Vsebina

UVODNIK **3**

FILOZOFIJA IN LITERATURA **4**
Janez Vodičar: Sodobna družba med utopijo in ideologijo 4
Mateja Gregorič Jagodic: In mojemu kraljestvu ne bo konca ... 10
Andrej Adam: Kralj na Betajnovi (Cankar skozi Platona) 16
Mateja Gregorič Jagodic: Veliki briljantni valček ali prihodnost je tudi v umetnosti 25

POLITIČNA FILOZOFIJA **32**
Andrej Adam: Libertarizem, liberalizem, socializem II 32
Olav Birkeland: Dan državnosti na Norveškem 42

ETIKA **44**
Sandi Cvek: Etika v coni somraka 44

DIDAKTIČNE REFLEKSIJE IN IZKUŠNJE **52**
Rudi Kotnik: Vsebina-struktura-proces v didaktiki filozofije 52
Tomaž Grušovnik: Kaj mislijo o filozofiji? 58
Maja Bjelica: Kaj je glasba? Poskus filozofije glasbe v osnovni šoli 72
Lea Kuhar: Množična potrošnja in svoboda – učna ura 80
Andraž Bole: Poučevanje kot transformacija 84

REZERVIRANO ZA ŠTUDENTE IN DIJAKE **86**
Manca Erzetič : Filozofija za otroke 86
Miha Hrovat: Od nakladanja do življenja, filozofija na gimnaziji 93
Rebeka Poderžan: Referendum bi morali ukiniti 96
Rebeka Poderžan: Vsakdo po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovih potrebah! 98
Miha Andrić: Kriza mišljenja – Mišljenje krize: V obrambo filozofije 100
Manja Skočir: Na začetku je bila zgodba 104
Manja Skočir: Čemu filozofija? 106

INTERVJU **109**
Alenka Hladnik: Uroš Lubej 109

POROČILA **112**
Denis Horvat: Filozofska olimpijada 2013 112
Tinkara Jecl: Poljanski filokafeji 114
Alenka Hladnik: Prvi filosimpozij na kamniški gimnaziji Rudolfa Maistra 117

Uvodnik

Pa smo prispeli do 20. letnika naše revije. Imamo mešane občutke, po eni strani smo veseli in se sprašujemo, kako je mogoče in kako nam je sploh uspelo toliko časa izhajati, po drugi strani v teh kriznih časih, ki jim ni mar za duhovno življenje, trepetamo zanjo.

Letošnja revija je tako ena sama: sicer po obsegu nezmanjšana, ampak ena sama. Varčevalni ukrepi posegajo na vse ravni. To je negativna plat. Pozitivna plat je dejstvo, da revija še obstaja in da smo morda preživeli najhujše. Vsekakor pa je to trenutek, ko se zavemo, da lahko izgubimo, kar imamo, in zato trenutek, ko lahko premislimo, kaj smo imeli. Tokrat v reviji nastopa paleta avtorjev in niz dogajanj, ustrezno odraža mnoštvo filozofije. Pouk filozofije v gimnaziji je mesto srečevanja s filozofijo in mesto dogajanja filozofije. Revija je prostor, kjer se nekaj tega dogajanja zbere in ohrani. Razpršenosti ni mogoče slediti, odraženo v reviji je mogoče misliti. Sedaj pa besedo prepustimo bralki Tjaši Mislej, ki je na poti, da nekoč postane profesorica filozofije:

»Revija *FNM* mi je bila v veliko pomoč že v času študija in verjamem, da mi bo prav prišla tudi v bodoče, ko bom sama profesorica. Revija zelo dobro pokriva strokovne filozofske teme, ki se obravnavajo pri pouku, poleg tega pa odpira tudi pedagoške probleme in vprašanja. Predvsem se mi zdi ključno to, da filozofi(nje) in profesorji(ce) filozofije ne dovolimo, da se naš predmet potiska na stran. Filozofija je najbolj poklicana, da se bori proti šoli kot zgolj ideološkemu aparatu države. Prepričana sem, da imajo vsi otroci pravico, da jih naučimo kreativnega in kritičnega mišljenja in da se seznanijo s pomembnimi filozofskimi temami.

Če si česa želim, je to več filozofije v slovenskih šolah, pa tudi prej. Filozofijo si je sicer mogoče izbrati kot izbirni predmet že v osnovni šoli, vendar si jo izbere malo učencev. Verjamem, da imamo tukaj še veliko prostora in lahko naredimo več zato, da bodo šole in tudi družba na splošno bolj cenile filozofsko izobrazbo. Glede na to, da politika sledi predvsem zahtevam trga in stalno obnavlja liberalni kapitalistični model, ki preferira določene poklice in tudi določene načine obnašanja in sprejemljivega mišljenja, je še toliko bolj pomembno, da se sami profesorji zavedamo poslanstva in naloge filozofije.

Žal tudi preveč profesorjev in profesoric filozofije pristaja na obstoječe stanje in kar je še bolj žalostno, poučujejo svoj predmet, kot da bi že vnaprej obupali. Ne verjamejo, da so dijaki sploh sposobni razmišljati filozofsko. Do predmeta se vedejo, kot da je v šoli najmanj pomemben in kot da je praktično vseeno, o čem pri urah filozofije teče beseda. Tudi zaradi tega se potem v družbi širi za filozofijo tako nespodbudno splošno mnenje: 'Filozofiranje je nekoristno nakladanje.' Menim, da lahko kader največ prispeva k razvoju filozofije v slovenskih šolah. Učitelj je tisti, ki lahko preda eros svojim učencem. V prihodnosti bi si želela, da bi mladi in zagnani učitelji dobili več možnosti za delo in razvoj. In da bi se tisti učitelji, ki predmetu dajo premalo, prostovoljno umaknili.

Glede *FNM* bi zelo pohvalila strokovnost in angažiranost. Težko pa ocenim, ali je bila glavna naloga dosežena: povezati med sabo vse ali vsaj večino slovenskih profesorjev filozofije. Mogoče bi se dalo tukaj še izboljšati zavedanje učiteljev o lastni odgovornosti in z bolj jasnim apelom povečati njihov osebni angažma za filozofijo v šoli.«

Uredništvo

Janez Vodičar

Sodobna družba med utopijo in ideologijo

Uvod

V 'nori' drami Fridricha Dürrenmatta *Fiziki*, ki jo imajo maturanti letos za maturo, eden glavnih junakov, Möbius, izreče sodbo o ponudbi dveh kolegov, prav tako fizikov: »Čudno. Vsak od vaju mi hvali drugo teorijo, realnost, ki mi jo ponujata, pa je ista: ječa. V tem primeru imam rajši to svojo norišnico. Imam vsaj zagotovilo, da me politiki ne izrabljajo.« (2007, 122) Zdi se, da so danes mnogi podobnega mnenja. Tematski poudarek, ki ga imajo maturanti na predlagane tekste, naj bi se dotikal človeka v svetu. Ta svet je mnogim 'norišnica', ki ne ponuja nič kaj obetavnega. Ne le da ugotavljajo, kako je nekaj 'gnilega v deželi Danski', ampak si odgovarjajo na Hamletovo vprašanje, da je bolje, kot se zoperstaviti zlu, trpeti, prenašati zlo, še bolje spati. Nikomur ne verjamejo, saj so vsi tako ali drugače 'nori', sami pa si ne zaupajo, da zmorejo in lahko kaj spremenijo, zato je pogosto odgovor bližje norosti in brezvoljnosti kot novemu iskanju. Kljub vsemu je v tem obubožanem prostoru mogoče najti skupine, ki želijo ne le biti v tem svetu, ampak ga tudi spreminjati, ga na novo preoblikovati.

Nataša Zavolovšek, ki se je poimenovala aktivna državljanka, je 16. 1. 2013 zapisala v Delu: »Ljudstvo ne zahteva nemogoče, zdrava kmečka pamet pravi, da smo na slabšem, kot smo bili, da je skrajni čas, da skočimo z drvečega vlaka, da premislimo, kje smo se izgubili, da morda določimo novo smer, da rabimo nove ideje, morda celo ideale, da je druga svetovna vojna že davno mimo, da pa se borci in veterani niso borili za takšno državo, da ima ta dežela zgodovinski spomin, in ker smo že imeli socialno državo, ljudstvo ne bo pristalo na nekaj, kar to ni. In predvsem, da potrebujemo dosti več strpnosti, odprtosti in poštenosti.« Če preletimo samo naslove v Delovih rubrikah *Revolt in alternative za boljši jutri*, bomo našli kopico podobnih mišljenj, ki vsa kažejo na slabost in nemoč trenutnega položaja slovenske stvarnosti in nujnost alternative trenutnemu političnemu in družbenemu stanju. Pustimo ob strani, da je nastopanje v imenu ljudstva vedno problematično in sklicevanje na kmečko pamet ni ravno dober argument tam, kjer je prav kmečka pamet pogosto najbolj reakcionarna in še zdaleč ni navdušena nad novotarijami. Je pa očitno, da v tem in podobnih prispevkih hitro prepoznamo željo po novi, drugačni, bolj k vsem obrnjeni družbi. Hkrati pa sta v prispevku jasni dve opciji, preteklost je minila, takrat smo si želeli, ali bolje, so si želeli nekaj drugega, drugačnega od tega, kar imamo. Ob tem spoznanju in v tem trenutku gledajo na prihodnost spet drugače kot vladajoči, hočejo in se imajo za alternativo.

Vsaka družba na neki način razmišlja o sebi. Seveda ne razmišlja družba, ampak njeni člani vsakič na novo gledajo, na svojski način, kdo so in kako se razumejo kot družbena bitja. Biti del množice je lahko nuja po preživetju ali 'le' bogatitev lastne zavesti kot občestvenega bitja, to tako in tako ni pomembno. Poznamo težave ljudi brez dokumentov, vemo, kaj je s človekom, ki mu vzamejo državljanske pravice, kaj je s priseljenci, ki so prepuščeni usodi na milost in nemilost v azilantskih centrih. Smo del družbe, kjer živimo, naj jo hvalimo ali pre-

klinjamo. Rok Kralj prav v isti rubriki v Delu 31. 1. 2013 zapiše: »Razlike med nami so dragocene in prav je, da jih ohranimo, a ne smejo nas ovirati, da si ne bi prizadevali za skupne cilje.« Sam našteje skupne cilje, ki jih umesti celo v globalne perspektive. Vprašanje je, ali je v raznolikosti posameznikov, raznolikosti družb, predvsem pa tradicij, mogoče pričakovati, da bi ti skupni cilji lahko združevali in pomagali ohranjati stabilnost družbe, ob tem pa tudi raznolikost posameznikov. Negotovost takega projekta nam lahko pomaga razumeti hermenevtični pristop k družbi. Francoski filozof Paul Ricoeur poskuša identiteto družbe in s tem v določeni meri tudi posameznika v njej razumeti s pomočjo dvojnosti med utopijo in ideologijo (Ricoeur 1997). Če je večina filozofov vse od razsvetljenstva pa do zdaj govorila o ideologiji kot o negativnem pojavu v družbi, kar je treba na vsak način 'kritizirati', je Ricoeur v svojem pristopu fenomenološki, vzame jo kot del družbenega samorazumevanja, ki vedno potegne za sabo tudi svoje nasprotje: utopijo. Spet to zanj ni neko sanjarjenje o nemogočem, ampak stvarnost vsake skupnosti, ki ima neko prihodnost. Če smo začeli z razmišljanji o želji po transformaciji, po nečem, kar je bolj ali manj utopično, nam bo lahko prav tako razumevanje pomagalo, da premislimo o moči in nemoči tako ideoloških kot utopičnih pogledov.

Družbena imaginacija

Raznolikost kultur in možnost različnih družbenih ureditev je mogoče razložiti s človeško sposobnostjo ustvarjalnega pristopa k stvarnosti. Zgoraj smo omenili sodobno pluralnost, kljub temu prevlada določena miselnost, podoba posamezne družbe o sebi. V odnosu do drugih skupnosti potrebujemo ne le zunanje simbole, ampak tudi notranjo predstavo o tem, kdo smo in kaj nas dela drugačne od drugih. Že Aristotel v *Nikomahovi etiki* ugotavlja, da so razlike med predstavami o plemenitosti in poštenosti le zato, ker so nastale s pomočjo medsebojnih dogovorov (1094 b). Pogoje komunikacije, ki ustvarja take ali drugačne predstave o družbi, je smiselno raziskovati, saj le tako lahko ocenimo in predvidimo možne smernice družbenih tokov. Iz teh komunikacijskih tokov je po mnenju Ricoeurja nujno sklepati na človekovo sposobnost domišljije in njeno navzočnost pri vsakem razumevanju. Razumevanje je vedno ustvarjanje, nikoli le odzivanje v smislu golega prenosa informacij. Vse naše sporočanje je podobno prevajanju, ki ne more mimo zakonitosti preinterpretacije v svet jezika, v katerem se razume tako posameznik kot družba. Uvedba in upoštevanje te razsežnosti komunikacije, ki jo pripoznava že Aristotel, zahteva veliko več pozornosti do vsega, kar sodi v sklop družbenega komuniciranja. Še posebno na področju t. i. duhovnih znanosti, ki se na specifičen način ukvarjajo s pristno človeškim in ga ima zato Gadamer za »jezikovno razumljeno tubit« (Gadamer 1993, 114).

Filozofova odgovornost ni zgolj v interpretaciji zgodovine in predvidevanja prihodnosti, kar bi lahko zaključili ob površnem branju Gadamerja, ampak tudi v poznavanju in upoštevanju zakonitosti ustvarjalne domišljije. Gre za poetično ustvarjalnost, ki ni le privilegij umetnikov, ampak lastnost vsakega izmed nas. Lahko mislimo več, kot imamo in kot smo pridobili iz lastnih izkušenj. Če Ricoeur loči med reproduktivno in produktivno imaginacijo (1986, 240), to še ne pomeni, da je ena manj in druga bolj ustvarjalna. Vsaka v sebi združuje tako mimetični moment kot ustvarjalnega. Posnemanje se zgodi prav z odstopom od sebe in z neko transsubjetivnostjo in presežnostjo, ki vnaša lastna pričakovanja in potrebe. Prav tako produktivna imaginacija nikoli ne more brez reproduktivne, saj vedno nastaja na osnovi že pridobljenega, naučenega. Ricoeur to najbolj razvije v delu o živi metafori, kjer na semantični ravni pokaže na preplet med ustaljenim pomenom in odmikom od tega. Pri tem nas opozori, da gre za proces, ki redno poteka v interakciji s konkretnim okoljem. Še tako od javnosti odmaknjena ustvarjalnost ne more biti

a-časovna in a-prostorska. Imaginacija je vedno družbeno pogojena ali »svet nas še v sanjah prevzema, saj sanjamo o njem« (Merleau-Ponty 1945, 339).

Uvedba tega domišljijskega procesa na raven realnega sveta in družbene skupnosti terja posebno previdnost. Vsako zatekanje v poetičnost je vedno vprašljivo, saj vedno vključuje vstopanje v nemogoče: svet kot, to, česar ni, ali bolje, še ni. Umetnik, mislec, ki resnično ustvarja, je vedno na nepravem mestu. »Nase prevzame največje tveganje, ker nikoli ne ve, ali postavlja ali ruši; ali slučajno ne uničuje, ko verjame, da gradi; ali ne gradi, ko verjame, da ruši; ali ne sadi, ko bi bilo treba puliti, in ali ne ruva, ko bi bilo treba saditi.« (Ricoeur 1955, 130f) Če Ricoeur pogosto uporablja to negotovost kot simbol za krhkost človeškega bivanja, je prav imaginacija tista, ki pomaga tako posamezniku kot skupnosti, da jo preseže in na neki način obvladuje. Nevarnost bega od dane stvarnosti obstaja, je pa spet bežnost in negotovost glavno gibalo človekovega domišljijskega procesa. Vendar prav zaradi krhkosti bivanja in nevarnosti, da bi pomešali spomin in pričakovanje, preteklo in prihodnje s sedanjostjo, imaginativno z realnostjo (Ricoeur 1986, 240), zahteva vključitev resnega filozofskega premisleka. Pri tem je treba vključiti tako razumevanje prepletanja izkušenj in pričakovanj kot možnost odmika od strastnosti lastnega bivanja, kot bi rekel Aristotel. Prav to loči misleca o družbi od tega, ki to družbo vodi in v njej odloča.

Če je platonska vizija družbe združevala eno in drugo, je v duhu tega premisleka smiselno ločevati med politično in filozofsko dejavnostjo. Prerok ni kralj in prvi ne more dobro vladati brez drugega, drugi pa ne učinkovito prerokovati brez prvega. Je pa prednostni korak v tem procesu po besedah R. Kearneyja prav ustvarjalnost: »V upiranju perverznemu občutku družbene paralize bi lahko poetična domišljija hranila prepričanje, da se stvari lahko spremenijo. Prvi in najpomembnejši korak v to smer je začetek imaginacije, da bi svet tak, kot je, bil lahko drugačen.« (Kearney 2003, 370f) Ricoeur se s tem strinja, dodaja pa nujnost ločevanja tega, kar je sad produktivne ali reproduktivne imaginacije, od v tem trenutku in na tem mestu živeče stvarnosti. Šele tako lahko uvedemo pojem verjetja, saj gre pri spoznanju sedanjega, realnega, bolj za vednost, izkušnjo, kjer govorimo bolj o pravilnem dojemanju, zmoti in podobno. Pri imaginaciji pa je vedno navzoča razsežnost verjetja, kjer dobi glavno mesto avtoriteta, ko se to verjetje širi na druge in prevzema družbeno konotacijo (Ricoeur 1986, 241).

Že Weber ugotavlja, da vsaka avtoriteta poskuša legitimizirati svojo pozicijo. Še posebno politična, ki se poslužuje tega procesa za opravičevanje svoje oblasti. Neka skupnost, v določenem prostoru in času, ne postane politična realnost, če ni sposobna sprejemati obče veljavnih odločitev. Pri sprejemanju odločitev gre vedno za dominacijo določenih interesov, pričakovanj ali potreb nad drugimi. Potrebna je izbira, posebno če vzamemo dinamično podobo sedanjosti pri Gadamerju. Iz te potrebe po učinkovitosti, po sprejemanju odločitev, se rodi dominacija in posledično tudi avtoriteta določene skupnosti. Noben družbeni fenomen ne upravičuje nekih družbenih predstav, ki omogočajo močnejše verjetje, bolj kot dominacija in avtoriteta. Ricoeur v to posredno vlogo med dominacijo, avtoriteto in verjetje umešča ideologijo (344). Če je danes ideologija razumljena zgolj negativno, je tudi to pogojeno z dejstvom, da jo vedno pripisujemo svojim nasprotnikom. Verjetje za stabilno družbeno skupnost nikoli ni dovolj. Saj je treba odločitve sprejemati v realnem svetu in za realne ljudi, za kar je verjetje slab argument. Krhkost bivanja hoče gotovost. Zato je razumljivo, da poskuša določeno okolje prav s pomočjo legitimizacije in s tem utemeljevanjem svojega prav preiti iz verjetja v vedenje. Vsako nasprotno mišljenje, rušenje verjetja, ki se ima za vedenje in s tem edino realnost, je že vnaprej označeno za nerealno, za prostor, ki ga ni. Naloga utopije, da pripravlja in ustvarja

‘topos’, ki ga ni, je tudi, da ruši samoumevnost avtoritete določenega režima ali sistema (Ricoeur 1997, 9). Volodja iz *Velikega briljantnega valčka* je nujna posledica dosledno izpeljane avtoritete, ki gradi na gotovosti, da tako je in tako mora biti, če to hočemo ali ne.

Med ideologijo in utopijo

Prepletanje pozitivne in negativne vloge imaginacije pri raziskovanju in razumevanju družbe je vedno povezano s tem procesom avtoritete in dominacije. Ricoeur poskuša, kot smo že omenili, ta proces opredeliti s pojmoma utopije in ideologije. Če je vloga ideologije povezana z reproduktivno imaginacijo, ki neko skupino preko procesa umeščanja avtoritete v proces učinkovitosti usposobi za zmožnost sprejemanja obče veljavnih odločitev, se ta lahko iz pozitivnih elementov ohranjanja in povezovanja neke skupnosti spremeni v nasilje ohranjanja za vsako ceno. Kantor iz *Kralja na Betajnovi* si lahko še tako prizadeva zrušiti svojo vlogo, a mu pri teh, ki ga potrebujejo, to ne uspe. Lahko se razglasi za morilca, njegova avtoriteta ni ogrožena, ker drugi, ki ga potrebujejo, ne le verjamejo, ampak ‘vedo’, kdo je.

Vloga produktivne imaginacije je odpiranje novih možnosti bivanja, tudi tega skupnega, kar še nikjer ni, je pa v horizontu posameznika in njegove skupnosti. Seveda bo vsaka avtoriteta, ki uporablja svojo moč dominacije in je trenutno na oblasti, razglasila produktivno imaginacijo, ki ruši obstoječi red, za golo sanjarjenje, daleč od resničnega življenja, z eno besedo za utopijo. To lahko opažamo tudi s strani etablirane politike pri nas ob dogajanju ulice. Stabilnost določene skupnosti je gotovo odvisna od moči verjetja v določeno avtoriteto, saj le tako zmore sprejemati učinkovite odločitve. Privlačnost alternative, utopičnega, je prav tako zavezana k prepričljivi drugačnosti od utečenega. Učinkovitost neke politične strukture je pogosto sorazmerna z močjo dominacije in lahko hitro postane sama sebi namen, zato prav za zaščito, da ne postane iz obče sprejete avtoritete dominacija zgolj zaradi sebe in svojega prav, potrebuje preroško in rušilno moč produktivne, utopične domišljije. Utopija, ki naj bi v vlogi kritike obstoječega in v svoji produktivni imaginaciji odpirala nove možnosti razvoja določene družbe, se prav tako lahko izgubi v shizofrenem sanjarjenju in begu od stvarnosti. »Kakor ideologija deluje na treh nivojih – distorziji, legitimiranju in vzpostavljanju identitete – tako tudi utopija. Najprej tam, kjer ideologija izkrivlja, je utopija fantazmagorija – popolnoma neuresničljiva. Fantazmagorija meji na norost ... Potem tam, kjer ideologija legitimizira, je utopija alternativa moči na oblasti. Lahko je alternativa trenutni moči na oblasti ali alternativa sami moči ... Na tretjem nivoju, kjer je pozitivna vloga ideologije v ohranjanju osebne ali skupinske identitete, je pozitivna vloga utopije raziskovati možno.« (Ricoeur 1997, 406f) Prav vsak revolucionar lahko konča v jeziku, ki ga nihče več ne razume, kot Simon iz *Briljantnega valčka*, ali pa v pokolu kot pri *Hamletu.*

Zato ne smemo pozabiti, da je treba ohraniti razmerje do stvarnosti, kjer se hermenevtično razumevanje vsake družbe dogaja. Ideologi redno zatrjujejo, da so stvarni, in menijo, da so t. i. nergači, ki se imajo za vizionarje, rušitelji enotnosti in učinkovitosti družbe za še boljše življenje tu in zdaj. Utopisti prav tako izhajajo iz stvarnosti in jo hočejo preseči prav zaradi dejanskega tukaj in zdaj, ki ga po njihovem hromi ideologija vladajočih, saj ne ponuja nobenih rešitev in možnosti za tiste, ki so na najslabšem. Vsaka družba je zaznamovana s temi ideološkimi in utopičnimi procesi. Ravnovesje je krhko, hitro se lahko sprevrže v okorelost ideologizma ali v izgubljenost utopičnega. Ne moremo biti družbeno ustvarjalno imaginativni, če nismo kritični do ekstremov utopije in ideologije in če ne omogočamo njunega stalnega prepletanja, saj je za utopijo zdravilna ideologija in obratno (Ricoeur 1997, 262). Samo dialektično prepletanje obeh polov

družbe ohranja zdravo okolje za vsakdanje življenje, kjer bo prostor tako za ustvarjalnost kakor za ohranjanje ustvarjenega. Kritična zavest, ki bo ohranjala, kakor lahko podobno prepoznamo na ravni ustvarjanja identifikacije posamezne osebe, ravnotežje, terja celoten hermenevtični proces. »To, kar imenujemo 'mi', je tudi to, kar pričakujemo, in to, kar še nismo« (408). Kakor človek ne živi samo iz preteklosti ali zgolj za prihodnost, tako ne moremo tega storiti na ravni samorazumevanja posamezne družbe. Vsaka bližnjica, ki bi poskušala umetno ustaviti napetost med enim ali drugim in tako na silo postaviti v družbi ravnotežje med ohranjanjem – reprodukcijo in prihodnostjo – produkcijo, je obsojena na propad v poplitvenju in anomiji v smislu Durkheima.

Čeprav tudi družba ne more brez hermenevtičnega procesa samorazumevanja, je še vedno vsako zatekanje v tako ali drugačno imaginacijo vprašljivo, saj vključuje vstopanje v nemogoče: svet kot to, česar ni; ali bolje: še ni. Umetnik, mislec, ki resnično ustvarja, je vedno na nepravem mestu. To krhkost, ki jo ima za splošno človeško, je treba sprejeti ter v ustvarjalnem procesu iskati možnost za 'zgolj človeško svobodo'. Zdi se, da je prav temu blizu tudi sodobna globalizirana družba. Če so sodobni protesti usmerjeni proti ideologiji kapitala in prepričanju, da gre sodobnim menedžerjem predvsem za konkurenčnost trga in politikom za ohranjanje položajev, je kritika na njihov račun usmerjena predvsem v bojazen, da gre pri tem za proces razčlovečenja s strani konzuma in politikantov, ki mu hlapčujejo. Poraja se tipična težava ideologije: pomanjkanje verjetja v sistem, pri tem pa prav isti protestniki ponujajo rešitve, ki so pogosto same po sebi ne-verjetne. Predvsem zaradi tega, ker ob zmožnosti reproduktivne imaginacije večina prepoznava že preživete ideologije ali pa ne zmore produktivne imaginacije, ki bi se prelila s pričakovanji množic. Če vzamemo, da je sodobni konzumni človek že vnaprej negativno razpoložen do vsega, kar spominja na monolitne stare rešitve, je težko ponuditi verjetno verjetnost. Pri tem je še problem demokracij, kjer odloča večina. V mnogih se t. i. razpršenost glasov vedno bolj kaže kot nemoč političnih strank, da bi ponudile dovolj močno vizijo za večino.

Iz tega lahko sklepamo, da sodobni demokratični svet, ki pa je pogosto zreduciran na tržno miselnost, zahteva in pričakuje nekakšno spremembo obstoječega stanja. In če hočemo biti sposobni stalnega prilagajanja trgu ali vsaj misliti možnost pobega iz kroga tržnih zakonitosti, zahteva to odprtost za ustvarjanje novih predstav, možnosti, pričakovanj. Če lahko – in ob konkretni gospodarski in socialni krizi drugega ne moremo, kot da pritrdimo kritikom sodobne družbe o brezizhodnosti – je vseeno treba iskati rešitve. Zlasti zato, ker v postmoderni pluralnosti ni lahko pridobiti trajnega in močnega verjetja, ki je potrebno za korenite družbene spremembe. Skeptično trditev Sloterdijka, da v družbi, kjer vedno bolj govorimo o katastrofah sodobnega sveta, niti upanje, da se v zadnjem trenutku lahko učimo iz najhujšega, ni verjetno, dejansko zakriva nezaveden obup nad človekovo zmožnostjo učenja in s tem možnosti družbenih sprememb na bolje (Sloterdijk 2000, 94). Prav ta obup nad človeštvom in predvsem nad družbo, ki nima nikakršne identitete, skupnega spomina (99), razen javno deklarirane tolerantnosti, globoko v sebi pa skrit strah, ne more hkrati zanikati želje po novih možnostih skupnega bivanja v tem svetu.

Sklep

Če smo začeli z navedkom, kjer avtorica navaja potrebo po več strpnosti in razumevanja, in nato še z drugim o tem, kako je treba spoštovati raznolikost, nas lahko ob koncu tolaži prepričanje, da v samorazumevanju družbe danes ne gre za 'noro' utopičnost, ampak veliko bolj trezno in domišljeno najdenje sredi sveta. Šele z drznostjo sprejetja teh postmodernih predpostavk pluralnosti in sanj o gotovosti bo mogoče

presoditi, sprejeti ali zavreči tako ideološke kot utopične imaginacije. Če po Ricoeurju znanstveno razpravljanje o ideologijah in utopijah lahko veliko pove o trenutnem, realnem stanju družbe (1997, 17f), je prav, da še bolj kot pri ideologijah vztrajamo na stalnem vračanju v realnost prav pri vpraševanju o utopijah. Merleau-Ponty ugotavlja, da nikoli natančno ne vemo smeri prihodnosti, a to še ne bi smelo pomeniti, da v duhu ciničnega uma prepustimo vizije prihodnosti kibernetičnemu dogajanju na omrežjih. Na omrežjih je posameznik brez prave identitete in zato vedno bolj prevzema vlogo pripadnika ali nasprotnika in manj tistega, ki iz tega in za to živi. Povečanje zavesti državljana o sebi in svoji družbi je ena izmed možnosti, da se znajdemo med gotovostjo ideologij in vabljivostjo utopij.

Ne moremo zaupati Kantorjem, saj imajo moč, ki jo lahko izkoristijo proti šibkim in nevednim, da ohranijo svojo oblast. Če je Cankar ugotavljal, da Kantor preživi, alternativa pa, naj bo še tako potrebna in pričakovana, je odstranjena, je nujno ohranjati predstavo o človeku v svetu, ki ni ujet v kraljestvo na Betajnovi, ampak zmore pogled preko, si upa sanjati in živeti svet, ki ga še ni. Prav tako je treba biti previden pred vizionarji, ki se ponujajo kot veliki zdravilci družbe. V *Fizikih* je grbasta in postarana gospodična psihiatrinja edina, ki zmore živeti s svojo vizijo, a s tem je v nevarnosti ves svet. Biti nor ali delati se norega – to ne more biti alternativa ali utopija, kamor se skrijemo, ko smo se prepustili bolnim vizijam.

Možnost je le v prepletu, in to odgovornemu vsemu svetu, v katerem živimo, kjer bo prostor tako za preteklost kot prihodnost, za nekaj, kar ohranja – ideološkost, kot za tisto, kar ruši in prinaša novo – utopičnost. Z Ricoeurjem se tudi mi lahko ustavimo pri ugotovitvi, da je treba za sanje o drugačnosti, o drugem, prej zaživeti z neprekinjeno interpretacijo tega, kar je bilo pred nami (1986, 431). Gadamerjev poskus ovrednotenja preteklosti in zgodovinske zaznamovanosti vsakega razumevanja je vredno na novo premisliti. S tem bi sprostili moči produktivne imaginacije, ki bi po Sokratovem zgledu zmogle na koncu kljub odsotnosti božanskega in obsodbi na smrt upati, da je mogoče iti na bolje z vso pozornostjo na trenutno stanje, pa naj bo to še tako črno. Če to bolje ne bo nastopalo z močjo avtoritete, vedenja in prepričanja, da je edino pravo, potem je večja verjetnost, da bo postalo verjetno in ponudilo v potrošnji izgubljenemu subjektu demokracije prostor, vreden njegove aktivne participacije v zadevah skupnosti.

Literatura

Aristotel (2002). *Nikomahova etika.* Ljubljana: Slovenska matica.

Dürrenmatt, Friedrich (2007). *Fiziki.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Gadamer, Hans-Georg (1993). *Hermeneutik II. Warheit und Methode*. Tübingen: Mohr.

Kearney, Richard (2003). *The wake of Imagination.* London: Routledge.

Kralj, Rok (2013). »Različne poti, skupni cilji.« *Delo,* 31. 1. 2013.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Ricoeur, Paul (1955). *Histoire et vérité.* Paris: Seuil.

Ricoeur, Paul (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.

Ricoeur, Paul (1997). *L'idéologie et l'utopie.* Paris: Seuil.

Sloterdijk, Peter (2000). *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Zavolovšek, Nataša (2013). »Prisluhnite državljanom!« *Delo*, 16. 1. 2013.

Mateja Gregorič Jagodic

In mojemu kraljestvu ne bo konca ...

Cankarjeva drama *Kralj na Betajnovi* prikazuje posledice prodiranja kapitalizma na slovensko podeželje, ko kmet, ki proda zemljo, postane dninar ali »berač«, na prelomu iz 19. v 20. stol. »Tam, kjer je kapitalist dejansko 'smotrno naložen kapital', ki vstopa v razmerje z zemljiškim posestnikom kot 'pooseblјenjem zemlje' in delavcem kot 'pooseblјenjem delovne sile', ne gre več za srečanje med individuumi, temveč za srečanje med gospodarskimi dejavniki, posamezniki so zgolj njihova pooseblјenja.« (Galimberti 2011, 263) Ta drama torej uprizarja razkroj medčloveških odnosov, glavni vzrok tega razkroja pa je zmaga buržoazije kot razreda, ki vse bogastvo pretvarja v gibljivo bogastvo, hkrati pa odnose med ljudmi razvezuje v odnose med stvarmi oz. z Marxovimi besedami: »Pestre fevdalne vezi, ki so vezale človeka na njegovega naravnega predstojnika, je neusmiljeno raztrgala in ni pustila med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes, kot brezčutno 'plačilo v gotovini'. (...) Z eno besedo, na mesto izkoriščanja, zastrtega z verskimi in političnimi iluzijami, je postavila odkrito, nesramno, direktno, suho izkoriščanje.« (Marx 2009, 97–98) Prav brezčutnost, odkrito, direktno in suho izkoriščanje so tiste besede, s katerimi lahko označimo Kantorja v njegovem vzpenjanju po lestvici družbenopolitičnega uspeha, zato se bo naš prispevek v drugi točki ukvarjal predvsem z njegovim značajem z moralnega vidika. Začeli pa bomo tako kot drama, z Maksom, njegovim položajem v družbi in njegovim etičnim angažmajem, saj v drami predstavlja Kantorjevega protiigralca.

Maks kot vagabund

Na začetku prvega dejanja Maks svojemu nekdanjemu dekletu Francki na njen predlog, da gre še vedno lahko študirat, kar bo plačal njen oče, odgovori: »Tvoj oče? Francka, ali misliš, da mora biti človek lump, če ima zakrpane hlače in nepočesane lase? Mnogo sem izgubil, Francka, življenje, prihodnost, vse take lepe reči sem izgubil. In tebe. Ali za vse to sem dobil nekaj drugega, kar ima tudi svojo ceno: ponos vagabunda. (...) In pa maščevalnost vagabunda. Od maščevalnosti se da živeti (...).« Maks nato v nadaljevanju ugotavlja, da je zdaj »hvala Bogu popoln berač in moje roke so popolnoma svobodne«. (Cankar 1967, 121–122)

S temi besedami Maks dobro opredeli svoj položaj – da je on v drami tisti, ki govori iz vrzeli družbenega prostora, ki ga bistveno določa prodiranje kapitalizma na slovensko podeželje na prehodu v 20. stol., in zato tudi za Kantorja kot predstavnika tega »napredka« še najmanj ranljiv. Stereotipno gledanje na »vagabundiranje« nato v nadaljevanju prvega dejanja predstavi Franc Bernot, Franckin aktualni zaročenec. Vidi ga namreč kot nekaj negativnega: »Otročji so ljudje, ki niso nič. Zate je tako življenje, tako prazno vagabundiranje. Vsi izprijeni študenti so mladi, veseli in razposajeni. Kdor pa je kaj študiral in kaj dosegel, nima več smisla za neumnosti. Napravi si dom in živi mirno, s sabo in svetom zadovoljen.« (Isto, 128–129)

Poudariti velja Maksovo dojemanje samega sebe. On v svojem položaju vagabunda vidi nekaj pozitivnega, zato je nase in svojo svobodo ponosen in se tako bistveno loči od običajnega (Bernotovega) pogleda na »vagabundiranje« kot zgolj razposajeno in razpuščeno življenje.

Maksov moralni angažma

Maks v svojem pogovoru s Francko v prvem dejanju razkrije namen svoje vrnitve na Betajnovo, njegov namen pa je izrazito etične narave: »Ni me motilo posebno, da ste spravili mojega starega na kant; take reči se prigode zmerom ... (...) Ali razjezilo me je, da je tvoj oče tako mogočno stopal preko trupel, (...) preko naših trupel. Kadar vidim tako oblastne-

ga človeka, me zgrabi strahovita želja, da bi ga ugriznil v nogo ...« (Isto, 122) Etični vzgib Maksovega delovanja nato potrdijo tudi njegove besede v drugem dejanju, ko ga Kantor vpraša, kaj namerava z njim, potem ko ga je ponižal: »Kar sem nameraval, sem dosegel. Zdaj imate plot, ki ne morete preko njega. Imate vest, ki vam trka na okno. Imate noge vkovane.« (Isto, 164) V nadaljevanju njunega pogovora Maks od Kantorja zahteva, naj Nini vrne denar, ki ga je ukradel njenemu očetu, nato pa mu očita: »Okradli ste mojega očeta, okradli in osleparili ste vse, ki so vam prišli naproti. Vaše kraljestvo je ukradeno, kolikor je v njem beračev, ste jih vi okradli, ste jih slekli, ste jih vrgli na cesto,« in ga poziva: »Krono z glave, žezlo iz roke!« (Isto, 164) Kantorja opomni tudi na sadove svojega agitatorskega dela: »Ali ste čutili, da se že giblje tam doli, da se že upirajo vaši sužnji? To je moje delo, kralj veličastni, to je plot, je vest!« (Isto, 165)

Iz zgoraj navedenih Maksovih besed lahko razberemo večplastnost njegovega etičnega delovanja:

a) najprej se zavzema za to, da ljudi ne smemo obravnavati samo kot sredstev za dosego svojih ciljev, kar ga približuje drugi obliki Kantovega kategoričnega imperativa: Deluj tako, da boš imel človeškost (človeka kot umno bitje) v svoji osebi in v osebah drugih vedno hkrati za smoter in nikoli zgolj za sredstvo. Ljudi torej ne smemo nikoli instrumentalizirati – ponižati v orodja za dosego svojih ciljev;

b) s svojim delovanjem poskuša Maks Kantorja omejiti – zaustaviti v njegovem brezobzirnem uresničevanju ciljev in mu celo vzbuditi vest;

c) izhod iz Kantorjeve neetično pridobljene vladavine vidi v svojem agitatorskem delu, ki bi, če bi bilo uspešno, privedlo do organiziranega upora »sužnjev« proti »kralju« in ga na ta način ustavilo na njegovi brezobzirni poti do ekonomskega in političnega uspeha.

Na koncu še opozorimo na Maksovo premočrtnost v delovanju: ko Kantor Maksu razloži, da ga Ninine sanje in govorice o uboju bratranca motijo zgolj zato, ker so nekaj grdega, a da ga to ne bi ustavilo pri doseganju lastnih ciljev, mu ta odvrne: »Pravite, da vam ne morem zastaviti pota – no, poskusiti je vendarle treba, pa naj že bo, kakor je božja volja. Jaz sem se že od nekdaj ukvarjal s stvarmi, ki sem jih vedel naprej, da se mi izjalovijo. To je moja usoda, glejte!« (Isto, 166)

Kantor ali njegovemu kraljestvu ne bo konca ...

Iz njegovega razgovora z župnikom v prvem dejanju lahko razberemo, da je Kantor en cilj že dosegel: »Kaj sem bil prej in kaj sem imel? Ko bi se rinil v sprednjo vrsto, bi me prva sapica odpihnila. Danes je moja vsa Betnjava – pol fare je v moji službi.« (Isto, 132) A njegove težnje po uveljavljanju so večje: »Vse bogastvo, ki sem ga pridobil, in vsa oblast, ki sem jo dosegel, me nič posebno ne veseli. To je navsezadnje tako majhno. V svoji fari sem kralj, ali moje kraljestvo je tako omejeno; onkraj plota ne vedo o meni ničesar. (...) Kar sem napravil dobrega v svoji fari, mi samemu preseda; rad bi bil dobrotnik svojega naroda, vsega naroda.« (Isto, 135)

Način, s katerim je obogatel, se zdi Kantorju nekaj samoumevnega, tako rekoč »naravni zakon«: »Kdor kaj pridobi, oškoduje svojega soseda. Na cesti ne leži ne bogastvo ne oblast, vse to je v suknjah drugih ljudi. Pravijo, da sem se obogatil na brutalen način, – rad bi vedel, kako bogate drugi!« (Isto, 137) Njegov bratranec je zato »moral pravočasno umreti«, kajti: »Pijanec je bil, in ko bi začasa ne bil umrl, bi bila danes njegova hči bosa in naga.« (Isto, 139)

Da pa bi lahko postal dobrotnik vsega naroda, potrebuje župnikovo ideološko pomoč: »Vsa stvar je zdaj odvisna od vas, gospod župnik. Vaša beseda je tehtna, ker imate faro tako rekoč v roki: vi duše, jaz telesa. Če namignete vi tja

dol: ta človek je znan v teh krajih, priljubljen in tako dalje (...)« (Isto, 135) In: »Pri tejle priči vam dam svoje kraljestvo, če mi pokažete človeka, ki bi dejal za mojim hrbtom, da sem pošten, da nisem ne kradel ne ubijal. (...) Povejte mi naravnost: Kadar vas poprašajo, ali boste odgovorili z lahko vestjo: 'Kantor je poštenjak in nobene pege ni na njegovem življenju?'« (Isto, 137) Če predpostavimo, da vse to, kar Marx pripisuje buržoaziji, velja tudi na splošno za kapitalizem, lahko ugotovimo, da se v nadaljevanju tako Kantor, predstavnik kapitalistov, kot tudi župnik zavedata, da je kapitalizem snel svetniški sij z vseh dotlej častivrednih opravil, opazovanih prej s svetim strahom. »Zdravnika, pravnika, duhovna, pesnika, znanstvenika je (buržoazija – avtoričina opomba) spremenila v svoje plačane mezdne delavce.« (Marx 2009, 98) Župnik namreč več kot hvaležno pristane na Kantorjevo ponudbo, da mu v zameno za ideološko pomoč zgradi župnišče in hlev na njegove stroške. Pravzaprav obstaja med Kantorjem in župnikom ideološko presečišče: to, kar Kantor dojema kot »naravne« – samoumevne posledice boja za bogastvo in oblast, vidi župnik kot učinek božje volje: »Je že tako božja volja, da so na eni strani premožni, na drugi strani pa siromašni ljudje! Ničesar vam ne morejo očitati.« (Isto, 137)

Omenimo, da je kapitalizem po Marxovem mnenju tudi z družinskega razmerja strgal ganljivo sentimentalno tančico in ga zvedel na čisto denarno razmerje. Dokončni razpad družinskih vezi v družini Kantor v Marxovem pomenu bomo predstavili v razdelku Rošada vrednot.

Močni in slabiči

V tem podpoglavju bomo primerjali Kantorjevo delitev ljudi na močne in slabiče z Nietzschejevo delitvijo ljudi na nadljudi in šibke. Naslednja dva odlomka prikazujeta Kantorjevo razlikovanje ljudi: ko župnik pripomni, da so ljudje na eni strani premožni, na drugi pa siromašni pač po božji volji, mu Kantor odgovori: »To je samo odločnost in moč: kdor je močan, hodi navzgor, bojazljivci in slabiči drsajo navzdol.« (Isto, 137) In ko Kantorju Maks reče, da mu je postavil oviro, vzbudil vest, mu ta odvrne: »Ali veste, da se igrate zelo nevarno? Glejte, jaz nočem, nočem plota, nočem vesti, nočem nog vkovanih! Jaz nočem! Ker jaz nisem tiholazec, sramežljiv, bojazljiv, omoraljen tiholazec. Jaz **moram** naprej, zatorej spoti, prijatelj! (...) če mi je kamen na poti, ga brcnem stran.« (Isto, 164) Na prvi pogled te besede sicer res spominjajo na Nietzschejevo razlikovanje med nadčlovekom in šibkimi, a le na prvi pogled. Predpostavimo, da ima Nietzschejev »višji človek« iz »H genealogiji morale« enake lastnosti kot nadčlovek. Nietzsche v tem delu t. i. višjega človeka razume kot človeka, ki je uspel, srečen, življenje potrjujoči človek. Zanj je značilen močen značaj, je nekaj zmagujočega. Ima pristno zavest o moči in svobodi. V njem se avtonomnost in nravnost izključujeta. On je suveren – je gospodar svobodne volje. V lasti ima tudi svojo mero vrednot. Izhajajoč iz sebe se ozira na druge in jih spoštuje ali prezira. Gre tudi za agresivnega človeka. Nietzsche razume napredek človeštva kot napredek, v katerem je množica žrtvovana uspevanju neke močnejše vrste človeka. Filozof nasprotuje t. i. »dobremu« (po Kantorju omoraljenemu) človeku, saj je takšen človek lenoben, pomirjen, nečimrn, utrujen. »Višji človek« poleg prešernosti spoznanja predstavlja tudi veliko zdravje. Nadčloveka Nietzsche razume kot odrešujočega človeka, ustvarjalnega duha, ki bi odganjal od onstranstva. Samotnost tega človeka pomeni njegovo najglobljo potopljenost v dejanskost. Nadčlovek naj bi prinesel rešitev te dejanskosti. Gre za človeka prihodnosti, ki naj bi nas odrešil dosedanjega ideala (svetega boga) in vsega, kar je nastalo iz tega ideala, osvobodil naj bi voljo, zemlji oz. tostranskemu življenju naj bi povrnil njegov cilj in njegovo upanje. Za nadčloveka je značilna duševnotelesna mogočnost. Njemu so najbolj nevarni najšibkejši (nesrečni, zatrti, zlomljeni). Za najšibkejše je značilen tudi ressentiment (prikrito maščevanje, zavist, zarota trpečih proti uspe-

lim, zmagovitim – nadljudem). Bolni in šibki hlepijo po tem, da bi bili rablji nadčloveka. Za Nietzscheja največjo nevarnost predstavlja izenačevanje evropskega človeka. Opozarja, da mora prepad med šibkimi in nadčlovekom ostati, saj je ravno od nadčloveka odvisna prihodnost človeštva. (Povzeto po Nietzscheju iz *H genealogiji morale.*)

Iz Nietzschejevih misli lahko razberemo, da je nadčloveka razumel v bolj duhovnem pomenu. Gre za človeka, ki ga sicer res odlikujeta moč in agresivnost, a tudi svoboda v smislu osvobojenosti od evropsko-krščanske morale, avtonomnost v postavljanju lastnih vrednot; kljub samotnosti ima globok uvid v dejanskost ter s svojim ustvarjalnim duhom vidi rešitev iz nje. S svojo osredotočenostjo na tostranstvo človeštvo osvobaja od njegove usmerjenosti v onstranstvo. Zlasti od teh njegovih duhovnih dejavnosti je po Nietzscheju odvisna prihodnost človeštva, z močjo in agresivnostjo pa se mora recimo tudi zavarovati pred najšibkejšimi, ki ga najbolj ogrožajo.

Sprašujemo se, ali Kantor dojema sebe kot močnega človeka v Nietzchejevem pomenu »višjega človeka« oz. nadčloveka. Res je močan – agresiven v svoji »hoji navzgor«, a tu gre le za vzpenjanje po družbeni lestvici in uveljavljanje v politiki, čemur je pri Kantorju vse podrejeno. A če se vprašamo, ali je od takšnih ljudi, kot je Kantor, odvisno napredovanje človeštva v Nietzschejevem pomenu, lahko zaključimo, da ne. Če je Nietzschejev nadčlovek poln volje do moči, je Kantor zgolj utelešenje volje do ekonomske moči in politične oblasti.

Kantor kot selfmademan

Kantor se izkaže za zagovornika ideologije selfmademana. Z besedo se po Renati Salecl označujejo ameriški sen 18. stol. in literarne osebe v zgodbah o vzponu od reveža do bogataša Horatia Algerja iz druge polovice 19. stol. A takšnih misli je tudi Kantor, ko po starem Krncu posvari Maksa: »Le povejte mu, da naj se varuje. (...) Voha okoli, voha – vem dobro, kako je pozvedoval pri sodniku in drugod ... *Jaz nisem kriv, če ste slabo gospodarili in vse zapili. Priden človek ne pride nikoli na kant* ...« (avtoričin poudarek) (Cankar 1967, 143) Za selfmademana je namreč značilno, da se je povzpel po lestvici uspeha: »Selfmademan je neodvisen od družbenih omejitev. Z golo odločnostjo in trdim delom se je povzpel nad družbene in gospodarske okoliščine, v katere se je rodil. Svetu se postavlja po robu z vsepremagujočo voljo, ovire pa mu zgolj pomagajo pri tem, da sam sebe oblikuje.« (Salecl 2010, 22) Stari Krnec, Maksov oče, po Kantorjevem prepričanju torej le ni imel dovolj volje, da bi dobro gospodaril in se tako dvignil nad družbenoekonomske razmere.

Egoistična usmerjenost teleološkosti Kantorjevega delovanja

Za teleološko moralno vrednotenje kakšnega delovanja so odločilne posledice, ki jih to prinaša. Če dejanju sledijo dobre posledice, je dejanje moralno dobro. Kantorja v njegovem delovanju vodi strogo egoistično usmerjena teleološkost, **zanj** je dobro le tisto, kar mu pomaga pri doseganju ekonomskega uspeha in političnega ugleda, kar pa temu njegovemu izrazito egoističnemu cilju nasprotuje, je treba brezobzirno odstraniti: »Kadar se s kakšno stvarjo ukvarjam, se mora posrečiti, pa če jih sto pogine zraven. Jaz nisem kriv, (...) če mi je pot zastavljena, in verjemite mi, (...) da bi hodil lažje po gladki poti. No, če polena ne prelomim, moram pač vzeti sekiro.« (Cankar 1967, 166)

Mimogrede: Kantor tako vzgaja tudi svoje otroke, saj sinu Franclju, ki je bratu Pepčku, ko ga je ta porinil, zagrozil, da ga bo ubil, Kantor reče, da tega ne sme: »Ali ne veš, da bi te zaprli, če bi ga ubil? ... Zaprli, zaprli! Zato se ne sme ubijati.« (Isto, 140) Franclja ne vzgaja, da se ne ubija zaradi tega, ker bi tako ubil človeka in ima vsak človek dostojanstvo, pač pa se ne sme ubijati zaradi slabih posledic (pristanek v zaporu), ki bi **mu** jih uboj prinesel.

Kantor kot zla oseba

Kantor torej gleda na ljudi strogo instrumentalistično. Točka, na kateri Kantor postane zla oseba, je njegovo barantanje z Maksom, ko želi z njim skleniti kupčijo: »Ne silite, da bi se umazal pred vami. Jaz vas ne sovražim, glejte, jaz ne sovražim nikogar. Morda bi vas imel celo rad, ker ste pošteni in pametni in bi si lahko napravili lepo življenje. Zaradi tega mi ni hudo – **zdaj** govorim odkritosrčno z vami – in ko bi prišli k meni brez računa, ne tak neusmiljen terjavec, bi vam dal svojo hčer in ne bilo bi me skrb za njeno prihodnost. Tako pa me ponižujete za dovodnika, ki je vesel, da so mu okoliščine ugodne in se lahko znebi blaga za dobro ceno.«

Maks *vstane*: »Sami ste se ponižali.«
Kantor *vstane, brutalno*: »Dajte mi zdaj plačilo za ponižanje. Plačilo!«
Maks: »Sami ste si ga vzeli: ponižanje je plačilo za ponižanje. Zdaj vam ne morem dati ničesar več in ne morem vzeti ničesar. Zdaj sva opravila in se lahko posloviva.« (Isto, 162–163)

Od tega trenutka dalje Kantor Maksu smo še grozi: »Nisva se še dogovorila. Držim vas in vas ne izpustim. Vi nosite s sabo predragocene reči, da bi vas pustil na cesto. Prišli ste in ste me okradli in zdaj se nič ne pritožujte, če vam pred nosom zaklenem duri.« (Isto, 163–164) Zdaj Maks zanj ni več zgolj ovira na poti doseganja ciljev, treba ga je uničiti, čeprav Kantor s tem ogrozi svojo bodočo politično kariero in nadaljnji družinski mir (kolikor ga je še ostalo). Kantor tako izpolnjuje Žižkov glavni pogoj za zlo osebo, ki smo ga predstavili v prispevku *Veliki briljantni valček ali prihodnost je tudi v umetnosti*, in sicer da je zla oseba bolj zaposlena z drugimi kot sama s sabo oz. ni več osredotočena na dosego cilja in lastno dobrobit, ampak bolj na uničenje ovire za dosego tega cilja. Opozorimo še, da Kantor od Maksa zahteva plačilo, ker se je pred njim ponižal (v zvodnika lastne hčerke), čeprav je sam v pogovoru z Lužarico popolnoma brez vesti od njenega moža zahteval, naj ga pride sam prosit, da bi ga ponovno zaposlil in tako njuni otroci ne bodo več lačni. Za Kantorja je njegov ponos nekaj izjemnega, ponos drugih pa je nekaj, na kar se ni treba ozirati ali se lahko celo tepta.

V nadaljevanju se nato izkaže, da je razlog Kantorjevega ponižanja bolj »estetske« narave, saj Maksu na vprašanje, čemu se je ponižal, odgovori: »Ne maram, da bi ljudje grdo sanjali o meni. Tiste neumne sanje, tiste govorice bi mi pač ne zastavile niti pedi mojega pota, – ali bile bi mi zoprne, kakor slabo vreme. Če dežuje, grem svojo pot dalje, ali jezi me, da dežuje.« (Isto, 166)

Rošada vrednot

Na začetku tretjega dejanja se v Kantorju sicer zbudi pomislek: »Šanse dobre, mandat zagotovljen ... za prekleto visoko ceno ... Če je vredno življenje te cene.« (Isto, 173) A najbolj ga v nadaljevanju pretrese hlad s strani družine (tudi mlajša sinova se očeta zaradi strahu po umoru Maksa izogibata). Kantor želi deliti svoje bogastvo in oblast s Francko (z družino): »... kaj mi bo zdaj oblast, ko nimam nikogar, da bi ljubil mene in mojo oblast? ... Zdaj se me bojiš in se mi ne upaš pogledati v obraz – (...). **Zdaj**, Francka, me moraš ljubiti, zdaj se me morate okleniti vsi, tako da bomo vsi skupaj, z roko v roki – veseli bogastva in življenja.« (Isto, 174–175) A Francka očeta in njegovo bogastvo zavrne, enako stori nato tudi njegova žena Hana. Kantorjev poziv: »Glej, zdaj, ko nas vsi tako sovražijo, zdaj, ko smo toliko hudega že doživeli, se moramo stisniti skupaj, se moramo imeti še celo radi,« naleti na Hanina gluha ušesa, a Kantor se v svojem upravičevanju preteklih dejanj spet zateče k teleološkosti: »Molči, Hana, molči! To je bilo in ni več. Grde sanje so bile in jih ni več! (...) Ali ne vidiš, da je **moralo** biti? Ali ne vidiš, da je bilo meni samemu do smrti hudo, ko sem vzel na rame tako težko breme. Grešil sem, ker sem **moral** grešiti ...«

Ko ga Hana in Francka potem pozoveta, naj v cerkvi prizna greh, se Kantor začne nagibati k

temu, da bi svoj greh priznal. V njem je stekel proces radikalnega vrednotenja v pomenu Charlesa Taylorja, da mora biti človek vedno odprt za vprašanje, kaj je zanj zares pomembno. V tem trenutku je Kantor pripravljen na spremembe v lastnem vrednotenju. Za trenutek (čeprav te spremembe v občutenju, kaj je zdaj zanj pomembno, ni eksplicitno artikuliral) za Kantorja postane najpomembnejša vrednota družina, a ko se mu zaradi srečnega razpleta okoliščin nasmehne priložnost, da se izmuzne kazni za umor Maksa, saj je za glavnega osumljenca razglašen ljubosumni Franc Bernot, na ta razplet po sodnikovemu posredovanju, sicer res šele v tretje, pristane. Zdaj se družina kot zanj pomembna vrednota umakne in prevladata vrednoti ekonomske moči in politične oblasti. Kantor zopet postane nekdanji »kralj na Betajnovi« in njegovo moralno prebujenje se konča. Kdor od domačih ga ne želi spremljati na njegovi poti, lahko odide, saj je zdaj pripravljen žrtvovati tudi družinske vezi – »Jaz **moram** po svoji poti dalje, ni greha tako velikega, da bi se mogel spotakniti obenj. Če nočete z mano, ostanite zadaj, jaz pojdem po svoji poti – **moram**.« (Isto, 183) –, pa čeprav bi to zahtevalo njegovo čustveno smrt: »Pojdite vsi in vzemite s sabo ljubezen; če vzamete s sabo vse moje srce – jaz ostanem.« (Isto, 183)

Drama se konča z Oskrbnikovim poročilom o zaključku stavke kajžarjev, Bernotovim odhodom v spremstvu žandarjev, s Koprivčevo obljubo, da bo prihodnjo nedeljo organiziral volilni shod, da bodo ljudje vedeli, koga bodo volili. Kantor pred župnikom in kmeti v svoji gostilni odkrito razgrne temelj svojega gotovega volilnega uspeha: »Sovražite me kakor točo in bojite se me kakor toče: vaš strah je moj varuh.« (Isto, 187) Kantorjeve besede se na koncu iztečejo v prvi predvolilni govor: »Kdor hoče kaj doseči zase, za svojo faro, za ves svoj narod, ne sme biti plah in slab, ne obziren in ne usmiljen. (...) Kdor hoče naprej, mora naprej, mora brcniti kamen, ki mu je napoti, mora, če je treba, preko trupel, mora preko gorkih človeških trupel. Kdor mi očita neusmiljenost, je sam preslaboten, da bi bil neusmiljen, in njegova čednost je hinavstvo.« (Isto, 188–189) Na Kantorjev poziv, da kdor mu more kaj očitati, naj spregovori in naj ne trči z njim, vsi vstanejo in se mu pridružijo: »Vsi smo z vami! Bog vas živi, Kantor!« (Isto, 189) Drama se ne konča le s statusom quo – z ohranitvijo kraljestva, temveč se bo to še politično nadgradilo in razširilo.

