na področju kritične racionalne analize (kar je filozofija) eksistencialnih temeljev človeka odreže slabše kakor veliki somišljenik iz 20. stoletja (ki ga reformatorji skladno s komiko tragičnosti ponavljanja zgodovinskih napak seveda ne poznajo), to je logični pozitivizem. Logični pozitivisti iz dunajskega kroga so vsaj nenehno popravljali logične napake, ki so jih odkrivali v svojih rekonstrukcijah empirične vednosti, in so navsezadnje opustili svoje

izhodiščno čisto empiristično stališče (in niso prišli v skušnjava eksperimentalno vsiljevati svoje ideje celim generacijam mladih).

Izkustveno je tudi zmotno trditi, da je mogoče vse bistvene elemente človeka zajeti z naravoslovnim, na koncu fizikalnim opisom. Obstajata vsaj dva vidika človekovega bivanja, ki ju v logičnem smislu ni mogoče opisati z jezikom fizike. Moralne in estetske vrednote se namreč izmaknejo fizikalno-matematični kvantifikaciji in klasični empiristični (tretjeosebni, na "golem" opazovanju kvantitet temelječi) metodologiji. Lepega, dobrega in pravičnega danes še nismo sposobni kvantificirati in z njimi izvajati kvantitativnih eksperimentov (ujeti v prostorsko-časovni kontinuum, tega najverjetneje tudi nikdar ne bomo mogli storiti). Se pa vsi trije pojmi nanašajo na osrednji del človekovega doživetega bivanja, in če za nameček hočemo biti še družbeno pragmatični ter najti za družbo pomembne in nujne kompetence posameznika, so tudi neizogibno potrebni za delovanje sodobne demokratične družbe. In seveda, nemočnost fizikalnega razmišljanja o lepem in pravičnem še ne pomeni, da o moralnih in estetskih vrednotah sploh ni mogoče smiselno misliti (celo logični pozitivisti kljub zanikanju njihovega empiričnega pomena vendarle niso v celoti izključevali možnosti njihove metajezikovne pomenske analize).

Samostojnost v smislu logično (pomensko) neodvisnih analiz pravičnega in lepega je mogoče utemeljiti različno. Ta uvid med drugim izhaja iz analize ontološkega vprašanja odnosa med duhom in telesom (gre torej za problemski sklop iz filozofije duha in ožje iz filozofije psihologije). Videli smo namreč, da reformatorji svoje reforme (večinoma nezavedno) gradijo na fizikalističnem monizmu, to je na mnenju, da je duševna stanja načelno mogoče opisati v kvantitativnem jeziku fizike. (To znova kaže na naivnost in zmotnost mnenja, da zagovarjajo le uvide golega

zdravega razuma, ki upošteva zgolj opazovanje in spet opazovanje. Njihova dejstvena prepričanja so le deloma "običajno" empirična, pretežno pa so, nasprotno, odmaknjena od neposredno opazljivega in prežeta s teoretsko interpretacijo opaženega. Pa tudi ta druga, teorijska skupina njihovih dejstvenih prepričanj ni enotna: deloma jo sestavljajo empirične teorije (če sprejmemo, da so psihološke in socialno-psihološke teorije empirične), deloma pa naletimo na filozofske in celo na ne zmeraj jasno verbalizirane svetovnonazorske poglede na človeka in na potek njegove vzgoje.) Konkretno to po njihovih zagotovilih pomeni, da vsaj načelno denimo za *prepričanje* o identiteti med "2 + 3" in "5" ali za estetsko *doživetje* skladnosti barv v likovni kompoziciji ali za *občutek* ugodja ali pa za *odločitev* o pravičnem ravnanju v nekih okoliščinah obstajajo ustrezni fizikalni opisi, ki v celoti in brez preostanka povzamejo označeni dogodek. Podlaga te načelne možnosti je seveda prav dejstvo, da so vsi stvarni dogodki zgolj in samo fizikalne narave.

Toda resničnost je drugačna. Tudi če sprejmemo fizikalistični monizem kot resnično ontološko teorijo, iz tega še ne izhaja ustreznost reformističnega prizadevanja po privilegiranem in v splošnem srednjem izobraževanju ekskluzivnem položaju fizike (in drugega naravoslovja skupaj z matematiko). Kljub ontološki identiteti med duhom in telesom namreč ni res, da obstaja logično-pomenska (intenzionalna) ekvivalenca med psihološkimi in fizikalnimi opisi. Poglejmo konkretno zgornje primere. Psihološki opis doživetja skladnosti barv logično ni ekvivalenten s fizikalnim, nevrofiziološkim opisom možganskega stanja, v katerem je doživetje uresničeno. Rečeno drugače, trditvi "Jaz zdaj doživljam občutek skladnosti barv in predmetne kompozicije" *ne pripisujemo istega pomena* kakor trditvi "V tem predelu možgan opazamo takšne in takšne elektrokemične procese". Enako *razumevanje* odločitve za

pravičen odnos do različnih oseb *pomensko* ni ekvivalentno opisu dogajanja v nevronske mrežah, ki so fizikalne nositeljice te odločitve. To je jasno potrjeno z izkušnjami. Tako slepa oseba, ki odlično pozna fiziko in nevrofiziologijo, *ne razume*, kaj se pravi doživeti estetsko ugodje ob gledanju slike ali fotografije, četudi pozna vse podrobnosti fizikalnega dogajanja, ki je podlaga doživetju in ki (za fizikalističnega monista) edino zares obstaja. Enako pa nemoralen človek, nekdo brez sposobnosti empatičnega življenja v veselje in žalost drugega, *ne razume*, kaj je (namerno pravim "kaj je" in ne "kaj spremlja") odločitev za pravičen odnos do drugih, čeprav kot odličen fizik in nevrofiziolog natančno ve, katera nevrofiziološka dogajanja so značilna za pravično osebo. V vseh teh primerih opažamo isto kakor pri astronomu, ki razume pomen imena "Zvezda jutranjica", vendar s tem razumevanjem ne razume že tudi pomena imena "Zvezda večernica", četudi ve, da se obe imeni nanašata na isti predmet. Ontološka identičnost pač ne vključuje pomenske, torej spoznavne ekvivalence. Referenca ne implicira intenzij.

Gledano z drugega vidika, govorimo o dejstvu, da se introspektivno zavedamo zgolj svojih *duševnih stanj*, ne pa tudi *možganskih stanj*, četudi duševna stanja morda so možganska. To pa pomeni, da so vede, ki sistematično razmišljajo o doživetem izkustvu, neodvisne od fizike. Čeprav obstaja ontološka identiteta med predmetom nanašanja izjav fizike in izjav npr. umetnostne zgodovine, je umetnostna zgodovina logično, pomensko, spoznavno od fizike *neodvisna* in potemtakem *logično samostojna* veda. Iz povedanega izhaja enako za filozofijo. Empirični dokaz za to so sami reformatorji, ki prav z zavračanjem filozofije delajo slabo filozofijo.

Če potemtakem privolimo v izbirnost ali celo nepoučevanje filozofije v srednji šoli, večini ali pa celo vsem mladostnikom onemogočimo prvi

sistematični vpogled v bistveni del njihovega notranjega bivanja. Kar koli se že zdi "prakticirajočemu politiku strokovnjaku", pouk fizike iz logičnih razlogov pač ne more biti nadomestek za pouk filozofije in drugih humanističnih ved. Šola, v kateri (iz različnih razlogov, lahko tudi zaradi izbirnosti) prevladujejo ali pa izključno obstajajo matematično-naravoslovni predmeti, ni več splošno izobraževalna. Človeka oklešči v enodimenzionalno bitje.

Naj zaradi omejenosti prostora samo omenim, da se na to dejstveno skopitev človeka enako kot v zgornjih ponazoritvah podmen političnih odločitev vežejo različne vrednostne sodbe. Daleč od empirične neposrednosti reformatorji kot dobro ocenjujejo predvsem seznanjanje z naravoslovjem. Po njihovem je dobro in vredno poznati fizikalno pojasnitev drsenja klade na klancu, procesa gorenja ali zgradbo celice, nespametno in torej razumnega človeka nevredno pa je zapravljati čas z vprašanjem družbene pravičnosti ali temeljev morale. Seveda se z zgornjo analizo dejstvene narave človeka temu vrednotenju izpodmaknejo temelji, zaradi česar postane razprava o njegovi razumnosti odveč. Je pa res, da reformatorji zaradi skromnega uvida v logično strukturo svoje zmote in pretežno velike neseznanjenosti s filozofsko problematiko človekovega položaja to žal le stežka uvidijo.

III.

S spoznanjem o mnogodimenzionalnosti človekovega obstoja lahko preidemo na vprašanje kompetenc, ki je ena izmed določnic razprave o uspešni srednji šoli. Sodobna šola naj namreč ne posreduje predvsem dejstev, temveč kompetence, s čimer se razumejo sposobnosti ustvarjalnega ukvarjanja s preizkušnjami v konkretnih okoliščinah. Pustimo ob strani vprašanje, koliko je mogoče učiti kompetence brez poznavanja dejstev, in še bolj zanemarimo drobec dvoma o vzgojni naravi

učenja zgolj kompetenc ter si zastavimo vprašanje, ali filozofija mladim in manj mladim daje kakšne, z vidika sestava sodobne demokratične družbe morda celo nujno potrebne, kompetence? Odgovor reformatorjev je, da je filozofska bera na tem področju kaj pičila. Jaz pa menim, da je posameznik brez sposobnosti kritičnega analitičnega, filozofskega mišljenja prepuščen na milost in nemilost plejadi najrazličnejših vplivov, o katerih ni sposoben oblikovati samostojnega intelektualnega dvoma. Prav zato pa družba, ki jo sestavljajo takšni nekritični posamezniki, zaradi pogosto sugestibilne narave človeka še laže kakor sicer zdrzne v mračne duhove vsevednega totalitarizma in terorja.

Razlogov je več, empiričnih in teorijskih, ki govorijo v prid tej trditvi. Poglejmo si jih nekaj.

V tako imenovani zahodni kulturi nedvomno, menda pa tudi v preostalem svetu, sta svoboda in demokracija med najbolj cenjenimi dosežki sodobne civilizacije. Pri tem svoboda v odnosu do demokracije zaseda vrednostno bolj temeljni položaj, kar konkretno pomeni, da je demokracija razumljena zgolj kot sredstvo za uresničevanje svobode posameznika. Kakšno vlogo pa ima pri doseganju svobode in uresničevanju demokracije filozofija?

Po mnenju reformistov je treba prav zaradi zagotavljanja svobode in demokratične naravnosti naše šole omogočiti kar največjo izbirnost. Vsako vsiljevanje predmetov postavlja svobodi meje.

To se kot abstraktna trditev sliši blagozveneče in skorajda logično res. Se pa ob tehtnejšem premisleku in pogledu v zgodovinske, pa tudi dandanašnji obstoječe izkušnje spreobrne v svoje nasprotje. Ta velika svoboda posameznikov vodi v njihovo omejenost, razpuščena demokracija pa v razpust demokracije.

Vzemimo za primer demokratično odločanje. Demokracija kot vladavina ljudstva lahko

deluje v sodobni kompleksni družbi le, če posameznik more sprejemati odločitve na podlagi informacij (Angleži rečejo "informed decisions"). Seveda danes nihče ne more biti seznanjen z vsemi strokovnimi podrobnostmi, ki so vsakdanji predmet političnega odločanja. Ali je sodoben politični sistem tedaj sploh še demokratičen, ko pa običajen državljani ne pozna konkretnih razlogov za sprejetje neke odločitve? Odgovor je (vsaj delno) pritrdilen. Odločitve na podlagi informacij je mogoče sprejemati na ozadju teoretskih podmen in hkrati obstoječega zaupanja, da bodo izvoljeni predstavniki, ki odločajo v tvojem imenu, to tudi storili (kakor so pred volitvami obljubili). Tako je poučeni volivec lahko prepričan, da bo konkretna strokovna odločitev v skladu z njegovim temeljnim prepričanjem.

To pa pomeni, da je odgovorni državljani zares poučen v svojih odločitvah le, če pozna osnovne probleme etike (to je teorije morale) in politične filozofije. Šele z racionalno analizo in razdelano podobo temeljev morale lahko kompetentno sprejme neko politično možnost. Takšnih filozofskih pojmov in problemov, s katerimi moramo nujno biti seznanjeni, če želimo doseči po eni strani dobro delovanje demokracije, še bolj pa njeno obstojnost, je več. Vendar je prostor omejen in na tem mestu lahko samo nakažem, za kaj gre. Vzemimo pravičnost. Pojem pravičnosti je eden osrednjih, okrog katerega se, če želimo ali ne, v demokraciji vrtijo konkretne politične odločitve. Npr. vprašanje razdelitve družbenega bogastva, konkretno vprašanje davčnega sistema, je konkretna pojavnost oblika pojma pravičnosti. Za neki konkreten davčni sistem se potemtakem poučeno odločimo šele, če smo si na jasnem, kaj razumemo s pravičnostjo. To pa pomeni, da za odločanje na podlagi informacij ni dovolj zgolj slutnja in sledenje nekemu nejasnemu občutku, kaj je vsebina pojma pravičnosti in kako je logično povezan z drugimi pojmi, npr. s pojmom osebe, temveč je treba o tem sistematično razmisliti. Seveda pa

se zmeraj, kadar o pravičnosti razmišljamo sistematično, ukvarjamo s filozofijo. In enako kakor pri drugih vedah, npr. pri fiziki, je tudi pri filozofiji voden o uvanje v predmet razmisleka učinkovitejše od samoniklih "filozofskih" konstruktov. Zato so brez ciljno usmerjenega, sistematičnega razmisleka o denimo zvezi med pravičnostjo in pojmom osebe temelji naših političnih odločitev predvsem slutnje in ugibanje. In nesmiselno je demokracijo in svobodo prepustiti slutnjam in ugibanju.

To pa nas privede do čeri in pasti, ki jih skriva v sebi razpuščena demokracija. Empirično psihološko, socialno-psihološko in zgodovinsko dejstvo namreč je, da humanistična neizobraženost zlahka vodi v zanikanje osebne in družbene svobode. Empirična evidenca denimo kaže, da stabilnost posameznikovega sistema prepričan in njegova logika (v smislu nabora temeljnih podmen mišljenja) ne izvirata iz notranje neprotislovnosti sprejetih prepričan, temveč iz čustvenega odnosa, to je naklonjenosti in zavračanja posamičnih skupin ljudi. Hkrati je del empirične evidence, da so ljudje druge bolj pripravljeni mučiti ali celo ubiti sorazmerno z njihovim pogledom na drugega kot od sebe drugačnega, kot na pravzaprav nečloveka in prav zato tudi kot manj vrednega. Vse to pa pomeni, da bo humanistično neizobražen posameznik izjemno dovzeten za ustvarjanje netolerantnih, totalitarnih in svobodo omejujočih političnih sistemov. V njegovih očeh bodo namreč človekove določujoče značilnosti neke njegove dejansko naključne, nebistvene značilnosti. Videli smo in še zmeraj lahko opazujemo, da so po mnenju ne tako redkih barva las ali pa oblika oči odločilni pri vprašanju, ali imamo opravka s človekom. Na takšem barbarskem prepričanju se nato zgradi odnos do sveta in sprejemajo politične odločitve. Kadar se to pripeti, postane vsaka zgodba o svobodi utopija.

Pouk filozofije seveda ne more zagotoviti, da neka demokratska družba ne bo zdrsnila v barbarsko teptanje svobode. Je pa neizogibna spodbuda za ohranjanje humanističnega in svobodnega posameznika. Res je, da nekdo, ki pozna klasično kantovsko analizo pojma osebe, lahko popusti čustvenim vplivom iz okolja in kljub notranjeprotislovnemu sistemu prepričan trpinči druge na podlagi nekih za človeka nebistvenih značilnosti. Toda ta verjetnost je ob dobri humanistični izobrazbi mnogo manjša, kakor če mlade pustimo same v njihovi filozofski graditvi.

Naj ob koncu še enkrat navežem na eno ne zmeraj eksplicitno izrečeno predstavo reformatorjev. Po njihovem mnenju so mladi v srednji šoli že toliko "zreli", da zmeraj vedo, kaj je zanje dobro ter kaj je prav in narobe. Reformatorji torej menijo, da bodo mladostniki zmeraj izbrali prave vrednote (Katere so prave? Zakaj so prave?), saj jim to zagotavlja njihov zdravi razum, seveda pa tudi nemistična narava pouka naravoslovja.

Že zgornji oris nevarnosti, ki jim je izpostavljena svoboda v demokraciji, govori proti temu zatrevanju. Gre za pomembno vprašanje, zato naj še enkrat ponovim, da je to stališče empirično nadvse sporno. Mnogo psiholoških in socialno-psiholoških eksperimentov in teorij kaže, da se človek, še posebno mladostnik, hitro ukloni različnim zunanjim vplivom. V tem smislu mlad človek ni samodejno razumski pri sprejemanju vrednostnih odločitev. Naivno je misliti, da bo v sodobni kompleksni družbi, v atomizirani in morda razcepljeni družini, izpostavljen najrazličnejšim vplivom, zmoel sam sprejeti "pravilne" odločitve. (Še enkrat sprašujem, kaj to je: dejavnost na področju naravoslovja in tehnike?) Šele sistematični in vodeni razmislek o racionalnih temeljih humanosti ga lahko kolikor toliko gotovo privede do humane drž, spoštovanja svobode in, ne nazadnje, odgovornega državljana v demokratski politični ureditvi.

Izgubljenost glede filozofsko-vrednostnih utemeljitev lastnih odločitev pred poukom filozofije in razumno samogotovost humanističnega prepričanja po pretresu filozofskih problemov pozna vsak prakticirajoči učitelj filozofije. Na začetku pouka nemajhen del dijakov sprejema nepremišljen, kaotičen kulturni in moralni, torej vrednostni relativizem, ki je največkrat samo korak do nekritične poti v barbarstvo in diktaturo včasih že kar grotesknega prepričanja o dobrem in pravičnem. Naj samo v ponazoritev omenim, da dijaki zelo pogosto ne razumejo, čemu naj bi in kako bi sploh mogli zavrnil in obsoditi zločinske režime, kakršen je bil npr. nacistični. Od takšnega teoretičnega relativizma pa je seveda samo korak do dejanskega terorja izbrane skupine, ki v imenu nacije, specifičnega interesa ali barve las potepta svobodo in demokracijo. Kakor rečeno, se ta odnos po pretresu temeljnih filozofskih problemov morale in politične filozofije temeljito spremeni. Kljub razlikujočim se pogledom v podrobnostih je splošna drža vendarle jasno v prid zagotavljanja celovitosti osebe, torej v prid svobodi in demokraciji.

In če to ni za sodobno demokratično družbo nujno potrebna kompetenca, resnično ne vem, kaj bi lahko bilo.

Naj zaključim s še eno pripombo k reformatorskim pogledom na njihovo lastno teorijo o stvarnosti splošnega izobraževanja. Kakor smo pravkar videli, reformatorji menijo, da so izbire mladostnikov zmeraj pravilne. Po njihovem mnenju je to empirično očitno, neproblematično in povsem nefilozofsko. Trditev o empirični očitnosti seveda ni resnična, kar pokaže malo tehtnejši premislek. Zanimivo pa je še nekaj drugega. Stališče seveda je filozofsko in predstavlja najslabšo obliko filozofije, namreč dogmatizem. Reformatorji namreč ne samo sebi, temveč tudi onim, ki jih je šele treba izobraziti in vzgojiti, pripisujejo pravilno, nezmotljivo in dokončno

spoznanje. Takšni filozofiji lahko rečemo protislovni dogmatizem.

To pa pomeni, da se filozofija v srednji šoli na vsak način bo poučevala. Edino vprašanje je, v kakšni obliki.

Filozofija in fizika

Sašo Dolenc

Od čutnega izkustva k eksperimentu

Na začetku enaindvajsetega stoletja, sto let po "čudežnem letu" 1905 Alberta Einsteina, ki je tedaj z objavo nekaj prelomnih člankov postavil temelje sodobne fizike, se zdi obujanje več sto let starih polemik morda povsem nesmiselno početje, ki bi zanimalo le strokovnjake za zgodovino znanosti. Vendar lahko občutek vara, saj so nekatere težave, s katerimi so se spopadali "očetje" moderne znanosti, nekako še vedno aktualne. Ena takšnih zimzelenih problematik je gotovo status neposrednega čutnega izkustva v znanosti. V sestavku bomo obravnavali spreminjanje odnosa do tega izkustva pri prehodu od srednjeveške k moderni znanosti.

O znanstveni revoluciji sedemnajstega stoletja kroži trditev, ki je v nekaterih knjigah navedena celo kot bistvena lastnost porajajoče se moderne znanosti, a ni resnična: filozofija narave, ki izhaja iz aristotelske sholastične tradicije, naj se ne bi opirala na opazovanja in izkustvo, nova empirična znanost pa naj bi se vrnila k neposrednemu izkustvu. Da bi razumeli bisto znanstvene revolucije, si moramo najprej ogledati zgradbo predmoderne znanosti ali bolje rečeno filozofije narave.

Odnos sholastične tradicije do čutnega izkustva

Osrednja univerzitetna veda, ki se je v okviru srednjeveške sistematizacije znanja ukvarjala z

naravo, se je imenovala "filozofija narave" (*philosophia naturalis* ali *scientia naturalis*). Naravo so preučevale tudi medicina in matematične znanosti, kamor so spadale astronomija, harmonija in geometrijska optika, vendar je bila filozofija narave od vseh teh ved najbolj eminentna, saj je bil njen cilj pojasniti vzroke, medtem ko so druge vede obravnavale le kvantitativne lastnosti naravnih pojavov. Astronomija je tako zgolj napovedovala prihodnje lege nebesnih teles, ni pa se ukvarjala s pojasnjevanjem vzrokov njihovega gibanja. Učenjaki so se opirali predvsem na Aristotelove spise, v katerih je za naravo uporabljal grško besedo *physis*, zato je postala v srednjem veku latinska beseda *physica* ali "fizika" sinonim za filozofijo narave.

Cilj Aristotelove zasnove znanosti je bila razlaga. Aristotela niso zanimala toliko sama dejstva kakor razlogi, zakaj so stvari takšne, kakršne so. Zgolj opis lastnosti predmeta ali pojava (sem spadajo tudi kvalitativne lastnosti, ki so jih obravnavale nekatere matematične vede) ni bil sam po sebi cilj znanosti, ampak je zgolj pripravil osnovo za pravo razlago oziroma pravo znanstveno obravnavo. Vendar to ne pomeni, da so bili čuti, ki so bili osrednji vir opisov, kakor koli zapostavljeni. Brez čutnega izkustva ne bi bilo nobenega znanja, še matematičnega ne, saj so bile tudi geometrijske resnice podobno kakor drugo znanje razumljene kot proizvod abstrakcije čutnega izkustva konkretnih predmetov.

Za srednjeveškega aristotelika je bilo čutno izkustvo sveta osnova, na kateri je gradil filozofsko utemeljeno razlago. Toda kot čutno izkustvo ni razumel konkretnih dogodkov, ampak splošne resnice oziroma trditve, recimo:

"vsi ljudje so smrtni", "težki predmeti padajo navzdol", "sonce vzhaja na vzhodu" ... Za sholastičnega aristotelika izkustvo ni predstavljalo čutne zaznave posameznega dogodka, ampak prej splošno resnico, o kateri nihče zares ne dvomi in na katero so vsi navajeni. Ko je filozof narave trdil, da je njegova razlaga utemeljena na čutnem izkustvu, je to pomenilo, da se spozna na splošno obnašanje in lastnosti predmetov, o katerih govori. Predpostavka je bila, da so s splošnimi izkustvenimi resnicami seznanjeni tudi bralci takšnih naravoslovnih razprav.

Aristotelova filozofija se je ukvarjala predvsem z razlaganjem pojavov in ne z odkrivanjem novih svetov. Aristotela so navduševala najrazličnejša dejstva o svetu, vendar mu je bil spoznavni cilj predvsem njegova pojasnitev. Osrednji problem znanosti zanj niso bila sama izkustvena dejstva – ta so zanj dokaj jasna in neproblematična – kar ga je zanimalo, je bilo pojasnjevanje teh dejstev. Cilj znanosti je razložiti bolj ali manj že znane pojave in stvari. Prav zaradi neproblematičnega sprejemanja čutnih dejstev kot splošnega izkustva, ki ga je treba samo še pojasniti, so novoveški kritiki zavračali Aristotela. Zanje ni bil osrednji problem zanemarjanje izkustva, ampak pretirano zaupanje splošnemu izkustvu. V Aristotelovem svetu tako ni neskončno novih stvari, ki jih je treba odkriti, ampak je v njem neskončno večinoma že poznanih stvari, ki jih je treba razložiti.

Tipični izraz izkustvenega dejstva je v aristoteliskem okviru zmeraj že splošna sodba oziroma ugotovitev, kako svet deluje. Lep primer je ugotovitev, da "težka telesa padajo", saj o njej nihče zares ni dvomil, ker je povsem očitna, teže pa je bilo najti vzroke, zakaj se to dogaja. Empirična dejstva v tem kontekstu niso pomenila posameznih izkustvenih dogodkov, ampak zmeraj že poenoteno, splošno obliko nekega pojava. Nihče ni izhajal iz konkretnih izkustev, da je recimo "krogla padla na tla, ko

sem jo izpustil", ampak iz tega, da vsa težka telesa padajo, ker je to v njihovi naravi. Zato tudi ni bilo prostora za razpravo o resničnosti in neresničnosti teh izkustvenih trditev, ker so bila vedno že splošna. Za izkustvene trditve se je domnevalo, da bi se vsakdo strinjal z njimi, ker so povsem neproblematične ugotovitve, ki izhajajo iz vsakdanje prakse. Naloga filozofa po Aristotelu je bila, da pokaže, zakaj so te ugotovitve resnične, in ne da pokaže, ali sploh so resnične. Cilj znanosti je bil najti vzročne razlage, ki naj bi pokazale, zakaj se morajo pojavi v idealnem primeru nujno zgoditi tako, kakor je v njihovi naravi, in ne drugače.

Poleg splošnega izkustva se je aristoteliska filozofija narave opirala še na en trden temelj znanstvenosti, kakor so jo pojmovali v tistem času. Prava znanost (lat. *scientia* ali gr. *episteme*) je svoje sklepe strogo logično formalno izpeljala iz splošnih izhodišč in resnic, ki so morale biti nedvomno resnične. Zgolj velika verjetnost, da so resnične, ni bila dovolj. Prava znanost je dokazovala resnice, ki so morale biti onkraj vsakršnega dvoma. Vse, kar ni ustrezalo temu strogemu merilu, se ni štelo za pravo znanost. Kot model idealne znanosti je Aristotel povzel Evklidove *Elemente*, v katerih je bila vsa takratna matematika izpeljana iz nekaj splošnih in nedvoumnih aksiomov in definicij. V *Drugi analitiki* je Aristotel razvil po Evklidu povzeto shemo v splošno metodo, uporabno na vseh področjih znanja, ki želijo postati trdne znanosti.

Sholastični filozofi so poskušali skozi takšen Aristotelov ideal znanosti, povzet po geometriji, formulirati celotno naravoslovje. Če so recimo definirali zemeljski element kot substanco, ki ima za naravno lego središče vesolja, ni bilo težko pojasniti, zakaj je zemeljska sfera v središču in zakaj težki predmeti padajo navzdol: vse, kar je sestavljeno iz zemeljskega elementa, želi biti čim bližje svojemu naravnemu mestu v središču sveta. Gledano z današnje perspektive

je to le obračanje besed, a takrat so na vse skupaj gledali povsem drugače.

Ker se je sholastična aristotelska znanost opirala na neproblematično splošno izkustvo, ki je bilo zmeraj že domena vseh ljudi, so se naravoslovci večinoma ukvarjali s pojasnjevanjem in ne raziskovanjem. Njihov cilj je bil razumeti pojave, ki so jih že poznali, ne stremeti po novih odkritjih. Prav sprememba v ciljih znanosti je eden od temeljnih obratov, ki jih je prinesla znanstvena revolucija sedemnajstega stoletja. K temu so močno prispevala velika geografska odkritja tistega časa, ki so pokazala, da že na Zemlji obstaja veliko več stvari, kakor so si sholastični filozofi kadar koli zamišljali.

Znanstvena revolucija

Ko neko spremembo označimo za revolucijo, navadno mislimo, da ni prišlo samo do vsebinskih sprememb znotraj nekega ustaljenega sistema, ampak se je spremenil tudi sam sistemski okvir, ki določa, kaj sploh je vredno in pomembno. V političnih revolucijah se spremeni struktura oblasti, v znanstveni revoluciji pa je prišlo do spremembe v strukturi in hierarhiji znanja. En način obravnave narave in naravnih pojavov je zamenjal drugi. Cilj srednjeveških učenjakov je bil razumeti naravo, medtem ko so novoveški znanstveniki merili predvsem na uspešno napovedovanje in obvladovanje naravnih procesov.

V osrednjem boju znanstvene revolucije se je spopadlo več idealov znanstvenosti oziroma načinov mišljenja sveta. Na eni strani je bil aristotelski deduktivni ideal znanosti, ki je poskušala razložiti pojave tako, da jih je izpeljala iz splošno sprejetih univerzalnih resnic, ki so bile same po sebi očitne. Na drugi strani sta se skozi renesanso vzporedno razvijala dva alternativna načina razlage narave. Po mehanični filozofiji narave, ki je izvirala iz antičnega atomizma, so pojave

pojasnjevali tako, da so jih interpretirali kot učinke nevidnih majhnih delcev ali atomov, po pitagorejsko-platonistični razlagi pa tedaj, če jim jih je uspelo interpretirati kot izraz višje matematične harmonije, ki jih usmerja iz ozadja.

Skupaj s cilji znanosti in samo metodo se je spremenil tudi odnos do čutnega izkustva. Če je izkustvo za sholastično tradicijo pomenilo ugotavljanje, kako se pojavi v svetu praviloma dogajajo, se je v sedemnajstem stoletju razširil povsem nov način umetno ustvarjenega izkustva, katerega cilj ni bil ugotavljanje, kako se posamezne zvrsti predmetov navadno gibljejo, ampak kako vse lahko naravo prisilimo, da se obnaša. Če malo karikiramo, sholastiki so se poskušali čim manj vtikati vanjo in jo opazovati le od zunaj, medtem ko je novi način obravnave poskušal izsiliti resnico iz narave tudi z "mučenjem".

Za aristotelike lahko zunanje vplivanje zamegli pravo naravo predmetov, saj je po Aristotelu definirana kot "notranji vzrok gibanja". Po sami definiciji torej ne more biti nekaj, kar bi lahko usmerjali od zunaj. Čim je vzrok gibanja stvari zunanji, to ni več narava same stvari, ampak umetno vsiljeno gibanje. Predmet naravoslovne znanosti pa je za Aristotela in aristotelike prav notranja narava stvari. Pri mehanični obravnavi naravoslovja razumemo pojav šele, ko ga znamo tudi umetno proizvesti, ko znamo narediti njegov mehanski model. Takšen pristop k znanju se neposredno navezuje na tehniko. Znanje po novem postane v svojem bistvu že neposredno uporabno.

Galilejevi poskusi

Zanimivo je, da so tudi prvi moderni znanstveniki še vedno delovali v okvirih aristotelskega dojemanja izkustva. Galilej se tako v svojih *Discorsih* iz leta 1632, kjer pojasnjuje ugotovitve o naravi prostega pada, do katerih je sicer prišel že leta 1609, pri

argumentaciji še vedno poskuša opirati na splošno izkustvo. Pokazati želi, da težko telo med padanjem pospešuje hitrost, in sicer sorazmerno s pretečenim časom. Opre se na klasično sholastično naslavljanje na splošno izkustvo, ki opisuje, kako se pojavi v naravi dogajajo, in ne, kako so se zgodili v konkretnem primeru. Razpravi ne priloži rezultatov lastnih eksperimentov, ampak zapiše le, da je uporabil posebno napravo v obliki klanca, po kateri je kotalil kroglice, in ugotovil, da se njegove meritve povsem skladajo s pričakovanji, saj je poskuse ponovil "več stokrat". Ta fraza je v takratnih akademskih razpravah pomenila podobno kakor neštetokrat. Galilej je želel svoje bralce prepričati, da so njegove ugotovitve pravzaprav del splošnega izkustva. Težava pa je bila, da je bil morda takrat celo edini na svetu, ki je sam izvedel takšne poskuse, in bi težko trdili, da je bil njegov argument z opiranjem na splošno izkustvo dober.

Tudi pozneje so imeli naravoslovci težave, ko so poročali o konkretnih eksperimentalnih dogodkih, saj so jih le stežka interpretirali kot splošne trditve. Nastal je resen problem, kako vse več posameznih dogodkov in natančnih opazovanj obravnavati kot primerne temelje za razpravo v okviru filozofije narave. Temeljna težava je bila, kako v sistem znanosti umestiti umetno ustvarjeno izkustvo, ki je plod raznih pripomočkov, kakršni so teleskop, mikroskop ..., in že po definiciji ne more biti pojmovano kot splošno neproblematično izkustvo.

Galilej je želel svoje bralce prepričati, da se pojavi v naravi dogajajo ravno tako, kakor sam poroča, da se. Nekaj bralcev mu je verjetno verjelo zaradi njegovega osebnega ugleda in institucionalne avtoritete, ki jo je imel, vendar to njegovih trditev še ni moglo narediti za znanstvene. Galilej je bil glede tega metodološko še vedno zelo blizu Aristotelu. Verjel je, da morajo biti znanstvene trditve jasno formulirane in osnovane na splošno sprejetih

trditvah. Nekaj let za Galilejem je jezuitski matematik in naravoslovec Giovanni Battista Riccioli prav tako poročal o poskusih, pri katerih je spuščal razne uteži s cerkvenih zvonikov, pri tem pa je natančno navajal kraje, datume in priče, da bi konkretnemu izkustvu podelil dodatno avtoriteto. Vendar so bile končne ugotovitve tudi pri njem formulirane kot splošne trditve, kako se pojavi dogajajo v naravi.

Pascalov sloviti eksperiment z barometrom

Morda najbolj razvpiti primer retorične zvijače, ki konkretno izkustvo spretno interpretira kot splošno, se je zgodil leta 1648. Matematik in filozof Blaise Pascal je iz Pariza pisal svojemu svaku z imenom Florin Périer v oddaljeni Auvergne in ga prosil, da bi zanj izvedel eksperiment. Pascal je želel, da bi Périer nesel živosrebrni barometer na bližnjo goro Puy-de-Dôme in preveril, ali se bo višina stolpca živega srebra med vzponom kaj spremenila. Pascal je pričakoval, da se bo sprememba višine opazila, saj je bil prepričan, da prav zračni pritisk ohranja stolpič živega srebra v votli cevki, više na gori pa je seveda zračni pritisk manjši.

Kmalu po poskusu je Pascal objavil razpravo v obliki komentarja k Périerovemu poročilu o vzponu na goro. Périer je dogajanje ob vzponu natančno popisal z vsemi pričami in meritvami višine stolpca živega srebra na vmesnih postajah. Začetek Périerovega poročila se bere kakor opis nedeljskega izleta, saj omenja vreme in ljudi, ki jih je srečal med vzponom. Na koncu poročila, ki je res potrdilo domneve, da se višina stolpca živega srebra znižuje z nadmorsko višino, pa je Paskal ugotovitve tega konkretnega poskusa predstavil kot splošne resnice. Pascal je Périerove meritve preprosto posplošil in napovedal, da bi z natančnejšim merjenjem lahko prišli do podobnih ugotovitev tudi pri manjših vzponih, recimo na vrh cerkvenih zvonikov. Pascal je potem lahko

ugotovil, da so dejanski poskusi to tudi potrdili. Podobno kakor Galilej pri poskusih na klancu tudi Pascal ni natančno opisal rezultatov, ampak je navedel le podatek, da se meritve skladajo s pričakovanji.

Problem reprezentativnosti opazovalca

Novi eksperimenti so tako čedalje bolj odpirali problem zaupanja v izvedbo in rezultate posameznega poskusa ter seveda problem reprezentativnosti konkretnega poskusa, saj ni bilo jasno, zakaj bi lahko neko konkretno izkustvo, ki ni bilo splošno, tako hitro sprejeli. Novoveški znanstveniki so se glede problema utemeljitve konkretnega izkustva pogosto zatekali k osebni avtoriteti. Pomagali so jim razni profesorski in dvorni nazivi, članstvo v akademijah in drugih ustanovah. Rezultati posameznikov so bili zanesljivi, če jih je potrdila ugledna ustanova (podobno je danes z objavami v znanstvenih revijah).

Pri astronomih je bila tradicija malo drugačna, saj svojih meritev niso javno objavljali. Namesto tega so na podlagi meritev izdelovali tabele, v katerih so z geometrijskimi modeli napovedovali prihodnjo lego nebesnih teles. Ni bilo v navadi, da bi opazovalno astronomijo ločili od računske ali prognostične. Seveda se je kakovost nekega astronoma ocenjevala glede na ustreznost njegovih napovednih tabel in ne na podlagi natančnosti opazovanja in empiričnih meritev. Kopernikov ugled v šestnajstem stoletju je tako temeljil predvsem na njegovih tabelah in matematičnem znanju. Nasploh so bili astronomi na svoje meritve zelo osebno navezani, o čemer priča tudi Keplerjeva zgodba, ko se je moral zelo truditi, da je po smrti Tycha Braheja dobil vpogled v njegove meritve. Prej mu je Brahe zaupal samo meritve lege Marsa, ne pa tudi drugih planetov.

Francis Bacon in zametki problema indukcije

Osrednji prispevek Francis Bacon k razvoju novoveške znanosti je bila njegova zavrnitev globoko v Aristotelovi filozofiji ukoreninjene delitve na naravno in umetno povzročeno gibanje ter posredno celotne hierarhije ved in znanja, ki je temeljila na tej delitvi. Glede odnosa do izkustva ni bil tako revolucionaren, čeprav je njegovo zavzemanje za neposredno uporabnost novega znanja močno vplivalo tudi na novi način opisovanja eksperimentov kot praktičnih navodil, kako opisani postopek lahko ponovimo tudi sami. Pri opisovanju pojavov se je naslavljal na lastno izkustvo, iz katerega je neposredno sklepal na splošno pravilo dogajanja v naravi. Takšen način predstavitve izkustva mu je omogočal, da se je vsaj retorično izognil težavam, v katere bi zašel, če bi navajal izkustvo kot konkretne zgodovinske dogodke, saj bi potreboval še zanesljive priče. Ko je Bacon navajal, kaj se navadno dogaja, in ne, kaj se je konkretno zgodilo, in to v obliki napotkov, ki naj bi bralcu omogočili, da je lahko sam ponovil opisano izkustvo, je ustvaril vtis, da razkriva dejstva o svetu, ki so dovolj trdna, da lahko na njihovi osnovi gradimo znanstvene argumente o naravi stvari.

V drugi knjigi svojega *Novega organona* (1620) je predstavil obravnavo toplote kot uporabe nove metode logičnega raziskovanja. Med primeri, pri katerih naletimo na naravo toplote, navede recimo: "sončne žarke, še posebej poleti in opoldan", "goreče predmete", "konjske iztrebke, ko so še sveži". Prav vse te trditve so splošne resnice, ki se naslavljaajo na vse konkretne različice nekega splošnega primera. Bacon ne vidi potrebe za konkretnim izkustvom. Včasih predlaga tudi poskuse, katerih izid že pozna (primer netenja ognja z zbiralno lečo). Vseskozi pa je v ospredju predvsem praktična uporabnost znanja.

Baconovi spisi so imeli močan vpliv na člane novoustanovljene Royal Society, vendar se je sama praksa njenih članov razlikovala od Aristotelove, pa tudi od Baconove teorije. Oba, Aristotel in Bacon, sta za znanstveno izkustvo štela univerzalne posplošitve, ki jih lahko razumemo kot splošno izkustvo, medtem ko so člani Royal Society obravnavali kot izkustvo posamezne dogodke. Navadno so poročali o konkretnih dogodkih, ki so se jim dogodili v znanem času in kraju. Še posebno je bilo pomembno, da iz konkretnega posameznega dogodka niso takoj sklepali na splošno dogajanje v naravi. Metodološki ideal, ki so ga člani Royal Society gojili tudi pri objavah v svojem glasilu *Philosophical Transactions*, je bil čimbolj nepristransko poročati o konkretnem dogajanju, ne da bi vnaprej sprejeli katero koli dogmatično držo do konkretnih hipotez. Ideja je bila, da je treba zbrati čim več dejstev o dogajanju v naravi, njihova interpretacija pa lahko tudi počaka, saj bo vsekakor lažja, ko bo zbranih že veliko dejstev.

Eksperimentalni dogodki ter spor med Hobbesom in Boylom

Eden najbolj vnetih kritikov Royal Society je bil Baconov tajnik Thomas Hobbes, danes znan predvsem kot politični filozof. Kritiziral je Boyleve poskuse z zračno tlačilko in vakuumom. Hobbes je trdil, da izvedba poskusov ni bila znanstvena. Boylevo izkustvo naj metodološko ne bi dosegalo tega, kar se predpostavlja za utemeljeno filozofijo narave; to so splošne in nujne znanstvene razlage. Glede tega je bil Hobbes še vnet Aristotelov privrženec. Boyle je o poskusih govoril kot o zgodovinskih dogodkih, Hobbes pa je želel splošne trditve, ki bi jih lahko dokazal z vso nujnostjo. Ker so bili poskusi z vakuumsko tehniko dokaj zapleteni, se je Hobbes spraševal tudi, čemu bi se lotevali najprej kompleksnih problemov, če se lahko najprej posvetimo preprostim vsakdanjim situacijam.

Spor med Boylom in Hobbesom je bil v jedru interpretativen. Boyle je svojo znanost utemeljeval na konkretnih eksperimentalnih dogodkih, jasnih in neproblematičnih vsakomur, ki je bil navzoč pri njihovem prikazu. Hobbes pa je nasprotno trdil, da na takšnih posameznih eksperimentalnih dogodkih ne moremo postaviti dobro osnovane znanstvene razlage dogajanja v naravi. Boylevi eksperimenti naj ne bi vodili k trdni razlagi dogajanja v naravi, saj so se lahko vedno interpretirali na več načinov. Vse takšne razlage so bile zato nujno zgolj hipotetične, saj je bila zmeraj mogoča tudi alternativa, to pa ne more biti temelj za trdno znanje.

Osrednji spor je bila trditev o obstoju vakuuma, ki ga je Boyle zagovarjal, Hobbes pa mu je nasprotoval. Boyle je bil hkrati zelo pazljiv pri interpretaciji svojih poskusov, da se je vzdržal kakršnih koli dogmatskih trditev oziroma hipotez. Trdil je le, da je pri poskusu iz steklenice odstranil "običajni zrak", pri čemer je dopuščal možnost, da je zrak nadomestilo nekaj drugega, nevidnega, breztežnega. Čeprav je res uporabljal besedo "vakuum" za opis prostora, ki je ostal v steklenici, ko je odstranil zrak, je opozarjal, da tega vakuuma ne smemo zamenjevati z "metafizičnim vakuumom", česar v poskusu ni obravnaval.

Isaac Newton – rojstvo fizike kot eksperimentalne matematične znanosti

Ko je Isaac Newton okrog leta 1670 poslal vodstvu Royal Society svoj model zrcalnega teleskopa, je hitro zaslovel in si pridobil tudi članstvo v ugledni združbi. Opogumljen z uspehom je njenemu sekretarju poslal še svoje študije v optiki, ki so se navezovala tudi na razlago delovanja zrcalnega teleskopa, in kmalu so jih objavili v glasilu družbe. Ta prvi Newtonov resni znanstveni članek je med drugim zanimiv zato, ker opisuje konkretne optične poskuse o naravi svetlobe v obliki

eksperimentalnih dogodkov, čeprav je optika po svoji vsebini tradicionalno spadala pod matematične znanosti. V prvem delu pisma je natančno opisal svoje poskuse s svetlobo, pri čemer je napletel zgodbo vse od nakupa optične prizme do slavnih poskusov s svetlobnim žarkom v zatemnjeni sobi. Ker je vedel, da je prav takšna oblika poročila članom Royal Society najbolj povšeči, se je potrudil in svoje večletne raziskave prelevil v napeto zgodbo o konkretnih dogodkih. Newtonova razprava se šele v drugem delu prevesi v bolj tradicionalno obliko študije o matematični optiki.

Čeprav so bili zametki eksperimentalne matematične znanosti postavljeni že prej, se je najpomembnejši vsebinski in metodološki prelom dogodil šele z Newtonovo *Principio* (1687). V njej je Newtonu uspelo povezati v celoto mehanično filozofijo narave, poskuse matematikov, da bi prišli do univerzalnih form naravnega gibanja, in angleško tradicijo eksperimentalnih dogodkov. Z objavo *Principie* se je obdobje znanstvene revolucije končalo. Spreminjanje strukture in hierarhije znanja o naravi se je izteklo v novo sintezo, ki ji pravimo moderna znanost. Vse velike revolucije v naravoslovju, ki so se zgodile po Newtonu (vključno z Einsteinovo teorijo relativnosti in kvantno mehaniko, katerih začetkov se spominjamo ob svetovnem letu fizike), so le notranji razvoj v moderni znanosti, sam okvir načina lotevanja naravoslovja pa je ves čas enak.

Sprehodili smo se skozi nekatera pomembna obdobja v zgodovini naravoslovne znanosti in namenili posebno pozornost odnosu do čutnega izkustva. Videli smo, kako se je tip izkustva, ki so mu v nekem obdobju najbolj zaupali, počasi spreminjal. Vrsto stoletij je veljalo, da so temelj znanosti splošne izkustvene resnice, katerih proces nastajanja je Aristotel v *Drugi analitiki* (II.19) opisal takole: "... iz zaznave nastane spomin ... in iz spomina (ko se pojavi pogosto v navezavi na isto stvar) izkustvo; po številu več spominov tvori eno izkustvo." Za aristotelike je bilo izkustvo temeljni vir znanja o naravnem dogajanju v

svetu. Za novoveške znanstvenike pa je bila eksperimentalna filozofija čedalje bolj predvsem vir praktičnega in ne esencialnega znanja – informacija je bila, kako stvari narediti, in ne, kakšne so v svojem bistvu. V sedemnajstem stoletju so splošno izkustvo počasi začela zamenjevati konkretna pričevanja o dogodkih, ki so bila podprta z avtoriteto poročevalca ali z možnostjo vsakega bralca, da se na lastne oči prepriča o veljavnosti pričevanj. Iz tega prenosa zaupanja od splošnega k posameznemu se je razvil problem indukcije (kako s posameznimi konkretnimi dogodki potrditi splošno trditev), ki je postal eden osrednjih problemov v filozofiji znanosti vse do dvajsetega stoletja. Hkrati s spreminjenim odnosom do čutnega izkustva se je vse bolj jasno izoblikovala ideja o poskusu kot temeljni opori naravoslovne znanosti. Gre za preplet splošne matematične formule, ki mora biti čim bolj univerzalna, mehanskega modela, ki konkretizira matematični odnos, in pa dejanske izvedbe konkretnega mehanskega modela. Zametki ideje o poskusu so že pri Galileju, prvi zares moderni znanstvenik pa je v tem smislu šele Isaac Newton.

Literatura

Dear, Peter: *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and its Ambitions, 1500–1700*, Palgrave, 2001.

Dear, Peter: *Discipline & Experience: the Mathematical Way in the Scientific Revolution*, University of Chicago Press 1995.

Henry, John: *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Macmillan Press, London 1997.

Rossi, Paolo: *The Birth of Modern Science*, Blackwell, 2001.

Shapin, Steven: *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press 1996.

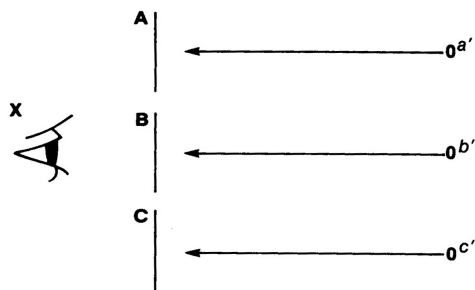
Znanost in fizikalni svet

Kolikor vem, se znanstveniki še vedno pogovarjajo o elektronih, protonih, nevronih itn., objektih, ki jih nikoli ne zaznamo neposredno. Če se vprašamo, kako vemo za njihov obstoj, se zdi, da je edini možni odgovor, da o tem sklepamo po neposrednem zaznavanju. Za kakšno sklepanje gre? Očitno za vzročno. Atomske bitnosti nekako trčijo ob čute živalskega organizma in povzročijo, da ta zazna domač svet miz, stolov in vsega drugega.

Ampak, ali ni jasno, da je takšno pojmovanje vzročnosti, kakor koli ga že interpretiramo, neveljavno? Edini razlog, ki ga imamo za prepričanost o zakonu vzročnosti, je, da *opazamo* nekatere pravilnosti ali zaporedja. Opažamo, da pod nekaterimi pogoji *A*-ju vedno sledi *B*. *A* imenujemo vzrok in *B* učinek, zaporedje *A-B* pa postane zakon vzročnosti. Od tod izhaja, da so vsa *opažena* vzročna zaporedja med zaznanimi objekti v domačem svetu zaznav in da se vsi poznani vzročni zakoni nanašajo izključno na svet čutov in ne na kar koli onstran ali izza njega. To še pomeni, da nismo dosegli in tudi nismo mogli doseči, niti najmanjšega dokaza za prepričanje, da je mogoče zakon vzročnosti uporabiti *zunaj* zaznavanja ali da ima to področje lahko kakršne koli vzroke (kakršni so domnevni fizikalni objekti), ki sami niso zaznani.

Isto lahko povemo tudi drugače. Vzemimo, da obstaja opaženo zaporedje *A-B-C*, ki ga predstavljajo navpične črte v diagramu. Opazovalec *X* vidi in ne more videti nič drugega kakor stvari iz domačega sveta zaznav. S kakšno *pravico* in iz kakšnega *razloga* lahko trdi, da so a' , b' , c' , ki jih onkraj sveta zaznav nikdar ne more opazovati, vzrok za *A*, *B* in *C*? Takšne *pravice* nima, kajti nikoli ni bilo opaženo, da bi zakon vzročnosti, na katerega se zanaša, deloval zunaj serije zaznav; potemtakem nima

nobenega dokaza o nasprotnem. Tudi nima nikakršnega *razloga*, kajti fenomen *C* je *zadostno* razložen z vzrokom *B*, fenomen *B* z vzrokom *A* itn. Uvesti *drugi* (dodatni) vzrok b' za *B*, c' za *C* ipd. ni nujno oziroma je nepotrebno. Navesti dva vzroka za vsak pojav, enega iz enega sveta in drugega iz drugega, je odveč in nemara celo protislovno.



Zdaj bi lahko vprašali, ali je s tem zanikano, da zvezde povzročajo svetlobno valovanje, le-to spremembe v očesni mrežnici, slednje pa spremembe v vidnem živcu, ki nato povzroči gibanja v možganskih celicah itn. Ne, vse to ni zanikano. Toda opaženi vzroki in posledice so vsi v svetu zaznavanja. Noben niz čutnih podatkov nikakor ne more upravičiti koraka zunaj tega sveta. Če priznavate, da ne moremo nikoli opazovati nič drugega kakor zaznanih objektov, njihovih odnosov, pravilnosti in zaporedij, je očitno, da smo popolnoma zaprti v svet naših zaznav in da ne moremo izstopiti iz njega. Ne le vzročni, temveč tudi vsi drugi opaženi odnosi, s katerimi so lahko utemeljeni *kakršni koli sklepi*, bodo vodili le do naslednjih čutnih objektov in njihovih odnosov. Nobeno sklepanje potemtakem ne more preiti od zaznanega k temu, kar ni zaznano.

Dejstvo je, da atomi niso izpeljani iz zaznav. Nihče seveda ne zanika, da je v atomski teoriji ogromno povsem veljavnega sklepanja. Toda v nobenem strogo logičnem pomenu besede se

ne bi dalo najti sklepanje *od čutnih podatkov¹ k atomom*. Ko se postavi hipoteza, se procesi sklepanja nanašajo na njeno uporabo; to je na napovedi o nadaljnjih možnih čutnih vtisih, ki so bile postavljene s pomočjo hipoteze, in na njeno lastno notranjo konsistenco.

Da atomi niso izpeljani iz zaznav seveda pomeni, da iz obstoja zaznav ne moremo veljavno sklepati o obstoju atomov. To pomeni še, da ne moremo imeti nikakršnega razloga za prepričanje, da res obstajajo. Zato predlagam, da zagovarjamo, da ne obstajajo ali da tega nikakor ni mogoče vedeti oziroma da za njihov obstoj sploh nimamo nobenega dokaza.

Kakšen je potem njihov status? Ali to pomeni, da predstavljajo pomoto, da nimajo vrednosti in so preprosto neresnični? Nikakor ne. Nihče ne domneva, da vpisi v *Navtični almanah* "obstajajo" kje drugeje kakor na straneh te knjige ter v možganih njenih sestavljalcev in bralcev. Kljub temu so vpisi "resnični", če nam omogočajo predvideti nekatere zaznave, namreč položaje in čase nekaterih zaznavnih objektov, ki jih imenujemo zvezde. Podobno so resnične formule atomske teorije in opravljajo podobno funkcijo.

Predlagam, da atomi niso nič drugega kakor stenografske formule, ki jih je bistroumno oblikoval človeški um, da bi napovedal izkustvo oziroma predvidel, katere zaznave bo doživel. Z "napovedati" ne mislim le nanašanja na prihodnost. Pomen, v katerem uporabljam ta termin, je tudi izračunati, da je bil v Mali Aziji leta 585 pred našim štejem viden sončni mrk.

Da bi še jasneje razumeli, kaj sem mislil, uporabimo isto idejo na drugem primeru, tj. na težnosti. Newton je formuliral težnostni zakon v terminih "sil". Predpostavljalo se je, da ta zakon, ki ni bil nič drugega kakor matematična

formula, upravlja delovanje teh obstoječih sil. Dandanes se ne verjame več, da takšne sile so. Vendar je zakon mogoče enako dobro uporabiti za napovedovanje astronomskih pojavov tudi brez njih. Ali sile obstajajo ali ne, za znanstvenika sploh ni pomembno. Mogoče je reči, da je to popolnoma filozofsko vprašanje. Sam mislim, da bi jih filozofi morali razglasiti za fikcije. Ampak zakon zato ne bi bil neuporaben ali neresničen. Če bi ga bilo mogoče uporabljati za napovedovanje pojavov, bi bil enako resničen, kakor je bil.

Res je, da je Newtonov zakon zdaj napačen in da ga je zamenjal drug, Einsteinov zakon. Včasih se verjame, da je razlog v tem, ker se ne verjame več v sile. Vendar to ni res. Ali sile obstajajo oziroma ne, sploh ni pomembno. Pomembno je odkritje, da nam Newtonov zakon ne omogoča natančnega napovedovanja določenih astronomskih dejstev, denimo točne lege planeta Merkurja. Prav zato ga je zamenjala Einsteinova formula, ki omogoča pravilne napovedi. Novi zakon je po naključju formuliran geometrično. Gre za čisto matematiko in nič drugega. V njem ni niti sledu o silah. Kakor sem poučen, v svoji čisti obliki ne vsebuje nič niti o "grbinah in gričih v prostoru – času". Pa saj tudi ni pomembno, ali takšne grbine in griči obstajajo. Einsteinov zakon ni bolj resničen od Newtonovega, ker bi sile zamenjal z grbinami in griči, temveč izključno zato, ker predstavlja natančnejšo formulo za napovedovanje.

Ne le, da smemo reči, kako sile ne obstajajo, enako resnično lahko izjavimo, da tudi "gravitacija" ne obstaja. Gravitacija ni "stvar", temveč matematična formula, ki obstaja edino v glavah matematikov. In če matematična formula ne more povzročiti padanja telesa, ga tudi gravitacija ne more. Na tej točki nas zavaja vsakdanji jezik. Govorimo o zakonu gravitacije in domnevamo, da se ta zakon "nanaša" na

¹ Ednina: čutni podatek. Čutni podatek je kateri koli objekt ali kvaliteta, ki je neposredno zaznavna; na primer barva, oblika, zvok, okus itn. Stace to včasih imenuje čutni podatki. – Op. ur.

nebesna telesa. Tako smo zavedeni v prepričanje, da obstajata *dve* stvari, namreč gravitacija in nebesna telesa, pri čemer ena od njiju, gravitacija, povzroča spremembe druge. Toda zares ne ostaja nič drugega kakor gibajoča se telesa. Niti Newtonov niti Einsteinov zakon nista – strogo rečeno – zakona gravitacije, temveč zakona o gibanju teles. Oba sta formuli o gibanju teles, se pravi formuli, ki nam lahko povesta, kako se bodo telesa gibala.

Toda tako kakor so v preteklosti Newtonovemu zakonu podtaknili "sile" (govori se, da je to storil kar sam Newton), poskušajo danes nekateri popularizatorji podtakniti Einsteinovemu zakonu "grbine in griče v prostoru – času". Tako slišimo, da je razlog, zaradi katerega se planeti gibljejo v krivuljah, da ne morejo iti skozi grbine in griče, temveč jih morajo obiti! Planetov torej ne "potiskajo" sile, temveč grbine in griči. Ampak izraz "grbine in griči" je čista metafora. In kdor koli jim pripisuje "eksistenco", se zaplete v težko vprašanje, okoli česa se krivi "ukrivljeni prostor".

Za našo temo ni nepomembno razmisliti, *zakaj* ljudje izumljajo metafizične pošasti, kakršne so sile in izbokline v prostoru – času. Razlog je, ker se niso osvobodili absurde ideje, da znanost "razlaga" stvari. Niso bili zadovoljni z zakoni, ki zgolj napovedujejo, kje se bodo planeti dejansko gibali. Želeli so vedeti, "zakaj" se planeti gibljejo. In tako je Newton odgovoril: "Sile". "Oh," so odvrnili ljudje, "to vse pojasni. Sile razumemo, saj jih čutimo vsakič, ko nas kdo potisne ali povleče." Domnevalo se je potemtakem, da so gibanja "razložena" z bitnostmi, ki so zaradi podobnosti z muskularnimi zaznavami, ki jih ljudje občutijo, domače. Grbine in griči so bili vpeljeni z istim namenom: zdijo se tako domači. Če je na biljardni mizi izboklina, se ravna pot kotaleče biljardne kroglice spremeni v ukrivljeno. S planeti je povsem isto. "Oh, razumemo," vzklikajo ljudje, "to je tako preprosto. S tem je

vse *razloženo*."

Vendar pa pravilno formulirani znanstveni zakoni nikoli ničesar ne "razlagajo". V skrajšani in posplošeni obliki preprosto trdijo, *kaj se dogaja*. Noben znanstvenik in po moje tudi noben filozof ne vé, *zakaj* se nekaj dogaja, prav tako ne more ničesar "razložiti". Znanstveni zakoni ne izrekajo nič razen surovega dejstva, da "ko se zgodi *A*, se vedno zgodi tudi *B*". In očitno je, da nam takšni zakoni omogočajo napovedovanje. Če so nekateri znanstveniki zamenjali sile z grbinami in griči, so zgolj nadomestili eno praznovernost z drugo. Sam ne verjamem, da je to naloga *znanosti*, čeravno nekateri *znanstveniki* morebiti verjamejo. Ne nazadnje so tudi znanstveniki človeška bitja, ki hrepenijo po "razlagah", podobno kakor drugi ljudje.

Prepričan sem, da so atomi v natančno enakem položaju kakor sile ali izbokline in griči prostora – časa. Matematične formule, ki predstavljajo znanstveni način razlaganja atomske teorije, so v resnici le formule za izračun tega, katere zaznave se bodo pojavile v danih okoliščinah. Toda tako kakor šibkost človeškega uma zahteva, da mora med formulo gravitacije in dejansko "stvarjo", ki bi jo lahko poimenovali "gravitacija kot taka" ali "sila", obstajati korespondenca, ista šibkost zahteva, da mora obstajati korespondenca tudi med atomsko formulo in dejansko stvarjo, imenovano atom. A v resnici atomi ne povzročajo zaznav, tako kakor tudi težnost ne povzroči padca jabolka. Edini vzroki zaznav so druge zaznave. In odnos med atomi in zaznavami, ki jih občutimo, ni odnos med vzrokom in učinkom, temveč odnos matematične formule do dejstev in dogajanja, ki so ga s matematiki sposobni izračunati z uporabo formule. ...