In kaj je ostalo od Kantorjevega kratkega moralnega prebujenja? Zgolj Kantorjevo naročilo Oskrbniku, naj pozove Lužarja, če ga bo videl, na delo.

Zaključek

Na koncu prispevka opozorimo še na Maksovo vlogo v razkrinkavanju porekla bogastva – privatne lastnine, ki se na mikroravni kaže v njegovi opazki na Bernotov očitek o vagabundiranju: njegovo tako opevano mirno življenje »uspešnih« ljudi Maks razkrinka z opozorilom na družbenoekonomsko osnovo takšnega miru: »Ljudje, *ki so kaj dosegli*, so s sabo in svetom zadovoljni. Posebno, če so podedovali prijazno posestvo.« (Isto, 129) Bernotovo pozitivno vrednotenje zgoraj predstavljenega miru Maks vidi kot negativno »gnilo, smrdljivo zadovoljnost«. Na makroravni pa se ta Maksova vloga kaže v tem, da Kantorja neusmiljeno opominja, da si je začetni (zagonski) kapital za svoje kraljestvo pridobil z umorom bratranca, tako da je Nino oropal njene dediščine.

Cankarjeva drama *Kralj na Betajnovi* obravnava danes vedno bolj aktualne probleme ljudi, ki jih je kapitalizem potisnil na rob družbe, in odpira recimo tudi vprašanje, ali je strukturna brezposelnost res nekaj »naravnega«, čemur se ni mogoče izogniti (problem osiromašenih kajžarjev v »Kralju«), to vprašanje pa načenja tudi problem obstoja kapitalizma kot najboljšega možnega družbenoekonomskega sistema. Nadalje zastavlja vprašanje, kdo je danes tisti, ki govori iz vrzeli družbe ter kaže luč ponižanim in razžaljenim: »Če dinamika novega kapi-

talizma generira vedno večje število odvečnih delavcev (po nekaterih ocenah bi današnji kapitalizem idealno potreboval zgolj 20 % razpoložljive delovne sile), potem se lahko vprašamo, kako je s projektom ponovne združitve natanko teh 'živih mrtvecev' globalnega kapitalizma, vseh tistih, ki jih je neokapitalistični 'napredek' pustil za sabo, vseh odvečnih in nekoristnih, vseh tistih, ki se ne morejo prilagoditi novim razmeram?« (Žižek 2009, 46) Drama postavlja v ospredje tudi problem, na kakšnih temeljih stojijo današnji stebri družbe – zagovorniki nacionalnega interesa. In ne nazadnje nas tudi sprašuje, koliko nam pomenijo družinske vezi in kaj smo zanje pripravljeni žrtvovati ... Z Galimbertijem se lahko vprašamo: »Ali je družba, kakršna je naša, v kateri prevladujejo izključno ekonomske vrednote in ki zaseže ves posameznikov čas, še združljiva s porajanjem in odraščanjem otrok?« (Galimberti 2011, 147) Italijanski filozof odgovarja nikalno, saj živimo v t. i. civilizaciji dobička, ki jo v drami pooseblja Kantor.

Literatura

Cankar, Ivan (1967). *Izbrano delo*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Galimberti, Umberto (2011). *Miti našega časa*, Modrijan, Ljubljana.

Marx, Karl, in Engels, Friedrich (2009). *Komunistični manifest*, Sanje, Ljubljana.

Nietzsche, Friedrich (1988). *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana.

Salecl, Renata (2010). *Izbira,* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Žižek, Slavoj (2007). *Nasilje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Žižek, Slavoj (2009). »Pošast še straši!«, v: *Komunistični manifest*, Sanje, Ljubljana.

Andrej Adam

Kralj na Betajnovi (Cankar skozi Platona)

Branje Cankarjeve drame *Kralj na Betajnovi* je izjemno hvaležno za ponazoritev številnih tem politične filozofije in morale. Eno temeljnih vprašanj politične filozofije je gotovo vprašanje družbene pravičnosti, in nemara ni odveč, če si pri premisleku o pravičnosti pomagamo z eno prvih celostnih obravnav pravičnosti, tj. s Platonovo *Državo*. Vendar nam ne gre samo za to; velja namreč tudi obratno: s Cankarjem si lahko pomagamo pri razumevanju Platona.

Platonova *Država* se prične z obravnavo sofistične oziroma Trazimahove trditve, da je pravično to, kar koristi močnejšemu. Bistvo Trazimahove pozicije sestavljata dva ključna elementa: (1) pravičnost je poljubna, stvar samovolje vladarja. Vladar namreč postavi takšne zakone, ki koristijo predvsem njemu. [Ker se vladarji razlikujejo in ker se en sam vladar s časom spreminja, tedaj se spreminja tudi to, kar mu koristi, s tem pa tudi to, kar je pravično.] (2) Kar običajno pojmujemo z besedo *pravičnost*, je za posameznika celo škodljivo. Običajno pojmovanje pravičnosti (ali moralnosti) je za šibke; šibki morajo ravnati pravično, sicer so kaznovani. Trazimah tako uporablja besedo *pravičnost* v dveh pomenih. Prvi je političen: pravično je, kar je legalno, postavljeno z zakoni. Drugi pomen pa se prej nanaša na nenapisana moralna pravila, na to, kar povprečni ljudje razumemo s tem izrazom. Ampak močni niso pravični v tem drugem pomenu, ker jim to škodi. Če hočejo ostati močni, morajo ravnati v nasprotju z nenapisanimi pravili, hkrati pa se morajo znati izogniti negativnim posledicam. A tistim, ki so nepravični v dovolj velikem obsegu, to uspe, takšni pa so prav oblastniki, ki si podredijo druge ljudi.

V Cankarjevem *Kralju na Betajnovi* lahko najdemo kopico izjav, ki dobro ponazarjajo

Trazimahovo pojmovanje. Cankarjev Trazimah, sofist in oblastnik, ki se ne ustavi pred skoraj nobenim nenapisanim moralnim pravilom, je Kantor. Poglejmo nekaj njegovih značilnih misli. Najprej v pogovoru s klečeplaznim in preračunljivim župnikom.

»Kantor: Dejal sem, da vam sezidam farovž na svoje stroške.

Župnik: O, hvala vam, gospod Kantor! – Kako zelo sem se motil nad vami, oprostite mi! [...] O, gospod Kantor! Zanašajte se na našo hvaležnost, gospod Kantor.

Kantor: Jaz se zanašam nanjo. [...] Prejšnji teden sem bil v mestu in sem govoril z nekaterimi gospodi zaradi državnozborskih volitev. [...] Nisem jih pridobil vseh. Saj veste – tista neumnost pred šestimi leti ...

Župnik: Ko ste kandidirali proti nam –

Kantor: Kdo? Jaz ne! Kandidiral nisem, – kandidirali so me. [...]

Župnik: O, da, saj verjamem, gospod Kantor! [...]

Kantor: No, nekatere sem pridobil [...], ali narodnih ustanov je toliko, gospod župnik. [...] In na poti mi stoji tudi prejšnji poslanec. [...] Vsa stvar je zdaj odvisna od vas, gospod župnik. Vaša beseda je tehtna, ker imate faro takorekoč v roki: vi duše, jaz telesa. Če namignete vi tja dol: ta človek je znan v teh krajih, priljubljen in tako dalje ...

Župnik: O, znan, o, priljubljen ...

Kantor: Torej?

Župnik: O, jaz ...! – Ampak, gospod Kantor, tisti hlev zraven farovža, ki se že podira –

Kantor: Seveda, tudi hlev spada zraven. Rekel sem, da bom dajal z obema rokama.

Župnik: [...] Brez nadaljnjih besed! –

Kantor: Hvala, gospod župnik! – Pa nikar ne mislite, da mi je toliko ležeče na poslanstvu; saj imam doma skrbi in dela čez glavo. Toda glejte, gospod župnik, da govorim odkritosrčno: vse bogastvo, ki sem ga pridobil, in vsa oblast, ki sem jo dosegel, me nič posebno ne veseli. To je navsezadnje tako majhno. V svoji fari sem kralj, ali moje kraljestvo je tako tesno omejeno; onkraj plota ne vedo o meni ničesar.« (Cankar 1968, 19–21)

»Kantor: [...] Jaz ne vem, da je meni vsaka stvar tako strahovito težka, pot do najbližjega cilja tako dolga! Kar se drugim ljudem, ki so slabši in bojazljivejši od mene, kar tako posreči, je zame skoro nedosežno: razmakniti moram prej devetero zidov ... Nekaj ostudnega, strašnega je med mano in med zadnjim ciljem ... kakor velika senca hodi pred mano. Jaz ne morem svobodno, brezskrbno poseči po stvari, ki bi jo rad; pravijo, da kradem, da sem brutalen ... In tako je naposled res treba, da je človek okruten, ko mu je potlej žal; ali česar zlepa ne doseže, to je pač treba, da doseže zgrda. Jaz vem, da nisem bil zmerom blag in oblizan in obziren – ali kakšni so drugi? Kdor kaj pridobi, oškoduje svojega soseda. Na cesti ne leži ne bogastvo ne oblast, vse to je v suknjah drugih ljudi. Pravijo, da sem se bil obogatil na brutalen način, – rad bi vedel, kako bogaté drugi!

Župnik: Je že tako božja volja, da so na eni strani premožni, na drugi pa siromašni ljudje! Ničesar vam ne morejo očitati.

Kantor: Ničesar ne, da! To je samo odločnost in moč: kdor je močan, hodi navzgor, bojazljivci in slabiči drsijo navzdol. Ničesar mi ne morejo očitati, ali vendar mi očitajo, – to je tista senca, ki hodi pred mano. [...] Glejte, spravil sem vas v zadrego. Ko sem bil v mestu in sem govoril z ljudmi zaradi volitev, ali veste, kako so me gledali? Kakor da bi bil prišel naravnost izpod vislic. [...] Povejte mi naravnost: kadar vas poprašajo, ali boste odgovorili z lahko vestjo: Kantor je poštenjak in nobene pege ni na njegovem življenju?

Župnik [...]: Od danes naprej, gospod Kantor, z lahko vestjó.« (Prav tam, 22–3)

Skratka, močni se ne more ozirati na vsakdanjo moralo. Če hoče priti do cilja, mora početi z moralnega vidika ostudne in strašne reči, biti mora brutalen itd. Še več, v Kantorjevem pogovoru z Maksom, ki se mu je edini pripravljen postaviti po robu, izvemo tudi naslednje:

»Kantor: [...] Glejte, jaz nočem, nočem plota, nočem vesti, nočem nog vkovanih! Jaz nočem! Ker jaz nisem tiholazec, sramežljiv, bojazljiv, omoraljen tiholazec. Jaz moram naprej, zatorej s poti, prijatelj. [...] Rekel sem, da ne maram plota in ne vesti, če mi je kamen na poti, ga brcnem stran [...].

[...]

Maks: Okradli ste mojega očeta, okradli in osleparili ste vse, ki so vam prišli naproti. Vaše kraljestvo je ukradeno, kolikor je v njem beračev, ste jih vi okradli, ste jih slekli, ste jih vrgli na cesto. – Krono z glave, žezlo z roke! [...] In dali boste krono z glave, žezlo z roke. Niti koraka ne dalje, ne za palec ne boste razširili kraljestva. Ali ste čutili, da se že giblje tam doli, da se že upirajo vaši sužnji? To je moje delo, kralj veličastni, to je plot, je vest! [...]

Kantor *se nalahko dotakne njegove rame, se zasmeje in stopi par korakov po sobi, veselo*: Gospodek mladi, odkod ta pogum? Odkod ta moč v vaših majhnih rokcah? Kje pa me mislite prijeti, kam udariti? [...] Saj vas bodo zaprli, prijatelj, če boste govorili take neumnosti. V norišnico vas bodo vtaknili! – Ali veste, kdo sem jaz? Kantor, kralj na Betajnovi! In kdo ste vi? Izgubljen študent! Bodite pametni in premislite: če bi bila zdajle moja suknja vsa krvava in bi vi prišli in bi pokazali: 'Glejte, moril je, še ves je krvav!' – precej bi vas zgrabili za lase in bi vas gnali v norišnico. Kralj na Betajnovi morivec! Kaj še! Za šalo, iz dolgega časa se je malo poškropil s krvjo! – In če bi bilo tisti večer, prijatelj, sto in tisoč ljudi zraven in bi sto in tisoč ljudi videlo in slišalo, bi se obrnili stran in bi rekli: Kralj na Betajnovi morivec! Kaj še! To se nam je le tako sanjalo – o, prijatelj, in vtaknili bi vas v norišnico!

[...]

Maks *vstane*: Tako sem se torej motil in resnično mi je žal. Pravite, da vam ne morem zastaviti pota – no, poskusiti je vendarle treba, pa naj že bo, kakor je božja volja. [...]

Kantor: [...] Jaz nisem kriv, premislite, če mi je pot zastavljena in verjemite mi, prosim vas, da bi hodil lažje po gladki poti. No, če polena ne prelomim, moram vzeti pač sekiro [...].« (Prav tam, 45–7)

Se pravi, močni sploh noče, da bi ga pri doseganju njegovih ciljev (polaščanju oblasti) motila ali ovirala nekakšna morala (pravičnost). Če se mu pravični postavi po robu, ga primerja s kamnom na poti, s polenom, ki ga je treba bodisi brcniti s poti bodisi presekati s sekiro. Pri tem pa lahko celo računa z dejstvom, da se mu ne bo nič zgodilo, če bo le svoje zločinsko dejanje storil dovolj odločno.

Kar je v navedenem pogovoru med Kantorjem in Maksom zgolj teorija – tudi če močni poseka, uniči, ubije šibkega, se mu ne bo nič zgodilo –, se kasneje v drami izkaže za resnico. Sicer, kot smo videli zgoraj, tudi Maks bržkone še verjame, da mu bo uspelo Kantorja »pomoraliti«, mu vzbuditi slabo vest, toda dogodki v drami mu ne dajo prav. To postane docela jasno, ko Kantor Maksa umori in bi vsakdo z vsaj kančkom zdrave pameti pričakoval, da bo morilec kaznovan. Toda Kantor ni kaznovan. Žena Hana, hčerka Francka, sodnik, adjunkt, bogati kmetje, župnik, Maksov oče, gostje v gostilni in celo po krivem obtoženi Franc, vsi se mu uklonijo, in to kljub dejstvu, da bolj ali manj poznajo resnico. Franc, po krivem obtoženi, ga celo lepo pozdravlja.

»Kantor: Tako je, prijatelji, kakor sem vam bil povedal. Da sem neusmiljen, mi očitajo, da sem

trd in brezobziren. Kdor hoče kaj doseči zase, za svojo faro, za ves svoj narod, ne sme biti plah in slab, ne obziren in ne usmiljen. Pot do trona je nerodna – gaziti mora človek do kolen v krvi in v solzah. Vsi so hudodelci – ubijajo duše in ubijajo telesa. Kdor hoče naprej, mora naprej, mora brcniti stran vsak kamen, ki mu je na poti, mora, če je treba, preko trupel, mora preko gorkih človeških trupel. Kdor mi očita neusmiljenost, je sam preslaboten, da bi bil neusmiljen, in njegova čednost je hinavstvo.

Župnik: Res je!

Kantor: Prijatelji, to je pot, po kateri hodim. Ni me strah in ne sram in z jasnim čelom stojim pred vami. *Vzdigne kozarec*: Kdor mi more kaj očitati, naj govori, naj ne trči z mano.

Vsi *vstanejo in trkajo z njim*: Vsi smo z vami! Bog vas živi, Kantor!« (Prav tam, 66)

Pravičnost torej koristi močnejšemu (oblastniku), toda v kolikor je stvar samovolje močnega in v kolikor je pravičnost plot, ki ga močni podre, šibki pa se pred njim zaustavi.

Trazimah v Platonovi *Državi* pravi nekaj podobnega. Če smo doslej Trazimahovo stališče glede pravičnosti ponazorili s Cankarjevim Kantorjem, ravnajmo zdaj obratno in Kantorjevo stališče osvetlimo s Trazimahovim. V *Državi* Trazimah očita Sokratu, da ne loči med čredo in pastirjem, med močnimi in šibkimi, in ko se Sokrat začudi: »Kako da ne?«, Trazimah odgovori takole:

»Ker meniš, da pastirji (ovčarji in govedarji) skrbijo samo za blaginjo svojih čred; ne redijo in ne negujejo jih v svojo in svojih gospodarjev korist, temveč v neki drug namen. In prav tako meniš, da se vladarji v državah, in sicer pravi vladarji, vedejo drugače nasproti svojim podložnikom, kakor pastir nasproti čredi, in da je njihov cilj podnevi in ponoči nekaj drugega kakor njihova lastna korist. In tako temeljito poznaš nauk o pravici in pravičnosti, o krivici in krivičnosti, da pri tem popolnoma prezreš, da sta pravica in pravičnost v prid drugemu, namreč mogočniku in vladarju, in hkrati seveda v škodo podložniku in služabniku; kakor po drugi strani nepravičnost, njuno nasprotje, vlada nad resnično naivnimi in pravičnimi, medtem ko podložniki delajo samo v mogočnikovo korist in ga s svojim delom osrečujejo – sebe seveda ne. Kako slabo povsod odreže pravični nasproti nepravičnemu, moj naivni Sokrat, naj pokaže naslednje razmišljanje. Najprej v medsebojnih pogodbenih in poslovnih odnosih: ko gre za dva poslovna partnerja, ne boš nikoli doživel, da bi bil po končanem poslu pravični bogatejši kot nepravični, temveč narobe. Dalje v javnem življenju: kadar velja plačati davke, plača pravični od enakega dohodka več kot nepravični, ko pa gre za podpore, ne dobi oni nič, ta pa mnogo. Slednjič pri opravljanju javne službe: najmanjša škoda, ki pravičnika pri tem zadene, je omajano premoženjsko stanje, ker se mu ne more dovolj posvečati; zaradi svoje pravičnosti se z državnim denarjem ne okorišča; povrhu pa postane nepriljubljen pri prijateljih in znancih, ker jim v ničemer, kar je protipostavno, ne ustreže. Pri nepravičniku je vse ravno nasprotno. Tu mislim moža, ki si zna pridobiti velike koristi. Njega moraš imeti pred očmi, če hočeš presojati, koliko večjo korist si je moč pridobiti iz nepravičnosti kakor iz pravičnosti. Najlaže spoznaš to, če si predstavljaš najpopolnejšo nepravičnost, ki napravi nepravičnika za najsrečnejšega človeka, oškodovance, ki ne marajo delati krivice, pa za najnesrečnejše. To je tiranija: polašča se tujih dobrin, najsi pripadajo bogovom ali posvetnim lastnikom, zasebnikom ali državi, in sicer ne v malem, temveč vseh naenkrat, z zvijačo ali s silo. Kdor take stvari posamič zagreši in je pri tem zasačen, ga čakata kazen in najhujša sramota; če namreč ljudje posamič zakrivijo take zločine, potem jih razglasijo za svetiščne roparje, tatove sužnjev, vlomilce, razbojnike in tatove. Tistega, ki si poleg premoženja občanov podvrže in zasužnji tudi nje same, pa nihče ne zasramuje ali zaničuje, temveč ga vsi hvalijo in imajo za srečnega; tega ne delajo samo njegovi sodržavljani, temveč tudi

vsi drugi, čeprav vedo za vse njegove lopovščine. Kajti kdor se spotika ob nepravičnost, tega ne dela iz strahu, da bi komu prizadel krivico, temveč iz strahu, da ne bi krivica njega zadela. Tako je, dragi Sokrat, nepravičnost je močnejša, plemenitejša in pomembnejša kakor pravičnost, samo da je dovolj velika; in, kakor sem v začetku dejal: kar je mogočniku v prid, je pravično, nepravično pa je to, kar si samo ustvarja korist in dobiček.« (Država, 343b–344c)

Glavkon (naslednji lik v *Državi*), ki bi rad slišal, kako bo Sokrat odgovoril na ta izziv, kako bo uveljavil »moralni plot« oziroma premoč pravičnosti nad nepravičnostjo, torej to, kar hoče v drami *Kralj na Betajnovi* tudi Maks, ko poskuša doseči, da bi Kantor odložil krono in žezlo, razvije tri interpretacije pojma pravičnosti. Pravičnost je:

(1) dobro, ki si ga želimo zaradi njega samega in ne zaradi posledic. Semkaj sodijo neškodljiva ugodja, denimo zabava, druženje s prijatelji ipd.;

(2) dobro, ki ga imamo radi zaradi njega samega in zaradi posledic, ki jih prinaša: razumnost, zdravje itd.;

(3) utrudljivo dobro, ki ga ne želimo zaradi njega samega, temveč le zaradi koristnih posledic: naporne telesne vaje opravljamo zaradi zdravja, na nevarno trgovsko pot se podamo zaradi dobička, ki si ga obetamo, itd.

Vprašanje, ki se torej postavlja, je, katera vrsta dobrega definira pravičnost. Sokrat v *Državi* in Maks v *Kralju na Betajnovi* uvrstita pravičnost v drugo vrsto, a kot opozori Glavkon, množica ni istega mnenja. Množica, kot smo videli zgoraj, je s Kantorjem: njemu vzklika, njemu nazdravlja, njemu se ukloni. Za Glavkona to pomeni, da množica razume pravičnost kot nekaj utrudljivega; goji jo zaradi denarne koristi, zunanjih časti in ker mora.

Ali ima množica prav? In kaj je bistveno za pravičnost in nepravičnost ter kakšno moč imata, če se naselita v naši duši, ne glede na posledice? Da bi se dokopal do odgovora, Glavkon, čeprav sam misli drugače, nadaljuje z razvijanjem Trazimahove (Kantorjeve) teorije. To je videti takole: (a) najprej pojasni splošno mnenje o nastanku pravičnosti; (b) ljudje, ki imajo z njo opraviti, vidijo v njej nujno zlo in jo uresničujejo neprostovoljno; (c) ugotovi, da pri tem ravnajo po pameti, ker so šibki, sicer pa prinaša nepravično življenje večje koristi kot pravično. Poanta razvijanja argumenta, s katerim se, kot rečeno, Glavkon ne strinja, je predvsem, da bi slišal prepričljiv dokaz o premoči pravičnosti nad nepravičnostjo: zakaj je pravičnost že sama po sebi boljša od nepravičnosti? (Prav tam, 358c–d)

O bistvu in nastanku pravičnosti

»Ljudje trdijo, da je po svoji naravi krivično ravnanje nekaj dobrega, utrpevanje krivice pa nekaj slabega, in da presežek slabega v utrpevanju krivice prekaša presežek dobrega v krivičnem ravnanju.« (358e) Kdor je oboje izkusil (pravico in krivico, dobro in slabo), raje sklene pogodbo, ki ga pred obojim varuje. Tako nastanejo zakoni. Izvir pravičnosti je torej v tem. Ljudje je zato ne cenijo zaradi nje same kot nekaj na sebi dobrega, temveč zaradi slabosti, ker ne morejo ravnati krivično.

Citat iz Države: »Pravice, [...], ljudje nimajo radi kot nekaj dobrega, temveč jo spoštujejo, ker nimajo moči, da bi delali krivico; kdor bi namreč to zmogel storiti in bi bil resnično mož, ne bi z nikomer sklepal dogovora, da ne bo krivice delal niti utrpeval, kajti (v tem primeru) bi bil blazen.« (359a–b) »To je torej, [...], vsakdanje gledanje na bistvo in izvir pravičnosti.«

Glavkon v nadaljevanju to podpre z zgodbo o Gigesu in čudežnem prstanu, ki napravi človeka nevidnega. Na kratko: Giges je bil pastir, našel je čarobni prstan, ki ga je napravil nevidnega, in s to močjo je ubil kralja, si prigrabil bogastvo in se poročil s kraljico. Če bi bila dva takšna

prstana, za pravičnega in nepravičnega po eden, bi – razvija Glavkon – najbrž oba ravnala enako. Nihče ne bi bil tako trden, da ne bi izkoristil ponujene možnosti, saj bi lahko neopaženo vzel, karkoli bi hotel in se med ljudmi gibal kot bog. V tej zgodbi je mogoče videti trden dokaz, »da ni nihče pravičen prostovoljno, ampak je takšen pod prisilo, saj (pravice) nima za dobro sam pri sebi«. (360c) Če nekdo vidi zase velike koristi, do teh pa vodi povzročanje krivice in ne pravičnost, tedaj bo, če mu ne grozi kazen, koristi tudi hotel doseči. »Kajti vsak človek pri sebi misli, da krivičnost koristi mnogo bolj od pravičnosti, in res je, kar misli, kot bo zatrdil (vsak), ki razpravlja o takšni zadevi. Če namreč kdo kljub temu, da bi dobil takšno možnost, ne bi nikoli hotel storiti nobene krivice in se ne bi hotel dotakniti tujih stvari, bi se vsem, ki ga opazujejo, zdel nadvse nesrečen in skrajno neumen; drug pred drugim pa bi ga hvalili in bi se med seboj varali, iz strahu, da ne bi sami utrpeli krivice.« (360d)

Glavkon nato še primerja skrajno pravičnega s skrajno nepravičnim glede koristi, ki jih prinašata pravičnost oziroma nepravičnost. Kateri je srečnejši? Krivičen človek pogosto ukrepa kakor spretni strokovnjak, ko gre za njegove koristi, in zna dobro ločevati med izvedljivim in neizvedljivim. Prvega se loteva, drugo opušča; povrhu zna popraviti, če mu kaj spodleti. Ker je strokovnjak, se zločinskih dejanj loteva tako, da ostanejo neodkrita. Kdor se pusti zasačiti, tako ali tako velja za šušmarja in ni strokovnjak. Višek nepravičnosti pa je, da nekdo, ki drugim vseskozi škodi, celo velja za pravičnega in si v družbi pridobi ugled. Svoja dejanja zna z zgovornostjo prikazati v lepi luči, če pa je že obtožen zločina, uporabi zveze ali moč denarja in prijateljev. Pravičen človek pa je prav lahko na slabem glasu. Videz pravičnosti mu moramo sploh odvzeti, saj se noče zdeti dober, temveč takšen v resnici biti. To pomeni, da mu ne sme biti mar, če ga drugi obrekujejo. Ostati mora nespremenjen in neomajen – vseskozi pravičen, a na glasu povzročitelja krivic. »Tako bosta oba dosegla skrajnost, prvi v pravičnosti, drugi pa v krivičnosti, in se bo lahko razsodilo, kateri od njiju je srečnejši.« (361d) Ker bi ljudje pravičnega človeka na slabem glasu mučili ali ga celo zaprli, bi moral spoznati, da je nujno ne biti pravičen, temveč se le zdeti. Če hočemo živeti v resničnem svetu, se torej moramo zdeti pravični, ravnati pa, ko se nam le ponudi priložnost, nepravično. Takšen človek si pridobi ugled, politični vpliv, bogastvo, prijatelje, ki jim lahko pomaga, možnost, da sovražnikom škodi, in čeprav je nepravičen, ga imajo prijatelji radi.

Vse to lahko opazujemo tudi v drami *Kralj na Betajnovi*. Grabežljivec in morilec Kantor je na koncu spoštovan (srečen), Franc po nedolžnem zaprt, Maks žrtev umora. Cankar gre še celo dlje. Kantor se namreč sploh ne trudi svojih dejanj olepševati z zgovornostjo, kot je nemara veljalo v Platonovem času. Nasprotno, odkrito pove, kaj je, kako je prišel do cilja. Zgoraj smo omenili, da vsi celo vedo, kakšen je in kaj je storil. Kantorjeva žena je umor videla, hčerka Francka prav tako vé, sodniku in adjutantu umor celo prizna, pa ga nihče ne zapusti, nihče se ne obrne zoper njega, temveč mu celo nazdravljajo in vneto pritrjujejo. Zdi se torej, da Cankarjevi junaki pritrjujejo Glavkonovi teoriji o ljudskem pojmovanju pravičnosti.

Kako odgovori Sokrat? Zakaj je pravičnost več vredna od nepravičnosti? Argument za pravičnost je dolg, razteza se vse do konca *Države*. Začne se z analogijo med dušo in državo. Pri tem velja omeniti, da Platon razume pravičnost kot harmonijo različnih elementov. Ko gre za dušo, se morajo uskladiti nasprotujoči elementi duše: razum, volja (srcé) in poželenja. Vsak element mora, če naj bo duša harmonična in pravična, opravljati svojo naravno dano nalogo, pri tem pa je ključna prevlada razuma nad drugima dvema deloma duše, kajti prav vladanje (obvladovanje) na osnovi spoznanja je naravna vloga razuma. Glede na to, je argument v *Državi* mogoče dopolniti s Platonovim opisom duše iz dialoga *Fajdros*. Opis je znamenit, ker primerja elemente duše s krilato kočijo.

Oglejmo si nekaj odlomkov:

»Naj bo duša podobna moči, ki po naravi sestoji iz krilate kočije in voznika. [...] (246b) Prvič: ta, ki vodi nas, ima na vajetih dvovprego, in drugič, eden od njegovih konj je čudovito dober ter potomec takšnih konj, medtem ko je drugi potomec nasprotnih in mu je nasproten. Zato je nas voditi z vajetmi nujno težko in neprijetno. (246c) [...] Veliki voditelj na nebu, Zevs, potuje na krilatem vozu prvi [...]. Njemu sledi vojska bogov in dajmonov [...]. (247a) Mnogo blaženih videnj in prehodov je znotraj neba in po njih se obrača rod srečnih bogov [...]. Ko pa gredo k obedu ali pojedini strmo navzgor proti najvišjemu podnebesnemu oboku, (247b) tu vozila bogov potujejo zlahka, ker so uravnotežena in se zato lahko dobro vodijo, druga pa jim komaj sledijo. Konj, ki je deležen zla, namreč teži dol, vleče in potiska k zemlji voznika, ki ga ni lepo vzgojil. Tu je pred dušo postavljen napor in skrajni boj. Tiste duše, ki se imenujejo 'nesmrtne', odpotujejo ven, ko se znajdejo na vrhu, in se ustavijo na hrbtu neba, (247c) in tam stoječe jih vodi kroženje ter motrijo resničnosti, ki so zunaj neba. Tega nadnebnega prostora ni še nikoli slavil noben tukajšnji pesnik niti ga ne bo nikdar slavil tako, kot bi si zaslužil. S to stvarjo pa je takole – [...] ta prostor zavzema brezbarvna, brezoblična, nedotakljiva resnično bivajoča Bitnost, ki jo lahko zre le krmar duše, um, nanjo se nanaša rod resničnega védenja. (247d) Ker se namreč božji razum hrani s čistim umom in védenjem, tudi razum vsake duše, ki skrbi za to, da bi sprejela, kar je zanjo primerno, včasih uzre Bivajoče: veseli se in se hrani, ko motri, kar je resnično, dokler je gibanje v krogu ne pripelje nazaj na isto točko. Med kroženjem pa zre Pravičnost sámo, zre Premišljenost, zre Védenje – ne tistega védenja, v katerem je prisotno nastajanje, niti tistega, ki je nekako drugačno v vsaki drugačni stvari (247e) [...], ampak zre Védenje, ki je resnično Védenje v Tem, kar je Bivajoče. In ko na enak način vidi tudi vse druge resnično bivajoče resničnosti ter se pogosti, se spet spusti v notranjost neba in gre domov. [...] (248a) To je življenje bogov. Od drugih duš pa tista, ki najbolje sledi bogu in mu postane podobna, dvigne glavo voznika v prostor zunaj in kroženje jo sicer potegne s seboj, a jo konji vznemirjajo in s težavo zre bivajoče resničnosti. Druga duša se zdaj dvigne, zdaj spusti, ker jo k temu silijo konji; nekatere bivajoče resničnosti vidi, drugih ne. Sledijo ji druge duše, ki želijo priti gor, toda ker za to niso sposobne, spet potonejo [...]; med seboj se pri tem teptajo in tolčejo, ker vsaka poskuša drugo prehiteti. (248b) Pride torej do nemira, tekmovanja in silnega potenja. Zaradi ničvrednosti voznikov mnoge duše ohromijo, mnoge pa si zlomijo mnogo peres. Vse pa kljub temu, da so imele tako velik napor, odidejo od zrenja Bivajočega nepopolne; in ko odidejo jedo hrano videza. (248c) [...] Ko pa Resnici ne more slediti, tako da nič ne vidi, ampak jo doleti kakšna nesreča ter jo napolnita pozaba in hudobija, postane težka – in ko postane težka, izgubi peruti in pade na zemljo; tedaj velja zakon, da se duša pri prvem rojstvu ne zasadi v kakšno živalsko naravo, ampak se tista, ki je videla največ, vsadi v seme moža, ki bo postal ljubitelj modrosti in lepote [...], druga se vsadi v seme kralja, ki spoštuje zakone, moža veščega vojskovanja ali vladanja, tretja v seme politika ali koga, ki se spozna na gospodarstvo in premoženje, četrta v seme človeka, ki ima rad napore ali je dober telovadec. [...] (248e) Kdor med vsemi temi živi pravično, je deležen boljše usode, kdor pa živi krivično, je deležen slabše. [...] (249a) In to je spominjanje na tiste resničnosti, ki jih je naša duša videla nekoč, ko je potovala skupaj z bogom [...] k resnično Bivajočemu. Zato po pravici zrastejo krila samo razumu tistega, ki ljubi modrost, kajti v spominu vselej [...] biva blizu onih resničnosti, pri katerih biva bog. [...] (249d) [...] Toda za vse duše ni nekaj lahkega spominjati se na osnovi tega, kar je tukaj, na ono Tam: niti za tiste, ki so tedaj na hitro videle resničnosti Tam, niti za tiste, ki so padle sem in so nesrečne, tako da so se zaradi nekaterih druženj obrnile v krivičnost in pozabile svete resničnosti, ki so jih videle tedaj. Ostanejo

maloštevilne, ki jim je spomin navzoč v zadostni meri. In te, kadar vidijo kakšno podobnost tamkajšnjih resničnosti, osupnejo in niso več pri sebi ter ne vedo, kaj doživljajo, (250b) ker tega ne zaznavajo dovolj, kajti v tukajšnjih podobnostih pravičnosti, premišljenosti in drugih častitljivih stvari v dušah ne obstaja noben sijaj, ampak le maloštevilni ljudje prek svojih zatemnjenih organov zrejo rod upodobljenega, tako da se odpravijo k podobam.«

V odlomkih iz *Fajdrosa* se skriva tudi Platonova teorija idej, ki jo prav tako srečamo v *Državi* – v 5., 6. in 7. knjigi. Te teorije tukaj ne bomo podrobneje obravnavali. Naj zadostuje opozorilo, da je Platon pač racionalist, kar pri njem ne pomeni le, da je resnico – tudi resnično pravičnost – mogoče spoznati zgolj z elementom duše, ki mu tu po naravi pripada, torej umom, spoznavajoči mora biti tudi dovolj nadarjen; njegova duša mora biti kakovostna, poletna, radovedna (se pravi filozofska), da lahko sledi »bogovom« v svet idej, si zapomni tam videno in postane harmonična oziroma srečna.

Tisti, ki na maturi obravnavajo Nietzscheja in njegovo *H genealogiji morale*, lahko Platona uporabijo kot pomoč pri razumevanju Nietzschejevega odnosa do resnice in njegovega perspektivizma. Stvar je v tem, da Nietzsche Platonu ostro nasprotuje, mu pripiše asketizem itd. A vrnimo se k Platonu in Cankarjevemu *Kralju na Betajnovi*.

V VIII. in IX. knjigi *Države* se Platon loti opisa tiranskega človeka in želi odgovoriti, zakaj se pravičnost bolj izplača kot krivičnost. Poanta obeh knjig je prav primerjava pravičnega in nepravičnega človeka. Pravičnost oziroma harmoničnost njenih elementov pod vodstvom razuma (uma) ustvarja srečo in koristi (prednosti) tako za dušo kot državo. Duša, ki jo trgajo notranji spori in konflikti, ne more biti srečna in dobra.

Kakšen je oligarhičen človek? »Podoben je oligarhiji, prvič v tem, da denar nadvse ceni. [...] Dalje v tem, da je skop in posloven. Zadovoljuje si samo največje potrebe, drugih izdatkov si ne privošči. Vse druge želje se mu zdijo puhle in jih zato v sebi potlači. [...] Zmeraj misli samo na dobiček in na to, kako bi nagrabil čim več denarja. In ravno take ljudi hvali široka množica.« (554a–b) Nadalje izvemo, da tak človek ne ceni izobrazbe. Ker nima izobrazbe, ga zlahka prevladajo trotovski, tj. zločinski nagoni, ki pa jih v sebi potlači s silo in zaradi drugih skrbi. Vendar lahko pridemo na sled njegovim pravim željam pri upravljanju skrbniškega denarja za sirote in povsod, kjer se ponuja priložnost za nepoštenost. (554b–c) To vsekakor dobro opiše tudi Kantorja in naprej: »Pri drugih poslih, kjer mu gre za dobro ime, ki ga kot poštenjak navzven uživa, kroti iz nekakšnega čuta za spodobnost svoje slabe nagone; pri tem seveda ni prepričan, da je poštenost boljša, in svojih poželenj ne pomirja iz prepričanja, da so slaba, temveč jih utiša le s silo in v strahu za svoje premoženje, ki ga ima. [...] Tak človek je potemtakem notranje razklan. Ne obstaja iz ene osebe, temveč iz dveh, vendar v njem praviloma obvladujejo plemenitejši nagoni slabše nagone.« (554d–e)

V IX. knjigi sledi še opis najslabšega, tiranskega človeka, ki mu vlada Eros in ga vodi iz enega zločina v drugega. Ker je to najslabši človek, je tudi najnesrečnejši. Zakaj? »Njegova duša mora biti zapolnjena s suženjstvom in zatiranjem; ravno najplemenitejši deli duše morajo biti zasužnjeni, medtem ko majhen del, in sicer najslabši in najbolj divji, vlada.« Takšna duša torej ni svobodna. Zato lahko tiranska duša le zelo malo uveljavlja svojo voljo. »Želo strasti jo nenehoma s silo poganja kvišku, tako da je polna notranjega nemira.« In naprej: tako kot je tiranska država v resnici revna (kljub zunanjemu blišču), je revna tudi tiranska duša. Tiranska država in tiranski človek živita v nenehnem strahu. V nobeni drugi državi ni več vzdihovanja, vpitja, jokanja in zla. Tiranska duša je torej daleč najnesrečnejša. In človek s takšno dušo, ki ga razmere postavijo za tirana,

je najnesrečnejši človek: mora vladati drugim, pa ne zna obvladati niti samega sebe. Ker ne zna vladati, služi, hlapčuje in se dobrika največjim ničvrednežem. Tudi svojih želja ne more izpolniti, saj živi v nenehnem strahu, nemiru in mukah. Poleg tega se njegov značaj iz dneva v dan slabša itd. Tudi vse to lahko opazujemo pri Kantorju.

Toda ali ni res, da bi Kantor, tiran, trdil, da je njegov način življenja najsrečnejši: orehe je pač treba treti. Človek, ki ga žene pohlep po bogastvu in moči, bo pač rekel, da užitek, ki izvira iz spoznanja ali notranje harmonije, ni nič v primerjavi s tistim, ki ga prinaša denar. Na to navsezadnje Sokrata v *Državi* opozarja tudi Glavkon. Tudi Kantorja okolica blagoslavlja. Kdo ima prav? Platonov odgovor je jasen. Prav ima tisti, ki je ubran, harmoničen, saj si lahko le on ustvari pravilno sodbo o tem, kdo prijetneje živi, ker do pravilne sodbe pridemo prav s pomočjo razuma oziroma po poti razmišljanja in logičnega sklepanja. Lakomnež si namreč niti ne more pridobiti izkustva o znanju, saj si tega niti ne želi niti ga ni sposoben doseči. Dobiček in čaščenje okolice nista primerni sredstvi za sklepanje. Tako zgolj tisti, ki živi razumno in ubrano življenje, vé, kaj hvali.

Sklenimo z besedami ene prvih študij Kralja na Betajnovi. Nastala je leta 1904, njen avtor je bil prof. Robida v reviji *Čas*. Robida je menil, da je drama simbolna, kar pomeni, da so dramske osebe simboli, osebe za abstraktne pojme:

»Kantor je moderna krivica, socialno zlo, grdo in vredno, da ga vsi zaničujejo – a mogočno, da se ga vsi boje. [...] Kantor, moderni nadčlovek, je simbol nečistega kapitala in nezdrave socialne mogočnosti in prepotentnosti, ki pa ni pravična [...]. Kantorju ni sveta nobena stvar, in če mu je na poti, gre preko nje! – on je prvi in njegova korist je edina. Slavohlepen je in hoče, da se mu pokori vse svet [...]. In kot kvintesenco vsega Kantorjevega naziranja nam poda ob koncu Cankar še rekapitulacijo vsega njegovega naziranja, vseh misli, vseh brutalnosti in vseh krivic [...]: 'Kdor hoče kaj doseči zase, za svojo faro, za ves svoj narod, ne sme biti plah in slab, ne obziren in usmiljen. Pot do trona je nerodna.'« (Cankar 1968, 323)

Mateja Gregorič Jagodic

Veliki briljantni valček ali prihodnost je tudi v umetnosti

Jančarjev *Veliki briljantni valček* je ena od štirih dram, ki predstavljajo izhodišče za pisanje letošnjega maturitetnega eseja pri slovenščini. Čeprav bi lahko za njegovo glavno temo razglasili kritiko totalitarizmov, bomo ostali zvesti avtorjevemu večkratnemu zatrjevanju, da ne gre za politično dramo (zadnjikrat nam znano na primer v radijskem komentarju za Radio in televizijo Slovenija ob zadnji uprizoritvi te drame v mariborski Drami). Sam avtor za vsebinsko bistvo tako »Disidenta Arnoža in njegovih« kot »Velikega briljantnega valčka« vidi v svoji interpretaciji Camusove misli, da »današnji človek (...) kliče k uporu, čeprav ve, da so temu uporu postavljene meje, terja svobodo, a se hkrati uklanja nujnosti, ta protislovni človek, razdvojen in zavedajoč se lastne razdvojenosti in dvojnosti svoje zgodovine, je tragični človek par excellence. (...) Disidentstvo in uporništvo sodobnega intelektualca sta v svojem bistvu tragična, zunanje pojavne oblike te življenjske pozicije pa imajo nemalokrat tudi groteskne oblike ...« (Jančar 1995, 113–114) Danes lahko gledamo na *Veliki briljantni valček* kot na poskus, kako predstaviti življenjsko pozicijo upornega/kritičnega intelektualca v zunanji pojavni obliki – drami, ki bi globinsko, a hkrati podrobno prikazala vse družbene vzvode tako iz polpretekle totalitarne zgodovine kot tudi takratne sodobnosti – prve polovice osemdesetih let 20. stoletja, ki so vplivali na njegovo življenje. Ta Jančarjeva drama je tako eksistencialna drama, saj izhaja iz človeka kot »eksistence«, ki je vržena v svet brez racionalno doumljivih »esenc« v pomenu apriornih absolutnih vrednot. Hkrati pa bomo tvegali in dramo hipotetično označili tudi s »časovno« dramo. »Časovno« dramo razumemo kot uprizoritev bistvenih družbenih vzvodov, ki so določali neko daljše časovno obdobje. Sama naloga, predstaviti življenjsko pozicijo kritičnega intelektualca v obliki drame tako, da so hkrati prikazani vsi bistveni družbeni vzvodi, ki nanj vplivajo, ostaja aktualna tudi danes; morda je še zahtevnejša, saj je najbrž branje današnjega časa težje, ker je naš čas manj transparenten glede ekonomskih in družbenih vzvodov kot čas *Velikega briljantnega valčka*.

Valček bomo v prispevku obravnavali s treh vidikov: v prvem delu bomo najprej razložili ironijo v poimenovanju zavoda z imenom »Svoboda osvobaja«, v drugem delu bomo označili Simona s pomočjo Camusovega razumevanja upornega človeka ter Doktorja in Volodjo s pomočjo Žižkovega razumevanja razmerja med objektivnim in subjektivnim nasiljem, v tretjem delu pa bomo interpretirali konec drame z vidika Camusove misli o skupnih značilnostih uporniškega duha in umetnosti.

Interpretacija imena zavoda »Svoboda osvobaja«

Stvarno lastno ime zavoda namiguje na cinizem napisa nad sprejemnim vhodom v nemško koncentracijsko taborišče Auschwitz »Delo osvobaja«, zato bomo skušali razvozlati zajedljivi posmeh, ki ga vsebuje zavodovo ime. Pri tem bomo izhajali iz Jančarjeve predstavitve te ustanove tako v didaskalijah – režijskih napotkih kot v glavnem besedilu oz. dialogu. Obenem bomo skušali odgovoriti tudi na vprašanje, v kakšen svet vstopi zgodovinar Simon Veber ob svojem prihodu v zavod.

V dolgem »didaskaličnem uvodu« v 3. prizoru 1. dejanja avtor o zavodu zapiše:

»Morda ni odveč opozoriti, da to **ni** (avtoričin poudarek) blaznica, s katero ne moremo imeti nobenega opravka.« (Jančar 1995, 50) V 5. prizoru 1. dejanja v Simonovem razgovoru z ženo med njenim obiskom izvemo, da Simon zavod doživlja kot norišnico neke posebne vrste: »Pa ti (...) sploh veš, kje sem jaz? V norišnici. In to

v eni čudni, enega posebnega tipa. Ene čudne stvari se tu notri dogajajo, da me srh spreletava, da več ne spim, ker sploh ničesar več ne razumem.« (Isto, 58) Če torej Simon doživlja zavod kot norišnico posebne vrste, pa bi Doktor v pogovoru z izvedencema za metafore »šminkajočega se« Kapetana prestavil v »en navaden zavod. Navadne klinike imajo vse manj dela, nam pa že zmanjkuje prostora. Kmalu bomo na slabšem kot kaznilnice.« (Isto, 60) V nadaljevanju nato Starejši izvedenec za metafore v svoji pohvali Doktorja in o zavodu reče: »Doktor, kljub vsemu ugotavljam, da je zavod Svoboda osvobaja ena najboljših transformacijskih ustanov pri nas.«

Kaj to pomeni, da je zavod ena od najboljših transformacijskih ustanov in za kakšno transformacijo gre? Na to nam najbolje odgovori Doktor v pogovoru z izvedencema za metafore, v katerem Simona razglasi za na prvi pogled težek primer: »Potrebne so skrbne analize, intervjuji, dobra anamneza. V našem zavodu »Svoboda osvobaja« delamo sistematično. Pacientovo željo ali skrito misel spravljamo na dan po znanstvenih metodah. Bojim se, da je tale zgodovinar ... Simon ... že zelo daleč od tega ... vstajnika ... Drohojowskega.« (Isto, 46–47) Ker je Simon intelektualec, ga je po Doktorjevem mnenju treba obravnavati z znanstvenimi in nenasilnimi metodami: »Tu ne pomagajo nobeni elektrošoki ali insulinski šoki ...« (Isto, 47) Še manj bi bila učinkovita gumijevka, ki jo kot metodo predlaga Mlajši izvedenec za metafore, kajti po Doktorjevem znanstvenem prepričanju je treba doseči »disagregacijo zavesti«.

Kaj pomeni »disagregacija zavesti«? Gre za »znanstveni postopek«, ki ga Doktor razloži Simonu v 7. prizoru 1. dejanja: »Pri takšnem zdravljenju, pri takšni anamnezi, kot je vaša, gre za to, da v vaši zavesti počiva želja, da bi bili nekaj drugega. V nekem hipu je nezadržno udarila na dan. Morda se je za hip potuhnila. Zdaj gre za to, da jo dobiva ven. Skrita ideja se mora (...) materializirati. Drohojowski mora zaživeti. Potem ga bova skupaj ubila.« (Isto, 62) Gre torej za to, da bi ubila poljskega **vstajnika** Drohojowskega, kar Simon odločno zavrne, pa čeprav gre za »nekega namišljenega človeka«.

Kar Doktorju ni uspelo z »mehkimi znanstvenimi metodami«, pa popolnoma uspe Volodji z dejansko amputacijo Simonove noge, čeprav se v 1. prizoru 2. dejanja Simon že zaveda, da postaja, kot se sam označi, »samo še metafora« – Drohojowski. Če se je Doktor zavzemal za metaforično amputacijo noge, ga je Volodja hotel razumeti dobesedno in udejanjil amputacijo. Na koncu 6. prizora 2. dejanja postane Volodja tisti, ki izreka sporočilo drame: »Skupaj z onima dvema, (...) izvedencema za metafore, ste začeli zapirati ljudi sem noter – začeli ste jih **preosebljati** (avtoričin poudarek). Temu se z drugimi besedami reče pohabljati duše. No, in če začneš s tem, pristaneš tudi na pohabljanje telesa.« (Isto, 88) Disagregacija zavesti z vidika imanentne interpretacije torej pomeni preosebljanje ljudi oz. pohabljanje duš, možno pa jo je razlagati tudi kot razstavljanje vstajniške zavesti Drohojowskega, saj je pravzaprav ta tista, ki moti strokovnjaka za metafore in sistem v zavodu. 6. prizor 2. dejanja se zaključi z vodstvenim preobratom. Volodja Doktorja razglasi za svojega prvega pomočnika v vladanju in mu dovoli, da se lahko še naprej ukvarja z aplikativno znanostjo.

V 7. prizoru 2. dejanja postane govorec sporočila drame Doktor: v pogovoru z Ljubico razmišlja: »Zdi se mi, da vem, kaj bi bilo treba storiti, od vsega začetka. Volodjo bi bilo potrebno zapreti sem noter. In onadva strokovnjaka. In mene. Nič več ne vemo, kdo je nor in kdo je pameten, stvari se obračajo, meje se brišejo, toda robovi, robovi se ostrijo, povsod so nevarne ostrine, konice ...« (Isto, 90)

V zaključku tega prizora poteka tudi Simonovo preosebljanje v poljskega vstajnika Drohojowskega, saj se v polspečem stanju po amputaciji prepletata dve psihični realnosti – Simonova in Drohojowskega. Zdaj pride do

ironičnega preobrata, ko se Doktor zavzema, da bi Simon ostal »zgodovinar Simon Veber«. Tu se Volodji zoperstavi Ljubica s pozivom Doktorju, da je treba »popadljivi zverini« – Volodji odpreti lobanjo, a ta se že razglasi za učitelja življenja, bistvo življenja pa vidi v smrtnem gonu, kar lahko glede na njegovo ravnanje s prebivalci zavoda razumemo predvsem kot nagon po uničevanju.

Zavod lahko torej razumemo kot človeško skupnost, v kateri, kot pravi Camus v svojem eseju *Uporni človek*, je »skupnost žrtev ista kakor skupnost, ki združuje žrtve in rablje. Samo da rabelj tega ne ve.« (Camus 1980, 157) Gre za svet, v katerem položaj človeka opredeljuje utesnjenost – nesvoboda oz. s Simonovimi besedami ženi Klari: »Mene so tu stisnili, da ne morem dihati.« (Jančar 1995, 57) Svet razumemo »kot širši družbeni prostor, v katerem subjekt živi«. (Salecl 2010, 104) Ta družbeni prostor pa osmišljajo jezik, institucije, kultura in vse, kar opredeljuje svet, v katerega se oseba rodi. Subjektu ne bo dostopen nikakršen smisel, vsaj ne tak, kakršnega sam proizvede. Smisel bo vselej uganjeval glede na to, kako ga razume njegova kultura. (Povzeto po R. Salecl) Če torej pogledamo v »Valčkov« svet – njegov širši družbeni prostor in se vprašamo, kateri od zgoraj navedenih dejavnikov osmišljanja je v drami najpomembnejši, se naš odgovor glasi INSTITUCIJA. Zavod »Svoboda osvobaja« tako prerašča v metaforo za vse institucije v, s Camusovimi besedami imenovanem, času ideologij: »V času ideologij se je treba sprijazniti z ubojem. Če je uboj (pa čeprav metaforični uboj – avtoričin dodatek) mogoče utemeljiti, potem imamo mi sami in naš čas svoj razlog. Če pa ga ni mogoče utemeljiti, potem živimo v blaznosti ...« (Camus 1980, 146). Poimenovanje zavoda s »Svoboda osvobaja« je ironično, saj izraža predvsem velik razkorak med sicer ideološko zatrjevano svobodo in dejansko nesvobodo oseb v zavodu: izvedenca za metafore povsem samoumevno pregledujeta Simonove dnevnike in razglednice, o odprtosti in zaprtosti vrat sob (celic) odloča Volodja, on tudi zlorablja svojo seznanjenost z zasebnostjo prebivalcev zavoda, da bi užival v njihovem poniževanju in duševnem pohabljanju, kasneje pa dosegel oblast v zavodu ...

Simon kot uporni človek

Oglejmo si najprej odlomek iz drame, ki nam razkrije Simonov notranji vzgib za predano ukvarjanje s poljskim vstajnikom Drohojowskim. V svojem dnevniku, ki ga v drami navaja Starejši izvedenec za metafore, je Simon zapisal: »Kljub misli na zdomstvo, na zlomljeno nogo, na jarek, kljub vsemu temu **bi** hotel biti Drohojowski, kljub takšni usodi **bi** (avtoričina poudarka) si želel biti na njegovem mestu. Za trenutek upora, boja, tveganja, popolne predanosti, za smisel. Avtentično življenje, kaj avtentično, edino pravo življenje – biti vstajnik.« (Jančar 1995, 44) Kljub temu da Simon željo po zamenjavi svojega življenja z življenjem Drohojowskega v dnevniku napiše v pogojnem naklonu, ga izvedenca za metafore na podlagi Simonove razglednice, ki jo je deset dni po zapisu poslal svojemu kolegu na inštitut z besedilom: »Raziskava mi dobro napreduje. Neverjetne stvari. Koincidence, paralele. Pozdravlja te poljski vstajnik Drohojowski,« (Isto, 44) zaključita, da Simon je Drohojowski. Podpis »poljski vstajnik Drohojowski« najbrž izraža Simonovo visoko stopnjo poglobljenega ukvarjanja s to zgodovinsko osebo, a sta izvedenca za metafore prav v tem podpisu našla pretvezo, s katero bi se paranoičen sistem rešil hipotetičnega upornika, zato sistem pošlje Simona v zavod, kjer bo še bolj »v«, tako da lahko zavod razumemo kot kvintesenco sistema samega.

Za Simona je torej cilj pravega življenja biti vstajnik. Kaj pomeni biti vstajnik – uporni človek? V odgovoru na to vprašanje se bomo naslonili na Camusovo razumevanje upornega človeka iz istoimenskega poglavja v eseju *Uporni človek*.