Ne bo odveč, če še z enim primerom pokažemo, kako običajne so v znanosti fiktivne eksistence in kako malo je pomembno, ali v resnici

obstajajo ali ne. V njem se ne govori čudno in vznemirjajoče o "ukriviljenem prostoru". Eden izmed temeljev fizike je ali je bil, zakon o ohranitvi energije. Ne vem, koliko, če sploh, je nanj vplivala teorija, da se materija včasih spremeni v energijo; vendar to ne vpliva na poduk, ki ga ima za nas. Zakon trdi, ali je trdil, da je količina energije v vesolju stalna, nikoli je ni mogoče niti ustvariti niti uničiti. To je bilo zelo prikladno, vendar se zdi, da je obstajala očitna izjema. Rečeno vam je bilo, da bo kamen, ki ga zalučate v zrak, pri padcu porabil enako količino energije, kolikor je je prejel pri metu. Toda vzemite, da kamen ne pade, da se je zataknil na strehi vaše hiše in tam ostal. Kaj se je zgodilo z energijo, za katero ni bilo videti, da bi se porabila? Zdi se, da je izginila iz vesolja. Ne, odgovarja znanstvenik, še vedno obstaja kot *potencialna* energija. Ampak kaj blažena beseda "potencialno", uvedena, da bi rešila položaj, pomeni, če jo uporabimo za energijo? Pomeni, vsekakor, da energija ne obstaja v nobeni od njenih običajnih "oblik", kakršne so toplota, svetloba, elektrika itn. Toda to je zgolj negativno. Pa ima termin kakšen pozitiven pomen? Strogo rečeno, prav nobenega. Energija bodisi obstaja ali ne obstaja. Med eksistenco in neeksistenco ni nikakršnega vmesnega področja "potencialnosti". Če energija ni bila porabljena, ni energija in ne obstaja. Energija brez energijskega delovanja ne more obstajati nič bolj, kakor ne more obstajati toplota brez segrevanja. Obstoj energije kot "potencialne" je potemtakem fikcija. Dejanska, empirično preverljiva dejstva so, da če obstaja v vesolju neka količina energije, nato pa izgine (kakor se zgodi s kamnom, ki se zatakne na strehi), se ista količina energije vselej znova pojavi, v določenih in znanih okoliščinah začne znova obstajati. Zakon o ohranitvi energije v resnici izraža prav to dejstvo. Fikcija o potencialni energiji je uvedena preprosto zato, ker je prikladna in omogoča enačbam lažje delovanje. Slednje bi delovale tudi brez fikcije, ampak z nekaj več težavami – funkcija zakona

je v obeh primerih enaka. Njegov namen je seznaniti nas, da če imamo v nekih okoliščinah katere zaznave (met kamna), bomo v drugačnih okoliščinah imeli drugačne zaznave (toplota, svetloba, kamen, ki zadene lobanjo, ipd.). Seveda pa bo skušnjava, da bi hipotetizirali potencialno energijo kot "eksistenco" in pri tem verjeli, da je to "vzrok", ki "razloži" pojave, vedno obstajala.

Če bi stališče, ki sem ga predstavil, razvili do konca, bi nas vodilo do sklepa, da strogo rečeno *ne obstaja nič razen zaznav* (in umov, ki jih zaznavajo). Vse drugo je mentalna konstrukcija ali fikcija. To seveda ne pomeni, da sta pojma zvezde ali elektrona nesmiselna ali neresnična: njuna resnica in vrednost sestoji v njuni zmožnosti pomagati nam organizirati naše izkustvo in napovedovati naše zaznave.

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po: W. T. Stace: "Science and the Physical World". V: E. D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger (ur.): *Philosophy: Contemporary perspectives on perennial issues*; St. Martin's Press 1994, 93-98.

Dve mizi

Lotil sem se pisanja teh predavanj in postavil stola k svojima mizama. Mizama! Ja, vsi predmeti okoli mene so podvojeni – dve mizi, dva stola, dve persi.

Takšen uvod v študij, ki mora doseči transcendentne ravni znanstvene filozofije, ni ravno globok. Vendar stvarjem ne moremo kar takoj priti do dna; najprej moramo pobrskati po površini. In kadarkoli začnem brskati, sta moji mizi prva stvar, na katero naletim.

Eno poznam že od otroštva. Gre za vsakdanji predmet iz okolja, ki mu pravim svet. Kako naj jo opišem? Je razsežna, razmeroma trajna, obarvana, predvsem pa *substancialna*. Z besedo substancialna ne mislim le, da se ne polomi, ko se naslonim nanjo¹, temveč da je sestavljena iz "substance"; in s to besedo vam poskušam sporočiti neko pojmovanje o njeni notranji naravi. Je stvar; ne kakor prostor, ki je navadna negacija; tudi ne kakor čas, ki je bogvekaj. Ampak to vam ne bo pomagalo razumeti mojega pomena, kajti imeti substancialnost, je razlikovalna lastnost "stvari" in mislim, da substancialnosti ni mogoče opisati bolje, kakor reči, da gre za vrsto narave, ki jo uprimerja običajna miza. Tako se vrtimo v krogu. Sicer pa, če ste preprost človek zdrave pameti, ki ga znanstveni pomisleki ne skrbijo pretirano, boste prepričani, da naravo običajne mize poznate. Slišal sem celo za preproste ljudi, ki so mislili, da bi bolje razumeli skrivnost svoje lastne narave, če bi znanstveniki odkrili način njene razlage v terminih zlahka doumljive narave mize.

Miza številka 2 je moja znanstvena miza. Z njo sem se seznanil šele nedavno in mi ni tako domača. Ne sodi v maloprej omenjeni svet –

tisti svet, ki se spontano pojavi okoli mene, ko odprem oči, čeprav tu ne obravnavam, koliko je subjektivna in koliko objektivna. Je del sveta, ki se je vsili moji pozornosti po bolj ovinkasti poti. Moja znanstvena miza je večinoma praznina. V njej so redko posejani številni električni naboji, ki drvijo naokoli z veliko hitrostjo; njihova masa znese manj kakor eno milijardinko mase mize. Navkljub nenavadni sestavi je miza povsem čvrsta. Podpira moj list za pisanje enako učinkovito kot miza številka 1; kajti ko nanjo položim list, se ob njegovo spodnjo stran s strmoglavo hitrostjo zaletavajo majhni električni delci, zaradi česar se list obdrži kakor žogica za badbimton na skoraj nespremenjeni ravnini. Če se na to mizo naslonim, ne bom padel skozi; ali če sem zelo natančen, možnost, da bi moj znanstveni komolec prodril skozi mojo znanstveno mizo, je tako majhna, da jo je v praktičnem življenju mogoče zanemariti. Če preiskujemo njune lastnosti eno po eno, se zdi, da ni nobene, zaradi katere bi eno izbrali za običajne namene; toda v nenavadnih okoliščinah se pokaže prednost moje znanstvene mize. Če bi hišo zajel ogenj, bi se moja znanstvena miza povsem naravno razpustila v znanstveni dim, medtem ko bi moja domača miza doživela preobrazbo svoje substancialne narave, za katero lahko rečem le, da je čudežna.

Na drugi mizi ni nič substancialnega. Skoraj vsa je prazen prostor – resda prežet s polji sile, toda slednja niso "stvari", temveč so dodeljena kategoriji "vplivov". Tudi zelo majhnemu delu, ki ni prazen, ne smemo pripisati starega pojma substance. Z razčlenbo materije na električne naboje smo se podali daleč onkraj tiste slike, iz katere je sprva izšlo pojmovanje substance, in pomen tega pojmovanja – če je sploh kdaj obstajal – je bil spotoma izgubljen. Ves razvoj sodobnih znanstvenih pogledov je prelom s

¹ Ker angleška beseda *substantial* pomeni tudi trden, čvrst, trpežen trajen, Eddington opozarja, da ne misli toliko teh pomenov, temveč predvsem, da je miza nekaj snovnega, materialnega, nekaj, kar ima razsežnost v prostoru.

posamičnimi kategorijami "stvari", "vplivov", "oblik" itn. ter tako stopa na mesto običajnega ozadja celotnega izkustva. Pri raziskovanju bodisi materialnega predmeta, magnetnega polja, geometrijskega lika ali trajanja časa je znanstvena informacija dobljena iz meritev. Niti naprave za merjenje niti način njihove uporabe ne napeljujejo k misli, da je v teh problemih kar koli bistveno drugačnega. Meritve same torej ne ponujajo temelja za klasifikacijo po kategorijah. Zdi se nam nujno podeliti tem meritvam neko ozadje – zunanji svet; toda lastnosti tega sveta, če niso zajete v meritvah, so zunaj znanstvene natančnosti. Znanost se je končno uprla povezovanju natančnega spoznanja, vsebovanega v teh meritvah, s tradicionalno galerijo pojmov, ki o ozadju ne prinašajo nobene zanesljive informacije in v sistem spoznanja vsiljujejo nebstvene lastnosti.

Nesubstancialnosti elektronov tukaj ne bom še dlje poudarjal, kajti to pač ni nujno za predstavljeno stališče. Zamišljajte si jih substancialno, kolikor hočete; razlika med znanstveno mizo, s pičlo (če sploh kakšno), večinoma v praznih področjih po drobcih raztreseno substanco, in vsakdanjim pojmovanjem mize kot primera trdne realnosti – utelešenega protesta zoper Berkeleyjevski subjektivizem*, je velikanska. Potemtakem je modro razlikovati med tem, ali list pred menoj lebdi v svojem položaju, kakor da je pod njim roj muh, pri čemer njegovo lebdenje vzdržuje niz drobnih udarcev iz spodnjega rojenja, ali pa je podprt zaradi substance, ki je pod njim in katere resnična narava je, da zaseda prostor, ki ga zato ne more zasesti nobena druga substanca. Razlikovanje je seveda pojmovno in ne vpliva na praktično opravilo pisanja po papirju.

Ni mi treba govoriti, da me je moderna fizika z občutljivim preverjanjem in neusmiljeno

logiko prepričala, da je moja druga znanstvena miza edina, ki je v resnici tukaj – kar koli že "tukaj" pomeni. Po drugi strani pa mi tudi ni treba razlagati, da moderni fiziki ne bo nikoli uspelo izgnati prve mize, očem vidne in otipljive na prijem, čeprav gre le za čudno mešanico zunanje narave, mentalnega predstavljanja in podedovanih predsodkov. Toda za zdaj se moramo od nje posloviti, kajti pravkar se nameravamo odvrniti od domačega sveta k znanstvenemu, kakršnega nam razkriva fizika. To je, ali naj bi vsaj bil, popolnoma zunanji svet.

"O dveh svetovih govoriš paradokсно. Ali ne gre v resnici za dva vidika ali dve interpretaciji enega in istega sveta?"

Da, v osnovi ju je brez dvoma mogoče nekako poistovetiti. Toda postopek, skozi katerega je človeška zavest preoblikovala in udomačila zunanji fizikalni svet, ne sodi v domeno fizike. Vse dokler ne bo fizik končal svojega dela, ostaja svet, ki je predmet raziskovanja v skladu z metodami fizike, ločen od sveta, ki je domač zavesti. Začasno torej je za nas miza, ki je predmet fizikalnega raziskovanja, povsem ločena od običajne mize in o vprašanju o njuni osnovni istovetnosti ne sodimo vnaprej. Res je, da se celotno znanstveno raziskovanje začenja v domačem svetu in da se mora na koncu v ta svet vrniti; toda del popotovanja, ki ga nadzira fizik, vodi na neznano področje.

Do nedavnega je bila povezava mnogo večja; fizik si je bil navajen izposojati surovine za svoj svet iz domačega sveta. Toda tega ne počne več. Njegove surovine so eter, elektroni, kvanti, potencialnosti, hamiltonovske funkcije itn. Dandanes jih zelo skrbno varuje pred kontaminacijo s pojmovanji, sposojenimi iz drugega sveta. Običajna miza, ki je vzporedna znanstveni, nemara obstaja, toda običajni elektron, kvant ali potencial, ki bi imeli vzporednico v znanstvenem elektronu, kvantu ali

* Škof Berkeley je mislil, da so mize nizi predstav – op. ur.

potencialu, ne obstajajo. Tudi si ne želimo proizvesti udomačenih dvojnikov za te stvari ali, kakor bi morebiti na splošno rekli, "razložiti" elektrona. Šele tedaj, ko bo fizik končal svojo zgradbo sveta, bo dovoljeno povezovanje ali ugotavljanje istovetnosti; prenagljeni poskusi povezovanja pa so se pokazali kot popolnoma škodljivi.

Prevedel Andrej Adam

Prevedeno po: Sir Arthur Eddington: "Two Tables". V: E. D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger (ur.): *Philosophy: Contemporary perspectives on Perennial Issues*; St. Martin's Press 1994, 82-84.



Mladi filozofi iz Kranja (Foto A. H.)

Prilika o človeku, fiziku in filozofu

Fizik in človek z ulice sta tik pred tem, da vstopita v hišo. Človek z ulice se z lahkoto pomakne naprej, stopi na trden prag pred sabo in vstopi.

Fizik se sooči z zapletenim problemom. Da bi se lahko premaknil, mora premagati atmosferski tlak. Pristati mora na pragu, ki okoli sonca kroži s hitrostjo 32 km/s – če bi bil le za delček sekunde prehiter ali prepočasen, bi bil prag kilometre daleč. Vse to mora storiti, ko z okroglega planeta visi z glavo navzven v vesolje. Poleg vsega pa misli, da prag ni tisto, kar se zdi, da je, je v glavnem praznina, na redko posejana z milijardami električnih nabojev, ki se gibljejo naokrog z veliko hitrostjo. Je, kakor da bi stopil na roj muh.

Pragu se približa tudi filozof. Kaj bi pred pragom storil on?

(Prirejeno po Addingtonu)

Filozofija za otroke

Marjeta Žumer

Drugačen pristop k filozofiji za otroke

Američan Matthew Lipman iz New Jerseyja je resda začetnik projekta filozofije za otroke (FZO), ni pa edini strokovnjak, ki se s tem ukvarja. Kar ni nenavadno, saj je danes na svetu približno 16.000 osnovnih in srednjih šol v 45 državah, kjer tako ali drugače izvajajo filozofijo za otroke.

Med filozofi, ki delujejo na tem področju, sta tudi Roger Sutcliffe in Steve Williams iz Velike Britanije, ustanovna člana organizacije SAPERE. Napisala sta vrsto krajših priročnikov za poučevanje FZO, iz katerega je razvidno, da njun projekt sloni na enakih izhodiščih in ciljih kakor Lipmanov, razlikuje se le po bolj dinamičnih in raznovrstnih metodah in oblikah dela.

Pri nas se izbirni predmet FZO v osnovni šoli izvaja po Lipmanovih priročnikih (*Harijeva odkritja* v 7. razredu, *Liza in etična raziskovanja* v 8. razredu in *Marko in raziskovanje družbe* v 9. razredu). Zgodi se, da se zdi kaka zgodba v njih učencem dolgočasna, zato predlagajo, da bi razpravljali o čem, kar se jim zdi aktualno. Veseli jih delo v skupinah, radi pripravljajo igre vlog ali projektno delo. Vse to najdemo v omenjenem priročniku.

Sutcliffe in Williams sta začela svoj projekt leta 1998 po internetu. Ponujata aktualne vire različnih področij iz medijev za razvijanje mišljenja in komunikacijskih spretnosti. Izhajata iz potreb učiteljev in zato vsako leto poskušata oblikovati aktualne, "žive" teme, ki bi jih lahko uporabili pri delu v razredu.

Marsikateri učitelj pogosto nima časa, da bi iz medijev izbral primerne članke in jih pripravljajal za delo s skupino. Poleg tega je težko najti teme s takim bogastvom in globino, ki ju kritičen in filozofski pristop zahteva. Mladi bi morali po njunem mnenju razmišljati nad dejstvi v zgodbah, se zavedati domnev, miselnih zvez in pojmov, ki se skrivajo za dejstvi.

Priročniki ponujajo učiteljem osnovne teoretične okvire, splošna navodila in praktične nasvete oziroma namige za filozofiranje z otroki. V posameznem delu priročnika lahko najdejo približno šest aktualnih novic. Avtorja projekta vsako od njih predstavita sistematično, skupaj z vajami, namigi in kratkim teoretičnim ozadjem. Tako v priročniku za diskusijo iz leta 2000 najdemo naslednje teme:

- revščina, bogastvo in kreposti, kakršni sta poštenost in skrb za okolje;
- odnos najstnikov do materialnih dobrin oziroma denarja;
- zgodovinsko določeni problemi, ki so zaradi vojn vedno znova aktualni - begunci;
- problemi novega tisočletja oziroma prihodnosti - človeški genom oziroma večno življenje;
- zgodba iz vsakdanjega življenja, ki odpira vprašanje, ali potrebujemo voditelje in, če jih, kakšni naj bodo in kako naj bodo obravnavani.

Skupnost raziskovanja

Skupnost raziskovanja je opredeljena kot skupina otrok, ki se vključuje v diskusijo z medsebojnim sodelovanjem in refleksijo. Po eni strani namerava doseči sodelovanje, skrb, spoštovanje in varnost, po drugi pa iskanje razumevanja, pomena, resnice in vrednot, podprtih z razlogi. V skupnosti raziskovanja ne gre le za izmenjavo mnenj, pri čemer je vsako mnenje enako dobro. To tudi ni debata, v kateri zmaga močnejši argument in v kateri se zanemari razumevanje stališč ali pomislekov preostalih udeležencev diskusije. V taki skupnosti naj bi učenci razvijali lastna vprašanja in ideje ter se o njih skrbno in premišljeno pogovarjali. Pomembno je tudi, da skupina sedi v krogu ali v obliki podkve. To omogoča lažjo komunikacijo in izraža enakovrednost vseh udeležencev diskusije.

Vloga učitelja

Že pred uro naj se učitelj natančno seznani z zgodbo, analizira glavne (filozofske) ideje, skrite v zgodbi, in premisli o možnih smereh diskusije. Natančno naj pozna izbor vaj oziroma nalog, saj mora med uro hkrati slediti diskusiji, biti v njej dejaven in pripravljen vključiti posamezno vajo v delo skupine. Eden osnovnih ciljev programa je, da naj bi vsakega člana skupine spodbujali k prispevanju njegovega dela odgovornosti, zato da bi uspešno gradili skupnost raziskovanja. Učitelj ima pri tem posebno vlogo.

Najprej navadno privzame vlogo soraziskovalca. Je le eden od članov skupine, ki ima toliko vprašanj kakor vsi drugi. Ta vloga pogosto ni lahka, posebno za tiste ne, ki mislijo, da morajo poznati vse odgovore. Prav je, da je učitelj zgled radovednosti, nikakor pa ne predavatelj ali "vseved", ki bi na koncu povedal, kaj je prav in kaj ne. Učencem naj da dovolj spodbud in časa, da njihove ideje pridejo v ospredje. Po Sutcliffeovem prepričanju

je včasih bolje, da gredo učenci od ure zmedeni in negotovi, kakor da o nekem problemu delajo prehitre sklepe. Organizator naj bo varuh diskusije in naj ne dopušča, da pogovor postane nesmiseln ali da ga spodkopljajo nekaj močnih posameznikov. Koristno je, da se pred diskusijo v skupini pogovorijo o pravilih v skupnosti raziskovanja.

Učitelj naj bo izkušen poslušalec. Učenci so pripravljeni izraziti svoje mnenje le, če imajo občutek, da jih poslušamo. Dober poslušalec je pozoren na podrobnosti, ki jih je prispeval posameznik, in podpira učence, ko se trudijo oblikovati svoje ideje. Daje jim občutek, da so njihove ideje pomembne. Seveda je to zahtevna naloga, saj mora učitelj hkrati vnaprej predvideti svoje poteze ter skrbno poslušati govorce.

Dober vodja diskusije bo uporabljal različne strategije. Mednje sodijo:

- Kritična ocena oziroma revizija diskusije, ki razvija refleksivno mišljenje. Eden bolj učinkovitih načinov za to je, da posameznika občasno vprašamo, kako je njegova pripoved povezana s tem, kar so govorili drugi. Tako se zmanjša možnost, da pogovor "zaide", hkrati pa spodbudi učence, da svoje argumente natančno izrazijo.
- Spraševanje po razlogih in merilih. Dobro je, da govorec navaja primere ali razloge v podporo svoji ideji. Nikakor pa naj to ne spodbudi pripovedovanja osebnih anekdot. Pri tem je težko najti občutek, kdaj je treba konkretno dvigniti v abstraktno in kdaj se je treba od splošnega vrniti h konkretnemu.
- Povzemanje argumentov in oblikovanje splošnih pravil oziroma teorij, kar spodbuja konstruktivno mišljenje.
- Postavljanje alternativnih razlag, podmen in zaključkov.
- Dajanje protiprimerov in razvijanje logičnega sklepanja.

Ciklus raziskovanja

Vsak krog skupnega raziskovanja je sestavljen iz določenih faz. Navadno ga gradimo več ur.

Branje zgodbe

Za izhodišče lahko razen zgodbe uporabimo tudi pesem, uganko, sliko, strip, karikaturu ali odlomek iz filma. Če izberemo zgodbo, jo beremo skupaj – vsak naj prebere del besedila (odstavek ali nekaj vrstic). Posameznik se tako dejavno vključi v skupno raziskovanje, ni pasiven. Hkrati je zgodba skupno izhodišče za diskusijo.

Razmislek in pisanje komentarjev

Na začetku te faze raziskovalnega kroga naj imajo učenci čas za razmislek oziroma za razmišljanje o tem, kar so prebrali. Nato jih učitelj povabi k pisanju komentarjev. Raziskovalni krog se lahko začne na več načinov:

Učenci na glas preberejo zgodbo (brez naslova), v obliki komentarjev oziroma vprašanj iz nje izluščijo, kar se jim je zdelo zanimivo, in poskušajo dati zgodbi naslov. Vprašanja lahko odsevajo njihove ideje o vsej zgodbi ali o njenih posameznih delih. Izberejo naj takšna vprašanja, ki se jim zdijo dobra kot izhodišče za diskusijo (odprta "sokratska"). Učenci si že med branjem lahko podčrtajo nekaj "vročih točk" v besedilu.

Vprašanje naj si posameznik zapiše in ga primerja z enim ali dvema sošolcema; tako ima možnost pojasniti ali razložiti njegovo bistvo. Nato naj skupaj predstavijo vprašanja vsej skupini. Napišemo jih na tablo, z imenom avtorja. Tako se nakaže, da je pomemben vsak prispevek. Skupina naj razvrsti vprašanja po podobnosti. Tako zožimo njihov izbor, hkrati pa skupina prvič razmišlja skupaj. Učenci se z različnimi načini glasovanja odločijo, o katerih vprašanjih bi se želeli pogovarjati. Avtorja

priročnika pa učiteljem svetujeta, da shranijo preostala vprašanja. Tako lahko skupaj z učenci ugotovijo, katere vrste vprašanj so najbolj priljubljene in kako se posamezni njihovi tipi razvijajo skozi ure raziskovanja. Učenci radi brskajo po vprašanjih, da se spomnijo, kaj vse jih je zanimalo.

Učitelj jim ponudi pet pripravljenih možnih naslovov za zgodbo. Učenci napovedujejo, o čem naj bi tekla beseda. Napovedovanje ni lahko delo, saj vsak naslov po svoje ustreza zgodbi, le različne probleme v njej nakazuje.

Ko preberejo zgodbo brez naslova, jim učitelj znova ponudi možne naslove. Izberejo naj tistega, za katerega mislijo, da zgodbi najbolj ustreza. Lahko jih vpraša, ali menijo, da je avtor zgodbe uporabil isti naslov, kakršnega so izbrali oni. Ta vaja učence spodbuja, da prepoznajo glavne misli v zgodbi, da izrazijo svoja mnenja ter hkrati razvijejo občutek za jezik in namere pisca.

Diskusija

Pogovor je srce vsakega raziskovalnega cikla. Učenci naj se poskušajo pogovarjati tako, da z izmenjavo pripravljenih idej začnejo raziskovati oziroma graditi skupaj. Pri tem naj izražajo mnenja, vendar naj se izognejo izrekanju sodb, dokler ne raziščejo tudi drugih pogledov na neko vprašanje. V kakovostnem dialogu se mnenja krešejo, ne da bi bili udeleženci jezni drug na drugega; razumeti poskušajo, kaj jim hoče povedati nekdo drug. Pozorno – aktivno poslušanje je prav tako pomembno kakor skrbna izbira besed, ki jih izrečejo. Aktivno poslušanje se zelo razlikuje od tihe komunikacije zaradi strahu ali pomanjkanja truda. Aktivno poslušajo drug drugega takrat, ko si začnejo med seboj zastavljati vprašanja. Dobro je, da učenci govorijo neposredno drug drugemu, ne prek učitelja. Nekateri se prestrašijo, če jih odrasli človek vpraša nekaj neposredno. Bojijo se, da bo njihov odgovor

napačen in da bodo v očeh odraslega videti neuspešni. Bolje je, da njihove pripombe pohvalimo in jih potem prosimo, naj pojasnijo svoje stališče.

Ker v praksi ne teče vedno vse tako, kakor bi želeli, ponujata avtorja seznam najpogostejših problemov iz prakse in nekaj idej, kako se z njimi spoprijeti.

Problem: Diskusija je kaotična. Učenci prekinjajo drug drugega in ne sledijo glavni niti dialoga.

Nasvet: Skupaj določite nekaj pravil za diskutiranje in se jih poskušajte držati. Vodja naj skupino obdrži na "pravem tiru". Če problema ne rešite, prosite trenutnega govornika, naj izbere naslednjega. Priporočljivo je, da ne dvigajo rok, dokler eden govori, saj je to lahko zelo moteče.

Problem: Učenci sicer navajajo splošna različna mnenja, a razlik in podobnosti ne poudarijo ali pa so komaj opazne.

Nasvet: Skupina naj primerja eno mnenje z drugimi in poskuša ugotoviti, v čem se loči od drugih mnenj. Raziščite tudi pojme, da boste ugotovili, ali učenci govorijo o isti stvari, če uporabljajo besedo "izobrazba". Vodja diskusije naj jih na to opozarja.

Problem: Diskusija postane preveč partikularna in postaja podobna temu, da drug drugemu pripovedujejo anekdote. Druga skrajnost pa je, da postane preveč splošna in vsakdo išče splošitve.

Nasvet: Dialog se vedno giblje gor in dol – od splošnega k posameznemu in nazaj. Če je preveč splošen, vprašajte učence po primerih; če je preveč ozek, jih vprašajte, ali iz tega, kar so povedali, izhaja kakšno splošno pravilo.

Problem: Skupina je zašla v slepo ulico. Učenci ne morejo povedati, ali pri raziskovanju napredujejo.

Nasvet: Občasno naj kdo povzame glavne točke dialoga. Pravo smer lahko obdržite tudi, da ključne ideje zapišete na tablo.

Problem: Veliko govori le nekaj posameznikov, drugi so tihi.

Nasvet: Učitelj naj občasno pohvali dobro delo. Če tisti, ki so tihi, dobro poslušajo, naj jim čestita in spodbudi tiste, ki veliko govorijo, naj dobro poslušajo. Spodbujajte tihe učence in jim ponudite posebne možnosti za njihove pripombe. Lahko jih tudi prosite, naj napišejo vprašanja, ki jim med diskusijo pridejo na misel, in jih na koncu na glas preberejo. Taki učenci naj se pogovarjajo v manjših skupinah, na koncu pa poročajo vsej skupini. Tihe člane lahko tudi pozovete, da napišejo nekaj svojih misli za razstavo na tabli.

Poleg diskusije avtorja ponujata za vsako poglavje še nekaj metod in oblik dela na raznih taksonomskih ravneh.

Gola resnica

Namen te metode je, preveriti, ali so vsi učenci razumeli osnovo zgodbe. Izbranih je nekaj (pet do deset) trditev iz zgodbe, katerih začetki in konci so med seboj pomešani. Učenci naj jih smiselno sestavijo in razporedijo v pravilno zaporedje. Za bolj sposobne lahko dele trditev odstranimo oziroma pustimo prazna mesta. Lahko jih vprašate, katere trditve so mnenja in katera dejstva. Svoje razloge naj utemeljijo. Sposobnejši učenci med trditvami lahko iščejo mnenja, ki so predstavljena kot dejstva.

Novinarjev zadnji rok

Učenci v manjših skupinah so postavljeni v vlogo novinarjev oziroma članov ekipe informativnega televizijskega ali radijskega programa. V približno sto besedah naj napišejo in predstavijo zgodbo, ki je izhodišče za diskusijo. V prebrani zgodbi naj podčrtajo in

izpišejo največ dvajset ključnih besed, ki jih spomnijo na odgovore na naslednja vprašanja: O čem govori zgodba? Kaj se v njej dogaja? Kje, zakaj se dogaja? Kaj si ljudje o dogajanju v zgodbi mislijo? Pri pisanju poročila naj si pomagajo s seznamom ključnih besed in naj ne gledajo v zgodbo. Njen kratki povzetek lahko tudi narišejo v petih ali šestih risbah in jim dopišejo "podnapise". Ta naloga učence spodbuja, da poskušajo zgodbo kratko in smiselno obnoviti. Prednosti te metode so, da učencem pomaga brati bolj zbrano, spodbuja dialog v manjši skupini in jim omogoča, da besedilo "prevedejo" v svojo govorico.

Vroči stol

V tej dejavnosti učenci v parih pripravijo vprašanja za intervju z izmišljeno osebo v zgodbi. Lahko se odločijo za igro vlog, pri čemer na vprašanja odgovarja eden od učencev ali pa učitelj na "vročem stolu" v vlogi izmišljene osebe.

Razmisli, preden glasuješ

Za vsako zgodbo je pripravljenih nekaj vprašanj kot izhodišče za pogovor. Učenci naj pred glasovanjem za neko vprašanje povedo, zakaj se želijo pogovarjati prav o njem. Razmislijo naj tudi o globljem pomenu posameznih vprašanj.

Ključne misli in stavki

Ključna misel v zgodbi navadno zajema osnovno informacijo o prebrani vsebini. Toda kaj je osnovna informacija? Ali je to misel, ki vsebuje gola dejstva, ali pa morda nekaj, kar kaže na glavni problem? Ključna misel je lahko tudi tista, ki spodbudi največ vprašanj in nasili h globljemu razmišljanju. Ta naloga je kombinacija vsega zgoraj naštetega. Učenci naj v parih in z eno barvo podčrtajo povedi, v katerih so informacije, pomembne za zgodbo, z

drugo barvo pa tiste, ki se jima zdijo zanimive ali o katerih razmišljata. Iz podčrtanih povedi naj poskusita sestaviti vprašanje in naj ga predstavita skupini.

Skriti zaklad

Ta del poglavja ponuja možnost globljega raziskovanja problemov iz zgodbe. Avtorja poleg diskusije predlagata več različnih dejavnosti – od možganske nevihte in pisanja seznamov do dela v skupinah in iger vlog. V pomoč sta zapisala tudi nekaj vprašanj in trditev, ki so dobro izhodišče za diskusijo.

Smeri sklepanja

Učenci naj bi se ob pisanju poročil, ki se nanašajo na informacije, povezane z zgodbo, spraševali o zaključkih in razmišljanju o alternativah.

Smeri raziskovanj in napredka

Avtorja na koncu posameznega raziskovalnega cikla ponujata internetne vire, ki se nanašajo na neko zgodbo. Medtem ko je drugo gradivo v priročniku napisano tako, da ga takoj lahko uporabimo za delo v razredu, naj učitelj internetno gradivo skrbno pretehta. Ta del je za učitelja in za učence velik izziv. To ne pomeni, da je primeren le za sposobnejše. Vsi poudarki oziroma viri ustrezajo izhodiščem v zgodbi in, če jih ustrezno posredujemo, pri učencih spodbujamo tudi raziskovalno delo. Tako lahko začnejo iskati svoje zgodbe.

Ob zaključku ure lahko učenci pisno izrazijo "zadnjo misel", ki se ne komentira. Lahko se nanaša na predmet pogovora ali na delo in počutje v skupini. Njihove zapise razstavimo na oglasni deski. Na koncu raziskovalnega cikla je koristno, da vsak zase ali v parih zapišejo kritično oceno raziskovanja. Pri tem naj izpostavijo glavna začetna vprašanja, pripombe drugih, namenjene avtorju ocene, njegove

nove ideje in vprašanja, ki bi jih želel raziskati.

Na spletnih straneh www.dialogueworks.co.uk lahko poiščemo informacije v zvezi s tem projektom. Predstavljene so tudi številne konkretne dejavnosti, ki jih šole izvajajo v okviru FZO tudi v povezavi z drugimi predmetnimi področji, torej priročnik lahko uporablja skoraj vsak učitelj, ki si želi prijetnega in kakovostnega sodelovanja z učenci.

Marjan Šimenc

O nekaterih težavah z ocenjevanjem pri predmetu filozofija za otroke

Z ocenjevanjem znanja preverjamo, koliko so posamezni učenci usvojili v učnih načrtih predpisane cilje, vsebine in procese. Ta sicer običajni element šolskega izobraževanja pa pri predmetu filozofija za otroke povzroča kar nekaj težav. V nadaljevanju bom poskusil osvetliti, kaj je njihov vir, in navesti nekaj predlogov, kako se jim vsaj delno izogniti.

Glavni razlog za težave je bistveni element programa filozofije za otroke, namreč skupnost raziskovanja. Prvi cilj filozofije za otroke je oblikovanje skupine, ki si skupaj zastavlja vprašanja in jih raziskuje. Ta cilj je treba vzeti resno tudi pri ovrednotenju (evalvaciji) programa: ne ocenjuje se, kako uspešni so posamezni učenci, temveč skupina kot celota. Temu so namenjene še različne procedure za ovrednotenje dela, ki jih program tradicionalno vključuje. Ker merijo na skupino, so le posredno in le delno uporabne za ocenjevanje dosežkov posameznega učenca.

Seveda jih lahko poskušamo oceniti glede na to, koliko prispevajo k raziskovanju, a pri tem naletimo na dve težavi. Prva se nanaša na povratni vpliv ocenjevanja znanja na proces. Ovrednotenje kot tako ima pozitivne učinke, saj nas opozarja na cilje, ki jih želimo doseči, in na področja, na katerih nam to manj uspeva, tako da je lahko vodnik za prihodnje delo.

Če pa ni samo vodnik, ampak sodba o dosežku, ki ima pridih dokončnosti in odločilnosti, tudi presoja, lahko učence utesnjuje in jim onemogoča, da bi sproščeno sodelovali pri razrednem raziskovanju. Filozofski razmislek namreč temelji na svobodi duha, spremljava, ki omogoča oceno, koliko je kdo prispeval, pa

predpostavlja nadzor, ki se zdi nasprotje svobode – ni več svobodnega razmisleka, temveč nadzorovana izmenjava. Učitelj ni več nevtralni pomočnik, temveč strogi opazovalec, ki nagraduje z dobrimi ocenami in kaznuje s slabimi. Banalna posledica tega je lahko molk: če povem kaj neumnega, bom dobil slabo oceno, zato je bolje, da sem previdno tiho.

Ta težava ni posebnost filozofije za otroke. Nanjo so naleteli vsi predmeti, ki so poskušali spodbuditi učence k sodelovanju v procesu, in izognili so se ji tako, da ne ocenjujejo procesa, temveč samo njegov rezultat. Težava pri filozofiji za otroke pa je, da je malo časa, ki bi ga lahko uporabili za preverjanje rezultatov procesa, ločeno od procesa samega. Poleg tega je čas za skupno delo odmerjen tako pičlo, da je takrat, ko nas dinamika šolskega dela že sili v ocenjevanje, skupno razmišljanje pogosto šele začelo vplivati na člane skupine in je včasih težko prepoznati jasne rezultate teh vplivov na posamezne učence.

Težava je skratka v tem, da je kar nekaj ciljev mogoče doseči samo dolgoročno. Kratkoročno pa se morda niti kaj dosti ne vidi, koliko smo jih dosegli. Nanašajo se na miselne, komunikacijske in socialne spretnosti ter dispozicije učencev, so zelo kompleksni, pa tudi učenci jih dosegajo različno hitro. Zato se zastavlja vprašanje, kdaj je na tem področju smiselno meriti napredek. Po nekaj mesecih nedvomno zelo težko.

Pri drugih predmetih se v okoliščinah, ko se stališča in spretnosti šele začenjajo razvijati, oprejo na osnovno vednost, ki naj bi jo predmet dajal. Pri filozofiji za otroke je to mogoče le delno. Ne gre za to, da predmet ne temelji na vednosti, ampak da je ta eksplicitna le za učitelja. V priročniku za učitelje lahko najde teoretično ozadje filozofskih problemov, ki so vdelani v čitanko, vendar cilj "vodilnih idej" ni, da bi jih učitelj posredoval učencem kot izgotovljeno vednost – teoretično ozadje je

namenjeno učiteljem, da lažje razumejo, kar učenci povedo. Filozofska tradicija, s katero se učitelji v priročniku eksplicitno srečajo, je implicitno zaznavna tudi v čitanki, in sicer prek problemov, s katerimi se spopadajo junaki, in prek njihovih pogovorov, v katerih poskušajo osmisлити svoje izkustvo. Bistvo programa je ravno prepletanje osebnega izkustva učencev, njihovih vprašanj, zadreg, zagat in poskusov osmišljanja njihovega sveta z razmisleki in idejami, ki so del filozofske tradicije.

Razmislek v skupnosti raziskovanja se tako giblje na dveh ravneh. Prva je raven osebnega izkustva vsakega posameznika. Tema razmisleka ni tema, o kateri nič ne vem – filozofske teme so ravno tiste, ki so skupne nam vsem in nas vse osebno zadevajo. Ko razmišljam o njih, razmišljam o svojih doživetjih in o lastnem izkustvu. Razmislek o njih je razmislek o mojem življenju in meni samem. Druga je raven problema, ki je vdelan v čitanke in delovni zvezek. Obe sta med sabo notranje povezni, a kljub temu včasih različni. Moja izkušnja ima najprej obliko mnenja, predelave, iskanja, omahovanja, je zame čudna in tuja, a postaja jasnejša, ko poslušam druge in jim poskušam razložiti svoje poglede.

Ker je ta dvojnost v jedru programa, bi bilo popolnoma narobe, če bi ocenjevanje pri filozofiji za otroke poskusili opreti na poznavanje in vedenje. Tak način bi jim dal popolnoma napačno informacijo o tem, kaj je pri tej filozofiji pomembno. Z vidika povratnega vplivanja ocenjevanja znanja učencev na delo v razredu se je veliko bolj smiselno opreti na učinke procesa, se pravi na kulturo dialoga, poslušanje in spoštovanje drugega, različne argumentacijske strategije ter vrsto spretnosti kritičnega mišljenja. A ta proceduralni vidik je mogoče udejanjiti le zato, ker gre pri skupnosti zares, ker se razpravlja o vsebini, ki je za učence sama po sebi zanimiva – ker je za učence problem, vreden njihovega razmisleka, ker je njihov lastni problem.

Iz povedanega izhaja, da bi se ocenjevanju včasih najraje izognili. Ker pa se mu ne moremo, ga poskušajmo izvesti tako, da z njim ne zaviramo procesa, za katerega si prizadevamo, temveč ga spodbujamo. Se pravi, da bomo z njim merili cilje, ki so nam najpomembnejši (in ne morda tistih, ki jih je lažje preverjati in ocenjevati), čeprav morda pri tem ne bomo zelo natančni. In preverjali bomo tako, da to ne bo vplivalo na spontanost učencev pri pouku ter na njihovo pripravljenost tvegati in pred drugimi preizkusiti ideje, ki se bodo zdele tem nemara smešne ali celo bedaste.

Da ta zapis ne bo govoril le o težavah, poskušajmo na kratko navesti nekaj značilnosti dobrega preverjanja pri filozofiji za otroke:

- preverjajo se pomembni cilji (kar pozitivno povratno vpliva na delo v razredu);
- ne poznamo pravilnih in napačnih odgovorov (a to ne pomeni, da med njimi ni nobene razlike in da so vsi enako dobri);
- pomembna je sposobnost izraziti svoje stališče in ga razložiti drugim;
- pomembno je utemeljevanje stališč in navajanje razlogov zanje;
- treba je izhajati iz učiteljevega občutka, kaj učenci zmorejo na neki stopnji;
- naloge so različno težke (od zelo lahkih do takih, ki so izziv na najsposobnejše);
- navezujemo se na delo v razredu;
- pomembna je osebna razsežnost: kako zna učenec povezati razmislek v razredu s svojim izkustvom;
- velja se opreti na poznavanje in razumevanje tem, o katerih se je razmišljalo v razredu, pa tudi na uvid, imaginacijo in ustvarjalnost;
- kaže se izogniti neposrednemu ocenjevanju

sodelovanja, toda uporabiti rezultate dela, se pravi različne izdelke, ki so nastali med letom (nekateri učitelji imajo veliko uspeha z mapami ...).

Pri ocenjevanju se lahko del naloge nanaša na tisto, kar so učenci v šoli že delali – na vaje, ki so jih skupaj reševali v razredu – to na začetku pomaga šibkejšim učencem, da se nečesa spomnijo. Nekaj nalog pa naj bo novih ali vsaj spremenjenih. Morda se uporabi kakšna vaja, ki je v priročniku navedena ob branem odlomku, a ste jo posebej prihranili v te namene.

Najbolje je, da je ocenjevanje znanja pisno. Kakor sem že omenil, se ob ustnem ocenjevanju lahko zgodi, da bodo učenci vaša običajna vprašanja ob vodenju diskusije razumeli kot preverjanje znanja, zaradi česar bodo nekateri težje sodelovali. Poleg nalog iz priročnika so primerna krajša odprta vprašanja, ki jih spodbujajo k mišljenju. Zadevajo naj kakšno od glavnih tem poglavja ali morda tisto, kar so učenci samostojno načeli pri urah. Morda je najbolje pridobiti ocene tako, da ob zaključku neke teme damo za domačo nalogo naslov za krajši esej. Toda ni nujno, da je to esej. Izdelek ima lahko obliko komentirane risbe, plakata, miselnega vzorca, dialoga, krajše igre. Morda ga lahko izdelajo celo več učencev skupaj.

Pomembno je, da se preverjanje nanaša na več ravni in da to upoštevajo tudi merila ocenjevanja. Zapomnitev vprašanj in odgovorov, ki smo jo predebatirali pri urah, ni tako pomembna, pač pa seveda tisto, kar nagradimo pri manj sposobnih učencih. Bolj nas zanima razumevanje in tega so na neki ravni sposobni tudi šibkejši učenci. In sposobnost premisleka, domišljija, ustvarjalnost. Vse to so kompleksni dosežki, a preverjanje jih mora upoštevati, če naj se učenci zavedo, da je to pomembno.

Merila ocenjevanja mora učitelj v vsakem obdobju izdelati na podlagi tega, kar učenci

pokažejo pri urah. Ni absolutnih meril, pri vsakem učitelju potekajo stvari s specifičnim ritmom. Pomembno pa je, da so v daljšem obdobju nekateri dosežki načelno primerljivi. Sčasoma, ko bo program delalo več učiteljev, se bodo nabrale izkušnje o tem, kaj slovenski učenci na neki stopnji zmorejo, a tudi te bodo zgolj okvirne, orientacijske in ne bodo predstavljale absolutne norme.

Med uvajanjem predmeta je primerno, da so učenci spodbujeni za delo. Graditi je treba na dosežkih, ne pa kritizirati pomanjkljivosti – tako kakor pri učenju tujih jezikov, ko je manj pomembno število napak, bolj pa, ali drugi lahko razumejo. Tisti, ki ne dela napak, je navadno tiho. Tako da se pri filozofiji za otroke nekako spodbujajo napake (denimo v razumevanju, sklepanju, seveda če sploh so napake, če niso samo nenavadni pogledi,

"nore" možnosti itd.), zato da se postopno lahko popravljajo in odpravljajo.

In nazadnje, popolnoma v skladu s skupnostjo raziskovanja je, da učiteljeve dileme ob načinih ocenjevanja postanejo predmet skupne raziskave. Učenci tako lahko skupaj razpravljajo o metodah in merilih ocenjevanja ter predlagajo tiste, ki se jim zdijo najprimernejše. Nekateri učitelji imajo zelo dobre izkušnje tudi s samo-ocenjevanjem in medsebojnim ocenjevanjem. Upamo lahko, da bo izmenjava tovrstnih izkušenj pripomogla, da se bo ocenjevanje pri filozofiji za otroke iz težave spremenilo v izziv.

FILOZOFIJA NA TEJ ŠOLI

Na tej šoli sprejemamo:

1. da je **izkušnja** vsake osebe enkratna, prav tako njeni interesi;
2. da je treba ustvariti formalne in neformalne priložnosti za **zastavljanje vprašanj**, ki posameznikom pomagajo **osmisliti** njihove izkušnje in šolsko vednost (kurikulum), in da lahko z drugimi **delijo** tisto, kar jih zanima;
3. da otroci potrebujejo pomoč pri **formulaciji** takih vprašanj;
4. nujnost, da se učitelji osredotočijo na **poslušanje** otrok ter vpeljejo in modelirajo **jezik in disciplino raziskovanja**;
5. da se je jezika in discipline raziskovanja najlažje naučiti v **skupinski diskusiji**, (ker)
6. ima učenje skupaj z drugimi (skupnost raziskovanja), pa tudi učenje **od** drugih posebno vrednost.

UČITELJEV PEDAGOŠKI PRIJEM

Imamo vsaj enega učitelja, ki se je izobrazil v filozofskem raziskovanju in je predan razvoju skupnosti raziskovanja v razredu, z naslednjimi temeljnimi načeli/praksami:

7. otroci periodično sedijo v **miselnem krogu** (ali podkvi – da lahko vidijo drug drugega) in raziskujejo vprašanja, ki so jih **sami oblikovali** po skupni zgodbi oziroma izhodiščnem impulzu;
8. v teh krogih imajo vsi **enake možnosti** prispevati k izbiri, pa tudi k oblikovanju vprašanj in samemu raziskovanju (se pravi z glasovanjem, sodelovanjem v diskusiji ...);
9. dva jasna cilja raziskovanja sta razviti **razumevanje** in **sposobnost presojanja** s kritično preiskavo pomena besed, dejstev, zornih kotov itd.;
10. drugi pomembni cilj je zgraditi občutek skupnosti, tako da se upoštevajo **razlike** v občutkih, prepričanjih in vrednotah;
11. otroci so spodbujeni k razvijanju miselnih vrlin, kakršne so **razumnost, odprtost duha** in **potrpežljivost** (na primer z iskanjem razlogov, neprekinjanjem, spoštovanjem sposobnosti za spremembo lastnega stališča);
12. posamezniku in skupnosti je v korist redna priložnost za **tiho premišljevanje**; ta lahko vodi do boljše diskusije ter srčne in ustvarjalne dejavnosti, ki sega dlje od raziskovanja.

OCENJEVALNI VPRAŠALNIK ZA OPAZOVALCA RAZISKOVANJA/DIALOGA

A) ETOS OZIROMA DUH RAZISKOVANJA/DIALOGA

(Poslušanje in odgovarjanje)

Lestvica: 0 = skoraj nikoli; 1 = včasih; 2 = večinoma; 3 = skoraj ves čas

- | | | | | | |
|--|----------------------------|---|---|---|---|
| 1. Ali sodelujoči spodbujajo drug drugega h govorjenju? | (Altruizem) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| (Z nasmehom, izmenjavanjem pri govorjenju ...) | | | | | |
| 2. Ali se sodelujoči osredotočijo na tistega, ki govori? | (Pozornost) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 3. Ali se izogibajo prekinjanju in priganjanju govornika? | (Potrpežljivost) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 4. Ali se držijo vprašanja? | (Nezastranjevanje) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 5. Ali so govorci kratki in jedrnat? | (Natančnost in jedrnatost) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 6. Ali vztrajajo pri svojem prepričanju? | (Pogum) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 7. Ali kažejo pripravljenost, da spremenijo svoje stališče? | (Odprtost) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 8. Ali pozorno poslušajo poglede, ki se razlikujejo od njihovih? | (Strpnost) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 9. Ali si zapomnijo ideje drugih in jih povežejo z imeni tistih, ki so jih vpeljali? | (Spoštovanje) | 0 | 1 | 2 | 3 |
| 10. Ali poskušajo graditi na idejah drugih? | (Konstruktivnost) | 0 | 1 | 2 | 3 |

B) PRAKSA SKUPNEGA MISLJENJA

(Spraševanje in razmišljanje)

Lestvica: 0 = ni opaziti; 1 = vsaj enkrat; 2 = včasih; 3 = pogosto

11. Ali govorci zastavljajo odprta vprašanja, ki druge spodbujajo k oglašanju?	(Radovednost)	0	1	2	3
12. Ali se vprašanja nanašajo na pojasnitev pomena?	(Natančnost)	0	1	2	3
13. Ali podvomijo o predpostavljenih dejstvih oziroma vrednotah?	(Dvom)	0	1	2	3
14. Ali zahtevajo primere oziroma dokaze?	(Lastno presojanje)	0	1	2	3
15. Ali sprašujejo po razlogih oziroma merilih?	(Racionalnost)	0	1	2	3
16. Ali dajejo primere oziroma protiprimere?	(Stvarnost)	0	1	2	3
17. Ali navajajo razloge oziroma utemeljitve?	(Razumnost)	0	1	2	3
18. Ali ponudijo oziroma raziščejo alternativne poglede?	(Kreativnost)	0	1	2	3
19. Ali delajo primerjave oziroma analogije?	(Povezovanje)	0	1	2	3
20. Ali vzpostavljajo razlike?	(Dojemljivost za razlike)	0	1	2	3

Filozofija duha

Tomaž Grušovnik

Hrošč v škatli (Wittgensteinova filozofija psihologije)

Vsak, ki se sreča s filozofijo, kmalu spozna, da to, kar je imel prej za samoumevno, morda le ni tako gotovo, kakor se je zdelo. Pot dvoma, na katero stopi, ga v nadaljnjih korakih, ki so s tem, da upajo podvomiti o čedalje bolj gotovih stvareh, zmerom drznejši, naposled pripelje do popolnega skepticizma; stališča, po katerem je morda vse, kar se zdi resnično, zgolj varljiv videz. Toda vsak, ki se je spoznal z Descartesom, ima zoper tako neverjetno stališče najbrž naslednji ugovor: čeprav je morda vse zgolj videz, mora biti resničen vsaj ta *videz*. Morda mize, ki jo vidim, v resnici ni, a vendarle je neizpodbitno res, da jo *vidim*; morda $2 + 2$ ni 4, a vendarle je neizpodbitno res, da *mislim*, da $2 + 2$ je 4. Zunanjega sveta morda ni, a vsebina mojega notranjega duševnega sveta z mislimi, prepričanji, predstavami, čustvi in drugimi doživetji je zame kot nosilec oziroma subjekt teh doživetij povsem gotova. Zmota, da si zgolj *domišljam*, da mislim, je izključena, saj je tudi to domišljanje že mišljenje.

Poudariti pa moramo, da je ta gotovost glede doživetij omejena samo na subjekt, ki jih ima. Če ne najdem izhoda iz te kletke lastnega duševnega sveta, ne morem dokazati, da ne živim v solipsističnem univerzumu. Subjekt je lahko gotov zgolj glede lastnih doživetij, ne pa tudi glede doživetij drugih in tega, ali so drugi

subjekti gotovi glede njegovih doživetij.¹ Ta zagata, strnjena v vprašanje Ali obstaja še kdo razen mene? je v filozofiji znana tudi kot problem drugih duhov, za nas pa zanimiva, ker predstavlja metafizično srž stališča, ki ga imenujemo kartezijanska zasebnost. Kartezijanska zasebnost (ime je dobila po Descartesu) je namreč stališče, da imam kot subjekt *privilegiran neposredni dostop* do svoje duševnosti, kar pomeni, da sem lahko popolnoma gotov glede lastnih doživetij tako, kakor smo pokazali že zgoraj, drugi ljudje pa morajo o stanju in vsebini moje duševnosti *sklepati posredno*: jaz neposredno vem, da imam bolečino, medtem ko morajo drugi o njej sklepati, npr. iz mojega vedenja. Velja pa tudi narobe: sam moram o duševnem stanju drugih prav tako sklepati, saj imam neposreden dostop le do lastne duševnosti.

Ni težko ugotoviti, da stališče kartezijanske zasebnosti prav tako zagovarjajo ljudje, ki se s filozofijo ne ukvarjajo podrobno, in ravno v tem je, kljub sorodnosti s solipsizmom, od njega tudi različna, saj je splošno sprejeta in vkovana v ustaljeno rabljene stavke, npr.: "Ne morem ti videti v glavo," ali: "Jaz bom že vedel, ali me boli ali ne!" Da bi sprejeli kartezijansko zasebnost, nam ni treba prehoditi poti Descartesovega dvoma; prej se zdi, da nam je že od nekdaj položena v misli, sploh pa naj bi njeno veljavnost, drugače od metafizične, po definiciji "nadčutne" teorije, kakršna je solipsizem, potrjevalo izkustvo: vidimo namreč, da ne moremo zmerom vedeti, kaj drugi mislijo, čutijo ali zaznavajo, sami pa zase zmerom vemo, "kako je z nami".

¹ Morda se zdi, da zadnja trditev ne drži – drugi subjekti ali nemara Bog so morda *lahko* enako gotovi glede svojih doživetij kakor jaz sam, saj iz moje nemožnosti, da bi spoznal njihovo duševno stanje, še ne izhaja, da oni ne morejo spoznati mojega. Toda težava je v tem, da *jaz ne vem*, ali so oni tega zmožni.

To v naš jezik in razmišljanje tako globoko usidrano stališče je s svojo kritiko prevprašal Ludwig Wittgenstein (1889-1951), avstrijsko-britanski filozof, ki velja za enega največjih mislecev v zgodovini. Wittgenstein pa tej témi ni posvetil tako velike pozornosti zgolj zato, da bi rešil filozofski problem solipsizma, temveč tudi, da bi opozoril na ključne pomanjkljivosti znanstvenih in psiholoških teorij, ki se lotijo preučevanja človeške duševnosti z (implicitnim) predpostavljanjem veljavnosti kartezijske zasebnosti: tako ima njegov kritični pretres zraven teoretičnih povsem praktične implikacije, ki zadevajo eksperimentalne metodologije psiholoških znanosti. Verjamem, da je to téma, ki je v desetletjih izrazitega vzpona kognitivnih in nevroloških znanosti silno pomembna, saj pomaga oceniti njihov prispevek k širjenju človekovega znanja.

Wittgensteinova filozofija, ki jo delimo na zgodnje (*Logično-filozofski traktat*) in pozno obdobje (*Filozofske raziskave*), je zapletena, saj je podana s posameznimi tezami (*Traktat*) oziroma pozneje ločenimi paragrafi (*Filozofske raziskave* in drugi posthumno izdani spisi), ki pokrivajo in prepletajo navidez nepovezane discipline, denimo filozofijo matematike, teorijo pomena in filozofijo psihologije. Da bi razumeli te povezave in nasploh Wittgensteinovo filozofijo, je najprej treba imeti v vidu njeno jezikovno-analitično metodo, ki je podlaga vseh razmišljanj, od *Traktata* do poslednjih paragrafov *O gotovosti*. Prelom, ki se je v zgodovini filozofije zgodil na prehodu iz 19. v 20. stoletje (in še malo čez), je namreč potisnil v središče pozornosti filozofskega raziskovanja filozofijo jezika, ki je tako postala osrednja filozofska disciplina, tako rekoč nova ontologija. Sprva je težko uvideti, kakšen naj bi bil odnos med jezikom in stvarnostjo, razen seveda tega, da jezik v resničnih sodbah stvarnost zvesto odslikuje.

Mnenje, da pomen besed dobimo s poimenovanjem stvari, je v naši predstavi močno zakoreninjeno; pomen besede "miza" je na primer določena stvar, na katero se ta beseda nanaša. Resničnost vseh sodb lahko preverimo tako, da jih analiziramo in pogledamo, ali se skladajo s stvarnostjo ali ne. Nepreverljive sodbe, denimo: "Nevidni cvet je rdeče barve," lahko nazadnje odpišemo kot nesmiselne. Takšno zdravorazumsko stališče so v filozofiji zagovarjali logični pozitivisti in deloma zgodnji Wittgenstein. Ta "verifikacionistična" (pozneje Popperjeva falsifikacionistična) metoda analize sodb je tako postala osnovno sredstvo za odkrivanje nesmislov, ki so se nakopičili v filozofiji skozi stoletja. Toda pozni Wittgenstein se je v svojih razmišljanjih nenehno trudil pokazati, da je takšen pogled na odnos med jezikom in stvarnostjo napačen in tako zavajajoč. Po njegovem mnenju namreč pomenov besed ne dobimo s poimenovanjem stvari, temveč *z rabo besed*. Pomen besede "miza" ni določen z nanašanjem na neko stvar, temveč s tem, kako govorci to besedo uporabljamo.

Raba besed se drži pravil, ki določajo ustaljenost pomena. O *pomenu* neke besede namreč lahko govorimo le, če jo rabimo zmerom na isti način, torej *pravilno*: če bi z "miza" enkrat mislili stol, drugič mizo, tretjič pa spet nekaj drugega, ta beseda sploh ne bi imela nikačrsnega pomena, saj bi jo uporabljali povsem samovoljno in nas drugi ne bi mogli *razumeti*. Tako je "sledenje pravilom" osrednji koncept Wittgensteinove pozne filozofije, ki besedam zagotavlja njihov pomen. Še en zelo poznan Wittgensteinov términ je "jezikovna igra", ki določa ta pravila rabe besed: ko uporabljamo besede, stopamo v različne jezikovne igre, različne kontekste, znotraj katerih imajo te besede edino svoj pomen. Ključnega pomena je tukaj poudarek na *različnosti* in *mnoštvu* jezikovnih iger, ki jih govorci uporabljamo, kar ima za filozofijo zelo pomembno implikacijo, da namreč besede nimajo *enotnega namena*

oziroma *funkcije*, recimo opisovanja ali sporočanja misli: z njimi namreč lahko počnemo tudi stvari, kakršne so vzklikanje, ukazovanje, moledovanje, preklinjanje, objokovanje itn.

Vse to so različne rabe besed in nemožnost odkrivanja subtilnih razlik med njimi in posledično različnimi pomeni je glavni povod za filozofsko zmoto.² Gotovo je, da so te Wittgensteinove misli dokaj radikalne in na začetku težko razumljive; bolj razvidno bo postalo njegovo stališče do jezika in filozofskih problemov šele, ko se bomo z zgoraj na kratko orisano metodo lotili njegove kritike kartezijanske zasebnosti, problema, katerega trdovratnost in splošno razširjenost smo že prikazali.

Wittgensteinova kritika kartezijanske zasebnosti ima štiri glavne točke: 1) kritika gotovosti glede duševnih stanj, 2) kritika subjektovega izključnega lastništva duševnih stanj, 3) kritika kazalne definicije in 4) prikaz razlike med jezikovnimi igrami prvoosebne in tretjeosebne zatrjevanja glede duševnih stanj.

Kartezijanska zasebnost, kakor smo jo opisali zgoraj, ima dva nadaljnja vidika. Prvi je *spoznavno-teoretski*, po katerem ima subjekt *privilegiran dostop* do svoje duševnosti in posledično neizpodbitno gotovost glede obstoja in vsebine svojih duševnih stanj. To pomeni, da lahko povsem gotovo vem, a) *da imam* neko duševno stanje X in b) *kakšno* to stanje X je (ali je bolečina, srbečica ipd.). Če se spomnimo, je to stališče, s katerim smo v prvem odstavku ugovarjali popolnemu skepticizmu. Spoznavno-teoretski pa je ta vidik zato, ker govori o subjektovi *védnosti* glede njegove duševnosti, ki jo ima z neposredno spoznavo svojih duševnih stanj. Druga plat te medalje je posledica, da drugi ljudje nimajo neposrednega

dostopa do moje duševnosti in morajo o njej sklepati iz okoliščin, denimo iz mojega obnašanja. Vsak ima privilegiran dostop torej *le do sebi lastne* duševnosti. Tako je gotovost sodbe: "Boli me glava," če subjekt namenoma ne laže, stoddstotna in ta sodba je zato *nujno* resnična, medtem ko je gotovost sodbe: "Boli ga glava," zgolj verjetna. Drugi vidik kartezijanske zasebnosti je s prvim tesno povezan, poimenujemo pa ga lahko *ontološki vidik*. Pri njem ima subjekt *izključno lastništvo* duševnih stanj: nihče ne more imeti mojih duševnih stanj, sam pa ne morem imeti duševnih stanj nikogar drugega. S tem je duševnost subjekta zaključena celota, svojevrsten zaprt univerzum. To stališče je seveda le korak vstran od jetništva v solipsistični kletki lastnega duha, ki smo jo prav tako omenili že v prvem odstavku. Prva točka Wittgensteinove kritike kartezijanske zasebnosti se tako nanaša na njen spoznavno-teoretski vidik, druga točka pa na ontološkega.

V prvi točki Wittgenstein pravi, da je govor o gotovosti ali védnosti glede lastnih duševnih stanj neupravičen in da gre pri tem za napačno rabo besed "vedeti" in "biti gotov". Teh besed namreč v primeru, pri katerem se subjekt nanaša na lastno duševnost, ne uporablja v običajnem smislu, to je v smislu, v kakršnem z njimi sicer zatrjujemo ali zanikamo gotovost. To dejstvo samo po sebi ne bi bilo problematično, če bi se govorci te različne rabe tudi zavedali. Vendar se je ne in iz nje izpeljujejo zmerom iste zaključke. To si lahko ogledamo na naslednjem primeru: če rečem, da vem, da sem izklopil pečico, in me nekdo vpraša, kako to vem, mu lahko odgovorim, da se tega jasno spominjam. Ne nazadnje lahko, če bi sogovornik trmasto vztrajal, da je morda moj spomin zmeden, preveriva resničnost moje sodbe, tako da pogledava, ali je pečica izklopljena ali ne. Če pa rečem, da vem, da me boli glava, in me nekdo vpraša, kako vem to,

² Reference za razvijanje misli v tem odstavku lahko najdete v začetnih paragrafih prvega dela Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, še posebno § 1, 12, 17, 18, 23, 37, 38 in 43.

mu nimam kaj odgovoriti. Najbrž bi takšnega sogovornika pogledal postrani in morda rekel preprosto: "Ker pač vem. To je tako." Če bi zdaj moj sogovornik vztrajal, naj mu svojo gotovost dokažem, bi si najverjetneje mislil, da sogovornik sploh ne razume, o čem govorim. Pomena besede "vem" sta v obeh primerih korenito različna in v drugem primeru, kadar namreč zatrjujem gotovost glede svojega duševnega stanja, bi Wittgenstein odgovoril, da sploh ne gre za vedenje – kadar namreč spontano uporabimo stavek: "Jaz vem, da me boli glava," v mislih sploh nimamo zatrjevanja gotovosti ali opisovanja svojega stanja, temveč želimo npr. nekoga prepričati, da se ne pretvarjamo in da naj nam pomaga. To je razvidno iz tega, da lahko takšen stavek brez izgube njegovega smisla zamenjamo s tole prošnjo: "Prosim, verjemi mi in mi pomagaj," medtem ko podobna zamenjava v prvem primeru seveda ni možna. Če uporabimo Wittgensteinovo besedo, lahko rečemo, da gre v obeh primerih za različni jezikovni igri; uporabljamo sicer isto besedo, vendar pa "vem" iz prvega primera nima nič skupnega z "vem" iz drugega primera.³ Nekdo bi še zmerom lahko vztrajal, da obe besedi morata imeti nekaj skupnega, toda to je podobno, kakor če bi vztrajali, da ozvezdje Velikega voza mora imeti nekaj skupnega z vozom, saj imata obe "stvari" isto ime.

Nadaljnjo misel glede razlike med besedama "vem" Wittgenstein zgradi na dejstvu, da je v prvem primeru resničnost sodbe mogoče *preveriti*, v drugem pa ne. Po njegovem je namreč gotovost smiselno zatrjevati le tam, kjer obstaja *možnost* zmote. V primerih, pri katerih se ni mogoče motiti, pri katerih je torej

nevednost izključena, tudi o vednosti ni smiselno govoriti. V teh slednjih primerih namreč nemožnost zmote ni posledica empiričnih ali metafizičnih lastnosti subjekta, tudi ni posledica posebne zanesljivosti njegovega spoznavnega aparata, temveč izhaja iz slovničnih pravil jezikovne igre. Za resničnost sodbe: "Jaz vem, da me boli glava," tako ne jamči moj *privilegirani dostop* do moje duševnosti, temveč je resničnost tega izraza posledica našega načina govorjenja in navade izrekovanja tovrstnih stavkov. To je razvidno tudi iz tega, da nima nikakršnega smisla reči: "Morda me boli glava, toda jaz tega ne vem." Kdo bi trdil kaj takega, preprosto ne bi obvladal našega jezika. Morda se še ni naučil te jezikovne igre. V strogem smislu torej ne morem govoriti, da "vem", da me boli glava, saj za gotovost ali zmoto v jezikovni igri prvoosebnega zatrjevanja duševnih stanj ni prostora, podobno kakor v teniški igri ni mogoče dati gola. Kdor bi trdil, da v tenisu nikdar ne izgubi, saj nikdar ne dobi gola, preprosto ne bi poznal pravil igre.⁴ Na koncu Wittgenstein še opozarja, da v življenju pogosto z gotovostjo vemo, da nekoga drugega, denimo, boli želodec. V življenjskih situacijah nismo skeptiki in nimamo filozofskih pomislekov, kadar zaslišimo klic na pomoč.⁵

Prvi točki Wittgensteinove kritike je zelo sorodna druga, ki kritizira *ontološki* vidik kartezijske zasebnosti, in sicer mnenje, da gre za subjektovo *izključno lastništvo* njemu lastnih duševnih stanj. Podobno kakor v zgornjem primeru za besedo "vem" se namreč izkaže, da beseda "imam" nastopa v stavku: "Imam glavobol," v povsem drugi vlogi kakor

³ Prim. *Filozofske raziskave* § 246-249 in *Poslednji spisi o filozofiji psihologije* § 881-893.

⁴ Prim. *Filozofske raziskave*, II. del, xiii.

⁵ Nekateri v podkrepitev dejstva, da je spoznanje lastne duševnosti vendarle kvalitativno drugačno od spoznanja duševnosti drugih, navajajo primer, pri katerem se nekdo pretvarja, da ima bolečine, in tako zavaja druge. Toda Wittgensteinov odgovor tukaj je, da se je pretvarjanja treba šele priučiti, saj se denimo dojenčki ne znajo pretvarjati. Pretvarjanje je del posebne jezikovne igre, ki že predpostavlja rabo besed brez pretvarjanja. Velja pa tudi, da če bi bilo vse zgolj pretvarjanje, potem bi običajno pretvarjanje sploh bilo, paradoksalno, nemogoče. O tem prim. *Filozofske raziskave* § 249 in 259 ter *Poslednji spisi o filozofiji psihologije* § 866-877.

denimo v stavku: "Imam kovanec."⁶ Tudi tukaj lahko za prvi stavek najdemo zamenjavo v smislu tožbe "Hudo mi je!", medtem ko takšne zamenjave za drugi primer ni. Tudi tukaj ne morem natančneje pojasniti, zakaj imam ta glavobol jaz; rečem lahko le, da zato, ker ga pač imam in ker je moj. Nasprotno pa tudi tukaj lahko pojasnim, zakaj imam kovanec ravno jaz: zato namreč, ker ga imam npr. v žepu. Pri kovancu lahko jasno opredelim kriterij, po katerem presojam njegovo lastništvo: kovanec je last tistega človeka, v čigar žepu je. Pri duševnih stanjih pa je edino kriterij, ki določa njihovo lastništvo, tautologija: duševna stanja so last tistega človeka, ki jih *ima*; jasno pa je, da je *lastiti* si nekaj in *imeti* nekaj tukaj eno in isto. Torej ni smiselno vztrajati, da so moja duševna stanja od vaših različna zato, ker so *moja*.⁷ Če nekdo reče: "Ti vendar ne moreš imeti mojega glavobola, saj je moj," s tem seveda ni pojasnil, *zakaj* ga ne morem imeti; ni pojasnil, po kakšnih kriterijev presojam istovetnost glavobolov, oziroma ni pojasnil, *v katerem primeru* bi jaz *lahko* imel njegov glavobol. No, odgovor na to zadnje vprašanje je lahko: nikdar. Vendar spet ne zato, ker bi bila naša duševnost zaokrožena celota, temveč ker je takšno izražanje vkovano v jezikovno igro. Lahko pa je odgovor na to vprašanje tudi: pogosto. V običajnih okoliščinah namreč zelo pogosto in brez premislekov govorimo takšne reči: "Včeraj me je bolel želodec, danes pa je isto doletelo mojega brata," ali: "Vsi bolniki s pekočo bolečino v želodcu pojdite na gastroskopijo." V običajnih okoliščinah namreč dobro poznamo kriterije za istovetnost bolečin: dva človeka imata enako bolečino, če ju npr. zvija v želodcu. Ti kriteriji so v nekem smislu podobni kriterijem za presojanje barv: barva stola in barva mize sta lahko identični podobno imava lahko z bratom isto bolečino. Prav smešno pa bi bilo reči, da barva stola ni ista

kakor barva mize, saj prva pripada stolu, druga pa mizi. Lastništvo namreč ni merodajen kriterij za presojanje istovetnosti barv, podobno kakor v običajnem pogovoru lastništvo tudi ni merodajen kriterij za presojanje istovetnosti bolečin, doživetij in sploh vseh duševnih stanj.

Posledice teh Wittgensteinovih kritik za filozofsko teorijo so velike; izkaže se namreč, da nerazločevanje med rabami istih besed ustvarja probleme kakor denimo solipsizem in hkrati onemogoča uvideti, da ti problemi niso izraz ontološkega stanja ali epistemske nezmožnosti, temveč posledica našega nerazumevanja gramatikalnih pravil različnih jezikovnih iger. Bolj izkušeni bralci bodo tukaj nemara ugotovili podobnost med zgodnjim in poznim Wittgensteinom, kakor jo vidim sam: podobno kakor tautologije in kontradikcije v *Traktatu* niso resnice o svetu, temveč tvorijo samo "ogrodje sveta" – so zgolj forme našega mišljenja, podobno v pozni Wittgensteinovi filozofiji gramatikalna pravila ne izražajo ontološke strukture sveta, ampak so zgolj načini rabe besed. Podobno kakor stavek: "Vrata so bodisi odprta bodisi zaprta," ne govori ničesar o vratih, podobno tudi stavek: "Vem, da imam glavobol," ne govori ničesar o mojem spoznavnem aparatu ali o strukturi moje duševnosti. Enako lahko ugotovimo neko podobnost zgornjih Wittgensteinovih mislih z verifikacionizmom: to, česar nikakor ni mogoče preveriti in kar posledično nima nobenega vpliva na naše ravnanje, je nesmiselno. Nesmiselno je recimo trditi, da dvomim, da je miza, ki jo vidim, *zares* tukaj. Takšen dvom je namreč nemogoče izpodbiti, pa ne zato, ker je tako temeljit, temveč ker že vnaprej izključuje *vsakršen* dokaz, tako pa je seveda nesmiseln. Po drugi strani se dvomeči seveda obnaša enako kakor tisti, ki o obstoju mize ne dvomi,

⁶ Prim. *Filozofske raziskave*, § 411.

⁷ Prim. *Filozofske raziskave*, § 253.

kar samo dodatno potrjuje, da njegov dvom ni stvaren. Naposled seveda nikakor ni mogoče izpostaviti realne razlike med "mizo, ki je zares tu" in "mizo, ki jo nemara samo *vidim* tu".⁸ Vendar pa je med poznim Wittgensteinom in verifikacionizmom tudi velikanska razlika: medtem ko je hotel verifikacionizem vse stavke, ki so nesmiselni, odstraniti iz besednjaka, je Wittgensteinov namen zgolj pokazati, da ti stavki samo v *določenem* okviru niso smiselni, v nekem drugem pa smisel vendarle imajo. Primere tega smo srečali že zgoraj: stavek "Vem, da imam glavobol" ni smisel, če nanj gledamo kakor na opis duševne stvarnosti, *postane* pa smisel, če ga razumemo kot: "Verjemi mi!" Wittgenstein bi verifikacionizmu očital podobno pomanjkljivost kakor kartezijski zasebnosti: preveč enolično gledanje na jezik, ki je v resnici zelo raznovrsten.

Tretja točka kritike kartezijske zasebnosti je prikaz nemožnosti zasebne kazalne definicije. To je Wittgensteinova poteza, ki pokaže, kako močno sta povezani teorija pomena in filozofija psihologije, disciplini, ki na prvi pogled nimata prav veliko skupnega. Posebna značilnost kartezijske zasebnosti je namreč stališče, da za druge nikdar ne morem vedeti, ali z istimi besedami opisujejo ista doživetja kakor jaz ali pa različna. Ta problem je v filozofiji vse od Locka znan kot "problem obrnjenega spektra", pri katerem je mogoče, da je to, kar je zame "rdeče", za druge morda "zeleno" ipd. Posameznik namreč po tej teoriji pomena besed, npr. barve "rdeče", dobi s *kazalnim (ostenziivnim) definiranjem*, kar preprosto pomeni, da izve za pomen barve "rdeče" tako, da usmeri svojo pozornost na ustrezen doživljaj. Tako pa je mogoče, da drugi

posamezniki ob besedi "rdeče" usmerjajo svojo pozornost na svoj ustrezen vtis, ki je morda drugačen od mojega. Wittgenstein je nasprotno prepričan, da je ta teorija pomena zgrešena, tako pa je hkrati napačna tudi predstava radikalne zasebnosti posameznikove duševnosti.

S *kazalno definicijo* po Wittgensteinu ni mogoče dobiti oziroma določiti pomena besede. To pa ne velja zgolj za duševna stanja, temveč tudi za druge reči. Predstavljajmo si primer⁹, pri katerem nekomu, ki ne pozna besede "dva", želimo pojasniti to besedo tako, da s prstom pokažemo na dva oreha na mizi in rečemo: "To je dva." Ta človek sicer lahko ugaane, kaj smo mislili, lahko pa tudi misli, da "dva" pomeni "oreh" ali "miza", morda "rjavo", lahko pa tudi smer, v katero smo pokazali. Prav mogoče pa je, da našega pojasnjevanja v celoti ne razume in sploh ne ve, kaj pomeni gesta kazanja s prstom. Lahko rečemo, da bi človek morda razumel besedo, če bi mu rekli: "Števililo teh orehov je dva," toda, da bi razumel to pojasnitev, mora poprej že poznati pojem števila. Navedeni primer kaže, da se *kazalna definicija* lahko razume na *več načinov*, torej se ne more upoštevati za določanje pomenov besed. Besede morajo biti enopomenske, drugače sploh ne gre za pomene. Spomnimo se začetka, kjer smo pokazali, da lahko o pomenu besede govorimo le, če jo uporabljamo *pravilno*, skratka zmerom na enak način, določen s *pravili* njene rabe. Ključna pomanjkljivost kazalne definicije pa je ravno, da ne more enopomensko postaviti teh pravil, ampak nasprotno že sama predpostavlja *lastno* pravilno rabo. Kazalno definiranje je tako *sámo* že del jezikovne igre in pomene že

⁸ Wittgensteinovo razmišljanje o dvomu in gotovosti je zbrano v paragrafi, ki jih je pisal proti koncu svojega življenja. Danes ga najdemo v zbirki, ki je pozneje dobila ime *O gotovosti*. Sicer je dodatna Wittgensteinova kritika absolutnega dvoma še v tem, da vsakršen dvom že predpostavlja gotovost in da je smisel le znotraj okvira – jezikovne igre, ki se je je treba šele priučiti: nekdo, ki bi vseskozi dvomil, paradokso sploh ne bi mogel začeti dvomiti, saj se dvoma ne bi mogel naučiti; če ne drugega, mora dvomeči poznati vsaj pomene besed, preden sploh lahko začne dvomiti. A če ni absolutnega dvoma, to za Wittgensteina pomeni, da analogno tudi absolutne gotovosti ni.

⁹ *Filozofske raziskave*, § 28 in 29.

predpostavlja.¹⁰

Toda kako potem navsezadnje dobimo pomene besed, če ne s kazalnim definiranjem? Wittgensteinov odgovor na to vprašanje je, da z vzgojo in urjenjem – kadar kot otroci vpijemo, ko nas kaj boli, nam starši priučijo, da neartikulirano vreščanje zamenjamo z besedami "Av!", "Boli!", "Udaril sem se!" ipd.¹¹ Naše uporablanje raznovrstnih besed je posledica naše zmožnosti, dispozicije, ki jo imamo. Poznavanje pomenov in obvladovanje jezika je v Wittgensteinovih očeh praktična veščina. Pomeni besed zanj niso "v glavi", temveč so posledica praktičnega znanja rabe teh besed, podobno kakor voznja s kolesom ni "v glavi" kolesarja, temveč je njegova praktična veščina, ki se izrazi v neki situaciji.¹²

Iz zgornje kritike kazalne definicije in prikaza alternative pridobivanja pomenov moramo sklepati, da so pomeni besed javni. Zasebni pomeni, t. j. pomeni, ki bi jih lahko poznal samo eden in jih drugim, četudi bi to želel, ne bi mogel pojasniti, niso mogoči. Mogoče je sicer, da si izmislim novo besedo in vam ne sporočim, kaj z njo mislim; toda takoj ko sem si jo zamislil, je postala *načelno* sporočljiva, torej vam jo lahko pojasnim, če želim.¹³ To je tako zato, ker pravil pravilne in s tem smiselne rabe besed ne morem določiti zasebno, temveč le glede na skupnost govorcev, katere del sem.¹⁴ V zasebnosti namreč, podobno kakor pri kazalni definiciji, pravilne rabe besede ne morem določiti enopomensko zunaj preostalega konteksta.

Toda čeprav so pomeni javni, tako pa so javni seveda tudi pomeni besed, ki opisujejo duševna stanja, torej besed kot "bolečina", se še

zmerom zdi, da so občutki, na katere se besede duševnih stanj nanašajo, lahko pri vsakem posamezniku različni. To je stališče, ki ga Wittgenstein označi kot nekonsistentno v 293. paragrafu *Filozofskih raziskav*, ki je postal znan kot "hrošč v škatli":

"Če zase rečem, da vem samo iz lastnega primera, kaj pomeni beseda 'bolečina', – mar moram potem *to* reči tudi za druge? In kako lahko en primer posplošim tako neodgovorno?

No, vsak mi o sebi reče, da ve, kaj so bolečine, samo iz lastnega primera! – Vzemimo, da bi vsak imel škatlo, v kateri bi bilo nekaj, čemur pravimo 'hrošč'. Nikoli ne more nihče pogledati v škatlo drugega; in vsak reče, da ve, kaj je hrošč, samo na podlagi pogleda na *lastnega* hrošča. – Tukaj bi se vendar lahko zgodilo, da bi vsak imel v škatli neko drugo stvar. Da, lahko si predstavljamo, da bi se ta stvar nenehno spreminjala. – Toda kaj, če bi beseda 'hrošč' teh ljudi vendarle imela rabo? – Potem ta ne bi bila označitev neke stvari. Stvar v škatli sploh ne spada v jezikovno igro; tudi ne kot *nekaj*: saj bi bila škatla lahko tudi prazna. – Ne, to stvar v škatli lahko 'okrajšamo'; odstrani se, kar koli že je.

To pomeni: če gramatiko izraza občutka konstruiramo po vzorcu 'predmet in označitev', potem predmet izpade iz premisleka kot nepomemben."

Poskušajmo povzeti: če bi vsak le iz lastnega primera vedel, kaj pomeni beseda "bolečina", bi bilo povsem mogoče (ob predpostavki, da so duševnosti zasebne), da bi z njo vsak označeval kaj drugega. Toda če vsak z besedo "bolečina" označuje neko *drugo* duševno stanje ali pa jo uporablja celo brez kakršnega koli duševnega

¹⁰ *Filozofske raziskave*, § 30-33.

¹¹ *Filozofske raziskave*, § 244.

¹² Prim. *Filozofske raziskave*, § 198.

¹³ To je bistvo Wittgensteinove "kritike zasebnega jezika".

¹⁴ Prim. *Filozofske raziskave*, § 198.

stanja IN ima ta beseda neko rabo, tako da jo ti ljudje razumejo, potem ne more biti *ime* za (katero koli) duševno stanje. Prisotnost, odsotnost ali spreminjanje duševnih stanj je namreč za rabo te besede popolnoma nepomembno, torej samo duševno stanje sploh nima nič skupnega z besedo, ki ga označuje. Povedano pa je v protislovju s tem, da "lahko le iz lastnega primera vem, kaj pomeni beseda 'bolečina'" – pristali smo namreč v situaciji, kjer je po eni strani pomen "bolečine" *odvisen samo* od "lastnega primera", po drugi strani pa je ravno zato pomen "bolečine" *povsem neodvisen* od "lastnega primera". Iz te nekonistentnosti vodita dve poti: a) rečemo lahko, da se med seboj morda vendarle *ne razumemo*, saj lahko vsak z besedo "x" misli nekaj drugega, ali pa b) dopustimo, da duševna stanja niso zasebna. Toda za a) smo že prej s kritiko zasebnega jezika pokazali, da je nesmiselna možnost. Pomeni so javni in, če kar koli razumemo, potem nas nujno razumejo tudi govorci naše jezikovne skupnosti. Lahko sicer gojimo dvome kakor: "Morda pa se vsemu navkljub vendarle ne razumemo *zares* ...", toda takšni dvomi so enaki že omenjenemu dvomu o tem, ali miza, ki jo vidim, *zares* obstaja. Takšni dvomi, ki že vnaprej izključujejo vsakršno možnost preverjanja, so nesmiselni. Tako nam naposled preostane le, da sprejmemo, da naša duševna stanja niso zasebna, in hkrati, da z istimi besedami tudi označujemo ista stanja.

Četrta točka kritike ni več kritika v tako strogem pomenu kakor prejšnje tri, temveč je prikaz razlike med jezikovnima igrama prvoosebne in tretjeosebne zatrjevanja glede duševnih stanj. Ta točka je pravzaprav zlitje predhodnih: Wittgenstein pravi, da za besede, ki jih uporabljamo za govorjenje o duševnih stanjih, ne moremo reči, da se "nanašajo" ali da "označujejo" ta duševna stanja. Prej so izrazi teh duševnih stanj, ki smo

se jih z vzgojo naučili izražati z besedami; to smo omenjali že zgoraj, ko smo dejali, da besede nadomestijo neartikulirano kričanje, ki spada k bolečini. Toda pomembno je tudi, da ti izrazi niso samo naključno povezani z duševnimi stanji, temveč so njihov bistveni del; če od bolečine odmislimo vse, kar domnevno ne sodi k njenemu "golemu občutku", recimo cepetanje in kričanje, naposled ostanemo praznih rok in tako v celoti odstranimo bolečino. Res pa je, da se vsaj delno lahko naučimo nadzorovati svoje obnašanje. Za Wittgensteina je naposled prvoosebno zatrjevanje: "Jaz vem, da imam bolečine," izraz bolečine, ki nadomesti prvotno vpitje, ne pa denimo zatrjevanje lastništva ali opis védenja. Tretjeosebno zatrjevanje: "Brat ima bolečine," pa je spet del druge jezikovne igrice, pri čemer gre večinoma za sporočanje.¹⁵ Zavedati se je treba asimetrije dveh različnih jezikovnih iger in seveda tega, da tukaj ne gre za različne stopnje gotovosti sodb, pri čemer je: "Imam bolečine," nujno resnično, "Ima bolečine," pa zgolj verjetno, temveč za različno rabo besed.

S tem sem končal kratek prikaz Wittgensteinove kritike kartezijanske zasebnosti, dolžan pa sem še poudariti morebitne implikacije, ki bi jih ta kritika lahko imela za metodologije znanstvenih psihologij, kar sem bežno omenil na začetku. Prva opazka je, da si z eksperimentalnimi in empiričnimi znanostmi ne moramo kaj dosti pomagati, kadar gre za konceptualna vprašanja. To pomeni, da z nevrološkimi raziskavami ne bomo mogli odpraviti zagate, ki je v filozofiji znana kot "problem telo-duh". Wittgenstein je takšno prizadevanje slikovito komentiral v *Beležkah o filozofiji psihologije I*, § 1093: "Eksperimentalna metoda [v psihologiji] počne nekaj; da problema ne reši, pripišemo temu, da je še na svojih začetkih. To je tako, kakor da bi s kemijskimi eksperimenti želeli določiti, kaj je materija in kaj duh." Zagrizena idealista ne bo prepričala še tako

¹⁵ Prim. *Beležke o filozofiji psihologije I*, § 836.

tehtna študija, saj bo nazadnje morda trdil, da je vsa materija zgolj duhovna predstava. Tudi "pojasnjevalne vrzeli" med doživljaji in fizikalnim dogajanjem v nevronih eksperimentalna znanost ne more odstraniti, kar se kaže v že desetletja trajajočih debatah.¹⁶ Četudi za vse občutke določimo nevrološko fizikalno bazo, vprašanje strukture te povezave med snovjo in doživetji (kvalijami) ostane. Wittgenstein bi takšno vprašanje, podobno kakor dilemo med idealizmom in fizikalizmom, najbrž zavrnil kot nesmiselno, saj išče povezavo med stvarmi, ki so povsem različnih slovničnih kategorij; z besedami, s katerimi opisujemo duševna stanja, namreč igramo povsem različne jezikovne igre kakor z besedami, ki opisujejo materijo. Iskanje povezave med njimi je podobno iskanju povezave med zgradbo parlamenta in devetdesetimi poslanci državnega zbora, pri čemer je sicer oboje "parlament", a dokaj jasno je, da je vprašanje takšne povezave nesmiselno.¹⁷

Navkljub tem pripombam moramo priznati, da prva opazka ne posega bistveno v znanstveno raziskovanje duševnosti, temveč samo zameji domet eksperimentalnih rezultatov, ki za filozofijo vendarle niso tako bistveni, kakor se je morda zdelo v adventu nevroloških in kognitivnih znanosti. Vsekakor ta opazka v ničemer ne zmanjša veljavnosti znanstvenih izsledkov. Druga opazka, ki jo lahko razvijemo iz Wittgensteinovih razmišljanj, pa je spoznanje, da človeka in njegove duševnosti ne moremo opazovati izolirano, neodvisno od njegovega okolja, predvsem od družbenih vplivov. Če so pridobivanje pomenov in izoblikovanje konceptov ter posledično razvoj duševnosti odvisni od okoljskih dejavnikov, kar smo poskušali pokazati zgoraj, potem je

vsako raziskovanje, ki te dejavnike zanemarija ali minimalizira, lahko na pristranski poti in se do nekaterih bistvenih izsledkov morda ne bo moglo dokopati, tako pa lahko opusti prizadevanje po morebitni prihodnji popolni razlagi duševnosti. Dejstva, da je razvoj duševnosti odvisen od družbenih dejavnikov, pri psihološkem raziskovanju namreč ne moremo postaviti v oklepaj tako, kakor lahko v fizikalnem eksperimentu morda začasno zanemarimo trenje; takšno zanemarjanje v psihologiji bi bilo prej podobno postavljanju v oklepaj celotne Newtonove fizike pri nekem eksperimentu, kar je seveda veliko radikalnejša poteza. Predpostavka, da je razvoj duševnosti odvisen od družbenega okolja, je namreč glede na individualistične predpostavke kognitivne in nevroznanosti tako bistvena sprememba, da zahteva nov, svoj raziskovalni program.¹⁸ Seveda pa smo danes v času, ki se je s pomočjo znanstvenih teoretikov, kakršni so Thomas Kuhn, Paul Feyerabend in Imre Lakatos, v določeni meri že poslovil od novoveške ideje univerzalne znanosti, ki lahko uniformno razloži in napove vse dogodke na svetu; na njeno mesto so stopili različni raziskovalni programi, ki si za svoja odkritja prizadevajo vsak pod svojim koščkom neba.

¹⁶ Prim. Block (1997) in Shoemaker (1999).

¹⁷ To je primerjava, ki je oblikovana na konceptu "kategorialne zmote" Gilberta Ryla, predstavljenem v prvem poglavju njegove zelo odmevne knjige *Pojem duha*.

¹⁸ Za to opazko prim. Williams (2002), str. 240-259; tudi Budd (1997), str. 621.

Literatura

Block, N.: "Qualia", v: *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1997, str. 514–520.

Budd, M.: *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London 1993.

Budd, M.: "Wittgenstein", v: *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1997, str. 617–622.

Grušovnik, T.: "Dvomljivi dvom", v: *Dialogi – revija za kulturo in družbo*, št. 9–10, let. 40, Aristej, Šentilj 2004.

Hacker, P. M. S.: *Wittgenstein on Human Nature*, Phoenix, London 1997.

Hacker, P. M. S.: *Wittgenstein: Meaning and Mind, Part I – Essays*, Blackwell, Oxford 2001.

Markič, O., in Miščević, N.: *Fizično in psihično*, Aristej, Šentilj 1998.

Ryle, G. (1962): *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, London 1962.

Shoemaker, S.: "Qualia", v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (ur. Audi R.), Cambridge University Press 1999, Cambridge, str. 762.

Sluga, H.: "Ludwig Wittgenstein", v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (ur. Audi R.), Cambridge University Press, Cambridge 1999, str. 976–980.

Ule, A.: *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1990.

Vossenkuhl, W.: *Ludwig Wittgenstein*, C. H. Beck, München 1995.

Williams, M.: *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*, Routledge, London 2002.

Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1998.

Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*, v: *Wittgenstein Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II*, v: *Wittgenstein Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

Wittgenstein, L.: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, v: *Wittgenstein Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

Wittgenstein, L.: *Ludwig Wittgenstein ein Reader*, Reclam, Stuttgart 2000.

Kdo je kdo – osebna identiteta in miselni poskusi

Gospoda Brown in Robinson se žrtvujeta za znanost. Ekipa nevrokirurgov prvemu izreže možgane in jih vtakne v lobanjo drugega. Operacija je popoln uspeh, Brownovi možgani v Robinsonovem telesu delujejo brezhibno. Pacient, ki mu ljubkovalno pravijo Brownson, se prebudi iz kome – nagovori ga ekipa filozofov: "Kdo ste?" Brownson: "Me ne poznate? Ime mi je Brown. Joj, tako čudno se počutim, udi me ne ubogajo ..." Filozofi ga ne poslušajo več. Zmagoslavno vas pogledajo: "Rekli smo vam! To je Brown! To je Brown!" – Se boste strinjali z njimi?

Kdo je Brownson? Je mar Robinson? Na videz je enak Robinsonu, ima skoraj isto telo kakor Robinson. Skoraj – možgani so Brownovi. In ker ima v lobanji Brownove možgane, ima Brownson značajske posebnosti, spomine, želje, namere, cilje gospoda Browna. Je Brownson torej Brown? – Dobro moramo razmisliti, kajti od našega odgovora je odvisno, v katero smer se bo razvijala razprava o osebni identiteti. Pravkar smo si namreč ogledali miselni poskus, ki si ga je zamislil filozof Sidney Shoemaker. Poskus z Brownsonom je eden prvih tega žanra in zato precej preprost. Shoemakerju so sledili drugi filozofi z lastnimi zgodbami. Tovrstni znanstvenofantastični, a nekoč morda uresničljivi poskusi so nepogrešljivi, ko razpravljamo o osebni identiteti. V nadaljevanju nas bo zanimalo, kakšna je

njihova vloga v razpravi o osebni identiteti, kako jih uporabljamo in ali so koristni. A da bi lahko sledili tem vprašanjem, najprej kratek odstavek o problemu osebne identitete.

Osebo lahko z Johnom Lockom opredelimo kot "mislečo razumno bitje, ki ima razum in refleksijo in zmore pojmovati sebe kot sebe, isto mislečo stvar, v različnih časih in na različnih mestih".¹ Filozofsko vprašanje *osebne identitete skozi čas* pa je vprašanje po tem, "kaj zagotavlja osebi, da ostaja skozi čas identična s sabo"². Torej, "problem (diahronične) osebne identitete JE, navesti nujne in zadostne razloge za identiteto osebe *A* v času *t* z osebo *B* v času *t'*"³. Poenostavljeno rečeno, ko razpravljamo o osebni identiteti, večinoma iščemo kriterij, ki nam bo povedal, pod katerimi pogoji oseba *A* skozi čas ostaja ista oseba.⁴ Ta kriterij pa med drugim iščemo z uporabo miselnih poskusov.

Miselni poskus je filozofski način eksperimentiranja. Kakor pove ime, je to poskus, ki si ga zgolj zamislimo, ne da bi ga izvedli. Ker ga omejujejo samo zakoni mišljenja, za miselni poskus zadostuje, da ni *logično* protisloven. Veljaven je že, če se pokorava zakonom logične, ne pa nujno zakonom tehnološke ali fizikalne možnosti. Prav zato so miselni poskusi tako uporabni, saj nam omogočajo, da z njimi z vso svobodo preučujemo pojme, filozofske teze in teorije, ne da bi se omejevali s tem, kar je dejansko mogoče storiti v fizičnem svetu.

Miselni poskusi so dobrodošlo filozofsko orodje. Po njih posegamo na raznih filozofskih področjih. Nas bodo zanimali le v okviru

¹ Locke, *Esej o človeškem razumu*, knjiga II, xxvii., 9, po Grušovnik, 2003, str. 64.

² Grušovnik, 2003, str. 64.

³ Prav tam.

⁴ To velja le za t.i. kompleksni pogled (*Complex View*). Ta pogled med drugim trdi, da je tisto, iz česar sestoji osebna identiteta, spoznatno – da je torej možno izoblikovati kriterij, ki nam bo povedal, kdaj se identiteta ohranja. S tem se kompleksni pogled postavlja nasproti enostavnemu pogledu (*Simple View*), ki trdi, da takega kriterija ni. Za natančnejšo razlago glej Grušovnik, str. 67.

filozofije duha oziroma natančneje v okviru razprave o osebni identiteti. Poskusi so tu najpogostejše nevrokirurški, kar je razumljivo, saj so prav možgani organ, kjer "domuje" oseba. Tu srečujemo presaditve možganov, fizijo (cepitev) ali fuzijo (zlitje) možganov, prenos možganskih stanj v digitalno obliko itd.⁵ Jasno je, da je večina teh poskusov tehnološko še nemogoča. Presaditev možganov, ki smo jo orisali zgoraj, je zgolj miselni poskus – nekoč bo morda praktično izvedljiva.

Vrnimo se k presaditvi možganov in Brownsonu ter si na tem konkretnem primeru oglejmo, kakšna je vloga miselnih poskusov. Spomnimo se Brownsona: Brownovi možgani, Robinsonovo telo. Zastavili so nam vprašanje: Kdo je Brownson? Na podlagi česa bomo odgovorili? – Morda bomo malo premislili in naposled rekli, kar se nam glede Brownsona pač *zdi*. Večini ljudi bi se tako *zdelo*, da je Brownson Brown, saj ima Brownove možgane in tako vse Brownove psihološke lastnosti. Temu "zdeti se" pa lahko rečemo *intuicija*.

Intuicija igra veliko vlogo v filozofiji nasploh, saj mnogo filozofskih tez kritiziramo prav na podlagi tega, da niso intuitivno sprejemljive. Po slovarski definiciji intuicija pomeni "nagonsko, neposredno spozna(va)nje resnice in resničnosti (neodvisno od izkušnje ali logičnega sklepanja)".⁶ Gre torej za nekakšen neposredni "uvid", ki deluje onkraj analize in zavestnega preudarjanja. Seveda se moramo vprašati, kaj je tisto, kar z intuicijo "uvidimo" – je to resnica, stanje stvari, naš lastni miselni svet ...? V to vprašanje se tukaj ne bomo spuščali, raje si bomo na primerih ogledali, kako miselni poskus in z njim intuicija sploh stopata v razpravo o osebni identiteti.

Pri vprašanju osebne identitete so miselni poskusi in intuicija ključni za celotno razpravo. Zdi se namreč, da jih tu uporabljamo izrazito *sistematično* in da miselni poskusi in naše sodbe o njih nekako poganjajo razpravo. Mnogokrat si filozofi zamislijo miselni poskus, da bi kritizirali nek določen *kriterij* osebne identitete. Na primer, Shoemakerjev primer z Brownsonom ima en izrecen namen, in sicer kritizira telesni kriterij. *Telesni kriterij* (poenostavljeno rečeno) trdi, da oseba ostaja ista skozi čas, če ostaja isto njeno telo. Ta kriterij pa, kakor smo videli zgoraj, ne ustreza naši *intuiciji* o Brownsonu. Zdi se nam namreč, da je Brownson Brown, telesni kriterij pa nasprotno pravi, da Brownson *ni* Brown, saj nima istega telesa kakor Brown. Obstaja torej razkorak. In prav zaradi tega razkoraka podvomimo o telesnem kriteriju: kajti naša intuicija govori proti njemu. Smo torej v zagati. Kako naprej?

Preprosto. Izoblikujemo nov kriterij, ki bo zvesteje zastopal našo intuicijo. To bo *možganski kriterij*, ki za Brownsona pravi, da je Brown, saj ima iste možgane kakor Brown. Toda filozofi nas spomnijo, da bi polovica možganov zadostovala. Prav, smiselni predlog. Torej postavimo *fizični kriterij* (kriterij zadostnega dela možganov). A Bernard Williams si zamisli ugovor vsem fizičnim kriterijem: miselni poskus z napravo, ki zabeleži vsa možganska stanja določenih možganov v digitalni obliki, s tem izbriše možgane, te podatke pa nato prenese na iste ali na druge možgane. Tako možgani niso potrebni za preživetje osebe. Kako odgovoriti na to kritiko? Z novim kriterijem seveda – v igro stopijo *psihološki kriteriji*. Tu se zgodba res zaplete, a mi se bomo ustavili. Zpomnimo si le vzorec, po katerem poteka razprava:

⁵ Za pregled treh osnovnih miselnih poskusov glej Grušovnik, str. 68–70. Orisani so naslednji poskusi: Shoemakerjev primer z Brownsonom, ki smo si ga ogledali zgoraj; Williamsov primer naprave, ki snema možganski software; Williamsov (in še prej Leibnizov) *argument podvojitve*. Omenimo lahko vsaj še Lockov primer duše princa, ki naseli telo čevljarja, ter poskuse filozofa Dereka Parfita, ki vključujejo teletransportacijo v stilu Zvezdnih stez.

⁶ Verbinc, F. *Slovar tujk*. Četrta izdaja. CZ, Ljubljana, 1974, str. 309.

kriterij – kritika – nov kriterij – kritika ... Kritika pa se, kakor smo videli, naslanja na miselne poskuse, saj kriterij kaj lahko zavrne, če ne razloži miselnega poskusa, kakor bi ga po naši intuiciji moral. Tako razprava napreduje do bolj in bolj prečiščenih kriterijev, ki se opirajo na našo (upajmo) vedno bolj pronicljivo intuicijo. Kaže, da je naš cilj kriterij, ki bi v vseh poskusih, kar si jih lahko zamislimo, ustrežal naši intuiciji. Doseči želimo torej popolno *skladanje kriterija in intuicije*.

Vprašati se moramo, ali je prav, da se na intuicijo tako zanašamo. – Nas bo postopoma res pripeljala do pravega kriterija osebne identitete? Z drugimi besedami: so naše intuicije sploh zanesljive? Smo v njih konsistentni? – Morda bi raje ubrali nasprotno pot. Intuicijo bomo preizkusili. Poskusili bomo najti primer, ki se ji bo zataknil v grlu. Najti moramo vsaj en miselni poskus, pri katerem bo očitno, da nam intuicija daje nezanesljivo informacijo. Kajti "preudarnost velewa, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat"⁷. Če bi nas torej intuicija kdaj prevarala, bi o njej gotovo podvomili. Tako pa bi morda podvomili tudi o vrednosti miselnih poskusov.

Bernard Williams si zamisli preprost poskus, pri katerem nas, kakor bomo videli, intuicija pusti na cedilu. Najprej tehnološki oris: zamislimo si, da obstaja naprava, ki lahko posname mentalna stanja v možganih.⁸ Ko jo uporabimo na možganih, jih izbrišemo, kakor bi zbrisali vse programe s trdega diska, informacije o mentalnih stanjih pa so zabeležene v napravi. Ko napravo uporabimo na drugih (prej na isti način izbranih) možganih, se informacija prenese na te nove možgane, tako da so v istem informacijskem stanju (imajo isti program) kakor prvi možgani. Učinek je torej

isti, kakor če bi prenesli kar možgane prve osebe v lobanjo druge (kar smo storili v poskusu z Brownsonom).

Napravo imamo, zdaj potrebujemo dva poskusna zajčka, Andreja in Boruta. Andrejeva možganska stanja z omenjeno napravo na zgoraj opisani način prenesemo v Borutove možgane, Borutova možganska stanja pa v Andrejeve. Na koncu poskusa imamo dve osebi: oseba z Borutovim telesom ima Andrejeve spomine, značajske poteze, namere, cilje, oseba z Andrejevim telesom pa Borutove spomine itd., čeprav so možgani obeh ostali na svojem mestu. Zdaj je čas, da se vprašamo: kdo je kdo?

Spomnimo se Brownsonovega primera: za Brownsona smo rekli, da je Brown, ker ima Brownove možgane. Ta naprava pa je prenesla vsa Andrejeva možganska stanja v Borutove možgane in obratno. Tako je stanje isto, kakor če bi Borutova lobanja prejela Andrejeve možgane in obratno. Torej bo, po analogiji z Brownsonom, Andrej v Borutovem telesu, Borut pa v Andrejevem. Skratka, Andrej in Borut bosta zamenjala telesi. – Toda to ni vse. Andreju povemo, da bodo rablji po poskusu mučili eno od teles, bodisi Andrejevo ali Borutovo. Rečemo mu, naj izbere, katero telo naj mučijo. Po gornji logiki bo rekel, naj mučijo njegovo lastno, Andrejevo telo, saj bo mislil, da bo on sam (kot oseba) po poskusu v Borutovem telesu. In mi se (ali ne?) strinjamo z njim. Navsezadnje je postopek enakovreden presaditvi možganov, in če je oseba Brown v Robinsonovem telesu, bo oseba Andrej v Borutovem telesu. Andrej bo torej oseba z Borutovim telesom in Borutovimi možgani. To je zadnja beseda naše intuicije.

Zdaj si oglejmo drug poskus.⁹ Zvezani sedite v laboratoriju zlobnega znanstvenika, ki vam

⁷ Descartes, *Meditacije*. Slovenska matica, Ljubljana, 2004, str. 50.

⁸ Isto napravo je Williams uporabil v svojem ugovoru fizičnim kriterijem. Primer z Andrejem in Borutom prirejam po Williamsovi predstavitvi v *The Self and the Future*.

⁹ Prirejam po Meredith W. Michaels in Williamsu.

zagrozi, da vas bo čez eno uro hudo mučil. Zelo vas je strah bolečin, ki vas čakajo. Toda znanstvenik vam zagotovi, da bo pet minut pred mučenjem uporabil čudežno napravo in zbrisal z vaših možganov vse vaše spomine, značajske poteze, namere itd. Še huje, si rečete – oprali mi bodo možgane – ko me bodo mučili, ne bom vedel, kdo sem in zakaj me mučijo. Znanstvenik: "To še ni vse! V vaše izbrisane možgane bom minuto pred mučenjem vnesel možganska stanja vašega profesorja filozofije." – Se še bojite? Še mislite, da bodo mučili prav vas? – Morda ste še bolj obupani kakor prej – ne samo da vas bodo mučili, zmešali vam bodo glavo, sprevrgli vam bodo osebnost! Trpeli boste neznosne bolečine, a pri tem ves čas mislili, da ste profesor filozofije – zaradi česar pa ne boste nič manj trpeli.

Toda mar ni ta poskus pravzaprav isti kakor prvi, v katerem sta nastopala Andrej in Borut? V obeh miselnih poskusih imamo dva poskusna zajčka, oba poskusa vključujeta isto napravo, snemalec možganskih stanj. V obeh poskusih nekoga čaka mučenje ... V čem je torej razlika? – Razločimo lahko vsaj dvojje: Andrej je vedel, da bodo Borutovi možgani prejeli njegova možganska stanja, medtem ko vi ne veste, ali bo znanstvenik v možgane vašega profesorja filozofije prenesel vaša možganska stanja. In, seveda, v prvem poskusu govorimo o Andreju, v drugem poskusu pa o vas.

Poglejmo si поблиže to drugo razliko. Razlika je v perspektivi, s katere gledamo na miselni poskus. Gre za to, koga si zamišljamo kot poskusnega zajčka: Andreja, se pravi neko tretjo osebo, ali same sebe. Videti je, da se naši intuitivni odzivi glede na to spreminjajo. Upam si reči naslednje: če si zamišljamo sami sebe v vlogi subjekta miselnega poskusa, si bo naša intuicija dovolila več. Dopuslili bomo izredno velike spremembe telesa in duha, in vendar

mislili, da "preživimo" kot oseba. Ko razmišljamo na isti način o nekom tretjem, smo manj popustljivi. Naj pojasnim misel s primerom.

V Kafkovi noveli *Preobrazba* se Gregor Samsa nekega jutra prebudi v telesu hrošča. Nihče ne dvomi, da je hrošč Gregor, kajti ima Gregorjevo osebnost, spomine, razmišlja kakor Gregor ... Vzemimo to osnovno stanje in se vprašajmo: bi bil Gregor še ista oseba, če bi se spremenil v hrošča *in* doživel korenito spremembo osebnosti? V njegovi sobi se, na primer, znajde hrošč z osebnostjo Henryja Forda. Je to še Gregor? Verjetno bi mnogo ljudi reklo, da ne, saj pri hrošču ni sledu o Gregorju, niti telesne niti duševne.

A zdaj si predstavljajte, da se vi sami spremenite na isti način kakor Gregor. Si lahko zamišljate *samega sebe* kot hrošča z osebnostjo Henryja Forda? – Po mojem mnenju bi veliko ljudi reklo, da si same sebe lahko predstavlja v tem položaju. A v tem je naša zagata: hrošč Henry Ford ni več Gregor, vi sami pa, kakor se vam zdi, vendarle *ste* hrošč Henry Ford oziroma si to lahko megleno predstavljate.

Zdi se, da se brez posebnih težav postavimo v tujo kožo, tako da smo to še vedno *mi*, a v tuji koži in s tujo dušo. Predstavljam si na primer, kako je biti stoleten starec s stoletnimi spomini. Pozabim svoje telo, svoje osebnostne poteze, v domišljiji se preselim v telo in dušo starca. – Krevsam po parku s palico v roki, boli me hrbet. Spominjam se, kako sem v mladih letih popival po Parizu ... Moja domišljija se zdi vsemogočna, po njeni zaslugi sem lahko kdorkoli. Po Marku Johnstonu si lahko predstavljam celo, da se spreminjam v kamen: "Po nogah navzgor se plazi čudna otrplost. Kakor bi telo postajalo težje in težje in vedno manj ubogalo mojo voljo. Čuti mi popuščajo in nazadnje me zgrabi panika ob dozdevni popolni ohromelosti in izgubi čuta."¹⁰ – Pri

¹⁰ Johnston, 1993, str. 365.

vsem tem verjetno že vsi po malem sumimo, da s tako domišljijo nekaj ni v redu. Kajti domišljija, ki si očitno zmore predstavljati vse, še tako fantastične spremembe osebe, nam ne more kaj dosti povedati o osebni identiteti.

Za konec se vrnimo k miselnim poskusom, kajti ti so nas, kot del razprave o osebni identiteti, zanimali od vsega začetka. Po mojem mnenju se je pokazalo, da je njihova uporaba vprašljiva. Njihova poglobljena težava je, da vprašanje "Kdo je kdo?" v mnogih primerih nima enega samega odgovora. Naša intuicija na to vprašanje namreč ne more dati trdnega odgovora, kajti intuitivni odzivi na miselne poskuse se spreminjajo glede na to, kako si poskus predstavljamo, kako si ga uprizorimo. To smo jasno videli, ko smo primerjali dve različici ene in iste zgodbe o dveh poskusnih zajčkah, snemalni napravi in mučenju, ki je vsaka vzbudila svojo intuicijo. Videli smo tudi, da se naša domišljija, ko si zamišljamo preobrazbe svoje lastne osebe, tako razcveti, da ji komaj še lahko zaupamo. Andrej bo zamenjal telo, a jaz ga ne bom. Kateri od teh intuicij bomo verjeli? Eni sami? Obema? Namen miselnih poskusov je, kakor smo rekli na začetku, da vzbudijo spraševanje in tako ženejo razpravo o osebni identiteti. Vprašanje je, ali jim smemo zaupati to temeljno nalogo.

Literatura

Grušovnik, T.: "Kako Jaz biva skozi čas – o problemu osebne identitete". *Filozofija na maturi*, 3/4, 2003, str. 64–72.

Johnston, M.: "Human Beings", v: Noonan, H. (1993), str. 353–372.

Michaels, M. W.: "Persons, Brains, and Bodies", v: *Introducing Philosophy* (ur. R. C. Solomon), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1985.

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

Noonan, H. (ur.), *Personal Identity*. Dartmouth Publishing Company Ltd., Aldershot 1993.

Oksenberg-Rorty, A. (ur.), *The Identities of Persons*. University of California Press, 1976.

Williams, B.: "The Self and the Future", v: Noonan, H. (1993), str. 3–22.

Nevrološki in kvantni materializem

Zaradi velikega napredka pri razumevanju delovanja človeških možganov se je v drugi polovici prejšnjega stoletja razmahnilo znanstveno preučevanje zavesti. Razmišljanje o zavesti, ki je bilo prej izključno domena filozofije – saj ni bilo jasno, kako je mogoče ta fenomen objektivno raziskovati –, je zlasti v zadnjem času postalo osrednji problem v psihologiji, kognitivni znanosti in celo nevroznanosti. Vzporedno z zavestjo, ki je postajala čedalje pomembnejši predmet raziskovanja v okviru aktualne znanosti in njenih disciplin, se je bolj ali manj implicitno spreminjalo pojmovanje njenega ontološkega¹ in epistemološkega² statusa. Nekaj je lahko predmet znanstvenega preučevanja le, če ga je mogoče razumeti v okviru materialistične ontologije, ki priznava obstoj materije. Seveda je pri tem – kakor bomo videli v nadaljevanju – pomembno tudi vprašanje, koliko gre za projekt "naturalizacije duha", ki poskuša videti duha oziroma zavest kot del fizičnega, materialnega sveta in se znebiti različnih dogodkov, procesov, pojavov, lastnosti itd., ki jih ne moremo razložiti z materialistično ontologijo. Upravičeno se torej lahko vprašamo, ali sodobna znanstvena metoda spremeni sam način prisotnosti objekta raziskovanja.

¹ Gre za vprašanje temeljnih in najsprejemljivejših lastnosti zavesti (kaj je zavest, iz česa je zavest, kaj je substanca zavesti itd.).

² V zvezi s tem nas zanima, kakšno vlogo igra zavest v odnosu z naravo, izvorom in dometom človekove vednosti (kako vemo to, kar vemo, kaj je vednost, kaj je resnica, kaj je realnost itd.).

³ Tudi znotraj materializma ločimo različna stališča. Zagovorniki teorije identitete možganov in duha ter eliminativni materialisti (ti trdijo, da fenomen zavesti ne obstaja, in zavest s tega vidika eliminirajo) pravijo, da bi – če bi lahko z zadovoljivo natančnostjo opazovali možgansko dejavnost na različnih ravneh organizacije – lahko razumeli vse, kar možgani delajo. In ker zavest je možganska dejavnost, bi razumeli tudi zavest. Misterijani (zanje je zavest fenomen, ki se bo vselej izmikal vsakršnemu poskusu razumske razlage) pravijo, da nam tudi še tako natančno razumevanje možganskih funkcij ne more razložiti skrivnosti zavesti. Funkcionalisti vidijo v možganih samo eno konkretno obliko funkcionalne organizacije, ki producira zavest: kateri koli ustrezno funkcionalno organizirani sistem je lahko zavesten (čeprav ni povsem jasno, ali to velja tudi za fenomenološko zavest). Omenil sem samo nekatera, najbolj skrajna stališča, med njimi pa seveda obstaja še veliko drugih, manj opredeljenih odgovorov.

⁴ Češarika ali epifiza je žleza z notranjim izločanjem v velikih možganih. Descartesu se je ta del možganov zdel kot primeren sedež zavesti, ker leži približno na njegovi sredini in je edini del, ki ni podvojen (nima levo- in desnohemisferne različice).

Nevrološki pristopi

Nevroznanstveniki se lotevajo problema zavesti z materialistično podmeno, da je možganska dejavnost tista, ki igra ključno vlogo pri razumevanju fenomena zavesti³. Zato je v empiričnem raziskovanju že dlje časa zelo aktualno iskanje t. i. "nevroloških korelatov zavesti" (v nadaljevanju NKZ). Gre za raziskovanje različnih vidikov delovanja človeških možganov in poskus njihovega povezovanja (koreliranja) s poročili o zavestnih izkušnjah. Toda kateri vidik nevrološkega delovanja je primeren? Znanstveniki so v skladu s prevladujočim materialističnim stališčem sodobne znanosti sicer dosegli konsenz glede ontološkega statusa (materialne osnove) zavesti – torej zavest je materialen fenomen, nekaj, kar za svoj obstoj potrebuje materialno osnovo – vendar še ni povsem jasno, kje je sedež zavesti.

Gre za vprašanje, ki mu v različnih preoblekah lahko sledimo vse od časa starih Grkov. Izvorno je bila dilema, kaj in kje je organ razuma pri ljudeh, omejena zlasti na dve možnosti: srce ali možgani. Danes pa gre bolj za vprašanje, ali celotni možgani ali le njihov del in kateri.

Ko želimo na omenjeni način locirati zavest, nas čaka cela vrsta težav. V ekstremnih oblikah jih lahko prepoznamo v Descartesovi ideji češarike⁴ kot sedeža duha in v Jamesovi ideji, da ni enega samega "posvečenega nevrona", na katerega se navezuje naša zavest. V 19. stoletju

je William James za sedež zavesti predlagal celotno možgansko skorjo. Njegov pogled je slonel na eksperimentalnih podatkih tistega časa, ki so kazali pomembne povezave med cerebralnimi procesi in subjektivnimi poročili zavestnih izkušenj. Spoznanje, da ima poškodba skoraj vsakega dela možganov določen učinek na našo zavest, je vodilo do podmene, da so za zavest odgovorni celotni možgani.

Če je še pred nekaj časa prevladovalo mnenje, da obstaja v možganih točno določen center za zavest, je danes to točka, o kateri so mnenja različna. Pojmovanja, da je zavest udejanjena v točno določenem sistemu oziroma delu možganov, lahko strnemo pod imeni *kartezijanski modularizem* ali *kartezijanski materializem*⁵. Slednjega sta za splošno prepričanje, da v možganih obstaja mesto, kjer se "vse sestavi", vpeljala Daniel Dennett in Marcel Kinsbourne. Obstajala naj bi neka prostorska ali vsaj časovna ciljna črta (nekakšen teater), ki določi izid različnih možganskih procesov kot koherentne in enotne izkušnje. Dennett sam poimenuje ta vidik ali model zavesti tudi *kartezijanski teater*. S tem pojmom želi poudariti naše intuitivno razumevanje zavesti, ki predvideva, da v možganih obstaja neki enoten predstavitveni prostor, teater, v katerem se vsebina zavesti predstavi zavestnemu opazovalcu, podobno kakor se v kinu vsebina filma projicira na filmsko platno, in je tako na voljo gledalcu, zavestnemu subjektu. V skladu s takšnim pojmovanjem

mnogi raziskovalci nevrologije kot možen center zavesti vidijo v multimodalnih asociacijskih področjih, kjer se stekajo podatki iz različnih delov možganov ter združujejo in obdelujejo informacije različnih senzornih modalitet (slušne, vidne, tipne itd. informacije).

Francis Crick išče posebno mesto ali poseben način proženja nevronov zaradi dejstva, da je večina tega, kar se dogaja v živčnem sistemu, nezavednega. To je očitno zlasti v vidnem sistemu, v katerem vzporedno teče velikanska količina procesiranja, a zdi se, da se zavedamo le majhnega dela le-tega. Po njegovem mnenju je ta problem bistvo skrivnosti zavesti. Če so nekateri procesi zavestni in drugi ne, v čem je skrivnostna razlika? Ali imajo katere celice posebno sestavino, ki dela njihovo dejavnost zavestno? Ali so nekatere vrste proženja sposobne ustvariti subjektivne izkušnje, medtem ko jih druge ne morejo? Ali neki način medsebojne povezave celic v skupine z določeno velikostjo omogoči, da se zavest pojavi prav v teh celicah in ne v drugih?

Kakor rečeno, Dennett ostro nasprotuje takšnim pojmovanjem. Medtem ko se vsi strinjajo, da v možganih ni točke, ki bi bila podobna Descartesovemu pojmu češarike, so implikacije tega po Dennettovem mnenju pogosto spregledane. Npr. za različne oblike *problema povezovanja* (v angl. binding problem⁶) nevroznanstveniki pogosto domnevajo, da mora v možganih obstajati neki

⁵ Ime ni izbrano naključno. Po eni strani naj bi namigovalo na preseženi Descartesov dualizem (od tod materializem), kljub temu pa ohranjalo vidik, da v možganih obstaja center – podoben Descartesovi češariki – zavesti (zato kartezijanski).

⁶ "Problem povezovanja" se nanaša na vprašanje, kako se informacije iz različnih čutil povežejo v celoto izkušnje. Francis Crick in Christof Koch, ki se ukvarjata predvsem s problemom povezovanja vidnih informacij, vidita glavno težavo le-tega v razpršenosti centrov za obdelavo vidnih informacij. Zdi se verjetno, menita Crick in Koch, da je v vsakem trenutku neki objekt v vidnem polju predstavljen v obliki proženja niza nevronov v določenem delu možganov. To ne bi delalo posebnega problema; če bi bili člani niza v neposredni bližini, bi dobivali sorodne vhodne podatke in jih projicirali na podobna mesta. Toda ker ima vsak objekt lahko zelo različne značilnosti (oblika, barva, gibanje, orientacija), ki so procesirane v različnih možganskih področjih, je razumljivo domnevati, da so v videnje enega objekta pogosto vpleteni nevroni iz različnih in med seboj oddaljenih vidnih področij. Težava, kako ti nevroni začasno součinkujejo in postanejo aktivni kot celota, je t. i. problem povezovanja. In ker objekt pogosto tudi slišimo, vohamo, otipamo itd., mora to povezovanje potekati še prek drugih čutil. Za zdaj zelo obetavna rešitev, ki jo za problem povezovanja senzornih značilnosti v koherentno celoto izkušnje predlagata Crick in Koch, naj bi bila v istočasnem nihanju (sinhroni oscilaciji) nevronov v razponu 40 do 70 Hz.

enoten predstavitveni prostor (manjši od celotnih možganov), v katerem se med sabo poveže vrsta diskriminacij – npr. film in glasba (prav tam). Da bi Dennett pokazal na pomanjkljivosti kartezijskega teatra, ki za izhodišče postavlja domnevo, da obstaja točno določeno mesto v možganih, kjer lahko najdemo dogodke, konstitutivne za zavestno izkušnjo, se sklicuje na nekatere empirične podatke in na nekatera povsem logična protislovja (v ta namen uporablja različne miselne eksperimente), v katera zaidemo, če privzamemo običajno razumevanje časovne razporeditve možganskih dogodkov.

Model mnogoterih osnutkov se po mnenju njegovega avtorja Daniela Dennetta izogne nevarni napaki, namreč domnevi, da obstaja enotna, samo ena končna zgodba, t. j. "aktualni subjektov tok zavesti, ne glede na to, ali lahko eksperimentator (ali celo subjekt) do njega dostopa". Namesto enega samega, še tako obsežnega toka zavesti po Dennettovem prepričanju obstajajo vzporedni tokovi, ki se vsak zase bojujejo za uveljavitev lastnih interesov, pri čemer ustvarjajo mnogotere osnutke. Meni še, da ni enega, točno določene toka zavesti, saj ni nekega kartezijskega teatra, v katerem se vsebina zavesti kot končna različica filma projicira na platno za potrebe nekega osrednjega humunkula. Večina teh fragmentiranih osnutkov različnih pripovedi (potencialnih zavestnih vsebin), ki se sočasno bojujejo za svoj prostor v zavesti, ima kratkotrajno vlogo v modulaciji trenutne dejavnosti, a nekaterim izmed njih se – v kratkih zaporedjih – posreči pridobiti novo funkcionalno vlogo. In ni dejavnika, ki bi določal, katera vsebina si bo izbojevala svoj prostor v zavesti. Zavestno doživljanje je po

Dennettu veliko bolj fragmentirano in bolj polno lukenj, kakor se nam sicer zdi.

Pri iskanju NKZ⁷ se raziskovalci lotevajo mnogo različnih poti: iskanje razlik med delovanjem možganov zavestnih in nezavestnih oseb, iskanje nevroloških korelatov vidne zavesti, raziskovanje sprememb v delovanju možganov ob optičnih iluzijah, iskanje korelatov bolečine itd.

Trenutno stanje v nevroznanosti nam ne daje odgovora na vprašanje, kaj so nujni in zadostni pogoji za zavest bodisi v splošnem bodisi za določeno zavestno izkušnjo. Nekaj malega vemo o korelacijah med možganskimi dogodki in subjektivnimi poročili o izkušnjah. Vemo na primer, da večja dejavnost (predvsem več aktivnih nevronov) v bolečinskem sistemu pomeni tudi bolj intenzivno bolečino. Dosedanji razvoj je tako rekoč samo kaplja v morje spoznanj o nevroloških korelatih zavesti, ki še čakajo na odkritje, in ni povsem jasno, ali bomo nekega dne lahko "pogledali" v možgane nekoga in natančno vedeli, kaj doživlja.

Kvantni pristop

Čedalje bolj aktualna kvantna obravnava zavesti je logično nadaljevanje iskanja nevroloških korelatov zavesti, le da vse skupaj poteka na povsem drugi ravni. Tudi ta način je v osnovi materialističen, saj se predvideva, da je za zavest odgovorna možganska snov in da za njeno razlago poleg fizičnih ne potrebujemo drugih zakonov. Z odkritjem kvantne mehanike, ki danes velja za najbolj temeljno teorijo snovi in najuspešnejše orodje obravnave in napovedovanja dogajanja v naravi, so se začela pojavljati tudi vprašanja, ali ta teorija lahko kaj

⁷ Ko razmišljamo o NKZ, je pomembno, da se zavedamo običajnih opozoril o pomenu korelacije, zlasti dejstva, da sama korelacija še ne implicira vzročnosti. Ko ugotovimo korelacijo med dogodkoma A in B, obstajajo tri možne vzročne razlage: A je možni vzrok B; B je možni vzrok A; ali pa je kateri drug dogodek ali proces, C, vzrok obema (oz. A in B sta lahko dejansko ista stvar, čeprav se na prvi pogled ne zdi tako). Torej, ko najdemo korelacije med nevrološkimi dogodki in zavestnimi izkušnjami, moramo premisliti vse možnosti. Mogoče nevrološki dogodki povzročajo zavestne izkušnje. Mogoče zavestne izkušnje povzročajo nevrološke dogodke. Mogoče nevrološki dogodki so zavestne izkušnje. Mogoče je za neskladje krivo napačno pojmovanje katerega izmed obeh pojmov.

doprinese k razumevanju zavesti. Čeprav skoraj zagotovo lahko trdimo, da se kvantni procesi tako kakor drugeje v materialnem svetu pojavljajo tudi v možganih, je še naprej problematično vprašanje, ali so ti procesi *relevantni* oziroma ali vplivajo na tiste vidike možganskega delovanja, ki je povezano z mentalno dejavnostjo.