Po Camusu je upor ena bistvenih človekovih

razsežnosti: zanj se mora človek, če hoče biti človek, upirati.

Upornega človeka opredeli kot človeka, ki »zavrača in pri tem ne odneha«, kar (...) pomeni, »da je vse to predolgo trajalo«, »šli ste predaleč«, pa še »tu je rob, čez katerega ne smete«. (Isto, 155) Zanj je torej značilna trma, da vztraja pri tem, da je v njem nekaj vrednega, in hkrati zahteva, da se to tudi upošteva. Redu, ki ga zatira, postavlja nasproti pravico, naj ne bo zatiran čez mejo, v katero lahko privoli. Iz upiranja se nato prebudi zavest, da je v človeku nekaj, s čimer se lahko istoveti – pa čeprav le za trenutek. Hkrati gre po Camusu pri tem še za zavest o sicer še nejasnem »vse« ali »nič«. Upornik hoče biti vse, kar pomeni, da se hoče popolnoma izenačiti z dobrino, ki se je nenadoma zave in zaradi katere hoče zase priznanja – ali nič, kar pomeni, da ga presega moč, ki mu vlada. Pripravljen je celo na smrt, če bi ga oropali zmagoslavja, ki ga bo sam mogoče imenoval svoboda. »Bolje je umreti pokonci kot živeti na kolenih.« (Isto, 157) Tako upornik po Camusu že od svojega prvega vzgiba odklanja, da bi se dotaknili tega, kar on je. »Bojuje se za nedotakljivost dela svojega bitja. (...) Privoli celo v bolečino, da le spoštujejo njegovo nedotakljivost.« (Isto, 159)

Vendar se po Camusu lahko upre le človek, ki svetega še ni sprejel ali pa ga je že odklonil, kajti le tak človek je »odločen, da bo zahteval človeško ureditev, v kateri bodo vsi odgovori človečni, se pravi, razumno izraženi. Od tega trenutka naprej je sleherna beseda upor, v posvečenem svetu pa je vsaka beseda dejanje milosti.« (Isto, 162) Upor je torej možen samo v desakralizirani zgodovini: »Upor je naša zgodovinska realnost. Če pred realnostjo ne bežimo, moramo v njej poiskati svoje vrednote.« (Isto, 163) Glavno vprašanje, ki nam ga zastavlja upor, je: »Ali je daleč stran od svetega in absolutnih vrednot mogoče najti pravilo, kako naj se vedemo?« (Isto, 163)

Camus obenem poudari, da je uporniški duh v družbi možen le »v skupinah, kjer se teoretska enakost ujema z velikanskimi dejanskimi neenakostmi«. (Isto, 161) Problem upora ima zato smisel samo v zahodni družbi. Kajti le tu zaradi teorije politične svobode v človeku raste nezadovoljstvo, ki izhaja iz praktičnega uveljavljanja te svobode. »Dejanska svoboda ni razvita ustrezno zavesti, ki jo je človek o tej svobodi dobil.« (Isto, 162) Iz teh ugotovitev Camus izpelje: »Upira se razgledan človek, ki se zaveda svojih pravic.« (Isto, 162) Tu zgolj opozorimo, da vse te pogoje za razvoj uporniškega duha izpolnjujeta Simon in zavod »Svoboda osvobaja« kot skupnost v drami.

Nedvomno Simon kot občudovalec Drohojowskega zaradi njegovega uporništva v drami doživlja razvoj od osebe, ki je v zavodu najprej potisnjena v utesnjujoč položaj, v katerem mora braniti svojo identiteto, v osebo, ki postane idejni vodja upora proti sistemu v zavodu, o čemer Volodji poroča Emerik v 4. prizoru 2. dejanja: »Nekaj pripravljajo.« (...) »Najbolj proti vam. Pa tudi doktorju, proti upravi, vsem, tudi proti sistemu v zavodu.« (...) »Zgodovinar nekaj piše, Savel Pavel bo govoril, Rajko bo razdelil liste ...« (Isto, 83–84) V Simonovi osebi gre za dvoplastno identifikacijo:

- Simon si je vsaj v enem trenutku zaželel postati Drohojowski in tako zaživeti tisto pravo življenje, ki si ga predstavlja kot upor, boj, tveganje, popolno predanost, smisel;
- v 8. prizoru 1. dejanja spontano iztiri red v zavodu s ponavljanjem zmerljivke svinje in se tako solidarnostno odzove na Volodjevo »šaljenje« z Dobermanom, ki se stopnjuje v izzivanje in poniževanje slednjega. Ta spontani upor se nato razvije v Simonovo organizacijo uporniške akcije proti sistemu, ki naj bi potekala med plesom. Družabni dogodek bi tako postal politični.

Ta druga raven Simonove identifikacije se sklada s Camusovo ugotovitvijo, **da se človek v uporu presega**: »Samo z usodami se identificiramo in se s tem opredelimo. (...) V uporu se

človek preseže v druge ljudi, in s tega stališča je človeška solidarnost metafizična.« (Camus 1980, 158) »Suženj vstane za vse ljudi hkrati, ko presodi, da je ukaz zanikal v njem nekaj, kar ne zadeva samo njega, temveč je nekaj skupnega ...« (Isto, 157–158)

Obenem filozof opozarja, da se ne upira samo zatiranec, ampak upor lahko izbruhne tudi ob pogledu na zatiranje, katerega žrtev je nekdo drug. Po filozofovem mnenju gre v človekovem uporu zoper njegov položaj za vzgib, ki posameznika prisili, da brani dostojanstvo, skupno vsem ljudem. Človeška skupnost se tako utemeljuje na upiranju.

Naj dodamo, da to preseganje posameznika v skupno lahko pri Camusu razumemo kot nadgradnjo njegove filozofije absurda: »V izkustvu absurda je trpljenje individualno. Brž ko pa se upiranje začne, se trpljenje zave, da je kolektivno, da ga doživljajo vsi. Prvi napredek duha, ki se ga je polastila tujost, je potemtakem v tem, da spozna, da tujost deli z vsemi ljudmi in da vsa človeška stvarnost trpi zaradi razdalje, ki jo ločuje od nje same in od sveta. Zlo, ki ga je okušal posameznik, postane kuga vseh. V vsakdanjem preskusu, ki je naša usoda, ima upor isto vlogo kakor »cogito« v misli: je prva evidenca. Toda ta posameznika iztrga njegovi samoti. Je skupni prostor, ki na vseh ljudeh utemeljuje prvo vrednoto. Upiram se, torej smo.« (Isto, 163–164)

Simon je uporni človek v Camusovem pomenu do te mere, da je pripravljen braniti nedotakljivost svoje identitete zgodovinarja Simona Vebra pred nasilnim preosebljenjem v poljskega vstajnika Drohojowskega, da se zavzame tudi za nedotakljivost in dostojanstvo drugih prebivalcev zavoda in da idejno organizira upor zoper sistem v njem. Pred udejanjenjem akcije ga je prestregel Volodja in jo zaustavil z amputacijo Simonove noge. Simon postane Drohojowski, kar sicer pomeni, da ga je presegla moč, ki vlada v zavodu. Tu pa se v drami zgodi preobrat: Simon je sicer premagan, a zdaj nastopi Drohojowski, ki se lahko v svoji poljščini povsem svobodno izraža (Volodji recimo reče idiot) in za sistem v zavodu pomeni nepremagljivo motnjo, ki ga iztiri.

Doktor in Volodja

V osvetlitvi njune umestitve v odnose med dramskimi osebami v »Valčku« bomo izhajali iz Žižkovega razlikovanja med objektivnim in subjektivnim nasiljem v njegovi knjižici *Nasilje*. V Uvodu svoje knjige Žižek razloži njen aksiom: »Subjektivno nasilje je zgolj najvidnejši vrh trikotnika, ki vključuje simbolno nasilje – nasilje, ki je utelešeno v jeziku, ki tvori našo 'hišo biti', kot se je izrazil Heidegger – in sistemsko nasilje – pogosto katastrofične posledice 'gladkega' delovanja naših ekonomskih in političnih sistemov.« (Žižek 2007, 7) Avtor nato opozori, da objektivnega in subjektivnega nasilja ne moremo dojemati z istega gledišča, saj »subjektivno nasilje kot tako doživljamo na ozadju ne-nasilne ničelne točke, kot perturbacijo »normalnega« stanja stvari; toda objektivno nasilje je natanko nasilje, ki vzdržuje to »normalno« stanje stvari.« (Isto, 8)

Žižkovo razumevanje razmerja med objektivnim in subjektivnim nasiljem nas napotuje na naslednje branje subjektivnega nasilja: vprašati se moramo, kaj v »normalnem« stanju stvari je takšnega, kar je omogočilo nastop subjektivnega nasilja. Če vprašanje preoblikujemo v skladu z našo obravnavo drame, se moramo vprašati, kaj je v zavodu, ki predstavlja bistvo sistema, takega, kar je Volodji omogočilo, da je Simonu odrezal nogo in navzven nevidno prevzel oblast v ustanovi.

Menimo, da je to mesto, ki mu omogoči »institucionalni udar«, ravno Doktorjeva zaslepljenost z objektivnostjo svojega znanstvenega pristopa. Doktor se večkrat sklicuje na svojo znanstvenost, npr. v že omenjenem pogovoru z izvedencema za metafore, ko slednja predlagata kot učinkovite metode za Simonovo preosebljanje elektrošok, insulinski šok ali gumijevko. Kljub

znanstveni ugotovitvi, da je zgodovinar Simon že zelo daleč od vstajnika Drohojowskega, Doktor z vztrajanjem v vlogi upravnika institucije pristane na instrumentalizacijo znanosti, svoje sokrivde za Volodjevo amputacijo noge pa se je popolnoma, a prepozno zavedel v že omenjenem pogovoru z Ljubico. Omejenost njegovega »znanstvenega pogleda« je še posebej poudarjena v 3. prizoru 3. dejanja, v katerem je Doktor nekritično navdušen nad Volodjevim dosežkom, ko se je Simon popolnoma preosebil v Drohojowskega: »To je neverjetno, to je vredno resne znanstvene raziskave. Do tega trenutka nisem verjel, da se lahko kaj takega posreči. Uspel si, Volodja. On se je spremenil v Poljaka. On je Drohojowski. V veliki meri je to tvoj uspeh. Volodja ... kdo bi si mislil, en bolničar ... tak naturščik.« (Isto, 99) Doktor torej predstavlja paradigmatski primer za znanost kot del tako imenovanega »normalnega« stanja stvari, ki ga vzdržuje objektivno nasilje. Lahko zaključimo, da je instrumentalizacija znanosti del objektivnega nasilja, pa naj je znanost orodje določene politike ali pa kapitalistične dinamike.

Doktor je torej objektivno odgovoren za to, kar se je zgodilo v instituciji. Njegova objektivna krivda izhaja iz njegove družbene vloge upravnika zavoda. Njegova subjektivna krivda pa je v privolitvi, da raje vztraja v svoji družbeni vlogi, kot da bi se ji kljub nekaterim svojim uvidom v zlorabo znanosti odrekel in na primer postal upravnik zadruge ali gledališča. Subjektivno je kriv, ker ne uvidi, da je tisti, ki mu izreka priznanje, da je znanstvenik in upravnik najboljše transformacijske ustanove, Starejši izvedenec za metafore – najvišji »sistemski« človek v dramski realnosti. Vpogled v delovanje (celotnega) sistema ima tako rekoč na dlani, a udobneje je bilo sodelovati.

Volodja v drami z amputacijo Simonove noge in s svojim izživljanjem nad drugimi prebivalci zavoda ter njihovim zlorabljanjem predstavlja subjektivno nasilje. V svoji oznaki Volodje si bomo pomagali tudi z Žižkovim razumevanjem zle osebe, ki ga izpelje iz Rousseaujevega razlikovanja med »(naravnim) egoizmom, *amour-de-soi*, in *amour-propre*, perverznim dajanjem prednosti sebi pred drugimi, ki se ne osredotoča na dosego cilja, ampak na uničenje ovire za dosego tega cilja ...«. (Isto, 85) Zla oseba po Žižku ni egoistična v pomenu, da bi bila zaposlena le s svojim lastnim dobrim. Primarni greh zle osebe »je natanko ta, da je bolj zaposlena z drugimi kot sama s sabo«. (Isto, 86) Zlo po Žižku ni v nasprotju z duhom žrtvovanja, temveč je »sam duh žrtvovanja, ki se je pripravljen odreči lastni dobrobiti – če le lahko z lastnim žrtvovanjem Drugega prikrajša za njegov užitek ... (Isto, 86) oz. z Rousseaujem: za amour-propre je značilno, da je njegov užitek »povsem negativen in (...) ne stremi po zadovoljitvi v lastni dobrobiti, ampak samo v nesreči drugih«. (citirano po Žižku 2007, 86) Ugotovimo torej lahko, da se Volodja sklada z Žižkovo opredelitvijo zle osebe v naslednjih značilnostih:

- daje prednost samemu sebi na način, da se bolj osredotoča na uničenje ovir za dosego cilja kot na sam cilj;
- živi za to, da Drugega prikrajša za užitek oz. stremi po zadovoljitvi samo v nesreči drugih. Kot smo že rekli, je zanj značilen nagon po uničevanju drugih.

Razlaga Chopinovega prihoda na koncu drame

Kaj pomeni prihod resničnega Chopina v dramsko realnost oz. kaj ta prihod naznanja znotraj ciklične zgradbe drame? Dramski čas se razteza od enega do drugega ponedeljka; ob ponedeljkih namreč v zavod prihajajo novinci in prav lahko si predstavljamo, kako so nekega ponedeljka v zavod vstopili Ljubica, Emerik, Savel Pavel ... Če je že zgodovinar Simon kot predstavnik intelektualcev za Doktorja in Volodjo težek primer, pomeni Chopin kot predstavnik umetnikov za sistem v zavodu pretrd oreh. Chopina lahko razumemo kot stopnjevanje Simona, ki se je popolnoma

preosebil v Drohojowskega. Prihod resničnega Chopina napoveduje razpust zavoda/sistema, saj ga ta ne bo uspel »prebaviti«. Tako Simon – Drohojowski kot Chopin govorita iz vrzeli družbenega sistema ter obetata njegovo prekoračitev in njegov propad.

Zaključna didaskalija *Chopin začne takoj igrati. Sijajna, najboljša izvedba. Nihče se ne gane. Vsi stojijo negibno, Veliki briljantni valček se nadaljuje tudi potem, ko pade zavesa ... in ves čas ... v vseh prostorih* (gledališča – avtoričin dodatek) (Jančar 1995, 108) nakazuje, da lahko umetnost razumemo kot tisto, ki bo prispevala k razpustu obstoječega družbenega sistema tako v drami kot tudi v takrat aktualni družbeni stvarnosti. Podobno vlogo je umetnosti pripisoval tudi Camus: po njegovem mnenju lahko v umetnosti »opazujemo čisti upor, upor zunaj zgodovine, v njegovi izvirni zapletenosti« (Camus 1980, 389), saj umetniško ustvarjanje hkrati zahteva enotnost in zavrača svet. Zavrača ga zaradi njegovih pomanjkljivosti v imenu tistega, kar svet včasih vendarle je. Za umetnika je po Camusu značilno, da po svoje prenareja svet. Iz van Goghove misli, da je za boga naš svet le študija, ki se mu ni posrečila, Camus izpelje, da si sleherni umetnik prizadeva, da bi študijo predelal in ji vdihnil svoj stil, ki ji manjka. Kljub temu da umetnost spodbija stvarnost, se ji ne izmika, saj: »Če (umetnost – avtoričin dodatek) hoče ustvariti lepoto, mora stvarnost hkrati zavračati in povzdigovati nekatere njene razsežnosti.« (Isto, 394) Umetnost oz. lepota obljublja nekakšno »živo transcendenco (...), zaradi katere lahko ljubimo minljiv in omejeni svet in ga imamo rajši kakor vse drugo. Umetnost nas tako popelje k izvirom upora, saj poskuša v svojo obliko ujeti vrednoto, ki beži v nenehno nastajanje, a jo umetnik sluti in jo hoče ugrabiti zgodovini.« (Isto, 394) Ravno s tem načinom, kako umetnik predeluje stvarnost, po Camusu uveljavlja moč svojega zavračanja.

Camus med uporom in umetnostjo odkriva naslednjo podobnost: »Sleherni upor razodeva metafizično zahtevo po enotnosti, nemožnost, da bi se do nje dokopal, in prizadevanje, da bi naredil nadomestno vesolje. S tega stališča je upor izdelovalec vesolja. To velja tudi za umetnost.« (Isto, 391) Kot smo že omenili, enotnost v umetnosti ne more brez stvarnosti in preoblikovanja. »Popravku, ki ga umetnik naredi z govorico in s tem, da na novo razdeli prvine, ki jih je vzel iz stvarnosti, pravimo stil ...« (Isto, 404) Prav stil pa je po Camusu tisto, kar daje na novo ustvarjenemu vesolju novo enotnost in začrta njegove meje. Pri slehernem uporniku tako popravek skuša dati svetu zakon, a le pri redkih genijih se to posreči, da svet res uzakoni. Camus tako sklene, da ustvarjalni napor spreminja svet s stilizacijo in z rahlim premikom, ki je tako značilnost umetnosti kot protesta. »Ustvarjalnost, plodovitost upora sta v tem premiku, ki narekuje delu stil ...« (Isto, 406) Umetnost je za Camusa »uobličena zahteva po nemogočem. Najpopolnejši stil v umetnosti je izraz najdoslednejšega upora.« (Isto, 406-407) Zanj je genialen le upor, ki si je skrojil svoja merila, (...) in »resnično ustvarjanje je po svoje revolucionarno«. (Isto, 407)

Če sklenemo, po Camusu umetnost ravno s stilom, ki na novo razdeli prvine stvarnosti in jo tako hkrati ohranja in zanika, vzpostavlja novo enotnost – novo vesolje in s tem premika – spreminja stvarnost. Skratka, prihodnost je tudi v umetnosti.

Literatura

Camus, Albert (1980). *Albert Camus*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Jančar, Drago (1995). *Veliki briljantni valček*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Salecl, Renata (2010). *Izbira*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Žižek, Slavoj (2007). *Nasilje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Andrej Adam

Libertarizem, liberalizem, socializem II

Argumenti za socializem

V zadnji številki te revije (FNM 2012, 3/4) smo obravnavali nekatere ideje, kako z dijaki razpravljati o družbeni pravičnosti in svobodi, ki jih prinaša knjiga T. F. Walla *Thinking Criticaly about Philosophical Problems*[1]. Predstavili smo, da se Wall obravnave politične filozofije loti z vprašanjem, katera vrsta družbe je najboljša, in ugotovili, da mora najboljša možna družba biti svobodna in pravična, hkrati pa poskrbeti za dobrobit ljudi. Orisali smo tri teorije, ki vsaka zase trdijo, da posedujejo recept najboljše družbe, najboljše uskladitve svobode, pravičnosti in skrbi za dobrobit. Te teorije so: libertarizem, liberalizem in socializem. Obljubili smo tudi, da bomo naslednjič podrobneje predstavili argumente za liberalizem in socializem. Tokrat se bomo posvetili predvsem argumentom za socializem.

Preden preidemo k sami obravnavi, obnovimo, kako Wall obravnava liberalistično in marksistično pojmovanje pravičnosti in svobode.

Povedali smo, da se klasični liberalizem osredotoča na posameznika, ki ga jemlje kot temeljno enoto družbe. Tako dojet posameznik družbi ne dolguje ničesar, razen splošnega spoštovanja veljavnih zakonov. Družba, ki bi bila nad posameznikom, ne obstaja, vsaj ne v smislu, da bi ji bil posameznik kaj dolžan ali da bi moral zanjo kaj žrtvovati, denimo posest ali osebno svobodo. Rečeno drugače, v liberalni družbi ne obstajajo zahteve, zaradi katerih bi morali prispevati h kakšnemu višjemu dobremu. (Wall 2001, 447) V terminologiji svobode bi lahko rekli, da liberalna družba zagotavlja negativno svobodo, medtem ko je do uveljavljanja pozitivne zadržana.

To nadalje pomeni, da ima vsak posameznik pravico živeti, kot mu ustreza. Ekonomski sistem, ki takšno individualistično mišljenje najbolj podpira, je kapitalizem. Jedro kapitalizma tvori zasebna lastnina in z njo pravica do povečevanja osebnega bogastva, pri čemer je kapitalistom dovoljeno tudi uporabljanje dela drugih. »Če imam dovolj denarja, lahko kupim tovarno in najamem ljudi za proizvodnjo produktov. Produkte lahko nato prodam po višji ceni, kot je bila cena za materialne stroške in plače, potrebne za proizvodnjo produktov. Na ta način lahko ustvarim dobiček in povečam bogastvo. Nato lahko kupim še več tovarn, najamem še več ljudi ter postajam bogatejši in bogatejši.« (Prav tam, 448)

Zadnjič smo videli, da je Marx temu nasprotoval. Uporabljanje dela drugih zaradi povečevanja bogastva je zanj nepravično, liberalna teorija pravičnosti, ki to dopušča, pa je zgolj ideologija – teorija odtujene, sprevrnjene zavesti. Prav tako smo videli, da po Marxu resnično pravična družba sploh ne bi bila kapitalistična. »Resnična pravičnost zahteva radikalno spremembo, odpravo kapitalizma samega in vsega, na čemer kapitalizem temelji: individualizma, zasebne lastnine nad sredstvi za proizvodnjo itd.« (Adam 2012, 80)

Posvetimo se zdaj argumentom, ki bi jih lahko

[1] Thomas F. Wall: *Thinking Criticaly about Philosophical Problems*, Wadsworth – Thomas Learning 2001.

navedli za Marxovo oziroma socialistično pojmovanje pravičnosti. Pri tem se bomo še naprej naslanjali na Wallovo knjigo, pomagali pa si bomo tudi s *Sodobno politično filozofijo: uvod* Willa Kymlicke, Kosovelom in nekaterimi odlomki iz Marxovih del.

Enakost, potrebe in pozitivna pravičnost

Po Wallu se Marx in socialisti od liberalcev in libertarcev razlikujejo v tem, da pripisujejo enakosti veliko večji pomen kakor osebni svobodi. Ob takšni formulaciji nasprotja med enakostjo in svobodo se moramo vsaj za hip ustaviti. Če politično svobodo razumemo pretežno liberalno, to je kot področje osebne svobode, kamor se nihče ne sme vmešavati, potem je nasprotje med svobodo in enakostjo očitno. A svoboda je tukaj mišljena kot zunanja, negativna, svoboda pred zunanjimi posegi. Če pa svobodo pojmujemo tako kot socialisti, kot sposobnost, da se predamo nečemu pozitivnemu (kakšnemu idealu), in v osebni svobodi in človeških pravicah nemalokrat vidimo le masko malomeščanske sebičnosti, tedaj enakost in svoboda nista nujno v nasprotju. Vendar pa v tem primeru razumemo svobodo kot notranjo, svobodo od zasebnih muh in sposobnost, da se sploh nečemu predamo. Wall torej ves čas piše s pozicije liberalca, čeprav je treba priznati, da se trudi pošteno povzeti socialistično pojmovanje pravičnosti. Navsezadnje sam izpostavi, da temeljne pravice, kot so pravica do življenja, svoboda in sreča, niso zgolj negativne pravice, temveč tudi pozitivne. Naloga družbe ni zgolj zagotavljanje nevmešavanja v osebne odločitve, temveč tudi zagotavljanje dostopa do posameznih družbenih dobrin. (Prav tam, 478) Naloga družbe je potemtakem aktivno udejanjanje pravic.

Že zadnjič smo videli, da se socialisti pri prerazdeljevanju oziroma distribuciji ustvarjenega družbenega bogastva ravnajo po Marxovi maksimi: vsakdo po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah. To pomeni, da bi se dobrine med ljudi delile glede na njihove potrebe, pri čemer se predpostavlja, da imamo ljudje precej podobne potrebe, kar z vidika svobode pomeni, da so ljudje, ki so zmožni deliti glede na potrebe, hkrati pa gre za potrebe ljudi, ki se znajo obvladati, notranje svobodni. In sploh, kakšna je korist, če ima nekdo pravico do lastnine, hkrati pa nima denarja niti za hrano? Kaj pomaga, če ima nekdo pravico do življenja, ne more pa si privoščiti zdravstvene oskrbe, strehe nad glavo in tudi ne osnovne prehrane? Prav tako so nesmiselne ekonomske in socialne pravice, če je nekdo tako reven, da ne more izbirati, kako bi živel svoje življenje (in je prisiljen kjerkoli prodajati svojo delovno silo). Če nekatere dobrine (ali dobra) niso predmet redistribucije, potem so tudi osnovne, temeljne pravice prazne.

Z vidika premožnih negativne pravice nemara zadoščajo, z vidika revnih pa brez redistribucije sploh ni osnovnih pravic (razen na papirju). Brez aktivnega udejanjanja teh pravic sploh ne moremo biti deležni dobrega, človeka vrednega življenja. Družba, v kateri imajo mnogi malo možnosti ali sploh nobene, da bi dosegli srečo, zagotovo ni dobra, kaj šele da bi bila najboljša možna družba, kot to menijo liberalci. (Prav tam, 478)

Kakšen socializem?

Po Wallu ima argument, ki ga zoper kapitalizem uperjajo socialisti, dva koraka. Prvi korak se osredotoča na negativne posledice kapitalizma, drugi pa izhaja iz prvega – namreč, če ima kapitalizem vedno negativne posledice, je edina druga razumna izbira socializem. (Prav tam, 480) Preden preidemo k podrobnejši obravnavi prvega koraka, si oglejmo, kakšen socializem imajo v mislih njegovi sodobni zagovorniki.

Wall najprej poudari, da dandanes redko kdo zagovarja totalitarni, državni socializem s centralnim načrtovanjem gospodarstva, kakor je to veljajo za pretekle socialistične države (Sovjetska zveza in države Vzhodne Evrope).

Nato na kratko predstavi sodobnejšo verzijo socializma – demokratični socializem, ki dopušča politične in socialne svoboščine tako kot mnoge kapitalistične države. To pomeni, da bi v državah demokratičnega socializma bila vlada demokratično izvoljena, prav tako pa bi bilo demokratično tudi načrtovanje gospodarstva. Demokratični socializem torej še vedno ne dopušča privatnega lastništva nad sredstvi za proizvodnjo, dopušča oziroma spodbuja pa demokratično soodločanje pri načrtovanju gospodarskih dejavnosti. (Prav tam, 479)

»V takšnem socialističnem sistemu se nadzor nad ekonomijo odvija na lokalnem nivoju, izvajajo ga skupine delavcev, kot si je to izvorno predstavljal Marx. Tisti, ki delajo v posamezni tovarni, na primer, lahko kolektivno odločajo, kaj bodo proizvajali in kako si bodo razdelili proizvedeni dobiček. Nekateri socialistični sistemi kombinirajo mešanico demokratičnega in centralnega načrtovanja (planiranja), pri čemer načrtujejo svoje ekonomije deloma na centralnem in deloma na lokalnem nivoju. Toda na katerem koli nivoju je ekonomija načrtovana, socialisti vztrajajo pri naslednji pomembni točki: proizvedene dobrine morajo biti porazdeljene glede na potrebe. Ker pa so potrebe vseh v grobem enake, bo obstajala veliko večja ekonomska enakost v socialistični kot v kapitalistični državi.« (Prav tam, 479–480)

Toda socialistične ekonomske enakosti ne smemo mešati z liberalno državo blaginje. Dejstvo je namreč, da mnogi liberalci prav tako menijo, da je treba del družbenega bogastva razdeliti med vse prebivalstvo in upoštevati potrebe, toda pri tem se ustavijo pri zadovoljevanju najbolj osnovnih potreb. V socialistični državi pa gre ideja enakosti dlje: redistribucija oziroma prerazdeljevanje družbenega bogastva se ne sme ustaviti pri zadovoljevanju le osnovnih potreb (te se nanašajo na prehrano, streho nad glavo), temveč se mora razširiti na vse druge družbene potrebe, ki se ne nanašajo le na golo preživetje, temveč zagotavljajo kakovostno in izpolnjeno življenje. (Prav tam, 480)

Na tej točki je treba priznati, da je sprva zelo težko ločiti med osnovnimi in drugimi, višjimi potrebami, ki jih velja zadovoljiti. Kje je meja med enimi in drugimi? Jasno je tudi, da so potrebe, ki določajo kakovostno in izpolnjeno življenje v precejšnji meri odvisne od konteksta, razvoja posamezne družbe. A čeprav je vprašanje težko in ne moremo pričakovati kaj več kot le zelo ohlapen odgovor, je tudi ta dobrodošel. Pri odgovoru si morda lahko pomagamo s Kosovelovim predavanjem *Umetnost in proletarec*[2] iz leta 1926. Takole pravi:

»Predavalnice, gledališča, koncertne dvorane – vse je svetlo razsvetljeno, vse živahno; na tisoče ljudi posluša predavanja, koncerte, gledališke predstave.

Po teh gledališčih, po teh koncertnih dvoranah, po teh predavalnicah bo vsakdo lahko opazil, da manjka glavni sestavni del človeške družbe: proletariat. Proletarec, ki mora opravljati v družbi najtežja in najpožrtvovalnejša dela, proletarec, na čigar ramah tako rekoč slone vsi kulturni narodi, proletariat, ki s svojim trdim in težkim delom pospešuje razvoj kulture, ta proletariat je postal popolnoma odrezan od kulturnih pridobitev človeške družbe.

Gledališče in koncertna dvorana, oboje je postalo le predpravica zgornjih desettisočev in kultura je postala hote ali nehote, pa vendar logično po vseh zakonih odvisnosti človeške družbe, razredna kultura. [...]

Kapitalisti, bogataši in buržoazija, vsi ti pa ne podpirajo umetnosti iz kakšnih človeških idealnih nagibov, recimo, iz tega nagiba, da bi umetnik lahko od njene podpore živel svobodno in ustvarjal umetnine resnici in svojemu prepričanju na ljubo. Njihov cilj je drugačen; kakor so se polastili proizvajalnih sredstev materialne kulture, recimo, tvornic, bank, borz, veleposestev, tako si hočejo osvojiti kapitalisti tudi proizvajalna sredstva duševne kulture,

[2] Srečko Kosovel: *Zbrano delo*, Tretja knjiga (prvi del); DZS, Ljubljana 1977.

umetnike, znanstvenike, iznajditelje, pisatelje itd. To se pravi zasužnjiti si hočejo ne samo ročne delavce, marveč tudi intelektualce.

Umetnik in znanstvenik sta v sodobni družbi brezpravna, izpostavljena trpljenju, stradanju in umiranju. In ker je vsakemu resničnemu umetniku svobodno izpovedovanje svojih spoznanj najvišja dolžnost, zato je tudi vsak resničen umetnik postavljen pred alternativo: služiti ali resnici ali buržoaziji.

Resnico pa slove tako: vsak človek je dolžan delati, toda zato, ker je dolžan delati in ker dela, zato ima pravico živeti in uživati vse dobrine, ki jih je pridobila človeška družba v teku razvoja. Ali krajše rečeno: če je moja dolžnost delati, je moja pravica živeti.« (Kosovel 1977, 21–3)

Poanta rečenega je, da celotno družbeno bogastvo, ki ga ustvarijo zaposleni v neki družbi v nekem času, pripada vsem članom družbe oziroma zlasti tistim, ki so ga ustvarili. Ker so produkti znanosti in umetnosti ravno tako proizvod dane družbe, za nameček pa konzumiranje (porabljanje) teh proizvodov predstavlja neko višje ugodje, višjo družbeno potrebo, morajo tudi ti proizvodi biti na voljo vsem pripadnikom družbe. Če jih nekdo ali celo večina sploh nima možnosti izbrati ali zgolj po srečnem naključju, tedaj takšna družba ni pravična in tudi ne dobra. Gledano s tega zornega kota se zdi, da nam sploh ni treba ločevati med višjimi in osnovnimi potrebami, bistvo demokratičnega socializma je, da pri proizvodnji in delitvi produktov, namenjenih za zadovoljevanje družbenih potreb, sodelujejo vsi na demokratičen način.

V socialistični demokratični državi, piše Wall, se presežki, ko so zadovoljene osnovne eksistenčne potrebe, delijo tako, kot to določijo sami producenti (delavci). (Wall 2001, 480) K temu velja dodati, da je v socialistični državi tudi sama produkcija – kaj, koliko in kako se bo proizvajalo – prepuščena demokratičnemu odločanju (nadzoru) zaposlenih.

Kritiki socializma so prepričani, da popolnoma podružbljena proizvodnja v socialističnih državah zanika svobodo, zlasti ekonomsko svobodo oziroma svobodne odločitve posameznikov na trgu. S tem krši načelo avtonomije. Socialisti morajo zato prepričati kritike, da je družbena enakost boljša od svobode posameznikov. Kot rečeno, se Wall analize argumentov socialistov loti s premislekom o negativnih posledicah kapitalizma.

Negativne posledice kapitalizma

Socialisti trdijo, da ima kapitalizem vselej negativne posledice. Po Wallu je Marx kapitalizem zavračal zato, ker izkorišča delavce. (Prav tam, 481)

»Marx kritizira kapitalizem zato, ker je oblika *izkoriščanja.* Običajen način izkoriščanja delavcev je v tem, da jim plača mezdo, ki je manjša od vrednosti njihovega dela. [...] Kapitalist [...] postane bogatejši, ker mu je dopuščeno, da proda blaga, ki so jih proizvedli delavci, z dobičkom; za več kot je stala njihova proizvodnja. Stroški proizvodnje vključujejo materiale in tudi ceno delovne sile. Kapitalistov dobiček je mogoč zgolj zato, ker za delovno silo plača manj, kot je njena prava vrednost.« (Prav tam, 481)

Vendar kapitalist izkorišča delavce na neki še bolj temeljni ravni. Ljudje se skozi delo izražamo v produktih, se realiziramo kot ljudje, kapitalistični sistem pa delavcem odvzame to možnost (potrebo). Tisto, kar se v kapitalizmu proizvaja (predmet dela), ni izbrano po demokratičnem postopku, temveč o tem v celoti odloča lastnik produkcijskih sredstev, torej kapitalist. Zaradi tega je delo pogosto nesmiselno – vsaj z vidika delavcev: je ponavljajoče, izčrpavajoče itd. Rezultati dela prav tako pogosto ne zadovoljujejo temeljnih potreb delavcev. S tega zornega kota kapitalizem sili delavce v podrejenost, v hlapčevstvo. Ne izkorišča samo

telesa, temveč tudi duha. (Prav tam)

To še ni vse. Kapitalizem ima negativne posledice tudi tedaj, ko je večina deležna blaginje. Wall si na tej točki pomaga s sodobnejšim marksistom Herbertom Marcusejem; zlasti znamenita je njegova knjiga *Enodimenzionalen človek*, v kateri Marcuse obravnava vznik potrošniške družbe in njene učinke na zavest delavskega razreda.

Na tej točki je treba priznati, da se Marx z vprašanjem potrošništva res ni veliko ukvarjal, ni pa tega povsem zanemaril. V *Pariških rokopisih* lahko preberemo:

»Vsak človek špekulira na to, da bi drugemu človeku ustvaril novo potrebo, da bi ga s tem prisilil k novi žrtvi, da bi ga postavil v novo odvisnost in ga zapeljal v nov način uživanja in s tem ekonomskega propada. Vsakdo skuša ustvariti tujo bitno moč nad drugim, da bi z njo zadovoljil svojo lastno sebično potrebo. Z množico predmetov zato raste kraljestvo tujih bitij, ki jim je človek podvržen, in vsak nov produkt je nova potenca medsebojne goljufije in medsebojnega ropanja. Človek postaja kot človek za toliko revnejši, toliko bolj potrebuje denar, da bi se polastil sovražnega bitja, in moč njegovega denarja pada ravno v obratnem sorazmerju z množino produkcije, tj. njegove potrebe rastejo, kot se veča moč denarja. – Potreba po denarju je zatorej resnična, od nacionalne ekonomije producirana potreba in edina potreba, ki jo le-ta producira. [...] – Subjektivno se to kaže deloma tako, da postaja razširitev proizvodov in potreb iznajdljiv in zmeraj kalkulirajoč suženj nečloveških, rafiniranih, nenaravnih in umišljenih poželenj – privatna lastnina surove potrebe ne zna narediti za človeško potrebo; njen idealizem je umišljanje, samovolja, muha, in evnuh se svojemu despotu ne prilizuje nizkotneje in ne skuša vzburiti njegovih otopelih uživaških sposobnosti z nesramnejšimi sredstvi, da bi si tako zvijačno pridobil njegovo naklonjenost, kot industrijski evnuh, producent, da bi si zvijačno pridobil srebrnih novcev, da bi iz žepa krščansko ljubljenega bližnjega izmamil rumence – (vsak produkt je vaba, s katero skušaš premamiti k sebi bitje koga drugega, njegov denar, vsaka dejanska ali možna potreba je slabost, ki bo pripeljala muho k muholovcu – obče izkoriščanje skupnostnega človeškega bistva, kot je vsaka človekova povezanost z nebom strah, kjer je njegovo srce dostopno za duhovnika; vsaka stiska je priložnost, da lahko z najljubeznivejšim obrazom stopiš k sosedu in mu porečeš: Dragi prijatelj, dam ti, kar potrebuješ; ti pa poznaš conditio sine qua non [neogibni pogoj]; veš, s kakšnim črnilom se mi moraš zapisati; opetnajstim te v tem, ko ti pomagam do užitka).« (Marx MEID I, 1979, 345–6)

Vrnimo se k Wallu in Marcuseju. Po Marcuseju kapitalizmu dejansko uspeva ustvarjati nove in nove potrebe ter načine uživanja. Kapitalistična potrošniška družba državljane spreminja v potrošnike, »sili jih kupovati stvari, ki jih v resnici ne potrebujejo, in spodbuja ekonomijo k proizvajanju vedno večjega števila takšnih stvari«. (Wall 2001, 481) Avtomobili, električne naprave, računalniki, modna oblačila, potovanja so zaradi tehnološkega razvoja in vse nižjih cen dostopni vedno večjemu številu ljudi, ki se zaradi nenadne blaginje več ne čutijo izkoriščane. »Namesto tega so postali voljni del sistema samega.« (Prav tam, 482)

Na prvi pogled se zdi, da je masovna cenena proizvodnja vsakršnih blag nekaj, na kar bi se lahko sklicevali kritiki socializma. Ali ni res, da je razvoj produkcijskih sredstev privedel do blaginje za večino, do tega, da delavci niso več odrezani od zadovoljevanja tudi višjih potreb, o čemer smo pisali zgoraj ob Kosovelu? Navsezadnje so dandanes poceni tudi mnogi proizvodi znanosti in kulture.

Toda po Marcuseju je tako samo na prvi pogled. Res je sicer, da je zahodnemu delavskemu razredu v določenem zgodovinskem obdobju kapitalizma (zlasti po drugi svetovni vojni) postala dostopna večina proizvodov, ki jih iz dneva v dan proizvaja kapitalistični sistem, toda vsi ti

proizvodi zadovoljujejo le eno dimenzijo (razsežnost) človeške narave. Medtem ko se je delavec spremenil v materialističnega potrošnika, se začel istovetiti s tem, kaj in koliko poseduje, so ostale njegove dejanske, bistvene potrebe še vedno nezadovoljene. Delavec denimo še vedno ne odloča o tem, kaj se proizvaja. Zato v resnici ni svoboden. Odločilna beseda o najbolj temeljnih vprašanjih je še vedno v posesti kapitalističnega razreda.

»Delavci imajo oprane možgane, zaradi medijev verjamejo, da takšne predmete nujno potrebujejo, če hočejo biti srečni, pri tem pa dajejo denar v roke tistih, ki imajo v lasti sredstva proizvodnje. Sistem delavce še enkrat več izkorišča, le da sedaj tega niti ne vedo. Zlo kapitalizma je v tem, da delavce oropa za njihovo dušo, le da se sedaj tega ropa niti ne zavedajo.« (Prav tam)

Kritikom socializma bi lahko dodatno odgovorili, da sploh ni res, da bi bila večina populacije vselej deležna materialne blaginje. Tudi v najbolj cvetočih letih kapitalizma je bilo sredi najuspešnejših kapitalističnih držav, sredi blaginje, mogoče najti lakoto in pomanjkanje. To pomeni, da je s kapitalizmom nekaj narobe: »Kapitalistični sistem je neučinkovit, potraten, iracionalen in nepravičen.« (Prav tam)

Po Wallu – na tem mestu se skliče na Hubermana in Sweezyja – je kapitalizem neučinkovit in potraten zato, ker delovna sila ni vedno v celoti zaposlena; ker je veliko bogastva potrošeno za reklame in plače, namesto da bi bilo vrnjeno v produkcijo; ker proizvaja nepotrebne luksuzne predmete, namesto da bi proizvajal za življenje nujne stvari; ker postavlja dobiček pred človeške potrebe in ne nazadnje tudi zato, ker neizbežno vodi v vojno, ki je oblika mednarodnega izkoriščanja. Kapitalizem je nadalje iracionalen, ker trdi, da bomo poskrbeli za koristi celotne družbe le s prepustitvijo ekonomije sebičnim željam posameznikov – želji po dobičku, ker torej zanemarja vlogo zavestnega načrtovanja proizvodnje v imenu zadovoljevanja družbenih potreb; in zato ker – čeprav v besedah zagovarja vrline – v dejanskem poslovanju prakticira brezobziren egoizem. In končno, kapitalizem je nepravičen, ker je večina tistega, kar imamo ljudje za dobro (varnost, možnost načrtovanja življenja itd.), še vedno privilegij premožne manjšine (torej vendarle ne veliko drugače kot pri Kosovelu), medtem ko strah zaradi negotovosti, vselej grozeče revščine in neenakost možnosti ostajajo usoda večine (delavskega razreda). (Prav tam)

»Argument za socializem, ki gradi na poudarjanju zlih posledic kapitalističnega sistema, je mogoče povzeti takole:

1. Če je kapitalizem izkoriščevalski, neučinkovit, potraten, iracionalen in nepravičen, ga je treba zamenjati s socializmom.

2. Kapitalizem je izkoriščevalski, neučinkovit, potraten, iracionalen in nepravičen.

[3]. Torej je kapitalizem treba zamenjati s socializmom.« (Prav tam, 483)

Kapitalizem in izkoriščanje

Videli smo, da je kapitalizem, poleg vseh drugih negativnih lastnosti, krivičen in da ga je treba zamenjati. Z vidika socialistov in marksistov so izkoriščanje, nepravičnost, iracionalnost itd. posledica pravice, ki posamezniku na svobodnem trgu omogoča prilaščanje presežne vrednosti oziroma dobička, ki ga v resnici ustvarijo delavci. Jedrnato rečeno: kapitalizem je krivičen prav zato, ker dopušča izkoriščanje.

Preidimo zdaj h Kymlicki in njegovi knjigi *Sodobna politična filozofija: uvod*[3]. Za ta korak smo se odločili, ker lahko dijaki pri pisanju seminarskih nalog in seveda tudi študentje posamezna poglavja iz te knjige s pridom uporabijo. Kymlicka v poglavju *Marksizem* pravi takole:

»Za marksiste je izkoriščanje paradigmatski primer nepravičnosti in v naši družbi je to kapitalistično izkoriščanje delavca. Temeljna hiba libe-

[3] Will Kymlicka: *Sodobna politična filozofija: uvod;* Knjižna zbirka Temeljna dela; Krtina, Ljubljana 2005.

ralne pravičnosti je, tako marksisti, da s tem, ko dopušča kupoprodajo dela, še naprej dopušča tovrstno izkoriščanje.« (Kymlicka 2005, 260)

Zgoraj smo videli, da je z marksističnega (socialističnega) vidika ta trditev dobro utemeljena oziroma resnična. Toda Kymlicka se vpraša, ali liberalna pravičnost res omogoča takšno izkoriščanje. Po Rawlsovi liberalni teoriji denimo »ni izkoriščevalsko, ko ima nekdo korist od zaposlovanja drugih, če to najbolj koristi tistim v najslabšem položaju«. (Prav tam)

Kymlicka nato predstavi marksistični argument, ki bi naj dokazoval, da izkoriščanje obstaja in da je izkoriščevalsko. Takole gre:

»1. Delavec je edina oseba, ki ustvarja proizvod – to, kar ima vrednost.

2. Kapitalist prejme del vrednosti proizvoda.

Torej:

[3]. Delavec prejme manjšo vrednost od vrednosti tistega, kar je ustvaril.

4. Kapitalist prejme del vrednosti tistega, kar je ustvaril delavec.

Torej:

[5]. Kapitalist izkorišča delavca.« (Prav tam, 262)

Prvi komentar Kymlicke je presenetljiv, zlasti če v nekem ohlapnem pomenu sprejemamo, da je nepravičnost nadpomenka izkoriščanja. Iz tega »argumenta lahko po njegovem ugotovimo, da so mezdna razmerja nujno izkoriščevalska. Ni pa še pojasnjeno, da je takšno izkoriščanje že tudi nepravično.« (Prav tam)

Ko beremo naprej, ugotovimo, da v prostovoljnem prispevanju drugim (kar je tudi včasih mogoče prikazati kot izkoriščanje – recimo ko prispevamo za invalide) ni še nič nepravičnega, zato je treba dodati še nujni pogoj, da delavci lahko delajo in preživijo le, če so prisiljeni prodajati svojo delovno silo. »Ker delavci na splošno nimajo v lasti nikakršnih proizvodnih zmogljivosti in lahko za preživetje zaslužijo samo tako, da delajo za premožnega kapitalista, [...], večina mezdnih razmerij izpolnjuje ta dodatni pogoj.« (Prav tam)

Kymlicka torej k zgornjemu argumentu doda nujni pogoj – želi ga okrepiti, a le zato, da bi pokazal, da celo tako okrepljen argument ni dober.

Na tej točki, tudi zoper Kymlicko, velja dodati, da se marksisti pri svojih moralnih ocenah dogajanja v družbi naslanjajo na Marxovo teorijo delovne vrednosti. Po tej teoriji edino delo, v kolikor ustvarja uporabne proizvode, ustvarja vrednost (to je razvidno tudi v zgodnjem argumentu). Rečeno natančneje, neko blago ima poleg uporabne vrednosti tudi menjalno vrednost oziroma vrednost, kot pravi Marx v *Kapitalu*. Vrednost nekega blaga je čisto kvantitativna lastnost, je družbeno potrebni delovni čas (ure, dnevi) za proizvodnjo nekega blaga. Besedna zveza *družbeno potrebni* delovni čas se nanaša na razvitost produkcijskih sredstev in organizacije dela. Če je v neki družbi potrebnih 10 ur za proizvodnjo nekega blaga, potem je to mera, ki odloča o vrednosti tega blaga. Če v kakšnem podjetju za proizvodnjo istega blaga potrebujejo več ur, to ne pomeni, da ga lahko dražje prodajo na trgu – višek porabljenega delovnega časa tedaj nima nobene vrednosti.

Po Marxu do izkoriščanja pride zato, ker delavci v enem delovnem dnevu delajo več, kot je treba za njihovo eksistenco. Kaj to pomeni?

Marx[4] nas vedno znova opominja, »da je *produkcija presežne vrednosti* ali *pridobivanje presežnega dela* specifična vsebina in smoter *kapitalistične produkcije*«. (Marx 1961, 336)

Pogoj za črpanje presežne vrednosti (dobička) je podreditev dela kapitalu. Delo je podrejeno kapitalu, ko obstaja trg delovne sile, na katerem delo (katerokoli) nastopa kot blago in kjer

[4] Karl Marx: *Kapital 1*; Cankarjeva založba, Ljubljana, 1961, 1986.

ga je mogoče prodati najboljšemu ponudniku oziroma kjer sploh ni mogoče živeti drugače kakor s prodajo delovne sile. (V zgornjem argumentu je to dodaten nujni pogoj za trdnost argumenta.)

Presežna vrednost nastaja, kot razloži Marx, s podaljšanjem delovnega dne čez čas, ki je potreben za reprodukcijo delovne sile. (Prav tam, 355) Mimogrede, reprodukcija tukaj pomeni preprosto zadovoljitev osnovnih potreb delavcev (hrana, pijača ...), da lahko iz dneva v dan prihajajo na delo. V konkretnih okoliščinah je to mogoče organizirati na dva načina.

(1) Če je za reprodukcijo delovne sile (potrebni delovni čas) potrebno 6 ur dela, je mogoče presežno vrednost ustvariti s preprostim podaljšanjem delovnega časa oziroma presežnega dela, recimo za dve uri. Marx imenuje »presežno vrednost, ki nastane zaradi *podaljšanja* delovnega dneva, [...], *absolutna presežna vrednost*«. (Prav tam, 359) Ker surovo podaljševanje delovnega časa neposredno spodbudi razredni boj, je kapital v razvitih državah bolj zainteresiran za drugi način.

(2) Drugi način ustvarjanja presežne vrednosti, ki jo Marx imenuje *relativna presežna vrednost*, nastane s skrajšanjem potrebnega delovnega časa ob hkratni ohranitvi dolžine delovnega dne. Kaj to pomeni?

Navedek: »Za produkcijo presežne vrednosti s tem, da se potrebno delo *spremeni* v presežno delo, pa nikakor ne zadostuje, da se kapital polasti delovnega procesa v takšni obliki, kakor je *zgodovinsko nastala ali kakršna je*, in *podaljšuje* le trajanje tega procesa. Spremeniti mora tehnične in družbene pogoje delovnega procesa, torej sam *način produkcije*, zato da bi povečal *produktivno silo* dela, da bi s povečanjem produktivne sile znižal vrednost *delovne sile* in da bi tako *skrajšal* tisti del delovnega dneva, ki je potreben za reprodukcijo te vrednosti.« (Prav tam, 358)

Tukaj imamo torej opraviti z modernizacijo proizvodnje. Le tako se lahko »del delovnega časa, ki ga je porabil delavec doslej v resnici zase, spremeni v delovni čas za kapitalista«. (Prav tam, 356) Rečeno drugače, boljša kot je tehnologija, več blaga proizvede, to postane cenejše, življenjska sredstva, ki so tudi blaga in s katerimi se delavec ohranja pri močeh, so cenejša, plače so lahko nižje itd. Hkrati pa delavec z dobrimi orodji tudi veliko prej proizvede neko blago kot s slabimi orodji. Tako ostane ob istem trajanju delovnega dne – recimo 8 ur – več časa, ki je namenjen za črpanje presežne vrednosti (dobička).

Marx ob tem razloži, da dolgost preseženega dela določata sama dolgost delovnega dneva in dana vrednost delovne sile, pri čemer »vrednost delovne sile, to je delovni čas, ki je potreben za njeno produkcijo, določa tisti delovni čas, ki je potreben za reprodukcijo njene vrednosti«. (Prav tam) Gre za zgoraj omenjeni potreben delovni čas, in cenejša kot je delovna sila, dlje lahko dela za presežno vrednost kapitalista, kakor smo pokazali maloprej.

Tudi v 15. poglavju *Kapitala* lahko preberemo, da je (z vidika kapitalistov) »vrednost delovne sile določena z vrednostjo določene količine življenjskih potrebščin«. (Kapital 1986, 472) Gre, če ponovimo, za vrednost življenjskih potrebščin, ki jih delavec (ponudnik delovne sile) potrebuje v enem dnevu. Danes bi temu lahko rekli minimalna življenjska košarica, se pravi to, kar delavec potrebuje, da živi, dela in se razmnožuje.

Branje Marxa pokaže, da kapital sam po sebi vselej teži k izenačitvi cene sredstev za vzdrževanje delovne sile in cene za produkcijo dela. Sicer obstaja težnja, da bi se ali podaljšal delovni dan (celo na 10 in več ur) ali da bi bile mezde manjše od vrednosti delovne sile in bi se potemtakem produkcija odvijala v okoliščinah, kjer bi bila reprodukcija delovne sile okrnjena; toda takšni trendi so tudi z vidika kapitala lahko le kratkoročni, ker uničujejo delavski razred (revščina, podhranjenost) in radikalizirajo razredni boj.

Kot pravi Marx: »Nastanek normalnega delovnega dneva je zato produkt dolgotrajne, bolj ali manj prikrite državljanske vojne med kapitalističnim in delavskim razredom.« (Kapital 1961, 338) Če torej na neki točki razvoja produkcijskih sredstev in zavesti delavskega razreda delovnega dneva ni mogoče podaljšati v skrajnost, je, kot smo videli, mogoče zmanjšati ceno dela – z vlaganjem v razvoj, inovacije.

Zato še enkrat: »Ob dani dolgosti delovnega dneva mora podaljšanje presežnega dela slediti skrajšanju potrebnega delovnega časa.« (Prav tam, 357) To je mogoče samo z uvajanjem inovacij. »Priti mora torej do *revolucije* v *produkcijskih pogojih* [...] dela, to se pravi v [...] *produkcijskem načinu*, torej v delovnem procesu samem.« (Prav tam, 358) Kapital mora spremeniti »tehnične in družbene pogoje delovnega procesa, torej sam *način produkcije*, zato da bi povečal *produktivno silo dela*, da bi s povečanjem produktivne sile znižal *vrednost delovne sile* in bi tako *skrajšal* tisti del delovnega dneva, ki je potreben za reprodukcijo te vrednosti«. (Prav tam)

Prav to krajšanje družbeno potrebnega delovnega časa za proizvodnjo blag in z njim povezana pocenitev proizvodov, ki so potrebni za reprodukcijo delovne sile (življenje delavcev), potemtakem omogoča, da se krajša delovni čas, potreben za nakup vseh proizvodov, ki bi jih v danem času umestili v minimalno življenjsko košarico. Rečeno drugače, danes, ko so proizvodna sredstva že zelo razvita, delavci zaslužijo za lastno vzdrževanje najbrž že v štirih urah. Toda delovni dan še vedno traja osem ur, realno pa celo še več. To pomeni, da delovna sila štiri ure dela samo za kapitalista, samo zato, da lahko dela, in to delo je presežno delo, je vir presežne vrednosti oziroma dobička. Kapitalist torej izkorišča delavca, kot kaže tudi argument, ki ga povzame Kymlicka. In zdaj se lahko vprašamo – kako to ni nepravično?