Zanimanje za povezavo zavesti in kvantne fizike je predvsem filozofsko in se je prvič pojavilo že v začetku 20. stoletja, ko se je rodila tudi sama kvantna fizika. Problem klasične Newtonove (popolnoma deterministične) fizike je bil, da v njej ni bilo prostora za svobodno voljo. Naključnost dogajanja v svetu je po takšnem pojmovanju posledica nepoznavanja oz. pomanjkanja natančnega opisa in je kot taka torej epistemološka⁸. Spoznanja kvantne fizike so precej omajala takšno pojmovanje. Naključnost dogajanja v svetu skladno s kvantnimi teorijami ni zgolj epistemološka, temveč tudi ontološka. Na najosnovnejši ravni razlage materialnega sveta (na kvantni ravni) so namreč zakoni klasične deterministične fizike povsem neuporabni, saj je svet kvantne fizike nedeterminiran (govorimo v terminih verjetnosti pojavljanja posameznih dogodkov). Tako je bilo mogoče misliti svobodno voljo in kasneje tudi zavest, ne da bi bili v protislovju z zakoni (kvantne) fizike. Poglejmo si vse skupaj nekoliko podrobneje.

Obstaja kar nekaj obravnav kvantne teorije v odnosu do zavesti ob povsem *metaforični* uporabi temeljnih idej te teorije. Kvantn-

oteoretični termini, npr. superpozicija⁹, kvantna prepletenost¹⁰, kolaps, komplementarnost in drugi, so po tej teoriji uporabljeni brez specifične povezave s svojimi opredelitvami v kvantni fiziki, torej kako točno so opredeljeni in uporabljeni v sami kvantni fiziki. Npr. za zavestna dejanja se *domneva*, da jih je mogoče interpretirati analogno fizičnemu merjenju; podobno naj bi bile korelacije v psiholoških sistemih nekako analogne fizični prepletenosti. Takšna izhodišča imajo omejen znanstveni domet, kljub temu pa so koristna, kolikor tvorijo jedro idej, ki jih je mogoče natančneje razviti in preveriti.

Druga kategorija zajema izhodišča, ki za opis nevrofizioloških in nevropsiholoških procesov uporabljajo *status quo* današnjih kvantnih teorij. Najdaljšo tradicijo ima teorija, ki jo je osnoval John von Neumann v tridesetih letih prejšnjega stoletja, danes pa se ukvarja z njo Henry Stapp. V grobem gre za predlog *identifikacije* namernih zavestnih dejanj z redukcijo kvantnih stanj. Po tej razlagi je zavest tista, ki povzroči, da kvantni delec zasede bodisi eno bodisi drugo stanje ter preneha biti v superpoziciji stanj (več o tem v nadaljevanju). Sem lahko štejemo tudi Beckovo in Ecclesovo zamisel iz devetdesetih let prejšnjega stoletja, po kateri je kvantna mehanika relevantna za opis eksocitoze¹¹ v sinaptični špranji. Ta naj bi imela nezanemarljiv vpliv na informacijski pretok med nevroni. Konkretnije, človekova volja lahko deluje na izid kolapsa posameznega

⁸ V skladu s takim pojmovanjem je naključnost dogajanja v svetu zgolj navidezna, ker še ne poznamo vseh zakonov, s katerimi bi lahko opisali in ustrezno napovedovali vse dogajanje v naravi. Je torej epistemološka, posledica naše nevednosti, ne pa posledica ontološke, nedeterministične narave sveta.

⁹ Superpozicija je nenavadna sposobnost oziroma lastnost kvantnega delca, da je lahko hkrati v dveh različnih stanjih. V običajnem svetu bi to pomenilo dve izključujoči se lastnosti. Npr. v vsakdanjem makrosvetu ne opazimo, da je neki predmet hkrati modre in nemodre barve. V kvantnem svetu pa naša intuitivna predstava ne drži, saj obstajajo situacije, v katerih kvantni delci zasedajo več različnih stanj hkrati (torej so lahko hkrati modri in nemodri).

¹⁰ Kvantna prepletenost označuje stanje kvantnega sistema v superpoziciji stanj, ki je sestavljen iz dveh ali več podsistemov, kakršna sta par elektronov ali fotonov. V prepletenem stanju zaradi superpozicije ne moremo prirediti nekega kvantnega stanja vsakemu od posameznih podsistemov. Neko stanje lahko pripišemo le celotnemu prepletenemu stanju, ne pa posameznim delcem, ki ga sestavljajo.

¹¹ V splošnem proces eksocitoze pomeni prepuščanje substanc v ekstracelularno tekočino.

kvantnega stanja, kar se na ravni sinapse kaže kot *trenutno povečanje verjetnosti* eksocitoze in vpliva na to, ali se bo neki nevron sprožil ali ne.

Tretja kategorija se sklicuje na *prihodnji razvoj* današnje kvantne teorije. V tem okviru so najbolj znani Penrosovi pogledi, ki elementarna zavestna dejanja povezujejo s težnostno inducirano redukcijo kvantnih stanj. Penrosova ideja se nanaša na razvoj prihodnje teorije kvantne gravitacije. Penrose skupaj s Hammeroffom trdi, da so mikrotubuli¹² verjetno pravi kraj za iskanje redukcije stanj. Drug niz izhodišč je osnovan na posplošitvi kvantne teorije onkraj same kvantne *fizike*. Tako lahko formalno posplošene koncepte, kakršni sta komplementarnost in prepletenost, uporabimo pri fenomenih v mentalni in v materialni realnosti. Še posebno odnose med obema lahko razumemo kot dva vidika ene realnosti.

Kvantna fizika in njene težave

Da bi okvirno razumeli omenjene teorije, si moramo na kratko pogledati nekatere temeljne pojme kvantne mehanike. Problem merjenja je nemara najbolj kritični element v okviru kvantne teorije. Njegovo jedro predstavlja vprašanje prehoda med zakoni mikro- in makrosвета. Schrödingerjeva enačba, ki opisuje razvoj kvantnomehanskega sistema v času, je problematična zato, ker napovedi z mikrosвета ne moremo prenesti na makrosvet (če naj veljajo vsesplošno).

Schrödinger je napravil miselni eksperiment, da bi prikazal nezdružljivost napovedi svoje enačbe in vsakdanjega izkustva. Z njim ugotavlja, kaj bi se zgodilo, če bi elektron, merilno napravo in mačko zaprli skupaj s stekleničko strupa v škatlo. Indikator na merilni napravi bi povezali s stekleničko strupa

tako, da se ta razbije in sprosti za mačko smrtonosni strup, če se kazalec premakne navzdol. Ostane pa cela, če se kazalec premakne navzgor. Po napovedi Schrödingerjeve enačbe bodo sistemi elektron, merilna naprava in mačka po opravljeni meritvi skupaj v sestavljenem stanju, v katerem mačka ni ne živa ne mrtva, ampak v superpoziciji živega in mrtvega stanja hkrati. Tu pa nastopi težava. Čeprav Schrödingerjeva enačba takšno situacijo napoveduje, je v vsakdanjem makrosvetu ne opazimo. Bistveno vprašanje torej je, kdaj sistem preneha obstajati kot mešanica stanj in postane samo eno ali drugo. S tem eksperimentom je Schrödinger ilustriral, da je kvantna mehanika nepopolna brez pravil, ki bi opisali, kdaj pride do kolapsa valovne funkcije in postane mačka bodisi živa bodisi mrtva, ne pa oboje hkrati.

Da bi premostil to težavo, je von Neumann vpeljal t. i. projekcijski postulat, ki povezuje svet merljivih količin in svet kvantne mehanike. V skladu z njim meritev na kvantnem sistemu ni več zgolj pasivni odčitek vrednosti neke količine sistema, ampak se ob meritvi spremeni sam sistem. Proces meritve se tako bistveno razlikuje od drugih procesov v kvantnem svetu. Ta je po projekcijskem postulatu projekcija ali kolaps (tudi redukcija valovne funkcije) stanja kvantnega sistema v eno izmed stanj merjene količine.

Jedro omenjenih teorij je torej ideja zavesti kot analogna procesu meritve: zavest kot dejavnik, ki igra ključno vlogo pri redukciji kvantnega stanja oz. zavesti kot povzročiteljici kvantnega kolapsa. Razlike med teorijami nastajajo, ker avtorji umeščajo procese kvantnega kolapsa v različne dele možganov in kot nevronske korelate zavestne izkušnje predvidevajo različne ravni možganske organizacije (npr. posamezen nevron, skupine nevronov).

¹² Mikrotubul je beljakovinska struktura, ki jo najdemo v celicah. Je votla cevka, navadno sestavljena iz beljakovine tubulin. Njegova naloga je transport snovi znotraj celice in sodelovanje pri celični delitvi (tvorijo delitveno vreteno).

Za ilustracijo si pogledajmo stališče Johnjoeja McFaddena, da je zavest oz. zavestni duh kvantni fenomen, neka kvantnomehانيčna entiteta. Zavest oz. zavestno elektromagnetno polje (za McFaddena je namreč zavest oblika elektromagnetnega polja) lahko prav s kvantno interakcijo vpliva na delovanje nevronov. Predstavljajte si ionski kanal v nevronu, ki je na robu sprožitve akcijskega potenciala. Ta kanal, ki je s kvantnega vidika v superpozicijskem stanju ({foton absorbiran in kanal odprt (+/-), foton neabsorbiran in kanal zaprt}), je del obširnejše kvantne prepletenosti: {foton absorbiran, kanal odprt, sprožen nevron (+/-), foton neabsorbiran, kanal zaprt, nevron se ne sproži}. Alternativna stanja ionskega kanala (zaprt ali odprt) so povezana z različnimi usodami nevrona: proženje ali ne. Kvanti dogodek tako povzroči pomembno razliko za nevron, možgane in življenje samega lastnika možganov. Pod temi pogoji (maksimalna okoljska prepletenost) je dekoherenca takojšnja (sistem zelo hitro preneha biti v superpoziciji – *dekoherira*). Skratka, na ta način foton kot komponenta zavestnega elektromagnetnega polja vpliva na potek dogodkov v možganih.

Težave nevrološkega in kvantnega materializma

Po mojem mnenju ne ena ne druga skupina teorij (nevrološki in kvantni materializem) ne daje povsem zadovoljivega odgovora na probleme zavesti. Če je za raziskovalce s tega področja rešitev uganke zavesti bolj ali manj tehnične narave oziroma samo vprašanje časa, se mi v splošnem zdi bolj temeljni, pogosto spregledani problem materialističnih prijemov ta, da jim ne uspe pokazati, kako fenomen zavesti – z njenim intimnim razodevanjem pri subjektu – *ne* obstaja. Ob podrobnejši analizi namreč lahko odkrijemo nekatere filozofske nedoslednosti in paradokse, v katere zaidemo, če privolimo v temeljne postavke materializma.

Ko nevroznanstveniki odkrivajo takšne ali drugačne povezave med možganskimi oz. nevronskimi in mentalnimi dogodki, to že implicira nekakšen dualizem. Če je mentalno zgolj materialno, neko delovanje in način proženja nevronov, potem nam subjektivna poročila o dogodkih v zavesti ne povedo ničesar, kar ne bi že vedeli, so tako rekoč odvečna, redundanca. Potemtakem je iskanje korelacij nesmiselno, kajti "ljubezen *ni nič drugega kot* nevronska aktivnost". Naj to tezo zastavim v obliki vprašanja: ali je mogoče (povsem objektivno) izdelati nevronski oziroma kvantni zemljevid subjektivnih dogodkov, ne da bi kar koli vedeli o subjektovem doživljanju, njegovi fenomenologiji ...? (Že samo to vprašanje nakazuje, da obstaja nekaj več, nekaj, kar je onkraj samega objektivnega možganskega dogajanja.) Zdi se, da trenutna raziskovalna pot nevroznanstvenikov spodbija lastne filozofske predpostavke. Če za opis mentalnih dogodkov ne potrebujemo nič drugega kakor fizikalne zakone, nas subjektivna plat zavesti (ki tako ali tako ne obstaja) sploh ne zanima. Ampak zdi se, da sama metodologija nevrološkega materializma potrjuje ravno nasprotno. Njegov cilj je ravno ta, da bi izdelali "nevronsko-zavestni slovar", transformacijski sistem, ki bi nam omogočil poznavanje zavestnih dogodkov zgolj na podlagi materialnega dogajanja v možganih. A cilj tega procesa je ravno v črtanju ene strani enačbe. Ko enkrat vemo, kateri procesi "ustrezajo" vsem možnim zavestnim dogajanjem, zavest lahko preprosto ukinemo, ker nič več ne prispeva k znanstvenemu opisu sveta. To je podobno, kakor odžagati vejo, na kateri sedimo.

Povedano nekoliko drugače, ob možnosti tovrstnega spoznanja nas pogosto zavede navdušenje, da bi – ko bi enkrat poznali ta možganski zemljevid – možgane lahko priklopili na neki sistem multimedijske projekcije in tako dobili neposreden vpogled v posameznikovo zavest, mišljenje, doživljanje

itd. A ravno tej skušnjavi se moramo upreti. Po izhodišču materializma že samo delovanje možganov *je* zavest, zato ta transformacija, ne le da ni potrebna, ampak sploh ni mogoča.

Omenjeni paradoks ne velja, če lahko pokažemo, da subjektivna poročila za znanstveno raziskovanje zavesti niso bistvena. Z drugimi besedami: ali je dejansko mogoče objektivno raziskovati zavest, ne da bi jo to tako ali drugače reduciralo? Oziroma če sledim materialističnemu raziskovalnemu programu: koliko so nekateri znanstveni poskusi razlaganja zavesti uspešni pri redukciji njene subjektivne plati? Moje stališče je, da tako rekoč pri vseh materialistih naletimo na nekakšen ostanek, neki kazalnik ireduktibilnosti zavesti.

Kot prvo vzemimo Dennettovo razlago zavesti. V tej teoriji naletimo predvsem na dve točki, v katerih lahko prepoznamo omenjeno prizadevanje. Ko se Dennett želi znebiti opazovalca v kartezijskem teatru, nematerialnega selfa, humunkula v možganih, predpostavi model mnogoterih osnutkov: v človekovem mišljenju se vsak trenutek bojuje množica procesov, naracij, razlag, da bi si pridobila prostor v zavesti, pri čemer je njihova prevlada povsem kontingentna, ni nekega dejavnika, ki bi usklajeval vse to dogajanje, self pa je zgolj center narativne gravitacije. Problem, ki nastane ob taki razlagi, je po Žižku naslednji: "Čeprav ta razlaga vključuje zgleden materialistični postopek, v katerem videz koherentne in smotrne smiselne celote razložimo, izhajajoč iz kontingentnih srečanj med heterogenima ravnema (subjektivno kognitivno obarvanostjo; signali iz realnosti), nas vendarle mika, da bi ji postavili po robu argument ...: problem, ki ga Dennett ne reši, je problem same *forme* zgodbe – od kod subjektova zmožnost, da svoje kontingentno

izkustvo organizira v *obliki* zgodbe (ali da v nizu dogodkov prepozna obliko zgodbe)?" Dennett, ne da bi se tega zavedal, potihoma predvideva, da vselej že obstaja neki "urejevalec zgodbe". V želji, da bi odpravil dualistično pojmovanje subjekta, se ta problem prikrade skozi zadnja vrata. Tako znova nastopi vprašanje, kako ta asubstančni subjekt, nematerialno entiteto, Descartesov cogito substancializirati, kako ga razumeti v okviru materialnih procesov. Vprašanje, na katero Dennett ne odgovori, je, zakaj ima naše zavestno izkustvo videz koherentne celote.

S tem sem načel tudi drugo težavo njegove teorije. Ena temeljnih podmen njegove teorije je, da je zavest iluzija. Dennett ne trdi, da fenomen zavesti ne obstaja, temveč da je zavest zgolj iluzija. Zdi se nam, da imamo kvalije¹³, da vidimo barve, slišimo zvoke, vonjamo, okušamo, imamo čustva itd., a vse to se nam samo dozdeva. Toda če je zavest samo iluzija, potem bi moral razložiti, zakaj se nam tako zdi. A tega ne stori (vsaj ne dovolj prepričljivo). Po Searlovem mnenju eliminativna redukcija (npr. zavest ne obstaja ali pa je zgolj iluzija) zahteva razlikovanje med realnostjo in videzom, prikazovanjem. Npr. zdi se, da sonce vzhaja, a realnost je, da se Zemlja vrti okrog svoje osi. A za zavest, pravi Searle, ne moremo reči enako, kajti njena realnost sovpada z njenim prikazovanjem. Ontologija zavesti je subjektivna ali prvoosebna. Dennett po Searlovem mnenju dela torej to napako, da pri zavesti ločuje njeno realnost in prikazovanje, pri čemer je slednje zanj zgolj iluzija, videz, ki vara. A ta iluzija je vse, kar je na voljo subjektu, pravi Searle; je edina realnost o zavesti, ki nam je dana. Zato je ne moremo preprosto eliminirati, tako da rečemo, da je zavest samo iluzija.

Po drugi strani David Chalmers z vpeljavo neke vrste dualizma, ki je nekakšna mešanica

¹³ Koncept kvalij se uporablja za poudarjanje kvalitete: namesto da govorimo o fizičnih lastnostih, želimo z njo pokazati na fenomenologijo. Če niste materialist, vaša zavestna izkušnja sestoji iz kvalij. To je lahko npr. izkušnja, kako diši sveža kava. Je nekaj zasebnega, neizrekljivega in ima svojo edinstveno kvaliteto.

materializma, dualizma in funkcionalizma, eksplicitno opozori na nemoč materialistične razlage zavesti. Hoče obdržati materializem, a z njim vendarle zajeti tisto, kar se večini razlag zavesti izmika – subjektivno, fenomenološko plat. Po njegovem mnenju se izhod iz problema materializma – ki lahko ponudi samo objektivne korelate zavesti – ponuja v posebni vrsti dualizma: *naturalističnem dualizmu*, namreč da v svetu obstajajo fizične in nefizične entitete. Po njegovem mnenju je zavest nekakšen nereduktibilni in nefunkcionalistični "priključek" materialnega sveta. Chalmers sprejema hkrati dualizem in funkcionalizem; zavest je lahko rezultat funkcionalne organizacije, a ni funkcionalno stanje. "Stališče, ki ga zagovarjam, ima to obliko – lahko bi mu rekli *nereduktivni funkcionalizem*. Lahko ga razumemo kot način združitve funkcionalizma in dualizma lastnosti (*property dualism*)." Po Searlovem mnenju je Chalmersovo stališče znamenje nekega obupa v današnji kognitivni znanosti. Po eni strani se je težko odreči računalniškemu funkcionalizmu, saj predstavlja glavni raziskovalni program v okviru kognitivne znanosti, a po drugi strani še nikomur doslej ni uspelo oblikovati zelo verjetne funkcionalistične razlage zavesti.

Hkrati pa Searlovo stališče, da je zavest povsem naraven fenomen, običajna metafizična sestavina sveta, podpira – čeprav ne brez težav – zgoraj omenjeno tezo o ireduktibilnosti zavesti. Da bi se Searle izognil težavam *eliminativnega* materializma in s tem povezane redukcije zavesti, izhaja iz oblike vzročne redukcije zavesti. Za zavest je odgovoren nevronskega sistema, ki jo je sposoben povzročati in ohranjati. Omogočajo jo mikroelementi živčnega sistema, uresničena je v strukturah živčnega sistema. A zavest obstaja le, ko jo nekdo izkuša: njena ontologija je prvoosebna; metafizično je del običajnega fizičnega sveta, pri čemer sta zavest in izkušnja zavesti eno in isto. Torej, Searlova glavna podmena je, da lahko sprejmemo nereduk-

cionističnost zavesti, ne da bi morali zagovarjati dualizem.

Če bi Searla vprašali, ali zagovarja t. i. dualizem lastnosti, bi vam odgovoril, da zagovarja kvečjemu pluralizem lastnosti ali *n*-izem lastnosti, pri čemer je vrednost *n* nedoločena. Zares pomembno razlikovanje po njegovem mnenju ni med mentalnim in fizičnim, duhom in telesom, temveč med realnimi značilnostmi sveta, ki obstajajo neodvisno od opazovalca – značilnostmi, kakršne so sila, masa, gravitacijska privlačnost – in tistimi, ki so odvisne od opazovalca – npr. denar, lastnina, poroka, vlada. Glavna poanta je, da je eksistenca vseh od opazovalca relativnih značilnosti odvisna od zavesti, ta pa je notranja značilnost nekaterih bioloških sistemov, ki ni odvisna od opazovalca.

Zakaj torej zavesti ne moremo zreducirati tako, kakor lahko razumemo toploto v smislu povprečne kinetične energije molekul? Searle na kratko odgovori takole: zavest ima prvoosebno ali subjektivno ontologijo in kot take je ne moremo zreducirati na nekaj, kar ima tretjeosebno ali objektivno ontologijo: "Niti ne moremo zreducirati proženja nevronov na občutek niti občutkov na proženje nevronov, kajti v vsakem primeru bi izpustili bodisi objektivnost bodisi subjektivnost."

Searlova težava je, da implicitno vsebuje dve nasprotujoči si tezi. Njegova materialistična teza je, da nevroni *povzročajo* zavest. To pomeni, da sta zavest in materialno v ontološkem smislu enaki entiteti. A če je tako, ne pojasni, zakaj ima zavest samo prvoosebno, subjektivno ontologijo. Hkrati gre za vprašanje, ali je mogoče, da zavest vpliva na delovanje možganov. Če imajo nevroni posebne "vzročne moči", da ustvarjajo zavest, ni povsem jasno, kako ta lahko zavest deluje v obratni smeri: kakšna je njena vzročna vloga v delovanju organizma. Searle preprosto reče, da možgani povzročajo zavest, ne pove pa, kako

oziroma kaj je na nevronih tako posebnega, da imajo to edinstveno sposobnost. Niti ne pojasni, kako lahko zavest vpliva na delovanje možganov oziroma od kod nam občutek svobodne volje, občutek, da lahko zavestno vplivamo na lastno delovanje. Searle nas preprosto poziva, naj sprejememo zavest kot del naše realnosti (od tod oznaka biološki naturalizem). Njegova druga teza je torej dualistična: zavest je rezultat materialnih možganov, a kljub temu je nekaj drugega, kar ni dostopno običajni znanstveni metodi, temveč samo subjektom, ki jo neposredno izkušajo.

Čeprav se zdi McFaddenova razlaga zavesti v okviru kvantnomehanske teorije na prvi pogled zelo privlačna, po mojem mnenju še vedno ne odgovori na nekatera temeljna ontološka in epistemološka vprašanja zavesti. Njena privlačna stran je predvsem, da odpira vrata svobodni volji. Ker obnašanje materije na njeni najelementarnejši ravni (na ravni kvantne mehanike) ni vnaprej določeno, smo torej mi zavestni subjekti, svobodna bitja, ki lahko z zavestjo (tako da vplivamo na kvantni kolaps) vplivamo na dogajanje v naših možganih in tako na naše vedenje, na naše telo. A to je tudi problematični vidik McFaddenove teorije. Če je zavest nekakšno elektromagnetno polje, se mora tudi to podrežati fizikalnim zakonom, torej je zavest s temi zakoni hkrati določena. Kje je potem prostor za svobodno voljo? Tudi če so ti procesi naključni oziroma je njihova nedeterminiranost determinirana, potem je treba pojasniti, od kod razmeroma konsistentno vedenje, mišljenje itd. subjekta (podoben problem, ki sem ga omenjal že pri Dennettu). Ta teorija tudi ne pojasnjuje, od kod fenomenološka plat zavesti. Če se Dennett vsaj zaveda težav materializma in jih poskuša odpraviti z raznimi miselnimi eksperimenti, ki naj pokažejo, da je zavest samo iluzija in da kvalij ni itd., McFadden ne poskuša niti tega. Po njegovem mnenju se zgodba o zavesti konča s

pojasnitvijo materialne plati.

Ob problemu zavesti sodobna znanost pri vsaj minimalni stopnji filozofske refleksije trči na številne težave lastnih filozofskih izhodišč. Pri omenjenih teoretičnih naletimo predvsem na dve vrsti rešitev: ena poskuša pokazati, da zavesti sploh ni oziroma da je povsem materialen fenomen (npr. Dennett, deloma McFadden), drugo pa predstavljajo poskusi uvedbe svojevrstne ontološke različice materializma, ki bi zajela tudi zavest, a brez njene redukcije (npr. Chalmers, Searle). Tudi poskusi prehoda z nevrološkega na kvantno raven opisa s tega stališča niso posebno obetavni. Ob neposredni primerjavi nevrološkega in kvantnega materializma je namreč očitno, da ne prvi ne drugi ne odpravlja temeljnih težav materializma. Kvantni materializem težave zavesti zgolj premešča na drugo, bolj kompleksno in sofisticirano raven, a v temelju gre še vedno za materializem. Kvantni materialisti se morajo še vedno ukvarjati z enakimi konceptualnimi problemi kakor na ravni nevrologije.

Filozofija in humor

Izar Lunaček

Blasfemični tekst

Vsaka podobnost z mrtvimi ali izmišljenimi osebami je zgolj naključna. Branje odsvetujemo osebam z občutljivimi verskimi čustvi.

Če smo v prejšnji številki poskušali ugotoviti, kaj določa smešnost, in na njeni pozitivni opredelitvi utemeljili tudi kritiko nekaterih vidikov religije, bomo tokrat postopali v obratni smeri. Začeli bomo z aplikacijo naših ugotovitev na analizo nekega odličnega vica o Jezusu in od tod poskušali priti do možnosti, da bi nam sam smeh posredoval neko avtonomno religiozno izkušnjo. Takole gre:

Jezus hodi po puščavi. Že štirideseti dan je, odkar je zapustil mesto, lakota in vročina močno pritiskata nanj, a odločen je, da nadaljuje preizkušnjo, ki si jo je zadal. Nenadoma zagleda v daljavi samotno figuro človeka, ki prav tako prečka puščavo. Ko se človek bliža, Jezus vidi, da gre za utrujenega starca. Dolgo bela brada se mu vije po životu in njegovi beli lasje plapolajo, ko hodi.

Ko pride še bliže, Jezus vidi, da starec joče: težke solze mu polzijo po zgubanih licih iz upanja polnih, v daljavo zazrtih oči.

"Čemu jočete, gospod?" vpraša Odrešenik starca.

"Sina iščem," odgovori starec.

"Kakšen pa je ta vaš sin?" še sprašuje Jezus.

"Mogoče vam lahko kako pomagam, da ga najdete."

"Dober fant je," pravi starec, "suh je in v obe roki in nogi ima zabite žeblje ..."

Jezus nekaj časa osupel zre starcu v obraz, ne more verjeti, kaj se dogaja. Navsezadnje se mu obraz razsvetli in ganjen vzklikne:

"Očka!"

Starec pa: "Ostržek!"

Naš vic kaže klasično zgradbo vse komike. Sprva je vzpostavljen neki na videz resen, dominantni diskurz. V našem primeru je to seveda evangelijska zgodba o Jezusovem bivanju v puščavi, kjer je doživel svoje tri skušnjave. Zgodba je z vso resnostjo peljana proti svojemu koncu in cilju, ki je v okviru krščanske paradigme določen z ničimer drugim kakor popolno resnico nebeškega Boga Očeta. Toda ko smo že tik pred tem, da se nam razkrije sam Gospod kot alfa in omega bibličnega diskurza osebno, se tla udrejo: namesto Najvišjega stoji pred nami postarani mizar iz pravljice našega otroštva. Na točki, kjer se nam obljublja dokončno razkritje skrivnosti, ki bo evangelijski diskurz končno zašila v čisto in neprekinjeno celoto, kjer bo Bog stopil na zemljo in priznal Jezusa za svojega edinega sina, prav na tem mestu nenadoma zazija luknja in skozi njo v zgodbo pritava nek banalen, zmeden in popolnoma nemočen starček iz čisto druge scene, ki je očitno zgrešil vrata.

To, kar je bistveno za komiko, je, da vznik banalnega objekta na koncu nikoli ni popolnoma absurden – to ne bi bilo smešno – njegov prihod se izkaže kot že ves čas pripravljen: Pepe je res tisti, ki tava po svetu (zakaj ne tudi po puščavi) in išče suhega sina z žebli v rokah in nogah. Za nazaj se stvar izkaže kot popolnoma logična. Na mestu, ki nas je ves čas vodilo za nos proti koncu in obljubljalo razodetje, je bil že ves čas neki banalen objekt:

le njegova naključna prisotnost na določenem mestu je botrovala temu, da smo vanj projicirali ves zastavek resne zgodbe. Bog Oče se na koncu vica ne spremeni v bedastega starčka mojstra Pepeta – le izkaže se za to, kar je že ves čas bil. Ta skrajno nemetafizična izkušnja je omogočena z vzporejanjem dveh diskurzov – evangelija in pravljice o Ostržku – ki s svojim delnim prekrivanjem omogočata začasen učinek, da na površju diskurza vznikne neki privid njegovega cilja (Jezus misli, da je našel Boga), ki se na koncu sicer razblini, a tako, da privid cilja vznikne pri drugem diskurzu (s Pepetovim prepričanjem, da je našel Ostržka).

Sesutje Bistva resnega diskurza v luknjo, skozi katero na mesto Bistva stopi neki banalen objekt, ni v vicu nikoli brez ostanka. Rezultat poante vica ni nikoli neko nihilistično razočaranje tipa "ah, sem mislil, da je bilo tam Tisto Pravo, a sploh nič ni" – to ne bi vzbujalo smeha. Vic vedno producira nek presežek resnice, zaradi katerega se ob poanti vica sploh smejemo in ne raje jokamo. K naravi tega presežka se podrobneje povrnemo v sklepnem delu, sedaj pa se posvetimo določenemu učinku, ki ga ima v našem vicu.

To, kar je v našem vicu ganljivo in kar ostane z nami še, ko se smeh poleže, je, kako sta oba udeleženca v njem nekako vsaj za trenutek našla natančno to, kar sta iskala: Jezus Dobrega očeta in Pepe Dobrega sina. Naš vic bi lahko razumeli kot poročilo o četrti Jezusovi skušnjavi, ki jo je evangelij zamolčal. Kot poroča sveto pismo, v prvih treh skušnjavah hudič Jezusu ponuja kraljevanje nad zemljo, pridobivanje ljudstva s kruhom in dokazovanje svojega božanskega izvora s čudeži. Toda očitno ne pozna Jezusa: kar si ta zares želi, ni oblast, priljubljenost in čaščenje, ampak izkaz ljubezni lastnega očeta. Zdi se, da je težko verjeti v Boga, ki je močan, a ne prevzame oblasti nad zemeljsko državo. Da je preizkušnja duha vera, ki ne skrbi, da smo siti, in da težko verjamemo v bivanje Boga, če se ta ne dokaže s

čudežnim posegom v naravne zakone. Toda vse to je otročje lahko v primerjavi z vero v Boga, ki nas ljubi, a te ljubezni ne pokaže. Tu se je Jezus naposled zlomil in se vdal tej zadnji skušnjavi, ko je umirajoč na križu izustil blasfemični "Zakaj si me zapustil?" Ta skrajna kontingentnost božje ljubezni je najtežje breme. Lahko me pustiš lačnega, s slabim vladarjem in brez enega čudeža, a če bom vse to prenesel, hočem vsaj eno znamenje Tvoje ljubezni. Ne pa popolnoma neselektivne muhavosti, ki oprosti največjemu grešniku vse njegove zločine, mene pa kljub vsemu trudu lahko pahne v pekel. Tako je prav Pepe edina prava Jezusova skušnjava: podoba očeta, ki se je sam spustil na zemljo, da bi našel svojega sina, ki je preiskal vse kotičke sveta in ki toči solze nad svojo izgubo. Pepe je vse, kar si je Jezus želel misliti o svojem Bogu, a si ni upal. Kar je zagledal v puščavi, je bila lastna skrivna fantazma Dobrega očeta, ki je prišel iskat svojega Dobrega sina.

Seveda je šlo za strašno zmoto: le kaj si lahko misli Bog o sinu, ki je ne samo izdal Njegovo ljubezen, tako da je zanj skrivoma pričakoval dokaz, temveč je za svojega očeta celo zamenjal nekakšnega zmedenega starčka, ki išče leseno lutko. Toda ne smemo se pustiti preslepiti, da je šlo predvsem za zmoto v identiteti. Čeprav se zdi na prvi pogled nesmiselno, sploh še ni rečeno, da Pepe ni dejansko Bog. Slednje sploh ni izključeno, na to za trenutek pozabimo: ključna razlika je v tem, da Pepe išče drugega sina: Slabega sina, porednega Ostržka, sina, ki se je proti Očetu pregrešil s svojim uporništvom. Konec vica je mogoče interpretirati tudi tako: Jezus je našel svojega Očeta, Boga osebno, a ta ga sploh ne spozna. Tega sina, ki se tako trudi, da bi bil bogu všečen, sploh nikoli ni opazil. "Ne, kje je tisti drugi, mali, tisti, ki je zašel, tisti z nosom ..." Jezus se ne bi smel jeziti: mar ne bo prav sam v zgodnjih krščanskih templjih predstavljan kot Dobri pastir, ki skrene s poti, da bi v čredo vrnil eno samo zablodelo ovčico?

Podatek, da je *Ostržek* delo, nastalo v državi z eno najmočnejših katoliških tradicij na svetu, bi nam moral olajšati presenečenje nad odkritjem, da je *Ostržek* pravzaprav izrazito katoliška knjiga: pravljica, ki jo je mogoče brati kot alegorijo nekaterih temeljnih konceptov krščanstva. Ostržka iz lesa izdelata mojster Pepe prav kakor starozavezni Bog Adama iz gline. Ostržek z ubojem murna izvrši svoj izvirni greh in se iz očetove hiše odpravi v svet. Vendar je preklet z organom, ki izdaja vsako njegovo laž. Nedavna tematizacija Ostržkovega nosu v *Shreku 2* je jasno pokazala, da gre pri Ostržkovem nosu za nekakšen nezvest, izdajalski organ, ki Ostržku onemogoča, da bi zatajil svoje najintimnejše vzgibe in resnico oblikoval po svojo.

Rast nosu natančno ustreza pomenu nenadzorovane erekcije, ki jo kot Božjo kazen za izvirni greh identificira Avgustin, eden najvplivnejših oblikovalcev uradnega katoliškega svetovnega nazora v njegovih začetkih. Srž Avgustinove interpretacije tega mita je sledeča: z okušanjem sadeža spoznanja je človek pridobil moč samoopazovanja in tako zmožnost, da bi izpodrinil Boga na njegovem prestolu. Toda Bog mu je za kazen vzel nadzor nad enim samim delom telesa. Penis se bo vedno dvigal in spuščal mimo človekove volje, če se bo še tako opazoval. Poskusite; postavite se pred ogledalom in poskusite dobiti popoln nadzor nad vsako mišico v svojem telesu: kontrola, ki jo je mogoče doseči, je izjemna, toda opazovanje bo na lutka delovalo ravno nasprotno: šele pod nadzorom se bo začel toliko samovoljneje premikati. Tako je Bog z neodvisnostjo poželenja od človeške volje človeki onemogočil, da bi ga s svojo na novo pridobljeno inteligenco izpodrinil. Lahko rečemo, da je na izziv človeka kot edinega bitja na svetu, ki lahko misli s svojo glavo, izbere zlo in se upira božji volji, Bog odgovoril s podvojitvijo: človeku je podelil lutka kot lastnega upornega malega človeka, ki se edini na njegovem telesu odloča s svojo glavo in se

upira človekovi volji.

Natančno enako je z Ostržkovim nosom: ta je garancija, da Ostržek kljub uporabi zoper očeta svojih zlih načrtov nikoli ne bo mogel povsem uresničiti, ker ga bo vedno izdal nenadzorovani vzgib njegovega nosu. To je paradoks svobodne volje. Kot človek sem edino svobodno bitje, saj lahko zavržem dobro in izberem zlo – po tem prekašam celo Boga. Toda če izberem zlo, ostanem zgolj lesena lutka, marioneta lastnih telesnih poželenj. Edina pot mojega dokončnega učlovečenja je, da s svojo svobodno voljo izberem to, kar bi bil kot nesvoboden prisiljen izbrati: dobro. Človek je svoboden, a le, če izbere dobro. Ostržek se z ubojem murna iz nedolžne, naravne lutke, podložne Očetovi volji, spremeni v lutka, ki je sicer prosta Očetovega ukaza, a še vedno lutka, podložna nenadzorovani dejavnosti enega od svojih telesnih delov. Ostržek doživi dokončno učlovečenje, čisti izstop iz paradigme lutke šele, ko svojo svobodno voljo uporabi, da izbere pot dobrega – šele takrat postane fant iz mesa in kosti.

Ostržek je torej Adam, starozavezno bitje, grešni človek, ki greši v svoji svobodi. Pepe pa je že krščanski Bog. Ni Bog maščevalec, ki nas kaznuje za naše grehe. Tudi prekletstvo nosu je prepuščeno ženski – modri vili. Sam Pepe je Bog Oče, ki nas ljubi tudi v naši grešnosti. Jezusovski lik je: iz ljubezni do svojega grešnega otroka, človeka, zapusti svojo delavnico in se odpravi v svet, da bi ga našel. V tem smislu se Jezus na koncu šale znajde iz oči v oči s svojo zrcalno podobo. Če lahko vsak konec vica zaradi spodletele namere v splošnem označimo za "kratek stik", nam naš primer kaže, da gre prav za kratek stik v fizikalnem smislu stika dveh polov z istim nabojem. Konec vica nikoli ni gola zgrešitev objekta, ki bi subjekt sicer prikrajšala za svoj cilj, a pustila objekt njegovega stremljenja nedotaknjen. Konec vica je, ko na mestu objekta kot tistega radikalno različnega od subjekta, kar subjektu manjka,

subjekt najde samega sebe. Konec vica je spoznanje, da je bilo tisto "nekaj več", kar smo kot svoje dopolnilo iskali v objektu, le naša lastna projekcija na neko v bistvu prazno mesto s povsem kontingentnim zastopnikom. In konec vica je hkrati tudi prepoznanje, da je tisto prazno mesto s svojo bedasto, banalno inkarnacijo v nekakšnem otročjem mizarju hkrati dejansko mesto nas samih: da se v njem gledamo v ogledalu.

Konec našega vica tako sooči Dobrega sina, ki ljubi svojega očeta in verjame v Njegovo ljubezen tudi, če vsa aktualna dejstva pričajo o nasprotnem (dopustil je, da me križajo, ni me rešil pred mučenjem itd.), in Dobrega očeta, ki verjame v dobroto svojega sina onkraj vseh aktualnih grehov in ga ljubi le zaradi njega samega. Jezusa kot človeški zgled vere v Boga celo brez dokaza Njegove ljubezni in Jezusa kot zgled Boga, ki ljubi človeka tudi v njegovi grešnosti. V njunem srečanju se vsak od njiju sooči s tistim, v kar vsak od njiju ves čas zaupa – ljubeznijo in dobroto tega, ki ga iščeta – a česar faktičnost morata biti ves čas pripravljena odložiti, da bi s tem pričala o brezpogojnosti svoje ljubezni. Pepe najde Dobrega sina, ki je premagal svojo hudobijo in postal pravi človek, odrasel in poln ljubezni, Jezus pa Dobrega očeta, ki se je spustil na zemljo rešit svojega sina. Pa kaj, če najdeni ni dejansko tisti, ki ga drugi išče, mar ni to tisti, ki bi ga dejansko rad iskal? Lahko si zamislimo nadaljevanje dogajanja po koncu vica (ki vedno vse pusti viseti v zraku), kjer Jezus še malo premisli in reče: "Da, oče, to sem jaz, tvoj Ostržek!" In oba srečno odideta domov in pustita bedastega brezčutnega Očeta in razvajenega pokvarjenega paglavca, ki se ne menita za njuno iskanje, na prepihu ...

Toda če v celotni zgodbi obstaja nekaj takega, kakor je komični objekt kot tisti, ki celoten vic sploh omogoča in ki povzroča, da obe seriji – pravljica in biblična – sploh sovpadeta, se nahaja prav v fizično manjkajočih figurah

bedastega brezčutnega Očeta in razvajenega, pokvarjenega paglavca, ki pravzaprav skupaj tvorita enotno točko komičnega objekta. Kakor smo ugotavljali že v prejšnji številki, je prav hudič kot paradigmatška podoba "pokvarjenega paglavca" odlikovana komična figura. Hudič kot zgled grešnega človeka predstavlja paradigmo stremljenja telesnega bitja zasesti mesto Boga, na kateri temelji vsa tradicija megalomanskih komičnih junakov, od srednjeveških harlekinov pa do Daffyja Ducka. Po drugi strani vsi poskusi teh komičnih narcisov, da bi mesto Svetega v celoti zapolnili, ostajajo neobsojeni na neuspeh in producirajo neki ostanek, neko razliko med poskusom zastopanja mesta Svetega in samim tem mestom, čeprav je vsa substancialnost tega Svetega prav v tej nični razliki.

Če smeh s sesutjem vsakega resnega diskurza zastopa radikalno poanto "nič ni svetega", pa se hkrati tudi spreobrača v neko religiozno izjavo o ničelni naravi samega Svetega. Nič je edino Sveto smešnega, iz katerega izvira ves smisel in bivanje in ki tako sovпада prav s tisto radikalno nihilistično razsežnostjo "brezčutnega, brezprizivnega Očeta", ki se niti najmanj ne meni za naše iskanje. Sveto kot čista odsotnost je sicer kar se da nediskriminativno, a hkrati tudi povsem brezčutno in neodzivno. Sveto smešnega se nahaja prav v tej luknji, ki se udre v resnem diskurzu prav na mestu, kamor je ta projiciral kar največjo nasičenost s smislom in polnost bivanja. Bistvo smeha je, da nikoli ne privoli zgolj v nihilizem te poante: skozi luknjo vedno prikoraka neki skrajno bedast banalen objekt: nekakšen starček, ali pa kakšna banana, ali kokoš, ki je povsem nevede producirala vse presežne učinke smisla, ki so vic peljali proti koncu in ki z razkrito banalnostjo svojega izvora niti najmanj ne izgubijo na svoji čudežnosti.

Jezus torej v našem vicu deluje komično, ne v svoji pozi Dobrega sina, ki se žrtvuje za človeštvo, ampak prav kolikor s svojo telesno

navzočnostjo nehote izpolnjuje prazno mesto, ki za Pepeta vztraja v osrčju Ostržkove hudobije, tisti nedoločljivi *Je ne sais qoi*, ki dela Ostržka vrednega Pepetove ljubezni mimo vseh njegovih grehov. In zrcalno – Pepe je komičen ne v svoji jesusovski razsežnosti ljubezni in ponižanju, ampak prav kolikor je za pravega Jezusa nevede odigral hudičevsko vlogo skušnjavca, ko se je ponesreči usedel na prazno mesto, ki je bilo prihranjeno za morebitni prihod Boga.

Preden to nit spet povzamemo in ji sledimo do dokončne poante o sveti dimenziji smešnega, si vzemimo oddih ob koščku smešno ponarejene mitologije: zgodbi iz raja.

Adam in Eva sta v paradizu živela kar se da srečno. Zemlja jima je nudila hrano, nebo je bilo njuna streha in miroljubne živali niti pomislile niso, da bi jima prizadejale kaj žalega.

Nekega dne pa, ko se je Eva sprehajala po vrtu, jo je zagledala mačka. Bitje se ji je zasmililo v svoji goloti in mačka ji je iz svojega kožuščka nemudoma sešila spodnje perilo, da bi gospa z njim lahko pokrila vse svoje najobčutljivejše ženske dele. Eva je bila mačkinega darila vesela in je perilo nemudoma oblekla.

Tedaj pa se je po vrtu ravno sprehajal Gospod. Pogled na Evo v perilu ga je povsem razvnel in pozelel si je je. Spomnil se je svoje zvižaje iz svojih starih dni na Olimpu, in da ga ne bi nihče od zemljanov spoznal, se je Evo odpravil zapeljati v podobi mogočnega ovna. Eva se je neljubega ženina sprva branila, toda Ovnova živalska strast in telesna premoč sta sčasoma dosegli svoje.

Prav v tistem trenutku pa se je domov vrnil Adam. Ko je zagledal ženo v objemu zveri, mu je glava zagorela v ljubosumju. V silnem srdju je pograbil zašiljen kamen in se pognal za bežečim ovnom, ki se je vmes že jadorno

spreminjal nazaj v božansko obliko in se vedno bolj vzpenjel proti nebu. Adamov gnev na očeta pa je prešel vse meje: še preden mu je ta lahko ušel v višave, ga je zgrabil za prestopniški organ strasti in mu ga, viseč na njem, še pred očetovim izginotjem v oblake, odrezal z enim samim zamahom. Ranjeni Bog je izginil v nebu, maščevalec in odrezani ud pa sta strmoglavila nazaj na zemljo. Adam si je ob padcu razbil glavo in na mestu je bil mrtev. Božaski ud pa je pristal na truplu in v svoji čudežni moči, razkrajajoč mrtvo meso, ki mu je bilo za gnojilo, v hipu vzcvetel v visoko gomilo. Vrh nje je iz zemlje zrastle drevo v obliki v zemljo zapičenega uda: iz čvrste palice sta na vsaki strani pognali po ena prečka na mestu, kjer so se nekoč bohotili neskončno plodni prašniki Vsevišnjega. Grič se danes imenuje Golgota, hrib lobanj, po Adamovi naglavni kosti, ki je do danes ostala ugnezdjena v njegovem vznožju.

Bog se ni nikoli več vrnil na zemljo. Toda v maternici ovdovele Ženske je v trenutku, ko je Adam zadobil usodno rano, pričelo cveteti novo življenje. Svet je nestrpnost pričakoval rojstvo Božjega Jagnjeta.

Skrajna blasfemija? Verjetno res. Toda ali ni edino, iz česar se pričujoča zgodbica heca, inventar absurde mitološke navlake, ki z Jezusovim religioznim sporočilom pravzaprav nima nič skupnega? In ali je desublimiranje standardnega krščanskega mitološkega inventarja od ovčje metaforike pa vse do božanskega starševstva res nujno tudi blasfemično? Vse kar počne zgornja zgodba je, da podobam, ki jih krščanstvo mobilizira v alegorične namene, poišče njihove duhovne predhodnike v konkretni mitologiji poganstva ter jih uredi v zgodbo, skladno z logiko njihovega izvora. Križa kot simbola niso prvi uporabili kristjani, toda njegova predzgodovina je imela bistveno konkretnější pomen: križ je bil falični simbol. Bog nikakor ni

prvo odsotno božanstvo: pred smrtniki so se na Olimp umikali že Zevs in njegova družina. Jezus ni prvi pojav božjega potomstva: grška mitologija je posejana z njimi in v času okoli začetku našega štetja je bilo priznanje božjega rodovnika bojda analogno nekakšni častni tituli, podeljeni za izjemne duhovne dosežke. Sveta golobica ni prvo pojavljanje boga v živalski podobi: nešteti primeri antične mitologije kažejo na običajno pohotne namene takega božjega ponižanja v snovno formo. In Bog gotovo ni prvi primer boga, ki je očitno moškega spola, a za katerega ne bo nihče trdil, da ima fizični moški ud, toda pogani so največkrat iskali razlago za to evnuštvu v enkratnem dejanju kastracije. Tako je Nebo v grškem mitu kastriral lastni sin, iz odrezanega uda in morske pene pa se je rodila boginja ljubezni.

Če bi torej pričujoče poročilo vzeli za "pravilno" različico resnice o Jezusovem spočetju, ki smo jo dobili z zvajanjem alegorij na njihovo realno osnovo, s katero so zgodovinsko-vzročno povezane, kako bi lahko razložili "deformacijo" te travmatske realnosti v okviru uradne katoliške razlage? Dejstvo je, da se večina sprememb, ki jih je glede na "pravo" zgodbo uvedlo krščanstvo, sklada z mehanizmi potlačitve in psihološkimi preinterpretacijami travmatskih dejstev, ki jih je mogoče nadvse pogosto opazovati v duševnem življenju povsem vsakdanjih posameznikov.

Vztrajanja pri devškosti svoje matere, pri brezmadežni kopulaciji staršev in dobroti odsotnega očeta Jezusu ob travmatičnosti stvarnega položaja, ki je oživel v naši zgodbi, res ne moremo očitati. Večina nas kljub še tako močnim dokazom o nasprotnem nikoli ne bo čisto zares verjela, da tudi naša mama počne "to", predvsem pa, da smo sami sad nekega potnega, sopihajočega, odurnega spoja med staršema. In za večino med nami stoji razmeroma vsakdanja zgodba o spočetju – zmenki, poroke, načrtovanje potomstva ... Le

kdo pa bi si želel verjeti, da se njegova rodna mati nastavlja celo živalim in da je bilo njegovo spočetje uokvirjeno z incestuoznim posilstvom matere s strani bestialne narave njenega lastnega očeta?! Le kdo bi si želel verjeti, da tudi oče ne premore vsemogočnega uda, ampak da je celo kastriran? In da razlog, da ne pride nikoli obiskat, ni v tem, da "pač stanuje drugje, a nas ima še vedno strašno rad", ampak v tem, da komaj ve, da smo se rodili, da se malo boji našega zaletavega brata, ki bi rad tekmoval z njim, ter da ima morda tako ali tako že čisto drugo družino in ustvarja že nove svetove?! Jezus Kristus, mislim, da nihče!

Krščansko vztrajanje, da je Bog Oče odsoten s sveta zato, ker pač sam po sebi stanuje drugje, je le zanikanje njegovega bega s sveta kot njegovega resničnega doma, kjer ni mogel sprejeti odgovornosti vzgajanja nebožanskega potomstva. Njegovo vztrajanje pri Marijinem statusu svete device le zakriva njen izvor v figurah "svetih vlačug" Orienta in od Boga razdevičenih mladenk stare Grčije. In njegovo vztrajanje, da Bog ljubi človeka kljub njegovi grešnosti, zanika stvarni položaj njunega antagonizma, kjer heroj izziva boga na njegovem prestolu, ta pa se mu umika v višave in se hkrati zavistno ozira po njegovi ženski. Zanikanje je, kot je ugotavljal Freud, tudi tu le znamenje potlačitve.

Toda tudi če je zgoraj predstavljena zgodbica stvarna predstavitev Jezusovega backgrounda, katere popolno zanikanje je le znamenje njene potlačitve, le kdo smo mi, da bi smeli Jezusa siliti, da se sooči s svojimi domačimi razmerami v njihovi zatrti realnosti in svoj nauk uskladi z njimi? V tem primeru bi bili približno enako bedasti kakor tista preživela struja literarnih kritikov, ki je vztrajala, da je učinek posameznega umetniškega dela mogoče razložiti z biografijo njegovega avtorja. Toda delo je vedno neki presežek glede na patologijo konkretne osebnosti svojega avtorja. Če se sploh hočem vzpostaviti kot avtor Dela,

moram svojo vulgarno in naključno preteklost predelati v svojo nujno Zgodovino. Jezus je tako več kakor upravičen, da svojo osebno zgodovino prežveči in izpljune ter si ustvari novo po meri svoje vizije božjega kraljestva. In ta vizija je, presenetljivo, glede na nekatere avtorje še kako komična.

Jezus ni komičen v katoliški razsežnosti, ki mu jo pripisuje Avguštin, namreč da naj bi bila njegova funkcija kot utelešenje Najvišjega v minljivi snovi, demonstracija ponižnosti, ki naj si jo človek vzame za vzor. Jezus je komičen prav v tej – za Avgušтина – luciferski razsežnosti zatrditve, da je prav ta očitno plebejski in v ničemer izstopajoči mizarjev sin Bog osebno in da je ta konkretna banalna vsakdanost na sebi že edino božje kraljestvo. Kar Jezusa zares razlikuje od povzpetniškega Luciferjevega stremljenja, pa ni toliko ponižnost duha na eni strani proti napuhu materije na drugi kakor neekskluzivnost njegovega enačenja človeka in Boga. "Mi vsi smo božji otroci." V tem stavku je Jezus bolj kakor vladarju peklenske mučilnice grešnikov podoben hudiču burkežu, ki je predsedoval srednjeveškemu karnevalu kot sovpadanju dviga pekla na zemeljsko površje in vrnitve rajske Saturnove dobe na zemljo. Karneval lahko razumemo kot realnost božjega kraljestva na zemlji.

Jezus kot kralj karnevala, Jezus kot junak neštetih vicev, Jezus, parodiran v *Brianovem življenju* Montyja Pythona: vsi ti primeri kažejo, da je na tem sprehajanju božjega bistva med nami v zelo konkretni in banalni obliki nekaj bistveno bolj komičnega, kakor bi nam pustila verjeti uradna Cerkev. Razlika je v tem, da po smešni razlagi Jezus ni utelešenje nekega božjega bistva iz onstranstva, ki "tam zunaj" preživi tudi po njegovi smrti. Ne, edino mesto, kjer Jezus še živi tudi po smrti, je prav v ljudeh kot božjih otroci; ljudeh, ki so vsi božji otroci po možnosti – vsakdo je potencialni Jezus. Zato Jezusu ne uspe dokončno umreti; nima onstranstva, v katero bi se vrnil, in tako se

preprosto vrača na zemljo, vstaja spet in spet, kakor Kojot iz svojega prepada.

Tisti, ki še kar pričakujejo Jezusov Veliki Drugi prihod, s trombami in orkestrom, s poslednjo sodbo nad živimi in mrtvimi, ki še kar zvesto čakajo Dogodek, ki bo s sovpadanjem Jezusa z instancami Moči, Pravice in Oblasti dokončno potrdil njegov božanski status, tisti so zgrešili poanto vica. Jezusov drugi prihod je le točka, kamor projiciramo vizijo te zagotovljene totalnosti: ko se veliki vic sveta končno izteče in se pred prihajajočim Bogom odgrne še zadnja tančica, se ta izkaže le za nekakšnega obnemoglega starčka, ki išče leseno lutko. Na mestu, ki naj bi s svojo Besedo potrdilo Jezusov božanski status in brez katerega je sam Jezus le neki tip iz Betlehema, se pojavi še en, identičen, le še malo starejši in bolj zdelan "tip iz Betlehema" z banalno besedo "Ostržek!". Na mestu, ki naj bi dopolnilo manjkavo naravo utelešenega Jezusa v popolno božanskost, stoji le še en tak, prav tako manjkav Jezus. Onstranske instance, ki bi potrjevala Jezusov božanski status, ni oziroma je ona sama zgolj prazno mesto v sistemu, na katerem stoji neki zelo konkreten in banalen predmet ter nehote premika vzvode. In prav ta predmet je Bog osebno, ki ga v tem statusu upravičuje le njegov položaj in je tako povsem poljuben, a zato prav nič manj čudežen. Končno razkritje Jezusove poljubnosti v okviru neke prave vere ne bi smelo delovati nihilistično – kakor smo rekli zgoraj, "sem mislil, da je bilo to Tisto, pa sploh nič ni" – ampak je prav njegova poljubnost del čudeža. Situacija je malo podobna tisti iz nekaterih komedij, v katerih enega od junakov lovi in muči neki demoničen stroj. Ko se nam gledalcem odpre pogled v upravljalno kabino stroja, se izkaže, da tam ne sedi demonični vsemoččni zlikovec, ampak neki drug komični junak, drugi pol komičnega para, ki je tja zataval povsem ponesreči in zdaj med kakšnim prav banalnim početjem, na primer uživanjem sendviča, nevede premika vzvode stroja in nehote muči svojo boljšo polovico.

In prav v tem gre iskati religiozno izkušnjo, ki nam jo mora nuditi vsaka komika, ki je vredna svojega imena. Njeno bistvo je smešno razkritje, kako v samem jedru smešnega diskurza, ki smo mu v ekspoziciji sledili, in to prav na mestu, kjer smo si obetali sešitje smisla v celoto, zeva luknja in v njej ždi nek potepuh, ki se je tja zleknil spat čez noč in nehote proizvajal vse učinke smisla. Toda prav tako bistveno dopolnilo temu razkritju – ki je zares vredno resničnega Jezusovega sporočila – je uvid, kako to razkritje niti najmanj ne izniči svetosti ne praznega mesta in ne banalnega objekta, saj ju vežejo čudežni učinki smisla, ki ju proizvajata v svoji kombinaciji (kakor v zgornjem primeru čudežno sovpadanje naključnega pritiskanja gumbov in usmerjene akcije stroja ali pa pri našem vicu – čudežno sovpadanje religiozne in pravljичne serije). Ne zgolj "Sem mislil, da je bilo to Tisto, a ni bilo nič več kakor to", ampak "Mislil sem, da je bilo to Tisto, a je bilo Nič *več* kakor *to*, in *to* je čudež": "Hej, veste kaj, vsi skupaj, tisto, na kar smo cel vic čakali, sploh ni bilo nič. Le nekakšen zmeden starček, ki je po naključju pritaval noter iz neke italijanske pravljice. Čisto slučajno je ravno on Bog osebno in rad bi nam povedal, da nas ima vse skupaj strašno rad, ne glede na vse, kar smo naredili narobe."

Filozofija in literatura

Edin Saračević

Haiku (kot) jasna in razločna misel

Imela je najboljše ocene, a ni nikoli opazila jesenskega listja. (Loesje)

Jezikovna jasnost velja za eno bistvenih značilnosti modernega mišljenja¹. Po Descartesu je merilo za resnico jasnost in razločnost (same) misli. V besedilu bom poskušal pokazati, kako se v haiku kaže jasna in razločna misel oziroma da lahko sam haiku dojemamo kot izraz resnice. Vprašanje pa je, kako lahko zapis haikuja ustreza merilu jasne in razločne misli kot merilu resnice.

"V besedi *haiku* zlog *hai* pomeni "naravnost", zlog *ku* pa "praznino". Ku pomeni prostranstvo "brez severa ali juga, brez meja ali dimenzij". Praznina ali Prazno je izvirno univerzalno bistvo." (H. F. Noyes, str. 102-104) Lahko bi rekli, da haiku naravnost (neposredno) kaže na praznino. Predvsem pa velja, da izhaja iz praznine. Izhodišče, temelj haikuja je

pesnikovo doživetje Praznine, doživetje razsvetljenja, izkušnja hkratnosti biti in nič², hkratnosti biti in bivajočega. Gre za doživetje, ki ga je nemogoče ubesediti, pa vendar ... Lahko ga izrazimo ...

Vladimir Devidé poskuša k definicijam haikuja dodati še nekaj novih: "Haiku je (edini pravilni) odgovor na naslednji zenovski koan: Nemogoče je, da svoj doživljaj izraziš z besedami, a moraš storiti prav to. Kaj potem? Govori, govori!" (Vladimir Devidé, 2003, str. 7)

Torej, kako izreči ne-izrekljivo? "Haiku je, v obliki poezije, rešitev problema, kako od stvarnosti pobegniti v Stvarnost, a da se pri tem stvarnost ne zapusti (to je, kako vstopiti na tržnico odprtih rok, pridigajoč poezijo). Z drugimi besedami, to je poetska različica Desete slike iz Zgodbe o pastirju in volu."

Analizo Zgodbe o pastirju in volu najdemo v knjigi Maje Milčinski *Pot praznine in tišine*: "Če človek išče Bistvo-Resnico o sebi in svetu, naj si bo pripravljen naložiti dolg in velik napor. Pripravljen naj bo na odpovedovanje, ki gre tako daleč, da se konec koncev znebi celo

¹ V *Razpravi o Metodi* (Descartes 1957, 360), v "Kartezijskem glosarju" je podana definicija: *Jasno in razločno*: A – Jasna (*clara, claire*) je spoznava, ki je pazljivemu umu navzočna in očitna (*praesens et aperta*), tako da ni moč dvomiti o njeni resničnosti. B – Razločna (*distincta, distinct*) je spoznava, ki je tako precizna in različna od vseh drugih, da vsebuje le to, kar se pazljivemu umu jasno očituje. [Precizen (*praecise, precis*) se uporablja do XVII. stol. v prvotnem pomenu "odrezan", "odsekan", zato isto kar abstrakcija.] Razločno spoznavamo to, kar spoznavamo primo et per se, to je enostavne narave. C – Jasnost in razločnost skupaj sta isto kar razvidnost (*evidens, evident*). Razvidnost je edini kriterij resnice.

² "Običajno nič razumemo kot nasprotstvo biti, torej kot ne-bit, v prisposobi kot praznino. Praznina je nasprotstvo polnosti. Budistični, natančneje zenbudistični nič ni takšen nič. Ni nič iz nasprotja z bitjo. Marveč je nič, v odprtosti katerega šele vznikneta tako bit kot ne-bit. Je heideggrovsko rečeno, jasnina, iz katere šele lahko vznikneta tako luč kot tema. Zato nič, ki mu Shinichi Hisamatsu (1889–1980) pravi *toyoteki mu* ("dobesedno": daljnovzhodni, vzhodno-azijski, orientalski nič) in za katerega je predložil, da se v nemščino prevede z *das zenbuddistische Nichts*, zen-budistični nič, ne moremo zapopasti z enim samim pojmom, marveč ga lahko opišemo le s paradokso, protislovno sintagmo polni nič; in nato govorimo o *polnosti nič*, seveda o polnosti zenbudističnega nič. Vendar pa same polnosti ob tem ne smemo razumeti kot nasprotstva praznine. Oziroma: sunyata, zen-budistična praznina ni prazen prostor, temveč pomeni prostranstvo prostosti. Je, heideggrovsko rečeno, prostranstvo človekove odprtosti za odprtost biti. Bit, ki ni nič bivajočega. Ki je torej z vidika bivajočega isto kot *Nič*." (Hribar, 1995, str. 67)

hrepenenja po resnici. To iskanje je nekaj drugega, kot sta nam znana (logično) razmišljanje in presojanje. *Praznina* je tista točka, kjer so ti utirjeni vzorci preseženi. Razsvetljenje, ki prevzame človeka ob tem, ne terja fizične odpovedi stvarnemu svetu. Svet uzre prevrednoten in iščoč ga je sposoben sprejeti v njegovi prvotni predstavitvi, osvobojenega dodatnih varljivih tančic." (Str. 134)

Praznina je (verjetno) ključni pojem budizma zen, pa tudi haiku poezije. Haiku naj bi z besedami "ujel" (morda bolje povedano nakazal) trenutek spoznanja, ko pesnik intuitivno³ dojame (svoje) Bistvo-Resnico. V tradicije zena ta trenutek imenujejo satori, razsvetljenje. Vendar pa, kako predstaviti, ubesediti spoznanje, ki je ne-spoznanje, saj ni objekta niti subjekta oziroma sta objekt in subjekt eno. Kako posredovati to Eno, da se v posredovanju ne izgubi ali "potemni"?

Umetnost in filozofija Daljnega vzhoda sta razvili različne načine, kako jasno predstaviti Praznino. Toshihiko Izutsu to primerja s tehniko črno-belega (brezbarvnega) slikarstva, ki reducira (vse) barve le na črno in belo. Redukcija ni posledica neobčutljivosti za vso pisanost barv. Nastala je zaradi preseganja fenomenalnega sveta in namere predstaviti bistvo sveta, ne le pojavov. Izutsu navaja Yün Nan T'ienovo (1633-1690) misel, da morajo pravi slikarji, mojstri, slikati "brez uporabe

čopiča in črnila"⁴ (prav tam). Gre za način izražanja z uporabo "praznega prostora", ki ga slikar "u-stvari" na platnu, za paradoks "u-stvaritve". Slikar lahko dela (le) s čopičem in črnilom. A kako u-stvarja v okviru svoje slike, se kaže tudi v u-stvarjanju praznine.

Podobno je v haiku pesništvu. Pesnik izrazi neko spoznanje, doživetje, čustvo ..., ne da bi imenoval⁵, kaj je tisto, kar hoče u-besediti. U-beseduje tako, da zamolči bistveno. Gre za odsotnost ključne⁶ besede. In ravno ta odsotnost omogoči izraziti pomen v celoti, ne da bi se izgubil ali "obarval" ali "osenčil" z besedo/v besedi.

Oglejmo si konkretne primere. Matsuô Bašô (1644-1694) velja za utemeljitelja in verjetno nepreseženega mojstra haiku poezije. Njegov najslavnejši haiku:

jesenski večer
na suhi veji
čepi vran⁷

Jesenski večer pričara sivino in prostranstvo neskončnosti, brezna, iz katerega se dviguje suha veja. Ta je v nekakšnem tavitološkem odnosu do "jesenskega večera", oboje pa kaže na negotovost, minljivost. V tej puščobni sivini deluje črni vran kakor jasnina. Gre za paradoks, saj je "črnina" edina "svetla točka" monotonega jesenskega večera. Po drugi strani

³ Tukaj mislim na tisto intuicijo kot jo pojmuje japonski filozof Nishida Kitaro (1870-1945): "Intuicija je zavedanje neprekinjenega napredovanja stvarnosti, takšne, kakršna pač je, ko subjekt in objekt še nista ločena, in sta tisti, ki spoznava, in tisto, kar spoznava, še eno. Razmišljanje pa je zavedanje, ki se – stoječe zunaj tega napredovanja – obrača in si le-to ogleduje." (Milčinski, 1992, str. 143)

⁴ Izutsu, 1982, str. 234.

⁵ V komentarju Bašôjeve pesmi "jesenski večer", Mart Ogen piše: "Obenem Bašô pričara puščobno vzdušje jesenskega večera, ne da bi uporabil besedo "puščoben", kar je ena od težavnostnih preizkušenj, ki se jih lotevajo tudi današnji japonski pesniki: Tamura Rjuiči mi je povedal, da namerava napisati pesem o mrazu severnih pokrajin, ne da bi uporabil besede kot so "mraz" in "sever". Bašôju je ta preizkus čudovito uspel." (Ogen, 1975, str. 135)

⁶ Sodobni japonski pesnik Ban'ya Natsuiši gradi svojo teorijo in poetiko haiku poezije na "ključni besedi", ki naj bi zamenjala tradicionalno japonsko besedo za letni čas, "kigo". Natsuiši hoče na ta način haiku približati evropski poeziji. Vprašanje je, ali je tak koncept še vedno mogoče imeti za haiku – v smislu "opevanja praznine".

⁷ Geister, 1973, str. 90. Naj navedem še dva prevoda istega haikuja: Na suhi veji / se je skrčila vrana – / jesenski somrak. (*Apokalipsa*, št. 20-21, str. 56) Na štrclju veje / zgrbljen vran zlovešče ždi; / krut mrak jesenski. (Ogen, 1975, str. 64)

pa drža⁸, ždenje, našopirjenost ptice kaže na neki paradoks – ptica se hkrati pogreza v svojo notranjost in se "širi navzven" s svojo našopirjenostjo.

Omenili smo že, da haiku "govori" s tem, da zamolči bistveno besedo, ki jo mora bralec sam po-u-stvariti. Poustvari pa jo lahko tako, da po-doživi tisto, kar je doživel avtor pesmi sam. Da bi bralec imel čas za takšno po-doživetje, je v haikuu premor, pavza ali kire, ki nekako "zastopa Praznino". Kire je premor, v katerem ima duh čas⁹ za pre-skok, za po-doživetje spoznanja, ki je zajeto v haikuu.

Dober haiku omogoča neskončno število interpretacij, podoživetij. Razumemo ga lahko v različnih odtenkih, v različnih globinah, dejansko pa je neizčrpen, kakor je neizčrpana Praznina, h kateri nas napotuje in iz katere izhaja.

Sorodna praznini je tišina, o kateri "molče govori" naslednji haiku:

star ribnik
glasen skok
žabe v vodo¹⁰

Skok žabe v vodo "prekine" tišino, tako kakor žaba "preluknja" vodo. Ni zvoka brez tišine ne tišine brez zvoka.

Haiku je danes najbolj razširjena pesniška oblika. Verjetno zaradi svoje kratkosti in jasnosti ustreza duhu časa. Naj z navedbo nekaj

"zahodnih" haikujev poskušam ponazoriti zgoraj povedano:

Vklopim mikser
non-stop rave.
(Katarina Starc)

Jesensko listje -
rumeni plišasti medvedek
pri kontejnerju.
(Zoran Doderović)

Pesek se ugreza
pod mojimi koraki
na poti v oazo.
(Marina Klemenčič)

Zaključek

Oba, Descartes in haiku izhajata iz spoznanja, ki presega meje človekovega jezika, ne po tudi (vseh) človeških izraznih zmožnosti. Descartes v *Meditacijah* s kontradikcijami¹¹ razpira prostor zamolčanemu doživetju Praznine, Niča. Haiku uporablja podobna sredstva: kontradikcije, tautologije, paradokse, elipse.

Če za Descartesa lahko rečemo, da mu Bog omogoča in zagotavlja gotovost razsežne substance, potemtakem bi lahko za haiku rekli, da z izražanjem (banalnih) predvsem čutnih doživetij konča v "absolutu", v Praznini, v "polnosti ničā".

Tudi Zahod pozna kratko formo, s katero

⁸ Glede drže vrana se mi zdi posrečen hrvaški prevod: Na golaj grani / šćučen sredi gavrana – / jesenji sumrak. (Devidé, 1985, str. 119)

⁹ Tukaj gre za relativnost časa, saj govorimo o skoku iz trenutka v večnost, oziroma, o utelešenju večnosti v (haiku) trenutku. Haiku trenutek je sinonim za razsvetljenje, satori.

¹⁰ Geister, 1973, str. 30

Stari ribnik / žaba je vskočila – / pljuske vode (*Apokalipsa*, št. 20-21, 1998, str. 56)

Ribnik, star in pust – / vanj skoči žaba: zdrami / vibast zvok vodé ... (Ogen, 1975, str. 60)

¹¹ Mišljene so naslednje kontradikcije, ki so, za pozornega bralca očitne: Bog ne biva, Bog biva; duša in telo sta ločena, duša in telo sta "pomešana"; ideja je vedno ideja neke "stvari", obstaja tudi ideja ničā; samo-spoznanje Descartesa je pogoj za spoznanje Boga, spoznanje Boga je pogoj za Descartesovo samo-spoznanje; Descartes ima popolnoma svobodno voljo, Descartes nima popolnoma svobodne volje.

izražamo Resnico. Mislim na aforizem¹², ki je bil pri srcu mnogim filozofom. Descartesovo slavno misel bi lahko zapisali bodisi kot aforizem: Mislim, torej sem; bodisi kot haiku:

mislim¹³

torej

sem

Literatura

Borstner, Bojan: "Kartezijanski dualizem", v: *Filozofski vestnik*, 1996/3, str. 9–23.

Codrescu, Ion: *Kapljice rose*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2000.

Devidé, Vladimir: "Razmišljanje o pjesništvu haiku", v: *Haiku glasilo društva hrvatskih haiku pjesnika*, 19/20, Zagreb, 2003, str. 7.

Devidé, Vladimir: *Japanska haiku poezija i njen kulturnopovjesni okvir*, Cankarjeva založba, Ljubljana-Zagreb 1985.

Descartes, René: *Meditacije*, SM, Ljubljana 1988.

Descartes, René: *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb 1993.

Descartes, René: *Principi filozofije*, v: Problemi – Razprave, 5/89, Ljubljana 1989.

Descartes, René: *Razprava o metodi*, SM, Ljubljana 1957.

Geister, Iztok: (prevajalec), *Haiku*, DZS, Ljubljana 1973.

Hribar, Tine: "Budistični nič in/ali budistična praznina," v Hisamatsu, Shinichi, *Polnost ničā satori*, Založba Obzorja, Maribor 1995.

Izutsu, Toshihiko: *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Prajna Press, Boulder 1982.

Komel, Dean: Dvom in Razbor, v: *Phainomena* 17-18, 1996, str. 131-149.

Milčinski, Maja: *Pot praznine in tišine*, Založba Obzorja, Maribor 1992.

Natsuiši, Ban'ya: *Romanje po Zemlji*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2000.

Noyes, H. F.: "KU v haiku estetiki", v: *Apokalipsa*, št 20-21, Ljubljana 1998, str. 102-104.

Ogen, Mart (prevedel in uredil): *Mala antologija japonske lirike*, MK, Ljubljana 1975.

Saračević, Edin (ur.): *Haiku*, Gimnazija Vič, Ljubljana 2003.

Ule, Andrej: *Logos spoznanja*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 2001.

Wittgenstein, Ludwig: *Logično filozofski traktat*, MK, Ljubljana 1976.

¹² Aforizem izhaja iz grškega glagola "aphorízein", ki je imel celo paletu pomenov: razlikovati; oddvojiti, izolirati; (iz)ločevati; naznačiti, ustanoviti; določiti; opredeliti, rešiti ... V latinskem prevodu so aforizem pojmovali predvsem kot določanje, ustanavljanje, definiranje (definitio) in v skladu s tem je vse do 19. stoletja služil kot posebna oblika znanstvenih artikulacij.

¹³ Pri Descartesu je tudi čutenje ena od funkcij "misleče stvari", v Meditacijah namreč pravi: "... Navsezadnje sem jaz taisti, ki čutim ali ki takorekoč po čutih zaznavam telesne stvari. Zdajle vendar vidim luč, slišim hrup, čutim toploto! Ne, ne – to je lažno, saj spim! A zagotovo se zdi, da vidim, slišim in se grejem. To ne more biti lažno, prav to je tisto, kar se v meni imenuje čutenje: in to v natanko tem pomenu ni nič drugega kakor mišljenje." (Descartes 1988, str. 60) Potemtakem bi bilo za haiku bolje zapisati: čutim / torej / sem.

Poučevanje

Rasa Askinyte

Teoretično filozofska možnost analize načel izobraževanja

Resnična narava življenja, kakor jo je izrazil ameriški filozof in pedagog John Dewey, je iskanje neprekinjenosti bivanja. To neprekinjenost ali stalnost lahko potrdi nenehno obnavljanje. Vendar pa se živo bitje ne more obnavljati neomejeno. Posredovanje izkušenj, znanja, spretnosti in navad naslednji generaciji zagotavlja takšen nenehni razvoj.

Dewey je imel izobraževanje za življenjsko potrebo, saj je ravno tisto, kar ljudem pomaga posredovati pridobljeno in shranjeno znanje drugim, da rešujejo probleme, ki nastajajo v njihovem odnosu z okoljem. Poleg tega je izobraževanje glavna pot k družbenemu napredku in reformi. Ker je vsako družbeno dejanje izobraževalno, postane izobraževanje glavni cilj vsake družbe, ki povezuje člane starejše generacije skupnosti z mlajšimi. Vsaka vrsta izobraževanja mora izpolniti svojo dolžnost: socializirati mlade generacije in vključiti njeno izkustvo v skupni družbeni okvir.

Progresivna filozofija izobraževanja, ki jo predstavi Dewey, v svojem bistvu nasprotuje staremu tradicionalnemu izobraževalnemu sistemu toliko, kolikor je njegov glavni cilj posredovanje znanja.

Začetkom tradicionalnega izobraževanja lahko sledimo vse do prvih filozofov in njihovih pogledov na svet, kar je jasno vplivalo na

njihova načela in odnose do izobraževanja. Predstavniki jonskih naravoslovcev, ene prvih filozofskih šol – Tales, Anaksimander in Anaksimenes – so razumeli naravo, kakor da nobene vrste stvari ali pojavov nima zunaj sebe. Zato za razlago tega, kaj narava je, niso iskali ničesar, kar bi bilo lahko zunaj njenih meja. Njihov namen je bil določiti, kaj sestavlja svet, kakšen je in kakšen bo v prihodnosti. Ko so se srečevali z vsebinami naravoslovja, so oblikovali vprašanje, ali je svet poenoten ter ali je mogoče razložiti neki pojav z uporabo istih načel. To je razlog, zakaj so vsi iskali arché – izvirno snov, prvi element, skupno počelo ali osnovo; drugače povedano, kaj ostane nespremenjeno, ko se drugi pojavi spremenijo. Vsi so imeli isti koncept take prve snovi oziroma substance oziroma materije; njihovim čutom je bila nedojemljiva, dosegljiva le razumu, osnova vsega obstoječega, enotna, nedoločena, neskončna, kakovostno in količinsko neizčrpana, večna in nespremenljiva. In vsi spremenljivi, minevajoči in nastajajoči pojavi in bitja izvirajo iz gibanja te snovi. Za miletske filozofe je obstajal samo en svet, svet na tej strani, fizičen in spoznaven, ki je imel kljub stalnemu spreminjanju enotno in trdno arché. Povedano drugače, njihova filozofija je temeljila na načelu, da je vse obstoječe neposredno povezano in zato je mogoče celo a priori imeti končno znanje, torej spada vse k istemu svetu, ker je samo eden, in vse, kar koli se je zgodilo ali pojavilo, je mogoče razložiti z istimi načeli. Koncept končnega sveta ustreza načelom končne spoznavnosti.

Ko so opazili relativno ponavljanje, je mnogo antičnih grških filozofov sklepalo, da sta življenje in svet ciklična. Svet se ne spreminja samo kaotično, ampak prej skladno z zelo

stroгими zakoni. Variacije sveta se ravnaajo po zakonitosti, ki jo je Heraklit poimenoval "logos". Vendar pa takšna razlaga sveta še vedno predpostavlja trditev, da če se vse dogaja v skladu z neko strogo zakonitostjo, potem je svet sam, pa tudi vedenje o njem dokončno in periodično ter sledi določenim zakonom in ciklom.

Isto tradicijo so prevzeli Pitagorovi privrženci, ki so gledali na svet kvantitativno. Z uporabo matematike so hoteli odkriti urejenost sveta in stvari ter zakone, ki jim vladajo. Za prvo osnovo celotne narave in vzrok vsega so imeli število. Vendar pa zanje število ni bila zgolj abstrakcija; obsegalo je prostorsko velikost, simbol in aktivni izvor. Tako osnova stvari postane formalna. Bivajoče se potem razdeli na formirajoče in formirano. Povezava med števili ustvari harmonijo. In število resnično pomeni nekaj končnega in določenega. Zato je svet, izražen s števili, pojmljiv kot nekaj končnega in določenega.

Tudi atomisti so hoteli predstaviti popolno videnje sveta in razložiti vzroke pojavov. Verjeli so, da je atom vzrok vseh teles in pojavov, načelo za razlago katere koli vrste obstoja. Najvidnejši predstavnik te šole je bil Demokrit. Vse je sestavljeno iz atomov in ti po smrti in razpadu teles ne izginejo, ampak sestavljajo druga telesa. Tako so vsi pojavi začasni, atomi pa večni. Razlika med atomom in archejem miletskih filozofov se skriva v tem, da je atom končno in samozadostno bistvo avtonomnega bivanja. Svet lahko razdelimo na snovi, bistva in atome, atomi pa so nedeljivi in nimajo podsestavin. Torej jih je nemogoče ustvariti ali uničiti. Število atomov je stabilno in dokončno. Svet ni podvržen spremembam. Snov se ne more spremeniti v neko drugo. Razlikujejo se lahko samo konfiguracije atomov. Tako je svet spoznaven samo zato, ker ga sestavljajo atomi.

Svet za atomiste ni bil dvojen. Tudi če atomi

obstajajo sami po sebi, so prav tako snov vsega obstoječega. Dualizem se pojavi v Platonovi filozofiji. On je bil prvi, ki je ločil koncept (idejo) od objekta (stvari). Predstavil je pojmovanje, imenovano objektivni idealizem. Trdil je, da je resnično bivajoč svet idej, ki je pred vsem drugim. Ideja je bistvo in vzrok stvari. Platonu je ideja pomenila popolnost, idealni model in absolutno. Ideja je v bistvu večna in nespremenljiva.

Demokritov atom in Platonova ideja sta odlično lahko formulirala pojmovanje končnega sveta. Če je svet v celoti iz substanc, je substanca temelj za razlago takšnega sveta. Resničnost lahko razdelimo na bistva, ta pa v nadaljevanju vključimo znova. Če je ponovna vključitev "primerno" izpeljana, naj bi se svet ne spremenil. V takšnem svetu je število objektov (substanc) stalno, kar omogoča dokončno in "popolno" znanje. V tem smislu bi bil kateri koli človeški svet nižja stopnja obstoja, ker bi bil v osnovi pod idealnostjo. V taki resničnosti lahko pričakujemo samo pregrupiranje in izenačevanje, ne pa ustvarjalnosti ali resnične produkcije.

Seveda je tak pogled vplival na Platonov izobraževalni sistem. Po njegovem mnenju je vednost človeku vrojena, vendar jo ob rojstvu preprosto pozabi. Nadaljnji študij in učenje je samo spominjanje tega, kar je duša pozabila. To pomeni, da obstaja neka količina dokončnega znanja v obliki idej, ki se jih moramo le spomniti. Nič ni novega, torej tudi ne moremo izvedeti nič novega. Poleg tega je Platon verjel, da izobraževanje nima notranjega cilja. Od državljanov se je zgolj pričakovalo, da bodo izobraženi za uspešno izpolnjevanje svoje dolžnosti, ki je bila služiti skupnosti.

Aristotel predstavlja še strožje načelo končnosti sveta. Zanj je bil svet statičen in zaključen, podvržen klasifikaciji, kar je bilo nasprotje pojmu "dialektičen". Vse je poskušal klasificirati, pripisati imena, gledati na pojave

kot končne in števne. Menil je, da svet razumemo z uporabo kategorij in logičnih operacij. In tudi število kategorij je končno.

Glavni vidik antične filozofije je možnost dokončne spoznavnosti. Osnova celotnega sveta je prva snov, arché, atom ali ideja, to je stabilna, večna snov, ki se kot bistvo katerega koli bivajočega ne spreminja, torej ni nobene bistvene spremembe. V vsakem primeru je količina take snovi omejena, končna (čeprav zelo velika); zato je tudi število stvari in pojavov končno. To pa pomeni, da lahko poznamo celoten svet. Lahko ga poznamo in to znanje z izobraževanjem posredujemo kot končno.

Če je svet končen, ga je mogoče strukturirati, oblikovati in narediti objektivnega. Toda če je objektivni, potem je oseba, v primeru izobraževanja, učenec, ki mu je znanje posredovano, sam objekt med drugimi objekti. Tako gledanje na svet je očitno oblikovalo etične poglede antičnih filozofov. Zdelo se jim je, da je njihova dolžnost deliti svojo modrost, učiti ljudi, kako iskati srečo in dobro. Vendar so bili Grki navajeni gledati na ljudi skozi prizmo skupnosti. Biti dobra oseba jim je ponavadi pomenilo isto kakor biti dober državljani. Oseba je bila pomembna samo kot funkcija.

Ne glede na vse to se je tradicionalni sistem izobraževanja ohranil dve tisočletji. In celo zdaj večina šol še vedno sledi istim tradicionalnim načelom izobraževanja, pri čemer vsebino poučevanja sestavljajo informacije in spretnosti, oblikovane v preteklosti, in glavna dolžnost šole je, da jih posreduje novi generaciji. Dewey pravi, da je poglavitni cilj takšnih šol pripraviti mladino na izpolnjevanje njenih dolžnosti in uspešno življenje v prihodnosti, kar nakazuje posredovanje neke količine informacijskih spretnosti in navodil.

Tedaj je študij zgolj sprejemanje katerega koli znanja, zapisanega v učbenikih. Še več, takšno znanje je že vnaprej odločeno, posredovano kot nekaj statičnega, nespremenljivega in končnega, ne da bi posvečali kaj dosti pozornosti temu, kako se je pojavilo, ali spremembam, ki so v prihodnosti neizogibne.

Tu lahko potegnemo vzporednice med Deweyjem in rekonstrukcionalistom Tofflerjem, ki navaja, da je bilo takšno posredovanje prevzeto neposredno iz predindustrijske družbe: "... v mirujočih družbah, se je preteklost priplazila v sedanost in se ponavljala v prihodnosti. V takšni družbi je najbolj smiselni način pripraviti otroka, da ga oborožimo s spretnostmi preteklosti – kajti to so bile prav tiste spretnosti, ki jih bo potreboval v prihodnosti".¹ Vendar to, da imamo izkušnje, lahko zagotovi prilagoditev sedanosti samo, če se stvarnost ne spreminja bistveno. Mehanično zaznavanje preteklega znanja je v prihodnosti lahko koristno, dokler bo prihodnost ista kakor preteklost. To razlago še naprej razvije Popper, a še z mračnejšim pridihom, ko skeptično pravi, da "če obstaja kaj takega, kakor je naraščajoče človeško znanje, danes še ne moremo napovedati, kaj bomo vedeli jutri".² Na kratko, vsako znanje je informacija o preteklosti in v najboljših primerih o sedanosti.

Kakor koli že, v teh časih hitrega napredka še obstaja upanje, da bo prihodnost bistveno drugačna od sedanosti. In da je možna prihodnost edinstvena. Odvisna je od naših izbir iz izobilja možnosti. Problem je, da se tisti, ki se učijo filozofijo v tradicionalnem izobraževalnem sistemu, težko navadijo sprememb in se tudi ne učijo, kako se jim prilagoditi, ker so s pogledi bolj uprti nazaj kakor naprej.

Po mnenju Tofflerja bi morala šola, namesto da daje toliko znanja, pokazati čim več načinov,

¹ Toffler, A., *Future Shock*, 399.

² Popper, K., *The Poverty of Historicism*. vii.

kako z njim ravnati. "Jutrišnja tehnologija ne zahteva na milijone za silo izobraženih ljudi ... temveč ljudi, ki znajo kritično presoјati, ki hitro odkrijejo nove odnose v naglo spreminjajoči se družbi, ki imajo prihodnost v sebi".³ Tako jasno pove, da bo tisto, kar je danes dejstvo, v prihodnosti zavajajoča informacija, in to ni argument proti učenju, ampak zgolj nasprotovanje golemu kopičenju končnega znanja.

Že sam izraz "priprava" vzbuja sum in nezaupanje do inovativnega pristopa k izobraževanju. Dewey poudarja, da je napačno misliti, da bo znanje pisanja in računanja v podobnih okoliščinah in položajih zagotovilo učinkovito in uspešno uporabo teh pridobljenih spretnosti. V okviru inovativnega izobraževanja priprava pomeni, da oseba, najsi bo mlada ali stara, iz izkušnje, ki ji je izpostavljena, pridobi kar največ. Deweyju se zdi precej protislovna ideja, da je to, kar se zgodi zdaj, uporabno samo za pripravo na prihodnost. Živimo v danem času in samo s čim boljšo izrabo neke določene izkušnje smo pripravljeni, da v prihodnosti storimo isto. Izkustvo je sredstvo in cilj izobraževanja, vendar pa ima samo sedanja življenjska izkušnja neke osebe neko vrednost. Izobraževanje, ki ga razumemo tudi kot rast in zrelost, mora biti proces, ki poteka v sedanjosti, proces, ki je stalno navzoč.

Dewey v svoji knjigi *Izkustvo in izobraževanje* potrdi, da je progresivno izobraževanje pomembnejše, ker je bolj demokratično in humano, ker se vseskozi osredotoča na koristi učencev. S tem oblikuje njihovo sposobnost, da si postavijo cilje in motive svojega obnašanja; spodbuja sposobnost učencev, da sami ukrepajo, da so sami odgovorni za svoja dejanja; pospešuje tudi samonadzor in nadzor okolja. V tradicionalnem izobraževanju učenčeva rast in

razvoj izgubita notranji cilj ter postaneta zgolj sredstvo za doseg zunanjih ciljev. V inovativnem izobraževanju je glavni poudarek na samem subjektu, to je osebi.

Čeprav je bilo mogoče subjektivne poglede na otroka najti že v antičnih časih, dobi ta teorija svoje bistvo in se izkristalizira šele v obdobju razsvetljenstva. Sprememba pogleda na svet, vključno z bistvenim preobratom v izobraževalnem sistemu, je korenita. Po srednjeveškem dogmatizmu se žarišče usmeri na osebo, njen razum. Pojavi se globoko nezadovoljstvo nad starim izobraževalnim sistemom in preценjevanjem mehaničnega prenašanja znanja. Končna spoznavnost človeku ne zadostuje več. S posredovanjem znanja se lahko naučimo ravnanja v nekaterih situacijah, kar pa ne pripomore, da bi lahko predvideli vse. Po Rousseauju je treba ljudi poučevati tako, da so pripravljeni na spopad z raznimi življenjskimi situacijami.

Ko so Kanta vprašali, kaj mu pomeni izobrazba, je dejal, da je izobrazba osvoboditev človeka od pomanjkanja neodvisnosti, ko se uči uporabljati svoj razum v vseh sferah. "Otrok bi se moral naučiti, da ravna v skladu z "maksimami", katerih smiselnost lahko uvidi sam (...) Značaj je v pripravljenosti ukrepati v skladu z "maksimami". Najprej so to šolske "maksime" in pozneje "maksime" človeštva. Najprej otrok uboga pravila. "Maksime" so tudi pravila, vendar subjektivna. Izhajajo iz razumevanja človeka".⁴ V Kantovi filozofiji izobraževanja najdemo jasno formulirano načelo (maksima): maksime ali pravila obnašanja bi morala biti subjektivna, izvirati bi morala iz človeka samega. Oseba, ki je odgovorna za poučevanje in vzgojo otroka, bi morala zagotoviti oblikovanje notranjih maksim. Vendar pa to ni mogoče v tradicionalnem izobraževalnem sistemu, ker temelji na mehaničnem posredovanju znanja.

³ Toffler, A., isto, 402–403.

⁴ Kant, I., *Education*. The University of Michigan Press, 1960, 83–84.

Razlika med znanjem (pravili) in maksimami je radikalna. Znanje je redko lahko notranje, ker je vedno dano od zunaj. Nasprotno pa bi morale maksime priti od znotraj.

Filozofi razsvetljenstva so uveljavili mnogo naprednih idej, vendar so se ujeli v tавтоloško kolo: idejo reformacije družbe so formulirali kot idejo izobraževanja in osvoboditve, vendar bi bilo v tem primeru ustrežnejše spremeniti izobraževalni sistem. Problem je bil, da ga ni bilo smiselno spreminjati, če ni bilo ljudi, ki bi bili navdihnjeni z novim duhom ali v tem duhu izšolani. Kljub temu je imela filozofija razsvetljenstva nesporen vpliv na moderno filozofijo izobraževanja.

Dewey od Locka in Rousseauja prevzame idejo, da na razvoj učenca ne vpliva toliko teoretično znanje, ampak z osebnimi izkušnjami pridobljene ideje. Nakar postavi načelo neprekinjenosti izkustva: vsaka izkušnja se podaljša v naslednjo. Zato je glavni cilj izkustvenega izobraževanja v sedanjih izkušnjah izbrati in oceniti samo tisto, kar bi bilo plodno in ustvarjalno za prihodnost. Neprekinjenost izkušenj je merilo, ki pomaga določiti, katera izkušnja je poučna in katera ni. Vsaka izkušnja spremeni nas, pa tudi vsako nadaljnjo morebitno izkušnjo. To pomeni, da je taka izkušnja "globlja" kakor tista s tradicionalnega vidika, kajti v tem drugem primeru bi bila izkušnja nekaj v sebi popolnega in zaključenega. Torej načelo neprekinjenosti izkustva pomeni, da vsaka izkušnja prevzame nekaj iz preteklosti in nekako vpliva na prihodnjo izkušnjo.

Filozofija Johna Deweyja trdi, da izobraževanje, ki temelji na neprekinjenosti izkušnje, pridobi nov pomen glede na svojo stalno samoustvarjanje, samoizobraževanje, stalno rast in spremembo. (Naj omenim, da so bili ti vidiki izobraževanja znani že pri stoikih, Kantovi teoriji maksim in drugih.) "Beseda

'nezrel' pomeni nekaj pozitivnega in ne samo praznino ali slabo stran. Ne zrelost pomeni možnost rasti. In beseda 'rasti' ne pomeni, da bomo nekaj naredili z učenci, temveč da bodo dejansko nekaj storili sami."⁵

Izkušnja se ne pojavi iz vakuumu. Otrok, ki je odrasel med kriminalci, ima zelo drugačne izkušnje od otroka, ki je bil vzgojen med izobraženci. Okolica pomaga pri pridobivanju izkušenj in to spodbuja rast. Pedagog, ki to razume, bi moral biti sposoben ne samo, da prepozna vpliv življenjskih danosti (psiholoških, zgodovinskih, krajevnih, gospodarskih itd.), temveč tudi, kako jih izrabit.

Dewey meni, da je tradicionalnemu izobraževanju spodletelo reševanje tega problema in da daje zelo majhen pomen, če sploh kakšen, vplivu zgodovinskih danosti, zato se zdi, da je tradicionalnemu izobraževalnemu sistemu lažje slediti kakor novemu. Vpliva zgodovinskih danosti ne smemo zanemariti. Vendar pa ga ne smemo podrediti notranjim vplivom. Dewey predlaga, da izraz 'podreditev' zamenjamo z 'interakcijo' in to je eno izmed najpomembnejših načel (če imamo 'izkušnje' za še posebno pomemben dejavnik izobraževanja). Ta izraz označuje, da sta obe vrsti izkušenj – notranje in zunanje – enakopravni. Katera koli izkušnja je kombinacija obeh in vse sodelujejo pri oblikovanju situacije.

"Trditev, da posamezniki živijo v nekem svetu, pomeni, da živijo v nizu situacij. In ko rečemo, da živijo v teh situacijah, je pomen besede 'v' drugačen od pomena, ko rečemo, da imamo kovanje 'v' žepu (...) To pomeni, da pride do interakcije med posameznikom in predmeti ter drugimi osebami. Koncepta situacije in interakcije sta nerazdružljiva. Izkušnja je vedno to, kar je, zaradi transakcije med posameznikom in tem, kar v nekem času

⁵ Toffler, A., *Future Shock*, 399.

sestavlja njegovo okolje."⁶

Dewey navaja, da je vsebina izobraževanja večinoma sestavljena iz tistih pomenov, ki so bili uporabljeni že v predhodnem družbenem življenju. Neprekinjenost družbenega življenja potrjuje, da mnogo takšnih pomenov uporabljamo za sedanjost aktivnost ravno zaradi preteklih izkušenj. Čim pogostje in pomembnejši je vpliv preteklih dejavnikov, tem bolj zapleteno postane družbeno življenje. Zato je potrebna posebna selekcija, formulacija in prerazporeditev takih izkušenj, ko gre za posredovanje preteklih izkušenj novim generacijam.

Vzgoja lahko in mora preseči psevdodualistično pojmovanje sveta: človekovo družbeno poslanstvo in njegov osebni razvoj nista nasprotujoči si razsežnosti. Dewey v tem smislu analizira klasično nasprotnost ciljev, ko izobraževanje, ki je obrnjeno k človeški naravi in 'družbeni ustreznosti' (Deweyjev izraz), nasprotuje izobraževanju, ki spodbuja osebno obogatitev duhovnega sveta. Konflikt je mogoče z lahkoto rešiti, če izobraževalni proces razumemo kot kultiviranje človekovih osebnih zmožnosti, ko lahko prosto komunicira in dela skupaj z drugimi v družbeni sferi. Takšna skupnost izkušenj in dejanj ni mogoča brez skupne sfere kulturnega dejanja in narobe: osebna kultura deluje in uspeva samo znotraj procesa vzajemne povezave in sodelovanja z drugimi, z učenjem in dojemanjem vidikov analize, ki postanejo vse bolj skupni, in z globljim razumevanjem dogodkov, ki bi sicer ostali neopaženi. Proces razumevanja ter poglobljanja pomenov in smislov znotraj skupne družbene dejavnosti je, kakor zatrjuje Dewey, kultura, ki ne more delovati ali se razvijati individualno.

Dewey poudarja, da tradicionalno izobraževanje odpove, ker ne upošteva osnovnega

načela: šola je oblika življenja v skupnosti. Bila naj bi mesto, kjer se morajo posredovati določene informacije, kjer je treba prenesti naprej določeno količino znanja in vcepiti spretnosti. In vse to izvajamo z mislijo, da bo v prihodnosti potrebno. Otrok mora zdaj narediti tako, ker bomo pozneje pričakovali od njega, da nekaj naredi, in zato se mora zdaj pripraviti. Tedaj te stvari ne postanejo otrokove izkušnje, zato ga tudi ne učimo o njih. Izobraževalni proces ima dve plati: psihološko in družbeno, ki sta tesno povezani. Če ne upoštevamo ene, ne more biti dobrih dosežkov.

Filozofija Deweyja je individualistična, kajti zanj so otrokovi instinkti in zmožnosti materialni, hkrati pa začetna točka za izobraževanje, kar je jasno nasprotje tradicionalnega izobraževalnega sistema. Po drugi strani pa je tudi družbena, saj priznava, da na značaj ne vplivajo samo individualni predlogi, norme in primeri, temveč tudi institucije in skupnost.

Izobraževanje, ki ga predlaga Dewey, ima družbeni vidik, ker je njegova glavna naloga usposobiti ljudi za skupno življenje. "V družbenih situacijah se morajo mladi s svojim ravnanjem opirati na dejanja drugih in se prilagoditi. To usmerja njihovo delovanje k skupnim rezultatom in daje razumevanje, ki družijo vse udeležence. Kajti vsi menijo isto, tudi če ravnavo drugače. Skupno razumevanje sredstev in ciljev delovanja je bistvo družbene kontrole."⁷

Razmišljanje pomaga izkusiti in urejati, medtem ko sledimo nekemu redu, zato tudi Dewey poskrbi za precej široko razpravo o medsebojnem odnosu med izkušnjami in mišljenjem ter vplivom razmišljanja v izobraževanju: "... pri določanju mesta, ki ga ima razmišljanje v izkušnjah, smo najprej

⁶ Dewey, J., *Experience and Education*. London, 1971, 43.

⁷ Dewey, J., *Democracy and Education*, New York, 1968, 39.

opazili, da izkušnje vključujejo povezavo dejanja ali poskušanja z nečim, čemur smo izpostavljeni v nadaljevanju. Ločitev aktivne faze delovanja od pasivne faze izpostavljenosti uniči vitalni pomen izkušnje ... Spodbudo za razmišljanje najdemo, ko želimo določiti pomen nekega dejanja, ki je že bilo storjeno ali pa še bo.⁸ Zato je izjemnega pomena, da vse izobraževalne ustanove priskrbijo svojim učencem čim več priložnosti za pridobivanje novih idej in srečevanje z njimi ter informacij, ki jih prejmejo znotraj aktivne simulacije družbene resničnosti. Študij vsake discipline daje priložnost, da se ustvari čim večja mreža medsebojnih odnosov med študijskim gradivom in širšo, bolj namerno izkušnjo običajne dejavnosti.

Dewey meni, da naj bi idealni kurikulum ali učni načrt ne imel nikakršnega prednostnega vrstnega reda. Izobraževanje je življenje samo. Zato ima to že od samega začetka znanstvene, umetniške in komunikativne vidike ter je narobe, če mislimo, da se je bolje naučiti brati in pisati v določenem razredu ter pustiti književnost in druge predmete za pozneje. Napredka ne zagotavlja prednostni vrstni red predmetov, temveč razširjanje zanimanja in odnosov do novih izkušenj. Izobraževanje je vse življenje trajajoča rekonstrukcija izkušenj, v kateri se izobraževalni proces in njegov cilj prekrivata. Če naj bi izobraževalne cilje in merila določali drugi cilji za izobraževanjem, potem izobraževalni proces sploh nima smisla in edina stvar, ki preostane, ko se ukvarjamo z otrokom, je, da se zanesemo na zunanje in zatorej nenaravne spodbude.⁹

Sodobne izobraževalne sisteme lahko ponazorimo z analizo teorije ameriškega pedagoga Matthewa Lipmana. S svojimi privrženci (A. M. Sharp, L. J. Splitter in drugi) se je lotil projekta za iskanje podrobnosti z

imenom "Filozofija za otroke". V njem se razlaga ustvarjanje pomena in smisla izkušenj, kakor je to zasnoval Dewey.

V tem programu se ukvarjajo z zadevami, kakršne so "učenje za boljše razmišljanje". Odkrivanje pomena je pglavitni namen takšnega razmišljanja. Izobraževanje vedno (z omejitvijo osebne izkušnje) vzpostavlja nove zveze in medsebojne povezave, ki bi lahko pripomogle k odkrivanju novih pomenov in smislov. Tako bi premagali dualizem osebne in družbene izkušnje in vsaka oseba bi lahko rešila osebno vprašanje o svojem mestu in pomenu na svetu.

Hkrati pa bi moral biti vsak otrok sposoben srečati se s pomenom lastne osebne izkušnje, kar med poučevanjem pogosto podcenjujemo, saj se nam zdi nepomembno, ker je subjektivno, neorganizirano in nesistematično.

Razmišljanje o razmišljanju je ideja, ki preoblikuje in izvirno udejanja idejo Johna Deweya o razliki pomena in izkušnje. Po Lipmanu študij številnih logičnih alternativ tako pomaga razviti zmožnost samostojnega razlikovanja pomena in izkušnje, razumeti različna besedila v mnogih različnih povezavah. Ta metoda, ki jo je predlagal Lipman, poudarja potrebo po dejavnosti, kakršno je formuliral Dewey. Metoda eksperimenta naj bi spodbujala dialog, spremljati jo mora razmislek in analiza omenjenega. Tako so otroci osvobodjeni metode, pri kateri je razmišljanje brez zmot in spraševanja. Lipman stalno poudarja še, da bo za otroke filozofija vedno teoretična veda, ker ne pomaga in tudi ne svetuje, kako priti do konkretnih odločitev. In to zato ne, ker namesto, da bi olajšala situacijo, jo s širjenjem povezav pomena in izkušnje v resnici predstavi še bolj zapleteno, kakor dejansko je.

⁸ Isto 151.

⁹ Dewey, "My Pedagogic Creed", 450.

Literatura

Classical American Philosophy. New York University Press, 1987.

Dewey, John, *Democracy and Education*. The Free Press, New York, 1968.

Dewey, John, *Experience and Education*. London, 1971.

Dewey, John, "My Pedagogic Creed". V: McDermott, J. J., *The Philosophy of John Dewey*. USA, 1973.

Kant, I., *Education*. The University of Michigan Press, 1960.

Lipman, M., Sharp, A. M., Oscanjan, F. S., *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia, Temple University Press, 1980.

Popper, K. R., *The Poverty of Historicism*. Velika Britanija, 1989.

Splitter, L. J., Sharp, A. M., *Teaching for Better Thinking*. ACER, 1995.

Toffler, A., *Future Shock*. 1970.

Individualno delo pri pouku filozofije

Uvod

Oblike in metode dela so načelno najbolj odvisne od vsebine, ker so to pač načini in poti, kako doseči cilje, in morajo zato biti z njimi usklajeni. Cilji so opredeljeni v učnem načrtu, prav tako metode, toda v procesu uresničevanja teh ciljev je učitelj bolj zavezan vsebinam, o poteh odloča sam. Metodične kompetence pa pridejo do veljave, če ima učitelj znanje o metodičnih možnostih, če razume tudi didaktične in psihološke značilnosti izobraževalnega procesa, ob tem pa je sposoben sprotne presoje različnih situacij in prilagajanja metodičnega ravnanja dejanskim razmeram ter ima sposobnost improvizirati in v nepredvidenih situacijah poskrbeti, da se proces ne zruši (Blažič, 338).

Tukaj ne bomo obravnavali metod dela (metoda razlage, predavanja, razgovora, metode z uporabo besedila, metoda prikazovanja, problemska metoda – učenje z reševanjem problemov), temveč na kratko razmišljali o oblikah izobraževalnega procesa: frontalni, skupinski in individualni; največ o slednji. Oblike se pojavljajo "kot sestavni del metod in kot posebni didaktični pojavi, *ki urejajo razmerje med položaji in vlogami učiteljev in učencev*" (Blažič, 379). Z vidika tega odnosa bolj smiselno govorimo o posredni in neposredni obliki učnega procesa. Neposredni pouk je lahko v *individualni ali frontalni* obliki, torej z enim učencem ali neposredno s celim razredom oziroma večjo skupino. Učitelj sam uravnava potek izobraževalnega procesa in neposredno vpliva na aktivnosti učencev ter jih vodi skozi ves proces. Ta oblika je, vsaj navidez, ekonomična, ker učitelj lažje "realizira" predvideni načrt,

njeno vrednost pa zmanjšuje podrejeni položaj učencev, ki so pretežno poslušalci, njihova aktivnost pa je zreducirana na poslušanje (gledanje) in zapomnjevanje. Omejitve te oblike lahko učitelj omili z največjim možnim angažiranjem učencev z govorno komunikacijo, torej z metodami razgovora, reševanja problemov oziroma s spretno uporabo didaktičnih sredstev.

Za posredno obliko pouka pa je značilno, da med učiteljem in učenci v izvajanju izobraževalnega procesa ni stalnega neposrednega odnosa ali ta vsaj ne prevladuje. Torej so neposredno aktivni učenci, sami z lastno aktivnostjo pridobivajo znanje oziroma razvijajo neke sposobnosti (dosegajo vzgojno-izobraževalne cilje). Posredne oblike dela se kažejo v skupinskem delu, pri delu v dvojicah in pri individualnem delu učencev.

Individualna oblika dela

Za to didaktično obliko je značilno individualno delo vsakega učenca posebej. Prav tem je njena vrednost, saj posamezniku omogoča, da je v posameznih fazah procesa izobraževanja neposredno aktiven in določene cilje dosega sam: razvija miselne in druge sposobnosti, osebnostne lastnosti ter se navaja na samostojno delo. Ob tem je pomembno tudi razvijanje sposobnosti samostojnega načrtovanja in organiziranja dela, s čimer se učenci izobražujejo tudi za svoje nadaljnje izobraževanje (samoizobraževanje) (Blažič, 387). Za samostojno delo se morajo učenci usposobiti pri pouku pod vodstvom učitelja, delno na osnovi neposrednih navodil in nalog, delno z opazovanjem učiteljevega dela oziroma delovnih metod, ki jih pri pouku uporabljajo. Učenci lahko v mnogih didaktičnih situacijah delajo samostojno, čeprav individualna oblika ne prevladuje. Po vsebini je lahko delo za vse učence enako, torej imajo vsi isto nalogo, ali pa različno.

Individualno delo pri pouku filozofije

Naravi našega predmeta oblika individualnega dela zelo ustreza in je v učnem načrtu v navodilih za metode tudi zajeta. Poleg razgovora je namreč priporočeno delo z besedili ter pisanje krajših in daljših besedil. Bojim se, da smo v protežiranju pomena dialoga veliko bolj naklonjeni frontalni ali skupinski obliki pouka in da je individualna potisnjena v ozadje. Precej drugače je seveda pri skupinah za maturo, kjer se morajo kandidati veliko vaditi v pisanju, študirati obsežna besedila in pisati seminarsko nalogo. Individualno delo pa bi lahko pri pouku pogostejše izvajali v kombinaciji z drugimi didaktičnimi oblikami, posebno primerno je za izboljšanje frontalne oblike dela.

Vprašajmo se, kdaj dijak (lahko) dela individualno. Nedvomno ko piše, bere, premišljuje, oblikuje vprašanja, odgovore in ko (če) dela domače naloge – pisne, bralne, oziroma se uči. Najbolj nesporna oblika samostojnega dela se nam dozdeva *pisanje*, saj od dijaka terja zbranost, osredotočenost na neko vprašanje, razmišljanje, oblikovanje misli in njihovo povezovanje v smiselno in povezano celoto. Pri pouku lahko piše krajše povzetke, obnove, vprašanja, odgovore na vprašanja, krajše razmisleke ali celo eseje. Očitno je, da ko piše, dela sam in o delu priča tudi vsebinsko takšen ali drugačen rezultat. Pisanje zapiskov ob učiteljevi razlagi ni individualno delo (zapisovanje lahko poteka tudi brez vsakega premišljanja, selekcioniranja ali povzemanja, povsem mehanično), ker pred učenca ni postavljena določena jasna naloga. Če pa bi učitelj pred razlago dijake napotil, kako naj spremljajo njegovo razlago, kaj naj izluščijo iz nje, v kakšni obliki naj jo zabeležijo: glavne pojme, miselni vzorec, zastavitev vprašanja, izpostavitve glavne vsebine, teze ..., potem bi dijak bil, čeprav v vlogi poslušalca, aktiven in priti bi moral do nekega rezultata.

Pisanje kot oblika individualnega dela je

izvedljiva v katerikoli fazi poteka učne ure in lahko spremlja različne metode dela, tudi pogovor, delo z besedilom in reševanje problemov. Učitelj s to obliko zaposli vse učence, ali še natančneje, vsem da priložnost sodelovanja. Živ razgovor, s katerim učitelj običajno kombinira razlago, je za dijake zelo pomemben, toda smiselni pogovor lahko poteka med učiteljem in le posameznimi dijaki, včasih le z enim, ostali so poslušalci; če poskusijo vsi sodelovati, pogovor ni več mogoč. Učitelj s poslušanjem za dogajanje v razredu bo presodil, kdaj je pogovor nemogoč, pripravljenost dijakov za sodelovanje pa velika, in takrat bo dal vsem isto nalogo: naj napišejo, kar so hoteli povedati (ali še natančnejšo nalogo glede na vsebino), in potem enega dijaka določi, da svoj zapis predstavi, in nato pozove tiste, ki so mislili drugače. Ko izpostavimo dva, tri različne poglede, razumevanja itd., je razprava spet možna, ker se bodo vanjo vključevali le protagonisti določenih idej, ki jih lahko izberejo dijaki, običajno pa se izpostavijo kar sami. Z individualno obliko učitelj torej v določeni etapi dvigne motiviranost, hkrati pa dijake navaja na pisno izražanje misli, ki je bistveno zahtevnejše od ustnega.

Druga najpogostejša oblika individualnega dela je *branje*. To je še kako individualno delo! Pri pouku sicer ni časa za branje daljših besedil, toda krajši odlomki, ki jih učitelj uporabi kot uvod v neko temo ali kot ilustracijo razlage, kot sredstvo za lažje razumevanje ali preprosto za srečanje dijaka z avtorjem, morajo biti sestavina učiteljevega dela z vsemi učenci. Tudi branje je lahko dopolnitev razlage, osnova za razpravo, za skupinsko delo, za delo v parih. Dijake aktivira že napoved naloge: poiščite ta del besedila, odlomek, misel, preberite, podčrtajte, najdite ..., zanima me, kako boste razumeli, kakšna vprašanja se vam bodo porodila ob branju, svoje razumevanje primerjajte s sosedovim itd. – odvisno od vrste besedila in cilja branja.

(Glej članek *Špele Vodopivec*, FNM 1/2 2005.) Da bi z besedili dosegli didaktični učinek, je seveda treba dijakom pomagati prek vseh bralnih korakov in pri izbiri besedil mora biti učitelj pozoren na to, da so usklajena z dijakovim poznavanjem osnovnih filozofskih vsebin, ki mu omogočijo razumevanje besedila. Z vodenim branjem dosežemo vsaj dvoje: dijake motiviramo za pozorno branje, ki vodi k razumevanju in vrednotenju, kar poveča njihovo možnost in željo po sodelovanju z učiteljem in drugimi učenci, hkrati pa z učenci vadimo branje filozofskih besedil, kar je nujen pogoj njihovega individualnega dela tudi doma. Vsekakor je branje filozofskih besedil pomembna vsebinska opora pri razvijanju *dialoga* kot najbolj zaželenih metode pri pouku filozofije.

Kot smo že dejali, se oblike dela prepletajo in oblikujejo skozi različne metode. Individualna oblika dela redko zapolni celo šolsko uro (pisanje eseja, testa), kot metoda branja brez kombinacije z učiteljevo razlago in navodila ter preverjanjem razumevanja prebranega pa bi bila sploh nesmiselna in neproduktivna. Nasprotno pa je lahko časovno omejeno individualno delo zelo produktivno in ga učitelj lahko uporabi kot sredstvo za dodatno motiviranje, za ugotavljanje rezultatov opravljenega dela ipd. Pri svojem delu sem to imenovala "*minuta za premislek*", čeprav je bila kakšna minuta več, praviloma pa ne več kot 5 minut. Za tako kratkotrajno obliko individualnega dela sem se odločala, kadar sem imela občutek, da učenci niso več "z mano", in sem jih glede na situacijo angažirala z neko konkretno nalogo, kar so naredili, pa je bila osnova za nadaljnje delo. Včasih ob kakšnem vprašanju v razredu ni odziva. Učitelj misli, da je zastavljeno vprašanje nejasno in ga preformulira, pa je spet vse tiho. V takih situacijah je vprašanje bolje ponoviti in dijakom dati minuto za premislek z napotilom, naj to, kar doženejo, zabeležijo (besedo, tezo, vprašanje). Tako kratkotrajno individualno

delo se zelo obnese tudi v situacijah, ko hočejo učenci vseprek razpravljati in planejo z odgovori, še preden vprašanje zastavimo. Minuta za premislek in miselni napor, da svoje stališče ubesedijo, precizno izrazijo, je dober trening za pisno izražanje, ob individualnem delu se dijaki umirijo in v zbranosti preverijo (v besedilih, zapiskih) oziroma domislijo svojo misel ali ugotovijo, da zares (in česa) ne razumejo. Potem učitelj v razpravo najprej povabi posamezne dijake in s tem preveri, kaj so v tisti "minuti" naredili, šele potem se vključijo prostovoljci. Čeprav je individualno delo kratkotrajno, mora biti naloga jasno postavljena in pripeljati mora do nekega rezultata. Dijaki morajo vedeti, da "minuta" ne pomeni *time out*, temveč čas za intenzivno delo. Še vedno imam v mislih izjavo Petra Caldwell, da je vsaka ura, v kateri dijak ničesar ne napiše ali pove ali vpraša, izgubljena.

Individualno delo je skoraj vedno povezano z obliko *skupinskega dela*, ki jo tudi vpeljujemo zato, da bi čim več dijakov aktivirali, da bi bil izobraževalni proces bolj razgiban, dijaki bolj motivirani, delovna disciplina in rezultati boljši. Pomembna je tudi zaradi razvijanja komunikacije med dijaki, ima pa še druge pomembne učinke: medsebojno spodbujanje, pomoč, solidarnost, kooperativnost. Vendar se dogaja, da tudi v skupini delajo le posamezniki, drugi pa poniknejo. Zato je treba naloge razdeliti individualno oziroma dati vsem isto nalogo, ki jo morajo opraviti pred skupinskim delom, v skupini pa s svojim prispevkom sodelujejo pri uresničitvi skupne naloge. Skupine lahko oblikujemo naključno kar med poukom, bolje pa je skupinsko delo načrtovati in dijakom že prej dati naloge: zberejo potrebne informacije, predelajo določene vsebine, pripravijo razne didaktične pripomočke, sami obdelajo nek problem, besedilo, osvežijo določeno znanje itd. Skupinsko delo bo produktivno, če se dijaki nanj individualno pripravijo.

Delo v dvojicah, tandem je verjetno najstarejša oblika dela, vendar nekako potisnjena v ozadje. Tako je tudi pri pouku filozofije, čeprav je organizacijsko preprosta, nudi več možnosti za aktivnost kot frontalna, dijaki pa ni povsem prepuščen sebi. Tukaj jo omenjam kot dopolnilno obliko individualnega dela, ker je lahko sodelovanje s sošolcem (včasih tudi z učiteljem) dijaku v veliko pomoč pri individualnem delu.

Vse oblike in metode dela imajo skupni cilj: pridobivanje, usvajanje ter obdržanje znanja in drugih dosežkov izobraževanja. Učitelj mora tudi pri pouku filozofije poskrbeti, da učenci pridobljeno znanje sproti trajno usvajajo, širijo in poglobljajo. *Utrjevanje* mora načrtovati, čeprav je to predvsem učenčeva lastna notranja aktivnost (Blažič, 392). Utrjevanje v frontalni obliki (ponavljanje na začetku ali koncu ure) je bolj ko ne mehanično obnavljanje. Učinkovitejše je v individualni obliki, ker je učenec prisiljen iskati odgovore na zastavljena vprašanja, povezave, skladnosti, nasprotja, ločiti med razumljenim in nerazumljenim. Za individualno utrjevanje vprašanja in naloge pripravlja učitelj. Če utrjevanje izpelje pred koncem ure, dobi tudi sliko o svojem delu in o uresničitvi ciljev, prav tako učenci. Vsebinska je sveža in zavesten pregled novih znanj poglobi pomnjenje. Pregled opravljenega dela, sistemiziranje, ločevanje pomembnega od nepomembnega, povezovanje z drugimi vsebinami, učenje novih izrazov ... mora narediti učenec sam. Učitelj je lahko le pobudnik, usmerjevalec, ki učenca motivira, preverja in vrednoti njegove dosežke. Če predelane vsebine obnovi učitelj oziroma najboljši učenci, je to za druge skoraj ničeno početje. Utrjevanje lahko učitelj vključi tudi v obravnavo nove snovi, ko se vedno navezuje na že znano, in če ugotovi, da nekaj ni utrjeno, nameni minuto za dijakovo individualno iskanje tistega, kar bi sicer že moral vedeti (Glej *Misliti samostojno*, 132). Oblika utrjevanje so tudi domače naloge.

Priprave na individualno delo

Govorili smo predvsem o možnostih individualnega dela pri pouku, učenci pa individualno delajo predvsem doma (berejo, pišejo, se učijo). Ne glede na to in ne glede na trajanje ali situacijo, v kateri učenci delajo samostojno, mora biti delo vodeno. Dolgotrajnejše individualno delo (pisanje seminarskih, raziskovalnih nalog, esejev, testov) ali samo "minuta za premislek" mora biti tudi stvar učitelja, ne zgolj učenca. Individualno delo zahteva dobro pripravo: razpored časa, primerno motivacijo, pripravo nalog (redko je dovolj le vprašanje ali predlog) in didaktičnih sredstev, spremljanje dela in preverjanje dosežkov, pogosto tudi ocenjevanje. Dolgotrajnejše je individualno delo, obsežnejši so napotki in dolgotrajnejše je spremljanje dela in preverjanje dosežkov. Ta oblika dela je za dijake zahtevnejša od vseh drugih, za učitelja pa najnapornejša. Individualno delo je nevredno, če ga učitelj uporabi kot izhod v sili (delajte, kar hočete!) ali kot kazen (če nečete delati z mano, pa delajte sami!). Tukaj oblik priprave na pisanje esejev ali seminarskih nalog ne bomo predstavljali, ker je to delno že zajeto v priročniku *Misliti samostojno*, delno v revijah *Filozofija na maturi*.

Pomen individualnega dela

Izpeljemo ga lahko vsaj iz dveh didaktičnih načel:

- učna aktivnost v funkciji učenčevega razvoja,
- učna diferenciacija in individualizacija.

Prvo načelo pomeni, da je zavestna in ustvarjalna aktivnost osnova učenčeve vzgojno-izobraževalne uspešnosti in tudi njegovega splošnega razvoja. Učno aktivnost je pri večini učencev treba nenehno spodbujati in vzdrževati, ali kot temu rečemo strokovno, motivirati (Blažič, 172). Motiviranje, ki je

osnova učenčeve splošne učne pripravljenosti, je oprto tako na vsebine kot na metode dela, pa tudi na vrsto drugih dejavnikov. Motivacija in učna dejavnost sta povezana procesa, motivacija nastaja v učni dejavnosti in dejavnost vpliva na motivacijo. Zato je premalo misliti zgolj na vsebine (kaj delati), temveč je treba iskati tudi primerne postopke (kako delati).

Drugo načelo velewa, naj učitelj pri pouku upošteva različne razvojne in osebne značilnosti učencev, kar se mora na ravni oblike kazati kot protiblika simultanemu frontalnemu pouku (Pediček, 206). Individualizacija pomeni, da je treba upoštevati ter zadovoljevati individualne učne in druge razlike med posamezniki. S frontalno obliko pouka se temu ne moremo niti približati, saj delamo hkrati in enako z vsemi. Vnašanje individualnega dela šele razkrije razlike med učenci in učitelju omogoči, da pri organiziranju, vodenju in spremljanju upošteva posebnosti učencev ter vpliva na njihovo učno, intelektualno in čustveno aktivnost. Samostojno delo ni zgolj izpolnjevanje nalog, je ves čas tudi učenje za samostojno delo.

Učitelj bo pri uvajanju individualnega dela uspešen le, če nanj ne bo gledal zgolj kot na obliko pouka, temveč kot na dosežek izobraževanja.

Literatura

1. Blažič Marjan, Milena Ivanuš Grmek, Martin Kramar, France Strmčnik, *Didaktika*, Visokošolsko središče v Novem mestu, Inštitut za razvojno in raziskovalno delo, 2003.
2. *Misliti samostojno, priročnik za učitelje filozofije*, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 2001.
3. Pediček Franc, *Pedagogika danes*, Založba Obzorja, Maribor, 1992.
4. Vodopivec Špela, "Kako brati filozofska besedila", *FNM* 1/2 2005, Državni izpitni center, Ljubljana.

Didaktične drobtinice

Andrej Adam

Dve učni temi

Vprašanje svobodne volje

Cilj branja naslednjih odlomkov in vprašanj je predvsem doumetje, da je svobodna volja problem, ki je tako čudežen in nenavaden, da je o njem vredno razmisliti.

Douglas Adams: Restavracija ob koncu veselja

K mizi [...] je pristopila velika mlekonosna žival, tolstomesnato štirinožno bitje govejega izvora z velikimi vodenimi očmi, majhnimi rogovi in, skoraj bi rekli, priliznjenim nasmeškom na ustnicah.

"Dober večer," je zamukala in se težko sesedla na zadek, "jaz sem danes Dnevni dodatek. Smem usmeriti vašo pozornost na določene dele svojega telesa?" Malo je zahropla in kolcnila, prestavila svoje zadnje predele v nekoliko udobnejši položaj in se blago zazrla v omizje.
[...]

"Mogoče kaj od plečeta," je predlagala žival, "dušeno v omaki iz belega vina?"

"Vašega plečeta?" je ves zgrožen zašepetal Arthur.

"Razumljivo, da z mojega, gospod," je zadovoljno zamukala žival, "ali bi smela ponujati nekaj, kar ni moje?"

[...]

"Tudi na križu so dobri kosi," je zamrmrala žival. "Dosti sem se razgibavala in dosti pšenice pojedla, da morajo biti lepi zrezki." Nežno je zagodrnjala, kolcnila in začela prežvekovati. Nato je mirno pogoltnila.

"Mogoče pa lahek sauté z obilo zelenjave?" je dodala.

[...]

"To je absolutno pošastno," je vzkliknil Arthur, "najbolj ogabna stvar, kar sem jih kdaj slišal."

"V čem je problem, Zemljan?" je vprašal Zaphod, ki je preusmeril svojo pozornost s plečeta na veličastni zadek.

"V tem, da ne bom jedel živali, ki stoji tu, pa če me še tako vabi," je rekel. "To je brezsrčno."

"Še vedno bolje kot jesti žival, ki noče biti pojedena," je rekel Zaphod.

"Saj ne gre za to," je ugovarjal Arthur. Potem je malo pomislil. "V redu," je rekel, "mogoče gre prav za to. Pa ni važno, zdajle ne bom razmišljal o tem. Samo ... ne bom ..."

Vesolje okrog njega se je zvijalo v krčih.

"Mislim, da bom samo zeleno solato," je zamrmral.

"Vas smem prositi, da bi razmislili še o mojih jetrih?" je rekla žival, "strašno sočna in mehka morajo biti. Cele mesece sem se pitala."

"Zeleno solato," je s poudarkom pribil Arthur.

"Zeleno solato?" je rekla žival in karajoče zavijala oči pred njim.

"Boste mar rekli," je vprašal Arthur, "da ne bi smel naročiti zelene solate?!"

"No," je rekla žival, "poznam številne zelenjave, ki so se o tej zadevi zelo jasno izrekle. Zaradi česar so pravzaprav tudi sklenili, da bodo ta vozni enkrat za vselej presekali in vzgojili žival, ki si bo sama želela biti pojedena in bo znala to tudi jasno in razločno povedati. In tako sem tu." Potrudila se je v majcen poklon.