Kymlicka odgovarja, da – prvič – zato, ker danes obstajajo varovalni mehanizmi (socialna država), zaradi katere je tudi tistim brez lastnine in dohodkov »zagotovljeno vsaj osnovno preživetje, ne da bi bili v ta namen prisiljeni delati za kapitalista«. (Kymlicka 2005, 263) Drugič pa zato, ker lahko tudi delavci postanejo kapitalisti (primer vajencev, ki nekaj časa ustvarjajo presežno vrednost, nato pa jo črpajo). »Če lahko vsi delavci postanejo kapitalisti in če vsi delavci začenjajo kot delavci, potem, gledano s celotnega življenja ljudi, ni nobenih neenakosti.« (Prav tam)

Oba protiargumenta, če ju lahko tako imenujemo, temeljita na dojemanju pravičnosti kot enakosti. V prvem primeru je v ozadju vprašanje nepravičnega, neenakega dostopa do virov, ki nekatere prisili v mezdno delo, socialna država pa to do neke mere korigira, v drugem primeru pa gre za enakost možnosti. Kymlicka sicer prizna, da minimalna podpora še vedno sili delavce v izkoriščevalsko delo, če hočejo živeti kakovostno in udobno. To pa še vedno pomeni, da dostop do sredstev za preživetje ni enak. Vendar pa v nadaljevanju zavrača marksistično argumentacijo, ki kritizira nepravično razdelitev sredstev za preživetje. Marksistično argumentacijo zavrne, ker po njegovem sploh ni več marksistična, temveč liberalna. Pri tem koraku se opira na dva marksistična teoretika: Roemerja in Arnesona. Za slednjega je prenos presežne vrednosti »krivičen, če je posledica neenake razdelitve, vendar je legitimen, če ni posledica nezasluženih razlik v bogastvu ali naravni talentiranosti ali če ga uporabimo za njihovo kompenzacijo. Torej je obvezno podpiranje brezposelnih, pa tudi za delo nezmožnih legitimno. Večina presežkov, ki jih kapitalizem jemlje delavcem, pa ni legitimnih, saj konča v žepih tistih, ki imajo korist od neenake razdelitve talentiranosti in bogastva. Torej je kapitalizem izkoriščevalski [...]. Lahko trdimo, da so delavci v socialni državi izkoriščani ne glede na to, ali so prisiljeni delati za kapitaliste ali ne, saj jim je onemogočen pravičen dostop do proizvodnih sredstev.« (Prav tam, 269)

Ta pristop se torej po Kymlicki oddaljuje od izvornega marksističnega pristopa k izkoriščanju. (Prav tam) »Arnesonova teorija mar-

ksističnega izkoriščanja se denimo sklicuje na isto načelo razdelitve, dovzetne za ambicije in nedovzetne za obdarjenost, ki je temelj tudi na Dworkinovi teoriji. Zdi se, da v svojih novih oblikah marksistična teorija izkoriščanja ne tekmuje več z liberalnimi egalitarnimi načeli, ampak jih sama uporablja.« (Prav tam, 271) Kritika, kot rečeno, je v osnovi ta, da nekateri sodobni marksistični poskusi utemeljevanja, zakaj je izkoriščanje nepravično, sploh niso več marksistični (radikalni), temveč liberalni – ne da se jih več ločiti od Rawlsa, Dworkina in drugih liberalnih mislecev. To pa pomeni – sklepanja tukaj ne izpeljujemo v celoti –, da zasebna lastnina in črpanje presežne vrednosti nista nujno izkoriščevalski, kot namreč sledi iz liberalizma. Posebno ne, »če so ljudje dobro seznanjeni s posledicami svojih izbir in če so svoje različne preference oblikovali v pravičnih razmerah«. (Prav tam, 274) To pomeni, da bi lahko mezdno delo in prenos presežne vrednosti nastala tudi v okvirih liberalne, Rawlsove teorije. »Vse je odvisno od preferenc ljudi in od okoliščin, v katerih delujejo. Pomembno je ljudem omogočiti primeren dostop do virov, kaj jim omogoča sprejemati odločitve glede dela, prostega časa in tveganja, ki kar najbolje ustrezajo njihovim življenjskim ciljem. Tovrstno samoodločanje je morda še najlažje doseči z mešanico zasebne lastnine, javnega lastništva in demokracije delavcev, saj vsaka od teh oblik lastništva ponuja nekatere možnosti, nekatere druge pa izključi.« (Prav tam, 275)

Toda iz radikalnega marksističnega vidika je sama analiza in kritika marksizma, kot jo uprizori Kymlicka, ideološka. Po Marxu namreč mezdno delo ne nastane kot posledica svobodne odločitve dobro obveščenih posameznikov, kar bi bil pogoj, da ni nepravično, saj ima kapital svojo lastno notranjo in spontano logiko (tako kot jezik slovnico), ki posameznikom ne obeta svobodnih odločitev; prav nasprotno, svobodne odločitve so šele posledica boja zoper kapitalizem, v kolikor ta boj ustvarja območja svobode. Zastopnik radikalnega marksističnega vidika bi torej lahko pričakoval, da bo Kymlicka obveščen vsaj o tem.

Zdi se, da Kymlicka obravnava marksizem na splošno, onkraj zgodovinskega konteksta, medtem ko Marx opisuje in analizira sistem v kontekstu, sistem, v katerem kapital obvladuje delo. V tem primeru »se pojem produktivnega dela zoži. Kapitalistična produkcija ni le produkcija blaga, je bistveno produkcija presežne vrednosti. Delavec ne producira zase, ampak za kapital. Zato ne zadostuje več, da sploh producira. Producirati mora presežno vrednost. Samo tisti delavec je produktiven, ki producira presežno vrednost za kapitalista ali služi samooplajanju kapitala.« (Kapital 1986, 460)

Tako sploh ni vprašanje, ali je obvezno podpiranje brezposelnih itd. legitimno ali ne, z marksističnega vidika to ni sporno, pomembno je predvsem dejstvo, da je s tem, ko je kapital obvladal delo, to postalo večinoma izkoriščano. Prav dejstvo, da je kapital obvladal delo, pa pomeni tudi, da večini delavcev ni omogočen enakopraven dostop do sredstev za preživetje. Opraviti imamo z odnosi moči, s kontekstom prevladovanja, ki mu vlada spontana logika kapitala in črpanja presežne vrednosti. Da si je v tem kontekstu delavski razred izboril socialno državo, je seveda zelo pomembno vprašanje, toda zaradi tega se ne moremo pretvarjati, kot to počne Kymlicka, da je vstopanje v izkoriščevalske odnose stvar svobodne osebne presoje obveščenih posameznikov. To namreč pomeni popolno zanikanje konteksta in zgodovine, filozofsko argumentacijo pa spremeni v igranje z argumenti. Prav danes, v času kapitalistične kontrarevolucije, torej v času, ko si poskuša kapital z odpravljanjem socialne države prilastiti to, kar mu je vzel pretekli razredni boj, je najbrž jasno, da si je pogoje za svobodno odločanje treba najprej in ponovno izboriti. Prav tako jasno pa je tudi, da kapitalistični sistem poganja notranja logika, na osnovi katere je skozi daljše razdobje sploh mogoče misliti in razložiti vsakdanje pojave.

Olav Birkeland

Dan državnosti na Norveškem[5]

Vsako leto 17. maja Norveška praznuje – povsod po državi imamo ogromno zabavo, pravo **una fiesta**! Vsi, še posebno otroci, se veselijo tega dne. Lahko pojedo toliko sladoleda, kolikor ga zmorejo pogoltniti, kupujemo balone in druge stvari za otroke. V mestih in povsod

Foto A. H.

drugje potekajo slovesnosti za državljane, otroci pa lahko v sprevodih mahajo z zastavami, medtem ko korakajo po ulicah in med igranjem svoje glasbene skupine vpijejo: »Hura, hura!« Vsi so srečni in si nadenejo najboljša oblačila – nekateri celo narodne noše, ki se razlikujejo glede na to, iz katerega dela Norveške prihajajo. Številnim se ta dan zdi tudi resen, ker do njega čutijo globoko spoštovanje, hvaležnost in usmiljenje.

Kaj se dogaja danes? – Praznujemo *državni* praznik, na ta dan so pred skoraj 200 leti podpisali ustavo. Praznujemo svobodo, demokracijo, neodvisnost, torej nihče ne uporablja sile in lahko sledimo *lastnim* smernicam. Kaj to pomeni? Lahko živimo svojo identiteto – našo narodnost.

Imamo nekaj skupnih točk, zaradi katerih smo Norvežani. Katere so to? Od kod prihajajo? Iz naše zgodovine, jezika, kulture? Zaradi česa smo Norvežani? Kaj sestavlja našo norveško identiteto? Ali imamo norveško dušo, nekaj posebnega, česar nima nihče drug, in če je tako – kaj to pomeni? Ali praznujemo prostega norveškega duha?

Toda – lahko tudi rečemo, da praznujemo ustavo, ki vsebuje nekatere vsesplošne vrednote. Leta 1814 se je Norveška osvobodila zveze z Dansko, kar je bila posledica Napoleonovih vojn. To so nekateri videli kot priložnost za Norveško, da postane suverena oziroma neodvisna država, zato so se zbrali in sestavili našo ustavo. Velik vpliv nanjo je imelo razsvetljensko obdobje 18. stoletja, katerega ideje so že bile udejanjene v ameriški *Deklaraciji o neodvisnosti* in francoski *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*. Norveška ustava je tako postala ena prvih, v katerih so izražene razsvetljenske humane in demokratične vrednote.

Ustava iz leta 1814 je imela eno samo grdo oz. temno mesto, odstavek, na katerega nismo preveč ponosni: v državi ni bilo dovoljeno prebivati Judom in jezuitom (odstranjeno leta 1851). Zakaj je bil v ustavi ta nehumani odstavek poleg vseh drugih, ki so bili spisani v duhu razsvetljenstva? Morda so bile del razmišljanja ustanoviteljev tudi verske vrednote in vrednost tega, da si *pravi* Norvežan.

Na obdobje so vplivale še misli o narodnem duhu: *svoboden narod je tisti, ki ima moč in možnost živeti svojo lastno resnično dušo.*

Ta ideja o doseganju svobode s tem, da živiš svojo pravo narodnost, je vplivala na norveško

[5] Govor na uvodni slovesnosti IPO v Oslu 2012.

dušo in številne druge. Do današnjih dni smo postavljali v ospredje lastno kulturo in zgodovino. Načrti v šoli so sestavljeni iz projektov, s katerimi gradimo svojo narodnost, in ti ne temeljijo samo na vrednotah iz naše ustave. Kaj je in kaj naj bi bil skupen referenčni svet za Norvežane? Ali ima pravi Norvežan posebno norveško pot svojega življenja?

Ljudje iščejo tisto nekaj, kar lahko delijo, tisto, kar vsakomur izmed njih pokaže, da je del skupine. Slabost je, da so vsi zunaj skupine izključeni zaradi pomanjkanja skupnih stičnih točk.

Pri svojih urah želim, da dijaki pripravijo trditev ali vprašanje, ki vodi v razpravo. Deng se je vprašal: »Ali sem Norvežan?« Rojen je na Norveškem, odlično govori norveško, ima norveški potni list, pozna vsak norveški običaj,

Foto A. H.

parade oziroma slavja ob 17. maju se udeležuje že od mladih nog, posluša isto nenorveško angloameriško glasbo kakor druga mladina, igra nogomet in tako naprej. Njegova lastna ugotovitev je bila, da *ni* – po starših je podedoval tudi nigerijsko dediščino – in ni videti kakor Norvežan. Razred se je razdelil: nekateri so rekli: »Ne, Deng – seveda si Norvežan,« drugi so bili tiho in so se zamislili, tretji pa so se strinjali in rekli, da je nemogoče zapolniti koncept »biti Norvežan«, ker Deng izvira iz Afrike.

Kot veste, je bil prejšnje poletje na Norveškem strašen pokol. Sojenje poteka to pomlad.

Morilec trdi, da multikulturna in z marksizmom zaznamovana politika uničuje *pravi* norveški način življenja zdaj in v prihodnosti, enako pa naj bi se dogajalo po vsej Evropi.

Bojim se teh skrajno desničarskih idej.

Toda misli in vrednote v naši ustavi so najboljša obramba proti morilčevemu fašizmu. So univerzalne in ne nekaj izključno norveškega; lahko smo srečni, da jih imamo kot osnovo za svoje zakone in ustanove – **in to je nekaj, kar je vredno praznovati!**

Prepričan sem, da so univerzalne ideje svobode in demokracije postale del našega skupnega sveta. In če obstaja „norveški duh“, to lahko cenim na številne načine – in se udeležim praznovanja. Dokler se poznamo, nas **drugi** načini življenja ne bodo ogrožali, temveč bogatili. **Zatorej smo lahko prijateljski ter odpremo svoje miselne svetove in domove.**

Praznujmo!

Prevedla Andreja Kališnik.

Etika

Sandi Cvek

Etika v coni somraka

Tole je kratek povzetek »portreta tedna« v eni izmed *Sobotnih prilog Dela*: Štirinajstletna Malala Jufazai, ki je z bloganjem za britanski BBC postala utelešenje boja pakistanskih žensk za pravico do izobrazbe, je lanskega 9. oktobra po končanem pouku skupaj s sošolkami vstopila na šolski avtobus, presrečna, ker je na srednješolskih preverjanjih znanja dosegla celih sto odstotkov. Za njo sta na avtobus vstopila tudi člana lokalne talibske organizacije Tehrik e Taliban, jo ustrelila v glavo in vrat, ranila še tri njene sošolke ter pobegnila. Tako je pravična kazen končno zadela deklico, ki je rinila tja, kamor ne bi smela, in s tem izzivala človeško in Božjo jezo. Njene tri obstreljene sošolke so bile zgolj »kolateralna škoda«, saj so se ob nepravem času znašle na nepravem kraju – se pravi tam, kjer je nekdo z ognjem in mečem izvajal svoje pravičniško poslanstvo.

Kakšen paradoks! Svet ni eden, svetova sta dva: medtem ko v prvem svetu en otrok postavlja na kocko svoje lastno mlado življenje zaradi želje po učenju vseh tistih čudovitih stvari, ki omikanega človeka razlikujejo od barbara, se v drugem svetu neki drug otrok smili samemu sebi, ker mora hoditi v šolo. Smrtno zdolgočasen in vsega sit ne more razumeti, zakaj ga posiljujejo z nečim, kar ga niti najmanj ne zanima – nečim povsem neuporabnim, nekoristnim in nedobičkonosnim. Jezi in frustrira ga, ker se ne more najti in prepoznati niti v naporu, ki ga to početje zahteva, niti v njegovih rezultatih. Zato učenje doživlja kot mučenje, ki ga izvajajo učitelji (mučitelji) v učilnicah (mučilnicah). Vprašanje: »Zakaj se (m)učiti?« ga hitro pripelje do vprašanja: »Zakaj početi karkoli?« In ker je od vprašanja namena le korak do vprašanja smisla, ga vprašanje: »Zakaj?« še hitreje pripelje do vprašanja: »Čemu?«

Saj res: Čemu šola? Čemu karkoli?

Etika je filozofija morale. Če je morala skupek družbenih predpisov, zapovedi in prepovedi, ki urejajo življenje neke skupnosti, njenih norm in vrednot, je etika temeljit razmislek tega skupka, teh »rules and regulations«. Misliti moralo pomeni poskusiti odgovoriti na zoprno vprašanje, zakaj se tole sme in tisto ne. Zakaj ena dejanja veljajo za dobra in druga za slaba? S katerega stališča je mogoče govoriti o »prav« in o »narobe«? Je kaj takega, kar bi človek vedno moral storiti – ne glede na posledice – in je kaj takega, česar nikoli, ampak res nikoli ne bi smel storiti? Kako naj živim in kaj naj s svojim življenjem sploh počnem?

Misliti moralo med drugim pomeni misliti vrednote, se pravi poskušati razumeti, kaj je v življenju zares vredno in kaj se takšno samo zdi. Stara ljudska modrost, ki svari pred varljivostjo videza, postavlja pod vprašaj prav vse na tem svetu – tudi moralo. Sem sploh kdaj lahko zares prepričan, da stvari (skupaj z lastnimi dejanji) vidim prav? Od daleč se marsikaj lepo blešči, a pogosto lahko le pogled od blizu razloči dragulje od ničvrednih črepinj. Saj res: zakaj so dragulji vrednejši od črepinj? Kdo stvarem in ljudem določa ceno oziroma vrednost? Oscar Wilde je svoje sodobnike obtožil, da poznajo ceno vsega in vrednost ničesar. Sploh obstaja kakšna trdna in smiselna korelacija med ceno in vrednostjo? Mar niso najbolj dragocene stvari v življenju brezplačne, medtem ko je ničvredna ropotija bolestno precenjena? K čemu

naj usmerim svoje življenje in od česa naj ga odvrnem? Kako naj živim, da bom živel dobro? Obstaja tudi v svetu morale kakšen kompas, ki v vsaki situaciji nezmotljivo pokaže, kaj je prav in kaj narobe? Ki pove, kaj je dobro življenje in kaj pomeni biti dober človek? Ki pokaže, kdo je v življenju zmagal in kdo izgubil? Ki varno pripelje na cilj? Sploh obstaja kakšen cilj?

V eni izmed mojih najljubših knjig, *Zvezdnih dnevnikih Ijona Tiheg*, se glavni junak med drugim norčuje iz tistih, ki v življenju *»niso uspeli, ali bolje rečeno, ki so preveč uspeli: dosegli so cilj in uzrli njegovo ničevost«.* Kakšen čudovit paradoks in kakšna vrhunska ironija! Saj res: kaj pomeni – uspeti v življenju? Je v življenju sploh mogoče uspeti oziroma zmagati? Se še kdo spomni Amy Winehouse in njene pesmi *»Love is a Losing Game«*? Kaj če to, kar velja za ljubezen, velja tudi za življenje? Življenjski cilj in smisel življenja – kaj je to? Ju določa neka nadčloveška in človeku prijazna transcendenca ali pa je čisti antropomorfizem, nekakšna bolj ali manj naključna vektorska vsota neštetih dejavnikov, ki proizvedejo tisto, kar doživljam kot »samega sebe«? Obstaja univerzalen recept za srečo in notranji mir ali je oboje le subjektiven in relativen izmislek? V svetu Ijona Tihega vsak napor vodi – ali k neuspehu ali pa k prevelikemu uspehu, torej spet – k neuspehu. Zato cilj ni dosegljiv ali pa je ničev. In mar ni svet Ijona Tihega natanko svet banalnega vsakdanjika? Trgovce s srečo, ki pridigajo, da dobro življenje zagotavljajo denar, lepo telo in telesni užitki, vedno znova postavlja na laž – ne naporen študij filozofije, ampak površno listanje rumenega tiska. Glej čudo: nesrečni, zagrenjeni, obupani in izgubljeni nismo samo anonimni in grdi sleherniki praznih denarnic, ampak tudi bogati, slavni in lepi uspešneži.

In natanko sem sodi tudi vprašanje (nič)vrednosti znanja, vzgoje, znanosti, kulture in omike, skratka – šole. Kje (če sploh kje) se nahaja znotraj našega sistema vrednot? Razmisleka vredno lekcijo iz etike nam je poslalo mlado dekle iz Pakistana. Smo slišali? Smo se zamislili nad dobrino, ki se imenuje javna šola in vsem dosegljiva izobrazba? V njej še vidimo neprecenljiv in nenadomestljiv civilizacijski dosežek, ki ga je treba za vsako ceno ohraniti, ali pa jo bomo raje vrgli na staro, smrdljivo tržnico ponudbe in povpraševanja, kjer kupci rutinsko prestavljajo blago s trgovskih polic v svoje nakupovalne vozičke, ne da bi se vprašali, kdo jim narekuje njihove želje in kdo določa cene? Javno šolstvo in zdravstvo sta se uspela obdržati kljub dvema desetletjema totalne razprodaje družbenega premoženja. Ju bomo zdaj zamenjati za šolstvo in zdravstvo, kjer sta znanje in zdravje le stranski proizvod zaslužkarstva njunega lastnika, ki ga ščiti politika, klečeča pred zlatim teletom na oltarju neoliberalizma? Najbrž se nam zdi Pakistan zelo zakoten in neomikan, pa vendar: kdo je bolj pomilovanja vreden: vsega sit naveličanec ali znanja lačen »zakotnež«? Kaj je kriterij zakotnosti in kaj merilo omike?

Pa pozabimo za trenutek na Pakistan in se raje zamislimo nad Slovenijo: govoriti o etiki seveda pomeni govoriti o stanju duha v deželi korupcije, klientelizma, oportunizma, nepotizma, ponarejenih spričeval, prepisanih diplom in ekspresnih diplomantov. Deželi, kjer se iz dneva v dan nižajo demokratični standardi, izumira srednji razred, kjer razpadata tako družba kot tudi njena morala. V deželi, kjer se ubija pravna in razgrajuje socialna država. Kjer kriza postaja normalno stanje. Kjer vedno več ljudi ostaja brez dela in s tem brez osnovnega človeškega dostojanstva. Kjer nekateri otroci v šolah stradajo, saj je tretjina prebivalstva na robu revščine. Dobro se še spominjam časov, ko smo zbirali denar za lačne otroke v Afriki – zdaj ga zbiramo za lačne otroke v Sloveniji. Taisti Sloveniji, v kateri so ostali mladi brez prihodnosti, stari pa brez jamstva, da bodo lahko še naprej uživali sadove svojega preteklega dela. Kjer se javni šolski sistem skuša prikazati kot nepotrebno breme, kultura kot odvečen strošek, socialne pravice kot luksuz, znanost kot služkinja podjetništva – njegovih potreb in kal-

kulacij. Kjer se še včeraj samoumevne pravice danes krnijo ali ukinjajo. Kjer se ob naraščanju revščine in vsesplošnem pesimizmu razblinja sleherna perspektiva. Kjer si stojijo nasproti nebrzdan pohlep na eni ter vse večji nemoč, strah in obup na drugi strani. Kjer se vedno več ljudi počuti ogoljufanih, izigranih in oropanih, saj se je ob neoliberalnih pridigah, da bo prosti trg rešil vse naše težave, zgodila totalna razprodaja – tako družbene lastnine kot tudi narodovega srca in duše. Kjer se dogaja sofisticirano ljudožerstvo, saj v razburkanih in kalnih vodah ekonomskega darvinizma, socialne brezbrižnosti in političnega cinizma veliki neovirano žrejo male. Kjer skupaj z »vitko državo« postajamo vedno bolj vitki tudi državljani. Kjer si take in drugačne »elite« zlahka grabijo kupe denarja, saj se s podružbljanjem izgub in privatiziranjem dobičkov družbeno bogastvo deli od spodaj navzgor – od revnih k bogatim. Kjer se je bogastvo tako perverzno skoncentriralo, da prav te »elite« obvladujejo večino nacionalnega premoženja, in kjer moč zasebnega kapitala zlahka obide demokratične poti. Kjer je postalo uničevanje državnih podjetij, ubijanje gospodarstva in prebivalstva življenjski stil teh »elit«. Kjer ob gospodarskem in političnem kriminalu, vpijočem v nebo, nikoli nihče za nič ni kriv, še več: krivci za krizo so nagrajeni, nedolžna večina pa kaznovana. Kjer postaja kapitalizem vedno bolj divji, prav po kitajsko brutalen in brezbrižen do delavcev, demokracija pa vedno bolj izvotljena ter skrčena na volilni ritual, v katerem enkrat na štiri leta zbegani odcapljamo na nekakšna volišča vreč nekakšne papirčke v nekakšne škatle – da bi izvolili nekakšne ljudi, ki jih niti zares ne poznamo in ki nam v bistvu sploh niso všeč. Kjer je delitev na »levo« in »desno« največkrat samo še politična mimikrija in ideološki atavizem. Kjer dati glas »svojemu« predstavniku vse prevečkrat žal pomeni le – skušati izbrati manjše zlo. Kjer je postala demokracija samo drugo ime za partitokracijo. Kjer parlament ni najpomembnejše telo političnega odločanja, ampak poligon preigravanja in spletkarjenja ter orodje, ki ga za lastne interese zlorabljajo različne klike. Kjer si je državo prilastil vladajoči razred, ki je iz prava in politike naredil svoji najmočnejši orožji. Kjer sta vstala od mrtvih razredna družba in razredni boj: tokrat v obliki antagonizma med privilegiranim in presitim odstotkom ter kruha in pravice lačnimi, nezadovoljnimi, slabo živečimi, ponižanimi, razžaljenimi in jeznimi devetindevetdesetimi odstotki. Kjer je ideološka, arogantna, zaplankana in primitivna politika vse prevečkrat le bližnjica h koritu nebrzdanega žretja in kot taka le drugo ime za cenenost, goljufivost, nastopaštvo, prefriganost, populizem, diskreditacije in demagogijo najslabše vrste. Kjer se na perverznem političnem vrtiljaku vedno znova vračajo – če že ne vedno iste nasmejano-pretkane face, pa vsaj – vedno isti odvratni vzorci obnašanja in »razmišljanja«: vedno ista aroganca, sprenevedavost, kalkuliranje in fintiranje. Kjer samovšečna in samopašna oblast ne skriva svojega prezira do znanosti, šolstva, kulture in umetnosti, saj brez kančka občutka in spodobnosti lomasti skozi njihove institucije. Kjer je postalo načelo »Deli in vladaj!« ne samo njen glavni, ampak največkrat njen edini politični aksiom. Kjer se skozi spreminjanje intelektualnega profila družbe uničujejo njeni civilizacijski temelji. Kjer se je edino Rimokatoliška cerkev uspela izogniti materialistični mrzlici, ki je okužila vse ostale segmente družbe. Vodijo jo odprtost duha in zavezanost sleherniku. Ni padla v skušnjavo, ki jo predstavljata denar in oblast. Ostaja na strani prikrajšanih, marginaliziranih, revnih, izključenih. Njeni odličniki se niso nalezli arogance, njene elite se ne družijo z oblastniki, njeni govorci ne manipulirajo, diskreditirajo, žalijo. Ostali so preprosti, živijo skromno, vozijo se v ljudskih vozilih. Vselej si prizadevajo za pravično družbo, v kateri se pomen človeka ne meri z njegovim premoženjem in poznanstvi. Ljubezen do bližnjega – in ta bližnji je vsak človek, ne samo tisti, ki mi je blizu po svojih prepričanjih in vrednotah – je še vedno njeno dragoceno vodilo. Obstaja ena sama težava: ta njen opis nima veliko skupnega z realnostjo

Vsaj od Platona naprej bi nam moralo biti jasno, da ljudje nismo robinzoni, ampak družbena bitja. Zato v običajnem življenju ne more obstajati etika izoliranega posameznika, ampak je etika le drugo ime za politiko – se pravi za dobre ali slabe, pravične ali krivične medčloveške odnose. Misliti etiko tako pomeni misliti državo – v našem primeru državo, kjer postaja politika vedno bolj avtoritarna in ekonomija vedno bolj surova. In misliti državo pomeni misliti nedemokratični in primitivni, neoliberalni kapitalizem. Misliti požrešnost, ki sili v nenehno tekmovalnost, medsebojno spopadanje, razosebljanje, uničevanje čuta za solidarnost in v razkroj družbe. Se tukaj skriva korenina vsega zla? Ker je njegov edini cilj profit in njegovo osnovno gonilo pohlep, nas neoliberalizem spreminja v plenilce, ki so v svojih bližnjih sposobni videti le sredstvo za doseganje svojega cilja ali pa oviro na poti do njega. Zato v svojem najglobljem bistvu ni samo na agresivnem egoizmu utemeljena ekonomska ideologija in na vulgarnem darvinizmu utemeljeno družbeno življenje, ampak predvsem morala sprevrženega sistemoma vrednot. Morala, ki bo potem z moralističnim prstom kazala na to, kako naši otroci nimajo morale in pravih vrednot, saj paradoksno o krizi vrednot najraje govoričijo in si zgroženo vijejo roke prav tisti, ki s svojim ravnanjem uničujejo moralno tkivo medsebojnih odnosov.

Pa vendar!

Mar si nismo čisto sami krivi, da se je politika povampirila? Neoliberalistična ideologija nam v obliki apostolov, ki jo pridigajo, in oblastnikov, ki jo udejanjajo, seveda ni padla z neba in nam ni bila od nikogar diktatorsko vsiljena, ampak smo si jo izbrali sami skozi posvečene rituale demokracije. A zakaj smo dovolili, da se je orodje naše lastne politične in državljanske volje dejansko sprevrglo v prazen ritual nenehnega priznavanja lastne nemoči? In zakaj nam nikakor ne uspe pobegniti s tega mučilnega kolesa »večnega vračanja istega«? Zakaj vsakič znova izpademo tako zelo naivno? Zakaj se nam vsakič znova zazdi, da že spet nismo prav izbrali? Koga pa naj bi izbrali pri totalni bedi, ki je na voljo? Mar ni čudno, da se dostojni, zmerni in moralni politiki na daleč izognejo, tako da se vanjo toliko lažje zrinejo karieristi, oportunisti, komolčarji, nenačelneži, nemoralneži in brezhrbteničarji? Ne, ni niti čudno, kaj šele novo, saj je že pred 2500 leti Platon v svoji *Politeji* zapisal naslednje nesmrtne besede:

»Današnji vladarji se bojujejo drug z drugim za oblast, kakor da bi bila le-ta neka velika dobrina. Resnica pa je tale: najboljša in najsložnejša je tista država, katere izvoljeni vladarji imajo najmanj veselja z vladanjem, in narobe.«

Najslabša je torej tista država, v kateri se vladarji z vsemi štirimi oklepajo oblasti, ker v njej tako zelo uživajo. Nam tole zveni znano? Nas na kaj spominja?

Seveda nas, saj se nismo pustili zapeljati Platonovi uporabi sedanjika. Njegov *»današnji vladar«* je natanko tisti neuničljivi in brezčasni tip homo sapiensa, ki mu vedno znova uspe zlesti na prestol in tam uganjati svoje norčije. Tako kot je neuničljiv in brezčasen tudi oni drugi tip, ki prvega – ali po božje časti ali pa se vedno znova jezi, kako mu je (spet) uspelo zlesti tja gor. Najbrž je Platon odkril univerzalno resnico, enega izmed večnih, brezčasnih aksiomov človeške duše in družbe. A žal ga ni zapisal na facebook, ampak v knjigo. V staromodno debelo, dolgočasno knjigo. Ker – kdo pa še bere knjige? Sploh če gre za filozofske knjige? Saj vsi vemo, da je filozofija le drugo ime za dolgčas.

Spremenimo slavno Platonovo misel v par vprašanj.

Je mogoče ljudi organizirati znotraj pravične skupnosti? Kdo naj jih organizira in kako? Povedano drugače: kdo naj taki skupnosti vlada in kako naj pride na oblast? Kako doseči, da ne bodo postali dobri in plemeniti ljudje žrtve slabih in agresivnih pohlepnežev? Kako držati

stran od politike po užitkih oblasti hlepeče, samovšečne egoiste in kako vanjo pripeljati modre, preudarne (samo)kritične in sposobne altruiste, ki vidijo dlje od lastnega trebuha in denarnice?

Žal je nujni pogoj za vse to prav zmožnost razlikovanja prvih od drugih, kar seveda zahteva nekaj malega modrosti, preudarnosti in kritičnosti. Nekaj malega izobraženosti, razgledanosti, duhovne širine in zmožnosti (samo)refleksije. Pri čemer branje knjig ne more škoditi – celo branje starih, debelih, dolgočasnih filozofskih knjig. Ker je neizpodbitno dejstvo, da ima vsak narod natanko tako politiko kot si jo zasluži, sem prepričan, da moralni razkroj in politično-ekonomski brezup tega trenutka nista nič drugega kot posledica kroničnega pomanjkanja prav te modrosti, preudarnosti in (samo)kritičnosti; pomanjkanja prav te izobraženosti, duhovne širine in zmožnosti (samo)refleksije, ki je nujni rezultat miselne lenobe, pasivnosti, apatije in indiferentnosti tega naroda. Da se zgoraj naštetim grdobijam tako dolgo in predolgo skoraj nihče ni uprl, ne more biti zgolj nesrečno naključje. Zakaj smo se obnašali, kot da vse to ni nič posebnega in napačnega, kot da je vse lepo in prav? Zakaj smo te perverznosti ves čas tolerirali in se nanje navajali? Zakaj smo gledali stran in hodili mimo? Kljub temu da smo videli in vedeli, smo gledali stran in hodili mimo. Zakaj so naša nezadovoljstva in frustracije tu pa tam sicer izbruhnili v obliki slabo artikuliranega kritizerstva in potem spet hitro utonili v pasivnosti, molku in lagodnem dremežu? Nam je slednjič izstavljen račun? Poznate zgodbo o žabi, ki so jo postavili v loncu mrzle vode na štedilnik? Žaba je zadremala in se skuhala, ne da bi sploh opazila, kaj se ji dogaja. Če ne bi postala v vodi, ki se je počasi, neopazno segrevala, tako ležerna, lena in zaspana, bi skočila ven in se rešila, dokler je bil še čas.

A Platon ni samo zaznal hudih bolezni človeške duše in družbe, ampak je tudi predpisal zdravilo zanje: če je največji filozofski problem politika – se pravi vprašanje najboljše možne ureditve medčloveških odnosov, potem je največji politični problem »paideia« oziroma tisto, čemur danes pravimo vzgoja in izobraževanje. Šola nikoli ni bila, ni in tudi nikoli ne bo samo nevtralni medij prenašanja znanja iz enih glav v druge, ampak je vedno bila, je in tudi vedno bo – močno in učinkovito orodje oblikovanja človeških duš. Ljudi ni mogoče izobraževati, ne da bi jih hkrati vzgajali, čeprav zna biti ravno vzgoja včasih nekoliko slabše vidna. Kaj in kako to počnemo danes? Vzgajamo aktivne, budne, (samo)kritične, altruistične, socialno občutljive državljane ali pasivne, vase zagledane, brezbrižne, za širšo skupnost nezainteresirane, atomizirane osebke? Vprašanje je seveda zgolj retorično, saj je ena najbolj bizarnih težav današnje šole prav velika in vse večja pasivnost, brezvoljnost in apatija dijakov, ki se med drugim kaže tudi kot njihovo skoraj popolno nezanimanje za aktualno družbenopolitično dogajanje oziroma za tisto, čemur se po domače reče »naš vsakdan«. Ne vem, ali naj me skrbi ali radosti ker tega »našega vsakdana« povečini ne doživljajo kot svojega, vendar ne vidim, da bi si skušali ob nepretrganem klepetu znotraj takih in drugačnih socialnih omrežij, ki je zaradi svoje trivialnosti bolj kot resnemu dialogu podoben statičnemu šumu, oblikovati kakšen – vsaj jasno artikuliran, če že ne angažiran – »lastni vsakdan«.

Dijaki so tudi vse manj pismeni. Težko berejo in še težje pišejo. Saj ne da nočejo, ampak ne morejo. Ne morejo, ker ne znajo. Ne znajo, ker se niso naučili. In ker se niso naučili, nimajo zmožnosti spreminjanja zapisanih besed v lastne misli, občutja in spoznanja – in obratno. In če tega ne zmorejo skozi knjige, narejene iz papirja, ne verjamem, da bodo zmogli skozi internet, kindle, in druga elektronska čudesa. Z uvajanjem visoke tehnologije v šolo seveda ni nič narobe – ob zavedanju, da gre za močna in učinkovita orodja, ki pa so hkrati igrače za zapravljanje časa oziroma ubijanje dolgčasa. Leta 1608 je nizozemski optik Hans Lippershey

izumil teleskop, ki je takoj postal kratkočasna igrača, s pomočjo katere so bogataši kukali čez sosedov plot. Čudak po imenu Galileo Galilei pa je to igračo namesto k sosedovi kuhinji in spalnici usmeril k nočnemu nebu, njegovim zvezdam, planetom in lunam. Vse ostalo je zgodovina.

V 20. stoletju sta bila izumljena osebni računalnik in z njim povezani internet: dve mogočni orodji, katerih zgodovina se je šele začela pisati. Že zdaj pa je jasno, da ju dijaki seveda hkrati uporabljajo kot orodje in igračo, pri čemer je igrača v strahotni prednosti. Prepričljiv dokaz za to je recimo španski poskus zamenjave tiskanih učbenikov z elektronskimi. Leta 2009 so založniki digitalnih gradiv odgovornim politikom obljubili, da bodo otrokom skorajda zastonj ponudili idealno izobraževalno gradivo, zato so le-ti odobrili okoli 100 milijonov € za nakup 400.000 notesnikov. A žal je praksa spet osmešila teorijo: ne samo da je bilo digitalno učno gradivo v resnici veliko dražje od klasičnih učbenikov, da za tovrstno poučevanje nepripravljeni učitelji sistema niso obvladali in vlada ni zmogla pokriti stroškov vzdrževanja - učenci so na internetu le 4 % časa porabili za učenje, ostalo pa za facebook, google, twitter in lagodno surfanje. Naj ponovim: seveda nimam nič proti čudesom sodobne tehnologije. A če knjiga mladega človeka vabi predvsem k branju in razmišljanju, ga računalnik in internet vabita predvsem k igračkanju. Zato sta teleskop in računalnik z vsemi svojimi slastmi in pastmi zanimivi in resni opozorili na trdoživost trivialnosti in opomin, kako zelo se glede tega ni nič spremenilo, in tudi ni videti, da se kdaj bo.

A pojdimo nazaj k dijakom oziroma k tretji težavi (ki je seveda neločljivo prepletena s prvima dvema): k njihovemu odporu do razmišljanja. Spet se bojim, da ne gre za to, da nočejo, ampak da – ne morejo razmišljati. Ker ne znajo. Ker se tega niso nikoli naučili in zato niti ne vedo, kaj naj bi to pomenilo in kako naj bi se to počelo. In natanko tega si želijo avtoritarni, makiavelistični in plenilski politiki: anemičnih osebkov, ki ne razmišljajo, ne sprašujejo, se ne upirajo, ampak vedno storijo, kar se jim reče, pridno plačujejo davke in dajo mir. Želijo si nekritičnih, nevednih, pasivnih in butastih ljudi, ki sta jim všeč surova avtoritarnost in gromovništvo. Ki jih ne motita cinizem in puhla retorika. Ki ne opazijo mencavosti in pod plaščkom sluzastega šminkiranja skritega diletantizma. Ki skratka požrejo vse tisto, kar jim servira aktualna slovenska politika. Zdaj vse to imamo! A kako da še vedno nismo zadovoljni? Kako da še vedno nismo srečni?

Naj sklenem tole razmišljanje.

Ja, popolnoma se zavedam, da vsi ti problemi skupaj z mnogimi drugimi, enako pomembnimi in bolečimi, spadajo na področje etike. In ja – pri pouku filozofije zanemarjam etiko, zato imam slabo vest! A kaj naj storim? Kako naj jo poučujem? *»Ne zato da bi vedeli, kaj je dobro, ampak zato da bi postali dobri – zato se ukvarjamo z etiko,«* pravi Aristotel na začetku *Nikomahove etike*. Lahko poučevanje etike iz slabega človeka naredi dobrega, tako kot npr. pouk jezika iz nepismenega človeka naredi pismenega? Je mogoče nekoga naučiti etike tako, kot ga je mogoče naučiti matematike, naravoslovja ali tujih jezikov?

Učbeniki in strokovna literatura ponujajo tako etične teorije kot tudi klasične primere etičnih dilem, a vse te lepe teorije in vsi ti zanimivi primeri lahko izpadejo ob greznici »visoke« politike na eni ter stiskah, bolečinah in trpljenju »malih ljudi« na drugi strani zelo suhoparno, papirnato, neživljenjsko in eskapistično. Kot strahopetno tiščanje glave v pesek. Kot skrivanje v slonokoščenem stolpu akademizma. Kot poučevanje infinitezimalnega računa nekoga, ki ne zna poštevanke. Problem je v tem, da tukaj sploh ni nobenih etičnih fines, ki bi jih bilo potrebno pri pouku razmisliti in poskušati razumeti, saj so vsakdanje življenjske situacije dandanes tako banalne in »zlo« tako zelo na očeh, da največkrat sploh ni dilem in ni neznank. Ko

ljudje izgubljajo službe, zato ker lastniki svoja podjetja selijo tja, kjer so delavci poceni in brez pravic, ali pa zato, ker so pogoltni menedžerji uničili podjetja, da bi jih lahko poceni kupili. Ko so otroci lačni, ker so njihovi starši brez dela. Ko stari ljudje izgubljajo svojo zdravstveno in socialno varnost, za katero so pošteno plačevali vse življenje. Ko tako v parlamentu kot tudi v vrhovih strank sedijo ljudje, ki so preplonkali svoje diplome in magisterije, pokradli vse, kar so lahko, cinično izigrali tako pravne kot tudi moralne norme in se ob vsem tem prav po kmetavzarsko požvižgali na najelementarnejši bonton... Seveda ni težko videti, da to ni prav, da je narobe, da je zlo! A problem je ravno v tem, da je kristalno jasno vse – razen tega, kako stvari spremeniti.

Smem pri pouku filozofije teoretizirati o močnih in šibkih plateh različnih etičnih teorij in brezpotjih moralnega relativizma, ne da bi govoril tudi o tem ciničnem in brutalnem teptanju temeljnih moralnih in pravnih standardov, ki se vsem na očeh dogaja tukaj in zdaj, njihovi teptalci pa so prav tisti, ki bi morali biti najbolj svetel zgled njihovega spoštovanja? Kako naj v šoli – kljub trojnim rokavicam in nagobčniku – govorim o teh stvareh, ne da bi zagrešil smrtni greh politiziranja, za katerega ni odpuščanja? Kot človek in kot učitelj ne morem in nočem biti brez barve, vonja in okusa in tudi nočem, da so taki moji dijaki. Mar ni trenutno velikansko nezaupanje v državne institucije hkrati glasen klic k osebnemu političnemu angažmaju vseh tistih ljudi, ki si niso umazali rok in ki imajo zlasti na področju tako imenovanega »javnega sektorja« – zlasti kulture, šolstva in medijev – odgovorno poslanstvo – tako lastnega aktiviranja kot tudi mobilizacije množic, brez katere ne bo tako zelo nujnih sprememb?

Je kritika političnih anomalij – politiziranje? Je govorjenje o aktualnih problemih tako nevarno zato, ker za njimi stojijo konkretni ljudje s konkretnimi imeni in priimki? Mar naj vse to ignoriram in raje govorim o nenevarnih abstrakcijah samo zato, da se ne bi izpostavljal? Da se ne bi zameril tistim, ki vztrajno mižijo in si zatiskajo ušesa? Žal se vedno znova potrjuje, da nihče ni tako slep kot tisti, ki noče videti, in nič me ne plaši bolj kot taki ljudje. Ljudje, ki se o neprijetnih temah niso pripravljeni pogovarjati, ampak raje slepo sledijo svojim idolom in dogmatično ponavljajo njihove na pamet naučene fraze in litanije. Ljudje, ki jim pade zavesa čez oči in razum, ko nanese beseda na stvari, o katerih nočejo ničesar slišati in se kakršnakoli argumentacija razblini ob njihovih nezavednih travmah. Ljudje, ki niso sposobni nikakršne samodistance, kaj šele samorefleksije, saj se jemljejo preveč smrtno resno in kot taki nikoli – ampak res nikoli – ne morejo pomisliti na to, da se mogoče motijo. Strašijo me, ker ne razumem, zakaj so taki. Kaj jih k temu sili? Mar jih res ni mogoče »razumeti«, ampak zgolj »analizirati«? Psihoanalizirati? Mar v Sloveniji bolj kot kritično teorijo, ki bi za seboj potegnila drugačno prakso, potrebujemo – psihoanalizo? Mar so ključi do skrivnosti slovenske duše v rokah Sigmunda Freuda? Bi bilo Slovenijo mogoče tržiti kot laboratorij za raziskovanje najhujših oblik psiho-socialnih patologij?

Platon (ja, spet on) je v svojem *Kritonu* pokazal, da je mogoče živeti samo na dva načina. Prvi je absolutno spoštovanje moralnih zakonov, ki morajo biti materializirani v ustavi in zakonih polisa – se pravi spoštovanje tistega, kar se danes imenuje pravna država, kjer so pred zakonom vsi enaki, od vladarja do zadnjega klošarja. Drugi način je neumni, pogoltni egoizem, ki zaradi lastne slepote vodi v barbarstvo, saj so zanj zakoni le mrtve črke na papirju in so dobri samo zato, da v njih iščemo luknje, okoli njih delamo ovinke in jih uporabljamo in zlorabljamo v svoj lasten prid. Ta zakon džungle, ki je zakon moči in brezobzirnosti, zakon lokalnih šerifov, mačotov in alfasamcev, ne vodi samo v smrt skupnosti, ampak tudi v smrt etičnega posameznika, ki raje umre, kot bi tako živel. Sokratova smrt je najlepši primer odločne zavrnitve takega načina življenja in tudi kakršnegakoli relativiziranja etičnih in

pravnih norm.

Ker se bližam svojemu petdesetemu rojstnemu dnevu, končujem tole pisanje z besedami Otokičija Hiruta iz filma *Škandal* meni tako ljubega Akira Kurosawe: *»Tema je raj za kriminalce... Svet je postal mračen kraj. Včasih smo vedeli, kaj je prav in kaj narobe. Zdaj se je ta meja zabrisala. Ne vemo več, kaj je prav in kaj narobe. V petdesetih letih življenja še nisem videl bolj zmedenih časov.«*

Podpisujem te besede, razen ene: sam bi namesto *»zmedenih«* raje uporabil kakšen drug pridevnik.

Grahovo ob Bači, februar 2013

Didaktične refleksije in izkušnje

Rudi Kotnik

Vsebina-struktura-proces v didaktiki filozofije

Pričujoči prispevek je nastal kot premislek po dvajsetletnem poučevanju didaktike filozofije. V njem me zanima, kako pomagati študentom filozofije kot bodočim učiteljem v njihovem učnem procesu. Izvor tega zanimanja so po eni strani izkušnje iz predmetne didaktike od leta 1993 naprej, po drugi strani pa izkušnje, ki sem jih imel v tistem času kot učitelj filozofije v programu mednarodne mature. Slednje so bile zame izjemno vznemirljive in velik izziv, hkrati pa tudi frustracija. Preteklo je nekaj let, preden so dijaki dosegli rezultate, ki so bili v skladu z njihovimi pričakovanji in seveda tudi mojimi. Takrat me je zanimalo, kako ocenjevalci razumejo filozofijo in kako bi bilo to mogoče jasno izraziti v učnih ciljih. Čeprav gre lahko za pomembno vprašanje, bom v zapisu poskušal strniti izkušnje v tem, kako olajševati proces učenja bodočim učiteljem filozofije v sklopu vsebina-struktura-proces.

To vprašanje ima dva vidika. Teoretični vidik bi seveda terjal spoprijem s samim razumevanjem filozofije, ki je samo na sebi filozofsko vprašanje brez enoznačnega odgovora. V iskanju skupnih točk vseh razlik bi lahko našli tudi kaj skupnega: postavljanje vprašanj, ki jih druge vede ali področja ne postavljajo, iskanje odgovorov na drugačen način, kot jih iščejo druga področja. Ali še bolj splošno razumevanje: postavljanje in reševanje kontroverznih vprašanj, ki nimajo enega odgovora. Taki poskusi ugotavljanja, v čem je presežek filozofije, prinašajo nove težave s teoretskega vidika (glej Borstner, 1995: 2–5), hkrati pa tudi niso tisto, kar bi pričakovali študentje ali dijaki. Težave bi lahko pričakovali tako načrtovalci učnih načrtov kot tudi ocenjevalci zunanjega preverjanja. Kaj je torej o razumevanju filozofije mogoče reči, da bi ne bilo kot presplošno neuporabno in hkrati s svojo posebnostjo ne bi izključevalo drugih razumevanj? Kot učitelj ali didaktik imam lahko svoje razumevanje filozofije, vendar je to moja zasebnost, ki lahko predmet filozofije zastavi preozko (npr. »Filozofija je zaznavna vera, ki se vprašuje po sebi«). Delo s študenti mi nalaga, da svoje razumevanje, kolikor je mogoče, puščam ob strani, da bi v čim manjši meri sooblikovalo filozofsko opredelitev študentov in jim še omogočalo možnost izbire. Kot didaktika pa me zanima tudi ustrezna širina razumevanja filozofije, ki bi lahko bila uporabna za namene učnih načrtov in kot podlaga eksternega preverjanja. Zato želim opozoriti na skrbno obravnavo tega vprašanja pri Šimencu (2007, str. 23–30), v kateri se mi zdi kot izhodišče za našo rabo ustrezna njegova rešitev razumevanja potez filozofskega mišljenja kot dejavnosti (Kant, Wittgenstein), refleksije in čudenja (kot izvora), pa tudi njegovo sprejemanje Tozzijevega razlikovanja znotraj enovitega filozofskega mišljenja na problematizacijo, konceptualizacijo in argumentacijo. Seveda je kot vsako drugo tudi to razumevanje lahko predmet razpravljanja.

Z zgolj omembo tega vidika naj preidem k bistvu namere v tem zapisu, se pravi k praktičnemu vidiku, kako študentom filozofije olajšati proces učenja.

Poučevanje filozofije kot branje besedil

Eden mogočih pristopov k poučevanju temelji na predpostavki, da se je filozofije mogoče učiti le iz tradicije in posebej iz branja klasičnih in sodobnih filozofskih besedil. Filozofska diskusija je tako le dialog z avtorji ali dialog o avtorjih in tematiki, ki jo avtorji prinašajo. Načelno je tak pristop sprejemljiv. Vendar govorim o eksternem preverjanju, kjer je podlaga za ocenjevanje esej, ki zahteva od dijaka samostojno reševanje filozofskega problema oziroma samostojen filozofski razmislek. Zato se postavi vprašanje, ali tak pristop poučevanja in učenja dijakom omogoča realizacijo zastavljene naloge v preverjanju. Glede učinkovitosti verjetno ni težav pri manjšini bolj sposobnih dijakov, ki jim branje besedil in razmislek o njih omogoča tudi samostojen filozofski razmislek. Zato se postavlja vprašanje, ali je s takim načinom učenja za zahtevano nalogo mogoče usposobiti tudi tiste dijake z manjšimi zmožnostmi. Izkušnje tako na nacionalni kot na mednarodni maturi kažejo, da imajo dijaki težave. Pri tem je zanimiv podatek o katastrofalnih rezultatih francoske mature pri disertaciji kot velikem filozofskem eseju, ki jih omenja Šimenc (2007), saj »povprečno namreč dosežejo zgolj 8 točk od 20 možnih« (str. 29). Vprašanje je torej, kako bi bilo mogoče zapolniti to vrzel oziroma pomagati dijakom, ki imajo težave. Pri tem me ne zanima iskanje vzrokov teh težav in iskanje vzročno-posledičnega odnosa med pristopom in rezultati. Zame kot didaktika je tako poseben izziv, kako bi bilo mogoče zasnovati pouk, ki bi omogočal zapolnitev vrzeli, in posebej: kako olajšati učenje za tak način dela študentom kot bodočim učiteljem. Kakšne so mogoče alternative v zasnovi poučevanja in učenja?

Pozornost na procesu

Ena se kaže v metodologiji, ki jo je Lipman razvil s sodelavci za potrebe filozofije za otroke. Poskušajmo ugotoviti, kako bi lahko bil na tej podlagi zasnovan srednješolski pouk in kaj je študentom lahko pri tem v pomoč. V ta namen je dobro spomniti na načela Lipmanovega pristopa. Filozofijo razume kot dejavnost, ki je v skladu s Kantovim načelom razvijanje samostojnega mišljenja. Način, ki to omogoča, je za Lipmana diskusija, kjer se filozofija lahko razvija v dialogu. Namerno uporabljam besedo ‘lahko’ zaradi ugovorov, da Lipmanov pristop ne omogoča filozofije same, ampak zgolj splošno metodologijo oziroma kritično mišljenje. Te prvine formulira kot izvabljanje pogledov ali mnenj, pomoč učencem pri izražanju: pojasnitev in preoblikovanje trditev, eksplikacija pogledov učencev, interpretacija, iskanje konsistentnosti, zahteva po definiranju, iskanje predpostavk, odkrivanje napak, zahteva po razlogih, povpraševanje učencev, kako vedo, iskanje in raziskovanje alternativ in usklajevanje diskusije (Lipman, 1980: 102–128).

Če je v poučevanju in učenju filozofije na podlagi branja filozofskih besedil poudarek na filozofski vsebini, je v Lipmanovem primeru poleg vsebine dodatna pozornost tudi na procesu. Namerno sem izpustil pridevnik ‘filozofskem’, ker dopuščam možnost, da ta proces je filozofski v smislu zgoraj omenjenega kontroverznega presežka, ali pa ni, se pravi da v konkretni situaciji učitelj vodi, spodbuja zgolj tiste dejavnosti, ki za kritike filozofije za otroke še niso filozofija, ampak zgolj metodologija oziroma kritično mišljenje. Vprašanje je torej, ali Lipmanov pristop in njegova metodologija na konceptualni ravni omogočata tudi filozofsko dejavnost in s tem razvijanje filozofskega mišljenja ali ne. Ko gre za metodologijo, ki jo lahko povzamemo iz poglavja o vodenju diskusije (Lipman, 1980: 102–128), je tudi sam Lipman jasen, da gre za razvijanje kritičnega mišljenja kot ‘veščin’, ki jih sam imenuje filozofska obrt. Zato uvede razlikovanje med filozofsko obrtjo in umetnostjo filozofiranja, za katero pa razen metafor ne ponudi nobene konkretnejše opredelitve. Kje bi se filozofija lahko ‘dogajala’? Ali za to je možnost?

Ker je poleg te metodologije opisan tudi postopek, lahko opazimo, da ima izjemno pomembno mesto tudi postavljanje filozofskih vprašanj. Otroci se v tem obsežnem programu, ki je v kurikulu sistematično razvit od 7. do 15. leta (ali celo od tretjega leta naprej), od vsega začetka postopno uvajajo tako v razvijanje senzibilnosti za filozofski način postavljanja vprašanj (ki jih potem tudi obravnavajo) kot tudi občutljivosti za spraševanje po posameznih pojmih in pojmovni analizi. V konceptu je to sestavni del, ki je vključen v postopku, vendar je prostor tudi drugje. Prostor, ki ga učitelj ima, torej je. Vprašanje je le, koliko ga izkoristi.

Moj namen je sicer opozoriti na tiste vidike Lipmanovega pristopa, ki se posveča procesnemu vidiku celote, ker je to tisto področje v diskusiji, kjer imajo študentje in študentke težave. Težave se kažejo v tem, da težko prepoznajo, kaj se v procesu dogaja, sistematične vaje pa jim to omogočajo razvijati. To seveda vključuje tudi razvijanje senzibilnosti za opažanje filozofsko relevantnih izhodišč, ki jih je mogoče razvijati naprej. Če v vodenju diskusije študent ali učitelj ne ve, kaj se v procesu dogaja, potem ne more uspešno razvijati niti prvin kritičnega mišljenja oziroma splošne metodologije niti tistega kontroverznega filozofskega presežka, ki je seveda lahko navzoč tudi že v tistem 'zgolj' kritičnem mišljenju. Pozornost na procesu pomeni pozornost na obeh vidikih. Kako?

Za študente so prvi poskusi poučevanja (bodisi kot vaje med kolegi ali pa z dijaki v šoli) težava in izziv. V primeru vodenja diskusije je za učitelja precej zahtevno biti pozoren hkrati na vsebino diskusije in na proces. Težava je pogosto tudi v tem, kako vsakdanji pogovor voditi v smer diskusije s filozofsko relevanco. Čeprav imajo v ta namen na voljo omenjena metodološka izhodišča o vodenju diskusije, jim pogosto tudi njihovo poznavanje ni v pomoč. Zato se dogaja, da se namesto filozofske diskusije ohranja vsakdanji pogovor ali pa diskusija ostaja znotraj drugih disciplin (sociologija, psihologija itn.). Izziv je v samem procesu 'tu in zdaj'. Ključ je videti v tem, kako prepoznati, kaj se v procesu dogaja, da bi bil mogoč naslednji korak v želeno smer. Ker je začetnik polno zaposlen z vsebino izrečenega, je težko pozoren še na formo izrekanja. Če ga spomnimo, kaj se v procesu dogaja, npr. da nekdo postavlja vprašanje ali izreka trditev, mu je to lahko v oporo toliko, da ima s tega vidika možnost izbire. Če me nekdo sprašuje, kaj mislim o tem ali onem, potem je preprosto procesno opažanje, da *sprašuje*; osredotočam se na vsebino izrečenega, poleg nje pa tudi na to, kaj bom naredil z vprašanjem: odgovoril ali ga izkoristil za kaj drugega, se pravi za spodbujanje samostojnega razmisleka o vsebini izrečenega. Če nekdo *nekaj* trdi, je ob opažanju, da je to *trditev*, lahko naslednji korak kot ena od možnosti utemeljevanje ali pa vabilo drugim udeležencem za odzive na samo trditev (z namenom pripravljanja pogojev, da bi se ta dejavnost dogajala v dialogu). Analogno temu se lahko dogaja prepoznavanje drugih, tudi kompleksnejših vidikov procesa. Če vemo, da nekdo *utemeljuje* svoje stališče, lahko druge udeležence povabimo v *preverjanje* te *argumentacije* ali v *raziskovanje protiargumentov*, ki jih ponudimo izvornemu nosilcu argumenta, da jih sprejme in opusti svoj argument ali protiargumente *ovrže*, kar spet vrnemo nazaj ponudnikom protiargumentov. To lahko počnemo, če vemo, kaj se dogaja. Lahko se diskusija ustavi pri pojmu, ki terja *analizo* ali razjasnitev ali uvedbo drugih pojmov za pojasnitev. Včasih se v sledenju procesa vseeno znajdemo v situaciji, ko ne vemo, kaj se dogaja. Kasnejši ogled videoposnetka nam olajšuje sledenje procesu korak za korakom. Z refleksijo in konceptualizacijo, se pravi z vabilom študentom k prepoznavanju, kaj se v nekem trenutku diskusije dogaja, ta naloga z distance postane lažja in bolj razvidna. Z vajo je mogoče to izkušnjo potem prenesti tudi v dejansko situacijo. Ker je potek diskusije razen v grobem orisu nepredvidljiv, je razumljivo, da študentom ni mogoče pomagati s tehnikami in recepti, ampak se tako učijo ravnanja na podlagi razumevanja načel in metodologije, kar ima

trajnejši in trdnejši značaj.