"Kozarec vode, prosim," je zasopel Arthur.

"Poglej," je rekel Zaphod, "mi bi radi jedli in ne bi radi debate za kosilo. Štiri krvave zrezke, prosim, pa hitro. [...]"

Žival se je skobacala na noge. Blago je kolcnila.

"Zelo modra izbira, gospod, če smem pripomniti. Zelo dobro," je rekla, "tako je grem ustrelit." Obrnila se je in prijateljsko pomežiknila Arthurju.

"Ne bojte se, gospod," je dodala. "Zelo humano bom opravila."

In je brez naglice odštorkljala v kuhinjo.

Vprašanja

1. Ali obstaja kakšna razlika med navadno kravo in bitjem govejega izvora iz odlomka? V čem je razlika?
2. Kako žival utemelji svojo ponudbo, naj jo

pojedo? Ali bi znali to utemeljitev razložiti in predstaviti kot argument?

3. Kaj misliš, ali je bitje govejega izvora svobodno, se pravi, ali se po svoji volji oziroma lastni izbira ponuja v prehrano?

Seneka: Pisma prijatelju (107. pismo)

"Zima prinaša mrz s seboj: prezebaty moramo. Poletje nam vrača spet vročino: moramo se potiti. Slabo vreme napada naše zdravje: moramo bolehati. Tudi divja žival nas utegne napasti in človek, ki je hujši od divjih zveri. Marsikaj nam ugrabi, marsikaj ogenj. Vsega tega ne moremo spremeniti; moremo pa nekaj, namreč biti pogumni, kakor gre krepostnemu možu, ter hrabro prenašati slučajno zlo in soglašati z naravo. [...] In karkoli se dogaja, naj [naša duša; op. A. A.] misli, da se mora dogajati, in naj ne graja narave. Najbolje je, ako trpiš in prenašaš, česar ne moreš izboljšati, ter brez godrnjanja slediš bogu, po čigar volji se vse dogaja. Slab vojak je, kdor vzdihujoč za svojim vojskovodjem. Zategadelj brez nejevolje in radi sprejemajmo ukaze ter ne zapuščajmo svoje poti [...]. In Jupitra, ki sedi na krmilu te silne mase ter jo vodi, ogovarjajmo [...] v zgovornih verzih [...]:

"Oče, visokega néba vladar,
pelji me, kamor ti ljubo, vsekdar
pojdem poslušno za tabo; četudi
kdaj ne bi hotel, te bom vzdihovaje
vendarle spremljal in morda doživel
to, kar še dobrega včasih zadene.
Kdo je volján, ga vodi usoda;
kdor se upira, ga vleče."

Tako živimo, tako govorimo; usoda naj nas najde vedno pripravljene, nikdar nejevoljne. Velikodušen je tisti, ki se vda bogu, nizkoten in neplemenit, kdor se upira in slabo misli o svetovnem redu [...]."

Vprašanja

1. Kaj misliš, zakaj Seneka govori o zimi, poletju, naravnih nesrečah ipd.?
2. Razloži primero z vojakom: zakaj naj bi bil slab vojak tisti, ki nerad hodi za svojim vojskovodjem?
3. Razloži verza: Kdo je volján, ga vodi usoda; / kdor se upira, ga vleče.
4. Kako se mora človek po Senekovem mnenju odzivati na težave in probleme, ki jih prinaša življenje? Ali se strinjaš z njegovim stališčem?
5. Kaj misliš, ali je človeško bitje po Seneki svobodno? Razloži in utemelji svoj odgovor.
6. Zdaj natančno preberi in premisli tretji odlomek.
7. Ali se pojmovanje o človekovi svobodi v odlomku razlikuje od Senekovega pojmovanja?

Sharples: Stoiki, epikurejci in skeptiki

Svoboda modreca je bila ilustrirana s podobo psa, ki je privezan na voz; temu lahko prostovoljno sledi ali pa ga ta vleče, tako da mu bo vendarle moral slediti: "[...] če je pes privezan k vozu, mu bo, če želi slediti, tako sledil in bil povlečen, tako da bo ravnal po svoji lastni izbiri skupaj z nujnostjo. Toda če ne želi slediti, bo v vsakem primeru prisiljen. Enako velja, kot mislim, tudi za ljudi; tudi če ne želijo slediti, bodo v vsakem primeru prisiljeni iti tja, kamor jim to narekuje usoda (Hipolit, *Philos.* 21)."

Vprašanja

1. Je zdaj tvoj odgovor na vprašanje, ali je človeško bitje po Seneki svobodno, drugačen?
2. Vrne se k bitju govejega izvora. Kaj misliš zdaj? Je svobodno ali ni? Kaj bi rekel Seneka? Kaj praviš ti?

Stanislaw Lem: Sedmo potovanje ali o tem, kako je lastna popolnost pripravila Trurla k hudemu

V odlomku se mogočen mojster Trurl, neizmerno zaverovan v lastno veličino, poda na izlet v veselje brez pravega cilja. Na nekem majhnem planetu sreča Eksilija Tartarejskega, vladarja, ki so ga nekdanji k republikanstvu nagnjeni podaniki zaradi krutosti in monarhističnih teženj vrgli z oblasti. Eksilij zahteva od Trurla, naj mu pomaga, da se bo vrnil na oblast. Trurl tega noče, ker bi to pomenilo veliko hudega. Namesto tega mu zgradi novo kraljestvo. Bilo je polno mest in gradov, gorá, gozdov in studencev, z nebom in oblaki, z bojvniškimi odredi, [...], z utrdkami, obzidji in dekliškimi sobami; in sonce je bleščeče obsevalo semnje,

dneve so ljudje pregarali v znoju, noči pa preplesali in prepeli [...]. Subtilno je vgradil v to kraljestvo imenitno prestolnico, vso iz marmorja [...], pa tudi svet prastarih modrecev, zimske palače in poletne rezidence, kraljemorilske naklepe, klevetnike, dojlilje, ovaduhe, črede imenitnih vrancev in perjanice [...]; navrgel je tudi neizogibno prgišče izdajalcev in drugo junakov, ščepce vedežev in prerokov, po enega odrešenika in pesnika okrutne moči duha, potem pa sedel nad že narejeno in poskusil vse skupaj spraviti v poskusno gibanje in kot mimogrede z mikroskopskim orodjem v mojstrski roki dodal ženskam [...] še nekaj lepote, moškim mračnega molka in pijanske prepirljivosti, uradnikom ošabnosti in klečeplazenja, astronomom zvezdnega prahu, otrokom pa kričavosti. Vse to skupaj je lepo, [...], in dovršeno zložil v škatlo, [...], bila je prav taka, da jo je Trurl lahko brez težave vzdignil; potem jo je podaril Eksiliju v večno vladanje; še prej mu je pokazal [...], kako se programirajo vojne, kako se potešijo užitki, kako se določajo davki in dajatve, naučil ga je tudi, kje je [...] maksimum grajskih in družbenih prevratov in kje minimum, objasn timer pa mu je tako dobro, da je kralj, ki je bil že od davna navajen na tiranski red, [...] izdal nekaj poskusnih ediktov [...].

Ti edikti so uvedli izjemno stanje, policijsko uro in poseben davek, potem pa, ko je v tem kraljestvu minilo leto, po kraljevem in Trurlovem času pa le minuta, je z aktom najvišje milosti, se pravi s pritiskom prsta na regulator, kralj ukinil najhujši edikt, zmanjšal je posebni davek, izredno stanje pa je blagovolil anulirati – in radostni vzkliki hvaležnostni so kot cviljenje mišk, [...], prihajali iz škatle; skozi izbočeno steklo, ki je škatlo pokrivalo, pa je bilo videti, kako se je [...] veselilo ljudstvo in hvalilo plemenito milostljivost vladarjevo, ki ji nikjer na svetu ne najdeš enake.

[...] In komaj je [škatlo] osvetlilo sonce, [...], je kralj, ki so ga podložniki spoznali za največjega na svetu, že pridno vladal, ukazoval, prepovedoval, obglavlj al, poplačeval in tako neprestano navduševal svoje malčke k popolnemu in zvestemu podložništvu ter k oboževanju prestola. Trurl pa se je vrnil domov in kar precej, [...], povedal prijatelju Klapavciju, s kakšnim biserom konstrukcijskega mojstrstva je z bogal Eksilijeve monarhistične težnje z republikanskimi nagnjenji njegovih nekdanih podložnikov. Klapavcij pa ga, o čudo, ni pohvalil. [...]

"Če sem te dobro razumel," je rekel, "si podaril temu okrutnežu, temu rojenemu nadzorniku sužnje v, temu [...] mukoljubcu v večno vladanje celo družbo? [...] Kako si sploh lahko tako ravnal?"

"Najbrž se šališ!" je zavpil Trurl. "Končno gre vse to kraljestvo brez težave v škatlo [...] in ni nič drugega kot samo model [...] družbe. Stomilijonkrat pomanjšan."

"Od kod pa veš, da ni na svetu družbe, ki bi bila stomilijonkrat večja od naše? Ali ne bi bile takrat naše družbe samo model tistih velikanskih? Kakšen pomen pa imajo nasploh razsežnosti? Ali v tisti škatli, v tistem kraljestvu, ne traja pot od prestolnice na skrajne robove kar cele mesece, za tamkajšnje prebivalce? Ali oni ne trpijo, ne delajo v potu svojega obraza, ne umirajo?"

"No, no, moj dragi, saj sam veš, da vsi ti procesi potekajo tako samo zato, ker sem jih programiral, torej ne potekajo zares ..."

"Kaj pa je spet to? Kako: ne zares? Ali bi rad povedal, da je škatla prazna, pohodi, mučenja in obglavljanja pa samo privid?"

"Privid ne morejo biti že zato, ker se dejansko dogajajo, vendar samo kot nekakšni mikroskopski pojavi, v kakršne sem prisilil roje atomov," je rekel Trurl. "Vsekakor pa so tista rojstva, ljubezni, junaštva, ovadbe samo in zgolj dirjanje drobcenih elektronov po praznini, ker jih je tako uredila preciznost mojega nelinearnega razuma, ki ..." [...]

"Praviš, da so to procesi samoorganizacije, [...], in da prihaja do njih sredi drobcenih električnih oblakov, [...], in da fenomenologijo svitanja, sončnega zahoda, krvavih bitk povzroča veriženje realnih spremenljivk? [...] Pa kaj nismo tudi mi sami, če bi nas kdo preiskal fizikalno, kavzalno, otipljivo, oblački elektronskega drvenja? Pozitivni in negativni naboji, vgrajeni v praznino? In ali naše življenje ni rezultat spopadov teh delčkov, čeprav sami čutimo akrobacije molekul kot nemir, slo ali obotavljanje? In kaj več naj se dogaja v tvoji glavi, ko sanjariš, kot samo dvojiška algebra preklapljanja in neutrudljivo popotovanje elektronov?"

[...] "Mar bi rad poistovetil naše bivanje z bivanjem te države te najbodržave v škatli, ki je pokrita s steklom?" je zavpil Trurl. [...]

"Podložniki pošasti Eksilija zares izgubljajo glave, življenje, ječijo, se pretepajo, ljubijo zato, ker sem sestavil parametre hoté, ampak o tem, ali bi pri vsem tem kaj občutili, nič ne vemo, Klapavcij, kajti o tem ti ne bodo nič povedali elektroni, ki jim skačejo po glavah!"

"Če bi ti razbil glavo, bi v njej ne uzrl nič drugega kot samo elektrone, to je zanesljivo," je dejal Klapavcij.

Vprašanja

1. Ali se življenje ljudi v modelu razlikuje od našega življenja, kakršnega poznamo?
2. Zakaj Klapavcij ni pohvalil Trurlovega konstrukcijskega mojstrstva?
3. Kaj misliš, da poskuša Trurl povedati Klapavcijo, ko reče, da je njegova konstrukcija le model? Kako ti razumeš pojem in vlogo modela? Kaj je značilno za Trurlov model?
4. Ali Trurlova obramba, ki uvaja pojem modela, pomiri Klapavcijevo nezadovoljstvo? Razloži!
5. Kaj misliš, da poskuša Klapavcij povedati Trurlu, ko vprašuje o pomenu razsežnosti? Kakšno analogijo na tem mestu uporabi Klapavcij? Kaj to pomeni za Trurlovo tezo, da je družba v škatli samo model za pravo oziroma našo družbo?
6. Trurl nadaljuje obrambo svoje konstrukcije, rekoč, da so vsi procesi v škatli programirani. Razloži smisel te obrambe in povej, ali je po tvoje uspešna.
7. Razloži poanto Klapavcije kritike Trurlove obrambe, ki se sklicuje na programiranje. Ali lahko najdeš kakšno domnevo, ki

Klapavcijevo kritiko dodatno utemeljuje?

Kaj misliš, ali je Klapavcijeva kritika dobra?

8. Se lahko na podlagi dosedanjega razmišljanja odločiš, ali so prebivalci sveta, ki ga je ustvaril Trurl, svobodni ali pa je vse njihovo življenje vnaprej določeno in ga obvladujejo zunanje sile?
9. Kaj lahko na tej osnovi sklepaš o nas samih, torej o naši svobodi izbire?

Učitelj v nadaljevanju, torej po tem, ko je problem svobode dodobra prepoznan kot problem, uvede partnerje v dialogu. Literature za to mu ne manjka, pa naj gre za priročnike, učbenike ali članke in prevode v revijah v FNM. Seveda pa se lahko, po svoji presoji, nasloni tudi na druge vire.

Literatura

Adams, Douglas: *Restavracija ob koncu vesolja*, TZS, Ljubljana 2000, 86–88.

Lem, Stanislaw: "Sedmo potovanje ali o tem, kako je lastna popolnost pripravila Trurla k hudemu" v: *Oko duha; fantastije in refleksije o jazu in duši*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, 295–301.

Seneka: *Pisma prijatelju*, Založba Obzorja, Maribor 1966, 419–420.

Sharples, R. W.: *Stoiki, epikurejci in skeptiki*, Aristelj, Šentilj 2000, 96.

Ali je mogoče gotovo spoznanje zunanjega sveta?

Problem, zanj bomo porabili okrog 5 ur, implicira obstajanje meje med navadnim mnenjem in resničnim spoznanjem. Priporočljivo je, da učitelj te implikacije ne razkrije že na samem začetku, temveč poskuša doseči, da jo dijaki odkrijejo v pogovoru sami. Pogovor, ki vodi do tega (po Lipmanovih predlogih za vodenje filozofskega razgovora), vključuje izvajanje pogledov dijakov, pojasnjevanje njihovih trditev, tako da so vsem razumljive, interpretacijo v smislu izpeljevanja logičnih implikacij in iskanje konsistentnosti, morebitno iskanje in pojasnjevanje napak, zahtevo po navajanju razlogov za posamezne trditve, iskanje in analizo alternativ itd.

Če učitelj pusti razpravi prosto pot, je odgovor (vsaj navadno), do katerega se dokopljemo v razredu, pritrديلen: seveda je resnično spoznanje (in spoznanje sveta) mogoče.

Na tej točki se učitelju odpirajo mnoge možnosti. Sam predlagam branje zgodbe *Možgani v kadi*, ki je nekakšen uvod v Descartesovo rešitev problema. Takšna "taktika" omogoča uvedbo Descartesa kot partnerja v dialogu. Alternativna različica je

ogled filma *Matrica*.

Po delu z zgodbo, ki omogoča razvitje živahnega razgovora, predlagam branje odlomka iz Descartesovih *Meditacij*. Naloga dijakov je nato ugotavljanje podobnosti med njim in prvo zgodbo. Na tej točki lahko interpretirajo prebrano in ugotavljajo, kako bi se Descartes odzval na izhodiščni problem. Vprašanje, ki se poraja, je, seveda, ali se njegova rešitev sklada z njihovim. Ker je odgovor navadno nikalen, je dobro raziskati, katere razloge naniza Descartes pri svoji rešitvi problema in ali so ti razlogi konsistentni. Tako predlagam, da poskuša učitelj skupaj z dijaki strniti njegovo rešitev v argument

Možgani v kadi¹

Vse se je začelo tiste hladne sredine noči. Sedel sem sam v svoji pisarni in opazoval dež, padajoč na opustele ulice, ko je zazvonil telefon. Bila je Harryjeva žena, zvenela je prestrašeno. Imela sta pozno večerjo v svojem stanovanju, ko je nenadoma treščilo pri vhodnih vratih in šest zakrinkanih mož je vdrlo v sobo. Bili so oboroženi, Harryja in Anno so prisilili, da sta legla z obrazom k tlom, medtem ko so preiskali Harryjeve žepe. Ko so našli vozniško dovoljenje, je eden med njimi previdno pogledal Harryjevo lice, ga primerjal z uradno fotografijo in zamomljal: "V redu, on je." Vodja vsiljivcev je izvlekel injekcijo in mu vbrizgal nekaj, zaradi česar je Harry skoraj v trenutku izgubil zavest. Bogve zakaj so Anno samo zvezali in ji zvezali usta. Dva moška sta zapustila sobo ter se vrnila z nosilnico in belima plaščema. Harryja sta položila nanjo, si oblekla plašča in ga odpeljala iz stanovanja. Anno so pustili ležati na tleh. Zvijajoč se, ji je uspelo priti do okna, tako da je še videla, kako so Harryja položili v rešilni avto in ga odpeljali.

[...] Anna me je poklicala, ne vedoč, kaj drugega storiti. Ohranila je toliko prisebnosti, da si je zabeležila številko rešilnega avtomobila, in sledi so me brez velikih težav pripeljale do zasebne klinike na robu mesta. Ko sem prispel do tja, sem presenečeno ugotovil, da je zastražena kakor trdnjava. Obkrožal jo je masivni zid in pri vratih so stali varnostniki. Urjenje pri diverzantih me je ohranilo v dobrem stanju, da sem preplezal 20 čevljev visok zid, se izognil bodičasti žici in utišal pse čuvaje na drugi strani. Vsa okna v pritličju so bila zapahnjena, toda po odtočni cevi mi je uspelo splaziti se do okna v drugem nadstropju, ki ga je nekdo pustil odprtega. Znašel sem se v laboratoriju. Ker sem v sosednjem prostoru zaslišal pridušene zvoke, sem pogledal skozi ključavnico ter zagledal popolnoma opremljeno operacijsko sobo in skupino kirurgov, ki je imela opravka s Harryjem. Od vratu navzdol je bil pokrit z rjuho in zdelo se je, da je priključen na cevi in žice. Zadržal sem sapo, ko sem ugotovil, da so mu odstranili vrh lobanje. Na mojo grozo je eden izmed kirurgov segel v odprtino na vrhu Harryjeve glave, izvlekel možgane in jih namestil v nerjavečo jekleno posodo. Cevi in žice, ki sem jih opazil maloprej, so bile priključene na od telesa ločene možgane. Kirurgi so krvavečo maso previdno prenesli do nekakšne kopeli in jo spustili vanjo. Moja prva misel je bila, da sem padel v gnezdo futurističnih satanistov, ki pridobivajo moč s seciranjem živih organizmov. Nato sem pomislil, da je Harry zavarovalni agent in da je to njihov način maščevanja zaradi povišanja zavarovalnih premij za malomarno opravljanje poklicnih dolžnosti. Če počnejo to vsako sredo ponoči, potem se njihove premije ne višajo tako, kakor bi se morale.

Razglabljanje je prekinila nenadna luč, ki je osvetlila moje zatemnjeno skrivališče; in zagledal sem najstrašnejšo skupino zdravniškega osebja, kar sem jo kdaj videl. Zgrabili so me, me odvedli v sosednjo sobo in položili na operacijsko mizo. "Uh," sem pomislil, "zdaj sem na vrsti jaz!" Zdravniki so se na drugem koncu sobe posvetovali, toda nisem mogel obrniti glave, da bi videl, kaj so počeli. Mrmrali so med sabo, verjetno odločajoč o moji usodi. Nenadoma so se odprla vrata in zaslišal sem ženski glas. Spoštljivi odnos, ki so ga privzeli zdravniški prestopniki, je očitno pokazal, kdo je glavni. Naprezal sem se, da bi videl skrivnostno žensko, toda ostala je zunaj mojega pogleda. Nato je pristopila, se postavila predme in na mojo osuplost sem spoznal, da je to Margot, moja tajnica. Zaželel sem si, da bi ji bil vendar dal božičnico. Bila je Margot, vendar drugačna, kakor sem jo kadar koli poznal. Ko se je sklonila nadme, se je

¹ Zgodba je prevedena po: Pollock, John L. & Cruz, Joseph: *Contemporary Theories of Knowledge*; Rowman & Littlefield Publishers, Inc.; 1999, str. 2–4.

valjala v opoju avtoritete. "No, Mike, si mislil, da si zelo pameten, ko si sledil Harryju do klinike," je rekla. Celo zdaj je imela najbolj seksi glas, kar sem jih kdaj slišal, toda na to v resnici nisem mislil. "Vse je bil le trik, da bi zvalili tebe semkaj," je nadaljevala: "Videl si, kaj se je zgodilo Harryju. Veš, v resnici ni mrtev. Tile gospodje so trenutno najboljši nevrokirurgi na svetu. Razvili so kirurški postopek, kako ločiti možgane od telesa in jih ohraniti žive v kadi s hranljivimi snovmi. Ministrstvo ne bi odobrilo postopka, ampak jim bomo že pokazali. Ali vidiš vse žice, ki gredo k Harryjevim možganom? Povezujejo jih z močnim računalnikom. Računalnik nadzira rezultate motoričnega korteksa in dovaja dražljaje v senzorni korteks tako, da se zdi Harryju vse popolnoma normalno, ter proizvaja navidežno mentalno življenje, ki se zliva s Harryjevo preteklostjo, tako da se ne zaveda, da se mu je kar koli zgodilo. Prav zdaj misli, da se brije in pripravlja na odhod v pisarno, kjer bo udaril po naslednjem nevrokirurgu. Ampak dejansko samo možgani v kadi."

"Ko bo naš postopek izpopolnjen bomo šli na ministrstvo, ampak prej potrebujemo nekaj poskusnih osebkov. S Harryjem je šlo zlahka. Toda, da bi zares preizkusili naš računalniški program, potrebujemo nekoga, ki živi bolj zanimivo in pisano življenje, nekoga kakor ti." Začel sem se zvijati. Kirurgi so se zbrali okoli mene in me gledali z zlonamernim sijem v očeh. Največja surovina, možak z brazgotinastim obrazom in majhnimi očmi, ki so srepele izpod vlaknatih črnih las, je v rokah ljubkoval oster skalpel in deloval, kakor da komaj brzda vznemirjenje. Toda Margot je pogledala k meni in zamrmrala s svojim neverjetnim glasom: "Stavim, da misliš, da te bomo operirali in ti odstranili možgane, tako kakor smo jih Harryju, mar ne? Toda ne skrbi. Ne bomo ti jih odstranili. To smo storili že pred tremi meseci!" Tako so me izpustili. Zbegan sem prišel do svoje pisarne. Iz nekega razloga nisem o tem povedal nikomur. Toda z vsem skupaj se ne morem sprijazniti. Muči me sum, da sem v resnici možgani v kadi in da je vse, kar vidim okoli sebe, le izmislek računalnika. Navsezadnje, kako lahko vem? Če računalniški program v resnici deluje, bo vse videti normalno, ne glede na to, kaj počnem. Morda ni nič, kar vidim, resnično. Saj bom še znorel! Razmišljal sem, da bi se v tisti bolnišnici javil kot prostovoljec in jih prosil, naj mi odstranijo možgane, samo da bi bil gotov. A odkrito povedano, ne vem, ali bi celo to umirilo moje skrbi.

Vprašanja

1. Kdo nastopa v zgodbi?
2. Kaj se zgodi posameznim junakom?
3. Ali te v zgodbi v odlomku kaj bega?
4. Ali se ti je zdel kakšen del zgodbe še posebno zanimiv? Zakaj?
5. Kaj misliš je poanta, smisel zgodbe?
6. Kaj muči Mika?
7. Ali se v tem, kar muči Mika, skriva kakšen problem?
8. Za kakšen problem gre?
9. Ali ima kdo kakšno idejo, kako bi problem rešili?
10. Se ti zdi mogoče, da smo tudi mi v podobnem položaju?
11. Zakaj se ti to zdi mogoče oziroma nemogoče?
12. Kako veš, da nisi v podobnem položaju kakor Mike?

Descartes: Meditacije (odlomki)²

Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem ... dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potlej postavil na ta temelj... Ob pravem času sem torej ... osvobodil misli vseh skrbi, poskrbel za nemoten mir, se umaknil v samoto in se tako naposled resno in sproščeno posvetil podiranju svojih mnenj. ... Ker mi pamet pravi, da moram pri ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvareh pridržati svoje soglasje nič manj skrbno kakor pri očitno lažnih, bo za ovržbo vseh, prvih in drugih, zadoščalo, če v vsaki posebej najdemo kak razlog za dvom. Vse, kar sem ... doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ...; o njih pa sem dognal, da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat.

A naj nas čuti ... še tako varajo o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh ... je vendar še veliko drugega, o čemer sploh ni mogoče dvomiti ...: npr. da sem zdajle tukaj, ... da držim v rokah tale papir ...; kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci, katerih ... možgani so ... tako onemogli, da trdovratno zatrjujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berač, ... ali da imajo glinasto glavo, da so buče, narejeni iz stekla. Imenitno ... ko da nisem človek, ki ... v snu doživlja natanko to ali včasih še kaj bolj neverjetnega ... Kolikokrat mi nočni počitek pričara vtis običajnih okoliščin: da sem tu, ... oblečen v suknjič ..., ko vendar slečen ležim v postelji! Toda zdajle zatrdno z budnimi očmi gledam tale papir, glava, ki jo premikam ne spi, po preudarku in vede stegnem roko in jo čutim! Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale tudi ... v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim. Prav, naj bo: sanjamo.

Vendar je v moji duši zakoreninjeno staro mnenje, da je Bog, ki more vse in me je ustvaril takega, kakršen sem. Odkod pa vem, da ni storil tako, da zemlje sploh ni, da ni neba, ... nobenega kraja, in da se vendar zdi, da vse to biva nič drugače, kakor se mi kaže zdaj? Še celo to: morda se motim, kadar seštevam dva in tri ...

Na te razloge nimam kaj odgovoriti in tako sem naposled prisiljen priznati, da med stvarmi, ki sem jih ... štel za resnične, ni ničesar, o čemer ne bi bilo dovoljeno dvomiti ...

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

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

² Descartes, Rene: *Meditacije*. Prva Meditacija. Slovenska matica 1988; str. 49–54.

Vprašanja

1. Kdo nastopa v zgornjem besedilu?
2. Kaj muči Descartesa? Kako bi to utemeljili?
3. Ali je mogoče podvomiti, da smo zdaj tukaj, beremo odlomke iz Descartesovih Meditacij, držimo v rokah delovni *zvezek* itd.?
4. Čemu Descartes nasprotuje?
5. Kako bi na to vprašanje odgovoril Mike?
6. Ali lahko ta odgovor utemeljiš?
7. Se ti zdi takšen dvom razumen?
8. Ali bi lahko odkrili, kaj takšen dvom sploh predvideva?
9. Kaj hoče Descartes doseči s primerom o sanjah?
10. Ali je to, kar muči Descartesa, kakor koli podobno tistemu, kar je mučilo Mika v zgodbi *Možgani v kadi*?
11. V čem so podobnosti med zgodbo, v kateri nastopa Mike, in odlomki iz Descartesovih Meditacij in v čem razlike?
12. Kako bi opredelili delovanje hudobnih znanstvenikov in hudobnega duha in kaj sledi iz tega delovanja za Mika, Descartesa in nas?
13. Ali lahko rečemo, glede na zgodbo *Možgani v kadi* in odlomke iz *Meditacij*, da je sploh kaj gotovo? Kako utemeljuješ svoj odgovor?
14. Kako pa je z zunanjim svetom? Smo po branju obeh besedil lahko gotovi, da v njem obstajajo stvari, ki jih vsak dan zaznavamo z našimi čutili?
15. Kako bi Mike ali Descartes odgovorila na naš problem, ali je mogoče resnično (gotovo) spoznanje (zunanjega sveta)?
16. Ali bi znali razložiti, kako bi Descartes utemeljil svoj odgovor?
17. Kako se takšen odgovor sklada z našimi stališči, ki smo jih zagovarjali pred branjem? Kateri odgovor se vam zdi boljši in zakaj?
18. Če že sklepamo, da ni nič gotovo, ali bi lahko navedli razloge za takšno sklepanje?
19. Ali bi znali določiti, kaj je glavna misel ali sklep besedila iz *Meditacij*?
20. Ali bi znali poiskati ključne teze oziroma premise v Descartesovem besedilu?
21. Ali bi znali premise in sklep zapisati kot argument?

Peter Unger: Klasična oblika skeptičnega argumenta³

[Argument] In zdaj, prvič, če nekdo, kdor koli, ve, da obstajajo kamniti bloki, potem *lahko* ta oseba ve tudi naslednjo nenavadno stvar: da *ne obstaja* hudobni znanstvenik, ki ga zavaja v *zmotno* prepričanje, da kamniti bloki obstajajo. Ta znanstvenik uporablja elektrode, s katerimi povzroča izkustva, in tako izvaja svoje prevare glede obstoja kamnitih blokov ali česar koli drugega. Najprej neboleče izvrta luknje v različno obarvane lobanje ali lupine poskusnih osebkov in jim potem vsadi elektrode na ustrezne dele njihovih možganov ali protoplazem ali sistemov. Nato pošlje vanje vzorce električnih impulzov, saj so elektrode z žicami povezane z laboratorijsko mizo, ki jo upravlja in kjer pritiska na različne ključe in gumbe v skladu s svojimi idejami, kako naj vse skupaj deluje, in v skladu z načrtom prevare. Znanstvenikovo

³ Prevedeno po: Unger, Peter: A Defense of Skepticism. V: E. D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger (ur.): *Philosophy: Contemporary perspectives on perennial issues*; St. Martin's Press 1994; str. 30-31.

zadovoljstvo je veliko, vendar ne toliko zato, ker uri svoje znanstvene in intelektualne darove, kolikor zaradi misli, da zavaja različne poskusne osebkke glede vseh sort stvari. Del tega zadovoljstva izhaja iz njegove domneve, da vara prav določeno osebo, morda tebe, v zmotno prepričanje, da obstajajo kamniti bloki. Potemtakem gre za zlega znanstvenika, ki živi v svetu, v katerem sploh ni kamnitih blokov.

[Argument se nadaljuje] Če smo se zdaj sporazumeli, [1] če *veste*, da kamniti bloki obstajajo, potem *lahko veste*, da ni takšnega znanstvenika, ki bi ti počenjal kaj takega [to je, da bi vas zavajal v napačno prepričanje glede obstoja kamnitih blokov]. Toda [2] nihče *ne more* nikoli *vedeti*, da takšne nenavadne okoliščine *ne obstajajo*; nihče *ne more* nikakor *vedeti*, da *ni* zlega znanstvenika, ki bi z uporabo elektrod zavajal v napačno prepričanje, da kamniti bloki so. To je naša druga premisa, ki jo je prav tako težko zanikati. Kot posledico prvih dveh imamo tretjo premiso za naš skeptični sklep: [3] Nikoli ne morete *vedeti*, ali kamniti bloki so. Seveda smo našo osebo in zadevo, da obstajajo kamniti bloki, izbrali povsem naključno, tako da se zdi, da je ta argument mogoče posplošiti na katero koli zunanjo stvar. Glede na to lahko končno sklenemo, [4] da ne more nihče nikoli ničesar *vedeti* o zunanjem svetu.

[Komentarji] Ta argument je po obliki enak argumentu iz "zlega demona" v Descartesovih *Meditacijah*; je samo njegov modernejši dvojnik, z omejenim področjem uporabnosti na zadeve zunanjega sveta. Če vzamemo *Meditacije* kot vir za najbolj nepremagljivi skeptični argument, ki ga lahko ponudi filozofska literatura, lahko vsak argument, ki ima podobno obliko, poimenujemo *klasični argument* za skepticizem.

Vprašanja

Kako oceniti klasični argument za skepticizem?

(A)

Ali premise (razlogi) argumenta podpirajo sklep argumenta?

Ali je sklepanje v argumentu veljavno?
Zakaj?

(B)

Ali sta premisi, ki podpirata sklep, resnični?

Se torej lahko strinjamo s premiso (1)?

In ali se lahko strinjamo s premiso (2)?

Ali je mogoče podvomiti o kateri od teh premis?

Kaj bi se zgodilo, če bi nam uspelo pokazati, da lahko upravičeno podvomimo o kateri od obeh premis?

(C)

Kaj misliš, kakšne so posledice argumenta, če ga sprejmemo?

Ali lahko v danih premisah odkrijemo kakšno domnevo, na kateri premisi počivata?

K pojmom

Obraznava pojmov in pojmovnega mišljenja pri prvi temi Kaj je filozofija zna biti suhoparna, še zlasti logični del o definiciji, nujnih in zadostnih lastnostih, vsebini in obsegu ter delitvi pojmov po obsegu. Lahko se je lotimo, kot je bilo to pokazano v priročniku *Misliti samostojno*¹. Z motivacijskega vidika pa se je koristno izkazalo besedilo o odkritju pomena besed in jezika, ki ga v avtobiografiji označi slepa in gluha pisateljica Helen Keller kot najbolj pomembnega dogodka v njenem življenju. Odkril ji je namreč povsem nov svet, v katerem je šele zaživela kot resnično človeško bitje, četudi omejeno z nezmožnostjo videti in slišati, a ko je vstopila v simbolni svet govornice, se ji je razprl po eni strani svet in drugi ter po drugi skozi oboje njena človeškost. Besedilo je pomembno, ker živo napisano postavi dijake v pisateljičin položaj čutnega bitja brez besed, ki naenkrat doživi razsvetljenje o pomenu ene same besede.

Njihova vprašanja, kajti stanje brez besed jim je povsem tuje, zato zadenejo bistvene točke, ki so pomembne za obravnavo teme. Treba jih je le primerno izkoristiti in usmeriti v pravo smer, pa tema o pojmih ni več abstraktna, kot so abstraktni sami pojmi kot pojmi. Ob tem lahko naredimo še zabaven cirkus iz njihovega šolskega pojmovanja, da besede označujejo pojme in predmete, pojmi so nepredmetni in neotipljivi, predmeti pa otipljivi. Lahko je primer kar voda, ki nastopa tudi v odlomku. Postavimo kozarec pred enega od dijakov z navodilom, naj pomoči svoj *prst v vodo v kozarcu*, nato pa nadaljujemo, naj pomoči *prst v vodo*. Ker po pričakovanju ne bo odvrnil, da tega ne more storiti, saj gre v drugem primeru za vodo kot pojem, vodo vobče, pri čemer se misli na vsako vodo in ne na točno določeno, konkretno, posamezno vodo v kozarcu pred dijakom. Živahna diskusija o problemu pomaga razbistriti pomen pojma in tudi pripomore k razumevanju koncepta miselne realnosti, o kateri govori Platon v prisposodbi o votlini in posledično seveda o celotnem področju, na katerem si giblje filozofija.

Podčrtajte, kar se vam bo zdelo v spodnjem besedilu zanimivo / nenavadno / čudno / nerazumljivo.

Helen Keller: "Od vseh dni, ki se jih spominjam, je za vse moje življenje najpomembnejši tisti dan, ko je prišla k nam moja učiteljica Anne Mansfield Sullivan. Ne morem se dovolj načuditi, kadar premišlujem o neskončnih nasprotjih med dvema življenjema, ki jih je ta dan spojil. Bilo je 3. marca 1887. leta, tri mesece pred mojim sedmim rojstnim dnevom.

Popoldne tega pomembnega dne sem stala na verandi vsa nema, polna pričakovanja. Nejasno sem ugibala - po znakih, ki mi jih je dajala mati, in po hitenju sem in tja po hiši -, da se bo kmalu zgodilo nekaj nenavnega. Šla sem k vratom in čakala na stopnicah. Opoldansko sonce je prodiralo skozi gosto listje kovačnika na vetrolovu in sijalo na moj dvignjeni obraz. S prsti sem skoraj nezavedno prijemala znane liste in cvetove, ki so se pravkar razpirali, da bi pozdravili ljubo južno poletje. Nisem vedela, kakšen čudež ali presenečenje prikriva bodočnost. Cele tedne sta me obvladovali togota in bridkost, krčeviti napetosti pa je sledila globoka pobitost.

Ali ste že bili kdaj na morju v gosti megli, ko je videti, kot da ste zaprti v nekakšno otipljivo belo temo, in si velika ladja, vsa napeta in vznemirjena, s kompasom in merilcem globine negotovo krči pot k obali, vi pa z močno utripajočim srcem pričakujete, da se bo nekaj zgodilo? Preden se

¹ Marjan Šimenc, "Pojmi", v *Misliti samostojno*, ZRSŠ, Ljubljana 2001, 17-20.

je začela moja vzgoja, sem bila podobna tej ladji, le da sem bila še brez kompasa in brez priprave za merjenje globine in da nisem mogla na noben način spoznati, kako daleč je še do pristanišča. "Svetloba! Dajte mi svetlobe!" Tako je nemo kričala moja duša. In svetloba ljubezni me je obsijala še tisto uro.

Začutila sem, da se mi bližajo ženski koraki. Iztegnila sem roke. Proti materi, kakor sem mislila. Nekdo jih je prijel in znašla sem se v močnem objemu tiste, ki je prišla, da mi odkrije vse stvari, in še več od tega: ki je prišla, da me vzljubi. Drugi dan po svojem prihodu me je učiteljica odpeljala v svojo sobo in mi dala punčko. Poslali so mi jo mali slepi otroci iz Perkinsovega zavoda, Laura Bridgeman pa jo je oblekla, vendar tega nisem izvedela tedaj, temveč šele mnogo kasneje. Ko sem se z njo malo poigrala, mi je gospodična Sullivan počasi s prsti črkovala v dlan besedo "p-u-n-č-k-a". Ta igra s prsti me je takoj začela zanimati in poskušala sem jo posnemati. Ko mi je nazadnje uspelo, da sem pravilno naredila vse gibe s prsti, me je to napolnilo z otroškim veseljem in ponosom. Stekla sem po stopnicah k materi, dvignila roke in črkovala besedo "punčka". Takrat še nisem vedela, da črkujem besedo ali da besede sploh obstajajo, moji prsti so samo po opičje ponavljali. V nekaj naslednjih dneh sem se naučila črkovati zelo veliko besed na ta nespoznavni način, med njimi so bile tudi besede: *sponka, klobuk, skodelica* in nekaj glagolov, kot so: *sedeti, stati in hoditi*. Moja učiteljica pa je bila pri nas že nekaj tednov, preden sem spoznala, da ima vsaka stvar svoje ime.

Nekega dne, ko sem se igrala s svojo novo punčko, mi je gospodična Sullivan spustila v naročje še mojo veliko punčko iz cunj, črkovala besedo "p-u-n-č-k-a" in mi poskušala pojasniti, da ta beseda pripada obema. Nekaj prej, istega dne, sva se borili okrog besed "vrček" in "voda". Gospodična Sullivan mi je poskušala vlit v glavo, da je "v-r-č-e-k" vrček in "v-o-d-a" voda, vendar sem vztrajno zamenjavala oboje. Obupana je to vajo opustila, da bi jo ob prvi primerni priložnosti spet ponovila. Izgubila sem potrpljenje zaradi njenih ponovnih poskusov, zgrabila punčko in jo vrgla na tla. Bila sem zelo zadovoljna, ko sem ob nogah otipala koščke razbite punčke. Po tem izbruhu nisem občutila niti žalosti niti obžalovanja. Te punčke nisem marala. V tistem, mračnem svetu, v katerem sem živela, ni bilo ne močnih čustev ne nežnosti. Opazila sem, da je moja učiteljica pometla ostanke punčke k ognjišču, in bila sem zadovoljna, da je odstranila vzrok moje razburjenosti. Tedaj mi je prinesla klobuk in vedela sem, da bova šli ven, na sonce. Ta misel – če se kakšno občutje brez imena lahko imenuje misel – me je pripravila do tega, da sem poskakovala od veselja.

Po poti sva se spustili proti črpalki za vodo, privlačil naju je prijetni duh vzpenjajočega se kovačnika, ki je pokrival streho nad črpalko. Nekdo je črpal vodo. Učiteljica me je prijala za roko in mi jo potisnila pod curek. Medtem ko mi je hladna tekočina tekla čez eno roko, mi je ona v drugo, najprej počasi, nato vse hitreje črkovala besedo "v-o-d-a". Stala sem nepremično in z vso pozornostjo sledila gibom njenih prstov. Naenkrat se mi je v zavesti oglasil meglen spomin na nekaj pozabljenega, nekakšen trepet misli, ki so mi oživele – in nenadoma se mi je odkrila skrivnost govora. Spoznala sem, da "v-o-d-a" pomeni tisto čudovito hladno, nekaj, kar mi je teklo čez roko. Ta oživljena beseda je zbudila mojo dušo, jo razsvetlila, jo napolnila z upanjem in veseljem in jo osvobodila! Še so bile pred menoj ovire, to je res, a to so bile ovire, ki jih bo sčasoma moč odstraniti!

Od vodnjaka sem odšla vsa željna učenja. Vse je imelo svoje ime, vsako ime je rojevalo novo misel! Ko sva se vračali domov, se mi je zdelo, da vsak predmet, ki sem se ga dotaknila, trepetal v življenju. To je bilo zato, ker sem vse videla s svojimi duhovnimi očmi v tej čudni novi svetlobi, ki se mi je odkrila. Že na vratih sem se spomnila punčke, ki sem jo bila razbila.

Poiskala sem si pot do ognjišča in pobrala koščke. Zaman sem jih poskušala sestaviti. Tedaj so se mi oči napolnile s solzami, kajti razumela sem, kaj sem storila, in prvič v življenju sem takrat občutila obžalovanje in kes.

Tega dne sem se naučila mnogo novih besed. Ne morem se spomniti, katere besede so to bile, vem pa, da so bile med njimi besede *mati*, *oče*, *sestra* in *učiteljica*, besede, ki naj bi pripomogle, da bi moje življenje zacvetelo kot "Aronova cvetlična bilka". Težko bi bilo najti srečnejšega otroka od mene, ko sem ležala ob zatonu tega prelepega dne v svoji otroški postelji in ponovno doživljala vse radosti, ki mi jih je bil prinesel. Takrat sem prvič zahrepenela po tem, da bi kmalu vzšel nov dan."

(Zgodba mojega življenja, 4. poglavje, Prešernova družba, Lj. 1975)

1. O čem govori besedilo?
2. Katero metaforo Helen Keller uporabi za svoje življenje pred srečnim dogodkom?
3. Ali je spoznanje, da imajo besede pomen, za Helen pomembno samo s spoznavnega ali tudi z emocionalnega vidika?
4. Kaj pravzaprav je pomen besed? Poskusite se spomniti, kaj ste o tem povedali pri pouku slovenščine.
5. Primerjajte opis najbolj pomembnega dogodka iz življenja slepe in gluhe pisateljice s Platonovo prispodobo o votlini. Ali lahko najdete podobnosti? Kaj pa razlike?

O mitu in logosu

Vprašanje odnosa med mitom in logosom je tema, s katero se pri pouku filozofije srečujem skoraj vsako leto. Po eni strani gre za razmerje, ki ga je vedno znova treba načenjati, ko poskušamo v razredu pojasniti razliko med vednostjo in mnenjem, po drugi strani pa je odnos med enim in drugim ključen, kolikor poskušamo filozofijo "vpeljati" in pojasniti, zakaj sploh gre in v čem je njen pomen za nastanek racionalne vednosti.

Razmerje mita in logosa je precej kompleksna tema, razmejitev med enim in drugim pa ni ravno enopomenska. In ravno v tem je težava. Če predstavljamo razliko med njima (ali pa vsaj opredeljujemo katerega od obeh pojmov) kot že oblikovane resnice in dejstva, se bomo znašli v zagati, ne glede na to, kako previdno bomo oblikovali tako definicijo, in ne glede na to, kako simpatično je taka predstavitev videti na papirju (definicija, primer, razlaga). Narava te zagate je seveda dvojna: po eni strani je omenjeni prijem za pouk filozofije neprimeren, saj ne omogoča odprtega prostora diskusije, ne poskuša zares vzbuditi zanimanja, čudenja dijaka, ampak mu le ponuja že izgotovljeno pojmovno shemo, neko vednost, ki naj jo sprejme. Ker dijaki tako niso zares nagovorjeni, ker torej v njih ne prebudimo nekega filozofskega zanimanja, potrebe po preizpraševanju vednosti, se na definicije in razlage, pa naj bodo zasnovane še tako previdno, preprosto prenesejo zdravorazumske konotacije, ki so jih imeli pojmi poprej. Povedano drugače: vseeno je, kako bomo opredelili mit ali logos; mit bo vedno ostal nekakšna izmišljija, neresnica, nasproti katere se postavlja znanstvena, na empiričnih poizkusih in razmišljanju utemeljena razlaga sveta, laž proti resnici.

Kaj storiti? S tovrstnim prepričanjem oziroma

predsodki ni pravzaprav nič narobe, saj so ravno zaradi svoje dvojnosti oziroma protislovnosti, ki jo skrivajo v sebi, primeren topos, iz katerega se lahko razvije diskusija. Samo razmerje mita in logosa nam omogoča načeti razpravo o številnih pojmi in temah: o verjetju in vedenju, o resničnem in lažnem, pravilnem in napačnem ipd. Razprava, ki jo uvedemo s problematiziranjem odnosa med mitom in logosom, seveda ne bo pojasnila vseh problemov, ki so vezani na našete pojme, velikokrat pa nam olajša način, po katerem se jih lahko lotimo. Predvsem je namen take diskusije problematiziranje preveč shematskega, "zdravorazumskega" dojemanja pojmov, v katero dijaki (v želji, da bi usvojili čimveč "pozitivne" vednosti) vse preradi privolijo.

V prvem koraku je zato smiselno samoumevnost opozicije mit-logos izpostaviti vsaj nekoliko bolj kritičnemu pogledu dijakov. Moramo jih napeljati k temu, da sami uzrejo protislovja, ki se skrivajo v zdravorazumskem pojmovanju. Uvodoma jih tako pozovem, da navedejo nekatere značilnosti mitov, kakor se jih pač spomnijo. Odgovori so večinoma pričakovani, na primer:

"V mitih nastopajo pošasti in bogovi."

"Miti imajo neko moralo."

"Miti so izmišljeni in neresnični."

"Nikoli ni jasno, kdaj in kje so se mitološke zgodbe zares dogajale."

Na stopnji njihovih opisov ne korigiram in ne komentiram; vse oznake zapišem na tablo, potem pa jih pozovem, naj navedejo (kateri koli) mit, ki se ga pač spomnijo. Mite, ki jih naštejejo (običajna zbirka vključuje Dedalusa in Ikarja, Tezeja in Minotavra, Romula in Rema, navadno pa še zgodbe Disneyjevih junakov), nato primerjamo z značilnostmi mitov, ki smo jih zapisali poprej. V čem je smisel te operacije? Navadno se izkaže, da le redki miti zares vsebujejo vse značilnosti, ki smo jih našteli poprej; njihove značilnosti so torej bliže

Wittgensteinovi opredelitvi iger oziroma družinskim podobnostim kakor pa striktni opredelitvi. Potemtakem podoba mita kot nečesa popolnoma izmišljenega, v katerem nastopajo bogovi, pošasti in junaki in za katerega ne vemo, kje in kdaj se je zgodil, že zbledi; miti torej *lahko* imajo katero od navedenih značilnosti, a navadno ne vseh hkrati. Ta priprava je uvod v katero od Plutarhovih besedil, v katerih se poskuša odkriti "racionalno jedro mitov in zgodb":

Najturobnejša inačica te zgodbe pripoveduje, da je mlade po prihodu na Kreto v Labirintu pokončal Minotaver ali pa so tam tavalj sami in pomrli, ker niso mogli najti izhoda. O Minotavru Evripid pravi, da je bil "podoba zmešana, ničvredno seme" in da se je v njem tepla "narava dvojna, bika in človeka".

Po Filohoru pa Krečani to zanikajo in trdijo, da je bil Labirint navaden zapor, in od trpljenja je v njem zaprte čakalo le to, da se iz njega ni dalo pobegniti; Minos da je Androgeju na čast ustanovil športne igre in dal zmagovalcem za nagrado mlade, ki so bili vmes zaprti v Labirintu; in da je na prvih igrah zmagal takrat najupliveljši izmed njegovih poveljnikov, "Taver" (gr. tauros = bik) po imenu, vse prej kot prijazen in blag mož, ki je z atensko mladino ravnal naduto in kruto. (Plutarh 2004, Tezej, §15)

Tu je že mogoče postaviti vprašanja, ki merijo na samoumevnost interpretacije mitov:

Ali je mogoče mit o Minotavru prostorsko in/ali časovno umestiti?

Ali v mitu o Minotavru torej res nastopa pošast? Od kod je v zgodbo zašla? Zakaj?

Ali ima ta mit kako moralno ali nauk?

Ali v njem nastopajo bogovi?

Ali je izmišljen in neresničen?

Kakšne so razlike med mitom in zgodovinskim poročilom?

Odgovori so seveda lahko taki ali drugačni, a

dijaki po predstavitvi takih interpretacij največkrat začno gledati na mit vsaj nekoliko drugače; gre še vedno za nekaj, kar je neresnično, a v svojem jedru nekako skriva nekaj, kar je vredno preiskovanja ali premisleka; na mit torej ne gre gledati kakor na neko popolnoma arbitrarno izmišljijo, ampak na nekaj, o čemer se je vredno spraševati, kar lahko pritegne naše zanimanje. In kar je še pomembnejše: če vztrajamo pri Plutarhovi razliki med "mitom" in njegovim "resničnim zgodovinskim ozadjem", se nam oboje začne kazati kakor ista slika, ki jo gledamo (oziroma opisujemo) z različnih vidikov. To pa že odpira možnost, da mit in logos predstavimo skozi razsežnost, ki presega opozicijo resnično – izmišljeno. Pokaže se, da se mit in logos ne razlikujeta toliko po nekem posebnem načinu razumevanja sveta, ki bi jima bil lasten; s pravilno usmerjenimi vprašanji, ki bodo problematizirala razliko med "zgodovino" in "mitom", lahko dijaki hitro sprejmejo razumevanje, ki vidi glavno razliko med enim in drugim v samem odnosu, ki ga ljudje gojijo do neke vednosti ali "vednosti". To, kar šteje, je torej pripravljenost, da si postavljamo vprašanja po zanesljivosti, resničnosti in veljavnosti trditev.

Kakor pravi Karl Popper: "Zdi se mi, da to, kar je novega v grški filozofiji, ni zamenjava mitov z nečim bolj 'znanstvenim', temveč gre bolj za nov *odnos* do njih. Posledica tega novega odnosa pa je, da se začne spreminjati njihov značaj. Novi odnos, ki ga imam v mislih, se imenuje *kritični odnos*. Namesto dogmatičnega *prenašanja doktrine*, pri kateri je pomembna samo ohranitev avtentičnosti, nastopi *kritično pretresanje*. Nekateri se začnejo o njej spraševati, začnejo dvomiti o njeni resničnosti, njeni resnici. Dvom in kritika sta seveda obstajala že prej. Vendar je novo, da dvom in kritika postopno postaneta del šolske tradicije. ... (Tako) nastopi tradicija kritiziranja teorij (ki so na začetku komaj kaj več kot mit)." (Popper 1997, 49)

Vprašanje, ki ga je dijakom na tej točki vredno postaviti, je, kaj oziroma kakšen je ta odnos. Če mitov ne zamenja nekaj bolj znanstvenega, ampak se spremeni le odnos do njih, kakšen je ta odnos in na čem temelji? Ali gre za vprašanje objektivne resničnosti ali za vprašanje zaupanja? Ali so miti v resnici lažnivi, goljufivi? Ali so miti v resnici preživeli ali še obstajajo v kaki drugi obliki? Ali jih še uporabljamo v vsakdanjem življenju?

Taka vprašanja seveda nimajo vedno zgolj enopomenskih odgovorov, kakor se lepo pokaže, če jih apliciramo na pozitivno faktografijo in dijake v nadaljevanju povprašamo, kako oziroma od kod nekaj vedo: kakšne oblike je Zemlja, kdaj je bila odkrita Amerika ipd. S konkretnimi vprašanji so seveda vedno povezane konkretne težave, zato menim, da mora biti teh vprašanj več – a ne preveč. Tisto, na kar namreč želimo napeljati dijake, je obče, se pravi to, kar se skriva za posamičnim; en sam primer je za kaj takega premalo, če pa je takih vprašanj preveč, tvegamo, da se bodo dijaki ob ponavljanju poudarkov in ugotovitev začeli dolgočasiti. Navadno ni težko najti vprašanj, ki pri dijakih vzbudijo instantne "pravilne" odgovore: Zemlja je seveda okrogla (ali pa malo sploščena na tečajih), Ameriko je odkril Kolumb leta 1492 ipd. Pri takih odgovorih je seveda mogoče hitro pokazati, da so (v nekem smislu) zmotni, a to ni cilj debate pri tej temi. Vprašanje, okoli katerega se vrtimo, je vprašanje samoumevnosti nekaterih posredovanih podatkov in dejstva, da o njih največkrat ne razmišljamo kritično, da si ne postavljamo vprašanj, kaj taki podatki pravzaprav sploh pomenijo, zakaj jih sprejemamo za resnične in koliko so sploh smiselni in da jih torej, če grobo posplošimo, jemljejo kot mit. Dejstvo je, da se dijaki na nekatera vprašanja odzovejo, na druga pa ne – in da ni pravila, katera vprašanja bodo vzbudila diskusijo. Toda vedno se najde vsaj nekaj problemov, iz katerih je (po bolj ali manj uspešni diskusiji) mogoče izluščiti nekaj

skupnih značilnosti v načinu, kako se jih lotevamo; kritičnost, neapologetstvo torej lahko opredeljuje znanstveno videnje sveta, nekritično povzemanje izgotovljene vednosti pa mitološko, dogmatsko razlago sveta. Toda taka definicija nam pove premalo, če nismo pripravljeni narediti koraka dlje.

Tukaj so dijaki že stopili v razcep, ki ga nosi v sebi razmerje med mitom in logosom: gre za problem resničnosti oziroma dejanskosti kot take, za vprašanje zaupanja avtoriteti (in/ali razumu), vprašanje kritičnosti in apologetstva ipd. Korak dlje pa je prav uvajanje teh pojmov oziroma diskusija o njih v luči poprej zastavljenih vprašanj in trditev. Torej: v katerem smislu so izjave tipa "Zemlja je okrogla", "Minotaver je pol bik, pol človek" ali "Ameriko je odkril Kolumb leta 1492" resnične in kaj jim je skupnega?

V filozofijo splošnih načel in abstraktnih pojmov (resnica, spoznanje, bit) je težko skočiti kar na glavo; razprava o vsakdanjih trditvah in o "znanih" temah (mit, zgodovinska dejstva, fizikalne zakonitosti ipd.) pa nam delo nekoliko olajša, saj dijakom omogoča vpogled v filozofske probleme na podlagi tega, kar tvori njihovo vsakdanje izkustvo.

Literatura

Hladnik, Alenka: "Pot do abstraktnega", *FNM* 1997/3-4.

Popper, Karl: "Posoda in žaromet: dve teoriji vednosti", *FNM* 1997/1.

Plutarh: *Vzporedni življenjepisi I*, DZS, Ljubljana 2004.

Vayne, Paul: *So Grki verjeli v svoje mite*, *cf., Ljubljana 1998.

Vernant, Jean-Pierre: *Začetki grške misli*, SH, Ljubljana 1986.

Epikurejci

1. Splošno

Tip ure: obravnava nove snovi.

Metode: razgovor, delo z besedilom, poročila, diskusija; povzetek.

Oblike učenja: frontalno, delo po skupinah.

Učna sredstva: literatura – besedilo ter osnovni podatki in vprašanja.

Didaktična načela: od konkretnega k splošnemu, od enostavnega k sestavljenemu; od vsakdanje rabe do filozofske rabe.

Cilji pouka (kognitivna taksonomija):

razumevanje, uporaba.

Cilji pouka (konativna taksonomija): srečanje z osebnimi izkušnjami; žur&zabava in dušni mir / zadovoljstvo.

Običajno se uporablja soočenje – pač germanski vpliv, ali pa le: izkušnje; srečanje je premilo in uvaja naključje.

Nekaj namigov:

- namerno pustite v besedilu nekaj napak – tako preverjamo, ali berejo oz. so prebrali;
- vprašajte po neznanih besedah: npr. abotno, sprevid(ev)nost ...;
- komu je namenjeno pismo in kdo piše;
- razložite številke (od 122 naprej).

2. Razdelitev ur

	Razpored	Učne metode	Oblike učenja
Uvod uvoda	1. Pet minut za novo pesmico 1.1 Kaj se je lepega zgodilo? Umetnost, šport, politika. 1.2 Kaj sem doživel, kje sem bil? Zanimivosti. 1.3 Kaj bi priporočil za ogled, za branje ...?	dialog	frontalno
Uvodna faza 1 šolska ura 10-15 minut ali 2 šolski uri 20-25 minut	1. Uvodno seznanjanje s problemom (vprašanjem, temo) 2.1 Motivacija: jezikovna [Kaj je ugodje? Najdi sinonime.] 2.2 Napoved problema (problematike), teme [Izogibanje težavam, zlasti če jih ne zmoremo rešiti – da ali ne?] 2.3 Razgovor, diskusija 2.4 Zgodovina filozofije – epikurejci	razgovor	frontalna, skupinska
Osrednja faza 1 šolska ura 20-25 minut ali 2 šolski uri 40-45 minut	3. Analiza problema, teme, vprašanja 3.1 Razlaga teme – ugodje in kako ga doseči 3.2 Prebiranje besedila po skupinah (3-4 dijaki) (15 min) [temeljni pojmi] 3.3 Analiza teme (vprašanja nižje ravni, vprašanja višje ravni) 3.3.1 Izluščiti temeljni problem [odnos do bogov in do smrti; zmernost in sprevidnost] 3.3.2 Smiselnost in nesmiselnost zastavitve problema [smisel izogibanja težavam]	nagovor, delo z besedilom, diskusija	skupinska

	Razpored	Učne metode	Oblike učenja
Sklepna faza 1 šolska ura 10-15 minut ali 2 šolski uri 20-25 minut	4. Sklepni postopki pri interpretaciji 4.1 Sinteza (kratka obnova, povzetek, glavna misel, sporočilo ...)[razvrstitev in povezava temeljnih pojmov, definicij ...] 4.1.1 Razlogi za ponujeni odgovor (oz. rešitev) - komentar 4.1.2 Relevantnost – zanimivosti in nesmiselnosti vprašanja za sodobnost 4.2 Vrednotenje in primerjanje (povezave – med disciplinami, med sodobnimi ravnanji ...) 4.3 Nove naloge	diskusija	skupinska

3. Vprašanja in naloge:

3.1 Lažje ali uvodne naloge:

- neznane besede
- kolikokrat se pojavi "dušni mir"
- v katerih odlomkih govori o bogu
- kolikokrat omenja ugodje

3.2 Naslednja stopnja – vprašanja nižje ravni:

- napiši – naštej čim več sopomenk "ugodju"
- naštej navedene dobrine
- kateri strahovi se omenjajo
- vrste poželenja

3.3 Resnejše naloge – vprašanja višje ravni:

- fizične bolečine – zakaj se jih izogibamo
- strah – kako ga odpraviti
- odnos do smrti
- odnos do bogov

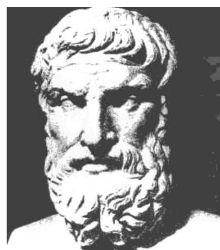
3.4 Zaključek

- vloga in pomen zmernosti
- čemu sprevidnost

4. Materiali

4.1 komentar

Epikur(os) (342-270) se je rodil na otoku Samosu, ki je pripadal Atenam. Že zamlada je kazal izjemno nadarjenost in je svoje učitelje hitro prerasel¹. Navkljub šibkemu zdravju je služil kot efeb (vojaška obveznost) v



Atenah. Demokritov nauk mu je predočil Nausifan in materialističnega nauka se je oprijel in ga razvil. Očitno je imel glede politike drugačne poglede od svojega učitelja in se ni želel ukvarjati s tem, češ "da preveč spoštuje ljudi". Prva predavanja je imel v Lampsakosu², a pri enaintridesetih je odprl svojo šolo v vrtu v Atenah. Cenil je atomiste (gre za smer v filozofiji in lastno ime, če pa omenjamo le, da je nekdo atomist, je to z malo – ta spor se vleče še iz mojih študentskih dni in sprejel sem to kot lastno ime oz. ime skupine) zlasti Demokrita, prav tako Anaksagoro in nadaljevalca, Sokratovega učitelja Arhelaja.

¹ Diogen Laertski (X,2) piše, da se je razjezil, na učitelje, ker mu niso znali razložiti kaj pomeni pri Hesiodu "kaos". Prvi učitelj na Samosu je bil platonik Pamfil, a šele v Mali Aziji ga je prevzela Demokritova filozofija – atomizem. (po Sekst Empiriku: *Proti matematikom* I,2)

² Lampsakos, mesto ob Helespontu, v tistem času pomebno središče znanosti, zlasti naravoslovja. Epikur je dobra tri leta deloval tu (od 310 p.n.š.).

Izjemno močan je vpliv Aristipa in njegovega pojmovanja ugodja. Za svojo šolo je pridobil predvsem mladeniče iz bogatih in uglednih družin. Njeni člani so bili Epikuru predani, med njimi je bilo precej žena in celo sužnjev. Do smrti je živel s svojimi učenci v svojem vrtu. Na stara leta je bolehal, a je to spokojno prenašal – v skladu s svojo vedro filozofijo uživanja³. Njegova šola je še dolgo cvetela, Epikur je zadnji veliki filozof, ki so ga dale Atene.