Vse to je videti preprosto in samoumevno. Vendar izkušnje kažejo, da za študente, ki delajo prve korake v poučevanju, to nikakor ni niti preprosto niti samoumevno. Ko so pozorni predvsem na vsebino, jim vprašanje, kaj se v procesu dogaja, vseeno pogosto predstavlja težavo. Zato se preproste vaje vodenja diskusije s hkratno pozornostjo na vsebini diskusije in na procesu izkažejo za koristen način učenja. Prav tako analize avdio in video posnetkov in izdelava transkriptov še kako pripomorejo k uvidu v proces dogajanja.

Pozornost na strukturi

Maughn Gregory je po zgledu iz filozofije znanosti izdelal okvir za olajševanje diskusije (Gregory, 2007), ki skupaj z Lipmanovo metodologijo prinaša uporaben pripomoček za razumevanja strukturnega in procesnega vidika filozofske dejavnosti. Gregoryjev okvir je struktura filozofskega dialoga, ki jo tvori 6 faz v procesu: identificiranje relevantnega problema, formuliranje relevantnih vprašanj, formuliranje in organiziranje hipotez, razjasnjevanje, preverjanje, potrjevanje, revidiranje in zavračanje hipotez, eksperimentiranje s hipotezami ter implementiranje utemeljenih hipotez. Ker razvoj ni linearno zaporedje, ampak razvejana struktura, si je to nastajajočo strukturo mogoče tudi grafično predstavljati in ponazoriti. To je seveda Gregoryjev okvir, ki je eden od mogočih. Učitelj si ga lahko izdela sam z ozirom na kontekst. To pomeni, da mu je vodilo lahko strukturiranost diskusije, ki bi sledila možni strukturi eseja, kar ima seveda svoje prednosti in slabosti.

Tak ali drugačen okvir je lahko koristna orientacija, da vemo, v kateri od teh faz smo v širšem smislu (ali pa tudi v nobeni), Lipmanova metodologija pa nam omogoča, da vemo, kaj se v posameznem trenutku, procesu dogaja v ožjem smislu. Izkušnje kažejo, da Gregoryjev okvir študentom pomaga dobiti vpogled v celoto in mesto vsakokratnega procesa v tej celoti. Študentje kot začetniki v vodenju diskusije v pozornosti na vsebini kaj hitro izgubijo vpogled v celoto dogajanja. V množici dreves težko vidijo tudi gozd in torej širšo celoto. Tako jim je Gregoryjeva shema lahko v pomoč pri uvidu v strukturo celote, in sicer z dveh vidikov. En vidik so posamezne stopnje raziskovanja, drugi pa proceduralni tok raziskovanja.

Kaj smo dobili od Lipmana in Gregoryja? Ponujata nam dva uporabna didaktična pripomočka za didaktiko filozofije. Zavedanje tega, kar se v procesu dogaja in kje v diskusiji smo v celotni strukturi, sta za prve korake v poučevanje filozofije lahko študentom pomembna in koristna opora, ki olajšuje učenje. Seveda pa se vprašamo, ali je to dovolj, zlasti zaradi že omenjenih pomislekov, kje je tu poučevanje filozofije same, za razliko od obče metodologije oziroma kritičnega mišljenja. Lahko se torej vrnemo k vsebinskemu vidiku celote, ki ga zdaj lahko dopolnimo s procesnim in strukturnim vidikom. Kaj to pomeni za prakso poučevanja in za način uvajanja študentov v poučevanje filozofije?

Branje besedil s pozornostjo na strukturi in procesu

Učenje filozofije skozi branje klasičnih in sodobnih filozofskih besedil lahko spremlja dodatna metafilozofska pozornost; ta je s proučevanjem avtorjeve filozofske dejavnosti kot dejavnosti lahko prispevek k filozofiji kot dejavnosti, ki se lahko dogaja v razredu.

Vzemimo za primer prvih pet odstavkov Descartesovih Meditacij. Pri branju in študiju smo lahko osredotočeni le na vsebino. To je seveda za nekoga, ki dela prve korake v filozofijo, razumljivo. Izkušene učitelje pa pri delu verjetno vodita tudi strukturni in procesni vidik. Če zelo na kratko povzamemo strukturo prvih petih odstavkov, bi bila videti nekako takole:

Naslov: O čem je mogoče dvomiti

§1 Pove ZAKAJ, KAJ IN KAKO bo počel. Njegov

cilj je GOTOVOST, DVOM pa je sredstvo.

§2 Bolj specifično opredeli KAKO, kar predstavlja metodologijo. Pri tem izpostavi dve načeli: da mu ne bo treba preverjati vseh mnenj, ampak zgolj temelje, in da bo do vseh mnenj enako rigorozen: tako do skoraj resničnih kot očitno lažnih.

§3,4,5 Prvi poskus podiranja temeljev: čuti. Ti trije odstavki (poleg drugega) predstavljajo hkrati tudi argument, protiargument in zavrnitev protiargumenta.

Ta zelo strnjen vpogled v strukturo celote petih odstavkov in potem še v to, kaj se dogaja v posameznih odstavkih, omenjam zato, ker mi dolgoletne izkušnje kažejo, da je za dijake ali študente uvid v oboje brez učiteljeve pomoči redkost. Zato jim je ta uvid kot eden izmed prvih korakov lahko v pomembno oporo, kar pa seveda nikakor ni dovolj (glej tudi Markič, 1997; Cvek, 2001). Za skupno delo, ki bi združilo vse naše tri vidike, je pomemben že sam naslov. Če smo radovedni in si ogledamo še kakšne druge prevode, nas radovednost in seveda razmislek vodita v latinski izvirnik (*De iis quae in dubium revocari possunt*). Če pogledamo na videz drobne razlike v angleških prevodih, opazimo takšne, ki so lahko predmet razmisleka, ali nianse v razlikah lahko pomenijo že tudi razlike v pomenih in s tem v interpretacijah:

- *What can be called into doubt* (Cottingham) ali
- *About the Things We May Doubt* (Sutcliffe) ali
- *Of The Things Of Which We May Doubt* (Veitch).

Branje besedila in ponovno vračanje na naslov sta lahko predmet diskusije, ta pa vabi v razmislek o samih dilemah, ki nastajajo, in o pomembnosti načina postavljanja vprašanj kot vprašanj s filozofsko relevanco. To je vaja v problematizaciji, ki jo seveda spremlja potreba po ustrezni konceptualizaciji in argumentaciji. Če se s to naravnanostjo lotimo tudi posameznih odstavkov in dilem, ki se ob takem branju porajajo, smo v procesu učenja, kjer se hkrati učimo razumevanja besedila in njegove filozofske relevance, dobivamo vpogled v strukturo in proces besedila. Temu bi lahko rekli dobiti tudi zgled, kakšna je avtorjeva filozofija kot dejavnost. Kot že sam naslov spodbuja v razmislek, tako tudi vsak izmed odstavkov odpira nove dileme, ki jih sicer lahko pustimo ob strani, ali pa se jim posvetimo. Čeprav so dileme posameznih odstavkov predmet številnih razprav, je za dijake ali študente pomembno, da te filozofske dileme spoznavajo in o njih razmišljajo in se seveda o njih med seboj pogovarjajo. V prvem odstavku je to lahko vprašanje, ali moramo besede »pred nekaj leti« res vzeti dobesedno. Četudi bi jih morali, lahko razmislek seže v širši pomen in v pomen dvoma na poti h gotovosti, ki seže v drugi odstavek z novimi dilemami o tem, kako se lotevati podiranja mnenj. V tretjem odstavku gremo lahko spet mimo čutov in čutne zaznave ali pa se ob zaznavi ustavimo. Tako kot v četrtem odstavku ob Descartesovem prepričanju, da nor pa ni. In seveda v petem pri sanjah. In seveda še o marsičem drugem, o čemer je v reviji FNM obširno pisal Sandi Cvek. Vse to lahko dijaku ali študentu olajša njegove poskuse v filozofiji kot dejavnosti, se pravi v filozofski diskusiji o filozofskem problemu, ki vznikne iz refleksije vsakdanje izkušnje ali v poskusu razmisleka o postavljenem esejskem problemu v pisanju eseja.

Pomislek, ki se ob tem pojavlja, je, da sta branje in študij besedil povsem dovolj in bi tako filozofska diskusija, ki bi izhajala iz refleksije vsakdanjega življenja in razvijala filozofski razmislek, ne bila potrebna. Temeljno razlikovanje v prepričanjih je, ali je učence, dijake ali študente mogoče učiti filozofije na oba načina ali zgolj z besedili. Obstajata (vsaj) dva v didaktiki filozofije obstoječa teoretska koncepta in dva načina dela, kjer ob prvem (zgolj besedila) obstajajo težave v obliki vrzeli, ki jo drugi lahko premo-

ščа s pozornostjo na tistih vidikih, kjer dijaki ali študentje imajo težave. Če učitelj prisega le na delo z besedili in mu uspeva z dijaki ali študenti premoščati omenjeno vrzel, potem problema ni. Če problem ostaja, pa je pozornost na procesu in strukturi mogoče lahko v pomoč.

Sklep

Čeprav so Lipman in sodelavci razvili svojo metodologijo filozofije za otroke za namen poučevanja otrok in mladostnikov, segata njen pomen in uporabnost tako na področje srednješolskega poučevanja filozofije kot tudi v visokošolsko izobraževanje. Moj namen je bil pokazati, kako je pozornost posvečanja procesu in strukturi lahko pomemben sestavni del didaktike filozofije. Poskusil sem izpostaviti in strniti tisto, kar je lahko v pomoč pri prvih korakih v poučevanje filozofije: didaktični (enoviti) vsebinsko-strukturno-procesni okvir. Ne vem, ali je opisana izkušnja lahko koristna za učitelje. Izkušnje kažejo, da je študentom kot začetnikom v poučevanju filozofije v okviru didaktike filozofije ta okvir lahko v pomoč.

Literatura

Borstner, B. (1995). Kaj je filozofija? *FNM*, 2 (2–3), 2–5.

Cvek, S. (2001). Prva meditacija: o podirajočih se hišah, utvarah in filozofskih demonih. *FNM*, 8 (1–2), 26–40.

Descartes, R. (2005). *Meditations*. [elektronsko besedilo]. Pridobljeno 18. 10. 2013 iz http://www.wright.edu/~charles.taylor/descartes/meditation1.html.

Gregory, M. (2007). A Framework for Facilitating Classroom Dialogue. *Teaching Philosophy*, 30 (1), 59–84.

Lipman, M. (1980). *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press.

Lipman, M. (1998). On Children's Philosophical Style. *Thinking*, 14, št. 2, str. 2–7.

Markič, O. (1997). Analiza argumenta iz Descartesove prve meditacije. *FNM*, 1/97, str. 13-16.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.

Šimenc, M. (2007). *Didaktika filozofije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.

Tozzi, M. (2006). Enseigner la problématisation, ou plutôt apprendre à problématiser? Intervention de Michel Tozzi, aux Journées d'études de l'Acireph (26-28/10/06 – ENESAD Dijon). Pridobljeno 12. 7. 2013 iz http://www.philotozzi.com/2006/10/enseigner-la-problmatisation-ou-plutt-apprendre-problmatiser/.

Tozzi, M. (2008). "Compétences et discussions à visée philosophique", Université Montpellier 3, sept. 2007. Pridobljeno 12. 7. 2013 iz http://www.philotozzi.com/2008/01/de-la-question-des-comptences-en-philosophie/.

Tomaž Grušovnik

Kaj mislijo o filozofiji? Očrt učne tehnike in osnutek raziskave

Očrt učne tehnike »Filozofska tabela«

Aktivne metode poučevanja, ki temeljijo na dejavni udeležbi učencev v učnem procesu, tudi pri predmetu »Filozofija« niso več nobena novost: poznamo številne, dobro preverjene tehnike, ki uspešno približajo in poglobijo razumevanje učne snovi. Mnoge od teh, denimo neosokratski dialog, so bile v pričujoči reviji že predstavljene. Znani pa so nam tudi zapisi in komentarji dinamičnih učnih ur pri pouku filozofije za otroke.[1] Tako učna tehnika, ki jo predstavljam v pričujočem prispevku, ne orje ledine: ima pa to lastnost, da je – kot se je izkazalo v praksi – primerna za popolne začetnike v filozofiji, ki jim je, preden začnemo s podajanjem bolj poglobljene stvari, treba pojasniti same osnove filozofske dejavnosti. Poleg tega nam ta tehnika omogoča še nekaj: vpogled v poznavanje filozofije pri populaciji, ki ne sodi med profesionalne filozofe.[2] Slednje je pri tukaj obravnavani tehniki ključnega pomena in prav zaradi tega je pričujoče besedilo hkrati tudi prikaz osnutka raziskave splošnega poznavanja filozofije pri prebivalstvu, čemur se posvečam v drugem delu prispevka.

Pri učni tehniki, ki bi jo nemara lahko poimenovali kar »Filozofska tabela«, gre predvsem za uvod v filozofijo za tiste, ki z njo še niso podrobneje seznanjeni. Primerna je za širok spekter populacije, še najbolj za dijake in študente nefilozofskih smeri, najbrž pa tudi za višje razrede osnovne šole. V konkretnem smislu je videti takole: takoj na začetku učne ure, še preden spregovorimo o filozofiji, učencem razdelimo samolepilne lističe, in sicer vsakemu posamezniku po tri, ter jim pojasnimo namen naloge (opisan takoj spodaj). Na tablo narišemo preprost diagram, ki je razdeljen v tri stolpce. Nad prvi stolpec napišemo »FILOZOFI«, nad drugega »FILOZOFSKA VPRAŠANJA«, nad tretjega pa »FILOZOFIJA IN ...«. Naloga učencev je, da na prvi listič napišejo filozofe, ki jih poznajo (oziroma osebnosti, ki jih imajo za filozofe)[3], na drugega »tipično filozofsko vprašanje« (tj. vprašanje, ki si ga zastavljajo filozofi), na tretji listič pa disciplino (področje človekovega – intelektualnega – delovanja), ki ji je filozofija najbolj sorodna. Učence posebej prosimo, naj skušajo odgovore zapisati sami, brez pripomočkov.[4] Nato imajo na voljo okoli 5 minut (po potrebi – glede na njihove prošnje – tudi kakšno minuto ali dve več), da opravijo nalogo, za katero smo jih prosili. Ko učenci končajo z zapisovanjem, stopijo pred tablo in lističe nalepijo v ustrezne stolpiče: funkcija tega, da vsak učenec nalepi svoj listič, je predvsem v primerjanju lastnih odgovorov z odgovori sošolk in sošolcev, kar že sproža začetno, individualno refleksijo podanih odgovorov.

Namen izvajanja te naloge je grajenje učne ure na predznanju učencev, s čimer jim lahko zelo uspešno pokažemo, da o filozofiji že veliko vedo, čeprav se tega morda niti ne zavedajo.

[1] Hladnik, A. et al. (2006), *Šola, mišljenje in filozofija: filozofija za otroke in kritično mišljenje* (ur. Hladnik, Alenka in Šimenc, Marjan), Pedagoški inštitut, Ljubljana. Nasploh je pri nas teorija filozofije za otroke (in posledično tudi razumevanje različnih metod pri njenem poučevanju) dobro reprezentirana: lep nabor literature v slovenskem jeziku v navezavi na to tematiko je moč najti v Mathews, G. (2007), *Filozofija in otrok*, Državni izpitni center, Ljubljana, str. 79–80 (sicer velja opozoriti, da je dejanski priimek avtorja »Matthews«).

[2] S tem izrazom označujem tiste, ki nimajo univerzitetne diplome iz filozofije ali njej sorodne smeri (kulturologije, sociologije kulture, kritične teorije ipd.).

[3] Števila filozofov, ki naj jih učenci zapišejo, nam ni treba posebej omejevati niti z »vsaj« niti z »največ«. V kolikor me učenci vprašajo po številu, jim sugeriram, da zapišejo tri osebnosti.

[4] Pri izvajanju naloge se včasih pojavi »posvetovanje« med učenci, vendar pa število omenjanih osebnosti (kot bomo lahko videli spodaj) nakazuje, da številni radi zapišejo »svoje filozofe«.

Dejstvo, da vsebino učne ure izoblikujemo na podlagi znanja, ki ga učenci že imajo, je namreč zanje lahko navdihujoče, hkrati pa učitelju pomaga pojasniti, da osnove filozofskega mišljenja niso noben »bavbav«, ki bi bil prihranjen zgolj za izjemne posameznike. Sam dejstvo, da lahko učno uro zgradim na podlagi obstoječega predznanja, običajno uporabim še za prikaz filozofskega razmišljanja kot naravnega elementa mišljenja vsakega človeka. Poleg tega lahko pričujoča učna tehnika služi kot »katalizator« debate in učitelju omogoči navezovanje živahnega stika z učenci že v začetni fazi poučevanja, kar je za prvo uro, ko se z učenci šele spoznavamo, bistvenega pomena.

Vloga učitelja pri tej tehniki – kot pri številnih drugih metodah aktivnega poučevanja – je torej v tem, da zgolj »uredi« in usmeri že obstoječe znanje; da implicitno vsebino privede do eksplicitnega izraza in jo s tem tudi ustrezno opojmi.

Slika 1: primer izvedene učne tehnike pri predmetu »Filozofija vzgoje« v sklopu visokošolskega študijskega programa »Predšolska vzgoja«, Slovenske Konjice, 23. 11. 2012.

Med odgovori, ki jih podajo učenci, so najpomembnejši tisti, ki se dotikajo »tipičnega filozofskega vprašanja«. Iz njih je moč, kar se tiče vsebine učne materije, razviti dvoje: (1) naravo filozofije; torej to, s čimer se filozofija ukvarja in kar počne, ter (2) razdelitev filozofije na poddiscipline, kot so epistemologija, ontologija in etika.

K (1): na podlagi številnih vprašanj, ki jih podajo učenci, lahko hitro prikažemo osnovni karakter filozofiranja: iz vprašanj, kot so »Zakaj sem?«, »Kaj je resnica?«, »Kaj je smisel življenja?«, lahko filozofijo prikažemo kot tisti način mišljenja, ki zastavlja težka, splošna vprašanja, ki v bistvenem smislu določajo naša življenja; vprašanja, na katera ni enostavnega odgovora in ki jih druge vede običajno preskočijo. To, da vprašanja, ki so v temelju filozofska, nimajo strogo pravih in napačnih odgovorov, sam uporabim za razlago pojma filozofije: ljubezen do modrosti. Zastavek, da je filozofija ljubezen do modrosti, namreč predpostavlja, da filozofija modrosti (še) ne poseduje, da pa si za njo nenehno prizadeva, kar kaže na njen pošten, skromen karakter. Sam pri komentiranju vprašanj zmerom poudarim tudi, da je naloga filozofije – znova v nasprotju z večino drugih ved – predvsem zastavljanje vprašanj in ne odgovarjanje nanje. Tu podčrtam še, da je prav zastavljanje dobrih, relevantnih vprašanj po navadi težja naloga od podajanja odgovorov na že zastavljena vprašanja, saj zanjo potrebujemo več domišljije (zastavljanje vprašanj namreč, hermenevtično rečeno, odpira nove horizonte razumevanja) – prav spraševanje je tisto, ki nam odpira nove možnosti za razmišljanje in delovanje.

Po drugi strani lahko na podlagi nabora vprašanj prikažemo tudi razliko med filozofskim načinom spraševanja in načinom spraševanja, ki je domač naravoslovju: to je mogoče takrat, kadar se med vprašanja prikradejo takšna, ki niso čisto filozofske narave, denimo »Katere moralne vrednote veljajo v določeni družbi?« ali »Zakaj je zaporedje planetov takšno, kot je?«. Seveda je tukaj treba paziti, da tistih, ki so ta vprašanja zapisali, ne užalimo: običajno se do tega, da gre bolj za empirično-znanstvena vprašanja, dokopljemo tako, da učenci skušajo sami najti odgovor glede njihove (ne)filozofskosti; to se sicer izkaže kot relativno lahka naloga, saj večina učencev dobro razume osnove filozofskega spraševanja (kot je razvidno tudi iz

raziskave v nadaljevanju).

Na tem mestu velja dodati, da je moč obe pravkar navedeni poanti lepo pojasniti ob vprašanju, ki ga učenci velikokrat zapišejo kot pristno filozofsko (pojavilo se je 15-krat, na vseh štirih terminih izvajanja naloge) – gre za vprašanje »Kaj je bilo prej: kura ali jajce?«. To vprašanje se mi zdi posebej primerno za začetek poučevanja o filozofiji prav zato, ker nas – preko ironičnosti – izzove, da se takoj soočimo z določenimi predsodki o filozofiji; izzove nas, skratka, da se soočimo z idejo, da si filozofi zastavljajo nerešljiva vprašanja zaradi vprašanj samih, da počnejo nekaj, kar nima praktičnega smisla. Moja strategija, s pomočjo katere naslovim tak očitek, je prav ta, da pokažem, kako »smiselnost zastavljanja vprašanj« ni odvisna od tega, ali imajo ta vprašanja jasen odgovor, temveč od tega, kako razširjajo naša obzorja z iskanjem različnih možnosti odgovarjanja nanje – iz te poante potem izpeljem zgoraj omenjano usmerjenost filozofije k spraševanju in definicijo filozofije kot *philo-sophie*. Po drugi strani nam to vprašanje služi kot primer razmejitve filozofije od ne-filozofije: če ga namreč pojmujemo v dobesednem smislu, je to vprašanje pravzaprav biološke, naravoslovne narave, in nanj lahko najdemo odgovor. Če pa ga razumemo v metaforičnem smislu – in če, seveda, iz njega odstranimo ironični ton –, nas pelje naravnost k enemu najizvirnejših filozofskih vprašanj, namreč k vprašanju po začetku, tako rekoč k vprašanju po počelu, po *arche*. Potencial tega navihanega vprašanja tako težko precenimo.

K (2): po pregledu različnih vprašanj, ki se znajdejo prilepljena na tablo, lahko, ob zadostni številčnosti vzorca, kmalu ugotovimo, da pravzaprav pokrivajo epistemološke, ontološke in etične tematike. Kar lahko storimo z zapisanimi vprašanji, je namreč to, da jih najprej kategoriziramo: pokažemo lahko, da so vprašanja kot »Kaj je nič?«, »Kaj je ideja?« ipd. tako imenovana ontološka vprašanja, ki se sprašujejo po naravi stvari in sveta. Vprašanja kot »Kaj je resnica?«, »Kaj je um?« lahko navežemo na epistemologijo in spraševanje po možnostih in naravi vednosti. Vprašanja »Kaj je sreča?«, »Kaj je smisel življenja?«, »Kaj je pravičnost?« pa lahko navežemo na etiko in na njihovi podlagi pogosto povlečemo celo distinkcijo med evdajmonistično in deontološko etiko. S tem tako pojasnimo in definiramo glavne filozofske panoge. Seveda poudarimo, da se vprašanjem (kot denimo »Kaj je um?«) lahko približamo iz različnih zornih kotov ter tako hkrati poudarimo še medsebojno povezanost različnih filozofskih disciplin, na podlagi česar sam po navadi izpostavim pomembnost »povezovanja« oziroma »sinteze« znotraj filozofskega mišljenja, ki zmerom teži k transdisciplinarnosti (hkrati pa iz tega poudarim še razliko med analizo in sintezo).

Poleg prednosti obravnavane aktivne učne tehnike, ki jih gre, kot sem že poudarjal, zaslediti predvsem v tem, da vsebino učne ure zgradimo na predznanju učencev in jo tako podamo tudi na dinamičen način (učenci torej vidijo, da so sami že podali vse bistvene elemente tega, kar imenujemo »filozofija«), velja omeniti še nekaj pomanjkljivosti metode: prva omejitev je, da je treba s tehniko začeti takoj na začetku prve ure – vsako predhodno razlaganje učnega načrta, omenjanje študijske literature ipd. izvajanje te tehnike že pokvari. To hkrati pomeni, da mora biti učitelj vse od prvega stika z učenci (praktično od vstopa v učilnico) precej pazljiv, da ne poda kakšnih namigov, ki bi izvajanje razvrednotili.[5] Druga omejitev metode je v tem, da za njeno izvajanje potrebujemo ustrezno populacijo – tiste, ki s filozofijo praviloma niso seznanjeni; še bolj pomembno pa tiste, ki so dovolj stari, da lahko smotrno sodelujejo (običajno so bili učenci, ki so sodelovali v izvajanju učne tehnike na mojih predavanjih, starejši od 18 let). Tretja omejitev je v določenih materialnih predpogojih: kar potrebujemo za izvedbo tehnike, so lističi, pisala in predvsem gladka, nemastna

[5] Razvrednotenja ne vidim le v tem, da bi dobili sugerirane rezultate, ki ne bi odsevali dejanskega predznanja študentov, temveč tudi v tem, da bi nas seveda učenci »gledali postrani«, če bi jim najprej povedali rezultate, potem pa jih prosili, naj jih prilepijo na tablo.

površina, na katero jih je moč prilepiti.[6]

Ob predstavitvi pomanjkljivosti učne tehnike velja izpostaviti še temeljno pomanjkljivost njene pričujoče predstavitve: pomanjkanje kritične povratne informacije s strani učencev. To seveda ne pomeni, da nisem dobil prav nikakršnega odgovora na svoja izvajanja – če ne bi imel občutka, da so učenci zadovoljni s prav takšnim začetkom učne ure[7], se ne bi odločil za njeno predstavitev. Pomeni pa, da do zdaj nisem izvedel posebnega povpraševanja (v obliki intervjuja, ankete) o občutkih in vtisih glede uspešnosti tehnike pri tistih, ki so je bili deležni. Prav tako nisem izvedel »neodvisnega eksperimenta«, ki bi zajemal kontrolno skupino; da je tak začetek ure primernejši od običajnega *ex cathedra* tako znova sodim zgolj glede na lastne vtise. Tako lahko rečem le, da bom zelo hvaležen za vsako informacijo, posredovano s strani drugih učiteljev, ki se bodo odločili za pričetek začetne filozofske učne ure s to metodo.[8]

Osnutek raziskave splošnega razumevanja filozofije

Že zgoraj sem omenjal, da je posebna prednost učne metode »Filozofska tabela« v tem, da nam ponudi določen pregled nad poznavanjem filozofije pri posameznikih brez dokončane formalne filozofske izobrazbe. Poznavanje tega stanja se mi zdi za vsakega filozofa – toliko bolj pa seveda za učitelja filozofije – ključno in prav zaradi tega se zdi začetek učne ure iz filozofije primerno izvesti na tak način. Seveda pa nas najbrž ne zanima samo to, kar o filozofiji vedo naši učenci; najbrž bi radi izvedeli še, v kolikšni meri je njihovo predznanje odsev splošnega poznavanja filozofije. Morda pa bi radi preprosto izvedeli, v kolikšni meri ljudje filozofijo poznajo oziroma »Kaj mislijo o filozofiji?«.

Da bi odgovoril na to vprašanje, sem pričel z izvajanjem raziskave, katere delne rezultate predstavljam spodaj. Kot bomo lahko kmalu videli, gre za osnutek raziskave, kajti težave (predvsem metodološke, povezane z vzorcem), ki so se pojavile, v določeni meri relativizirajo njene rezultate. A vendarle se zdi, da lahko že iz tega skromnega nabora pridemo do nekaterih zanimivih ugotovitev. Ob izvajanju raziskave[9] sem prišel še na misel, da bi bilo dobro povprašati profesionalne filozofe po njihovem mnenju glede stanja poznavanja filozofije pri posameznikih, ki niso profesionalni filozofi, kar bi nam omogočilo zaznati morebitno neskladje med tem, »kar mislijo o filozofiji«, in tem, »kar se filozofom zdi, da 'nefilozofi' mislijo o filozofiji«, kar bi utegnilo imeti zanimive posledice za refleksijo o pedagoškem procesu.

Raziskava se je odvijala tako v učilnicah ob izvajanju omenjene učne tehnike kot z razdeljevanjem vprašalnikov, kar mi je priskrbelo primerjavo študentskega vzorca z bolj splošnim, pa tudi bolj strukturiran vzorec, pri katerem lahko sledim več spremenljivkam. V konkretnem smislu je raziskava splošnega vzorca potekala z individualnim razdeljevanjem vprašalnikov (v prilogi) z navodili, da naj posamezniki in posameznice (anonimno) navedejo tri najpomembnejše filozofe, tipično filozofsko vprašanje ter disciplino, s katero se filozofija najtesneje povezuje. Poleg tega je bilo treba zapisati še starost, spol, zaključeno izobrazbo, državo stalnega prebivališča ter navesti, ali je bil posameznik kdaj deležen pouka iz filozofije.

[6] Morda se ta omejitev zdi trivialna, ker smo vajeni učenja v učilnicah – a predstavljam si, da se lahko v posebnih okoliščinah (na ekskurzijah, v šolah v naravi) hitro pojavi. Hkrati ta metoda predpostavlja, da učitelj predhodno priskrbi zadovoljivo količino samolepilnih lističev. Vsem tem praktičnim težavam pa se lahko z lahkoto izognemo z nekaj domišljije.

[7] Do zdaj sem tehniko v učilnici izvedel petkrat.

[8] Vse informacije in komentarje, tako glede učne tehnike kot glede spodaj navedenega osnutka raziskave, lahko posredujete na elektronski naslov: tomaz.grusovnik@zrs.upr.si.

[9] Izvajanja sem se lotil na lastno pest in brez institucionalne ali/in finančne podpore. Pri njem so mi pomagali prijatelji in znanci, ki bi se jim rad ob tej priložnosti posebej zahvalil, in sicer predvsem Jennifer O'Gammage, Amandi Brooks Dean, Moniki Furlan ter Lidiji Maučec, pa tudi Katji Utroši za kritične komentarje.

Število »treh« filozofov je bilo izbrano na podlagi izkušenj z izvajanjem učne tehnike: izkazalo se je namreč, da ljudje v splošnem znajo našteti tri relevantna filozofska imena (odsotnost števila »tri« bi jih lahko »polenila«, zaradi česar bi našteli manj imen, kot jih dejansko poznajo); »najpomembnejše« pa je bilo, da po eni strani omejim število odgovorov, po drugi ne dajem občutka, da menim, da v splošnem ljudje niso zmožni našteti več kot treh filozofov, po tretji pa to, da dejansko vidim, kateri filozofi se ljudem zdijo najpomembnejši, iz česar lahko morda sklepam na filozofske preference posameznikov. Vprašalniki, ki so bili razdeljeni filozofom, so bili analogni, s to razliko, da so pri prvem vprašanju spraševali po najpomembnejših filozofih *poleg* Sokrata, Platona in Aristotela in da so namesto odgovora glede zaključene izobrazbe zahtevali odgovor glede poučevanja filozofije (glej prilogo).[10]

V nadaljevanju besedila podajam rezultate, metodološko opombo (»komentarji k rezultatom«) in analizo odgovorov z refleksijo.

Rezultati pri »nefilozofih«

vzorec	**ŠTUDENTI**[11]	**SLOVENIJA**	**GRČIJA**[12]	**ZDA**	**ETIOPIJA**
št. odgovorov (spol)	127*[13] (125 Ž) (2 M)	19 (11 Ž) (8 M)	18 (11 Ž) (6 M)[14]	24 (15 Ž) (9 M)	13 (1 Ž) (12 M)
starostni razpon	20–55*	7–60	23–54	24–58	24–36
povp. starost	35*	33,39	32,39	34,88	27,23
državljanstvo	slovensko pri vseh	slovensko pri vseh	italijansko 3 litvansko 1 grško 10 portugalsko 1 nizozemsko 1 turško 1 hongkonško 1	ZDA pri vseh	etiopsko pri vseh

[10] Na slednjem vprašalniku sem kot besedo za označevanje ljudi brez formalne filozofske izobrazbe izbral »nefilozof« (v narekovajih), kar je pri anketiranki v Avstraliji, kljub pojasnilom, za katera sem upal, da bodo odstranila dvome glede morebitnih predsodkov, naletelo na neodobravanje. To besedo sem izbral zgolj zaradi praktičnih razlogov (da ne bi ponavljal dolgega opisnega stavka »ljudje brez formalne filozofske izobrazbe«) in ob pomanjkanju boljše ideje – kajti predlagane alternative, denimo »neprofesionalni filozof« ali »laik«, so bile dejansko zavajajoče. Vendarle pa je treba priznati, da je obstoječa beseda slaba izbira in jo kaže zamenjati.

[11] Gre za redne in izredne študente na visokošolskem programu »Predšolska vzgoja«, ki se izvaja v okviru Univerze na Primorskem, Pedagoške fakultete. Odgovori so dobljeni na podlagi učne tehnike »Filozofska tabela«. Dnevi in kraji izvajanj: 23. 11. 2013, Slovenske Konjice; 7. 12. 2012, Koper; 20. 2. 2013, Koper; 5. 10. 2013, Koper

[12] Gre za državo anketiranja.

[13] Tam, kjer se pojavlja zvezdica, gre za oceno. Pri študentih kljub naporu in skrbnosti ni bilo mogoče ugotoviti natančnega števila (pri vzorcu z dne 5. 10. 2013). Razlog za to so študenti, ki so zamudili začetek predavanj, a so vseeno sodelovali pri izvajanju naloge. Ker so, kot sem opisal zgoraj, pri izvajanju motorično aktivni (prihajajo pred tablo), jih je zelo težko – nemogoče – prešteti, če se število udeležencev spremeni med izvajanjem (in če po izvajanju na primer sledi odmor). Maksimalno odstopanje od ocene je sicer ± 5.

[14] Ena anketa ni imela opredeljenega odgovora.

zaključena izobrazba (univerzitetna = visoka)		visoka 10 srednja 6 osnovna 1 predšolska 2	visoka 14 srednja 3 osnovna 1	visoka 22 srednja 2	visoka 12[15]
predhoden pouk iz filozofije		DA 10 NE 9	DA 11 NE 7	DA 15 NE 9	DA 4 NE 9
ODGOVORI ⇘					
FILOZOFI[16]	Aristotel (97)	Sokrat (9)	Platon (10)	Sokrat (10)	Aristotel (8)
	Platon (61)	Platon (8)	Sokrat (8)	Platon (8)	Sokrat (7)
	Sokrat (61)	Aristotel (7)	Aristotel (7)	Aristotel (5)	Yacob, Zera (3)
	Kant (25)	Kant (5)	Kant (3)	Nietzsche (4)	Darwin (2)
	Sofokles (11)	Grušovnik, Tomaž (3)	Hegel (2)	Descartes (2)	Freud (2)
	Grušovnik, Tomaž (10)[17]	Akvinski (2)	Marx (2)	Locke (2)	Gibran, Khalil (2)
	Dewey, John (8)	Hegel (2)	Nietzsche (2)	Marley, Bob (2)	Konfucij (2)
	Locke (7)	Žižek, Slavoj (2) [18]	Schopen-hauer (2)	Spinoza (2)[19]	Marx (2)[20]
	Piaget, Jean (6)		Tales (2)[21]		
	Rousseau, Jean-Jacques (6)				
	Freud, Sigmund (5)				
	Nietzsche (5)				
	Descartes (4)				
	Marx (4)				
	Tales (4)				
	Žižek, Slavoj (4)				
	Avguštin, Avrelij (3)				
	Shakespeare, William (3)				

	Einstein, Albert (2)				
	Hipokrat (2)				
	Pitagora (2)				
	da Vinci, Leonardo (2)				
	Sartre, Jean Paul (2)[22]				
VPRAŠANJA					
	ontološka (65)[23]	eksistencialna (9)	eksistencialna (9)	eksistencialna (9)	etična (6)
	eksistencialna (51)	ontološka (4)	ontološka (3)	ontološka (3)	ontološka (5)
	etična (18)	epistemološka (2)	etična (1)	etična (4)	epistemološka (3)
	epistemološka (5)	teološka (2)	teološka (1)	epistemološka (5)	eksistencialna (2)
	teološka (4)	znanstvena (2)		teološka (2)	teološka (1)
	znanstvena (3)	etična (1)		znanstvena (1)	
DISCIPLINE					
	družboslovje (80)	družboslovje (6)	humanistika (5)	psihologija (11)	teologija (7)
	psihologija (51)	naravoslovje (5)	teologija (4)	družboslovje (7)	naravoslovje (4)
	humanistika (38)	psihologija (4)	psihologija (3)	teologija (5)	psihologija (3)
	naravoslovje (22)	teologija (3)	naravoslovje (2)	humanistika (3)	umetnost (1)
	teologija (4)	umetnost (3)	umetnost (2)	naravoslovje (3)	umetnost (2)
	humanistika (2)	družboslovje (1)	umetnost (1)	ezoterika (1)	ezoterika (1)

Rezultati pri filozofih

Število odgovorov	6
Starostni razpon	30–44
Povprečna starost	35,5
Državljanstvo	slovensko 6
Poučevanje filozofije	DA 4 NE 2
FILOZOFI (brez Aristotela, Sokrata in Platona)	
Marx	11 točk14
Nietzsche	8 točk
Kant	6 točk
Descartes	5 točk
de Botton, Alain	2 točki
Hegel	1 točka
Jezus	1 točka
Konfucij	1 točka
Žižek, Slavoj	1 točka
VPRAŠANJA	
eksistencialna	2
ontološka	2
teološka	1
epistemološka	1
DISCIPLINE	
psihologija	3
teologija	2
družboslovje	1
umetnost	1

Komentarji k rezultatom

Prva stvar, ki jo je treba omeniti pri komentarjih rezultatov, je gotovo precejšnja metodološka omejenost pričujoče raziskave, ki sem jo že omenjal. Predvsem jo gre zaslediti v (a) problemu vzorca in (b) kvantifikaciji rezultatov. V komentarjih se tako najprej posvečam tem težavam, predvsem zato, da bomo rezultate raziskave lahko brali v skladu s to kritiko.

K (a): da je vzorec študentov nereprezentativen, vsaj kar se tiče navajanja filozofov, lahko dokaj hitro ugotovimo, če ga primerjamo z

[15] Ena anketa brez opredeljenega odgovora.

[16] V tabeli so prikazani zgolj rezultati, ki so se pojavili več kot dvakrat (vsi odgovori so navedeni v posameznih sprotnih opombah). Filozofi so razvrščeni od največkrat omenjenega do najmanjkrat omenjenega pri posameznem vzorcu (v primeru, kadar gre za isto število, so razvrščeni po abecednem vrstnem redu). Nekateri odgovori so bili neveljavni: denimo tisti, ki so omenjali kraj, osebni zaimek ali pojem (npr. »sošolec«).

[17] To sem seveda sam. Odgovor se pojavi večkrat, praviloma takrat, ko so bili anketiranci z mano v osebnem stiku; morda nakazuje zadrego.

[18] En odgovor Slovenija: Descartes; Kaufmann, Arthur; Klimt, Gustav; Konfucij; Marx; McKenna, Terence; Radbruch, Gustav; Škof, Lenart; Vezjak, Boris.

[19] En odgovor ZDA: Darwin, Charles; Dogen, Eihei; Gandhi, Mahatma; King, Martin Luther jr.; Krishnamurti, Jiddu; Kristus; Machiavelli, Niccolò; Marx, Karl; Morisson, Jim; Siddharta, Gautama; Sofokles; Waters, Roger; Wei Wu Wei; Zinn, Howard.

[20] Po en odgovor Etiopija: Gandhi, Mahatma; Hawking, Stephen; Heywat, Walda; Hipokrat; Machiavelli, Niccolò, Maimonides, Moses; Platon (en odgovor se je glasil »Pilate«, kar bi morda Platona lahko uvrstilo na razpredelnico); Rajneesh, Bhagwan Shree (Osho).

[21] En odgovor Grčija: Castoriadis, Cornelius; Croce, Benedetto; Descartes, René; Engels, Friedrich; Foucault, Michel; Epikur; Freud, Sigmund; Gramsci, Antonio; Heraklit; Popper, Karl; Rousseau, Jean-Jacques; Schmitt, Carl; Žižek, Slavoj.

[22] En odgovor pri študentih: Foucault, Michel; Galimberti, Umberto; Habermas, Jürgen; Heidegger, Martin; Kohlberg, Lawrence; Kojc, Martin; Kristus; Lacan, Jacques; Leibnitz; Plinij; Ratzinger, Joseph (papež Benedikt XVI); Seneka; Spinoza; Tolstoj, Lev; Warhol, Andy; Zadnikar, Darij;

[23] Gotovo je tovrstna kategorizacija vprašanj, ki so sicer številna (vseh različnih vprašanj je bilo med približno 200 ljudmi, ki so sodelovali, kar 85), precej problematična. Več o tem v komentarjih k rezultatom. Tukaj lahko rečem, da sta bili med anketiranci najpogostejši vprašanji »Zakaj sem?« ter »Kaj je smisel življenja?« (obe se pojavita po 10-krat), med študenti pa vprašanje po vzroku (nečesa), v smislu »Zakaj, čemu nekaj obstaja?« (31-krat) ter »Biti ali ne biti?« (19-krat). Med vprašanji, ki se rada pojavljajo, je še omenjeno »Kaj je bilo prej, kokoš ali jajce?« (med študenti se je pojavilo 15-krat, in sicer na vseh štirih terminih izvajanja naloge, medtem ko se je na anketah pojavilo samo enkrat, in sicer v ZDA).

vsemi ostalimi vzorci, kjer se avtorji, kot so Rousseau, Locke in Dewey, pa tudi Piaget, pojavljajo bistveno redkeje. To dejstvo gre iskati predvsem v predmetniku in predavanjih, ki jih študentje poslušajo, kar očitno v precejšnji meri vpliva na podajanje odgovorov (morda pa kaže tudi na določen uspeh poučevanja). Da pa se, po drugi strani, vzorec vprašalnikov prav tako sooča s težavo – in sicer s svojo majhnostjo –, lahko ugotovimo na podlagi razpona (variacije) odgovorov: izkaže se, da je število vseh omenjenih filozofov v slednjem primeru bistveno manjše kot v prvem.

Težava, s katero se ubada vzorec vprašalnikov (tako slovenskih kot tujih), je poleg vsega še dodatna nereprezentativnost splošne populacije: ugotovimo lahko namreč, da ima večina anketirancev visoko izobrazbo, pa tudi to, da spada v določeni starostni razred (med 25 in 35 let z le redkimi odstopanji navzgor ali navzdol). Razlog tega gre najbrž iskati v demografskih značilnostih razdeljevalcev anket: vsi se namreč uvrščajo v prav ta izobrazbeni in starostni razred, kar nadalje pomeni, da so vprašalnike verjetno izpolnjevali predvsem njihovi vrstniki. Vendarle lahko rečemo, da je v primerjavi z ostalimi anketiranimi vzorci nam najzanimivejši – torej slovenski – sorazmerno še najbolj reprezentativen (tako glede razpona let kot glede razmerja med spoloma in stopnje izobrazbe).

Odgovori tujih državljanov so še posebej nereprezentativni, kadar gre za populacijo, katere materni jezik ni angleški: pri ne-ameriških in ne-slovenskih rezultatih (vprašalnika sta obstajala samo v teh dveh jezikih) je treba upoštevati dejstvo, da je bila raziskava omejena na angleško govoreče posameznice in posameznike. Ta težava je še posebej pereča pri rezultatih, pridobljenih iz Etiopije (v glavnem iz Adis Abebe).

K (b): pri kvantifikaciji rezultatov smo z največjo oviro soočeni pri filozofskih vprašanjih in disciplinah. Velika variacija odgovorov (torej več kot 85 različnih vprašanj pri okoli 200 ljudeh) priča o veliki razvejanosti filozofske domišljije; in posebna težava tukaj nastopi v *majhnih poudarkih* pri vprašanjih, zaradi česar lahko – kot se filozofi dobro zavedamo – dobijo povsem drugačen pomen. Vzemimo samo vprašanji »Kaj je to, zaradi česar je človek človek?« in »Zakaj sem?«. Čeprav se obe vprašanji na videz sprašujeta po istem – po »vzroku« človeka –, pa je poudarek precej različen: prvo se sprašuje po *differentii specifici* človeka, drugo pa bolj po njegovem *smotru*, ali pa vsaj po vzroku, razlogu bivanja. Druga težava pri tem je še, da posamezna vprašanja sodijo v več različnih filozofskih disciplin: če se ponovno ustavimo pri vprašanju »Zakaj sem?«, vidimo, da ga lahko obravnavamo tako z ontološkega kot tudi s teleološkega in eksistencialnega vidika. Vse to pomeni, da je predstavitev odgovorov glede filozofskih vprašanj pod močnim vplivom interpretacije analitika. A kot bom pokazal, lahko kljub tem pomislekom iz raziskave pestrosti filozofskih vprašanj izluščimo vsaj dve zanimivi ugotovitvi z dokaj veliko stopnjo gotovosti.

S podobnimi težavami kot kategorizacija vprašanj se sooča tudi kvantifikacija odgovorov glede disciplin, ki naj bi jim bila filozofija sorodna; vendarle pa je treba priznati, da je tukaj zadrega nekoliko manjša: glede odgovorov, da je filozofija, denimo, sorodna fiziki in kemiji na eni strani in zgodovini ter arheologiji na drugi, ni tolikšnih težav: eno je naravoslovje, drugo humanistika. Toda težave nastopijo pri splošnih, tudi opisnih odgovorih, ki so se včasih pojavili, denimo z odgovorom »mišljenje«. Res je sicer, da so takšni odgovori v manjšini, a treba je priznati, da se pojavljajo in da predstavljajo določeno interpretativno težavo.

Poleg vsega naštetega bi bila raziskava lahko veliko bolj tehtna, če bi upoštevala še medsebojno povezanost posameznih odgovorov, kar v pričujočem osnutku popolnoma umanjka – nedvomno bi bilo zanimivo vedeti, kaj dojemajo kot filozofiji sorodno vedo tisti, ki so napisali, da je eden najpomembnejših filozofov Karl Marx. V podobnem smislu iz tabele tudi ne

moremo razbrati, ali so tisti, ki so kot filozofiji najbližjo disciplino navedli »teologijo«, napisali tudi, da je najpristnejše filozofsko spraševanje tisto, ki se tiče Boga (da *ni* tako, lahko zdaj sklepamo zgolj posredno, in sicer s primerjavo števila teoloških vprašanj s številom odgovorov, da je filozofiji najbolj sorodna teologija, ki se pri vsakem vzorcu, razen študentskem, razlikuje v prid discipline). Kar torej raziskavi manjka, je navzkrižna analiza odgovorov. V takšni navzkrižni analizi bi morda prišlo na dan tudi dejstvo, da nekateri vprašalniki ne vsebujejo odgovorov na vsa tri vprašanja, pa tudi to, da se nekateri odgovori ne držijo navodil o treh najpomembnejših filozofih ali o eni disciplini.

Analiza odgovorov

Kljub precejšnjim metodološkim pomanjkljivostim raziskave splošnega dojemanja filozofije lahko na podlagi analize odgovorov vendarle pridemo do dokaj gotovih ugotovitev, ki pa niso zmerom trivialne narave. Poglejmo si jih po posameznih sklopih.

Filozofi

Pri odgovorih glede filozofov lahko sklepamo, da so najbolje poznani filozofi – morda nepresenetljivo – Sokrat, Platon in Aristotel. Če lahko imamo to ugotovitev za trivialno (kot sem že omenjal, je bila prav zaradi tega dejstva na vprašalnikih, posredovanih profesionalnim filozofom, možnost teh odgovorov odstranjena), pa gotovo ni trivialna ugotovitev, da se v evropskem prostoru takoj za temi tremi velikani pojavlja Immanuel Kant in ne, recimo, Descartes, Marx ali Nietzsche. Posebej zanimiva je splošna relativno nizka prepoznavnost Descartesa kot filozofa: vidimo lahko, da se na treh od petih vzorcev sploh ne pojavi več kot enkrat, pri dokaj velikem vzorcu (študentov) pa se pojavi zgolj štirikrat (v primerjavi z Aristotelom, ki se pojavi kar 97-krat in Kantom, ki je naveden 25-krat). Čeprav po mojih izkušnjah veliko ljudi, denimo v predavalnici, zna odgovoriti na vprašanje, kaj je slaven Descartesov »izrek« in čeprav ga po učiteljevi interpretaciji sprejmejo kot filozofa, pa temu – tako se zdi – ni tako brez učiteljevega posredovanja. Sam menim, da je to ena zanimivejših ugotovitev, ki pa jo gotovo kaže dokončno preveriti na večjem in bolj reprezentativnem vzorcu.

Sicer gre pri odgovorih glede filozofov zaznati predvsem dve dokaj gotovi dejstvi: (α) *veliko pestrost* poznavanja različnih filozofov in (β) dokaj konsistentno prepoznavanje *filozofskih osebnosti* (kolikor naštete osebnosti kot »filozofe« prepoznava tudi stroka).

K (α): če drži, da so prva tri imena (morda štiri, če, vsaj pri Evropejcih, upoštevamo pojavljanje Kanta) dokaj konstantna z relativno velikim številom odgovorov, pa smo od četrtega (ali tretjega) mesta navzdol priča dokajšnjemu padcu frekvence in občutnemu povečanju intervala. Z drugimi besedami: prvi trije do štirje omenjani filozofi so precej konstantni in se pojavljajo relativno pogosto, od nekje petega mesta naprej pa imamo opraviti s številnimi imeni z relativno skromnim ponavljanjem. Vzrok te variacije ne more biti nepoznavanje filozofov, saj bi se v tem primeru na seznamu pojavljalo več nefilozofskih imen (kar ugotovitev (β) ravno zanika);[24] zaradi tega lahko postavimo hipotezo, da smo priča *dokaj razvejanemu* poznavanju filozofskih imen, ki vsaj v določenih primerih nakazuje specifično *usmerjenost* zanimanja pri posameznikih.

K (α): čeprav je res, da se ponekod na seznamu pojavljajo eksotične osebnosti, kot sta Bob Marley in Jim Morrison, pa vendarle lahko hitro opazimo, da je tovrstnih imen relativno malo in

[24] Kot sem omenjal že v opombi zgoraj, lahko pojavljanje mojega imena (izključno pri študentih in anketirancih, s katerimi sem imel oseben stik) najbrž interpretiramo kot posledico določene zadrege, kar hipotezo sicer nekoliko relativizira; vendarle pa je to pojavljanje očitno specifično in vprašanje je, v kolikšni meri je zares v nasprotju s hipotezo (morda bi lahko ta odgovor preprosto šteli kot ničen v smislu, da bi učenci in anketiranci, v kolikor me ne bi poznali, verjetno namesto omenjanja mojega imena med odgovori preprosto našteli eno ime manj).

da so najpogostejša »nefilozofska« imena pravzaprav tista, ki so filozofiji kot stroki še zmerom relativno blizu (denimo Sofokles, Darwin, Shakespeare, Hawking, Tolstoj itn.). Gotovo nam dejstvo, da so prva tri imena *pri vseh vzorcih* strogo filozofskega porekla (Yacob Zera je zelo pomemben etiopski filozof iz 16. stoletja, čigar delo *Hatata* primerjajo z Descartesovo *Razpravo o metodi*), omogoča vsaj postavitev kredibilne hipoteze glede relativne natančnosti ločevanja filozofskih in »nefilozofskih« avtorjev pri navedenih populacijah.

Kot lahko vidimo iz druge tabele, se odgovori profesionalnih filozofov glede filozofskih imen ne pokrivajo s splošnimi odgovori – a na žalost je ta vzorec tako majhen, da je iz njega težko kaj sklepati. Morda je pri njem še najzanimivejše dokaj pogosto pojavljanje Marxa in Descartesa v primerjavi s splošnim vzorcem.

Pokomentirajmo na kratko še neevropske odgovore: zanimivo je predvsem dejstvo, da se v ZDA ne pojavi prav noben od tipičnih nemških klasičnih filozofov – Hegel, predvsem pa Kant, povsem umanjkata, medtem ko se Marx pojavi enkrat. Podobna slika se ponovi tudi pri etiopskem vzorcu, ki je sicer zelo majhen in omejen, a je lahko zgovorna: medtem ko se Marx še pojavi, Kant in Hegel umanjkata – lahko iz tega sklepamo, da je priljubljenost nemške klasične filozofije evropska posebnost? Primerjava neevropskih vzorcev z evropskimi navrže še možnost hipoteze glede različno širokega medkulturnega razumevanja filozofije: izkaže se, da so na ameriškem in etiopskem seznamu veliko pogosteje navedeni azijski in islamski filozofi.

Še opomba glede narodnosti in filozofskih imen: pri pregledu posameznih odgovorov je moč ugotoviti, da Grki, Italijani in Etiopijci med prve tri najpomembnejše filozofe navedejo osebnosti njihove narodnosti – od tod Croce in Gramsci, Yakob Zera in Walda Heywat ter Castoriadis. Lahko iz tega sklepamo, da so med dejavniki navajanja filozofskih imen nacionalna pripadnost, narodna zavest in ponos? Toda zakaj se potem pri Slovencih večkrat ne pojavi Slavoj Žižek? Igrajo tukaj določeno vlogo izobraževalni sistemi? Gotovo je to: na navedena vprašanja je nemogoče odgovoriti brez navzkrižnega primerjanja odgovorov in spremenljivk, ki edino lahko ponudi odgovor glede statistično relevantne povezanosti med narodnostjo anketirancev in njihovimi odgovori.

Vprašanja

Pri analizi vprašanj lahko pridemo do podobnega zaključka kot pri analizi pojavljanja filozofskih imen: tudi tu imamo opraviti z nekaj vprašanji, ki se pojavljajo precej konstantno in v večjem številu (denimo »Biti ali ne biti?«, »Kaj je smisel življenja?«, »Zakaj nekaj obstaja?«, kar sem navajal že zgoraj v opombi), čemur sledi velika variacija vprašanj – več kot 85 različnih primerov –, kar lahko nakazuje precejšen obseg zanimanja in predvsem bujnost domišljije. Opraviti pa imamo tudi z relativno dobrim ločevanjem filozofskega od »nefilozofskega« spraševanja. V tabeli sem nefilozofska vprašanja označil kot »znanstvena«, kajti v veliki večini je šlo v takšnih primerih za čista empirična vprašanja (denimo »Zakaj je nebo modro?«, »Zakaj je Zemlja okrogla?«). Vidimo lahko, da se pojavijo dokaj poredko, in sicer samo 6-krat med skorajda 200 odgovori. Gotovo je tukaj poseben pojav vprašanje »Kaj je bilo prej, kokoš ali jajce?«, ki pa sem ga komentiral že zgoraj pri predstavitvi učne tehnike (pojavilo se je 15-krat).

Ugotovitev, ki bi jo s precejšnjo gotovostjo lahko še dodali k pravkar navedenima, je frekventnost »eksistencialnih« vprašanj (kamor sem prištel vprašanja kot »Kaj je smisel življenja?«, »Kdo sem?«, pa tudi »Biti ali ne biti?«). Ontološka vprašanja, ki sledijo eksistencialnim (razen pri študentih, kjer je situacija obratna), nam nakazujejo, da si kot pristna filozofska vprašanja ljudje predstavljajo predvsem ontološko-eksistencialne probleme, manj pa, denimo, etično problematiko (»Kaj je pravično?«, »Kaj je zlo?« ipd.). To je tudi točka, kjer se predstave profesionalnih filozofov pokrijejo z odgovori

splošnih vzorcev. Vsekakor pa je tu svojevrstna posebnost etiopski vzorec, kjer so etična vprašanja ravno najpogostejša – gotovo gre za zanimivo dejstvo, za katero bi bilo vredno ugotoviti, ali je posledica česa globljega kot pa zgolj naključja majhnega vzorca.