Veliko je napisal⁴ in njegov nauk delimo na: i) *kanoniko* – nauk o spoznanju, ii) *fiziko* – nauk o naravi in iii) *etiko*. Temeljni nauki, ki so se jih učenci učili na pamet, so zbrani v Epikurovih maksimah (Poglavitnih naukih) in zbirki izrekov⁵. Spoznanje služi umevanju narave – a oboje je le uvod v etiko. Najkrajše zvemo o temeljih Epikurove etike iz enega redkih ohranjenih fragmentov – spodaj prevedenega pisma Meinokeu.

4.2 besedilo:

Epikur Menoikeu pozdrav!

122/ Človek naj se že v mladosti ukvarja s filozofijo, pa tudi, ko ostari, naj se je ne naveliča. Kajti za nikogar ni prežgodaj, za nikogar prepozno, da začne skrbeti za dušno zdravje. In če kdo pravi, da zanj ura za študij filozofije še ni prišla ali da je že minila, je podoben človeku, ki trdi, da za srečno življenje še ni čas ali da je že mimo. Zato velja potreba po filozofiji v enaki meri za mladca in za starca, za prvega zbog tega, da tudi na stare dni ostane mlad v dobrem, ki mu ga je naklonila usoda, za drugega, da združuje v sebi mladost in starost,

ker nima strahu pred tem, kar ima priti. Potemtakem je nujno potrebno, da posvečamo vso prizadevnost rečem, ki pripomogajo k sreči: zakaj če imamo to, imamo vse, če pa nam sreča umanjka, poskušamo vse, da si jo pridobimo.

123/ Zato glej, da se boš po naukih, ki ti jih nenehoma oznanjujem, tudi praktično ravnal ter si prizadeval živeti po njih, jemljóč jih za osnovo hvale vrednemu življenju. Predvsem imej boga za neminljivo in blaženo bitje, v skladu z občeveljavno predstavo o bogu, in mu ne ovešaj ničesar, kar se ne zлага z neumrljivostjo in kar ne ustreza blaženstvu! Veruj marveč o njem vse, kar je zmožno vzdrževati njegovo blaženost v zvezi z nesmrtnostjo! Zakaj bogovi so: to spoznanje je evidentno! Pač pa niso takšni, kakor si jih predstavlja velika množica: takšni sploh bivati ne morejo. Brezbožen ni tisti, ki odpravlja bogove, marveč kdor jim oveša ljudske predstave o njih. **124/** Kajti to, kar govori o bogovih večina ljudi, se ne opira na zanesljive predstave, ki jih posredujejo čuti, temveč na lažnive domneve: od tod vera, da prizadevajo bogovi največjo škodo hudobnim, največje dobrote pa dobrim: kajti zavzeti za svoje vrline, kakor so, privoščíjo vse dobro ljudem, ki so jim enaki, in zavračajo kot tuje vse, kar je drugačno mimo njih.

Navadi se na misel, da smrt nima za nas nikakega pomena: zakaj vse dobro in slabo leži v občutju, smrt pa je konec občutja. Zato spreminja pravo spoznanje, da je smrt brez pomena za nas, umrljivost življenja celo v vir ugodja, ne zato, ker mu dodaja neskončno dolžino časa, temveč ker mu odvzema željo po neumrljivosti. **125/** Zakaj življenje nima nič

³ Trpel je zaradi ledvičnih kamnov in umrl zaradi zamašitve sečevoda. Hermip pravi, da je umrl v bronasti kadi mlačne vode, popilviš čisto vino je prijateljem priporočil svoj nauk in izdahnul.

⁴ Diogen Laertski (X, 27–29) navaja le "najboljša" dela, od tega 37 – O naravi, katere so ohranjene le dve: 2 in 9. knjiga /oz. poglavji/. Vseh naj bi bilo preko 300. Ohranjenih je le skromen del v fragmentih. Nauk je najpopolneje obdelan v znamenitem delu Lukrecija Kara *O naravi sveta*, odkod je večino podatkov in citatov.

⁵ Poglavitni nauki – Kyriai doxai (*Κυριαὶ δόξαι*); fragmenti Epikurjevih izrekov, ki jih hrani Vatikan in so jih našli 1888, A. Sovre jih je naslovil Epikurove maksime, v opombi pa zapiše: kratki katekizem epikurejske veroizpovedi.

strašnega za tistega, ki je doumel, da v ne-življenju ni nič strašnega. Zategadelj je vsakdo bedak, kdor pravi, da se boji smrti, ne zato, ker mu bo povzročila muke, kadar pride, pač pa zato, ker mu jih že zdaj povzroča, s tem da je na dogledu. Kar ne vznemirja, če je pričujoče, zbujajo namišljeno skrb, če se pričakuje. Potemtakem nima smrt, to najbolj grozljivo zlo, z nami nič opraviti: zakaj dokler smo mi, ni smrti, kadar pa ona pride, tedaj nas ni več. Tako torej smrt nima pomena ne za žive ne za umrle, zakaj živih ne prizadeva, umrlih pa več ni. Toda velika množica se je včasih ogiblje, ko da bi bila najhujše hudo, včasih ji spet daje prednost kot oddihu po vsem hudem v življenju. **126/** Modri ne zaničuje življenja, a ga tudi smrti ni strah: zakaj njemu se življenje ne upira, prav tako pa ne življenja nima za zlo. In kakor mu pri izbiri jedi ni odločilen večji obrok, temveč boljši okus, tako se tudi okorišča – ne z daljšim časom, ampak s prijetnejšim. Kdor mlademu človeku prigovarja k hvalnemu življenju, staremu pa k hvalnemu koncu, je naiven bedak, ne samo zato, ker je življenje prijetno in zaželeno, temveč ker je priprava za dobro življenje ista kakor priprava za dobro smrt. Še veliko slabši pa je mož, ki pravi, da je dobro to, da se človek sploh ne rodi (Teogn. 425), "rojen pa prej ko mogoče izgine skozi Hadova vrata". **127/** Ako je prepričan o tem, zakaj se pa ne loči od življenja? Saj mu je na voljo dano, če se je že trdno odločil! Če se pa šali, je njegovo govorjenje abotno in mu živ duh ne verjame. Prihodnost ni ne povsem v naši roki ne povsem neodvisna od naše volje. To je treba upoštevati, da ne bomo z gotovostjo računali na njen nastop, pa tudi ne a priori obupali nad nje prihodom.

Dalje moramo pomisliti, da so poželenja deloma naravna, deloma ničevna, a med naravnimi ena potrebna, druga samo naravna, med potrebnimi pa ta potrebna za srečo, ona za zdravje telesa, tretja za življenje samo. **128/** Kdor opazuje te reči, ne da bi se motil, umeje slednji izbor in slednjo zavrnitev (užitkov)

postavljati v pravilen odnos do telesnega zdravja in dušnega miru, zakaj to dvoje je smoter srečnemu življenju. Namen vsemu, kar delamo in počnemo, je ta, da smo prosti fizičnih bolečin in vznemirljivega strahu. Kadar to dosežemo, se poleže sleherni dušni vihar, ker se človeku ni treba ozirati po ničemer več, kar bi mu še manjkalo, ker mu ni treba iskati ničesar več, kar bi bilo še potrebno za popolno ugodnost duše in telesa. Slast nam je potrebna samo tedaj, kadar čutimo neugodje zbog nje pomanjkanja; če pa neugodja ne čutimo, tudi slasti ne potrebujemo več. In prav zato pravimo, da je ugodje blaženemu življenju začetek in kraj. **129/** Zakaj ugodje smo spoznali za našo prvo, z nami rojeno dobrino, za izhodišče vsemu izbiranju in vsemu zavračanju; na ugodje se oziramo, ker nam ta afekt rabi za ravnilo pri presojanju sleherne dobrine. In ravno ker je ugodje prva in prirojena nam dobrina, se ne odločujemo kar povprek za vsakršno uživanje; neredko se zgodi, da se odrečemo nasladam, če imajo za posledico kako večjo nevšečnost; da, često dajemo bolečinam prednost pred ugodnostmi, če sledi dolgotrajnemu trpljenju tem večje ugodje. Sleherno ugodje je torej dobrina, ker nam je sorodno po naravi, vendar ni vsako tudi predmet naše izbire, prav tako kakor je vsaka bolečina zlo, zato pa še ni, da bi se kratko malo vsaki izogibali. **130/** Vse te reči je treba presojati po natančnem tehtanju in upoštevanju koristnega in škodljivega. So namreč okoliščine, ko se dobro izkaže za zlo in narobe, zlo za dobro.

Tudi zmernost imamo za veliko dobrino, a ne zato, da bi bili v slehernem primeru zadovoljni z malim, temveč da bi nam zadostovalo malo, ako nimamo veliko, v poštenem prepričanju, da uživajo obilje z največjim ugodjem tisti, ki ga najmanj pogrešajo, in da si je vse, kar je naravno, lahko pridobiti, vse prazno in ničevno pa kaj težko. Preprosta zelenina ne daje nič manjšega užitka nego potratna gostija, kakor hitro preženeš iz sebe neugodni občutek

pogrešanja. **131/** Kos kruha in kozarec vode utegneta biti najslajša slastica, če ju užiješ v potrebi. Navajenost na preprost in ne potraten način prehrane je človeku zanesljivo jamstvo za zdravje, ga usposablja, da brez obotavljanja ustreza nujnim zahtevam življenja, mu povečuje dobro voljo, če si tu in tam privošči kaj boljšega, ter mu odjemlje strah pred muhavostjo usode.

Če pravimo torej, da je ugodje konec in cilj, ne mislimo s tem naslad razvratnikov in drugih slasti, obstoječih v telesnem uživanju, kakor menijo nekateri, ki v stvari niso poučeni ali ki nam načelno nasprotujejo ali naš nauk name-noma pačijo: pod ugodjem razumemo marveč odsotnost telesnih bolečin in dušnega nemira. **132/** Zakaj prijetnega življenja ne dajejo ne popivke v zvezi s hrupnimi obhodi, ne ljubezen do mladcev in žensk, ne uživanje rib in drugih dobrot, ki jih ponuja razkošno obložena miza, temveč trezna razumnost, ki kritično tehta razloge za vsakokratni izbor ali zavrnitev in izganja blodna mnenja, ker so poglavitni vzrok dušnih zmed in nemira. Začetek vsemu temu in najvažnejša dobrina pa je sprevidevnost: zato prekaša po vrednosti celo filozofijo. Iz nje izvirajo vse druge vrline, ona uči, da prijetnega življenja ni brez sprevidevnega, pravnega in pravičnega življenja, sprevidevno, pravno in pravično življenje pa da ni mogoče brez prijetnega. Zakaj vrline so s prijetnim življenjem na tesno zrasle in prijetno življenje je neločljivo od njih. **133/** Kdo, misliš, je boljši mimo moža, ki se vdaja pobožni veri v bogove in gleda vsak čas smrti neustrašeno v oči? Ki je do kraja premislil cilj, postavljen po naravi? Ki si je na jasnem s tem, kako lahko je doseči ter usvojiti si mejo dobrega? Ki ve, kako malo časa trajajo hudine ter povzročajo križe in težave? On se smeje usodni nujnosti, ki jo nekateri posajajo na tron za vsemogočno gospodarico sveta, in trdi raje, da se neke stvari res dogajajo po nujnosti, druge pa po naključju, spet druge po nas samih: zakaj nujnost vlada absolutno in neodgovorno, vtem ko je naključje nestalno,

naša volja pa svobodna (*ade-spoton* = *brez gospodarja*, t. j. *neodvisna od usode*) in jo more zadeti tako graja kakor hvala. **134/** Bolje, da potegneš z mitom o bogovih, kakor da se zaslužnjiš nujnosti fizikov: zakaj mitos dopušča vsaj upanje, da te bodo bogovi uslišali, kot plačilo za čaščenje, nujnost pa je neizprosna sila. Naključja modri nima ne za boga kakor velika množica (zakaj bog pri svojem delu ne pozna brezredja) ne za nestalen vzrok, ker ne verjame, da naključje deli ljudem dobro in zlo za srečno življenje, pač pa da odločilno vpliva na začetke velikih dobrin in hudin. **135/** Mnenja je tudi, da je lepše biti nesrečen z razumno glavo kakor srečen z zmedo v glavi. Kajti bolje je, da se pravilna sodba pri dejanjih za svoj uspeh nima zahvaliti pomoči naključja.

O tem in podobnem razmišljaj podnevi in ponoči, sam in z drugimi, ki so kakor ti! Potem ne boš nikdar, ne v budnem stanju ne v spanju občutil nemira in živel boš kakor bog med ljudmi. Zakaj prav nič ni podoben umrljivemu bitju človek, ki živi med nesmrtnimi dobrinami.

(Iz: *Lukrecij Kar, O naravi sveta, dodatek Epikurova pisma, prevod A. Sovre, str. 523–527*)

5. Izkušnje

Družba danes propagira ugodje in potrošništvo. Ugodje plus za epikurejce, potrošništvo zmelje zmernost. Podjetništvo zanika mirno in umaknjeno življenje. Torej – minus. Storilnost blago spominja na poželenje, slasti na potrošništvo – tu so mnenja različna.

Temeljni problem mladine današnjega časa je hlepenje po zabavi. Vse se predstavlja lahkotno in vabljivo, predvsem pa so mladi navajeni – da jih zabava. Skratka celo v tej prijetnosti so nedejavni. Zato jim je ljubo izogibanje odgovornosti oz. težavam. Na roko jim gre, kar spretno uporabijo zagovor, (1) da še niso zreli, (2) da stvari (materije, odnosov, dogodkov) še ne obvladajo, (3) da imajo pravico do zabave

in neodgovornosti, (4) da jim starejši ne zaupajo in da so največkrat (5) zato tu starejši, da rešujejo težave. Izogibanje stresu je nujno za kolikor toliko mirno mladost.

Blizu jim je svoboda od nujnosti /ade-spoton/, kajti "morati" se zamenjuje s "če hočem". Svobodo uporabljajo selektivno. Tu se potem mnenja prelomijo, kajti nastane spor glede neodgovornosti iz prejšnjega odstavka. Večina zagovarja svobodo brez odgovornosti.

Na ugodje prisegajo vsi, le malo je kritikov – pa še ti bolj nasprotujejo zaradi razrednih nesimpatij in nesoglasij. Kakšno pa je to ugodje – tu se večina odreče "kosu kruha in kozarcu vode"? Zmernost in ugodje očitno nista povezana, zmernost se pomensko prej veže na odrekanje kakor na ugodje.

Vsi bi živeli preprosto, a nihče se ne bi odrekel telefonu, avtu itd. Šele po razgovoru omehčajo svoje stališče.

Odsotnost telesne bolečine je nujna. Nasilje med sošolci ali zunaj nje je "primitivno" in dejansko izhaja iz bega pred bolečino. Plus za epikurejce. Zanimivo je umanjkanje globljih etičnih stališč do nasilja. To pripisujem pretirani individualizaciji moderne dobe.

Poželenja, slasti in strasti so nujni za užitek. Hedonizem jim je blizu, zlasti če to prevedete v *žuriranje*. Ko pa globlje razpredate o samih dejanjih žuriranja in viru užitka, navadno nočejo govoriti, češ da gre za "osebne stvari" ali pa se "to sploh ne da povedat". Podoba je močna, a ubesedenje šibko. Deloma je to na račun postmoderne dobe in prevlade figure nad diskurzom, deloma pa "nezavednost zabave" ali, kakor bi rekli: zabava se telo, ne duh. Telesu pa so užitki dokaz življenja – če sklenem in povzamem dijaško jecljanje na to temo: naloga družbe je, da se "mamo fajn".

Hvale vredno življenje ni skrito, ampak javno in znotraj pop-kulture. Tu seveda epikurejci pogorijo. Manipulacija ni problem, saj jih večina meni, da gre za osebne odločitve in da

je to le pot do uspeha. Rekli bi, da jih prežema "rumena tračmanipulacija". Resnične vrednote (poštenost, zmernost, preprostost) so stvar virtualne resničnosti in pravil (socialne) igre, so sicer lepe in hvalevredne, vendar popolnoma nepraktične.

O smrti razmišljajo preveč na splošno, in če niso verni, se načelno strinjajo z epikurejci.

O bogovih pa v pismu ni jasnega zanikanja, ampak blaga naklonjenost, s čimer se na splošno strinjajo.

Problem sprevidevnosti (presodnost, pametnost; phronesis) kot vira vrlin oz. izbire naravno dobrega je pretežak in za 3. letnik očitno prezahteven.

Da je filozofija pot do dušnega zdravja oz. miru, je večini sporna. Dva razloga bi navedel: (1) odpor do branja in zastavljenih nalog stresejo na prvi odstavek in izvir nelagodja je seveda – filozofija in (2) nepoznavanje filozofije.

Če si vzamete čas, boste odkrili malenkostne odmike od navedenega z nekaj izjemami – kakor povsod.

Nietzsche in indijska filozofija

Kljub temu da ima indijska filozofska misel izredno bogato in neprekinjeno tradicijo, sta bili njena pronicljivost in lepota evropskemu človeku dolgo nepoznani. Temeljni filozofski teksti stare Indije, imenovani *Upanišade*, so nastali v obdobju med 1000 in 400 leti pr. n. št. in so bili iz stare indijščine v evropske jezike v celoti prevedeni šele v 19. stoletju. Prvi prevajalci teh tekstov niso bili filozofi, temveč klasični filologi, ki jih je k prevajanju vzpodbudila bogata, lepa in hkrati zapletena struktura staroindijskega jezika. A njihova razmišljanja ter interpretacije indijske filozofije so bili pogostokrat preplitvi, površni in nestrokovni. Nerazumevanje temeljnih filozofskih izhodišč starih Indijcev so ti pionirji indologije poskušali premostiti z različnimi primerjavami filozofskih nauk evropskih in indijskih filozofov ter njihovih šol, pri čemer so se zdele različne misli ali odlomki besedil slednjih iztrgani iz konteksta, naivni in neutemeljeni.

Večina Indije je v tem času spadala pod angleško kolonialno upravo. Tehnično razvita in vojaško močna Evropa je nanjo gledala zgolj kot na neusahljiv vir najrazličnejših dobrin, ki ga je treba izkoriščati in nad katerim je treba vladati. Prepričanje evropskih kolonialnih gospodarjev o večvrednosti njihove kulture je močno vplivalo na pristop takratnih indologov k indijski filozofiji in bilo hkrati tudi vzrok za razvoj različnih stereotipnih predstav o indijski

misli ter kulturi, ki so se žal ohranile vse do danes.

Temu se ni mogla izogniti niti filozofija Friedricha Nietzscheja. Nietzsche tako v tretji razpravi z naslovom *Kaj pomenijo asketski ideali?*, ki je del knjige *H genealogiji morale*, na več mestih poda različne primere o tem, kako je askezo, telo in duha pojmovala indijska filozofska šola Vedante. Pri tem kot svoj vir navaja "prvega resničnega poznavalca indijske filozofije v Evropi",¹ francoskega lingvista in indologa Paula Deussena. Sodobna indologija je ovrgla večino trditev o indijski filozofiji, ki jih Nietzsche kot relevantne, na podlagi Deussenovih prevodov, navaja v tretji razpravi. Cilj indijskih filozofov ni bilo ponižanje telesnosti in njeno zreduciranje na golo iluzijo,² prav tako pojem osvoboditve nima nobene zveze s hipnozo, skupinskim transom ali doseganjem pasivnega, otrplega stanja miru, na kar namiguje Nietzsche.³ Na slabo poznavanje temeljnih filozofskih pojmov staroindijske filozofije kaže tudi zamenjava pojma Brahmana (biti) s pojmom Brahme, enega izmed božanstev v hindujskem panteonu.⁴ Življenjski nagon oziroma želja, da človek je, se v indijski filozofiji imenuje *ahamkara*, to je pojem, ki označuje temelj človekove individualnosti in njegove ujetosti vanjo. Vendar pa bistvo tega pojma ni negativno, jazu⁵ se ne odreka realnosti⁶ temveč zgolj najvišja oblika resničnosti, saj se skozenj izraža človekova resnična želja po spoznanju njegove prave narave, ki pa ostane neuresničena, vse dokler se ne spozna najvišja resnica.

¹ *H genealogiji morale*, Friedrich Nietzsche, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 318.

² prav tam, str. 304.

³ prav tam, str. 318.

⁴ prav tam, str. 318.

⁵ Nietzsche enači pojem ahamkare s pojmom ega, jaza podobno kot večina tedanjih indologov, čeprav pojem ahamkare zajema širši okvir človekovega duha.

⁶ prav tam, str. 304.

Prav tako je treba poudariti, da askeza (*tapas*) ne zahteva od človeka, da se umakne v osamo (pragozd, puščavo), da bi tako odstranil še zadnje ostanke zemeljskih odvisnosti. Telo je v indijski filozofiji pojmovano kot služabnik duše in ne njen zapor. Nikjer v klasičnih filozofskih naukih stare Indije ne najdemo trditve, da se mora človek odreči življenju, inteligenci in zavesti. Čeprav je pojem *tapasa* – askeze navzven podoben pojmu askeze drugih tradicij, ga ne gre mešati z njimi. Ta pojem namreč ne izhaja iz predpostavke o grešnosti človeka. Izvajanje *tapasa* nima za svoj namen ekstremnega odrekanja, mučenja samega sebe, zato da se človek očisti grehov. Temelj etičnega učenja indijske filozofije ni v zanikanju volje. *"Lažna askeza, ki pojmuje življenje kot sanje in svet kot iluzijo, ki je obsedla nekatere mislece v Indiji kot tudi v Evropi, je tuja prevladujočemu mišljenju indijske filozofije. Zdravo veselje nad življenjem v svetu preveva atmosfero v indijski filozofiji."*⁷ Z zavračanjem kaznovanja samega sebe, ekstremnih življenjskih razmer indijski modreci dajo vedeti, da rezultat boja ni odvisen od zunanjih okoliščin, temveč od notranje čistosti človeka. Nobeno nasilje, torej tudi nasilje nad lastnim telesom, ne more obroditi dobrih sadov. O tem govori načelo *ahimse* (nenasilja), ki pomeni nenasilje ne le v dejanjih, ampak tudi v mišljenju in govoru človeka. Duh askeze v indijski filozofiji od Upanišad dalje je izražen v Budovem nauku o srednji poti. Podoben način odrekanja – *tjage* zagovarja modrec Bharadvaja v Mundaka Upanišadi, kjer nasprotuje tako posvetnemu življenju, predanemu užitkom, kot tudi fanatični askezi. Slednja ne sledi poti pravega odrekanja, ampak je le še ena oblika sebičnosti, neskromnosti, saj se s tem izraža mnenje, da je lastna duša in njena osvoboditev najpomembnejša. Vrline si ne pridobi tisti, ki zapusti svet in odtava v pragozd, ampak tisti, ki

živi v svetu in v njegovem mnoštvu lahko prepozna odsev božanskega. Klasični filozofski nauki stare Indije raznolikost in mnoštvo tega sveta ne pojmujejo kot vabo, ki nas bo zapeljala v greh, ampak kot pot, preko katere najdemo tisto najvišje – resnico. Pravi asket bo na ta način spoznal resnično naravo stvari, ki ga obdajajo.

Nesporazumi v zvezi z indijsko filozofijo, ki obstajajo še danes, so posledica necelostnega poznavanja in zato pogostokrat podcenjevanja relevantnosti indijske filozofske misli. Moderni indologi si prizadevajo te nesporazume odpraviti, da indijska filozofija ne bi ostala zgolj ekran, na katerega zahod projicira lastne predstave in jih pripisuje drugemu.

⁷ Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. 1, 1999, str. 218-219.

Pouk filozofije kot prijateljstvo

V naslednjem sestavku bom predstavila uvodno uro filozofije v četrtem letniku. Nanašala se je na prijateljstvo, ki je (po Aristotelovem in dalajlamovem mnenju) za življenje neizogibna vrлина, pri pouku filozofije pa je rdeča nit vseh učnih enot.

Dijake, ki se na III. gimnaziji v Mariboru šele v četrtem letniku seznanjajo s filozofijo, prežemajo nevednost, predsodki in hkrati radovednost. Prav ta je lahko tudi uvodna motivacija, saj vemo, da sta ravno radovednost in čudenje izhodiščni točki za vstop v filozofijo. Eden od mojih izzivov je tako bil, da jim prikazem pouk kot prijateljstvo, v katerem nas bo družila ljubezen do modrosti, kar filozofija je.

Pri uvodni uri sem izhajala iz analize pojma filozofija. Na tablo sem zapisala besedo

"*ΦΙΛΟΣ*" in dijaki so dokaj hitro ugotovili, da je pisava starogrška. Ko sem jim povedala, da gre za besedo, ki predstavlja pojem prijatelj, smo v dialogu prišli do vprašanja, kaj je prijateljstvo. Tako so se seznanili z dvema pomembnima značilnostma filozofije: postavljanje vprašanj in analiza pojmov.

Dijaki so nato asociativno navajali lastnosti, ki po njihovem označujejo pojem "prijateljstvo", in navajali razloge zanje. Te sem zapisovala na tablo, da je nastajal miselni vzorec. Navedli so naslednje lastnosti: prijaznost, zaupanje, spoštovanje, podpora, enakopravnost, razumevanje, prilagajanje, iskrenost, sodelovanje, pristnost, ljubezen. Vendar si niso bili edini glede ljubezni kot lastnosti prijateljstva. Tako smo se seznanili s še eno značilnostjo filozofije: navajanje razlogov za in proti. Sama sem opozorila, da besedo "*ΦΙΛΟΣ*" lahko prevedemo kot prijateljstvo in hkrati kot ljubezen.

V naslednjem koraku so dijaki prebrali različna filozofska besedila na temo prijateljstvo. Za individualno delo sem uporabila kratka Aristotelova, Konfucijeva, Montaignova in dalajlamova besedila. Po petih minutah individualnega dela je sledilo poročanje, ki ga navajam v nadaljevanju, vsakič pa navajam tudi odlomek, ki so ga dijaki prebrali.

"Prijateljstvo je neka vrлина oziroma je v tesni zvezi z vrolino; poleg tega je za življenje neogibno potrebno. Nihče si ne bi želel živeti brez prijateljev, tudi če bi mu bile na voljo vse druge dobrine tega sveta. (...) Obstoje troje oblik prijateljstva, ki ustrezajo trem oblikam ljubezni. Pri vsakem od teh treh je možna vzajemna naklonjenost, ki ni skrita: prijatelji želijo drug drugemu dobro v skladu z nagibom, iz katerega so si naklonjeni. Ljudje, ki so si naklonjeni iz nagibov koristnosti, ne ljubijo prijateljev zaradi njih samih, ampak po tem, kolikor lahko z njihovo pomočjo dosežejo neko vrednoto. Podobno je s tistimi, ki so si naklonjeni iz nagibov prijetnosti: ljudje, ki si laskajo in dobrikajo, ne ljubijo drug drugega takšnega, kakršen v resnici je, ampak le kolikor je kdo komu zabaven in prijeten. (...) Najbolj pristni so tisti, ki želijo prijatelju dobro kot prijatelju; ti ljudje imajo prijatelja radi zavoľjo njega samega, ne pa zaradi nekih slučajnih okoliščin." (Aristotel: *Nikomahova etika*)

Dijaki so se strinjali z Aristotelovim mnenjem, da je prijateljstvo vrлина, ki je za življenje neogibno potrebna. Svojemu razumevanju prijateljstva so dodali lastnost naklonjenosti. Spoznali so, da koristnost in prijetnost nista prava nagiba za prijateljstvo, saj prijatelju želimo dobro ne glede na to, ali imamo od njega neko korist ali prijetnost. Zagovorniki ljubezni kot lastnosti prijateljstva pa so v Aristotelu našli zaveznika.

"Mojster je dejal: 'Bistvo prijateljstva je brezpogojna iskrenost.' Če vidiš na prijatelju napako, je tvoja dolžnost, da nanjo opozoriš.

Prijateljstvo naj služi temu, da se ljudje medsebojno spodbujajo k dobremu. Vendar ne sme človek postati drobnjakarski moralni pridigar. Če vidimo, da naše pobude nalete na odpor, potem ostanimo obzirni v ozadju in popustimo človekovi zdravi pameti, da ga bo sama privedla do osveščanja. (...) (Nekdo) je dejal: "Troje je koristnih in troje škodljivih prijateljev. Prijateljstvo z iskrenimi, prijateljstvo s stanovitnimi, prijateljstvo z izkušenimi je koristno. Prijateljstvo z lizuni, prijateljstvo s potuhnjenci in prijateljstvo z blebetači je škodljivo." (Konfucij: *Pogovori*)

Dijaki so dobili Konfucijevo potrditev, da je iskrenost lastnost prijateljstva, in se seznanili še z eno lastnostjo prijateljev, s kritiko. V kritiki so uvideli predvsem spodbujevalko svoje duhovne rasti. Sama pa sem jih seznanila s filozofijo kot spodbujevalko kritične miselnosti. Dijakom je bila predvsem zanimiva Konfucijeva delitev prijateljev na koristne in škodljive. Ugotovili so, da Aristotel in Konfucij drugače uporabljata pojem koristno.

"Tisto, čemur po navadi pravimo prijatelj ali prijateljstvo, ni nič drugega kot poznanstvo in zaupnost, ki smo ju sklenili po naključju ali v ugodni priložnosti in ki je vzajemna vez med dvema dušama. (...) Vez med otroki in starši bi mogli prej imenovati spoštovanje. Prijateljstvo se hrani iz zveze, ki med njimi zaradi prevelike starostne razlike ne more obstajati in ki bi nemara škodovala naravnim dolžnostim. (...) Družba takih prijateljev bo prav zato, ker je popolna, izgubila občutek za take obveznosti ter zasovražila in pregnala besede: dobrodelnost, dolžnost, radodarnost, prošnja, hvaležnost in njim podobne, ki ljudi ločujejo in razdvajajo." (Michel de Montaigne: *Eseji*)

Dijaki so se strinjali z avtorjevim mnenjem o zaupanju kot lastnosti prijateljstva in dodali, da moreš človeka zelo dobro poznati, preden mu lahko rečeš prijatelj. Soglašali so tudi z avtorjevim mnenjem, da otroci in starši ne

morejo biti prijatelji. Nekateri dijaki pa se s tem niso strinjali in so obudili svoje znanje iz predmeta sociologija. Svojo trditev o prijateljstvu med otroki in starši so argumentirali s tem, da se ravno v odnosu s starši oblikuje naše pojmovanje prijateljstva.

"Prijateljstvo je intenzivno in trajno občutje simpatije ter povezanosti med ljudmi. Ena najdragocenejših vrednost v človekovem življenju. (...) Prijateljstvo zahteva brezpogojni dialog oziroma polilog: suponira torej najmanj dva partnerja; prijateljstvo je lahko v nasprotju z erotično ljubeznijo le vzajemno. (...) Prijateljstvo zahteva tudi zvestobo, (...) iskrenost, odprtost, zavrača pa laž (...) prijateljstvo terja mnogo nesebičnosti in molka; prijatelju je treba najbolj pazljivo prisluhniti; kdor sliši in vidi le samega sebe, gotovo ni prijatelj nikogar." (Dalajlama: *Etika za novo tisočletje*)

Dijaki so v besedilu dobili potrditev Aristotelove misli, da je prijateljstvo najdragocenejša vrлина, vrednota. Pridobili so mnenje, da sta zanj nujno potrebna najmanj dva človeka. Med lastnosti prijateljstva so umestili odprtost, nesebičnost, resnicoljubje in empatijo.

Pri poročanju o prebranih besedilih sem jih opozarjala na čas, v katerem so omenjeni filozofi živeli. Skupaj smo ugotovili, da prijateljstvo obstaja ne glede na čas in prostor ter ga zato lahko označimo za univerzalnega. Sklep o univerzalnosti prijateljstva sem uporabila za trditev, ki je postala naslov za pisanje eseja "Prijateljstvo je univerzalno."

Z besedili več filozofov smo skupaj spoznali dva tokova razvoja filozofije, ki ju danes ločujemo, in sicer filozofijo vzhodnega in zahodnega sveta. Z branjem filozofskih besedil so se dijaki vpeljali v posploševanje, kar je ena od temeljnih metod filozofije. Na koncu učne enote smo se vrnili na izhodišče, k pojmovni analizi besede "filozofija" kot prijateljstvo oziroma ljubezen do modrosti. Odločili smo se, da bomo med druženjem in spoznavanjem

modroslovja gradili vzajemen, prijazen, naklonjen, spoštljiv, zaupen, iskren, enakopraven, razumevajoč, sodelovalen, empatičen, resnicoljuben, nesebičen odnos pri iskanju resnic, kar je cilj filozofije.

Rdeča nit pouka filozofije kot prijateljstva nas tako spremlja vsako uro tega predmeta, pri katerem smo radovedni, se čudimo in spoznavamo modrosti raznih filozofov. Modrosti, ki jih odkrijemo, poskušamo aktualizirati in jih tako čimbolj razumeti. Razumevanje se mi ne zdi nujno le za odnos na profesorica – dijaki, temveč tudi za odnos, ki ga prek besedil vzpostavimo v dialogu s filozofi. Filozofi pa niso zgolj avtoritete, temveč naši prijatelji, sogovorniki v dialogu s preteklostjo, ki nam lahko v marsičem osmislijo sedanjost.

Literatura

Verovnik, Antonija: "Prijateljstvo", *Filozofija na maturi*, 2000/1–2, stran 75–80.

Aristotel: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 2002.

Dalajlama: *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič 1999.

Konfucij: *Pogovori*, Založba Obzorja, Maribor 1990.

Michel de Montaigne: *Eseji*, Založba Obzorja; Maribor 1996.

Rezervirano za dijake in študente

Uroš Cotman

Matematika s filozofijo

Naj bralcu na samem začetku zaupam, kdo me je pripravil k pisanju. Pred kakim letom sem začel učiti matematiko na gimnaziji, (pre)mlad, neizkušen, a z velikansko zalogo idej in matematičnega navdušenja. Mlad študent, ki si je čez vse želel postati veliko več kakor le tečen posredovalec matematične nuje v srednjih šolah. Z veliko zagnanostjo sem se vrغل v poučevanje in začel (po mojem mnenju) izvajati najprijetnejše ure matematike pod soncem. V pouk sem se trudil vključevati vse svoje prekipevajoče znanje o zgodovini matematike, matematični filozofiji, razvedrilni matematiki, uporabni matematiki, matematiki prihodnosti.

Vse lepo in prav, a kmalu sem se začel zavedati pomembnosti ruskega pregovora: Zaupaj v lastno pamet, a posvetuj se s tujo. Opazil sem, da se mi v bistvu sploh ni treba počutiti, kakor da sem požrl vso pamet tega sveta. V zbornici sem namreč srečal marsikaterrega profesorja, ki mi je s svojim znanjem in izkušenostjo postal krasno dopolnilo k mojim uram. Ena takih je prav zagotovo profesorica filozofije, odgovorna urednica te revije ... "Say no more! Say no more!" bi rekel Donkey v Shreku.

S kolegico sva se hitro našla in začela sodelovati. Skoraj bi rekel, da je ni več ure, ko bi šel v razred prakticirati matematično filozofijo, ne da bi si prej napolnil svoj filozofski akumulator pri njej. Zakaj pa sploh izgubljam čas za filozofske utrinke med eksaktno uro matematike, mi boste oporekali. Sam se pač držim preprostega tatarskega načela: Kolikor

globlje je jezero, toliko večje so ribe. Pri marsikaterem matematičnem poglavju se mi namreč zdi filozofski uvod nujen za globlje razumevanje poznejše snovi. Oglejmo si to na konkretnem primeru.

Zaporedja. Neskončne vrste. Ena alternativa poučevanja te snovi je vsekakor klasična:

$$\text{Izračunajte } \sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{10^{n-1}}.$$

Učenci seveda začnejo tarnati, naj povem nalogo bolj razumljivo. Potrudim se povedati računski problem bolj "po domače": seštejte neskončno členov geometrijskega zaporedja s koeficientom $q = 1/10$, medtem ko n preteče vsa naravna števila. Prvi odziv vseh dijakov je: "Kaj, neskončno členov naj seštejem?!? To se ne da! Prav zagotovo vsota ne bo mogla biti končna, saj boš vedno še moral nekaj majhnega prišteti."

To neposredno srečanje z neskončnostjo jih zmede in napolni s strahom. Menda je vedno tako, da se najbolj bojimo stvari, ki jih ne poznamo. Na tem mestu vržejo matematično sidro in si trmasto ne želijo nikamor več, češ, njih že ne bo nihče prepričal, da je mogoče neskončnost stlačiti v neko zaprto, niti ne tako veliko škatlenco. Na tem mestu bi mi zelo koristilo, če bi v učilnico stopil sv. Avguštin in jim povedal: "Razum se nikdar ne bi uklonil, če ne bi sodil, da se ob nekaterih priložnostih mora ukloniti." Zato je prav, da se ukloni, kadar sodi, da se mora ukloniti. Kako torej dvigniti nazaj njihovo sidro in pluti naprej?

Najverjetneje niso prvi, si mislim, ki so postali dvomeči, nejeverni Tomaži prav na tem mestu matematičnega razumevanja. Če se vrnem v svoja gimnazijska leta, ugotovim, da sem se

prav tako pri neskončnih vrstah postavil na okope kot moji dijaki. Upal bi si celo z gotovostjo trditi, da so imeli težave s tem tudi drugi dobri matematiki, ko so nanj prvič naleteli. Za hip si oddahnem. V težavah so torej bili Vrabec, Prijatelj, Vidav, Zakrajšek, Lagrange, Cauchy, Euler ... No, saj prav to me zanima! Kdo je prvi naletel na neskončne vrste? Vsaka reka je najbolj jasna pri svojem izviru. Caput Nili invenire.

Pomoč je tokrat prišla z matematične strani, kolegica Zabretova me je spomnila na Zenonove paradokse. Jezim se, kako to, da se jih že sam nisem domislil. Pa ga imam, prvega, ki je mislil neskončne vrste. Zenon torej. Žal se je zgodovina matematike in filozofije v spominu že nekoliko zabrisala. Preverim pri kolegici filozofinji in že dobivam občutek, da bom naslednjo uro lahko stopil v razred kot sam Kristus, ki kaže nejevernemu Tomažu svoje rane in govori: "Položi svoj prst semkaj in ne bodi neveren, ampak veren." Imam tudi srečo – kolegica me obvesti, da se pri urah filozofije pravkar mučijo s Parmenidom.

Naslednja ura se je začela takole: Ahil teče desetkrat hitreje kakor želva, toda ona je 1 stadij (približno 185 m) pred njim. Ko Ahil preteče to razdaljo, je želva že desetino stadija dlje, tako da je Ahil ne dohiti. Ko Ahil preteče tudi to stotino stadija, je želva že spet nekoliko naprej. Vsakič bo vsaj malo pred Ahilom. Ali je mogoče, da Ahil, najhitrejši tekač stare Grčije, ne more ujeti počasne želve? Bitka je dobljena. Nemogoče! Vsak namreč iz izkušenj ve, da jo bo Ahil prej ali slej prehitel. Pa vendar, če vzamemo, da je pot, ki jo mora opraviti Ahil, deljiva, se to ne more zgoditi. Aha, ne gre torej vedno zaupati izkušnjam. In vpeljem prej tako

neživiljenjsko formulo $\sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{10^{n-1}}$.

Zdaj pa še grenki in trpki del moje zgodbe. Človek se trudi, da bi naredil vse le najboljše, v smislu: kar more, to mož je storiti dolžan. A extra muros človek izve, da pravzaprav vsem

sploh ni vseč razgibana in na omenjeni način poglobljena matematika. Želijo si rutinsko matematiko, želijo si matematike, kakršne so vajeni še iz osnovne šole, želijo si le računati račune in jih zraven noče zanimati, zakaj so ti računi sploh nastali, čemu jih je pametno izračunati in kdaj je bil človeški um dovolj zrel, da se je z neko miselno zapreko lahko spopadel. Nemo omnibus placet.

Nemci bi rekli: Največja modrost je ne biti vedno moder. Če si želiš biti še tako moder in širiti modrost naprej, se bo vedno našel kdo, ki ti bo nasprotoval. A jaz pač ne morem iz svoje kože. Sploh si ne morem misliti, da bi lahko govoril pri kombinatoriki o Pascalovem trikotniku, ne da bi na kratko predstavil tega velikega moža. Le kdo naj jim to pove, če ne ti, si dostikrat rečem. Pascalov trikotnik je povsem brez topline. Treba ga je narediti človeškega z dramatično zgodbo o Pascalovi osebnosti. Ne smem jim zamolčati legendarne Pascalove stave, njegovih *Misli*, ki so prevedene tudi v slovenščino, in seveda ne nazadnje Pascalovega pomnika, ko je leta 1654 v ponedeljek, 23. novembra, na dan sv. Klemena doživel svoje mistično videnje in razglasil, da je Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov ter ne filozofov in učenjakov. Gotovost, gotovost. Doživetje. Veselje. Mir. Bog Jezusa Kristusa. Deum meum et Deum vestrum. "Tvoj Bog bo moj Bog. Radost, radost, jok od sreče ..." Vso večnost v veselju za en dan truda.

To je Pascal. To je pergament, ki so ga našli nekaj dni po njegovi smrti všitega pod njegov površnik, kamor si ga je všil sam in ga nosil s seboj celih osem let. To je Pascal. Na osnovi tega so pozneje živahno razpravljali, kaj lahko pomeni in koga predstavlja Bog, kakor ga opredeljuje in pozna filozofija. Naj omenim le Martina Heideggerja, ki pozneje zastopa in pogloblja podobno stališče kakor Pascal: "Filozofski Bog je premalo božanski, premalo božji."

Ne zamišljam si, kaj se plete po glavi človeku, ko gleda sliko, na kateri je Pascalov trikotnik upodobljen med peklom in nebesi. Najverjetneje se jezi in čudi: "Kako za vraga pa to sodi skupaj? Matematika, ki je dolgočasna kakor pravica sama, in religija, ki je nekaj tako zelo neotipljivega." Povedana zgodba pojasni to neobičajno mešanico.

Z zgornjima primeroma sem ponazoril, kako sem v prvem letu poučevanja poskušal približati matematiko dijakom tudi s filozofijo. Seveda je prav tako mogoče uporabljati anekdote, kakršna je tista o nastanku Galoisove teorije, temelja sodobne algebre.

Gre za pravo melodramatično filmsko zgodbo. Francoski matematik izrednih sposobnosti Galois je zapisal svojo teorijo na predvečer dvoboja leta 1832, ki ga je kot 21-letnega mladeniča stal mlado življenje. Čast dekleta je bila rešena. Teorija je bila v predsmrtni naglici napisana in Galois ima pravico pihati s Horacijem v isti rog: "Non omnibus moriar." Spomin na mladeničevo strast do matematičnega dokazovanja ne bo nikoli umrla.

Povezave z drugimi področji sežejo dlje, saj širijo horizont dijaškega razumevanja, ko postavijo matematične probleme v širši kontekst. S tem pokažemo, da je človeška vednost samo v šolski praksi zaradi pragmatičnih razlogov razdeljena na predmete, v resnici pa se ti predmeti povezujejo med sabo.

Filozofija na spletu

Klemen Brumec

Filozofski forum

Pred tremi leti se je na kamniški gimnaziji v okviru maturitetnih priprav na filozofijo prvič porodila ideja, da bi filozofijo povezali s spletom. Ker smo bili v skupini poleg čednih gospodičen (in profesorice) le štirje spleta vešči mladci (spet se bo kakšna razburjala, da so to le stereotipi – tipično), ideja ni nikoli zaživela, kakor je bilo sprva mišljeno: da bi nastal portal, kjer bi se zbirale novice, članki, recenzije in še kaj iz filozofskega sveta. Postranska stvar naj bi bilo tudi komentiranje teh reči. Ni šlo, zato smo junija lani sklenili, da naredimo popolno prenovo. Neki nemški filozof bi rekel, da smo *prevrednotili vrednote*, saj je šlo res za zasuk v tehničnem, predvsem pa vsebinskem smislu. Skrčili smo obzorja, iz portala je nastal forum. Glavni cilj so bili sporočila in komentarji, sčasoma pa lahko začnemo razmišljati o razširjeni ponudbi.

Glavna pobudnika sta bila Alenka in Boris. Sploh slednji je z raznovrstnimi temami skrbel za živahnost dogajanja, prav tako pa je naredil nekaj reklame po slovenskem spletu. Obiskovalci so se začeli vračati, prihajali so novi, članstvo se je širilo. Počasi je iz skupinice entuziastov, ki so jo sestavljali predvsem bruci na filozofski fakulteti, začela rasti mala spletna filozofska skupnost, ki se ukvarja s komentiranjem raznovrstnih filozofskih (ontoloških, etičnih, političnih ...) problemov, komentira aktualna dogajanja, hkrati pa se zabava v nestrinjanjem in oporekanjem. Posebnost tovrstnega foruma je predvsem, da je vsebinska raven sporočanja načelno precej višja, osnova za to pa je širok spekter znanja in



Ilustracije Izarja Lunačka

jasneje izoblikovano lastno mnenje. Kdor piše o stvareh, ki jih pozna in razume, se teže zmoti. Nasploh pa je mik filozofije ravno v tem, da napačnih odgovorov ni (seveda se ta izjava ne sme jemati preresno, predvsem med reševanjem testov iz filozofije na srednješolski ravni), kar sodelujočim v debati omogoča, da imajo popolnoma nasprotno, a še vedno z resničnimi premisami podprte konsistentne argumente. Lastno mnenje je tisto, ki šteje največ.

Ni vedno lahko. Včasih si prepričan o svojem prav, prepričan, da se sogovornik moti, a nikjer drugje bolj ne velja Prešernova "*zmeram svojo goni slavček*". Prednost foruma je v tem, da se filozofske dileme, ki jih profesor predstavi v razredu, lahko nadaljujejo na spletu. Vsak si sam odmerja svoj čas, za vse je dovolj prostora, a vendar je ta strogo ločen in ni mogoče kričati eden čez drugega. Pišesh in komentiraš lahko, ko te je volja. Poslušajo (berejo) te mnogi, najbolje pri tem pa je, da se vse dogaja spontano in prostovoljno. Forum je pravzaprav elita, smetana mislecev. Pridružijo se le najboljši, najbolj zavzeti. Starostnih preprek ni, na začetku smo vsi enaki, družni nas le čudenje in želja po spoznanju.

V dobrem letu se je število članov približalo

petstotim, število sporočil pa je skoraj desetkrat tolikšno – mesečni obisk med šolskim letom presega 6000, 146 pa jih je bilo naenkrat največ na forumu. Z gotovostjo lahko zatrdim, da se stvari premikajo v pravo smer. Pred enim letom smo začeli tudi projekt v okviru priprav na maturo iz filozofije, v katerem ima naš spletni forum simbolično vlogo rimskega *forum magna* (glavno zbirališče in središče dejavnosti). Bodoči maturanti, ki imajo za enega izmed izbirnih predmetov filozofijo, lahko v le njim namenjenem oddelku razvijajo lastne ideje, sprašujejo in rešujejo nejasnosti, komentirajo in zavračajo uveljavljena prepričanja ter predlagajo nove rešitve, z nasveti, namigi, smernicami ali razlagami pa jim pomagajo profesorji filozofije in nekdanji dijaki. Tako se ustvarjajo teme, katerih vodilo je predvsem želja po spoznanju, po *"vedeti več"*, tematika pa se spreminja. Kakor je za forum značilno, se pojavljajo tudi odmiki, v spletnem žargonu znani kot *"offtopici"*, kar pa ni nič napačnega. Navsezadnje so sodelujoči še mladi in polni idej, pri tem projektu pa lahko ustvarjajo sami le z nekaterimi osnovnimi navodili in obilico ustvarjalne svobode.

Pa naprej? Možnosti je kar nekaj. Pogovarjali smo se že o večji internacionalizaciji foruma, a verjetno bomo s tem počakali, saj je na domačih tleh še dovolj manevrskega prostora. Prednostna naloga ostaja maturitetni spletnofilozofski projekt, katerega obseg bomo v obdobju 2005/2006 povečali, predlagano pa je še tesnejše sodelovanje z Zofijinimi ljubimci in stranjo **zofijini.net**, morebitno ustvarjanje srednješolske in študentske zbirke zapiskov iz filozofije ter obširnejši zgodovinski pregledi.

Filozofski forum je odprt in pričakuje vse, ki jih tematika zanima. Priti zraven ni težko, le odprite brskalnik, vpišite naslov **<http://filozof.pavliha.net>** in to je to. Preprosto – kakor filozofija.

Nabiralnik

Jaz o življenju ali lažje biti mrtev kakor živ

Slavni filozof Friedrich Nietzsche je o pojmu življenje dejal: "Živeti – to za nas pomeni stalno preoblikovati v svetlobo in plamen vse, kar smo, in vse, s čimer se srečujemo; drugače sploh ni mogoče."

Ta izrek je očitno napisal na vrhuncu svojega življenjskega optimizma oziroma v stanju nekega velikega čustvenega zanosa, saj ta stavek ni zrcalna slika njegovega življenja. Nietzschejevo življenje, če bi ga sploh lahko tako poimenovali, je bilo nenehno trpljenje, zato njegov pozitivni izrek o življenju kaže, da je bil močan človek, saj je bil sposoben iz neizprosne bede izluščiti najboljše, kar se da – življenjski pozitivizem. Ta stavek mi ugaja, saj me navdihuje in spodbuja k pozitivnemu mišljenju, podobno kakor na primer pesmi Eltona Johna.

Ljudje so povečini zelo nezadovoljni s svojim življenjem, predvsem zaradi pogostih stresov, in zato ga želijo izboljšati. Velika podjetja obljubljajo izboljšanje življenja s svojimi propagandnimi izdelki in na ta način izkoriščajo splošno ljudsko razočaranost nad življenjem oziroma bivanjem. Posledica nezadovoljstva nad življenjem je delitev ljudi v dva tabora: na tiste, ki želijo stresne situacije, ki povzročajo, poglobljajo in širijo nezadovoljstvo, nadomestiti s potrošništvom, in na tiste "inteligentne", ki se ukvarjajo z jogo, avtogenim treningom oziroma kakšno drugo tehniko sprostitve, športom, glasbo ali čim podobnim.

Sam sem "včlanjen" v drug tabor, oddelek glasba. Vsi pripadniki teh dveh taborov dosežejo svoje cilje in se prepričajo o pozitivnem mišljenju, nezadovoljstvo pa potlačijo v podzavest, v kateri se še vedno

skriva pesimizem. Pozitivizem preda štafetno palico pesimizmu, ko se (v prvem taboru) na trgu pojavi nekaj novega, brez česar "človeku ni obstoja na tem svetu", oziroma ko se (v drugem taboru) človek preneha ukvarjati z dejavnostjo, ki mu omogoča dokaj normalno življenje. Na ta način z roko v roki sodelujeta pozitivizem in pesimizem ter ohranjata svojo fizično in psihično pripravljenost, saj je za človeka pomembno, da se ne utrudita. Ni raja brez pekla in ni veselja brez obupa.

Kakor je mogoče spoznati iz dosedanjega "prežvekovanja", kot bi rekel Nietzsche, se sam zelo nerad sprašujem o lastnem življenju in bivanju ter posredno tudi o njegovem smislu, saj me to velikokrat pripelje do misli na samomor ali perverznih misli.

Vedno znova ugotavljam, da je smisel življenja v uživanju in kratkih trenutkih sreče, zaradi katerih se splača trpeti večino življenja. Človekovo delovanje (služba, šola) njemu samemu večinoma ne prinaša neposredne koristi, ampak ga zgolj obremenjuje. Njegovo delovanje se izrazi v njegovem kapitalu. Toda kaj mu koristi kapital, ki je pridobljen s trdim delom in z garanjem? Kaj mu koristi, če ga ne more temeljito izrabiti, to pomeni, da mora varčevati bodisi za svoje nadaljnje življenje bodisi za naslednje rodove?

Človekovo delovanje je zanj osebno škodljivo, koristno pa je za celoten družbeni sistem. Ob tej trditvi se lahko vprašamo, kaj je pravzaprav funkcija družbenega sistema in kakšno dolgoročno korist ima sistem od izkoriščanja posameznikovih sposobnosti, saj je jasno, da bo nekoč, ko bo nastopila apokalipsa, tako ali tako vsega konec.

Na koncu ugotovim, da smisel življenja vsekakor ni kopičenje kapitala, ampak uživanje. To se sicer sliši zelo dekadentno, vendar je prav zaničevanje dekadentnega življenja v interakciji z asketskimi ideali vzrok, da je za večino ljudi "življenje ječa, čas v nji

rabelj hudi", če se izrazim po Prešernovo. Neki ugleden profesor na srednji glasbeni šoli je dejal, da sta najboljši stvari, zaradi katerih se splača živeti, glasba in seks (ne nujno v tem zaporedju). V tem se kaže njegova inteligenca in pozitivni odnos do življenja. Očitno je, da ta profesor ni samo profesor glasbe, ampak tudi profesor življenja.

V procesu razvoja in evolucije smo si ljudje zagrenili in zapletli življenje, kar je glavni vzrok, zakaj je – v splošnem – lažje biti mrtev kakor živ.

Domen Pinterič

Nekaj o filozofiji

"Znanost je, kar vemo, in filozofija, česar ne vemo" (Bertrand Russell).

Filozofija je panoga, stara že okoli 2600 let, katere ideje, spoznanja in odkritja niso nikoli dokončna. To je njena skrivnost in lastnost, ki jo lahko poseduje le ona. Temelji na spraševanju o raznih pozicijah, nima napačnih in pravičnih odgovorov, šteje mišljenje vsakega posameznika, ki je vpet v mrežo zapletenih družbenih odnosov in se mu porajajo številna vprašanja.

V vseh časih poskušajo filozofi, in tudi mi, odgovoriti na vprašanja, ki so temeljna, nerešljiva in enako vznemirjajoča kakor pred tisočletji. Vsak čas daje drugačne odgovore, ki so v skladu s tedanjim mišljenjem, prav tako pa poskuša oblikovati odgovore, ki se lotevajo tem iz drugih zornih kotov, in dopolnjevati prejšnje odgovore. Filozofija ne premore splošno veljavnih ugotovitev. Zanimivo je, da filozofska dela nikoli ne zastarajo kakor pri nekaterih drugih znanostih, saj v vsakem delu najdemo nekaj zanimivega, nekaj novega. Filozofija je nekakšna podlaga drugim znanostim, saj so vprašanja, ki si jih zastavljajo

znanosti, v prvem trenutku filozofska in lahko razpravljamo o njih, dokler jih 100-odstotno ne dokažemo in ne podamo splošno veljavnih ugotovitev. Takrat so opredeljena kot znanstvena načela. Prav tako, pravi Jaspers, se od nje pričakujejo izredna pojasnila ali pa jo kot brezpredmetno mišljenje ravnodušno puščamo ob strani. S strahospoštovanjem jo pojmuje kot pomembno prizadevanje nenavadnih ljudi ali pa jo preziramo kot odvečno tuhtanje sanjačev, kar ni redko mišljenje. Danes, v času, ko delo in denar prevladujeta kot glavni vrednoti, za kar stremi večina posameznikov, je pojmovana kot nepomembna in nevredna našega časa. Ni redek rek: "Kaj filozofiraš, pojdi delat!" Vendar so tudi ljudje, ki v filozofiranju najdejo neki svoj smisel in smisel življenja, cilj jim je logična pojasnitev misli, drugače ne najdejo miru v sebi. Ta pojasnitev je lahko preprosta in razumljiva, lahko se pojmuje kot težka in nerazumljiva, odvisno od posameznika.

Zanimivost filozofije je, da nima značaja napredujočega procesa kakor druga spoznanja, ki odkrivajo vedno kaj novega. V osnovi so filozofska vprašanja še vedno ista, kakor so si jih zastavljali filozofi celo pred 2600 leti. Še vedno nas begajo vprašanja, kakršna so, od kod izvira spoznanje, kakšna je prava narava stvari, ali je idealna ali materialna, kaj je dobro življenje, kaj je sreča, kaj je človekovo bistvo, ali je to razum, in še mnoga druga. Naj vzamem za primer nam vsem poznanega Sokrata in na drugi strani Nietzscheja. Medtem ko Sokrat spada v antično, uvrstimo Nietzscheja v sodobno filozofijo, torej je med njima 2000 let časovne distance. Oba pa sta se spraševala, kaj je smisel in bistvo življenja. Za Sokrata je to raziskovanje življenja, spoznati njegov smisel, medtem ko na drugi strani Nietzsche pravi, da bistvo življenja ni raziskovanje, kajti življenje je samo po sebi vrednota, je dobro, tako je zanj bistvo življenja nadčlovek. To je človek, ki presega samega sebe, realizira svoje potenciale, svoje ideale najde v sebi, v svoji

moči in se ne ozira na stare vrednote, ki so pospeševale šibko obliko mišljenja. Tako dobimo na isto vprašanje popolnoma drugačne odgovore, a za nobenega ne moremo reči, da je napačen.

Filozofija je panoga, ki dopušča mnogo odgovorov, če jih le znamo utemeljiti. Tako nam profesor filozofije zaradi drugačnega odgovora, kakor je pričakovani, ne bo dal nezadostno, kar sicer sledi pri drugih šolskih predmetih, ampak nas bo poprosil za utemeljitev, ki predstavlja bistvo filozofiranja.

Sedaj ko končujem dveletni pouk filozofije, se vedno bolj zavedam, da mi je filozofija dala misliti in mi odprla nov način gledanja na življenje in čisto vsakdanje stvari. Ni le predmet, ki dopušča mnogo odgovorov in pri katerem se mi ni bilo treba bati, da bi napačno odgovorila, temveč sem ob njej spoznala nekaj novih resnic, ki hkrati niso resnice. Na tej podlagi sem si oblikovala mnenje o marsikateri temi, o kateri v preteklosti nisem razmišljala. Dobila sem nekatere napotke za nadaljnje življenje, in sicer da mi ni nikoli treba sprejemati splošno veljavnih resnic, ki jih posreduje družba, lahko si oblikujem svojo resnico, ki je zame edinstvena.

Anja Svetlin

Nihilizem sodobne (utrujajoče) družbe

Kaj, le kaj je ta okužba, ki se širi po današnjem modernem svetu? Zakaj smo ljudje dandanes bolj naveličani, kakor smo bili kadarkoli prej v naši zgodovini? Saj je naše življenje vendarle lažje, kakor je bilo pred stoletji. Še najpreprostejši in najneumnejši osebki modernega sveta živijo življenje, o kakršnem je lahko velika večina ljudi srednjega in novega veka le sanjala. V čem je torej problem?

Na nekaj smo pozabili! Neko naravno prirojeno hotenje se je pri človeku s časom "potlačilo". Postali smo preveč monotoni, naša dejanja so začela izražati povprečnost. Želimo si je, "hlazimo" za njo, kar pa nas bega, je naše nezadovoljstvo, ko jo končno dosežemo. Mnogi ljudje jo dosežejo. A kaj se zgodi za tem? Nikakršnih fanfar, nobenega ognjemeta, njihov "veliki" cilj je dosežen, a vendarle, sla (hotenje) ostaja. Sprašujemo se, kaj bi bilo lahko narobe, globoko v sebi vemo, da poznamo odgovor na to vprašanje, a smo prepričani, da bo njegovo udejanjenje pripeljalo do naše pogube. Izgubili smo smisel za veličino, za udejanjenje naših navdihov, za potešitev naše duše, izgubili smo smisel za življenje. Ali pa morda vse to le ni izgubljeno? Ljudje smo neskončno globoka "brezna", polna izgovorov, odrekovanja in prepričanj, prav tako pa tudi zavračanja.

V današnjem času smo pripravljeni storiti marsikaj samo zato, da bi bili sprejeti v "družbi". Mnogokrat smo se celo pripravljeni otresti kakšne lastnosti naše osebnosti le zato, da bi bili bolj sprejemljivi. Pa vendar, kaj niso razlike med nami tiste, ki nas odlikujejo (so pa nekatere tudi naše slabosti)? Kako bi lahko opisali to nenavadno obliko človeškega obnašanja? Tukaj pa pride čas, ko je treba nekaj krivde prevaliti na človeško nesmiselno in zmotno mnenje, da je sposoben vse stvari premisliti in najti zanje ugodno rešitev. S tem ni popolnoma nič narobe, pa vendarle je problem, da se ljudje vse prepogosto lotevamo tega premisleka napačno. Zdi se, kakor da smo dosegli najvišjo možno raven "unikatnosti" osebkov, zdaj pa smo se pripravljeni vrniti med živali in "loviti v tropu". Popolnoma smo prepričani o našem nezmotljivem družbenem sistemu, saj nam daje občutek, da smo enotni, povezani v celoto in zaščiteni.

Ravno tu se skriva problem! Tako smo zaverovani v naš ponavljajoči se krog družbene avtonomnosti, da se celo bojimo osebkov, ki jo dajejo v preizkus. Postali smo tako zatopljeni v

našo družbeno utopijo, da ne sprevidimo posameznih "delcev", ki jo sestavljajo. Ali pa jih morda nočemo videti? So morda tako nepomembni in sramotni, da si pred njimi zatiskamo oči? So njihova dejanja morda tako majhna, da bi jih lahko celo označili kot neobstoječa? Torej do njihovega delovanja ne občutimo nikakršnega zaupanja, v njih tudi ne iščemo odrešitve. To nalogo raje prepuščamo celotni strukturi, ki jo ti "delci" sestavljajo. Pa vendar ni problem v tem, kako mi dojemamo vso to "organiziranost delcev" – problem se pokaže, ko spoznamo, da smo se z njo sprijaznili. Nič več ne iščemo tistih, posebno svetlečih "delcev", ki so se pripravljeni povzpeli nad celotno strukturo družbenega "stroja" in mu narekovati pot. Izgubili smo celo željo, da bi se sploh pojavili. Brez želje, brez hotenja in sle do omenjenih pa smo na zelo dobri poti do popolne enolikosti in avtonomnosti. Ti "delci" smo namreč mi. Ljudje, naveličani svojega utrujajočega življenja, a še kljub temu dovolj nespametni, da se ne zavemo, da ga lahko tudi spremenimo.

Iztok Zver

Seminarske naloge

Abaddona ... Sem v 4. letniku gimnazije in za izbirni maturitetni predmet imam filozofijo. Ne morem se odločiti za naslov seminarske naloge. Ima kdo kakšen zanimiv predlog? Kakšna bi bila zanimiva tema, ki jo kot izkušeni filozofi lahko predlagate nam neizkušenim, ki imamo filozofijo šele slab mesec in o njej tako rekoč še nimamo pojma?

Gracija ... Jaz imam nekako isti problem. Sploh ne vem, za kaj naj se odločim, ko mi vsak dan pride na misel druga ideja. Kar vseč mi je feminizem, ampak je precej širok pojem in sploh ne vem, kako bi se ga lotila, niti o literaturi še nimam pojma.

Lumpi-minus ... Vzemi kak priročnik, učbenik, npr. *Ali središče drži*, ki je po mojih izkušnjah najboljši, listaj, beri, pa boš našla pravo temo. To je moja izkušnja. Feminizem je bolj sociološka tema, ne?

Calvin ... OK, pa gremo v sofističnem slogu: Draga Abaddona. Lumpijevo mnenje je povsem zmotno. Mar ti, Lumpi, misliš, da bodo v življenju drugi iskali modrost namesto tebe? Ne, v filozofiji vedno zagovarjam stališče, da jo je treba poiskati v sebi samem, ne pa v avtoriteti drugih. Res je, da pridemo do spoznanj, ki izhajajo iz nas samih, počasneje kakor iz spoznanj, ki nam jih na pladnju prinesejo avtoritete, toda kar zares cenimo v filozofiji, je, da se učimo iz lastnih napak in nesmislov.

Profesor ti lahko izbere knjige za filozofski problem, toda vprašanje je, ali boš z njegovo izbiro zadovoljna. Ne! Gotovo boš rekla: "Kako butasto knjigo mi je dal!" Izberi sama, in to tisto področje, ki ga najbolje obvladaš in za katero boš pokazala največ motivacije, da ga napišeš iz srca, ne pa zato, ker je treba. Ker vsaka prisila, vsak "treba je" je muka, toliko huje pa je v filozofiji.

Zato je preprosto: če misliš, da je profesor pametnejši od tebe in da bo on vedel, kaj je dobro zate, si že priznala svoj poraz.

Lumpi, res bi bilo lepo, da bi mi v življenju vse prinesli na pladnju in da se mi ne bi bilo treba truditi. Toda življenje ni takšno in nekje je treba začeti. Zato lahko začnemo po lastnih spoznanjih živeti pri ustvarjanju maturitetne seminarske naloge.

Gemini ... Hm, jaz pa se strinjam z Lumpijem. Profesorjem (profesoricom) je treba težiti, ker so dejansko plačani za to (čeprav slabo, heh). Ne mislim s tem, da ti on napiše nalogo, ampak v smislu: "Joj, jaz bi pa tako rad še malo bral Hegla in Marxa, kaj še lahko prečitam, da vas zadovoljim?" Mar nimajo radi takega teženja? In potem mi naložijo pet debelih knjig in čez 14 dni pridem spet: "Končal sem! Še bi!"

In tako se (baje) tudi učiš. Sploh pa Calvin – kdaj si nazadnje delal svojo zadnjo maturitetno seminarsko nalogo?

Calvin ... Gemini, tedaj ko so se začele in ko še niti ni bilo jasno, kako naj bi bile videti. Sem pa vso pobudo imel sam, napisal osnutek, izbral temo, knjige, po kratkem posvetu s profesorico videl, da sem na pravi poti, in še zdaj ne pustim, da bi se mi kdor koli vmešaval v pisanje. Enako je bilo z diplomsko: najprej sem se raztipkal po dolgem in počez, potem pa to brisal in strukturiral v bralno obliko.

Abaddona ... Dala sem mu tri naslove, ki so mi bili najbolj všeč, a je dejal, naj za konec tedna napišem pol strani pod vsakega (kaj si predstavljam, kaj bi pisala), nato mi bo dal literaturo, da se laže odločim.

Vidika ... Naj nadaljujem z nasveti za Abaddono. Gemini in Lumpi imata prav. Ti kar teži svojemu profesorju, zato je tam, da te 1. nauči, kako se delajo seminarske, in 2. da tvoja naloga ne bo kar nekaj o nečem, ampak res

filozofska razprava. To je namreč bistveno in zato potrebuješ njegovo pomoč. Če te bo še kaj zanimalo glede nalog, se oglasi na tem mestu. Uh, da ne pozabim. Ne odlašaj z začetkom. Začni lepo počasi brati, ne preveč naenkrat – čajna žlička filozofije je za prvi mesec čisto dovolj.

Kopriva ... Calvin, Gemini in preostala klapa: Malo se strinjam kar z vsem. Če je profesor za to, da te kaj nauči, zakaj ne bi iskal pomoči pri njem? Če že on nekaj ve, zakaj bi moral ti to znova odkriti? Ne bi bilo bolje, da bi tisto, kar on ve, vzel v zakup in šel na tej podlagi raziskat zadeve še globlje in odkrit kaj novega?

Zofka ... Verjetno sem (kakor vedno) veliko prepozna, ampak tale tema za seminarsko nalogo je še boljša od najboljšje, in sicer: Filozofija kot način življenja. Preverjeno. Saj je bila filozofija že na samem začetku (torej v antiki) predvsem način življenja v skladu z modrostjo in ne le filozofskega govora, kakor je večinoma razumljena danes. Žal.

Vidika ... Super Zofka, povej nam, prosim, kaj več o njej. Kaj bereš?

Zofka ... O, z veseljem napišem kaj več o tem. Danes se je v filozofijo kot način življenja poglobljal Pierre Hadot, nekdanji profesor zgodovine antične filozofije, ki se je opiral predvsem na antične vire (če te zadeva zanima, si vsekakor preberi njegovo delo *Philosophy as a Way of Life* – mislim, da ga imajo samo v NUK; poleg tega za začetek zadostujeta Platonova *Apologija* in *Dnevnik Marka Avrelija*). Začel je raziskovati odnos med grško helenistično filozofijo in krščanstvom na primeru Marija Viktorina iz 4. stoletja, ki se je iz poganstva spreobrnil v krščanstvo. Hadot je pri tem opazil, da je filozofija v antiki pomenila predvsem določeno življenjsko držo in ne le teoretične dejavnosti kakor danes. Antični filozof se od drugih ljudi ne razlikuje po količini usvojenega znanja, temveč po načinu

življenja – želi živeti skladno z modrostjo. Filozofija, ljubezen do modrosti, je predstavljala vajo misli, volje in celotnega bitja, filozofa pa naj bi privedla do človeku sicer nedostopne modrosti. Slednja pa ne privede zgolj do spoznanja samega, marveč pripravi človeka tudi do drugačnega bivanja, zato je spreobrnjenje filozofovega življenja nujno.

Stoiki so razlikovali med filozofijo samo in filozofskim govorom, ki sestoji iz filozofskih disciplin – fizike, etike in logike. To razlikovanje je nujno že zaradi samega poučevanja filozofije, ko se učencem predstavi teorija o etiki, fiziki in logiki. Toda filozofija, način življenja filozofa, ne more biti teorija o posameznih filozofskih disciplinah, saj je njeno bistvo živeti logiko, fiziko in etiko. Filozof ne razvija več teorije o logiki, ampak misli in govori pravilno; ne razvija več teorije o fizičnem svetu, ampak zre kozmos in se z njim usklajuje; ne razvija več teorije o moralnem delovanju, ampak živi pošteno in pravično. Filozofski govor zato ni filozofija. Se potemtakem danes sploh ukvarjamo s filozofijo? Filozofske teorije bi namreč morale biti sredstvo, da bi filozofija postala naš način življenja. Zato so jih helenistični filozofi oklestili na zgoščeni, sistematični filozofski govor, ki jim je bil v vsakem trenutku v pomoč. Malo tesno povezanih načel je imelo močan psihološki učinek in izjemno prepričevalno moč. V kratkih stavkih povzeti bistveni nauki naj bi omogočili vrnitev v stanje, v katerem je treba živeti.

Oboji, epikurejci in stoiki, so filozofiranje razumeli kot nepretrgani dej, ki je istoveten z življenjem in ga je treba v vsakem trenutku obnavljati. Da pa bi lahko nekaj počenjali brez prestanka, je treba usmeriti našo pozornost; stoiki so jo usmerili k skladnosti človeške volje z naravo, epikurejci pa k užitku. Toda za uresničevanje naše pozornosti je potrebnih veliko vaj, ki jih Hadot imenuje duhovne vaje – globoko premišljevanje temeljnih resnic,

izpraševanje vesti, neprestano obnavljanje zavesti o končnosti življenja in živeti v sedanjosti. Sedanjost je namreč edina stvarnost, ki nam pripada in je odvisna od nas. Za stoike in epikurejce ima vsak trenutek neskončno vrednost, torej je enakovreden večnosti; zanje je bilo tudi dovolj, da so se modrosti le dotaknili, saj je v vsakem trenutku vsebovana in vključena kozmična celota. Poleg tega je v antični filozofiji obstajala izostrena zavest o neskončni vrednosti bivanja v kozmosu, v enkratni stvarnosti kozmičnega dogodka. Navaden človek je stik s svetom kot celoto izgubil, filozof pa jo ima stalno navzočo v duhu, zaradi česar lahko tudi misli in deluje z vidika občosti. Kozmična zavest se ne more enačiti z znanstvenim spoznanjem o svetu, saj je plod duhovnih vaj. Ali imeti odnos do kozmosa, vključuje tudi imeti odnos do drugih ljudi? Antično filozofijo so namreč gojili v skupinah, kjer so si skupaj prizadevali poiskati modrost, si medsebojno pomagati in se duhovno podpirati. Prav tako je bistveni del filozofskega življenja dejavna vključitev v človeško skupnost, pri kateri se filozof ne sme pustiti zapeljati strastem, ker zaslepljen človek ne more učinkovito delovati. Ampak kako naj ostane zvest modrosti in ohrani svoj notranji mir ob pogledu na nesrečo drugih ljudi? Je dosega ravnovesja med notranjim mirom in zunanjim svetom tisto, kar resnične filozofe loči od drugih?

Čeprav se je Pierre Hadot poglobljal predvsem v helenistično filozofijo, je bila filozofija že pri Sokratu in njegovih učencih način življenja, pred tem pa tudi pri pitagorejcih, saj sam Platon v svoji *Državi* uporablja izraz pitagorejsko življenje. Tako je torej obstajalo sokratsko življenje in sokratski dialog, ki je v sogovorniku prebujal moralno zavest, saj ga je Sokrat z neutrudnim spraševanjem privedel do preiskovanja lastne vesti in skrbi za notranji napredek. Sokratov učenec Platon označi filozofijo kot vajo umiranja, filozofa pa kot človeka, ki se ne boji smrti, ker zre celoto. Še za

Aristotela, za katerega se zdi, da se je ukvarjal le s filozofskim govorom, je filozofija kakovost duha, rezultat notranjega preoblikovanja.

Od kod potem izvira današnje pojmovanje filozofije kot filozofskega govora? Po Hadotu je vzrok v njenem srednjeveškem in novoveškem razvoju, pri tem pa je bilo zelo pomembno krščanstvo. V prvih nekaj stoletjih našega štetja se krščanstvo namreč ni kazalo zgolj kot sistem nauk, norm, vrednot in dejanj, obredov, ampak predvsem kot filozofija, kot način življenja. Vključevalo je sestavine antične filozofije – kristjan kot filozof živi v skladu z zakonom logosa, božjega razuma; del njegovega življenja so filozofske duhovne vaje. Krščanstvo kot način življenja je bilo razširjeno predvsem med menihi, ki so se vadili v pozornosti do samega sebe, meditirali in izpraševali svojo vest ter se pripravljali na umiranje. Srednji vek je sprva nadaljeval izročilo antične filozofije in pojmoval filozofijo kot krščanski način življenja. Toda z nastopom univerz, ki kot proizvod Cerkve postanejo ustanove, v katerih se odslej poučujeta teologija in filozofija, prevzame nalogo oblikovanja osebnosti teologija, filozofija pa postane "ancilla theologiae" ter se omeji na teorijo in razvijanje teoretičnega pojmovnega aparata, potrebnega teološkemu razmišljanju. Z univerzami, katerih namen ni več preoblikovanje osebnosti, temveč oblikovanje strokovnjakov, se tako izgublja pojmovanje filozofije kot načina življenja in njenih bistvenih sestavin, na primer duhovnih vaj, ki so odtlej del krščanstva. Je filozofijo, ki se poučuje na univerzah, kjer posredujejo le veliko teoretičnega znanja, sploh mogoče jemati zares? Česa se študenti tam lahko naučijo? Je njihovo učenje sploh smiselno, če oni sami ostajajo enaki, ne preoblikujejo svojega življenja, ne živijo skladno z modrostjo? Toda nekateri bivanjski vidiki antične filozofije niso nikoli povsem izginili. Primer novodobnega filozofa, ki mu je filozofija pomenila tudi način življenja, je

Kierkegaard, saj je bil njegov osnovni namen, da bi bil v dobi filozofskih sistemov mislec strastne subjektivnosti. V novoveški filozofiji je odprl problem, ki ga je nato prevzel eksistencializem. Razlika med moderno in antično filozofijo je tudi v tem, da je v antiki za filozofa veljal vsakdo, ki je želel in poskušal uresničiti filozofijo ter je živel skladno z razumom v kozmosu, danes pa so to le ljudje, ki so filozofijo tudi študirali.

Verjetno je tole dovolj za danes. Aja, Vidika, sporoči nam, če boš odkrila kaj zanimivega na to temo.

Dušan ... Berem zdaj to temo o seminarskih nalogah in se spominjam nekega natisnjenega seznama z že vnaprej napisanimi naslovi, ki sem ga imel v rokah enkrat decembra ne tako davnega leta 2004. Takrat sem tuhtal in tuhtal ter si med ponujenimi naslovi izbral nalogo z naslovom Descartesova dokaza za božji obstoj. Ker letos pri filozofiji obravnavamo temo skepticizma, kot knjigo pa Descartesove *Meditacije* in se še tu in tam, bi lahko rekli, kar precej obremenjujem z religijo (ali točneje s samim Bogom ali bogom, da ne bo kdo prikrajšan), bi moral biti naslov napisan meni na kožo. No ja, doslej glede same seminarske naloge nisem naredil še nič (enkrat do konca aprila je čas, če se ne motim), tako da sem pripravljen več kakor le sprejemati nasvete kogar koli. Ko berem, da so si eni sami izbirali naslove, se sprašujem, ali smo v isti državi.

Vidika ... No, saj si si izbral svoj naslov, mar ne? Pouči se o seminarski nalogi iz kataloga, da še česa ne boš razumel narobe. Za seminarsko imaš na voljo 70 ur, kar pomeni, da moraš vložiti vanjo kar nekaj dela. Descartesovega dokazovanja Boga ni mogoče zelo preprosto razumeti. O temi ne moreš kar nekaj naložiti. Verjemi! Rok za oddajo je 22. april. Dobro delaj!

Calvin ... Se strinjam z Vidiko: Kartezij je

navidez enostaven, samo navidez, utegne pa biti še kar pameten. Dokaza sem že preoblikovana napisal v temi "Dokazovanje božjega bivanja", vendar če ju boš hotel uporabiti, se poveži z menoj po ZS, da ti navedem točen vir, ker nisem avtor teh dveh formuliranih dokazov. Priporočam ti pa, da se udeležiš razprave o tej temi.

McLenins ... Zanima me, kaj s področja politične filozofije bi priporočali, kakšna je dostopnost virov in katera poglavja/vprašanja eksistencializma bi bila primerna za maturitetno nalogo.

ZoroAutre ... Za politično filozofijo bi priporočal Hobbesa, Spinozo in Rousseauja, morda primerjavo med njimi. Hegel ali Marx zahteva veliko več potrpljenja in prebrane literature, za poznavanje katerega od sodobnih političnih mislecev (npr. Arendtova ali Schmitt) morate podrobno poznati še veliko širši teoretski kontekst. Hvaležna tema bi bila morda interpretacija Kantovega K večnemu miru ... Osebo ti Aristotelovo in Platonovo politično teorijo odsvetujem, saj utegneta biti dolgočasni. Eksistencialistična literatura pa je precej razkropljena. Od Sartra so vse, kar boš dobil, zgolj njegovi izbrani spisi, ki niso dovolj izčrpni. Camusa imaš po drugi strani bolje prevedenega, saj najdeš dve njegovi poglavitni filozofski besedili (Uporni človek, Sizifov mit) v celoti prevedeni v zbirki Nobelovci. Jaspersovo in Marcelovo delo je prevedeno dokaj slabo (vsaj po mojih informacijah), medtem ko so v slovenščini vsa Kierkegaardova temeljna dela (*Pojem tesnobe*, *Ali-ali*, *Bolezen za smrt*, *Dnevnik zapeljivca* itn.). Če nameravaš vključiti v seminarsko nalogo tudi Heideggerja, z njegovimi besedili ne boš v zadregi.

Teme eksistencializma se kar ponujajo: lahko primerjalno razdeliš pojem avtentične eksistence, problem absurda, problem politične vključenosti in svobode, vlogo Boga, razliko eksistenca/esenca, vlogo in transformacijo

kartezijskega subjekta ipd. Tem je zadosti in branje kakšne pregledne študije (recimo Arendtove *Kaj je eksistencializem?* ali Sartrov *Eksistencializem je humanizem*) ti lahko dodobra odpre teoretska obzorja.

Alica ... Glede politične filozofije priporočam delo M. Foucaulta *Nadzorovanje in kaznovanje*. Dobiš ga najverjetneje v večini knjižnic, pred kratkim pa je izšel ponatis. Govori o nastanku zapora kot institucije, hkrati pa o tipu oblasti, ki se je domislila zapora kot načina kaznovanja. Gre za oblast, ki deluje tako, da je pravzaprav nevidna, se ne izpostavlja, kakor se je dogajalo v starem režimu, ko so npr. zapornike javno mučili. Danes oblast ni več osredotočena v posamezniku ali skupini, temveč gre za mrežo oblastnih razmerij, v katerih hote ali ne hote sodeluje vsak posameznik. Zelo ilustrativno prikaže zadevo poglavje o panoptikonu - o skrajni možnosti delovanja oblasti, ki bi bila kar najbolj učinkovita, hkrati pa kar najmanj vidna; gre za ljudi, ki bi vedeli, da so lahko nenehno opazovani, hkrati pa ne bi vedeli, kdaj so tudi dejansko gledani. Zato bi sami - brez prisile! - razvili vedenje, ki bi bilo oblasti všečno.

Možna bi bila primerjava s spisom L. *Althusserja Ideologija in ideološki aparati države*. Delo je marksistično, vendar še vedno aktualno. Govori o tem, kako nas uradna ideologija skozi različne mehanizme primora, da jo sprejmemo - in sicer tako, da mislimo, da smo to storili svobodno. Težko pa rečem, ali sta besedili primerni za gimnazijca ali ne. Odvisno tudi od tega, kakšnega učitelja imate. Posvetuj se z njim in poskušaj izvedeti od njega čim več, saj je plačan za to.

Calvin ... V pomoč je še Renata Salecl in njena *Disciplina kot pogoj svobode*. Je pa že moj sošolec delal maturitetno o tem, njegova literatura je bila:

1. Michel Foucault: *Nadzorovanje in kaznovanje* (Delavska enotnost, Ljubljana 1984).
2. Renata Salecl: *Disciplina kot pogoj svobode* (Knjižna zbirka Krt 75, Ljubljana 1991).
3. Renata Salecl: *Zakaj ubogamo oblast?* (Državna založba Slovenije, Ljubljana 1993, str. 170-181).
4. Janez Pečar: "Šolarji kot nadzorovalci" (*Antropos* 1991, letnik 23, št. 1-3).
5. Janez Čuček: *Terorizem* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 151-169).
6. Revija *Mag*: "Nadzorovano šepetanje" (letnik 2, št. 16).

Pisal pa je o nadzorovanju.

McLenins ... Bi vas lahko prosil še za malce natančnejšo razlago problema absurda (vsaj kakšne smernice) in pa vloge Boga? Kakšne so možne povezave s temo problema političnega delovanja in svobode?

ZoroAutre ... Osnovni motiv filozofije absurda (poglavitni in pravzaprav edini njen predstavnik je seveda Albert Camus) je izguba smisla sveta s porušenjem vseh starih metafizičnih opor. To navsezadnje ni hudo nova tema, saj jo je dodobra predelal že Nietzsche in pozneje filozofska antropologija (Scheler), v zametkih pa jo zasledimo že pri tako različnih avtorjih, kakršni so Pascal, Stirner, Dostojevski in Kierkegaard.

Svet je, vsaj tako pravi Camus, gluha za vsa naša vprašanja in edini odgovor je težki molk. Absurd zato ni vsebovan niti v človeku, niti v svetu, temveč je tisto, kar se proizvede med njima. Svet na sebi ni nič absurdnega; prav tako ni absurdna človekova želja po smislu; absurd je le ime srečanja človeške želje po osmislitvi in tišine, s katerim svet odgovarja. Ta perspektiva je zanimiva zato, ker nekako

prelamlja z utečeno (predvsem fenomenološko in hermenevtično) teorijo smisla, po kateri je okolni svet subjekta strukturiran vedno smiselno. Če bi razdelili svet in človeka na dve množici in okolni svet človeka razumeli kot njuno presečišče, bi nam hermenevtika odgovorila, da gre vedno za strukturo smisla, Camus pa bi vztrajal, da gre nasprotno za točko nesmisla, točko absurdnosti. Tukaj vsaj jaz vidim aktualnost Camusove zastavitve, čeprav se njegova filozofija pogosto in precej tudi upravičeno daje v nič.

Problem političnega udejstvovanja in svobode sta obravnavala Sartre in Camus. Camusovega pogleda na zadevo se ne spominjam kaj preveč (beri *Upornega človeka*), Sartrov glavni argument pa je: Človek je, drugače od drugega bivajočega, brez bistva. Vaza, drevo, Mont Everest ali miza imajo svojo esenco (bistvo) ločeno od svoje eksistence (bivanja), medtem ko je človekova esenca prav eksistenca.

Ker se človek ne rodi z bistvom, ga mora ustvariti.

Ker je nujno, da ustvarja svoje bistvo, je potemtakem tudi nujno svoboden. Ker ni ničesar, nobenega bistva ali kulturne vsebine, ki bi bila v nujni vezi z vsebino njegovega bistva, je temeljno svoboden v aktualizaciji svojega bistva. Temeljna posledica je zato prvenstvenost dejanja. Človek postane človek le z dejanjem.

Ta metafizika dejanja seveda implicira popolno svobodo. Na tem mestu Sartre poskuša povezati razredni boj in druge marksistične prvine z eksistencializmom. Politika, ki se tukaj implicira, premesti poudarek z razrednega boja kot kolektivnega boja proletariata na boj posameznikov v svobodnem udejanjenju lastnega bistva.

Zanimiva tema bi bila recimo primerjava Sartrovega pojmovanja vezi med svobodo in politiko s Camusovim.

Lumpi-minus ... Ja, ZoroAutrov predlog je dober. Če se seznaniš tudi s kakšno Sartrovo biografijo, bo takoj jasnejša povezava med svobodo in politiko. Sem nekje nekaj bral o letu 1968 in študentskem uporih ter nekaj o njegovi zavrnitvi Nobelove nagrade, žal je ušlo iz spomina. Morda bo pomagal kdo drug.

Bia ... Kar precej letošnjih maturantov se je že obrnilo na vas in ste jim pomagali glede seminarske naloge. Tudi jaz sem na istem: napisati moram to nalogo. Pri meni se je pošteno zataknilo že pri sami temi in naslovu. Najprej sem mislila pisati o estetiki. A nekako nisem našla kakšnega posebno zanimivega problema ali pa ne primerne literature. Razmišljala sem o vrednotenju umetnosti (predvsem likovne), potem o estetiki grdega in o sodobni umetnosti. Vendar o zadnjem piše že precej sošolcev in se nekako nočem ponavljati. Sploh kar se Duchampove školjke tiče.

Potem je tu še etika. V prejšnjih postih je nekdo že omenil, da je dobro, če se seminarska naloga ujema s knjigo, ki jo beremo. No, pri nas je to *Nikomahova etika*. Vem, da je tam pravo morje zanimivih tem, a spet je tu problem glede literature (Aristotel pač ne more biti edini ...). Mogoče bi pisala o prijateljstvu ali hedonizmu ...

Vem, da sem se tega domislila zelo "kmalu", a kljub temu upam, da mi boste pomagali.

Vidika ... Mogoče bi pisala o prijateljstvu ali hedonizmu ... Oboje navežeš na NE:

Aristotel o prijateljstvu, seveda dodaš še kaj druge literature.

Hedonizem: Aristotelova zavrnitev hedonizma kot najvišjega dobrega, vključiš še razlago starih hedonistov: kirenaikov, epikurejcev in morda kinikov. Pa je SN.

Bia ... Misliš, da bi bilo to zadosti? Rada bi navezala seminarsko nalogo na sodobnejšo

problematiko. Sodobni užitki. Katera je knjiga, ki bi jo priporočali?

Dušan ... In kako ste kaj zadovoljni z rezultatom (s točkami/oceno, ki ste jo dobili za seminarsko nalogo)? Jaz sem za "svoja" Descartesova dokaza za božji obstoj dobil 21 točk, kar mi je dobra spodbuda pred sobotno maturo ... Mogoče sanjam o tem, da bi filozofijo naredil s 5; nervozen nisem, saj na fakulteti nimam omejitev, zato se tudi nisem kaj preveč pripravljaj.

Matevž Kos

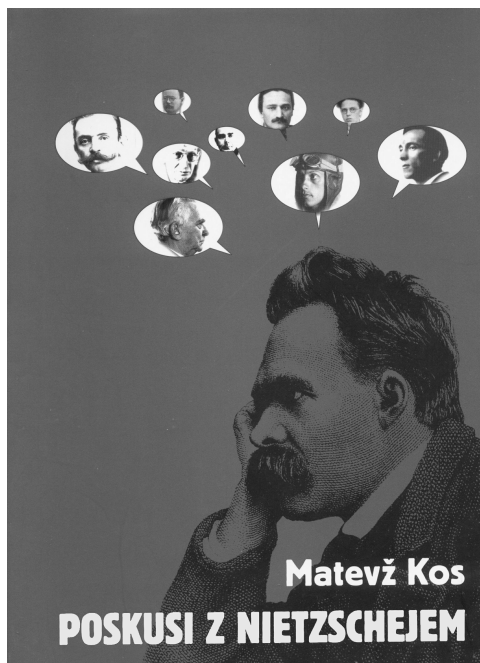
Poskusi z Nietzschejem Nietzsche in ničejanstvo v slovenski literaturi

Slovenska matica, Ljubljana 2003

Že nekaj let ne poučujem, pa se še vedno zalotim, kako ob branju različne vsebine razvrščam na tiste, ki bi si jih veljalo zapomniti in uporabiti pri pouku, in na tiste, ki bi bile primerne za branje učencev. Ob Kosovi knjigi se mi je to dogajalo tem bolj, ker sem z nekaj generacijami maturantov za maturo obravnavala Nietzscheja – *H genealogiji morale*.

Na recenzije, ki so spremljale izid, se tukaj ne bom sklicevala, prav tako ne nameravam delati svoje. Moje delo bo bolj brskanje za tistim, kar lahko učitelju filozofije oziroma dijaku, ki se pripravlja na maturo iz filozofije, "pride prav". Ob tem pa se seveda širši predstavitvi knjige ne bomo mogli ogniti.

Pogled v kazalo napove dva vsebinska sklopa: prvega z naslovom *Nietzsche* in drugega *Nietzsche po Nietzscheju*, ki se razširi v najboljše tretji del *Nietzsche in slovenska literatura* (knjiga je namreč nastala na osnovi doktorske disertacije *Nietzsche in ničejanstvo v slovenski literaturi*). Prvi del je nastal kot nujna opora za razpravljanje o literaturi, "inficirani z Nietzschejevo filozofijo", in ob njem se je avtorju moralo zastaviti isto vprašanje, kot se zastavlja učitelju, ki z dijaki študira Nietzscheja: "Kaj o Nietzscheju (ničejanstvu) vemo in kaj o tem povedati?" Na



ta problem odgovori s provokativno izjavo: "/D/a, o Nietzscheju vemo preveč" (str. 11). Interes za njegovo filozofijo (ali proti njej) nezadržno narašča in s tem seveda študijska literatura. Hkrati ali ravno zaradi tega pa to ničejanstvo in "niti njegov mojster nikdar ni bilo enoglasno" (str. 3). Slednje je še dodatna težava, ko je treba Nietzschejevo delo nekemu predstavljati in pojasnjevati. Pri pripravi na maturo pa je to neobhodno. Učitelj ne more dijaka enostavno napotiti k branju *H genealogiji morale* (kot recimo lahko slavist napoti k branju obveznih del), temveč mora prej o Nietzscheju kaj povedati. Tudi Kos je bil pred to nalogo, in kar je naredil, bo učiteljem zelo dobrodošlo.

Najprej poda nekakšen pregleden uvod s

periodizacijo Nietzschejevega opusa ter opozori na žanrsko heterogenost, vsebinsko večplastnost in na številne paradoksalne preobrate, kar vse dela Nietzschejevo filozofijo izredno odprto, živo in neznano. Poskusi tudi pojasniti, zakaj Nietzscheja uvrščajo med filozofe življenja (tudi sam se je tako opredelil) in kaj mu pomeni pojem življenje. Da bi bralci razumeli, s čim in kako je Nietzschejeva filozofija vplivala na tujo in našo književnost, je moral iz nje izluščiti in predstaviti nekaj ključnih pojmov in vprašanj. Prav ta uvodni del je po mojem tudi za dijake najbolj uporaben. Je sistematičen, zanimivo podan in ilustriran z odlomki iz Nietzschejevih del, kar je lahko zanje tudi prvo srečanje z Nietzschejevo besedo. Če učitelj ne tvega in učencem ne naloži tega branja, pa lahko sam povzame avtorja in tako sistematično, urejeno in razumljivo dijake seznani s temeljnimi idejami Nietzschejeve filozofije. Glede na razpoložljivi čas si širšega uvoda tako ne more privoščiti. In o čem je beseda v uvodu? V poglavju *Dioniz, Apolon Sokrat* predstavi odnos življenje – krščanstvo. Išče odgovor na vprašanje, odkod Nietzschejeva eksplicitna zavrnitev krščanstva. Učenci iz Nietzschejeve filozofije običajno poznajo idejo o nadčloveku in misel, da je bog mrtev, zato jim bo vsaj približevanje tem vprašanjem zanimivo. Kos bralca pelje skozi razlage volje do moči, ideje, idealov, nihilizma, večnega vračanja in sproti navaja, v katerih Nietzschejevih delih so ti pojmi obdelani. V poglavju *Veliko poldne* se pomudi ob *Tako je govoril Zaratustra*, kar bo dijakom zelo dobrodošlo, saj se s tem delom nujno spoprimejo, preden se lotijo *H genealogiji morale*. Izpostavi vse ključne pojme, jih povezuje in na kratko interpretira ter opozori, da je to eno od del, ki pomenijo "podrobnejšo teoretično-filozofsko eksplikacijo Zaratusstre". To bo morda vsaj učitelje prepričalo o nujnosti vsaj krajšega študija *Tako je govoril Zaratustra*, preden se lotijo *H genealogiji morale*.

Za učence primerno in tudi zanimivo bo poglavje *Krščanstvo: "platonizem za ljudstvo"*, saj se s Platonovo filozofijo seznanijo že kmalu na začetku šolskega leta. Vznemirilo jih bo (vem iz izkušenj) Nietzschejevo odvrčanje od nadčutnega k svetu poželenja, strasti in nagonov kot eni od oblik volje po moči. Skozi te razlage bodo zaslutili povezave med idejami nadčloveka, volje do moči, črednega človeka in krščanstva, med ideali in prevrednotenjem vrednot - toliko da bodo motivirani za natančnejše raziskovanje in pozorno branje *H genealogiji morale*. To delo Kos zgolj opiše (navede poglavja), kar je z vidika priprav na maturo dobro, saj učencem ne omogoča bližnjice s pomočjo kakšne "obnove". Ker Kos poskuša odgovarjati na vprašanje, zakaj Nietzsche tako zavrača krščanstvo, je jasno, da se natančneje posveti Antikristu in Nietzschejevemu odnosu do izvirnega in zgodovinskega krščanstva. Učencem bo gotovo zanimiva misel in razlaga, da je Jezus edini pošteni kristjan.

V poglavju *Dionizova uganka* je predstavljen Nietzschejev odnos do grštva pred Sokratom in kaj mu pomeni dionizično. Učitelji, ki delajo po učbeniku *M. Fürst*, bodo ta del besedila lahko koristno uporabili pri obravnavi Sokrata in Platona (str. 24, 25), kjer avtorica tudi izhaja iz Nietzschejeve ocene prevrata v načinu mišljenja, ki ga s čisto problemsko analizo vpeljeta ta dva filozofa. Predstavitev Dioniza kot "obet življenja", ki se vedno na novo rojeva, pa vodi k razumevanju ene bistvenih vsebin Nietzschejeve filozofije, k misli o večnem vračanju enakega. Ob branju *Tako je govoril Zaratustra* bo ta razlaga dobrodošla tako učitelju kot učencem.

Drugi del knjige *Nietzsche po Nietzscheju* se začneja s poglavjem *Branje Nietzscheja*. Nič ne bi bilo narobe, če bi knjigo začeli brati tukaj. Govori o (ne)sprejemanju Nietzschejeve misli, o množici interpretov in interpretacij ter o nujni posledici: interpretaciji interpretacij in

tudi o manipulaciji s to filozofijo. Predstavi nekaj glavnih interpretov, ki so jo dojeli bodisi kot politično, svetovnonazorsko bodisi kot filozofsko. Učenci tega poglavja ne bodo brali sami, učitelj pa jim lahko v povzetku spregovori o širini Nietzschejeve misli, ki je pogojevala toliko in tako različne interpretacije in tudi zlorabe. In da tega še ni konec! Ta filozofija še vedno (in gotovo še bo) ene navdušuje, pri drugih pa naleti na ostro zavračanje. Učitelj lahko pričakuje, da bo na podoben odnos naletel tudi pri učencih.

Preostali, obsežnejši del knjige, kjer Kos razpravlja o vplivu Nietzschejeve filozofije na literaturo (nemško in slovensko), za pouk filozofije ne pride v poštev, razen ko se vsebina pokriva z izborom obveznih del pri slovenskem jeziku (doslej sta bila na maturi že dva tukaj obdelana avtorja: Cankar in Bartol). Dobro pa bi bilo učence seznanimi, vsaj na kratko, kako je (oz. ni) bil Nietzsche sprejet pri nas in kdaj šele so nastopile razmere, da je dobil prave filozofske sogovornike. Težko bodo verjeli, da so bila to šele šestdeseta leta prejšnjega stoletja!

Ob tem se sprašujem, kakšen je današnji slovenski prostor in ali je Nietzscheju zares odprt. Pred kakšnimi tremi leti, se spomnim, je namreč eden naših univerzitetnih učiteljev, filozof, maturitetno komisijo dobrohotno nagovarjal, naj vendar Nietzscheja vrže iz seznama možnih avtorjev za maturo, češ, dijaki ga tako ali tako ne razumejo, za "sedanji čas" je problematičen in za božjo voljo, saj je vendar toliko drugih filozofov. Glede na to, da je Nietzsche v katalogu ostal in da se z njegovo mislijo zagnano spoprijema kar nekaj dijakov in nedvomno tudi študentov, je to vendarle znak, da je tudi naš čas pravi čas za Nietzscheja. Pot do razumevanja tega zagonetnega filozofa, ki o sebi pravi, da je dvojnik, da ima še drugi in morda tretji obraz, nam Matevž Kos s svojo knjigo zelo olajša. Kdor je ne utegne prebrati v celoti, naj prebere vsaj poglavje *Slep*, kjer

avtor na nekaj straneh strne rezultate svoje analize, in se od tam odpravi iskat tisto, kar ga bolj zanima.

Antonija Verovnik

Poročila

Mednarodna filozofska olimpijada

Seul, Južna Koreja, maj 2004

Lepo sončno dopoldne. V kovčku obleke in še dvakrat več večinoma filozofskih knjig – zadnja dodana pred petimi minutami v šolski knjižnici. Vse pripravljeno. Še zadnji klepet s sošolci. Letalo čez dobro uro. Počutje odlično. Šestnajst ur pozneje in osem ur vzhodneje pristanek na seulskem letališču, Južna Koreja.

Približno leto dni pred tem sem se spoznal s filozofijo. Med poletnimi počitnicami sem po priporočilu profesorice tega predmeta prebral knjigo Donalda Palmerja *Ali središče drži?*. In zadeva me je začela zanimati. Ko me je



Razpravljalci (Foto A. H.)

profesorica vprašala, ali bi sodeloval na olimpijadi, sem seveda takoj privolil. Začele so se pospešene priprave, med katerimi sem se usmeril bolj na področje filozofije in znanosti ter filozofije resnice. Mentorica mi je razlagala številne filozofe in filozofska stališča ter mi



Matija in filozofski prijatelji (foto A. H.)

izbirala razne knjige oziroma besedila (večinoma v angleščini, ker se v tem jeziku piše tudi eseji), ki sem jih študiral in pisal o njih, o vsem pa sva seveda tudi razpravljala. Sicer veljam bolj za človeka zadnjih trenutkov, ki se resno zavzame in naredi večino šele, ko mu voda res že teče v grlo, a mi je uspelo dokazati, da to ni nujno, saj sem ob zavzeti mentorici pomoči delal (bolj ali manj) vse leto. Kljub temu je intenzivnost rasla obratnosorazmerno s časom, ki je ostajal na voljo, in tako sem zadnjo knjigo prebral še na letalu, deset tisoč metrov nad azijsko celino.

Po pristanku so nas najprej nastanili v modernem, lepo opremljenem hotelu Sang-Nam, ki je bil del univerze Yonsei. Sledil je sprejem, temu pa izvrstna večerja – jedi vseh barv, oblik in okusov. Korejska hrana je večinoma odlična, seveda z izjemami – od izvrstnega mesa in zelenjave na različne načine, ki nekoliko spominjajo na kitajsko kuhinjo, do različnih juh in morskih plodov, ki jih sam ne bi poimenoval hrana. Kljub temu prevladuje prvo in to smo imeli priložnost

izkusiti oziroma okusiti prvi večer.

Ker je bilo vseh Korejcev približno toliko kakor vseh drugih sodelujočih (namreč, veliko jih je sodelovalo pri organizaciji), je sobo vsak delil z nekom. Mojega "cimra" še ni bilo, ker je tisti dan pisal zaključni izpit iz fizike, kar je bilo ključnega pomena za njegovo nadaljnje šolanje. Ko je tako po večerji eden njegovih prijateljev prišel vprašat, ali je že tukaj, sem ga povabil naprej in kmalu je bila soba polna Korejcev. Pogovarjali smo se o vsem mogočem in med drugim ugotavljali razlike med vzhodnim in zahodnim svetom oziroma Korejo in Slovenijo. Slovenija, hm. Začnem razlagati:

"Former Yugoslavia," – odziv takojšen:

"Aha, Tito."

Izkazalo se je, da vejo o zgodovini Jugoslavije presenetljivo veliko (oziroma trikrat več, kakor smo se o tem učili v šoli mi), predvsem so poudarjali neodvisnost od Rusije kot komunistične velesile in pripadnost neuvrščenim. Zanimivo.

Naslednji dan smo se po zajtrku odpravili na sosednjo univerzo in tam pisali tekmovalni esej. Najprej so bili na vrsti pozdravi in navodila, nato se je začelo zares. Odpeljali so nas v sobo, polno računalnikov, ob vsakem je bila tablica z imenom in priimkom. Najdem svojega in preverim, ali vse deluje, kakor bi moralo. Ugotovim, da vse ni tako, kakor bi moralo biti – tipkovnica je navadna (seveda z zamenjanim z-jem in y-om, kar me je pozneje med pisanjem stalo nekaj časa in živcev), le da ima pod latinskimi črkami še korejske znake. Vse lepo in prav, če se ne bi namesto naših a-jev, b-jev in c-jev omenjeni korejski znaki vztrajno izpisovali v korejski različici Microsoft Worda. Korejskega sosedu prosim za pomoč in prijazno mi pokaže tipko, s katero preklapljaš med korejsko in latinsko tipkovnico. V redu. Računalničar nas je še naučil, kam naj kliknemo za "shrani kot" (to niti ni bilo tako

problematično zaradi risanih ikon), in tekmovanje se je začelo.

Dobili smo štiri naslove oziroma citate, med katerimi sem se najprej zagledal v zadnjega, Does science need philosophy?, ga po preletu preostalih izbral in se lotil pisanja. In štiri ure pozneje je bilo vse za mano.

Poleg eseja, ki je predstavljal tekmovalni del srečanja, so bile zelo zanimive (filozofski) del tudi diskusije. Popoldne po kosilu so nas razdelili v pet skupin – vsaka se je ukvarjala z določeno temo, vse pa so se navezovale na napredek človeštva v zadnjem obdobju oziroma na probleme v zvezi s tem. Vprašanje naše skupine so bile zarodne celice – ali je njihova vzreja v biomedicinske namene, torej za razvoj zdravil za nekatere zdaj še neozdravljive bolezni, moralno sprejemljiva ali ne. Diskusije so se začele naslednje jutro. Vodja naše skupine je bila Korejka, ki študira na ameriški univerzi Yale. Najprej nam je orisala problem in razložila nekatere "nefilozofske" strani zarodnih celic (sam potek postopka). Nato se je razprava razvila predvsem v iskanje odgovora na vprašanje, kdaj se "začne" človek, in z madžarskim kolegom sva čedalje bolj zavzeto zagovarjala liberalna stališča pred (tudi vedno bolj zavzetim) konservativnejšim delom skupine. Ker je tema zelo občutljiva, soglasja seveda nismo dosegli in tako smo bili edina skupina, ki je na koncu izrazila dve mnenji. Po dveh urah smo se namreč vsi zbrali v manjši "sejni" dvorani in vsaka skupina je predstavila svoje ugotovitve oziroma potek razprave – tem se je formalno filozofiranje končalo.

Preostali čas smo imeli zapolnjen z ogledi Seula. Tržnica, stadion, odlična gledališka predstava, lokal v najvišjem nadstropju s prekrasnim pogledom na mesto spodaj, živahne ulice, ponoči okrašene z raznobarvnimi neonskimi izveski, lokalna hitro pripravljena hrana na stojnicah v vsaki ulici.

Velemesto skratka. Ljudje prijazni in vedno pripravljeni priskočiti na pomoč turistom – če odpreš načrt na podzemni postaji, takoj pristopi nekdo, ki ti je pripravljen pomagati in ti vse razložiti, čeprav recimo niti ne zna dobro angleško. Prijazno. Življenje povsod – supermarket je še ob polnoči nabito poln.

Pri tem sem spoznal veliko zanimivih soudeležencev z vsega sveta. Da smo filozofi, se je spoznalo mogoče po tem, da smo se ob ogledu akvarija s prekrasnimi ribami vseh mogočih barv zapletli v pogovor o percepciji oziroma reševali vprašanje, ali je modra riba oziroma modra barva nasploh za vse enaka "modra" – na to nas je opozoril eden od bolj nefilozofsko usmerjenih korejskih spremljevalcev, ki mu ni bilo jasno, kako lahko o tem govorimo že pol ure.

Ob druženju s sovrstniki z vsega sveta sem nekako spoznal, da smisel olimpijade ni samo oziroma predvsem v eseju in tekmovanju, temveč ravno v teh novih spoznanjih in prijateljstvu, filozofskem in nefilozofskem razglabljanju ter izmenjavi izkušenj in mnenj. Temu spoznanju navkljub sem bil resnično pozitivno presenečen, ko sem na podelitvi izvedel, da sem med petintridesetimi dosegel peto mesto in tako prejel bronasto priznanje. Uau. Resnično uau. Tako sem imel (oziroma imam) poleg čudovite izkušnje in lepih spominov še priznanje za neki dosežek.

Da povzamem: bilo je lepo.

Matija Lavrinc

Filoreportaža z Ruš

Aprilsko državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja je bilo nekaj posebnega. Ne govorim na pamet, saj sem od blizu doživela kar nekaj tekmovanj v znanju, kakšno tudi na državni ravni. Moji motivi za udeležbo so bili trije. Na dan tekmovanja odpade pouk. Dan prej si navadno opravičen spraševanja in potem se poskušaš s tem izgovorom izvleči še naslednji teden. Na tekmovanju dobiš tudi



Andreja in Andrej Adam (Foto Matevž Rudl)

dobro brezplačno malico, lahko pospraviš celo dve, ker tekmuje veliko deklet z dieto. Ne smem pozabiti še altruističnega motiva: četudi o vsebini tekmovanja nimaš pojma, se ga udeležiš, saj več ko je tekmovalcev, več je priznanj in tako nemara pomagaš sošolcu, ki ima malce več pojma od tebe, da pade v kategorijo priznanj, ki bi jo brez tvoje udeležbe zgrešil za eno mesto.

Z moje strani torej ni bilo zadržkov, ko me je profesorica Alenka Hladnik povabila, da se udeležim državnega tekmovanja v pisanju filozofskega eseja v Rušah pri Mariboru. Pri povabilu je poudarila glavne cilje udeležbe: da se bomo peljali, klepetali in jedli čokolado. In tako smo bili v petek, 15. aprila, okrog sedmih zjutraj že na poti v Ruše. V Alenkinem filomobilu, kakor ga je poimenoval Nikin brat Tonko, je bilo prostora za Nike Sekulo, Matijo Lavrinca, šofersko razploženo profesorico in mojo malenkost ter za veliko čokolade, banan,

multi-sole in sproščujoče filozofske debate. Mimogrede smo se ustavili na kavi v restavraciji in za sosednjo mizo takoj zavohali konkurenco – filozof pač prepozna filozofa že na daleč. Tudi ob odhodu s počivališča se je zunaj sprehajalo nekaj precej sumljivih tipov, za katere smo slutili, da jih bomo ta dan še srečali. Kljub avanturističnim obljubam profesorice, da se bomo izgubili ter dolgo iskali pravo pot in (moj dodatek) končno našli star, zapuščen dvorec, v katerem so si neki predrzni filozofi spomnili organizirati tekmovanje (kdo pa bi še danes podpiral to neuporabno nakladanje), smo navsezadnje Ruše našli brez težav in tam nas je pričakala urejena srednja šola.

Tedaj je nas tri tekmovalce zajela filozofska panika. Kaj delam tukaj? Od kod prihajam? S kakšnim namenom prisostvujem zadevi? V čem je njen smisel? Kam grem? Zakaj sploh živim? ... Paniko je zaježila profesorica s pojasnilom, da smo cilje udeležbe že dosegli, namreč jedli čokolado, klepetali in se vozili, in da smo zdaj tu samo zato, da izlet začnimo s fino družbo mladih filozofov. V istem trenutku so se nam približali tudi tisti sumljivi tipi s postajališča, potrdili naše domneve in nam vlili nekaj gotovosti v naše spoznanje. A gotovost je kmalu zatem spet uspešno razblinil Lavrinc s solipsistično šalo: "Morate se zavedati možnosti, da ste edina entiteta v univerzumu in da je zato vaša percepcija lahko samo vaša krivda." Z Nike sva se potolažili, da je danes najina domena etika, Matija pa naj se kar sam ukvarja s svojim spoznanjem.

Ob določeni uri s filozofskim približkom smo se vsi tekmovalci z mentorji zbrali v sobi in tam poslušali dobrodošlico in druge ceremonije, ki jih je bilo konec, še preden nam je uspelo pritajeno razviti kakšno konstruktivno čvekarijo. V učilnicah mi je bilo všeč razporeženje in tudi navodila nadzorovalcev so bila res samo navodila, kam, kako in koliko časa pišemo izbrani esej. Na moje veliko

presenečenje so odpadle vse grožnje, ki jih doživljamo na drugih tekmovanjih in pri maturi v slogu: "Če bo moral kdo na stranišče, bo šel zraven nadzorni učitelj," kar v dijakih sproži grozljive asociacije, ki onemogočajo zbrano pisanje. Ti filozofi so res čudni tiči, ni kaj. Pa smo se med tekmovanjem raztegovali, brisali nosove in grizli nohte brez sumničavih pogledov profesorjev, če le nismo motili sotekmovalcev.

Temi sta bili etika in spoznanje. Pri vsaki smo lahko izbirali med tremi naslovi, natančneje trditvami, na katere smo morali napisati razpravo o izpostavljenem problemu. Minimum je bil 600 besed kakor pri maturi, navzgor pa ni bilo omejitve, le časovna, in to dve uri.

Tudi na koncu nam niso trgali esejev izpod peres in počasnežem so dovolili postaviti zadnjo piko. Četudi prej nismo čutili pritiska, smo bili po prihodu iz učilnice nekoliko lažji, vsaj za tistih 800 napisanih besed.

Nato je bila na sporedu gledališka igra *Pavlek* v izvedbi Mestnega gledališča Ptuj. V glavni vlogi je nastopil Peter Trnovšek. Nasmejali in sprostili smo se, obenem pa dobili v razmislek zanimivo temo o tem, kako človeku lahko "pokne želodec". V Rušah so bili zelo gostoljubni, saj se niso odločili za klasične sendviče, ampak so nas pogostili s pravim kosilom, ki nam je vrnilo energijo. Tako, da je bila organizacija res vrhunska.

Do štirih, petih popoldne smo imeli prosto, ker so mentorji popravljali naše umotvore. Tekmovanje se nam je tedaj zdelo že zelo daleč. Matija, Nike in jaz smo se odpravili na sprehod po okolici ter se ustalili v neki kotanji. Dve uri sta minili, kakor bi mignil, v smeju in klepetu in skoraj bi pozabili, čemu moramo sploh nazaj.

Na šoli je bila potem razglasitev rezultatov. Tega dela niti najmanj ne maram. Prav

nadležno je, ko kličejo ljudi po nekem čudnem vrstnem redu na javno izpostavo. Tudi filozofi tega niso znali izpeljati drugače. Kakor vedno si na trnih in nestrpno poslušáš, kdaj boš zaslišal svoje ime. Vmes se že malce zmedeš in spotoma skoraj pozabiš, kdo si. A ko zaslišiš ime med zadnjimi, spet ne moreš verjeti, da je res. "Filozofi" iz Šolskega centra Rudolfa Maistra v Kamniku smo osvojili dve prvi nagradi (od treh) in eno četrto, kar je zavidljivo lep rezultat. Pri takšnem kolektivnem uspehu verjetno niso v ospredju dijaki, ampak nosi večinsko odgovornost naša šoferka Alenka. Njen filomobil se je skoraj sesedel od teže knjig, ki smo jih tvorili domov. Za prve nagrade so čudni filozofi dali na kupček po pet filozofskih knjig in celo četrti so dobili tolažilno eno.

Ko razmišljam za nazaj, se mi dozdeva, da je šlo za zaroto ali nekakšno hipnozo, saj je bilo videti, kakor da gre res samo za čokolado in dobro izkoriščen dan, brez kakršnega koli pritiska zaradi pričakovanj. V ozadju pa se je zgodilo nekaj velikega: dokazali smo, da znamo razmišljati s svojo glavo in da smo se svoje misli naučili predstaviti svetu.

Andreja Kropivšek

Filozofska zabava

Kamnik, 1. oktober 2005



Filozofska zamaknjenost (foto A. H.)

Prvi in še ne povsem tradicionalni filožur je potekal v Srednješolskem centru Rudolfa Maistra v Kamniku. Srečanje filozofov je bilo del večje prireditve – dneva odprtih vrat, ki ga šola vsako leto organizira za dijake in predvsem zunanje obiskovalce. Poleg standardnih dejavnosti (košarka, odbojka, plesi in še kaj) je letos dobila večjo vlogo tudi filozofija.

Alenka Hladnik, profesorica tega predmeta na kamniški gimnaziji, je izbrala (kakor se je pozneje izkazalo) izredno zanimiv koncept glasbeno-čokoladnega filozofiranja. Na filožur so bili povabljeni dijaki, ki imajo filozofijo za izbirni predmet, prav tako pa nekdanji dijaki, ki so se ukvarjali z ljubeznijo do modrosti v srednješolskih letih.

Z Vesno sva bila dogovorjena, da me pride iskat petnajst minut čez devet, kar je pomenilo, da je le prišla nekaj čez pol deseto. Po nalogu Avtoritete (Zlobnega duha? Alenke?) sva najprej zavila v Mercator in se založila s primerno količino predvsem sladkih dobrot. Prihod na ŠCRM je bil skoraj točen, vse tegobe

semaforjev pa so bile pozabljene ob pogledu na "mizo dobrodošlice", ki je bila polna najrazličnejših skoraj nizkokaloričnih, malodane brezholesterolnih in na splošno neredilnih čokoladnih dobrot. Po pozdravu in pomahu znanec sem si naredil odlično podlago za filozofiranje z mešanico čokoladne torte in čokoladne kreme. Zajtrk je bil odličen, po njem pa smo zasedli svoja strateško pozicionirana mesta (čim bliže kolena naključne brhke mladenke) in pripravili fotoaparate.

S predavanjem je začel novi profesor filozofije na šoli Vasja Štukelj, ki se je vnaprej opravičil, da je prejšnji dan s kolegi praznoval svoj rojstni dan in prekrokal vso noč. Zanimivo je, da se mu to sploh ni poznalo, iz česar lahko sklepamo, da so študentska leta za nekaj vendarle koristna. Govoril je o strahu iz zornega kota indijske filozofije, predvsem pa se je osredotočil na ravnovesje med napetostjo in sproščenostjo ter na to, kakšni bi morali biti pravilni odzivi v stresnih položajih. Skupinska samoanaliza nam je pokazala, v kakšni situaciji smo pomirjeni ter v stiku s sabo in svetom okoli nas, kar je temelj za ustrezen odziv, ko se znajdemo v presenetljivem ali stresnem položaju.

Zanimivo in zelo poljudno predavanje, ki ga je profesor Štukelj začel z nekaterimi anekdotami iz študentskega življenja, je publika nagradila s ploskanjem, vendar je do tega trenutka še nepojasnjeno, ali je bila to posledica resničnega navdušenja ali le izraz veselja, ker smo bili nekoliko bližje naslednjemu blitzkriegu na čokoladne dobrote.

Filozofsko obarvani dan je nadaljeval jazz kitarist Matic Rozman, nekdanji dijak, zdaj že diplomirani psiholog. Govoril je o vplivu jazz na levo možgansko hemisfero, predstavil jazzovske standarde in nato še možnosti različnih variacij. Vmes je pokazal, da imata jazz in filozofija nekaj skupnega, žargonsko se

obravnavata kot 'kar nekaj', a če jima pogledaš pod kožo, ugotoviš, da je sodba napačna. Ko je začel govoriti o specifičnih notah in tonih, je sicer izgubil večino poslušalstva (še vedno z mislimi pri tortah, mmm), a jih takoj spet pridobil, ko je vzel v roke kitaro in pretvoril teorijo v glasbo. Spoznali smo, da sta nežna in melodična glasba ter trše zvoneča, pravzaprav rockovska glasba, torej dve precej oddaljeni nasprotji, v svetu jazzu še vedno le različni interpretaciji istega jazzovskega standarda. No, tudi v filozofiji je veliko standardnih, večnih vprašanj, kar je še ena skupna točka obeh, tretja pa, da je interpretacij istih tem/problemov skoraj nešteto.

Po predhodnem ogrevanju v ploskanju je bila publika zdaj že v vrhunski formi, a to še ni bil konec. Profesor Štukelj je predstavil svoje glasbeno znanje še na afriških bongosih in indijskih tablah. Če nas Zlobni duh ni spet zavajal ali nas čuti niso varali, lahko zatrdim, da je iz inštrumentov izvabljal prav mojstrske zvoke. To je bila tudi zadnja priložnost, da posvečeni naredimo še nekaj fotk, preden je profesorica Alenka občestvu naznanila konec prvefilozofske zabave.

Namen srečanja filozofov je bil predvsem druženje, glavni motiv pa že tolikokrat omenjene dobrote. Ker pa filozofi vendarle nismo tako nepraktični, kakor marsikdo misli, smo prijetno združili s koristnim in spoznali tudi kakšno novo filozofsko misel. Zares, včasih je prav prijetno biti socialni deviant in početi nenavadnosti, kakršni sta filozofija in jazz.

Klemen Brumec

Obvestila

Nove knjige. Založba ZRC je v zbirki Philosophica – Moderna objavila prevod Jacquesa Ranciereja *Nerazumevanja, s podnaslovom Politika in filozofija*. Pri isti založbi je izšla tudi knjiga *Kar ostaja od Auschwitza* sodobnega italijanskega filozofa Giorgio Agambena. Pri SM nadaljujejo z intenzivnim prevajanjem Nietzscheja: po *Jutranji zarji* sta izšli še *Vesela znanost in Človeško, prečloveško*. Analecta je izdala Freudove *Spise o psihoanalitični tehniki* in Žižkovo delo *Kako biti nihče*. Opozoriti velja tudi na zbirko založbe cf Delamo Evropo. Posebno je zanimivo delo Paola Rossija *Rojstvo moderne znanosti v Evropi*. ISH, ki je oktobra proslavilo okroglo obletnico obstoja, je izdalo delo Jürgena Habermasa *Prihodnost človeške narave*. Založba Iskanka je objavila prevod Roberta M. Pirsiga *Zen in umetnost vzdrževanja motornega kolesa*. Knjiga je zanimiva tudi zaradi obširnih interpretacij zgodovine filozofije.

Maturo je v spomladanskem roku 213 kandidatov opravljalo prvič (izpuščeni so podatki za tiste, ki so obiskovali maturitetni tečaj, enaindvajsetletnike in poklicne maturante). Povprečna ocena je bila 3,63, od tega 59 petic, 65 štiric, 57 trojk, 27 dvojek in 5 nezadostnih. Ponosni smo lahko na visoko korelacijo med uspehom pri filozofiji in splošnim uspehom na maturi, ki je 0,76. Najvišja je povprečna ocena seminarских nalog, samo za 2, 4 točke nižja od 22 točk, tako da skorajda ni dijaka, ki bi za seminarsko nalogo dobil manj od 16 točk. Zdi se, da včasih dijaki tudi za nalogo, pri kateri gre bolj za opisovanje in manj za razmislek, dobijo razmeroma veliko število točk. To je za dijake lahko zavajajoče. Pri filozofiji na maturi se namreč bolj kot

obnavljanje in opisovanje ceni razumevanje, razmislek in utemeljevanje. Jeseni je maturo opravljalo 26 kandidatov. Kot vselej je tudi tokrat uspeh na jesenskem roku precej nižji. Povprečna ocena je bila 2,04, od tega jih 8 dobi oceno dobro, 11 zadostno in 7 nezadostno.

Prve študijske skupine se je jeseni udeležilo več kot 20 kolegic in kolegov. Nezaključena tema pogovora so bili opisni kriteriji ocen, kakršne zahteva novi pravilnik o ocenjevanju. Obstaja obet, da se izdelajo okvirni kriteriji, ki jih bo lahko vsak profesor prilagodil svoji posebni zastavitvi pouka. Domenjeno je tudi, da imamo na naslednjem srečanju s sabo kontrolne naloge, teste, vprašanja za izmenjavo in primerjavo. Vsa gradiva sprejema Mišo Dačić, tudi po elektronski pošti (miso.dacic@guest.arnes.si), da jih bo lahko razmnožil.

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše
Rasa Askinyte, profesorica filozofije na PF v Vilniusu
Klemen Brumec, študent primerjalne književnosti in filozofije
Uroš Cotman, profesor matematike iz Kamnika
Sašo Dolenc, asistent na oddelku za filozofijo na FF v Ljubljani
Tomaž Grušovnik, absolvent filozofije na FF v Ljubljani
Alenka Hladnik, profesorica filozofije na gimnaziji Kamnik
Gorazd Jurman, profesor filozofije na gimnaziji Ledina
Dr. Dean Komel, profesor filozofije na FF v Ljubljani
Jani Kovačič, profesor filozofije na gimnaziji Bežigrad
Miha Marek, študent filozofije na FF v Ljubljani
Andreja Kropivšek, študentka računalništva v Ljubljani
Matija Lavrinc, študent ekonomije na EF v Ljubljani
Izar Lunaček, diplomirani filozof iz Ljubljane
Matic Rozman, diplomirani psiholog iz Kamnika
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
Patricija Škoberne, pripravnica filozofije na 3. gimnaziji Maribor
Vasilij Knežević Štukelj, profesor filozofije na gimnaziji Kamnik
Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem
Marjeta Žumer, učiteljica filozofije za otroke na OŠ Matije Čopa v Kranju

FNM 3/4–2005 (30. številka, 12. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

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

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

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrli

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

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 250 izvodov

Revija izhaja dvakrat letno. Letna naročnina je 3000 SIT.

Cena dvojne številke je 1600 SIT.

ISSN 1408 - 8274