Discipline

Kot lahko vidimo, večina ljudi meni, da se filozofija najtesneje povezuje s psihologijo (ki ji je dodeljena samostojna kategorija) in sociologijo (ki sem jo z manjšinskima politiko in pravom (skupaj sta v celotnem vzorcu dobila 7 odgovorov) združil pod »družboslovje«). Med študenti je bila psihologija navedena 51-krat in sociologija 77-krat, na vprašalnikih pa psihologija 21-krat in sociologija 13-krat (znova gre popularnost sociologije pri študentih iskati v predmetniku). Tudi teologija se pogosto pojavlja, prav tako humanistika in naravoslovje. Zaradi premajhnega števila odgovorov profesionalnih filozofov (kjer naravoslovje umanjka) je glede morebitnega neskladja med našimi predstavami in dejanskimi odgovori težko podati kredibilno hipotezo. Etiopija je, kot že glede tipa vprašanj, ponovno presenečenje, vendar pa lahko ugotovimo, da se odgovor »teologija« ne pokrije s tipom pristnega filozofskega vprašanja po mnenju Etiopijcev, kjer je teološko vprašanje pri repu. Posebno presenečenje je morda dokaj majhna povezljivost filozofije z umetnostjo v splošnem vzorcu: med vsemi odgovori se pojavi zgolj 9-krat.

S temi ugotovitvami zaključujem pričujoče besedilo. Dobro se zavedam pomanjkljivosti drugega dela z morebitnih filozofskih gledišč in kritik, ki letijo na t. i. »sociologijo idej« ali celo »sociologijo filozofije«. Vendarle pa sem prepričan, da nam tovrstne raziskave lahko nekaj ponudijo, posebej če smo – ali nameravamo biti – del pedagoškega procesa. Razlog, zakaj sem se odločil spisati pričujoče besedilo in mukotrpno preštevati študentske lističe in izpolnjene vprašalnike, kategorizirati odgovore in pisati njihove analize, je strast do realnih podatkov, pa čeprav je to ideal, ki se mu zaradi izkrivljajoče vloge, ki jo ima interpretacija, lahko le približam: brez empiričnih raziskav so vsa mnenja o mnenjih o filozofiji zgolj mnenja. Predvsem pa je šlo za to, da z bralci delim podatke, ki so me v marsikateri učilnici in na marsikaterem listu presenetili, pa tudi za to, da bi na podlagi predlogov in kritik izboljšal samo raziskavo.

Priloga

Vprašalnik za ljudi brez formalne filozofske izobrazbe

VPRAŠALNIK:

KAJ MISLIMO O FILOZOFIJI?

Pozdravljeni!

Namen tega kratkega vprašalnika je raziskati, kaj ljudje, ki niso profesionalni filozofi, mislijo o filozofiji. Vprašalnik je anonimen. Načrtovano je, da bodo rezultati raziskave objavljeni v reviji “Filozofija na maturi”. Avtor raziskave je Tomaž Grušovnik. Odgovori odražajo vaša osebna prepričanja; pravilnih oz. napačnih odgovorov tako ni. Najlepša hvala za vaše sodelovanje!

1. Starost:
2. Spol: M Ž
3. Zaključena izobrazba: PREDŠOLSKA OSNOVNOŠOLSKA SREDNJA VIŠJA/VISOKA
4. Država stalnega prebivališča: _____
5. Ste bili kdaj deležni pouka iz filozofije (predmet v šoli)? DA NE

A/ Naštejte tri filozofe, ki se vam zdijo najpomembnejši:

_____

_____

_____

B/ Zapišite tipično filozofsko vprašanje:

C/ Zapišite, katera druga znanstvena disciplina ali področje človekove intelektualne aktivnosti se najbolj povezuje s filozofijo.

Vnovič hvala za vaš trud! Lep dan!

Vprašalnik za filozofe

VPRAŠALNIK:

KAKŠNA SO MNENJA »NEFILOZOFOV« O FILOZOFIJI?

Pozdravljeni!

Namen tega kratkega vprašalnika je raziskati, kaj ljudje, ki so univerzitetni diplomirani filozofi, mislijo o mnenjih »nefilozofov« (tj. tistih, ki filozofije ali sorodnih predmetov oziroma smeri niso študirali na višji ali visokošolski stopnji) glede filozofije. Vprašalnik je anonimen. Načrtovano je, da bodo rezultati raziskave objavljeni v reviji “Filozofija na maturi”. Avtor raziskave je Tomaž Grušovnik. Najlepša hvala za vaše sodelovanje!

1. Starost:
2. Država stalnega prebivališča:
3. Ali sodelujete v pedagoškem procesu, povezanem s filozofskimi temami, kot učitelj/ predavatelj? DA NE

A/ Kaj mislite, katere tri osebnosti imajo nefilozofi za najpomembnejše filozofe poleg Platona, Aristotela in Sokrata? (1: najpomembnejša osebnost, 2: manj pomembna osebnost 3: še manj pomembna osebnost)

1:

2:

3:

B/ Katero je po mnenju nefilozofov najbolj tipično filozofsko vprašanje?

C/ Katera druga znanstvena disciplina ali področje človekove intelektualne aktivnosti se po mnenju nefilozofov najbolj povezuje s filozofijo?

Hvala za vaš trud! Lep dan!

Maja Bjelica

Kaj je glasba? Poskus filozofije glasbe v osnovni šoli

»*Glasba, s katero si človek bogati življenje, pomeni osebno rast,*«[1] pravi Olga Denac, ki obenem trdi, da glasba bistveno prispeva k celostnemu razvoju otrokove osebnosti. Ne gre zgolj za to, da bi otrok razvijal svoje glasbene sposobnosti, pač pa naj bi glasba ključno vplivala tudi na splošni estetski, moralni, telesni in intelektualni razvoj; zato ni nič čudnega, da že od Starih Grkov dalje glasbeni vzgoji pripisujejo velik pomen pri odraščanju oziroma vzgajanju. A vendar je odnos do glasbene vzgoje močno spremenjen, opozarja avtorica. Glasbeno udejstvovanje otrok ni več samoumevno, razlog za to pa je mogoče iskati (tudi) v obilici akustičnih dražljajev okolja, ki vsiljujejo pasivnejši odnos do glasbene dejavnosti, tako ustvarjanja in izvajanja kot tudi samega poslušanja. S tem je močno zapostavljen otrokov estetski razvoj, estetska izhodišča vzgoje pa v praksi ostajajo neutemeljena.[2]

Pričujoči prispevek se loteva ravno slednjega: preizkušanja možnosti praktičnega utemeljevanja estetskih izhodišč glasbene vzgoje in s tem tudi glasbe. Mnogo je namreč teorij o tem, da je estetsko izkustvo zapostavljeno, morda celo zaradi njegove neutemeljenosti ali neutemeljivosti v dejanskem življenju, realnih okoliščinah. V nadaljevanju je omenjeni poskus predstavljen predvsem metodološko, s poudarkom na opisu učnih postopkov pri konstantnem prevpraševanju pojma glasbe, pa tudi preko odzivov učencev[3] ter njihovega dojemanja in razumevanja glasbe.

[1] Denac, 2002: 11.

[2] Denac, 2002: 11–17.

[3] Besedi »učenec« ali »učenci« sta v besedilu uporabljeni kot nevtralni označevalec tako za učenko kot za učenca oziroma tako za učenke kot učence. Enako velja za sorodne besede (mladostniki, osnovnošolci ipd.).

Filozofsko-pedagoško izhodišče

Navidezno ločeni teoriji o estetski vzgoji in vzgoji o umetnosti bi se v praksi gotovo lahko uporabno povezali. Morda ne toliko preko njunih metod in predpostavk ali hipotez, pač pa predvsem s poznavanjem njima lastnega »sredstva« oziroma »predmeta«, v tem primeru glasbe. Ob dobrem poznavanju pojma kot takega, njegove biti, istovetnosti in različnih oblik pojavnosti, morda celo njegovih potencialnih funkcij oziroma rab, pa tudi možnih socialnih, kognitivnih in psiholoških učinkov ter vplivov, je zagotovo mogoče najti kar nekaj povezovalnih točk, ki bi združile obe prizadevanji – vzgajanje o umetnosti in z njo. Tovrstno razgibano raziskovanje pa je mogoče utemeljeno poimenovati za filozofijo glasbe, saj skuša pojem razložiti z najrazličnejših možnih vidikov.

Filozofski pristop h glasbi je uporaben tudi pri prevpraševanju in vedno vnovičnem razlaganju glasbe kot pojma in kot pojava v raznolikih formah. Samo poznavanje neomejenih potencialov glasbe lahko privede do temeljitega razumevanja njenega pomena. Pomembno pa se zdi tudi to, da poznavanje in razumevanje glasbe ne ostane samo na papirjih teoretikov in morda straneh kakih učbenikov, pač pa ju je treba širiti tudi med tiste, ki so vzgajani, bodisi o glasbi bodisi z glasbo, otroke in mladostnike. To bi bilo mogoče z združitvijo pedagoških načel in učnih metod didaktike filozofije in didaktike glasbene vzgoje.

Ob misli na glasbeni okus današnjih otrok in mladostnikov lahko intuitivno ugibamo, da se v zvezi z njim bodisi zgražamo bodisi pa razumemo, da drugačen ne bi mogel biti. Generacija današnjih osnovnošolcev je bila že od zgodnjega otroštva, če ne od zibelke, obkrožena z najrazličnejšo tehnologijo, od katere velik delež predvaja tudi glasbo. V šolo pogosto nosijo različne predvajalnike ali pa vsaj telefone s funkcijo poslušanja glasbe. Z uporabo spleta jim je glasba venomer dostopna. Težava se pokaže glede selektivnosti – slednje v globalnem svetu

proste izmenjave najrazličnejših podatkov tako rekoč ni. So pa družbeno ustvarjeni predsodki do določenih glasbenih zvrsti, tako da glasba osnovnošolcem pomeni tudi status in družbeno pripadnost. Dojemajo jo kot samoumevno.

Filozofija glasbe bi prispevala tudi h kvalitativni selektivnosti pri odraščajočih, če bi jo vključili v vzgojne procese. Seveda pri tem ne bi šlo za »pravi« filozofski diskurz v smislu njegove polne abstraktnosti, teoretičnosti in zapletenosti, pač pa za kontekstu primeren filozofski diskurz o glasbi, ki bi temeljil na konkretnih in razumljivih argumentacijah in bil tako čisto pravi.

Na naslednjih straneh je opisan poskus filozofije glasbe v osnovnošolskih klopeh, ki je s prevpraševanjem bistva glasbe in glasbe kot pojava želel razpirati horizont razumevanja in dojemanja glasbe pri osnovnošolcih.

Preučevanje dojemanja glasbe

a) Udeleženci raziskave

Udeleženci raziskave o tem, kako učenci osnovnih šol dojemajo glasbo in kako jo (in ali jo sploh) filozofsko utemeljujejo, so bili učenci treh oddelkov 9. razreda osnovne šole. Skupno je bilo v raziskavo vključenih 57 učencev in učenk z različno glasbeno izobrazbo.[4]

Odločitev za izpeljavo raziskave ravno v 9. razredih ni bila smotrna samo zaradi višje starosti učencev, pač pa tudi (ali celo predvsem) zaradi učne snovi, ki jo predvideva učni načrt za glasbeno vzgojo v 9. razredu.[5] Ravno v zadnjem letu osnovnošolskega izobraževanja se učenci pri glasbeni vzgoji seznanijo z glasbenimi slogi 20. stoletja, ki pa predstavljajo korenit odmik od tradicionalnih zahodnih umetniških glasbenih praks ter kot taki zahtevajo bistveno prevrednotenje in prevpraševanje bistva in pomena glasbe. Na ta način je že sama učna snov omogočila vpogled v obravnavana vprašanja o glasbi: s spoznavanjem različnih slogov ter pripadajočih glasbenikov in glasbenih primerov so bili učenci neposredno soočeni z nedoločeno razsežnostjo glasbe ter njene potencialne vloge v vsakdanjem življenju in družbi.

b) Postopanje pri raziskavi

V okviru spoznavane glasbene umetnosti prve polovice 20. stoletja je bil za našo raziskavo najbolj relevanten skladatelj Arnold Schönberg, ki se je s svojim delom korenito zoperstavil tradicionalnim smernicam v glasbi. Zanikal je tonalnost, zagovarjal atonalnost, uporabljal pa metodo serialnosti ter uvedel skladateljski postopek dodekafonije. Poleg teh pojmov so se učenci seznanili tudi s pojmi (in pojavi), kot so aleatorika, zvočni grozdi (clustri), politonalnost, konkretna glasba in podobno. Prisluhnili so Schönbergovim glasbenim primerom, na primer *Mesečevi pegi* iz cikla melodram *Mesečnik Pierrot*, ter se prvič soočili z nekonvencionalnimi oblikami glasbenih del. Ob poslušanju so zapisovali svoje vtise, beležili občutke, ki jih glasbeni primeri v njih vzbujajo, in si predstavljali dogajanje v glasbi.

Sledila je obravnava glasbe druge polovice 20. stoletja, pri kateri so učenci med drugim spoznali dela naslednjih avtorjev: Olivier Messiaen, Pierre Schaffer, Edgar Varese, John Cage, Karlheinz Stockhausen in Krzysztof Penderecki. Vsi ti avtorji so na svojstven način prispevali k preoblikovanju pojmovanja glasbe tako v tedanjem kot v današnjem času. Preko spoznavanja njihovih glasbenih del so učenci lahko ugotavljali, da so mnoge danes samoumevne glasbene prvine nastale prav v času ustvarjanja obravnavanih glasbenikov in so bile takrat zelo neobičajne ter zato zavračane.

[4] Pri spraševanju in ugotavljanju, kaj glasba je in kašen pomen ima v naših življenjih in družbi, se glasbena izobrazba posameznika ni zdela bistvena, saj lahko na ta vprašanja odgovarja tako rekoč vsak, zlasti če privzamemo, da se z glasbo soočamo bolj ali manj iz dneva v dan.

[5] Učenci tretje triade devetletke naj bi se pri glasbeni vzgoji namreč seznanjali z glasbeno preteklostjo, vse od prazgodovinske koščene piščali pa do sodobnih izvajalskih glasbenih praks (Oblak, 2004b).

Ob obravnavani učni snovi so bili učencem občasno ponujeni tudi različni glasbeni ekskurzi, ki so dodatno osvetljevali problematiko pojmovanja glasbe. Ob koncu obravnavanih glasbeno-informacijskih vsebin smo z učenci v vsakem oddelku ustvarili miselni vzorec o tem, kaj je glasba. Vsak učenec je z metodo »nevihte možganov« lahko prispeval k miselnemu vzorcu, ponujene pojme pa smo preko razgovora razporedili v smiselno povezan diagram. Med zadnjimi učnimi urami so učenci dobili v reševanje delovni list, ki je bil oblikovan v slogu vprašalnika, na katerem so z oznakami od 1 do 5 izražali svoje strinjanje oziroma nasprotovanje določeni misli o glasbi. Vprašalnik je bil sestavljen iz desetih trditev različnih avtorjev, bodisi umetnikov oziroma glasbenikov bodisi mislecev oziroma filozofov.

Če povzamemo: metode pri preučevanju dojemanja glasbe pri osnovnošolcih so bile najrazličnejše, in sicer prevzete tako iz poglavij didaktike filozofije kot didaktike glasbene vzgoje: metodi pogovora in razgovora ter dialoška metoda so bile v ospredju, seveda pa ne bi šlo brez metod poslušanja, tako doživljajskega kot analitičnega oziroma kombinacije obojega, metode poslušanja ob glasbenem zapisu, metode ustvarjanja zvočne slike ob glasbi in drugih. Delo je potekalo tako v individualni obliki kot v dvojicah in skupinah.

c) Omejenost metodologije

Po opisu metodologije preučevanja vprašanja o razumevanju glasbe pri osnovnošolcih se velja ustaviti tudi pri njeni omejenosti. Raziskavo je namreč nemalokrat zmotila takšna ali drugačna ovira – nekaj jih bo opisanih v nadaljevanju.

Eno najočitnejših ovir raziskave je predstavljalo nezanimanje številnih učencev. Na dejavnosti v razredu je močno vplivala tudi dinamika medsebojnih odnosov v oddelkih. Res pa je, da so bili ravno posebni in drugačni glasbeni primeri tisti, ki so pritegnili pozornost večine.

Obravnavana učna snov, ki je bila relevantna za preučevano vprašanje, je bila podajana fragmentarno, po delih, v skladu z učnim načrtom oziroma z letno pripravo, katere se je bilo treba držati. Tako učenci niso redno dobivali celovitega vpogleda v potencialno razsežnost pojmovanja glasbe, temveč po delih, razen pri zadnjih učnih enotah, ko smo ustvarili miselni vzorec in ko so učenci odgovarjali na vprašalnik. Morda pa je to postopno seznanjanje z razsežnostmi glasbe za določene posameznike omogočilo temeljitejše ponotranjenje glasbenega pojmovanja z različnih vidikov.

Izpostaviti gre še en vidik v zvezi z vprašalnikom, ki so ga izpolnjevali učenci. Šlo je za samostojno, individualno delo. Trditev na vprašalniku nismo neposredno obravnavali v isti učni uri (res pa je, da smo večino trditev obravnavali preko šolskega leta v okviru poslušanja glasbenih primerov). Ta pristop se je zdel smotrn predvsem zaradi možnosti preverjanja, kako učenci dejansko razmišljajo – ali se poslužujejo racionalnih argumentacij ali pa sledijo predvsem intuiciji, če ne celo vse pogostejši brezbrižnosti.

Vse te okoliščine so vplivale, ene bolj druge manj, na izvedbo in rezultate obravnave zastavljenega vprašanja, kar je treba upoštevati v razbiranju rezultatov in interpretaciji.

Predstavitev pogledov učencev

a) Odzivi učencev na nekonvencionalne glasbene primere iz 20. stoletja

Učenci so ob soočanju z različnimi glasbenimi primeri neobičajnega značaja iz glasbene umetnosti 20. stoletja reagirali različno. S tovrstnimi primeri so se srečevali prvič, zato so se jim predvsem čudili, če ne celo posmehovali, ali pa so jih zavračali, češ da to ni glasba, in spraševali, zakaj to sploh poslušamo.

Ob poslušanju skladbe *Mesečeva pega* skladatelja Arnolda Schönberga se je večina učencev sprva posmehovala, predvsem zaradi uvodnih

nekaj taktov klavirja. Z vstopom vokalistke pa je skladba zanje postala precej moteča. Ena od učenk me je celo prosila: *»Učiteljica, lahko prekinete skladbo, ker me dela živčno?«*

Ob poslušanju so dobili nalogo, naj opišejo razpoloženje v skladbi. Navajali so, da je pevka živčna, nervozna, da se ji je zmešalo, da je nora, zblaznela. Povedali so, da se jim zdi, kakor bi bila uročena, kakor da bi koga lovila in mu želela zlo. Glede na to, da učenci nemškega jezika ne razumejo in tako dejansko ne vedo, kaj vokalistka izgovarja, je mogoče trditi, da so svoje izjave utemeljevali predvsem na občutkih, ki jih je skladba vzbujala. Omeniti velja tudi to, da se je nekaj posameznikov ob ponovnem poslušanju skladbe oglasilo z vprašanjem, čemu poslušamo to vreščanje, saj to ni glasba. Podobni odzivi so sledili ob poslušanju Schönbergove skladbe *Valček* iz serije *Pet klavirskih skladb*. Učenci so to igranje označili kot »udrihanje po klavirju«, marsikdo je seveda izjavil *»to bi znal tudi jaz!«*, ob povabilu za klavir pa izziva nihče ni sprejel.

Buren odziv je povzročila skladba *Ursonate* umetnika Kurta Schwittersa, kjer avtor vzklika, recitira, poje, izgovarja najrazličnejše zloge in besede brez določenega pomena. Nekateri učenci so se nad poslušanim precej zgražali, večina pa se jih je zabavala in dojemala pesem kot norčavo potegavščino. Ob razgovoru o tem, kaj smo slišali, so mnogi trdili, da to ni glasba, so se pa našli tudi taki učenci, ki so zagovarjali misel, da to je glasba, če je avtor to pesem tako dojemal, je pa pač ni znal zapeti. Na tem mestu si morda lahko celo drznemo namigniti, da smo se na ta način od daleč dotaknili Ingardnove intencionalnosti glasbenega dela, ne da bi se učenci tega zavedali.

Izbor glasbenih del skladateljev iz druge polovice 20. stoletja je še povečal potencialne razsežnosti pojmovanja glasbe. Učencem je bila najprej predstavljena tako imenovana konkretna glasba, pri kateri skladatelji uporabljajo zvoke okolja tako, da jih posnamejo in potem iz njih sestavijo lastno kompozicijo. Predstavljeno jim je bilo delo pionirja konkretne glasbe Pierra Schafferja, in sicer s skladbo *Prosopopee – Simfonija za osamljenega človeka*. Učenci so ob poslušanju morali prepoznavati zvoke iz urbanega okolja: trkanje na vrata, strele, vzklike, zabijanje žebljev, sireno, udarce ob posodo, ukanje ptic, požvižgavanje med korakanjem ipd. Znova so se čudili, kako lahko tovrstno delo uvrščamo v glasbeno umetnost.

Da bi pojem konkretne glasbe temeljiteje ponotranjili, so si učenci ogledali glasbeni videoposnetek skupine Sound of Noise, ki izvaja skladbo *Music for six drummers and one appartment*. Ker je skladba veliko sodobnejša, ustvarjena le nekaj let nazaj, je mladostnike nagovarjala učinkoviteje kakor predhodna. V njej glasbeniki namesto tolkal uporabijo najrazličnejše predmete, ki jih najdejo v določenem prostoru stanovanja: v kuhinji uporabijo vrata omare, mešalnik, rezilo za kuhano jajce, posode s pokrovkami, solnico, posodo s hrano za domače ljubljenčke, kozarce in pribor ter druge kuhinjske pripomočke. Z glasbenim ustvarjanjem nadaljujejo še v spalnici, kopalnici in dnevni sobi. Učenci so bili nad posnetkom navdušeni. Strinjali so se, da so zvoki iz okolja lahko uporabljeni za ustvarjanje glasbe, glede na zadnji posnetek pa so trdili, da morajo biti ti zvoki ritmično urejeni, ne pa naključni. Reči je mogoče, da so mladostniki današnje družbe močno navajeni na poudarjene in enakomerne ritmične vzorce – če skladba tega nima, potem to zanje ni glasba. Le redki so spoznali, da ne more biti samo enolično urejeni ritem tisto merilo, ki določa, kaj glasba je in kaj ni.

Dojemljivim učencem je najbolj drastično pretreslo pogled na glasbo srečanje z glasbenimi deli in nenavadnimi idejami avtorja Johna Cagea. S skladbo *Totem Ancestor* so se učenci seznanili z izumom prepariranega klavirja, torej klavirja v in na katerega je Cage vstavljal in pritrjeval najrazličnejše predmete, da bi alteriral zvok glasbila. Ideja se jim je zdela domiselna in hudomušna, zato so jo sprejeli s precejšnjim

odobravanjem in tako tudi omenjeno skladbo. *»Ta skladba mi je všeč, ker je smiselna in ima več ritma. [...] Ta skladba je zame glasba, [...] ob tej glasbi lahko vsaj migaš,«* je zapisal učenec. Znova se pojavlja ritmičnost skladbe kot neke vrste merilo za to, ali je slišano glasba ali ne. Zdi se, da je mladostnikom zelo pomembno, da glasba (predvsem inštrumentalna) ob poslušanju omogoča neko gibanje, tako rekoč ples, na podlagi njenega specifičnega utripa. In *Totem Ancestor* ponuja ravno to – zelo enakomeren utrip, ki je osnova celotni skladbi, začetni ritmično-melodični motiv pa spominja celo na današnjo sireno reševalnih vozil. Učenci so tako to skladbo interpretirali predvsem kot neke vrste glasbeno šalo.

Seveda so se seznanili tudi s *4'33"*, ki je zapisana za katerokoli glasbilo, sestavljena iz treh različno dolgih stavkov, izvajalec pa ne izvaja ničesar, razen da meri čas vsakega stavka in skupaj odmeri 4 minute in 33 sekund tišine. Ogledali so si videoposnetek tega dela, ko ga izvaja orkester v veliki prireditveni dvorani. Dirigent naznani začetek skladbe, pavze med stavki, na koncu se seveda prikloni. Med izvajanjem dela je mogoče slišati kašljanje, tiho dihanje, premikanje ipd. Cage je namreč verjel, da je ves zvok lahko glasba. Učenci so se nad tem pritoževali: trdili so, da je posnetek dolgočasen, nesmiseln ter da če bi se s tem strinjali, potem bi tudi »to sedaj«[6] lahko bila glasba.

»Ta skladba mi ni všeč in ni smiselna, ker so 4 minute in 33 sekund samo tiho. To zame ni glasba, saj ob njej ne moreš uživati.« Pričujoči komentar ene izmed devetošolk jasno kaže, da učenka zavrača tezo Johna Cagea o glasbenosti vsega zvenečega, kot razlog pa navaja, da ji skladba ne ponuja užitka. Ta argument je bil eden najbolj prisotnih v razpravah o razločevanju med glasbo in ostalim zvokom. Veliko učencev brezkompromisno trdi, da glasba nudi užitek. Preko razgovora in nekaterih primerov pa so dojeli, da to znova ne more biti nujni pogoj za določanje glasbe, veliko je namreč take glasbe, ob kateri sami ne uživamo, pač pa ob njej uživa kdo drug.

b) Kaj je glasba?

Po obravnavanem sklopu o glasbi iz druge polovice 20. stoletja smo z učenci del učne ure namenili skupinski izdelavi miselnega vzorca o glasbi. Na sredino table sem zapisala besedo glasba, učence pa pozvala, naj z metodo »nevihte možganov« navajajo besede oziroma besedne zveze, ki jih lahko povežemo z obravnavanim pojmom. Od vsakega posameznega učenca sem skušala dobiti po vsaj eno besedno asociacijo na besedo glasba, saj sem želela, da bi pri razmišljanju o tem pojmu sodelovali prav vsi. Navedene besede sem nato skušala smiselno razporediti, povezati v miselnem vzorcu, in sicer glede na področje obravnave.

Največ besed so devetošolci navedli z ontološko-fenomenološkega vidika; razmišljali so torej o tem, kaj glasba je in v kakšni obliki oziroma kako se pojavlja. Navajali so naslednje besede: zvok, šum, ton, melodija, ritem, glasbila, glasbenik, inštrumentalist, orkester, (glasbena) skupina, note, besedilo, koncert, uho, sluh, plošča, zgoščenka ipd. Z besedo »šum« so pokazali, da so s snovjo, obravnavano v teku šolskega leta, le nekoliko predrugačili svoje razumevanje glasbe, saj pred tem najbrž šuma kot takega ne bi povezovali z glasbo.

Drugi večji sklop pojmov v povezavi z glasbo pa lahko umestimo na kognitivno-afektivno področje. Veselje, sprostitev, tolažba, zabava, družba, prosti čas, svoboda, užitek in podobne besede so pokazale, da učenci glasbo večinoma dojemajo kot nekaj njim lastnega, kar jim nudi sprostitev, užitek in zatočišče. Ena izmed učenk je uporabila besedno zvezo »tihi prijatelj« in razložila, da se h glasbi vedno lahko zateče, saj je nikoli ne pusti na cedilu. Reči je mogoče, da učenci glasbo dojemajo predvsem s čustvenimi konotacijami, saj si jo na neki način prisvajajo kot stalno spremljevalko vsakdanjega življenja.

[6] »To sedaj« kot katerikoli trenutek, v katerem je kaj zvenečega, op. p.

Ob pogovoru o »užitku« smo z učenci prešli na pojem »okusa« ter se uspeli zediniti, da se okus od posameznika do posameznika razlikuje ter da ne obstaja »en in edini«, »pravi« okus, pač pa ima vsak svojega in vsakega je treba spoštovati. Tako smo se delno dotaknili tudi estetskega prevpraševanja pojma »lepega«.

Zanimivo je, da so učenci v zvezi z vlogo, učinki in uporabo glasbe razmišljali le z vidika posameznika. Z očišča družbenega so navedli le besede koncert, ples, glasbena šola in šolski predmet – še za te besede se zdi, da jih je ustrezneje umestiti na področje fenomenološkega kot socialnega. Niso omenjali niti družbene rabe glasbe, na primer v ritualih, ob delu, praznovanjih ipd., niti potencialne družbene vloge glasbe, in to kljub temu, da smo v predhodnih učnih urah obravnavali tako imenovano samoniklo partizansko pesem, ki je imela bistveno vlogo v obdobju narodnoosvobodilnega boja.

c) Vprašalnik z izjavami o glasbi

V eni izmed zadnjih učnih ur glasbene vzgoje v šolskem letu 2012/2013 so učenci dobili v izpolnjevanje vprašalnik o njihovem mnenju glede določenih izjav o glasbi, katerih avtorji so bili bodisi glasbeniki oziroma skladatelji bodisi misleci oziroma filozofi. Na vprašalniku je bilo deset trditev, za vsako od njih pa je bilo treba zabeležiti stopnjo strinjanja, in sicer s številkami od 1 do 5. Dodatna naloga v zvezi z vprašalnikom pa je bila namenjena utemeljevanju lastnega mnenja: učenci so si, ne glede na stopnjo strinjanja, izbrali katerokoli izmed desetih trditev ter utemeljili svoje mnenje v zvezi z njo.

Navodila in priprave na izpolnjevanje niso bili veliko obširnejši od zgoraj navedenega, saj je bil cilj vprašalnika predvsem ugotoviti, v kolikšni meri so učenci dojeli naše celoletno prevpraševanje glasbe same oziroma če in kako uspejo spoznane vidike uporabiti in utemeljevati. S kakršnokoli razlago bi učence že usmerila, nakazala smer razmišljanja, kar pa se ni zdelo smiselno, saj sem to počela vse leto ob obravnavi snovi. Nekatere izjave na vprašalniku so učenci že poznali, s slabo polovico pa so se srečali prvikrat. Namen vprašalnika je bil tudi ta, da bi učenci sami razmislili o vsaki posamezni trditvi, preden bi se odločili za katerikoli odgovor in argumentacijo.

V izpolnjevanje vprašalnika je bilo vključenih 26 učencev – ostali vprašalnika bodisi niso izpolnjevali (zaradi odsotnosti od pouka) bodisi ga niso oddali (najbrž predvsem zaradi občutka, da ga »niso znali« izpolniti ali pa preprosto zaradi lenobe oziroma brezbrižnosti). Sodelovanje pri tej raziskavi namreč ni bilo obvezno, pač pa prostovoljno. Učenci so imeli tudi možnost oddaje vprašalnika, ne da bi utemeljevali svoje mnenje. Dovoljena je bila oddaja v anonimni obliki.

i. Analiza mnenj učencev

Pri analizi mnenj učencev glede vsake trditve je mogoče opaziti, da so bili odgovori zelo raznoliki. Ujemanje odgovorov večine[7] učencev je mogoče opaziti samo pri treh trditvah, sicer pa so bili precej enakomerno razporejeni po celotni ponujeni lestvici strinjanja s trditvami.

Največ učencev, 18, se je strinjalo z Nietzschejevo trditvijo, da bi bilo življenje brez glasbe napaka. Samo en učenec se z izjavo sploh ni strinjal, 2 sta imela nevtralno mnenje, 5 pa se jih je delno strinjalo. Z Aristotelovo mislijo, da ima glasba moč oblikovanja značaja in da jo je zato treba vključiti v vzgojo mladine, se je tudi strinjala večina učencev, in sicer 16. Delno so se z njo strinjali štirje učenci, za ostale tri možne odgovore pa sta se odločila po 2 učenca za vsakega. Večina je prevladala še pri zavrnitvi Rameaujeve trditve, da je glasba znanost, ki mora imeti jasna pravila. S to izjavo se sploh ni strinjalo 14 učencev, nihče ni izjavil, da bi se z njo popolnoma strinjal, za ostale tri možne odgovore pa so se odločili po štirje učenci za vsakega.

[7] Pri obravnavi pomeni večina več kot polovica, torej vsaj 14 enakih odgovorov, op. p.

Da so bili učenci najbolj enotni ravno pri teh treh trditvah, na neki način niti ni presenetljivo. Vse tri so namreč na prvi pogled zelo jasne, obenem pa se dotikajo pogledov na glasbo, s katerimi se učenci redno srečujejo, bodisi posredno bodisi neposredno. Večini učencev glasba veliko pomeni, saj dneve in dejavnosti, kakor je bilo prikazano že na predhodnih straneh, preživljajo obkroženi z glasbo. V njej najdejo zabavo, sprostitev, veselje in tolažbo, življenja brez nje pa si sploh ne predstavljajo. Strinjanje z Aristotelovo trditvijo o pomembnosti vključitve glasbe v vzgojo mladine ravno tako ni presenetljivo, saj je bil odgovor, glede na situacijo, torej učno uro glasbene vzgoje v okviru obveznega osnovnošolskega izobraževanja, praktično na dlani in tako rekoč edini »logičen«, »pravilen«. Če ne bi bilo tako, čemu potem predmet glasbene vzgoje v osnovnih šolah? Večinsko nestrinjanje z Rameaujevo trditvijo pa je tudi zelo razumljivo, saj slednja navaja pravila kot nujni element glasbe. Mladostniki pa pravila dojemajo predvsem kot omejitve in prepovedi pri ustvarjanju in izražanju, zato jih, predvsem intuitivno, zavračajo. Zanimivo pa je, da so isti učenci zavračali glasbena dela 20. stoletja, ki so se izogibala običajnim pravilom. Trdili so, da to ni glasba, saj nima nikakršnega ritma ali melodije – sami so torej postavili pravilo, da mora imeti glasba vsaj enega od navedenih elementov.

Glede na to, da je večina učencev ob poslušanju glasbenih del slednja najpogosteje komentirala na podlagi čustev, ki jih je glasba sprožala v njih, je dejstvo, da se je polovica vprašanih popolnoma strinjala s Hindemithovo izjavo, po eni strani precej presenetljivo. Po drugi strani pa ta izid nakazuje možnost, da so se vprašani ob tej izjavi dejansko zamislili in prišli do zaključka, da poslušana glasba v resnici v njih sproža spomin na določena čustva in občutke, ki so jih nekoč posredno ali neposredno že doživeli.

Druge trditve so imele precej bolj razporejene odgovore. Z Blackingovo, da je glasba človeško urejeni zvok, se je največ učencev, in sicer 10, popolnoma strinjalo. Največ učencev, 11 izmed vprašanih, pa je popolnoma nasprotovalo izjavi Stravinskega, da glasba ne izraža drugega kot samo sebe. Pri teh dveh primerih lahko sklepamo, da je šlo znova predvsem za intuitivno odgovarjanje, predvsem na podlagi lastnega sklepanja in afektivnega dojemanja glasbe.

Pri preostalih štirih trditvah, Lukacsevi (*»Glasba je odsev zgodovinskih okoliščin.«*), Heglovi (*»Glasba je najbogatejša umetnost: pripoveduje o najbolj iskrenem, tudi neizrekljivo pove – a je hkrati najrevnejša umetnost, nič ne reče.«*), Heinejevi (*»Glasba pričenja tam, kjer končuje beseda.«*) in trditvi Johna Cagea (*»Glasba je vse zveneče.«*), je prevladalo nevtralno mnenje. Sklepati je mogoče, da je do tega prišlo zaradi zapletenosti, dvoumnosti izjav, torej zaradi nekakšnega nerazumevanja. Učenci so si jih najbrž razlagali na več načinov, in ker se jim ni bilo treba odločiti za enega, se tako niso niti strinjali niti izjavi nasprotovali, ker to ni bila njihova obveznost. Vredno se zdi omeniti še dejstvo, da je pri trditvi Johna Cagea, da je glasba vse zveneče, drugi najpogostejši odgovor popolno strinjanje, kar kaže na to, da so bili nekateri posamezniki ob temeljiti obravnavi dela tega avtorja v teku šolskega leta dovolj dojemljivi za razumevanje, celo sprejemanje skladateljeve teorije.

ii. Analiza utemeljevanja mnenj učencev

Kot zanimivost je vredno navesti nekaj utemeljitev mnenj učencev glede nekaterih trditev iz vprašalnika: 8 učencev ni utemeljilo nobene trditve, 2 učenca sta utemeljila svoje mnenje pri skoraj vseh trditvah, 16 učencev pa je mnenje utemeljilo pri eni izbrani trditvi in zanimivo je, da je med slednjimi 6 takih, ki si je izbralo Nietzschejevo trditev (s katero se je večina strinjala), ter da med temi ni nikogar, ki bi komentiral zadnje tri trditve (kar se sklada z zgoraj ponujeno interpretacijo, da so bile omenjene izjave učencem nerazumljive ali dvoumne).

Od 6-ih učencev, ki so utemeljevali Nietzschejevo trditev, se jih je 5 z njo popolnoma strinjalo, en učenec pa ji je popolnoma nasprotoval. Prvi so trdili, da bi bilo življenje brez glasbe pusto, dolgočasno, žalostno, brez zabave, brez osebnega izraza in zato napaka. Nasprotnik trditve pa je pritrdil, da bi bilo življenje resnično pusto, a kljub temu ne napaka. Za utemeljitve prvih se zdi, da svoje prepričanje snujejo na podlagi nepredstavljivosti sveta brez glasbe, torej precej intuitivno, drugi pa racionalno razmisli in ob dobesednem razumevanju trditve pravi, da življenje ne bi bilo napaka, kljub morebitnem dolgčasu – življenje torej postavi pred glasbo.

Popolno nestrinjanje z Rameaujevo trditvijo je bilo utemeljeno z mislijo, da je glasba sredstvo izražanja, ki ga ne smemo omejevati s pravili, delno nestrinjanje pa podobno, z zavračanjem strogih pravil, ki omejujejo izraz glasbenikov in vkalupljajo njihova dela, a dopuščajo nekatera pravila za temelje. Zanimivo je, da se nihče ni spustil v premišljanje o tem, ali je glasba znanost ali umetnost, a kot je bilo nakazano na predhodnih straneh, beseda »pravila« mladostnika najbrž tako zelo zmoti, da ne opazi drugih potencialnih pomenov.

Razvidno je, da večina učencev glasbo še vedno dojema precej intuitivno, imajo jo za nekaj svojega in nedotakljivega. Tudi ko o glasbi govorijo na splošno, izhajajo predvsem iz sebe oziroma lastnega izkustva. Redko, a vendarle, je zaznati tudi zametke splošnega razmisleka in logičnega sklepanja.

Zaključki ali »Brez glasbe mi živeti ni!«

Kakor je bilo navedeno že v uvodu naloge, neprestana obkroženost z akustičnimi oziroma glasbenimi dražljaji poglablja pasivnost odraščajočega posameznika na glasbenem področju. Prepričanje, da je s potrpežljivostjo in vztrajnostjo to mogoče preprečevati, ostaja velika spodbuda za iskanje novih pristopov in metod razpiranja polja dojemanja glasbe.

Teorija povečini še zmeraj ostaja daleč od prakse. Učenci nič manj ne poslušajo popularne glasbe, tako rekoč idolov njihovega mladostniškega glasbenega okusa. Ostajajo vkalupljeni v dojemanje glasbe kot nekaj njim samoumevno lastnega; zaradi možnosti izbire, ki je zaradi socialnih tendenc le navidezna, se počutijo svobodne in odrasle; v glasbi iščejo zatočišče pred zunanjim svetom; z glasbo doživljajo vsakdan. Življenje brez glasbe zanje ne obstaja.

Kljub njihovim glasbenim izbiram pa je ravno dojemljivost za glasbo tista, ki nudi odskočno desko za raziskovanje. Na podlagi določenih odzivov učencev, bodisi na poslušane glasbene primere bodisi na vprašanja v zvezi z njimi, je mogoče to potrditi. Otroci in mladostniki so pripravljeni na diskurz, morda celo filozofski, le dopustiti jim je treba, da na glas razmišljajo, delijo svoje misli, četudi vodijo v nesmisle. Ob dopuščanju svobode pri argumentiranju, čeprav zmotnem, učencem omogočimo pravo raziskavo pojmovanja in razumevanja nekega pojma, ki jim je tako blizu, a v resnici oddaljen. Z ustrezno vodenim (filozofskim) diskurzom učencem odpiramo nove miselne poti.

Pri konkretizaciji vključevanja filozofije glasbe v glasbeni pouk so predstavljeni načini le nekateri izmed mnogih možnih načinov vzpostavljanja ustreznega odnosa med otrokom in glasbo ter med glasbo in družbo oziroma kulturo, ki jih je treba še naprej raziskovati in razvijati. Pomembno je, da otroke že od začetka glasbene vzgoje seznanjamo z različnimi funkcijami glasbe, ki jih ima v družbi. Na ta način bodo lahko lažje vzpostavljali tudi kritičen odnos do njenih estetskih, socialnih in ustvarjalnih razsežnosti.

Vsekakor pa je tudi pri glasbeni vzgoji nujno obravnavati glasbo kot živ organizem, ki se razvija zgodovinsko, kulturno in tehnično. Učence je treba seznanjati z različnimi glasbenimi zvrstmi, tako tradicionalnimi, umetniškimi in ljudskimi kot tistimi, ki so aktualne dandanes, pa naj bodo popularne ali ne. Samo tako bodo otroci razumeli glasbo v njeni celoti – jo doje-

mali in razumevali z različnih vidikov ter zaznavali njene mnogotere razsežnosti. Na ta način jo bodo tudi laže vključevali v aspekte lastnega življenja, posebno pa pri vzpostavljanju odnosov s posamezniki, skupinami in svetom.

Viri in literatura

Denac, O. (2002). *Glasba pri celostnem razvoju otrokove osebnosti: priročnik za učitelje, razredne učitelje, učitelje glasbe in glasbenih predmetov v splošnih in glasbenih šolah. Modeli poučevanja in učenja – GLASBA*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

Oblak, B. (2004a). *Glasba v 20. stoletju. Učbenik za glasbeno vzgojo: 9. razred devetletne osnovne šole*. Ljubljana: DZS.

Oblak, B. et al. (2004b). *Učni načrt: program osnovnošolskega izobraževanja, Glasbena vzgoja*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport in Zavod RS za šolstvo.

Pesek, A. (2007a). *Glasba danes in nekoč 9. Učbenik za glasbeno vzgojo v 9. razredu devetletke*. Ljubljana: Rokus Klett.

Pesek, A. (2007b). *Glasba danes in nekoč 9. Delovni zvezek za glasbeno vzgojo v 9. razredu osnovne šole*. Ljubljana: Rokus Klett.

Šimenc, M. (2006). *Didaktika filozofije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za filozofijo.

Lea Kuhar

Množična potrošnja in svoboda – učna ura

Poročilo o svoji uri filozofije (»Množična potrošnja in svoboda«) sem razdelila na dva dela. V prvem delu bom povzela pripravo učne ure (kaj in kako sem v uri nameravala narediti), v drugem delu pa bom poskusila ugotoviti, ali mi je v uri uspelo izvesti tisto, kar sem si zastavila.

Priprava učne ure

Ko pridem v razred, se najprej predstavim (kdo sem, kaj študiram) ter napovem temo učne ure (o množični potrošnji in svobodi). Temu sledi kratek uvod, v katerem učencem razdelim pripravljene delovne liste ter jim pustim pet minut za branje in odgovore na vprašanja. Delovni list vsebuje kratko zgodbo kitajskega filozofa Hana Feija (3. stol. pr. n. št.) z naslovom »Slonokoščene paličice« (Priloga 1). Ko vidim, da je večina dijakov že odgovorila na (vsaj tri) vprašanja, skupaj preberemo odgovore, ki so jih napisali. Zadnje vprašanje (*»Navedi primer slonokoščene paličice v svojem življenju«*) navežem na svojo snov. Povem jim (kot smo do zdaj verjetno že ugotovili), da te paličice lahko razumemo kot stvari, ki si jih sicer želimo, a jih ne potrebujemo. So nekakšna vizija življenja, ki nam ga današnja potrošniška družba ponuja in nam z njim obljublja, da bomo srečni, uspešni, zadovoljni sami s sabo ...

Paličice so hkrati tudi bistven element današnje kapitalistične družbene ureditve. Da pa bi pokazala, zakaj je tako, jim s pomočjo PowerPoint predstavitve prikažem razliko med organizirano in blagovno, tržno, neorganizirano družbo. Prva je organizirana po logiki »kolektivna potreba → produkcija → dobrina«, medtem ko današnja kapitalistična produkcija deluje prav nasprotno. Začne se z zasebno produkcijo. To pomeni, da lahko kdorkoli, kjerkoli in kadarkoli

proizvaja karkoli hoče, imeti mora le (1) začetni kapital, s katerim proizvodnjo zažene, ter (2) idejo, za katero mora obstajati najmanjša možnost, da bo morda nekdo nekje nastali izdelek kupil. Ključno pri drugi, neorganizirani družbi je to, da (lahko) najprej nastane izdelek, šele potem pa naša želja/potreba po njem. Ta potreba pa se ustvarja z oglaševanjem. V nadaljevanju dijakom pokažem nekaj absurdnih primerov, do katerih nas tako mišljenje lahko pripelje. Ker pa so primeri res ekstremni, si poleg njih pripravim še dve reklami (Haineken in BMW i8). Skupaj si jih ogledamo ter jih poskusimo analizirati. Dijake povprašam: *»Kaj reklama prodaja?«* Moj namen je, da jih skozi pogovor vodim do tega, da reklama ne prodaja samo nekega izdelka. Prodaja nam predvsem vizijo življenja, svoj izdelek pa ponudi kot tisto piko na i. To je zelo dobro vidno v drugem videu, kjer gre za čednega, uspešnega, zadovoljnega, bogatega, spoštovanega ... moškega s čudovito žensko, ki vozi najnovejši BMW i8. Če sem moški srednjih let in hočem biti v svojem življenju uspešen, preprosto moram imeti ta avto. Če nimam tega avta, potem nisem najboljši.

V nadaljevanju na kratko nakažem prevladujoči način razmišljanja, ki gre danes nekako tako: živimo v potrošniški družbi in naša želja je, da maksimiramo dobrobit/blagostanje vsakega izmed nas. Ker pa nihče ne ve, kaj je dobro za druge, je edino prav, da so posamezniki svobodni in lahko sami odločajo, kaj jim ustreza. Kako pa povečamo svobodo? Tako, da povečamo izbiro. V popolnem svetu imamo na voljo neskončno možnosti in vsak posameznik med njimi svobodno izbere točno tisto, katero si želi. Na tej točki v uro vpeljem koncept »svobode«. Učence vprašam: *»Kaj pomeni biti svoboden*?« oziroma:

1. *»Kako vemo, da je naša izbira svobodna?«* Za miselni preizkus predstavim primer (Priloga 2). Moj namen je pripraviti učence, da razmišljajo o svobodi s pomočjo vprašanj: *Kaj pomeni imeti svobodno izbiro? Kdaj vemo, da smo se zares svobodno odločili? Kako lahko vemo, da sami uravnavamo svoje življenje? Je Jure v danem primeru svoboden? Zakaj da/ne?*

2. *»Ali večja izbira pomeni več svobode?«* Morda res večino časa ne uravnavamo svojega življenja sami (ciljam na to, da bo tak naš sklep iz 1. točke), a če imamo na izbiro več možnosti, potem obstaja večja verjetnost, da bomo našli nekaj zase in s tem dvignili raven svoje sreče, zadovoljstva ... Učence vprašam: *Ali se strinjate s tem načinom razmišljanja? Ali mislite, da več izbire pomeni več svobode?* Po končani diskusiji predvajam odlomek iz predavanja ameriškega psihologa Barryja Schwartza (Priloga 3). Ogledamo si video in skupaj izluščimo njegove poante (več izbire nas paralizira, poveča naša pričakovanja, pripelje do obžalovanja in na nas preloži vso odgovornost). Na kratko: ni res, da več izbire vodi do več svobode, kar naj bi vodilo do večjega zadovoljstva. Za konec še vprašam dijake, *ali se s psihologom strinjajo ali mu nasprotujejo* (osredotočim se predvsem na tiste, ki so pred tem trdili, da več izbire pomeni več svobode).

Izvedba učne ure

Učna ura je potekala po načrtu. Najbolj me je skrbelo, da učenci ne bi želeli sodelovati, zato sem si pripravila tudi nekaj dodatnega gradiva, ki pa ga nisem uporabila. Tudi učno gradivo na začetku ure je doseglo svoj namen. Tekst je bil primeren uvod v mojo temo, hkrati pa je učence prisilil, da se na začetku pouka umirijo ter takoj začnejo sodelovati. Vprašanja so bila tudi dovolj nezahtevna, tako da z njimi niso imeli težav.

Moj namen v prvem delu ure je bil, da učencem pokažem, *kako naših življenj v potrošniški družbi ne narekujejo naše potrebe (temveč kapital) in kako ves čas sledimo neki iluziji (kakšno bi naše življenje moralo biti) ter kupujemo izdelke, da bi to iluzijo uresničili.* Mislim, da sem to poanto v teku učne ure dobro nakazala, vendar pa dijakom nisem pustila

dovolj časa, da bi razmišljali. Sicer sem jim postavila nekaj vprašanj in jih s tem spodbudila k razmisleku, vendar sem pri analizah prehitro sama prevzela besedo in jim povedala odgovor. Na tem mestu bi si morala vzeti več časa in jim pustiti, da sami premislijo stvari in pridejo do lastnih zaključkov, ki bi bili morda drugačni od tistih, ki sem jih načrtovala sama.

V drugem delu ure sem želela z dijaki raziskati, *kaj pomeni biti svoboden*, ter jim pokazati, da *ni nujno, da več izbire pomeni več svobode, kar pomeni več sreče/zadovoljstva.* Tu sem učencem pustila več časa za razmislek in tudi debata o svobodni izbiri se je zelo dobro razvila. Sodelovalo je kar nekaj dijakov, ki so problem pripoznali, o njem razmišljali in razvili nasprotujoča si mnenja. A čeprav sem tu pustila več časa za razpravo kot v prvem delu, sem ga še vedno pustila premalo. V problem svobode bi se morala še bolj poglobiti in temo obravnavati bolj filozofsko. To bi mi morda lahko uspelo, če bi izpustila prvi del ter se skozi vso uro osredotočala le na drugi del. Poleg tega sem med uro dobila vprašanja/komentarje, ki so bili res zanimivi in se mi zdijo pomembni, vendar se na njih nisem hotela osredotočati, da se ne bi preveč oddaljila od zastavljenega načrta.

Tudi z izbiro videa (Barry Schwartz) sem bila zadovoljna. Govoril je o temi, o kateri smo z dijaki debatirali, hkrati pa je zagovarjal nasprotno stališče od tistega, ki je pred tem med dijaki prevladovalo. Tako sem pritegnila njihovo pozornost ter jim posredovala dodatno gradivo za razmislek. Napaka videa pa je bila, da je bil nekoliko predolg. Trajal je 7 minut, in čeprav se mi ni zdel izguba časa, si za 40-minutno učno uro ne moreš privoščiti tako dolgega videa (posebej ker je bil le ena izmed mojih poant).

Časovno in vsebinsko se je ura zaključila ravno prav, tako da mi ni bilo treba uporabiti dodatnega gradiva in začeti nove teme. Če bi imela na voljo več časa (vsaj 60 minut), bi uro lahko izpeljala bolje – kot sem že omenila, učencem ne bi tako hitro povedala odgovora na zastavljeno vprašanje ali pa bi se še bolj poglobila v problematiko svobode. Drugače pa sem z izvedbo svoje prve ure zadovoljna.

PRILOGE

Priloga 1: »SLONOKOŠČENE PALIČICE«

Pred davnimi časi se je na Kitajskem mlad princ odločil, da bo dal izdelati paličice za namizni pogrinjek iz dragocenega kosa slonove kosti. Ko je ta namera prišla na uho njegovemu očetu, ki je bil modrec, ga je poiskal in mu povedal naslednje: "Ne stori tega, ker te lahko dragoceni paličici popeljeta v pogubo!"

Mladi princ je bil zmeden. Ni vedel, ali misli resno ali se norčuje iz njega. Oče pa je nadaljeval: "Ko boš imel slonokoščeni paličici, se boš zavedel, da se ne skladata s posodo iz peščenca, v kateri postrežemo hrano. Zaželel si boš podstavke in skodelice iz žada. Skodelice iz žada in slonokoščene paličice pa ne prenesejo preprostih jedi. Zaželel si boš slonjih repov in meso mladega leoparda. Človek, ki je okusil slonje repe in leoparda, pa se ne zmore več zadovoljiti z oblačili iz konoplje ter preprostim in neudobnim domovanjem. Imeti boš moral opravo iz svile in razkošne palače. Za vse to boš plačeval z denarjem kraljestva in tvojim željam ne bo konca. Kaj kmalu se boš znašel v vrtincu razkošnega življenja in brezmejnega razsipanja. Nad naše kmete se bo zgrnila nesreča in kraljestvo se bo pogreznilo v propad in opustošenje ... Tvoje slonokoščene paličice bodo kot drobna razpoka v zidu, zaradi katere se na koncu zruši stavba."

Mladi princ je pozabil na svojo muho in je pozneje dozorel v vladarja, ki je slovel po izjemni modrosti. (*Zgodba kitajskega filozofa Hana Feija* (3. stol. pr. n. št.))

VPRAŠANJA

1. Kaj je oče svetoval mlademu princu?
2. Misliš, da mu je svetoval prav? Bi ti na njegovem mestu princu svetoval enako? Zakaj?
3. Kaj v zgodbi predstavlja *slonokoščena paličica*?
4. Navedi (vsaj en) primer *"slonokoščene paličice"* v svojem življenju.

Priloga 2: »Kako vemo, da je naša izbira svobodna?«

Predstavljajmo si povprečnega Slovenca (recimo mu Jure) s povprečno mesečno plačo (1.000 €), ki se odloči, da si bo kupil nov avto (15.000 €). Sicer avto že ima in še do včeraj popoldne je bil z njim popolnoma zadovoljen, ampak glede na nedavne dogodke se je odločil, da potrebuje novega. Kaj se je zgodilo?

V službi je Jure med popoldansko malico slišal sodelavce govoriti o najnovejšem xx modelu avtomobila, ki je ravnokar prišel na trg. Vso pot domov je razmišljal, kako popularen bi bil med sodelavci, če bi ta avto imel. Potem je prišel domov, kjer je videl, da ima sosed na dvorišču parkiran nov avtomobil. Preostanek popoldneva je Jureta mučila misel, kako se bo sosed še dva meseca hvalil z novo pridobitvijo. Zvečer je pred spanjem prižgal še televizijo in med reklamami videl postavnega, šarmantnega, uspešnega ... moškega, ki vozi avto, o katerem so se tisti dan pogovarjali njegovi sodelavci. V tem trenutku se je Jure odločil, da si bo kupil nov avto.

Že naslednji mesec je vzel kredit, si kupil najnovejši xx model, naslednjih deset let pa se je z njim vozil v službo zato, da bi ta kredit odplačal. Vprašanje*: Bi rekli, da je Jure ravnal svobodno? Je bila njegova odločitev svobodna?*

Priloga 3

Skupaj smo si ogledali predavanje, ki ga je imel Barry Schwartz na TED Talks junija 2005. Predavanje temelji na njegovi knjigi »The paradox of choice« in je dostopno na: http://www.ted.com/talks/barry_schwartz_on_the_paradox_of_choice.html.

Andraž Bole

Poučevanje kot transformacija

Poučevanje, predajanje znanja me je od nekdaj motiviralo, izzivalo, v smislu potrebe po najbolj temeljitem razumevanju snovi. Položaj učitelja ali pa le preprosto osebe, za katero se predpostavlja, da ve, je pogosto zelo nehvaležen, saj od njega vsi še toliko bolj pričakujejo, da neko poljubno tematiko obravnava docela objektivno, nevtralno, z več zornih kotov. To pa seveda hkrati vključuje tudi dejstvo, da je treba obravnavano tematiko zelo dobro poznati in se seznaniti z morebitnimi vidiki, ki so nam lahko tuji ali pa, po domače rečeno, manj pri srcu. Sam sem imel s tem vidikom največ težav, saj se je pogosto zgodilo, da me je neki razgovor prevzel in sem se le s težavo vračal k tisti točki objektivne misli, ki večstransko obravnava ter utira pot premisleku.

V teku študija filozofije smo obiskali tiste ključne mejnike človeške misli, ki so neizpodbitno obarvali čas in prostor sedanjosti, preteklosti in tudi do neke mere prihodnosti, a šele ob didaktiki filozofije se je pri meni zgodil refleksijski preskok. Nekakšen premik v razmišljanju, ko sem moral naenkrat teme gledati kot odtenke nekega splošnejšega konteksta in ne samo kot prvine tistega mišljenja, ki mi je bilo osebno trenutno blizu. Kot da je bilo naenkrat treba tisto refleksijo, jedro filozofske prakse, na novo reflektirati kot samo še en predmet izmed mnogih. Prvi „šok“ sem doživel v učilnici, ko smo med študentskimi kolegi morali voditi kratek razgovor okoli pojma, katerega smo „voditelji“ dobili v vednost vnaprej. Šok predvsem zato, ker sem prvič videl, kako težko je dejansko samo poslušati, brez pripomb, komentarjev na vsaki točki, ko se s povedanim ne strinjam. Razgovor se hitro prelevi v predavanje, monolog s kratkimi komentarji prisotnih. Ko so podobne razgovore vodili kolegi, z drugačnimi pojmi za obravnavo, se je tako velikokrat zgodilo, da je razgovor enostavno peljal v nekakšno razdvojeno, glasno prerekanje, primerjanje kvalitet pozicij, in se po navadi končal z zloveščimi vrednostnimi komentarji po dolgem in počez.

Temeljito prečiščenje sogovornikovih pozicij s primernimi podvprašanji je neznansko pripomoglo k reševanju moje hibe. Vedno me je zanimalo, zakaj se tolikokrat zgodi, da z nekom, ko se po burnem razgovoru po premoru pomeniva še enkrat, ugotoviva, da dejansko že od samega začetka misliva enako. Tako sem končno prišel do odgovora in hkrati izvora moje težave: da je največkrat tisti trn v peti prehitro predvidevanje sogovornikovega mnenja in prehitra „ofenziva“ v prid lastnega stališča.

Tako se je začela moja transformacija oziroma, morda primerneje rečeno, umerjanje. Večkrat sem se spomnil na pregovor, da je zmožnost poslušanja prva nujna lastnost vsakega vodje. Zdaj sem razumel zakaj.

Sledile so priprave na učno uro v razredu, kjer sem doživel drugi „šok“. Moj drugi predmet na Filozofski fakulteti je bila zgodovina, kjer sem že opravljal didaktiko in v razredu poučeval skoraj ves mesec. Počutil sem se suvereno, priprave mi niso povzročale preglavic in predvideval sem, da bom tudi pripravo za učno uro filozofije speljal v istem, lahkotnem, suverenem toku. Izbrano temo sem po vzorcu, katerega sem bil vajen pri zgodovini, razdelil v mrežo poteka šolske ure z dejavnostmi, cilji, stili itd. in se odpravil na obvezno predstavitev teme pred kolegi študenti, tik preden naj bi zaključni nastop opravil v dejanskem razredu v srednji šoli.

Moj poskusni nastop je bil čista polomija. Temo sem sicer prikazal po najboljših zmožnostih, jo razdelil glede na čas in aktivnosti dijakov, a manjkalo mi je ključno izhodišče, preko katerega je treba dijake postopoma zbližati s filozofijo oziroma, bolje rečeno, filozofiranjem. Dolgo sem imel veliko težav, saj preprosto nisem

videl, kje tiči tisto bistvo, katerega moram izpostaviti, da se odlepim od klasičnega enogovornega nizanja podatkov. S pomočjo prof. Marjana Šimenca in večkratnim posvetovanjem z izpitno literaturo sem počasi začenjal z naslednjo fazo umerjanja – sprejetjem dejstva, da preprosta pripoved v smislu „zgodilo se je“ zgodovine filozofije terja več škode kot koristi pri ljudeh v delikatnem obdobju odraščanja, ko jim besede, kot so bit, pravičnost, razredni boj, zvenijo vse prej kot pomembne. Tu sem našel tisto osebno iskro, kjer sem končno zadovoljivo zajel namen, ki ga narekuje didaktika filozofije. Čeprav uokvirja in zamejuje ter postavlja algoritem in filozofiji – romantično rečeno – reže krila, mi je takrat postalo jasno zakaj, pa tudi, da je to nujno potrebno. Cilj te sistematizacije je prebujanje nagovora, odgovor tistemu klicu avtorja iz besedila, ki relevantno odmeva še danes, čeprav v drugačnem času in okolju. Tak sklenjen krog je tudi meni osebno neznansko pomagal pri premisleku avtorjev, ki jih berem.

S tem védenjem sem primerno priredil pripravo in se pripravil na nastop v razredu. Cilj je bil tokrat približati problematiko dijakom na način, da jo bodo lahko mislili sami in se vprašali, kakšen je namen povezave avtorja, ki govori iz popolnoma drugega prostora in časa, z njihovim lastnim prostorom in časom. Končno pomirjen – iskreno rečeno – sem lahko svoje prejšnje izkušnje iz razreda izkoristil kot bazo, s katere smo v razredu nato zabavno obdelali Aristotelesovo pojmovanje časa.

Zgoraj opisano pot od začetka do konca predmeta didaktike filozofije sam poetično imenujem kar transformacija. Malo zato, ker ne najdem primernejšega slovenskega izraza, ki bi se slišal tako dobro, po drugi strani pa zato, ker sem se preprosto zares spremenil. Morda so bili tisti šoki nujno potrebni za mojo učiteljsko pot, a v vsakem primeru so v temeljih spremenili pogled, kako sem gledal na filozofijo in kako jo gledam od takrat. Te dni se večkrat zgodi, da v dialogu oziroma debati branim nekakšno pozicijo, ki je morda osebno sploh ne podpiram, a se mi govorčev pristop k njenemu nagovoru zdi tako zgrešen, da se kot kritiko njegove drže postavim v bran poziciji, ki jo govornik napada. Zaradi tega mislim, da bi se z didaktiko filozofije moral nekaj časa ukvarjati vsak, ali pa se vsaj seznaniti z njenimi osnovnimi momenti, zato da sam pri sebi doseže tisti dodatni odmik do refleksije, ki nastane samo v primeru, ko poskušamo neki premislek predstaviti drugemu, ki z njim ni seznanjen. Sprejmem pa tudi možnost, da je bila to samo moja nezmožnost, ki je potrebovala nekakšen vbod od zunaj, da je zaživel moj *pathos*.

Rezervirano za študente in dijake

Manca Erzetič

Filozofija za otroke

Filozofija za otroke (v nadaljevanju FZO) je pokazatelj filozofskega statusa v neki družbi. Ta status namreč izraža dvoje: ali je družba zmožna prenesti terjatev, ki bi jo filozofija od nje morala zahtevati; ali filozofija v družbi lahko zagovarja svojo upravičenost – glede na realno funkcionalnost oz. prispevek k njej. Pri preučevanju obeh pozicij preko FZO se nam razkrivajo (vsaj) trije problemi: teoretski, praktični in institucionalni. Omenjeni problemi razgrinjajo motive, ki so srž sodobne družbe. Eden izmed njih je dipolna pozicioniranost posameznika, bodisi kot individuuma bodisi kot pripadnika družbenega kolektiva. Poziciji nista problematični apriorno, saj je človek opredeljen kot družabno bitje, to pa postane preko procesa socializacije.

Problematična je splošna družbena perspektiva, kakšen človek (npr. njegove lastnosti, način komunikacije, funkcionalnost ipd.) je primeren zanjo. Zdi se, da so v sodobni (evropski) družbi zaželeni tisti ljudje, ki so prilagodljivi, marljivi, razgledani, poslušni, obenem pa ustvarjajo ekonomski profit in podpirajo politično stabilnost. S temi oznakami ni nič narobe, če bi družba izhajala iz posameznika, ki je samoiniciativen, notranje zadovoljen, ekonomsko preskrbljen in želi izboljšati svet okoli sebe. Ker pa ni tako, kar kažejo ekonomska kriza, vedno večja politična razdeljenost in kritike političnih oblasti (npr. demonstracije), lahko sklepamo, da je družba v nekem časovnem obdobju (npr. po 2. sv. vojni) in prostorskem območju (npr. v Srednji Evropi) z zagotavljanjem navidezne socialne varnosti (npr. v sistemu socializma) lahko ustvarjala ljudi za »funkcioniranje« države in jih, zaradi različnih prejšnjih vzrokov (vojne), »prepričala«, da je za njih najboljše takšno delovanje, ki je v korist političnemu zatišju in ekonomskemu povprečju ter tako ustvarila »generacijsko zadovoljenost«, vendar se očitno ta sistem ni obnesel, kljub »prepričljivosti dobrega« za vse. Očitno je moralo *iti nekaj narobe*; in ta *narobe* se skriva v človekovi nezadovoljenosti, ki ne izhaja zgolj iz zunanjih družbeno-socialnih okoliščin, temveč vzroki vznikajo iz »podtalja« človekove osebnosti oz. izhajajo iz želje po osebnem vedenju in notranjem zadovoljstvu. To pa terja razmislek, ki lahko ogrozi ekonomsko-politične elite, vladajoče nekemu sistemu.

Problem je še globlji, saj neki sistem ali politična elita lahko vlada le s podporo ljudstva. Zaradi raznolikosti želja seveda ni mogoče vseh zadovoljiti, vendar pa je mogoče ustreči večinskim, s predpostavko, da bi pripomogle k uresničitvi ostalih. Treba je poudariti, da ne govorimo o utopistični ideji, kako bi moralo biti, temveč je razmislek potreben za razumevanje, zakaj je FZO pomembna in kako lahko pozitivno vpliva na spremembo za posameznika in družbo samo. Z drugimi besedami, za spremembe v družbi potrebujemo misleče ljudi, ki bodo sposobni razložiti, argumentirati in raziskovati, kaj je najbolje zanje in za družbo, to pa lahko storijo na *pravi(len)* način le, če imajo sposobnost kritičnega postopanja v mišljenju. Mišljenje je individualen proces, vendar vedno v interakciji do nečesa. Sposobnost kritičnega pristopanja k vsakdanjim problemom je ena temeljnih osnov programa FZO. Omenjeni problem nezadovoljstva smo navedli kot primer, ko posameznik ni zmožen delovati v skladu z lastnim premislekom in kritičnostjo do problemov, vendar ne zaradi osebne nesposobnosti,

temveč zaradi neustreznega pristopa k razmisleku in vrednotenju. FZO spodbuja prav te sposobnosti, ki človeku pomagajo, da razvije kritično mišljenje. Program FZO je zelo koristen v času kognitivnega razvoja otroka, saj je razvijanje razmišljanja težje pri odraslih kot pri otrocih. Vzpostavljeni problemi bodo v nadaljevanju obdelani z vidika teorije (položaj in njegova kontrakcija FZO; opaznost FZO, ki se ne kaže na teoretični, ampak praktični ravni), prakse (kot korekcija teorije) in institucionalnosti (vloga FZO v izobraževalnem sistemu, kritično mišljenje kot podpora/upor družbi).

Prvi problem: teoretski problem

Kot teoretski problem velja, da FZO nima pravega priznanja znotraj filozofije. To se povezuje s problemom odnosnosti z institucionalnostjo, ki bo predstavljena v nadaljevanju, vendar je treba to področje uvodoma nekoliko razjasniti. Za začetnika programa FZO priznavajo ameriškega filozofa Mathewsa Lipmana in sodelavce, ki so to »gibanje« znotraj filozofije začeli v šestdesetih letih 20. stoletja.[1] FZO je opredeljena kot »razširjen in didaktično zelo dodelan filozofski program, ki ob obravnavi različnih filozofskih problemov meri predvsem na samostojno mišljenje učencev in razvoj višjih kognitivnih in komunikacijskih sposobnosti« (Šimenc in Hladnik, 2008: 5). Če povzamemo navedbe Lukančeve, ki opredeljuje, kaj FZO terja od otroka na prijazen in neprisiljen način, ugotovimo, da zgolj to, da izraža svoje misli. FZO jih obenem uči poslušati drug drugega, razmišljati, pri tem iskati razloge, počakati na besedo z dvigom roke in spoštovati mnenja drugega (Lukanc, 2008: 26) oziroma, kakor je namen FZO opredelil Lipman, »ustvarjati skupnost raziskovanja« (ibid). Ko se FZO iz vrtca pomakne v šolsko okolje, želi ugotoviti, »kako spodbuditi otroke k razmišljanju, izražanju misli in jih usmerjati v kulturno komunikacijo. [...] Če je FZO razvijanje avtonomnega kritičnega mišljenja, mora učiteljica, prvič, zelo previdno, tudi zadržano izraziti svoja stališča, in se potruditi, da ne sugerira svojih stališč, in drugič, spodbujati mora otroke, da sami uvidijo spoznanja, dejstva, da se čudijo, da raziskujejo 'misli, dejavno sodelujejo pri razvijanju osnovne misli diskusije'« (ibid: 30–31).

Z drugimi besedami, FZO »naj bi učencu predvsem ponudila možnost izraziti svojo osebnost, tako da razvije sposobnost individualnega razmišljanja, čustvovanja in hotenja. Sleherno drugo izhodišče bi zgrešilo svoj namen in pomen« (Komel, 2003: 18). Pri tem so strokovnjaki začetniki razvili prilagojeno metodo pristopanja k ciljni skupini (priročnike z natančno dodelanimi postopki) – tj. k otrokom (vrtec), učencem (OŠ) in dijakom (SŠ).

Prilagojenost FZO »naj bi tako usmerjala svojo pozornost predvsem k temu, da je filozofija za otroke – pozorna naj bi bila zlasti do otroka. Pri svojih postopkih in tematiki bi morala izhajati iz in prihajati k osebnosti otroka. Vsako drugo metodično in vsebinsko vodilo bi v najboljšem privedlo le do predstave o tem, kaj naj bi filozofija za otroke bila, pri čemer se zlahka zapostavi otrokova samopredstava. Prav v tem dejstvu pa [...] [je] poglavitni razlog za uvajanje filozofije v predšolski in osnovnošolski pouk« (Komel, 2003: 18).

FZO bi torej »morala izhajati iz in prihajati k osebnosti otroka« (ibid), za njeno delovanje pa moramo najti osmišljenost določenega postopanja. Osmišljenost lahko najdemo preko fenomenologije. Ko govorimo o otrokovi samopredstavi, to pomeni praktično samoopazovanje. Misel je vedno tista, ki ni le z nami, ampak *pred* nami. Ne moremo biti korak pred njo, lahko pa po korakih opredelimo mišljenje in izluščimo (našo) predstavo. Šimenc in Hladnik nam v svojem članku ponujata nekaj korakov,

[1] V članku Hladnikova in Šimenc omenjata tudi razvoj FZO na Slovenskem. Gibanje se je začelo v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko sta skušala FZO teoretsko in institucionalno utrditi Bojan Borstner in Dušan Rutar; pred desetimi leti pa je FZO vstopila tudi praktično v naš izobraževalni sistem (sprva kot krožek, nato izbirni projekt, sedaj obvezno izbirni predmet v OŠ). (Hladnik in Šimenc, 2008: 12).

povzetih spodaj, ki jih FZO uvaja v način zaznavanja: opredelitev problema, postavitev teze, iskanje razlogov v prid in proti tezi, raziščejo se ključne podmene in posledice teze, sledi raziskovalna diskusija na ravni mnenj. Ko se ta izčrpajo, se povrnemo nazaj na opredelitev problema, se poglobimo, reflektiramo upovedano in raziskujemo intuicije (2008: 75). Ker FZO opredeljuje **izkustvo** kot posledico vrste mnenj, ki se ustvarjajo znotraj skupine (npr. v razredu), se s tem izoblikuje prostor razmisleka. Razmišljujoči se vedno gibljejo med vednostjo in mnenjem. Razlika med njima je le ta, da mnenje ni podprto z razlogi, kot se predpostavlja za vednost; resnica, kot eden od pogojev veljavnosti mnenja ali védenja, pa je v filozofskem smislu relativen pojem.

Povzeli bi lahko, da je mnenje »vednost, ki čaka na utemeljitev« (ibid: 76). Vrnimo se k fenomenološki povezavi, za katero smo predpostavili, da je najbližja razumljivosti programa FZO. Izkustvo nastane na osnovi nekega doživljaja. »Pedagoški dolg fenomenologiji leži v njeni hermenevtični odličnosti – njeni sposobnosti, da senzitivno in s filozofsko strogostjo **raziskuje izkušnjo** kot vidik vsakdanjega življenja« (Sáenz, 2007: 5). Otrok gradi predstavo na podlagi svoje izkušnje. Čeprav je psihologija velikokrat »nehvaležna« ali celo nasprotujoča veda filozofiji, pa na tem mestu potrjuje tezo izkustva, da otrok v senzomotorični fazi (tj. do 2. leta) vidi sebe kot center sveta in želi, kot egoistično bitje, pritegniti pozornost nase, pri čemer izhaja izključno iz svojega zaznavanja. To nam potrjuje, da je človek že od otroštva dalje (npr. preko dotika) prečen z izkustvom.

Štirifazna Piagetova teorija razvoja mišljenja zatrjuje, da otrok vedno zaznava preko izkušenj, v teku faz pa to vedno bolj podreja konstruiranju svoje mentalitete sveta (npr. bolečina, če se opečeš). Srž spora med psihologijo in filozofijo je v načinu teorije, ki jo zagovarjata. Prva namreč trdi, da otrok ni sposoben določenih mentalnih razmislekov do konkretnologične ali formalnologične faze, posledično tudi ni sposoben »razumeti« problemov in filozofskih pojmov. Druga pa trdi nasprotno; da je otrok pravzaprav vedno v procesu razmišljanja in je sposoben razumeti, za kaj gre, vendar se to »razumevanje« izrazi le takrat, ko uporabimo starosti primeren model; prav modelom pristopanja pa se posveča FZO. Otrok si svet osmišlja preko izkustva, ki ga pridobi bodisi v imaginarnem svetu (preko zgodb) bodisi v realnem (čutne zaznave). Izkušnja, ki je že v svoji danosti obložena s pomenom, kot je na primer osnova zavesti, preko fenomenologije opisuje intencionalno izkušnjo. »Izkustvo je utemeljeno v življenjskem svetu« (Sáenz, 2007:5), otroci pa za »razumevanje« vedno potrebujejo *osmislitev* doživetega izkustva. To pa je eden od fenomenoloških vodilnih motivov, poleg eksistence in telesa, ali kot pravi Sáenzova, »[je kot] predpredikatni življenjski svet, v katerega smo potopljeni. Iz teh temeljev pa se kot prvotni horizont pojavi svet intersubjektivnosti« (Ibid). Ta medoseb(nost)ni svet je svet vstopanja v neko skupino (npr. v razred), ki je pogoj, da je temeljni metodološki princip tako fenomenologije kot FZO sploh mogoče izvesti – tj. dialog.

Sáenzova omenja, da dialog ni prirojen, »temveč je proces, ki zahteva vajeništvo in prakso, se pravi izobraževanje. [...] [Vendar] dialog ni dialog, če je omejen na zgolj metodo, ker tako postane monolog metode. Resnični dialog gre onkraj metode, kajti ko se preda dinamiki in intersubjektivnosti, dopušča, da je sam voden in ne vztraja pri vodenju« (ibid: 6–7).

Odprtost dialoga, širjenje problematik znotraj enega dialoga, zastranitve vprašanj od problematike v dialogu ipd. so pokazali mnogi primeri FZO v praksi.[2] T. i. moderno izobraževanje otroke sili k reprodukciji naučenih podatkov, ne pa tudi k razumevanju. FZO pa postavlja kvaliteto (nekega razumevanja) nad kvantiteto (naštetih podatkov) izobraževanja. Odprti dialog omogoča »čudenje«, ki je eden od temeljnih filozofskih

[2] Nazorne primere je mogoče najti v zborniku *Šola, mišljenje, filozofija*.

pojmov.

»Ure filozofije za otroke so postajale prostor čudenja, igre besed in misli. Ob branju literarnih besedil se je ustvarilo glavno polje, saj so učenci vedeli, da so vse njihove trditve pravilne in da smejo razmišljati tudi z domišljijo. Oblikovali so misli, ki so nastale zaradi poslušanja zgodb. Nikoli se ni vedelo, kam jih bodo peljale in kje se bodo ustavile. Uvajali so se v ***delanje filozofije***« (Šket Kamenšek, 2008: 58).

Misel potrjuje predpostavko, da se FZO ne pokaže kot *filozofija* v teoriji, temveč skozi prakso.

Drugi problem: praktični problem

Praktičnost FZO je pravzaprav korekcija teorije, saj bi FZO svoj *filozofski status* lahko izgubila, če ne bi dokazala svoje funkcionalnosti navzven, torej v bivanju samem. FZO pokaže moč *delanja filozofije* na primeru otrok v dialogu ter tako zavrne koncept filozofije kot nečesa, kar ni del vsakega življenja oz. kar je dostopno le *poklicnim filozofom*. Fenomenologija to tezo potrjuje, saj »ne ločuje sredstev od ciljev ali teorije od prakse, ker meni, da dejanje potrebuje refleksijo in obratno« (Sáenz, 2007: 7), in ozavešča, da »smo zavest, intencionalno naperjena v svet – smo bit-v-svetu« (ibid). Splošni cilj FZO je opredeljen v »filozofskem raziskovanju etičnih, socialnih, spoznavnih in ontoloških problemov; razvijanju avtonomnega, kritičnega, refleksivnega mišljenja, [...] domišljije in kreativnosti, [...] kulture dialoga (izražanje in zagovor lastnih stališč, mnenj, poslušanje, upoštevanje stališč drugih idr.), [...] miselnih spretnosti (oblika mnenj, analiziranje, sintetiziranje, primerjanje, klasificiranje, postavljanje vprašanj, iskanje hipotez, izpeljevanje, odkrivanje predpostavk in posledic, reševanje problemov). Z izjemo estetskih in telesno-gibalnih se splošni cilji FZO nanašajo na vsa področja osebnostnega razvoja« (Hladnik in Šimenc, 2006: 6). Pri operativnih ciljih je »program zasnovan kot filozofsko raziskovanje, ki razvija mišljenje ob vseh vsebinah, ki jih vsebujejo čitanke« (Ibid: 7). Pomembno je, da se vsebine navezujejo na *izkustvo* učencev, preko kritičnega mišljenja, etičnega raziskovanja in razmišljanja odnosa med posameznikom in družbo oz. razmerjem jaz–drugi. Sáenzova opozori na to, kar *prakso* utemeljuje, tj. izkustvo, ko pravi, da se »filozofija za otroke upira tehnicizmu in kot popravek predlaga skupnost filozofskega raziskovanja« (2007: 9). Pri tem nakaže tematiko, ki bo sledila v tretjem razdelku seminarske naloge, ko pravi, da »filozofija kot čista praksa ali disciplina ni edino mesto te »kompleksne misli« – refleksivnosti, dialoškosti in kritičnosti –, ki naj bi jo izobraževanje spodbujalo. »Vsaka disciplina ima filozofsko strukturo in razsežnost« (Ibid), odpira razmislek o problemih sistema in organiziranosti družbe (npr. oblike vladanja) ter položaj posameznika v njej. Če prevzamemo, da je razmislek že dejanje, torej nekakšna praksa, je pred tem treba zadostiti pogoju *opazovanja*. Šele na podlagi opazovanja, videnja, zaznavanja lahko premislimo neko izkustvo. Opazovanje je torej v funkciji teorije. Predpostavljeno lahko podkrepimo z mnenjem, da se »vsaka individualna stvar [...] v tej naravnanosti opazovanja, ki so ji Grki nadeli ime theoria, prikazuje v povezavi s celoto in glede na celoto. Šele v celoti dobi vsaka stvar, s človekom vred, svojo vrednost [...], [kar] omogoča, da tudi lastno okolje in kulturo začnem[o] dojemati v razmerju do drugih in z drugimi« (Komel, 2003: 19).

Za vzpostavitev razmerja do drugih pa je nujno potreben neposredni dialog. FZO želi med udeleženci skupno diskusijo. Ta »napeljuje otroke k izražanju in utemeljevanju svojega mnenja, razlikovanju bistvenega od nebistvenega, zastopanju [...] [in] spreminjanju svojega mnenja, postavljanju vprašanj, spraševanju, pritrjevanju, odklanjanju mnenj, samoiniciativno premakniti pogovor naprej, na višjo raven, spremljati vsebino diskusije, pogovarjati se o njenem poteku« (Zahrastnik, 2008: 33). V nada-

ljevanju članka je omenjeno, da je pri otrocih sprva zaznala nekakšno zadržanost do prostega dialoga. Pri tem lahko sklepamo, da gre za otrokovo »neprilagojenost« na učni pristop, ki ni *reproduktivne*, temveč *produktivne* narave, če privzamemo, da namen FZO ni faktografska ubeseditev in obnovitev prebranega, temveč smiselno argumentirano mnenje o neki temi. Da bi otrokom ta prehod iz načina hitrega pomnjenja-pozabljanja v način trajnejše zapomnitve čim lažje omogočili, se FZO poslužuje tistih učnih pripomočkov, na katere so otroci že navajeni, saj je njena ciljna pozornost usmerjena na otroka, ki svet zaznava dipolno. Za odraslega je področje domišljije, fantazije, ločeno od realnega sveta, medtem ko pri otroku ta meja ni določena. Otrok ima t. i. »privilegirano domovinsko pravico dveh svetov« (Šimenc in Hladnik, 2008: 21). Ta dejavnik »dvojnega domovanja« (Ibid) je treba upoštevati tudi pri vzpostavljanju dialoga ali diskusije. Diskusija poteka preko igre, pri čemer so najljubši priročniki prav vaje z besedili, ki spodbujajo že omenjene spretnosti. Otrok v teku diskusije vstopa v prostor, kjer se določeni problemi premišljajo in kjer ima občutek, da je njegovo mnenje zaželeno. V toku izobraževanja se namreč otrok lahko srečuje s problemom samozavesti oziroma z nesamozavestjo na nekem področju (npr. zaradi slabih ocen pri nekem predmetu), kar mu zaradi pridobljenega občutka nevednosti zmanjšuje samospoštovanje in občutek vrednosti. FZO pa razgrinja ravno paradoks o splošni nevednosti (npr. avtoritet), saj je v filozofiji resnica pravzaprav relativna ali/in negotova.

FZO otrokom daje »svobodo izražanja lastnega mnenja – ta svoboda ima svoje znanstveno, politično, predvsem pa filozofsko razsežnost, [pri čemer je] utemeljena [...] na podajanju razlogov [logon didonai], na argumentiranju, ki mora znati prisluhniti drugemu, [...] s tem, ko načelno dopušča opazovanje vsega možnega, hkrati uči prisluhniti drugemu, tudi in predvsem drugemu samega sebe« (Komel, 2003: 19). Otroci torej pridobijo nazaj izgubljeni oz. odvzeti občutek vednosti, s tem pa tudi lastne vrednosti, ki je bila, predvsem pri naravoslovnih in tehnoloških predmetih, zahtevana v času formalnega izobraževanja in reprodukcijskega modela učenja. S tem se otroku krepi samozavest, šola pa postane prostor užitka ali vsaj »prostor kreiranja in prenašanja vednosti, če naj bo [le-ta] zvesta življenjskemu svetu« (Sáenz, 2007: 10). To kreacijo oziroma »izobraževanje kot '*Bildung*' – gradnjo, ker ni obsedenost z informacijami ali spretnostmi, temveč je osebnostni razvoj kot proces vračanja k samemu sebi skozi srečanje z drugim« (Ibid), torej preko dialoga, utemeljuje prav fenomenologija. Pomen vračanja k samemu sebi je vstop v boljše razumevanje drugega oz. sveta nasploh. Otrok z zmožnostjo kritičnega razmisleka in osmišljevanja sveta lahko postaja bolj odprt za divergentne pristope do problema. Tak otrok se bo lažje znašel v svetu, kjer so nekateri pristopi v neskladju z njegovim pogledom, kot otrok, ki se bo opredeljeval za konvergentni pristop, saj slednji zapira variacije možnosti za razrešitev problema. Slednjemu pristopu manjkata tudi refleksija in kritičnost, ki sta ključna elementa za človekovo preobrazbo. »Da bi to postala [refleksija in kritičnost] splošna človeška značilnost in zmogljivost, je nujna zgodnja iniciacija otrok v filozofske spretnosti« (Sáenz, 2007: 5–6), kar uri prav FZO. Pri vsej vehementnosti ugotavljanja prednosti FZO in njenih pozitivnih posledic na družbo ter njeno prihodnost se moramo potemtakem vprašati, kako je mogoče, da ta program ni vključen v vse izobraževalne ustanove. »Eden od možnih odgovorov, na tem mestu nemara najbolj relevanten, je sam naziv filozofije za otroke. Ravno v besedi filozofija se skriva kleč« (Šimenc in Hladnik, 2008: 67).

Tretji problem: Institucionalni problem

Splošna ideja je, da je »filozofija stvar zrelosti, odraslosti in izkušenosti« (Ibid). Za filozofijo velja nekakšna »znana dvojnost« (Ibid) na podlagi gesel v SSKJ, kjer se definicije gibljejo

med jezikovnimi pomeni, a skrita, podzavestna misel, da '*filozofija pa le ni za vse*', po eni strani povzroča sleherniku strahospoštovanje do te vede, po drugi pa vnaprejšnji odpor, ki je popolnoma neutemeljen in nesmiseln. Če pustimo ob strani vse filozofske razmisleke, kaj filozofija je, in se osredotočimo zgolj na splošne definicije, ugotovimo, da gre za bivanje v svetu oz. način življenja. S tem se sicer natančneje ukvarja fenomenologija, vendar zaradi tega, morda na videz strokovnega, elitističnega in '*težkega*' izraza, marsikdo zamahne z roko, češ, '*bolje se je oprijeti česa konkretnega*', a pri tem trči ob neizbežen paradoks – kaj pa je lahko bolj konkretno kot življenje samo? Problem, ki se torej pojavlja, je v srži vzroka, zaradi katerega problem obstaja. Dokler bodo imeli odrasli zadržke do lastne vednosti oz. strahu pred nevednostjo – ta se je pojavila z modelom učenja zaradi strahu pred neuspehom, ki ga je ustvarila reproduktivna metoda poučevanja in spraševanja, pri čemer si je večina otrok želela priznanje, ne pa znanje, katerega si želijo tisti otroci, ki posegajo po doseganju učnih ciljev in z lastno vedoželjnostjo –, toliko časa bomo imeli problem z ustvarjanjem '*boljše*' družbe. Pod to oznako je mišljena skupina oz. večina razmišljujočih ljudi, ki so zmožni kritičnega mišljenja, lastnega premisleka, usklajevanja svojih potreb v okviru danih možnosti znotraj družbe, ki jo ekonomsko in politično osebnostno podpirajo in so celostno, notranje in zunanje, zadovoljni. Pri tem takoj ugotovimo, da gre za idealno družbo, ki je, kakor kažejo splošni zgodovinski dogodki (npr. nemiri, vojne), nikoli ni bilo in je (zelo verjetno) tudi ne bo. Vendar to ne pomeni, da je FZO nepotrebna ali nesmiselna. Ravno nasprotno, potrebna je, da družba ne nazaduje, bodisi ekonomsko-politično bodisi osebnostno.

V zadnjem desetletju se je *FZO* uveljavila v osnovni šoli kot obvezno izbirni predmet, torej ni nujno, da ga šola tudi izvaja, v kolikor pa ga, to poteka v zadnji triadi devetletke (v 7. raz. obdeluje kritično mišljenje, v 8. raz. etična raziskovanja, v 9. raz. odnosnost razmerja: jaz in drugi)[3]; kot *filozofija* pa je ustaljena v gimnazijah, kjer »je splošno izobraževalni predmet. V gimnazijskem programu se poučuje v 3. ali 4. oziroma v obeh letnikih. V splošni in strokovni gimnaziji obsega 70 ur, v klasični 105 ur, kot izbirni modul pa ima dodatnih 210 ur« (Učni načrt, 2008: 5). Institucionalni problem se kaže v tem, da FZO sicer izobraževanje uradno financira in priznava, a ga v javni družbeni sferi, konkretno na področju univerzitetnega študija, vrednostno »bojkotira«. Ta protislovna pozicija, da je filozofija sicer nujno potrebna za ustvarjanje, posplošeno rečeno, '*razmišljujočih*' in '*dobrih*' državljanov na eni strani ter po drugi strani njeno onemogočanje – ki se kaže predvsem preko odvzema finančnih sredstev družbenohumanističnim vedam, (tihega) nepriznavanja argumentacij ali neupoštevanja filozofov v javni oz. ekonomsko-politični sferi – je pokazatelj, da je izobraževanje kot tako v krizi. Da pa politika to manipulacijo lahko izvaja, je nujno potrebno '*tiho*' ali '*glasno*' soglasje večine ljudi. Predvsem tiste večine, ki ni šla skozi proces izobraževanja, ki spodbuja kritično mišljenje in podprto argumentirano mnenje, torej védenje. Navedeno nima namena povzdigovati ali poniževati katerega koli sektorja uslužbencev, pač pa le opozoriti na začarani krog, ki se razkriva v protislovju med javno izrečenimi idejami in dejansko izvršenimi dejstvi. Če bi želeli izvajati koncept, četudi se zdi utopističen, bi morali uvesti FZO že v predšolsko izobraževanje (tj. vrtec) in kasneje kot reden razredni pouk tako v osnovni kot srednji šoli, saj bi s tem apriorno odvzeli prav tisti moment, ki *filozofijo* onemogoča v vsakdanjem življenju slehernika; tj. predsodek, da je filozofija '*težka*'. Morda res, vendar le z argumentom, da je potemtakem tudi razmišljanje o življenju težko in kolikor je življenje sámo težko, kar je lahko le teza odraslega, ne pa otroka brez predsodkov in strahu

[3] Program dostopen na: http://www.mizs.gov.si/si/delovna_podrocja/direktorat_za_predsolsko_vzgojo_in_osnovno_solstvo/osnovno_solstvo/program_osnovne_sole/izbirni_predmeti_v_osnovni_soli/.

pred filozofijo oz. življenjem samim.

Sklep

Nekatere probleme, s katerimi se sooča program FZO, je zgoraj upovedani razmislek skušal opredeliti preko treh področij: teoretskega, praktičnega in institucionalnega. Obenem je želel pridobiti nekatere vpoglede v probleme FZO, da bi preko problematike odgovoril na vprašanji, ki sta bili zastavljeni v prvem uvodnem stavku, pri čemer je odgovor na prvo negativen[4], na drugo pa pozitiven[5]. Pri tem je skušal opredeliti vzroke in posledice, ki so razvidni na vseh področjih. FZO je filozofija s posebno intenco, ki zahteva primerne metode poučevanja (to so dialog, branje filozofskih besedil in pisanje, vendar se uporaba metodološkega pripomočka opredeli glede na otrokovo starost), saj je namenjena točno določeni ciljni skupini. FZO nikakor nima manjvrednega položaja kot t. i. '*akademska stroka*', pa tudi ne manj kot katero koli gibanje v filozofiji (npr. fenomenologija). »Nobenega dvoma ni, da otrokovo mišljenje ni primerljivo z odraslim – ni niti teoretično niti kategorično, temveč polimorfno – ker ni popolnoma socializirano v določeni kulturi. Vendar pa razlika med razmišljanjem otrok in odraslih ne pomeni ločevanja njihovih svetov« (Sáenz, 2007: 9). Dialog je tisti »most« med generacijami, pa tudi med medgeneracijami. Razumevanje sebe in druge(ga) je ključ do shajanja, sprave v svetu. To pa je mogoče doseči le ob vzbujenem zanimanju, pri čemer je nujni pogoj osmislitev nekega delovanja. »Ne zadošča, da bivamo v svetu, da bi ga razumeli, kajti življenjski svet ni empirična enotnost, temveč je enotnost pomenov, ki povezujejo vse, kar je« (Ibid: 5). Za enotnost je potrebna sprava, za spravo razumevanje, za razumevanje dialog, za dialog poslušanje drugega, za poslušanje drugega poslušanje sebe, za poslušanje sebe spoznavanje sebe, pri čemer nam slednje prikliče staro grško modrost, ki je bila temelj poučevanja: »*Spoznaj samega sebe!*«[6]

[4] Družba ni zmožna prenesti terjatve, ki bi jo filozofija od nje zahtevala.

[5] Filozofija lahko zagovarja svojo upravičenost v družbi, glede na realna možna vlaganja vanjo.

[6] »Oh, man, know thyself and thou shall know the Universe and the Gods!« (http://en.wikipedia.org/wiki/Know_thyself)..

Litratura

Hladnik, A., Šimenc M. (2006). *Učni načrt. Izbirni predmet: program osnovnošolskega izobraževanja.* Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport: Zavod RS za šolstvo.

— (2008). »Filozofija in otroci«. *Šola, mišljenje in filozofija: filozofija za otroke in kritično mišljenje.* (Ur. Hladnik A., Šimenc M.). Ljubljana: Pedagoški inštitut.

— (2008). »Osnove programa«. *Šola, mišljenje in filozofija: filozofija za otroke in kritično mišljenje.* (Ur. Hladnik A., Šimenc M.). Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Komel, D. (2003). »Filozofija za otroke«. *FNM*. 2003/1-2, str. 18–20. Dostopno na (20. 6. 2013): http://www.ric.si/splosna_matura/predmeti/folozofija/.

Lopez Saenz, C. (2007). »Otrok, šola in filozofija: fenomenološki razmislek«. *FNM*. 2007/4, str. 5–11. Dostopno na (19. 6. 2013): http://www.ric.si/splosna_matura/predmeti/folozofija/.

Lukanc A. M. (2008). »Filozofija kot velika igra v svetu«. *Šola, mišljenje in filozofija: filozofija za otroke in kritično mišljenje.* (Ur. Hladnik A., Šimenc M.). Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Šket Kamenšek, L. (2008). »Newtonovo jabolko pri filozofiji za otroke«. *Šola, mišljenje in filozofija: filozofija za otroke in kritično mišljenje.* (Ur. Hladnik A., Šimenc M.). Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Učni načrt. Filozofija: gimnazija: splošna, klasična, strokovna gimnazija: obvezni,

izbirni predmet, matura (2008). Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport: Zavod RS za šolstvo. Dostopno na (21. 6. 2013): http://eportal.mss.edus.si/msswww/programi2012/programi/gimnazija/ucni_nacrti.htm.

Zahrastnik, K. (2008). »Filozofsko raziskovanje s tretje- in četrtošolci«. *Šola, mišljenje in filozofija: filozofija za otroke in kritično mišljenje.* (Ur. Hladnik A., Šimenc M.). Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Miha Hrovat

Od nakladanja do življenja, filozofija na gimnaziji

Spominjam se 16-letnega fanta, dijaka drugega letnika[1]. Sedi v drugi vrsti učilnice 66 (kar je delovalo izredno neobetavno), nekoliko na levi s perspektive profesoričinega katedra. Vrata so izolirana – tega ni videl v nobeni drugi učilnici. Pred njim stoji profesorica manjše rasti in preprostega videza. Spominjam se, na katero vprašanje smo morali odgovoriti. Vprašanje, ki je bilo povsem na mestu za prvi stik s filozofijo: »Kaj zate pomeni filozofiranje?« Fant je odgovoril tako, kot bi odgovorila velika večina ljudi njegovih let: »Filozofija je nakladanje.« A se očitno ni zavedal, da mu bosta sedenje v drugi vrsti »skorajšnje hudičeve učilnice« in pa takojšnje zavedanje napačnosti njegove izjave spremenila življenje.

Zdi se kot uvod v sladko pravljico, a želim, da se tako bere. Pravijo, da se spomini s časom olepšajo – zakaj se ne bi olepšal še spomin na mojo prvo uro filozofije? V rokah ponovno držim delovno mapo iz drugega letnika (pri pouku filozofije namreč nismo imeli zvezkov) in se prepuščam spominom, ki se me dotikajo. V razmišljanju ne želim zaiti v globlja temeljna filozofska vprašanja, ampak se preprosto sprašujem, kaj mi je filozofija v borih treh letih dala. Morda se bo bralo kot kakšen Proustov skupek nehotenih spominov, a to imam rad. Filozofija je nedorečena, zato naj bodo takšni tudi moji spomini nanjo, neurejeni in nepremišljeno izraženi spomini pa bodo tisti primarni in iskreni.

Vrnil se bom k samim začetkom mojega skromno filozofskega življenja, k prvemu branemu besedilu, ki je bilo – zavestno – povezano s filozofijo. Gre za besedilo Metke Klevišar o znanju in modrosti, ki mi v misli vedno znova prikliče

[1] Na naši šoli smo bili prva generacija, ki je dobila eno uro filozofije v drugem letniku.

citat: »Biti moder pomeni iskati povezave, videti za dogajanji ozadje in zadnji smisel.« Takrat ga nisem razumel, to lahko vidim, saj sem zraven citata napisal vprašaj. Ravno zato se mi je vtisnil v spomin, nisem razumel. Kako dober občutek je bil, kako dobro je bilo *ne-razumeti.* Po vsem procesu osnovnošolskega izobraževanja, po dolgem učenju definicij in razlag, sem končno *ne-razumel*. Sploh nisem vedel, kaj pomeni ozadje v tem citatu. Nisem vedel, da je mogoče, da za nekim smislom lahko stoji drug smisel, ki je prav tako smiseln kot prvi. Ravno to je tisti prvi občutek filozofije, ki se ga spominjam. Filozofija se začne takrat, ko ti neki nenadni utrinek zunanjega sveta zruši zid samoumevnosti. Ko se tega zaveš, razumeš, kaj pomeni ozadje za dogajanji, razumeš, kaj pomeni zadnji smisel. A ta nenadni utrinek se ne zgodi vsakemu. Moraš biti izredno odprtih misli: ni se lahko otresti lastnega občutka nezmotljivosti ali predsodkov ali mišljenja svoje lastne kulture. Izredno pogumno je dvomiti v lastno védenje, v celotno dotedanje znanje. Moraš biti pogumen – moraš biti lev, kot pravi Nietzsche.

Srečen sem, da je meni to uspelo. Odprl se mi je nov svet, ki pa je, odkrito povedano, temačnejši od sveta, ki sem ga poznal prej. Ne mislim temačnosti v smislu zlega, prej gre za nekakšen strah, ko stopiš iz varnega okolja v nepoznano. Daleč od tega, da je to slabo. Psihološko strah pogosto deluje kot motivacija, podobno je s strahom pred nepoznanim, saj le tako neko področje začneš raziskovati. Želiš si vedeti več, želiš se na tem področju počutiti udobno, predvsem pa varno. Filozofija ti te varnosti ne daje, prej nasprotno. Ravno zaradi tega pa ti omogoča osebni razvoj brez primere. Lahko bi rekel, da je filozofija neka palica, ki te dregne k razmišljanju. Toda na začetku te dregne, če se ji pustiš dregati, nato te udari in te udarja vedno močneje! Skratka, ko vstopiš v svet filozofije, ga je izredno težko zapustiti. Spomnim se izjave sošolke pri filozofiji na maturi, ki je dejala nekaj takšnega: »Ko vstopiš v filozofijo, to postane del tebe.« Kako resnično ...

Upam si trditi, da po treh letih ukvarjanja s filozofijo gimnazijo zapuščam kanček modrejši, predvsem bolj zavedajoč se samega sebe, na svet ne gledam več zgolj z očmi, ampak so te tudi odprte. Še kako prav mi je prišel sumničav pogled na svet v teh kriznih časih, v časih skorumpirane vlade in na srečo ne več tako hlapčevskega ljudstva. Tudi to zavedanje, da sem del ljudstva, del naroda, je stranski produkt pouka filozofije. Zavedel sem se svojih dolžnosti, medtem ko so vrstniki ob političnih debatah skomignili z rameni in se obrnili. Zavedel sem se, da se je za volilno pravico prelivala kri, medtem ko so vrstniki ob volitvah skomignili z rameni in se obrnili. Zavedel sem se ne le dolžnosti, pač pa tudi odgovornosti. Ravno Sartrova eksistencialna filozofija o odgovornosti in svobodi je ena tistih tematik, ki mi je odprla oči. Nihče mi ničesar ne določa, svoje življenje definiram z odločitvami, prav za vsako odločitev pa sem odgovoren *jaz sam*. Zavedanje lastne odgovornosti je neverjeten osebnostni napredek, ki ti v neki meri celo spremeni življenje. Gre za spoznanje, da vstopaš v svet odraslosti, da nisi sam, predvsem pa ugotoviš, da ti v življenju nič ne bo dano, zato moraš trmasto, a premišljeno vstopiti v življenje. Tudi Nietzschejevega nadčloveka pri sebi interpretiram zelo življenjsko. Izognil se bom razmišljanju, ali je nadčlovek sploh dosegljiv, raje bom povedal, kakšno življenjsko motivacijo ti poznanje takšne ideje ponudi: ne glede na okolico moraš iz sebe iztisniti svoj maksimum, vedno znova moraš poskusiti samega sebe preseči. Česar koli se lotiš, se tega lotiš pogumno in spontano. Ali ni to nekakšno življenjsko vodilo, celo življenjska modrost?

Pravkar sem se spomnil še mučnih zadnjih mesecev gimnazije ... Zanimivo, ni preteklo veliko časa, odkar sem zaključil z maturo, a sem najnapornejši del že skorajda pozabil. Kako zanimivo, da so mi po mislih švigale samo prijetne izkušnje, saj pred maturo nisem verjel, da sem bom spominjal samo najlepšega. No, zadnji meseci so bili resnično naporni. Pri filozofiji je

ozračje začinilo predvsem pisanje seminarske naloge, a na srečo sem bil dovolj pri pameti, da sem jo začel pisati dokaj zgodaj. Nekateri so se s pametjo srečali nekoliko kasneje, pa so se zato morali z njo pogovarjati pozno v noč, da so nadoknadili. Profesorica nam je rekla, da je to izdelek, na katerega bomo po štirih letih najbolj ponosni. Nekaj je res; je tudi eden redkih izdelkov, ki je povsem naš. Če ni edini, je pa zagotovo najdaljši. Tu vidim pomanjkljivost izobraževalnega sistema: imamo goro informacij, do katere dostopamo z nekaj kliki. Na knjižnico smo skorajda pozabili, informacij sploh ne preverjamo. Tokrat pa smo bili prisiljeni brati, razmišljati in pisati. Zato je to izdelek, ki je popolnoma naš – ničesar se ne da kopirati. Verjamem tudi, da mi bodo osnove pisanja seminarske naloge še kako prav prišle. A tudi tega ne bi osvojil, če za maturo ne bi izbral filozofije.

Pravijo, da je filozofija v kapitalizmu neuporabna, verjetno zato, ker z njo ne moreš obogateti. Toda ravno Ona ti da največje bogastvo, kar ga lahko imaš – bodisi osebnostni napredek bodisi kakršnokoli ugotovitev bodisi zavedanje samega sebe. Morda je ravno zaničevalen odnos do filozofije mlade pripeljal do pasivnosti, do vedenja nerazmišljujočih insektov, ki iščejo svoj prostor v svetu, a ne vedo, kam leteti. Seveda ne vedo – toda ali o tem sploh razmišljajo? Morda je že moja generacija generacija razvajenih staršev, in to je velik problem. Večina polnoletnih mladostnikov ne ve niti, za kaj živi, skrajni hedonizem – ki je na veliko oglaševan – se je zažrl v um mladih. *Carpe diem*, jutri me pač ne zanima. »Mladi moramo biti, pogumni za življenje, ki se mu danes marsikdo cinično smehlja. Cinizem je smrt,«[2] je zapisal Srečko Kosovel. Tega nam manjka: manjka nam poguma zreti v prihodnost. Pasivnost mladine je tisto, kar nas vodi v nihilizem.

Ne morem niti mimo vseh ljudi, ki sem jih spoznal v okviru filozofije. Morda je to celo najlepši del vsega gimnazijsko-filozofskega popotovanja, saj je naša skupinica več kot zgolj to. Potovanje v Trst, poslušanje predavanja Borisa Pahorja, Draga Kosa, Damjana Mandelca, Rudija Rizmana, Miha Andriča ter Umberta Galimbertija, sodelovali smo na protestih, sodelovali smo pri simpoziju na bežigrajski gimnaziji, ogledali smo si tudi Da Vincijevo razstavo ter razstavo Razkrita telesa. Skupaj smo preživeli ogromno lepih trenutkov, ki jih brez izbire filozofije za maturitetni predmet ne bi bilo. Očitno je torej, da je filozofija več kot le razmišljanje v oblakih. Pooseblja vsesplošno razgledanost, preudarnost, modrost ter zavest, tako individualno kot tudi kolektivno. Pogosto me vprašajo, zakaj grem študirat filozofijo, češ da je povsem neuporabna. Jaz enostavno odgovorim: »Raje sem srečen v brezposelnosti kot nesrečno zaposlen.«

Foto A. H.

[2] Kosovel, Srečko (2012), *#Pravica*, Založba Sanje, Ljubljana, 38.

Rebeka Poderžan

Referendum bi morali ukiniti

Referendum je institut neposredne demokracije, v kateri velja, da ljudstvo izvoli pravila in zakone svoje države. Država mora biti pravična in dobra, da so lahko državljani srečni. Da bi država zagotavljala takšne razmere, mora imeti tudi takšne zakone in pravila, ki posameznikom omogočajo srečno življenje. Ker je v takšni državi ljudstvo glavno pri odločanju, to pomeni, da bi morali ustrezne odločitve sprejemati ljudje, kar pa je v današnji družbi vedno večji problem. Trenutno stanje demokracije namreč daje ljudem premalo spodbud za pridobitev znanja na področju politike. V naslovni tezi je izražen problem demokracije in posredno tudi vprašanje prave oblike vladavine. S tezo lahko povežemo Schumpetra, ki zagovarja posredno demokracijo, kjer država preko parlamenta odloča o pomembnih zadevah. Ljudstvo tako rekoč nima prave besede pri sprejemanju zakonov v lastni državi in posledično se nepoznavanje in zanimanje za politiko še zmanjšuje. V nadaljevanju bom razpravljala o obeh oblikah demokracije in s pomočjo Millerjevih argumentov skušala prikazati, zakaj je neposredna demokracija kljub številnim problemom in vprašanjem boljša od neposredne.

Ob pojmu demokracije se najprej pojavi vprašanje, ali je to prava oblika države, pa tudi zakaj je sploh potrebna oblast – ali ni morda anarhija najboljše stanje družbe? Velja, da je politična oblast upravičena, če skrbi za ljudi in jim zagotavlja varno in uspešno življenje ter ne postavlja svojih interesov, ki se ne skladajo z interesi večine, pred splošno dobro. Če torej obstaja nekdo, ki lahko vzpostavi zakone ter je vreden zaupanja, in če ta nekdo predstavlja oblast, se tudi v državi vzpostavi zaupanje. V stanju anarhizma pa je sodelovanje med ljudmi zelo malo verjetno, saj bi med njimi primanjkovalo zaupanja, česar pa ni brez močne oblasti. Zaupanje naj bi v demokratično vzpostavljeni politični oblasti temeljilo na dveh predpostavkah: da imajo vsi enake politične pravice (neenakost je upravičena le, če je koristna za vse) in da mora biti vsak, ki poseduje posebno moč, odgovoren celotnemu ljudstvu, kar zagotavlja varovanje interesov ljudi. Tukaj naletimo na novo vprašanje, kako naj bo celotno ljudstvo udeleženo pri vladanju; neposredno pri zakonodaji ali posredno, prek izbranih predstavnikov, ki bodo delovali v njihovem imenu.

Ker danes politični sistemi svojim državljanom ne dopuščajo večje vloge pri vladanju, postaja vedno večji problem nepoznavanje politike in nezanimanje zanjo. Moč odločanja pa je v rokah zelo majhnega števila ljudi (javnih uslužbencev, vladnih ministrov, članov parlamenta, državnih zborov). Ob tem naletimo na protislovje, saj je demokracija domovina ljudstva, kjer ima njegova beseda največjo veljavo. Namreč, kot pravi Miller: »Če je demokracija najboljši način sprejemanja političnih odločitev, zakaj ne bi ljudem v resnici dopustili, da o pomembnih vprašanjih odločajo sami in neposredno?« Danes ima ljudstvo pravico le vsake štiri leta izvoliti predsednika države (ki nima velike veljave pri sprejemanju zakonov in odločanju o političnih zadevah) in občasno oddati mnenje na referendumih. Državljani imajo sicer tudi pravico do združevanja v skupine, katerih interesi niso enaki stališčem odločevalcev, in tako samo nejavno vplivajo na odločevalce oz. poslance (lobirajo).

Dejstvo je, da je število odločitev, ki jih sprejema vlada, veliko, in da se večina ljudi zanese nanjo in zaupa v njene odločitve. Danes je v družbi ogromno kirenaikov – ki uživajo življenje na vsakem koraku, se prepuščajo kratkotrajnim užitkom in strastem in jih ne skrbi za posledice, probleme, vprašanja, stanja naslednjega dne in prihodnosti – in epikurejcev – ki jih navdaja hedonizem čutov in se umikajo na samo, živijo svobodno s prijatelji in jim je glavni cilj doseči stanje ataraksije (nevznemir-

jenosti duha in brez bolečin telesa) – in le malo tistih, ki so politično aktivni. Večina se torej ukvarja s svojimi problemi, ki so 'pomembnejši' od politike, za katero nimajo časa ali zanimanja. Tako ljudje sami dajejo političnim strankam in vodilnim politikom prosto pot pri vodenju politike in odločanju o pomembnih zadevah, katerih glavna težnja pa je doseči svoj cilj (ta velikokrat ni v prid ljudstvu, ampak peščici že tako vplivno močnih in bogatih poslancev), kar pa jih potiska vedno višje, s tem pa ljudstvo tone vse nižje in zgublja vrednost pri uveljavljenju svoje besede.

Vse to se je razširilo zaradi prepričanja, da navadni ljudje niso sposobni doumeti problemov in o njih presojati, zato je za njih bolje, da to prepustijo 'boljšim, za to primernim poslancem'. Takšno stališče zagovarja tudi Schumpeter, ki pravi, da je naloga ljudstva izbrati skupino voditeljev, ki jih zastopajo. Njegova razlaga podpira mehanizem posredne demokracije – parlament, ki združuje posameznike, izvoljene s strani ljudstva, da odločajo v njegovem imenu, saj naj bi bili navadni državljani zmožni prepoznati samo ljudi, ki so sposobni odločati v njihovem imenu, in nezmožni političnega odločanja.

Politično presojanje pa je res lahko zahtevno, saj zahteva pravilno presojo vprašanj v alternativnih situacijah; vključuje predvidevanje posledic odločitev, informiranje o željah ljudi in vprašanja o moralnih načelih. To pa še vedno ne pomeni, da bodo izbrani predstavniki presojali bolje kakor širša javnost. Res je, da posamezniki nimajo znanja na vseh področjih, a to še ne pomeni, da niso sposobni političnega presojanja. V primeru nejasnosti o problemu in nepoznavanju določene zadeve je torej treba vprašati strokovnjake na tem področju. Prav kot pri navadnih državljanih tudi vsestransko znanje članov političnega razreda ni zagotovljeno (na ta položaj je mogoče priti tudi brez višje izobrazbe). To pomeni, da bi morali pri vsakem odločanju tako ljudstvu kot tudi parlamentu strokovnjaki razložiti dileme, da bi nato lahko sprejemali prave in moralne odločitve. Tukaj pa je spet vprašanje, ali politiki bolje poznajo moralna načela kakor ostali državljani, kajti moralnih strokovnjakov, pri katerih bi lahko pridobili več znanja o moralnosti, pravzaprav ni. Torej tudi v tem primeru ni razloga, da bi državljani pri neposrednem odločanju o morebitnih moralnih sporih delovali slabše kakor izvoljeni predstavniki.

Ti izvoljeni predstavniki ljudi izkoriščajo in z njimi manipulirajo. Če se vprašamo zakaj, je odgovor preprost – ker smo ljudje idioti, popolnoma umaknjeni v zasebnost in se ne udeležujemo javnega življenja. In ravno tukaj je problem, ki je res vedno večji, saj ljudje zaradi trenutnega stanja demokracije nimajo spodbud za pridobivanje političnega znanja in veščin, kar se kaže na nizki ravni politične vednosti in zanimanja za politiko. Vzrok je namreč nepoznavanje vodilnih politikov in bistvenih razlik med stališči različnih strank, ki jih izberejo. Zato bi bilo širši javnosti tvegano prepustiti odločanje o pomembnih zadevah, za presojanje o teh pa nima strokovnega znanja. Tako se danes vedno manj ljudi trudi razumeti politiko, vse več je idiotov, ki v svoji pasivnosti predajajo politično avtoriteto izvoljenim predstavnikom. S tem podpirajo naslovno tezo, da se ukinejo referendumi, ki so ena že tako redkih priložnosti za ljudstvo, da izrazi svoje mnenje in glasove. To je popolnoma neprimerno za demokratično državo, ki naj bi bila 'domovina ljudstva'.

Med množico vseh teh idiotov ter prej omenjenih kirenaikov in epikurejcev pa se peščica vendarle upira stanju, ki jim ne omogoča srečnega življenja. Murn v svoji pesmi *Ko dobrave se mrače* pravi, da ljudje tožijo po vznemirjenosti, po spremembi razmer ('*kakor tožbe tajni vzdihi src, ki v žalosti žive*'), a kljub temu mirujejo in ne ukrepajo (*'mir, ah, lega na zemljo'*), sam pa stanja ataraksije ne more doseči ('*ni mogoče potopiti duše v spanje mi sladko'*), saj vidi resnično stanje in čuti ogorčenost. Zato sam kliče (poziva) vse mogoče sile in ljudi (*'glas vpijočega v puščavi, trs samotni to sem jaz'*), ki

bi mirno stanje vznemirili (*'pridite, nevihte ve, burno življenje, šumno koprnenje'*), ga podprli in ga napolnili z voljo, optimizmom, upanjem (*'in prevpijte mi srce'*), da bi svet ne bil več tako navidezno brezčuten in nevznemirjen, hkrati siv, brez energije in pasiven, temveč aktiven, pripravljen na boj za svoje cilje in pravice (*'jasnih, jasnih, sončnih dni, polnih borb, polnih ječanja!'*). A to so le želje pesnika (in tiste peščice posameznikov), ki na koncu še pove, da ljudje in svet njegovih klicev ne (u)slišijo, celo ne želijo (u)slišati; vdajajo se mirnemu čakanju in v svoji pasivnosti živijo dalje (*'tiho, tiho dalje sanja noč z bleščečimi očmi'*).

Tudi sama menim, da bi bilo potrebnih čim več ljudi s podobnim mišljenjem, da bi to mirno, tiho noč preglasili in vznemirili stanje ataraksije. Kot pravi Miller, bi morali ustanoviti različne oblike participacije, npr. porote državljanov, ki vsakemu posamezniku omogočajo aktivno politično delovanje. Treba bi bilo izenačiti parlament s temi zunaj-strankarskimi skupinami, da bi bilo vključevanje v politično življenje večje. Takšne skupine lahko z daljšim premišljanjem in obravnavanjem določenih zadev oblikujejo izjemne odločitve, ki bodo moralne in v prid ljudstvu. Poleg pridobljenih izkušenj, ki izboljšajo usposobljenost ljudi in povečajo njihovo zanimanje za politiko, bi se povečalo tudi prizadevanje, da se ljudstvu kot celoti podeli dokončna oblast nad državnimi in političnimi zadevami. Dober korak k temu bi bila v šolah uvedba politične filozofije kot obveznega predmeta, zmanjšanje reklamnih oglasov in oglaševanja (ti delujejo kot državni aparat in z ideologijo prikrivajo nevednost ljudstva) ter sprotno seznanjanje ljudi z novicami o političnem življenju. Ljudi je torej treba pozvati, kot poziva Murn, da postanejo aktivni, da se borijo za dobro življenje in se ne prepuščajo kot marionete, s katerimi po svoji volji upravljajo organi oblasti – postaviti se je treba na svoje noge in razmišljati ter odločati s svojo glavo (potreben je obrat glave, kot pravi Platon)!

Rebeka Poderžan

Vsakdo po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovih potrebah!

Naslov predstavlja značilno Marxovo tezo in zajema problem pravičnosti. Pojem pravičnost je težko opredeliti tako, da se bodo z razlago strinjali vsi, saj lahko vsak posameznik drugače razume, kaj pravičnost je. To predstavlja kar veliko dilemo in posledično obsežno filozofsko vprašanje, na katero je treba odgovarjati s prepričljivimi argumenti. V eseju bom poskušala razložiti svoje stališče pravičnosti, med drugimi tudi argumente Marxa, ki se opredeli, da je pravičnost enakost in zlasti upoštevanje potreb posameznika. Njegovo teorijo bom delno tudi ovrgla z Rawlsovo, ki rešuje problem marksizma, pri katerem zaradi enakosti pride do pomanjkanja motivacije za delo po svojih zmožnostih, saj je dobiček na koncu enak za vse.

Trditev predpostavlja, da je vsak človek po naravi sposoben opravljati določeno delo in prenašati različne napore, zato naj ravna v skladu z njimi, tako da ne dela preko meja svojih zmožnosti. Če se bo torej trudil po svojih najboljših močeh, bo v zameno dobil vse, kar zadovolji njegove osnovne potrebe. To pomeni, da bo preskrbljen z vsem, kar potrebuje za preživetje. Takšno družbo zagovarja Marx, ki daje prednost predvsem enakosti in potrebam. Pravi, da je družba pravična, če v njej ni razlik, vsak dela, kar ga veseli in kolikor zmore, dobi pa po svojih potrebah. Ostali izkupiček gre v skupno dobro; celotna družba je torej družba skupnosti, kjer ni najpomembnejši posameznik, temveč družba kot celota. Če vsak dela dobro v korist družbe, bo torej živel pravično in srečno, saj med ljudmi ne bo razlik in posledično zavisti, egoizma ter prepada med bogatimi in revnimi. Čeprav se zdi njegovo argumentiranje za pravično družbo idealno, pa sama mislim, da se takšna družba daljši čas ne bi mogla obdržati. Vsak namreč dela nekaj, kar ga veseli, pri

tem pa ga motivirajo zadovoljstvo in predvsem materialne dobrine, ki so mu zagotovljene ob končanem donosu k produkciji. V Marxovi družbi bi torej vsak dobil enako plačilo, ne glede na to, ali opravlja težko fizično delo ali težko psihično delo, ali dela pod skrajnimi pogoji ali na varnem, kako dolgo se je šolal, če se sploh je. To bi kmalu pripeljalo do uporov, saj visoko šolana kvalificirana delovna sila ne bi imela nobene motivacije za delo, če bi kljub vsem naporom, dolgoletnim učenjem, prejela enako plačilo kot delavec z osnovnošolsko izobrazbo. Podobno meni tudi Rawls, ki s svojo teorijo o pravični družbi rešuje problem marksizma. Zato uvede načelo razlike, ki dopušča neenakosti pod pogojem, da koristijo tistim v najslabšem položaju. S tem upošteva tudi trud in zasluge posameznika, ki prinese nekoliko večji zaslužek. Ekonomske razlike niso tako velike kot pri Nozicku, s katerim se v tem argumentu ujema, vendar minimalne, da nudijo poleg osnovnih potreb tudi državo blaginjo in motivacijo za delo. Marxove teze torej ne bi popolnoma podprla, saj bi moral vsak dobiti poleg osnovnih potreb tudi nagrado, ki si jo zasluži. Poleg potreb je treba torej upoštevati zasluge, saj bi v primeru Marxove družbe prišlo tudi do izkoriščanja; nekdo, ki se mu ne ljubi učiti, ne gre študirat, ampak gre kar delat. Sčasoma mu postane še delo prezahtevno, saj je preveč len, da bi delal, poleg tega pa nima prave spodbude. Zato se odloči, da bo brez službe in bo živel od socialne pomoči. Družba bi se obrnila v nepravično, zato je treba narediti korak naprej k pravični družbi. Ob iskanju novih argumentov za boljše življenje naletimo na nov problem – ali lahko vsak opravlja vsako delo? Ali je torej vsak človek sposoben priti na želeni (predvsem) višji položaj? Nozick je ta problem rešil s samolastništvom in močno teorijo pravic, da ima vsak posameznik pravice, ki mu jih nihče ne sme kršiti. Pri tem upošteva kantovsko načelo, da nihče ne sme biti izkoriščan in vzet kot sredstvo za dosego ciljev, temveč kot cilj sam. Zagovarja tudi, da je vsak posameznik lastnik samega sebe in s tem svojih talentov, posledično pa vsega, kar na podlagi te nadarjenosti pridobi (pridela). To bi pomenilo, da bi nadarjeni ljudje ob prvi možnosti dosegli višje položaje in bi jim bil s tem zagotovljen uspeh, tisti, ki se ne rodijo s talenti, pa bi bili obsojeni na bedo in revščino. Nastale bi ogromne in vedno večje razlike med bogatimi in revnimi, bogatim pa zaradi kantovskega načela, močne teorije pravic in samolastništva ne bi smeli vzeti nič, da bi pomagali drugim. Družba kot taka ne bi bila niti podobna pravični družbi, zato bi bilo treba glede tega uvesti še dodatni pogoj.

Rawls kot rešitev podaja pogoj enakih možnosti. To pomeni, da morajo biti vsi položaji (predvsem višji) enako dostopni za vse. Prednostni položaji torej ne bi smeli biti dodeljeni tistim, ki so že ob rojstvu prejeli talente in so bolj nadarjeni kot drugi, ampak bi moral imeti vsak enake pogoje, da dobi usposobljenost za višji položaj, ki mu morda ob rojstvu ni bila dana. Rawls namreč pravi, v nasprotju z Nozickom, da za talente, ki smo jih prejeli ob rojstvu, nismo zaslužni sami, saj jih nismo sami ustvarili. Zato ne bi bilo pravično, da smo zaradi njih na boljšem kot drugi, ki jih ob rojstvu niso prejeli, lahko pa se v življenju usposobijo in jih ustvarijo – postanejo enako zmožni (usposobljeni), treba jim je dati možnost. Talentirani ljudje si torej prednosti ne zaslužijo, zato njihova pričakovanja po višjem zaslužku niso upravičena. Pravična so le kot del celotne družbe, če pomagajo k izboljšanju položaja vseh, posebej tistih v najslabšem položaju. Zaradi argumenta enakosti možnosti bi bilo treba uvesti brezplačno šolstvo in upoštevati potrebe, čemur torej sledi tudi zagotovljeno brezplačno zdravstvo, socialna pomoč itd. Vse to pa pripelje družbo v obsežno socialno državo z visokimi davki, ki bi vse brezplačne sisteme pokrivali. S tem argumentom se Nozick ne bi strinjal, saj sam zagovarja minimalno državo. To je država, v kateri so davki minimalni, le za sodstvo, policijo in vojsko, torej za zunanje in notranje varstvo. To izhaja iz ostalih pogojev, saj bi se država z visokimi davki na posameznikov račun okoriščala, ker bi bil v bistvu sredstvo zanjo; od njegove plače (trdega dela, truda in marljivosti)

bi vzeli veliko odstotkov in dali denar za razne namene, tudi drugim ljudem. Četudi se zdi na prvi pogled prav, da ti država ne jemlje denarja, ki ga sam prislužiš, se mi zdi njegova teorija pravičnosti sporna, saj kot celota ne bi delovala pravično. Takšni ureditvi smo bili priča že v preteklosti, ko so nastajale nepredstavljive razlike med kapitalisti in proletariatom, ki je bil izkoriščen in pohabljen. Razred lastnikov v svojo korist izkorišča delavce, ki so prisiljeni delati v nemoralnih razmerah, poleg tega so odtujeni med sabo in celo od samega sebe. Bistveno pa je, da kar lastnik prodaja (in za to dobi ogromno denarja, od tega pa delavcem plača karseda minimalno), naredi delovna sila. Marxova teorija je zelo drugačna kot Nozickova, vendar se tudi z njegovo ne morem povsem strinjati zaradi že razloženih vzrokov. Najbolj podpiram Rawlsovo pojmovanje pravičnosti in njegove pogoje, ki bi pripeljali do pravične družbe. Seveda pa je res, da smo v obstoječih družbah še zelo daleč od uresničitve takšnih zahtev. Liberalizmu so se sicer v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja že približale nekatere nordijske države (Švedska), kar pa je tudi tam v kratkem času zamrlo in se obrnilo k vedno bolj nepravični družbi.

V eseju sem obravnavala problem pravične družbe, ki je danes vedno večje vprašanje. S primerjavo različnih teorij sem predstavila svoje stališče pravičnosti. Če povzamem, se z Nozickovo teorijo večinoma ne strinjam, blizu mi je le njegovo upoštevanje zaslug. Prav tako sem ovrgla Marxovo pravično družbo, kjer bi zaradi pomanjkanja spodbude prišlo do problemov. Njegova teorija se mi ne zdi tako sporna kot Nozickova, saj poudarja zlasti upoštevanje potreb. Vsakega od teh dveh argumentov sem podprla z Rawlsovo teorijo, ki me najbolj prepriča. Skratka, pravičnost kot poštenost; upoštevanje potreb, poleg tega zaslug, enaka možnost za doseganje višjih položajev in načelo (minimalne) ekonomske razlike v okviru obsežno socialne države z redistribucijo dohodkov.

Miha Andrić

Kriza mišljenja – Mišljenje krize: V obrambo filozofije

Zdi se, da se je družba univerzalno dostopnega in standardiziranega znanja znašla v radikalni krizi mišljenja, ki jo je moč razumeti kot diskurzivno izključevanje filozofije iz javnega in akademskega. To se najbolj očitno kaže kar v mišljenju krize same. Preko zdravega razuma in racionalne utilitarne računice, ki obvladujeta načine govora o krizi ter se predstavljata kot edina možna, občа in politično nevtralna govorica, se z vnašanjem ideološko mistificirane vednosti namreč zgolj teološko motivira neka verjetja, namesto da bi se vedno znova kazalo na verovanjske pogoje sleherne vednosti. Slogan pričujočega teksta naj bo torej: »Za filozofijo in teorijo ter proti zdravemu razumu in racionalni računici!«

Subjektova identifikacija z jezikom zdravega razuma (»kmečke pameti«), ki hegemonizira postmoderni diskurz, je namreč zgolj nasprotni pol pozicije superinteligentneža, ki logično sicer odlično razume situacijo, a vedno zgreši njen socioekonomski in historični kontekst. Zgreši torej mistificirana, ritualizirana ter ponotranjena kulturna pravila in družbene pomene. Izjavljati s pozicije zdravega razuma tako, nasproti opisanemu, pomeni popolnoma se identificirati s simbolnim – popolnoma in naivno zaupati abstraktnemu ter normativnemu velikemu Drugemu. Podpisati se pod vsem razumljivo in samoumevno govorico, pomeni ne razumeti razlike med ideologijo in kulturno pripovedjo na eni ter teorijo in filozofijo[1] na drugi strani, pomeni torej »naivno pasti na ideološko zgodbo«. To seveda ni družbeno nevtralno, saj zdrav ljudski razum vsebuje maksime svojega

[1] Natančna razmejitev filozofije od (humanistične) teorije se zdi težavna naloga. Smiselno pa je trditi, da se ključna razlika kaže v tem, da filozofija operira s kategorijami, teorija pa s koncepti, ki se vsiljujejo preko analize realnih družbenih praks.

časa, predstavlja način mišljenja neke dobe in zajema vse predsodke ter mistifikacije vladajoče ideologije. Čeprav se v deliriju afirmacije uporabe univerzalne racionalnosti subjekt tega ne zaveda, ga vodijo miselne determinante vladajočega razreda – kdor razpolaga s sredstvi za materialno eksploatacijo, pač razpolaga tudi s sredstvi za duhovno produkcijo. Če parafraziramo Marxa, bi lahko rekli, da je samoumevna in vsem razumljiva govorica vedno govorica vladajočega razreda in da je logika njenega diskurzivnega univerzuma določena tako, da ohranja razmerja moči ter deluje v prid prevladujočim družbenim trendom.

Jezik razumljive racionalno utilitarne računice in njemu lastno abstraktno polje politike kot avtonomne sfere je tako nujno razumeti kot neposredni produkt buržoazne revolucije, torej kot pogoj zmožnosti buržoaznega gospostva in sovpadajočega diskurzivnega polja. Taka naddoločujoča logika (neo)liberalnega političnega prostora pod pretvezo občosti svoje emancipatorne bitke človeku morda res da svobodo do lastnine, a ga lastnine nikakor ne osvobodi (če si zopet izposodimo pri Marxu). Če se je zgodovina najprej zgodila kot tragedija, se zdaj ponavlja kot farsa – abstraktna politična enakost, ki jo omogoča liberalni utilitarni diskurz, je namreč omejena zgolj na projekcijo – na ideološki izraz realnega stanja v politični sferi, torej na simptom Realnega. Ta pa posreduje resnico o vulgarni demistificirani realnosti buržoazne osvoboditve, ki vodi v mezdno suženjstvo večine, kjer so množice za odlok svoje smrti prisiljene sprejeti pogoje lastnega podrejanja. Liberalna enakost vseh ne glede na osebne okoliščine na polju političnega namreč spregleda prav vse (ekonomske) neenakosti v sferi realnih eksistenčnih pogojev. »Ratio« in »common sense« je zato nujno razumeti kot mehanizem buržoaznega gospostva in ekonomske eksploatacije, razsvetljensko inavguracijo javne rabe (zdravega) razuma in racionalne argumentacije pa, rečeno z Adornom, kot največjo prevaro v zgodovini človeštva.

Taka razsvetljenska argumentacija ukinja in instumentalizira subjekta izjavljanja, saj ta v liberalni govorici vedno postane orodje Drugega (Ljudstva, Demokracije, Zgodovine ...). Zanikanje lastne partikularnosti skozi tako univerzalno intrumentalizacijo pa pomeni tudi histerizacijo naslovnika, saj se lahko subjekt izjavljanja predstavi kot subjekt univerzalnega razuma zgolj, če partikularno željo dialektično prestavi na poslušalca. Tak diskurz je tudi pogoj zmožnosti sodobnega rasizma, saj ukinja Realnega Drugega, ko zaradi odtujitve v politično abstrakcijo z zahtevo po univerzalnosti in predpostavko racionalnosti ni sposoben misliti partikularnosti Drugega, torej specifičnega načina, kako Drugi uživa.

Proletarski boj – to je boj industrializiranih, kapitalu realno podrejenih in ekonomsko ali kulturno marginaliziranih Drugih, tako enostavno mora potekati na polju filozofije in kritične misli. Pristati na »common sense« in liberalno racionalno računico namreč pomeni pristati na bitko na tujem diskurzivnem terenu, ki je ne moremo dobiti. Zavrniti tak diskurz pa pomeni zavrniti odtujenost v mistificiran spektakel politike kot avtonomne sfere, pomeni zavrniti liberalno depolitizacijo ekonomije in izgon razrednega boja na ulice. Vztrajanje pri teoriji in filozofiji tako pomeni šele odpreti pravo polje emancipatornega boja.

Za verovanje – mitologijo starih Grkov lahko z Vidalom rečemo: »Saj so vedeli, da ni res, a so mislili, da morajo verjeti, da je.« Za ekonomsko krizo danes velja podobno: »Saj vemo, da kapitalizem uničuje vse družbeno in naravno, a mislimo, da moramo verjeti, da ni tako.« Ključni problem revolucionarnega potenciala oropanega subjekta je torej to, da si lažje predstavlja konec sveta kot konec kapitalizma. Mišljenje krizne situacije je tako moč razumeti kot nezmožnost utopične misli, kot realizacijo postmoderne pripovedi o »koncu velikih zgodb«, ki se heglovsko legitimirajo z dovršitvijo univerzalnega cilja v prihodnosti, kar seveda ne pomeni nič drugega kot pohod največje,

institucionalizirane in samoumevne zgodbe v zgodovini človeštva – zgodbe globalnega kapitalizma. Utopično mišljenje boljše prihodnosti je danes (večinoma pod pretvezo boja proti totalitarizmom 20. stoletja) tako diskurzivno izključeno, toda ključno je opozoriti, da taka diskreditacija utopije velja samo za morebitne alternativne pripovedi – tistih vladajočih pač ni treba pripovedovati, saj jih sama od sebe reproducira vzpostavljena (simbolna) struktura. Če namreč ukinemo vse, kar ni samoumevno, ostane samo v sistemu zakoreninjeno, vtisnjeno v vsakdanje rutine in tisto, zagotovljeno s prisilami ekonomije ter zavarovano z ideološko iluzijo. Prepoved utopije je zato radikalna ukinitev mišljenja samega, saj onemogoča zarezati v Realno za vladajoči red konstitutivnih mistifikacij. Hannah Arendt pravi, da je bistvo Marxovega uvida dejstvo, da se sanje nikoli ne uresničijo.[2] V pričujoči obrambi filozofije in utopije je zato nujno z (Žižkovim) Lacanom dodati, da revolucionarnega akta in kritičnega mišljenja nikoli ni mogoče misliti zgolj kot realizacijo emancipatornih sanj, temveč, nasprotno, kot iznajdbo novih (utopičnih) pogojev sanjanja.[3]

Če je, tako Freud, realno naše želje za psihoanalizo dostopno zgolj v sanjah in ne v zavrnitvi vsega iluzornega, mora biti s teorijo ideologije identično: ni ključno to, da se osvobodimo vseh ideoloških predsodkov in se predstavimo kot nadideološki subjekt, ki je prebil spektakelske iluzije in vzpostavlja abstraktno ideološko nevtralnost v avtonomni sferi političnega. Ključno je analizirati Realno našega verovanja v sami ideološki mistifikaciji. Ni dovolj, da ideološke pripovedi ne vzamemo »zares«, da »ne pademo nanjo«, ključno je odgovoriti na vprašanje, katero prakso v sferi realnih eksistenčnih pogojev specifična ideološka zavest posreduje oz. omogoča. Boj proti krizi mišljenja je torej boj za realno praks, ki jih posreduje aktualno mišljenje krize.

Velja tudi obratno. Akademski in javni prostor namreč nista sposobna zapopasti dejanskosti družbene situacije, ker ju obvladujejo diskurzi tradicionalne humanistike, tehnoznanosti in liberalnih identitetnih študij, ki s svojo pozitivistično in postmodernistično epistemologijo (ta je postmoderna, v kolikor ne referira na realne prakse, temveč operira zgolj z njihovim simptomom, z njihovo ideološko projekcijo v sferi političnega) ter brez razlikovanja med naravoslovnim episteme in družboslovnim fronesis niso sposobni artikulirati nič drugega od nacionalizmov oz. ne presegajo propadlega projekta, sicer že v izhodišču rasističnega, buržoaznega, reakcionarnega in narcisističnega neoliberalnega multikulturalizma. Če želi mišljenje dialektično preseči krizo, enostavno mora biti sposobno artikulirati pluralizem antikapitalističnih politik, ki črpajo iz historičnega materializma, Realno v ideoloških mistifikacijah identificirajo s strukturalno psihoanalitičnim pristopom in za svoj temelj vzamejo filozofski uvid. Boj proti (ekonomski) krizi mora torej najprej biti boj proti krizi mišljenja.

Zaključimo, kjer smo začeli: naloga filozofije in teorije mora biti obratna projektu teologije. Če slednja z vnašanjem vednosti motivira neko verjetje, mora filozofija kazati na verovanjske pogoje sleherne vednosti. Razsvetljenski cogito kot subjekt polne gotovosti in univerzalne vednosti je pač produkt diskurzivne izključitve nemišljenja in »velikega zapiranja« norosti, človek pa je kot bitje jezika vedno že razsrediščen subjekt, ki je prestavljen »na neko Drugo mesto« in mu je realnost dostopna samo kot sistem označencev in označevalcev, ki so arbitrarno in nasilno določeni ter generirajo pomen kot točko prešitja – torej retroaktivno skozi sistem razlik. Vednost je tako vedno zgolj identifikacija z Drugim (subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve), ki jamči za avtentičnost izrekanja in preko podelitve simbolnega mandata, ob predpostavki perfomativne zavezanosti

[2] Arendt, H. (1970). *On Violence. Crises of the Republic*, Berlin, 89.

[3] Povzeto po: Žižek, S. (2007). *Slavoj Žižek Presents Mao on Practice and Contradiction*, New York, 24.

besedi, z lastno željo dialektično odgovarja na histerično zahtevo subjekta po fantazmatskem dokončnem prešitju družbenega polja. »Spoznaj samega sebe« kot klasična filozofska maksima tako pomeni zgolj (simbolno) identifikacijo z mestom, od koder se lahko gledamo na način, da smo si všeč. Subjekt ali Jaz namreč nikoli ni Stvar, je jezikovna kategorija. Z besedami C. Malabou bi to pomenilo, da »mi nismo naš spol, mi ga zgolj označujemo«.[4] Subjekt je namreč vedno produkt intersubjektivne realnosti, to pa tvorijo interpelacijske izjave, ki s performativnim procesom izjavljanja subjekt naredijo za to, za kar ga v izjavi imenujejo. Obramba filozofije proti zdravemu razumu mora torej biti v subverziji takih klasičnih filozofskih maksim – v lingvističnem obratu, ki ga lahko strnemo v antifenomenološki moto: »Stran od stvari, k jeziku!« Jezik – simbolno je namreč, rečeno z Lacanom, predontološka realnost, simbolno je tisto, kar šele odobri bit v smislu, da jo materialno omogoči.

Obrambo filozofije in upor proti liberalni zapovedi hitrega in zdravorazumskega delovanja, ki vedno zgolj reproducira obstoječa razmerja moči, je treba misliti kot žižkovski obrat Marxove 11. teze o Feuerbachu – če smo v zadnjem stoletju svet neprestano in neuspešno spreminjali, je zdaj zopet čas, da ga začnemo misliti in interpretirati. Namesto prevajanja v vsem razumljivo govorico (ki sicer bojda uspešno agitira) ter namesto uporabe racionalne računice, ki je pogoj zmožnosti buržoaznega gospostva, naj bo torej današnji emancipatorni projekt radikalizacija teorije in zaostritev filozofskih »frakcijskih« bojev, ki lahko pripeljejo do dialektičnega presežka govorice naše dobe – do novega polja boja, v katerem bo moč artikulirati alternativo. Od razsvetljensko – kantovskega klica k uporabi razuma: »Sapere aude« k »Fail better«, rečeno z Žižkom, naj bo torej današnji projekt filozofije, ali – rečeno z Marxom – od vsesplošnega delirija ob liberalni revoluciji do treznega, na filozofskem uvidu utemeljenega, samokritičnega premisleka proletarske akcije, torej »Od poraza do poraza h končni zmagi.«[5]

[4] Malabou, C. (2011). *Bodi moje telo,* Ljubljana, 122.

[5] Marx, K., Engels, F. (2009). *Komunistični manifest*, Ljubljana, 43.

Manja Skočir

Na začetku je bila zgodba

Že pred razvojem znanosti, filozofije, umetnosti in celo pisave je človek čutil, da je svet, v katerem živi, poln nejasnosti, nedoumljivosti in skrivnosti, ki najgloblje zadevajo prav njega, saj ne razume, kako je nastal ta svet, od kod je prišel on sam in vsi njemu podobni ljudje, zakaj mora umreti, kam gre po smrti, zakaj je na svetu zlo, zakaj je nebo podnevi modro in zakaj je ponoči polno lesketajočih se iskric, zakaj ne more leteti, zakaj se moti in greši, zakaj grmi, zakaj se bliska ...

V prazgodovinski temi se je kot žareča, svetla in s čustvi nabita rešitev iz te boleče stiske rodil mit – velika, univerzalna, slikovita, brezčasna in izjemno čustvena zgodba, ki je nastala kot čudenje nad nastankom vsega – zgodba, ki jo tudi danes vsi poznamo, a o njej govorimo kot o nekakšni pradavni izmišljotini, ki opisuje zgolj pradavne dogodke in že zdavnaj minule junake. A veličina mita je ravno v tem, da odseva najgloblјo in vsem ljudem lastno bolečino, celo človeško bistvo, ki hrepeni po pojasnilih, zato ni domišljijska in izmišljena zgodba, ampak zgodba, ki govori resnico. Je zgodba, ki človeku predstavlja tolažbo in uteho. Mit ponuja odgovore na bivanjske probleme in zadovoljuje neustavljivo željo po vedenju, človeka ne pušča v negotovosti in nerazumevanju, ampak odgovarja na njegova največja vprašanja in zagate, premaguje njegove največje strahove, zadeva smisel njegovega življenja, njegove želje in hrepenenja. Zato se je mitologija kot predhodnica filozofije in religije razvila na vseh meridianih pod vsakim nebom, povsod tam, kjer živi človek. Njenemu nastanku ne moremo določiti zgodovinskega datuma, saj so miti dolgo potovali od ust do ust in človeka spremljali ob vseh njegovih najpomembnejših življenjskih situacijah. Vsaka mitologija (pa naj bo kitajska, indijska, starogrška, majevska ali judovska) pozna mit o začetku sveta, mit o nastanku človeka, mit o človekovem sporu z bogom (bogovi), mit o božji kazni, mit o prihodu odrešenika, mite, ki razlagajo naravne pojave, mit o človekovi poti v svet mrtvih, mit o koncu sveta. Že res, da sta svet in človek po kitajski mitologiji nastala iz kozmičnega jajca, da je v starogrški na začetku kaos, v judovski pa Bog, a vsem kulturam je skupen odziv na neizogibno vprašanje, tako kot je vsem ljudem skupna negotovost, ki človeka muči že od nekdaj. Zato je mit velika in univerzalna zgodba, saj govori o vsakem človeku, o meni in tebi in mojih in tvojih vprašanjih, nerazumevanjih, zagatah in strahovih.

Mit je slikovita zgodba – nagovarja nas v jeziku večnih in zelo živih slik, ki na nas, čeprav ne razumemo zakaj, močno učinkujejo. Ne moremo pripovedovati mita o Sizifu, ne da bi si pri tem živo predstavljali človeka, kako proti vrhu hriba vali težko skalo, ta pa se vsakič, ko jo pripelje skoraj do vrha, skotali nazaj v dolino. Tako tudi ne moremo brati stvarjenja sveta iz *Svetega pisma*, ne da bi si pri tem pred očmi risali sliko Božjega ustvarjanja: zemlji in nebu iz prvega dne dodajamo vodo, kopno, sonce, luno, zvezde, rastline, živali in nazadnje človeka.

Ker miti govorijo o dogodkih, ki so se zgodili pred našim časom, se bodo zgodili na koncu časa ali pa se dogajajo mimo našega časa, sta v njih preteklost in prihodnost prisotni v sedanjosti in z njo prepleteni. Tisto, kar se bo neizogibno zgodilo na koncu časa, usmerja človekova sedanja dejanja k vnaprej določenemu koncu, tisto, kar se je zgodilo na začetku, ga dela takšnega, kakršen je – od svojega stvarnika in njegovih kapric odvisen, zato omejen in zmotljiv. Miti in njih junaki so, čeprav so nastali v določenem zgodovinskem trenutku, brezčasni, nadčasni. Niso zgodovinski dogodki, ki bi jih lahko umestili na časovni trak, saj so to zgodbe, ki se pravzaprav niso nikoli zgodile, a se vseeno vedno dogajajo in ponavljajo, zato sploh ni čudno, da so nekatere mitične situacije tako močne, da so prišle v vsakdanjo govorico in kot take govorijo o naših vsakdanjih situaci-

jah in naših življenjskih težavah: Sizifovo delo, Tantalove muke, trojanski konj, babilonski stolp, Ojdipov kompleks, Ahilova peta ...

Da so miti resnično univerzalni, slikoviti in brezčasni, pa razumemo šele takrat, ko v njih prepoznamo sebe. Ko nam Ahilova peta ne predstavlja slabosti in šibkosti Ahila, ampak naše ranljivo mesto in z njim povezano bolečino, ko se tega mesta nekdo dotakne. Gotovo ga vsi imamo, ta majhen, a strašansko občutljiv del sebe, ki ga poskušamo skriti drugim očem, ga ohraniti v sebi, ker opažen in izgovorjen preveč boli in zato nikoli ne pozabimo kdo, kdaj in kako se ga je dotaknil, in še manj, kako zelo je bolelo. Mar se vsak med nami kdaj ne prepozna v mitu o Sizifu in tako ne govori o Sizifu in njegovi skali, ampak o samem sebi in nesmiselnosti lastnega početja, saj kljub trudu in naporu, ki ga vlaga v lastno delo, cilja nikoli ne doseže – skala se zvali v dolino, naše delo je ničevo in brezplodno in vendar se ga vedno znova lotevamo. Mar nismo vsi kdaj doživeli, da so nam bile izjemno pomembne stvari ali osebe, po katerih smo hrepeneli, čisto pred očmi, a obenem nedosegljive in neskončno daleč, in smo tako skupaj s Tantalom trpeli njegove muke? Najlepše pri mitih je ravno to, da so živi tudi danes, v svetu znanosti, umetnosti in filozofije. V svetu, ki ga gleda, pozornemu očesu ni težko prepoznati mitičnih situacij – Prometeja, ki nosi odrešujočo luč, Pandoro, ki ponuja svojo skrinjico, predvsem pa ne more spregledati človekovega neustavljivega iskanja smisla v nesmislu, utehe v brezupu, tolažbe v nemoči – teh tako očitnih podobnosti z miti.

Kljub na videz izjemnemu razvoju pa se zdi, da na mitična vprašanja nimamo odgovorov. Znanost sicer poskuša razložiti kako, na kakšen način sta nastala svet in človek, a počne nekaj drugega kot mitologija, ki jo zanima predvsem – čemu je nekaj nastalo in čemu je takšno, kakršno je? Saj res, čemu neki je nastal človek?

Mitologija ne potrebuje apologije (zagovora), saj izvira iz globoke razburkanosti človeškega duha in bo zato skupaj z njim dihala do konca njegovih dni. Še več: zdi se, da je poznavanje mitologije nujno za razumevanje naše kulture, celo človeka kot takega. A kljub temu se je na neki (zgodovinski) točki pokazala njena pomanjkljivost – čeprav je uspešno zadovoljila človekove emocije (nerazumevanje, strah, negotovost), ji ni uspelo v polni meri zadovoljiti človekovega razuma. Zato se je v 6. stoletju pred našim štetjem (skupaj s Talesom iz Mileta) iz te žareče zgodbe odcepilo samo njeno jedro – filozofska refleksija in občutljivost za dogajanja v svetu in človeku, skupaj z vso negotovostjo, ki je najprej pogojevala nastanek mitologije in šele veliko kasneje nastanek filozofije. Od tu naprej se filozofija razvija kot metodično mišljenje, ki želi iz čudenja narediti vednost, a se velike zgodbe nikoli povsem ne otrese, saj tako kot mitologija hodi z roko v roki z nenehnim preizpraševanjem in s čudenjem, z odsotnostjo samoumevnosti, in se kot taka (sicer razumsko) še vedno obrača k taistim vprašanjem, na katera so skušali odgovoriti že miti. In čeprav je njeno krmilo razum, ostaja tako kot njena predhodnica dejavnost, polna čustev, saj je ni brez strasti in ljubezni, ki to krmilo poganja.

Spoznanje, da vprašanja, ki jih miti porajajo, niso zgolj večna, ampak nemara celo najtežja, nas pripelje do zanimivega pomisleka: medtem ko smo v znanostih in tehnologiji izjemno napredovali, smo v tistem, kar je še veliko pomembnejše – v medčloveških odnosih, v vprašanjih dobrega in zla, v razumevanju smisla življenja ostali tam, kjer so nas pustili Ojdip, Antigona, Prometej, Hektor, Zevs in Ikar. Oboroženi z izumi enaindvajsetega stoletja in z znanjem v znanostih, ki ga gradimo na ramenih naših velikih prednikov, se za visokimi zidovi svojih hiš, z zmogljivimi računalniki in skoraj vsemogočnimi zdravili največkrat počutimo varne. Včasih pa nas tiščita negotovost in samota in svet naenkrat postane prevelik. Takrat spoznamo, da ne razumemo niti tega, od kod prihajamo, in še manj, kam gremo. Kaj počnemo tukaj? Kakšna je naša vloga v svetu?

Komu smo odgovorni za svoja dejanja in kdo jih usmerja? Zidovi velikih hiš v trenutku postanejo le zavese, za katerimi se skrivamo kot nemočni in negotovi posamezniki, zmogljivi računalniki nam ne pomagajo pri reševanju najbolj instinktivno človeških in zato največjih vprašanj in vsemogočna zdravila ne zdravijo tistega, kar mnogi prevečkrat čutimo in kar najbolj boli – žalosti, negotovosti, nemoči in nelagodja. In ko smo v tem prevelikem svetu sami, majhni in nemočni, na nas ne čaka le filozofija, ampak tudi mit – zgodba, ki je bila že na začetku.

Manja Skočir

Čemu filozofija?

Prepogosto se mi dogaja, da moram svojo ljubezen do filozofije opravičevati in zagovarjati. Ne trudim se več, da bi drugim filozofijo prikazovala kot nadvse posebno, edinstveno, najlepšo in najbolj zabavno dejavnost. Da jo jaz doživljam kot tako, ne pomeni, da bi jo morali tudi drugi, in s tem sem se, navzlic vsemu lepemu in čarobnemu, kar sama v njej najdem, sprijaznila. Navsezadnje je tudi v vsaki drugi dejavnosti moč najti take in podobne lastnosti, ki so mojim očem sicer nevidne, kar pa ne pomeni, da so nevidne tudi vsem drugim. In nemara je z vsako drugo dejavnostjo ravno tako kot s filozofijo: če je ne začutiš in vzljubiš v trenutku, je verjetno nikoli ne boš.

Govoriti o uporabnosti in nujnosti filozofije v svetu, za katerega se zdi, da ceni zgolj z denarjem (pri)dobljena bogastva, ni enostavno in še manj prijetno početje. A ker sama filozofijo doživljam kot natanko takšno – uporabno in še bolj nujno, čutim dolžnost, da o luči, ki je morda drugim nevidna, vsaj govorim, če je že ne ponesem v njih temo – in se tako trudim uživati v vlogi njene ljubiteljice in braniteljice. Pri tem pa, kot rečeno, ne želim delati filozofiji reklame, ki je ne potrebuje, ampak želim (vsaj za začetek) hladno in neprizadeto, brez nepotrebnega pretiravanja in čustvene vznesenosti, spregovoriti o njeni nujnosti in pomenu v življenju vsakega človeka, pa tudi razložiti, zakaj filozofija ni le predmet razmišljanja zgolj redkih (na tem področju izobraženih) posameznikov, ampak da je to dejavnost, ki v svojem bistvu seže v globino vsakega med nami.

Da je filozofija na slabem glasu, ni nobeno novo in presenetljivo spoznanje. A če bi znanstvenik na tem mestu napisal piko, se bo filozof vprašal: zakaj je tako? Izkušnje me učijo, da se odpor do filozofije velikokrat začne že ob sami njeni omembi. To pa zato, ker se večina ljudi na

omembo filozofije odzove z vsem neprijetnim čustvom – s strahom. Ne verjamem, da razlog tiči v (pogostem) nerazumevanju tega, kaj filozofija kot dejavnost sploh je. Zdi se mi, da se ljudje filozofije ustrašijo, ker se pred njo čutijo ogrožene, ker nemara slutijo, da lahko filozofija globoko poseže v njih same, morda čutijo težo vprašanj, ki jih filozofija postavlja, in se obenem zavedajo, da so odgovori bodisi nezadovoljivi, nenatančni ali pa sploh ne obstajajo, zato skušajo filozofe utišati z neutemeljenimi očitki, pred njimi bežijo in zapirajo vrata. Filozofijo povezujejo z nepotrebnimi čudaki, dolgočasnimi knjigami in neproduktivnim življenjem.

Rada bi pokazala, zakaj tega strahu ne sme nihče doživljati, in kako filozofijo približati vsakemu, tudi tistemu, ki o njej ve le malo, saj sem prepričana, da je filozofija v naših življenjih nepogrešljiva, nujno potrebna in da je njena odsotnost lahko nevarna.

Filozofija je bliže človeku kot vsaka znanost, saj ga globlje in intenzivneje zadeva. Vprašanja, ki jih postavlja, so bolj temeljna, bolj pomembna, bolj usodna in bolj neizogibna od znanstvenih. A kljub tem lastnostim se v blišču sodobnega sveta zdijo oguljena, nepomembna in plehka. A kaj v resnici globlje zadeva človeka: filozofska vprašanja o njegovem mestu v svetu, njegovi morebitni odgovornosti, ki jo nosi za svoja dejanja, o tem, kam (če kam) gre po smrti, kaj je smisel njegovega življenja, kaj je v življenju vredno doseči, kdaj je neko dejanje dobro, kdaj slabo – ali pa ga globlje zadevajo »velika« vprašanja znanosti? Tem temeljnim in neizogibnim vprašanjem pravimo »prvinska«, kar pomeni, da so dana s samim nastankom in da v svojem bistvu niso podlegla vplivom okolja, razvoju znanosti in spremembam, ki jih je v svoji zgodovini doživljalo človeštvo. Gre za vprašanja, ki človeka mučijo že od nekdaj.

Prvinska filozofska vprašanja in zagate vsi močno čutimo, a veliko težje (če sploh) razumemo. Lepota teh vprašanj pa je ravno v tem, da so skupna vsem ljudem, zato se lahko filozofije loti čisto vsak, ki v sebi nosi takšne in drugačne (ne)jasnosti, (ne)razumevanja, dvome in pomisleke. Filozofiji uspeva nekaj, kar ne uspeva nobeni drugi dejavnosti. Skupna je nam vsem, ker z vprašanji, ki jih postavlja (in odgovori, ki jih da zgolj slutiti) zadeva samo človeško bistvo in naša najmočnejša čustva. In ko filozofijo začutimo, je ne čutimo zgolj »z možgani«, ampak z vso dušo in celim telesom. Filozofija misli človeka in njegov položaj v svetu, raziskuje njegovo delovanje, opozarja ga na morebitno pasivnost njegovih stališč in prepričanj. In čeprav odgovarja na največja človeška vprašanja, od posameznika ne zahteva akademske izobrazbe, ampak vabi vsakega med nami, ki v sebi nosi izkušnjo življenja, svojo zgodbo, svojo usodo, svoje človeško bistvo. Kot takšna je filozofija odvisna zgolj od človeške budnosti, od njegove občutljivosti na dogajanje ne le okoli njega, ampak v njem samem. Seveda duhovna budnost ne zadostuje za poglobljene pogovore o zgodovini filozofske misli, o dosežkih različnih filozofov in o njihovih filozofskih delih, a to je že druga zgodba, ki sicer izhaja iz duhovne budnosti, a je na njeni poti potrebno veliko poglobljenega in potrpežljivega branja, razmišljanja, raziskovanja in učenja.

Dokaz za to, da prvinska filozofija ne zahteva končanih šol in univerz, pa so prav majhni otroci – z vprašanji, ki jih postavljajo, paradoksno delujejo kot največji filozofi. Opozarjajo nas na samoumevnosti, ki to niso, na strašno čudne stvari, na katere smo se tako privadili, da nam niso več čudne, in na neprijetna vprašanja, ki se jim skušamo izogniti. Zato sama od filozofije ne pričakujem zgolj poskusov pojasnil največjih zagat, ampak želim, da ukvarjanje s filozofijo v meni ohrani majhnega, radovednega otroka, ki se bo svetu in sebi do konca čudil in se spraševal o vsem tistem, o čemer se ni lepo spraševati, ker so odgovori bodisi nepreprič̌ljivi bodisi neobstoječi. In zakaj misliti o stvareh in vprašanjih, ki ne ponujajo dokončnega odgovora? Ker je misliti lepo in za človeka nujno in ker tako mišljenje širi človekovo notranjo globino

in ostrino ter ga spreminja v modrejšega, samostojnejšega in vrednega svojega imena – misleči človek.

Nemara je nesporno, da je gonilo filozofije razum, saj gre pri filozofiji za nenehno vztrajanje pri razumu tudi v trenutkih, ko bi nas to vztrajanje lahko pripeljalo do bridkih spoznanj. Ta razum pa ne deluje sam od sebe, ampak nanj vpliva neko drugo, strašno močno čustvo – ljubezen. Ljubezen do vednosti zaradi vednosti, ljubezen do spoznanja zaradi spoznanja samega, ljubezen do luči, ljubezen do resnice, ljubezen do modrosti in navsezadnje ljubezen do čudenja vsemu, kar me obdaja, saj je prav to čudenje vsemu lepemu in grdemu okoli mene, prav ta odsotnost samoumevnosti, izvor filozofije.

Naglica in zmeda sodobnega sveta, ki s svojim truščem in bliščem polni naše vsakdane s stvarmi, ki se pomembne le zdijo, nas premnogokrat odvrača od najbolj prvinskega človeškega bistva – težnje po vednosti zaradi vednosti same. Izkaže se, da je v naglici tega sveta »nefilozof« zgolj potrošnik, kar je seveda voda na mlin potrošniški družbi, filozof pa je navadno (razmišljujoči) uporabnik in zato trn v peti korporacijam, multinacionalkam in od njih odvisnim politikom. Filozofija nas uči mišljenja, spodbuja razmišljanje in oblikuje lastna, od zunanjega sveta neodvisna stališča in prepričanja. Ker filozofije ni, kjer ni dvoma, zdravi najbolj trdovratne bolezni – dogmatizme. To so resnice, ki jih kot take sprejemamo zato, ker so zapovedane bodisi od zgoraj bodisi od zunaj. Filozofija lahko iz nas naredi modrejše in boljše osebnosti in nam pomaga, da svoj pogled usmerimo proč od tal, v katera je sicer enostavno, a nevarno buljiti, gor proti nebu, kjer lahko podnevi s priprtimi očmi gledamo lepoto zemeljske luči, ponoči pa se čudimo zvezdnemu nebu, pa tudi svoji majhnosti in negotovosti pod njim.

Od vseh meni znanih področij človeškega delovanja je prav filozofija tista, ki v življenje posameznika najbolj korenito poseže. Nikoli več nisi isti, ko se te enkrat dotakne. Matematika, fizika, biologija in druge znanstvene vede so res dopolnjevale in spreminjale moje predstave o svetu in me marsikaj naučile, a filozofiji je uspelo nekaj več – v moj svet je tako močno udarila, da nikoli več ni bil tak kot prej. Povsem razumljivo mi je, da lahko svoje geografsko, fizikalno, biokemijsko, zgodovinsko, tehnološko poznavanje in zanimanje na nekaterih mestih v svojem vsakdanjem življenju odmislimo. S filozofijo pa je stvar drugačna, saj pri njej ni poti nazaj. Ko jo enkrat spustiš blizu, te celega prevzame, in ne moreš je več odsloviti niti takrat, ko te vodi v vrtince in brezna. Niti takrat, ko so spoznanja boleča. Niti takrat, ko spoznaš, da ti je bilo morda lažje prej, ko nisi vedel (da ne veš), ko se nisi spraševal in ko nisi dvomil. Včasih se mi zdi, da je na neki način veliko lažje nekomu, ki bolj malo razmišlja in bolj malo dvomi, saj ljubezen do modrosti zahteva svojo ceno in ta ni nizka. Filozofija mi je veliko stvari vzela, a še več dala. Zato se je skušam držati tudi takrat, ko je v njenih globinah tema in mraz, ko je nerazumljiva, boleča in naporna – saj mi je, čeprav taka, nujna za življenje.

Intervju

Uroš Lubej

Predstavljamo kolege in kolegice, ki pripravljajo dijake za maturitetni izpit, da bi tudi tako izmenjali izkušnje in ideje za poučevanje filozofije ter ne nazadnje zato, da bi se bolje spoznali. Sicer se srečujemo na izobraževalnih seminarjih, vendar ni nikoli dovolj časa za izčrpnejši pogovor. Tokrat se pogovarjamo s profesorjem Urošem Lubejem iz Novega mesta, ki se je zadnje leto pogosto pojavljal v medijih kot predstavnik vstajnikov, vrsto let pa opravlja tudi vlogo novomeškega čuvarja na svoji spletni stran *Čuvar*.

Ali nam lahko zaupaš, kdaj in kako si se srečal s filozofijo?

Kaj to pomeni – srečati se s filozofijo? V osnovnošolskih letih sva s prijateljem in sošolcem Tonijem, ki je kasneje postal pastor, preizkušala argumente za obstoj boga. Malce kasneje sem na domačih knjižnih policah odkril Descartesovo *Razpravo* in spoznal *cogito*. To spoznanje se mi je takrat zdelo tako jasno in nedvoumno, da se mi je filozofija prikupila kot najzvestejša prijateljica. Pod vplivom Žižkovih knjig sem že v srednji šoli začel brati psihoanalizo in v tistem času se mi je filozofija zdela nekako stara in upehana. A z leti se vse vrne na svojo mesto. In filozofija je – po burnih in napornih letih – zdaj spet moja prijateljica in zvesta zaveznica.

Ali si bil zadovoljen s študijem filozofije na FF?

Da in ne. Srečal sem izjemne ljudi, izjemne filozofe, izjemne sošolke in sošolce. Hkrati pa tudi

ustanovo, zaprto vase in ukvarjajočo se bolj s svojimi specifičnimi problemi kot z razsvetljevanjem študentov. Sicer pa je tega že dobro desetletje, zato verjamem, da je šlo marsikaj tudi v tem pogledu na bolje.

Ali te je študij filozofije dovolj pripravil za delo z dijaki?

Študij me takrat ni v ničemer pripravil na delo z dijaki, če gledamo s pedagoškega oziroma didaktičnega vidika. Po drugi strani pa je bila Filozofska fakulteta takrat ustanova, ki je premalo razmišljala o položajih, v katerih se bodo njeni diplomanti znašli po končanem študiju. Morda še en primer: v srednji šoli sem bil dober v angleščini, soliden v nemščini. Ko sem diplomiral, sem postal povprečen v angleščini in slab v nemščini.

Eni imajo filozofijo le za svojo akademsko in poklicno dejavnost, drugi v njej vidijo način življenja? Kaj pa ti?

Odgovor ni preprost. Prav gotovo je nekaj v

mojem DNK zapisu, kar me žene proč od študija in knjig. Nikoli nisem bil sposoben dolgotrajnejših študijskih raziskovanj. Hkrati me je filozofija naučila trmastega vztrajanja na neki poti, naučila me je pogledati na stvari z drugega vidika, naučila me je, kako biti radikalen, naučila me je natančnosti v argumentaciji, naučila me je, kako vztrajati v tišini, naučila me je, kako biti sam, naučila me je, da obstaja lepota, ki je nedotakljiva, neminljiva in h kateri moramo stremeti. Tako da, odgovor je navsezadnje odločen DA. Filozofija je zame način življenja. Nič drugega ne more biti.

Kako bi se opisal kot profesorja? Si strog in avtoritativen, navdihujoč, blag in prijateljski ipd.?

Mislim, da sem bil vselej prijateljski, na začetku kariere tudi preveč prijateljski. Sčasoma sem se naučil upravljati z avtoriteto, saj je v bistvu privilegij, ki ga dobiš v trenutku, ko stopiš v razred, v naslednjem pa ga lahko, če si nespreten ali neizkušen, že izgubiš. In samo z avtoriteto, se mi zdi, mi včasih uspe biti za koga in kdaj tudi navdihujoč.

Kako začneš šolsko leto v splošnih oddelkih?

V splošnih oddelkih se mi zdi ključno predvsem to, da učenci filozofijo sprejmejo kot družabnico ali kot nenavadno, vendar nepogrešljivo prijateljico. Že takoj prvo uro je po mojem mnenju treba demonstrirati specifiko filozofije, ki je v tem, da so pristopi različni, da je filozofija kreativna veda, da pušča in zahteva samostojno in kritično mišljenje. Pomembno se mi zdi, da dijaki dobijo tudi neko samozavest, in sicer s tem, da jim dam besedo, da povedo svoje definicije in svoja razmišljanja, ki jih seveda kritično pretresamo. Letos sem uvodno uro začinil s pretresljivim kratkim animiranim filmom, ki prikazuje objestnost človeka in njegov uničevalen odnos do okolja. To služi kot uvod v branje Filonovega besedila o tem, kdo so bili filozofi. Sicer pa se mi zdi nujno, da dijaki spoznajo Sokratovo etiko, Descartesovo prvo in drugo meditacijo, se seznanijo s Kantovim moralnim zakonom, s Platonovimi prispodobami in s politično filozofijo od Hobbsa do razsvetljenstva.

Zdaj pa k pripravam za maturo. Koliko esejev in komentarjev dijaki napišejo, jih pišejo doma ali v šoli? Ali vse komentiraš?

Sem zastopnik prave mere. Izkazalo se je, da je dovolj, da dijaki napišejo dva do tri eseje na ocenjevalno obdobje doma in dva do tri v šoli. Od tega ocenim dva do tri izdelke. Komentiram pa vse, saj je ravno komentar tisti, ki pripomore k napredku učenca.

Kako poteka delo s seminarskimi nalogami? Si izumil kakšno posebno metodo, ki dijake pripravi k pravočasnemu začetku, ali pa tudi tvoji večinoma izdelujejo naloge zadnji mesec?

Seminarske naloge so moja šibka točka. Nimam metode, s katero bi sebe in dijake prisilil, da začnejo z delom pravočasno. Nekako nam vedno „uspe“, da se zapletemo v neodložljive obveznosti pri drugih dveh delih izpita, tako da seminarske naloge bolj ali manj panično delamo v zadnjih rokih. Jasno pa je: disciplina dijakov je odvisna samo in izključno od odločnosti in avtoritete profesorja. Vse metode, vsaj pri meni, delujejo, če mi le uspe zbrati voljo, da dijake prepričam k pravočasnemu začetku dela.

Gradiva za maturo je obilo. S katerim si najbolj pomagaš? Kaj pogrešaš? Morda kakšen delovni zvezek, hrestomatijo ali kaj podobnega? Sprašujem s slabo vestjo, ker že toliko časa sestavljamo delovni zvezek za filozofijo, a se delo ustavi že po prvem koraku, ko znosimo skupaj svoje materiale. Osebno sicer menim, da delovnega zvezka ne potrebujemo, ker mora vsak učitelj sestaviti svojega, a realnost je takšna, da veliko kolegov nima časa za to. Kaj predlagaš?

Mislim, da imamo učitelji filozofije vsi po

nepotrebnem občutek krivde. Naša osnovna dolžnost je poučevati in ne pisati učbenike. A vendar smo vsi mi tudi pisci delovnih gradiv. Država se mora odločiti, ali hoče imeti filozofijo v gimnazijah. Potrebujemo vse: čitanke, delovne zvezke, didaktična gradiva. In to različna. V bistvu nimam mnenja o delovnem zvezku, saj ga v praksi nisem preizkusil. Rad pa bi ga. Sicer pa: moj učbenik so filozofske knjige in seveda tale revija, brez katere si ne predstavljam poučevanja.

Kako si na splošno zadovoljen s konceptom maturitetnega izpita kot vstopom oziroma uvodom v filozofijo?

S konceptom maturitetnega izpita sem popolnoma zadovoljen. Kako ne bi bil. Saj je zastavljen tako, da ima učitelj znotraj razumljivih okvirov pravzaprav popolno svobodo, da vpelje teme in avtorje, ki so mu najbližje in ki jih zna približati dijakom. Hkrati pa stvari ne moreš zbanalizirati ali se jih lotiti preveč „po domače“. Način, kako je v Sloveniji zastavljeno poučevanje filozofije, bi moral biti model tudi za druge predmete.

Poročila

Filozofska olimpijada 2013

Odense, maj 2013

Ena prvih misli, ki je zaposlovala um ob premišljevanju o filozofski olimpijadi, katere sem se udeležil že leto prej, je postavila pod vprašaj zmožnost objektivne ocenitve filozofskega eseja. Smiselno se zdi, da mora biti evalvacija kakršnega koli dela filozofske narave narejena z vidika neke druge filozofije. Glede na to, da je olimpijada dogodek primarno tekmovalne narave, se mi je zdelo čudno, da bi moj esej, v katerem bi recimo zagovarjal fizikalizem pri pristopu do problema uma in telesa, ocenjeval kakšen zagrizen psihoanalitik ali fenomenolog. Na srečo pa je samo tekmovanje le organizirano na način, ki dovoljuje zagovarjanje vseh možnih pozicij tega sveta, v kolikor je pozicija dobro argumentirana in predstavljena v strukturiranem ter koherentnem eseju. Seveda je treba omeniti, da kompetitivno pisanje eseja predstavlja le majhen del olimpijade.

21. filozofska olimpijada zapovrstjo se je zgodila maja 2013 v danskem mestu Odense. Tradicionalno se dogodek olimpijade zgodi v maju v štirih dneh, od katerih je le en dan namenjen pisanju eseja, ostali pa druženju, raznim predavanjem in raziskovanjem mesta. Na letošnji olimpijadi je sodelovalo 41 držav. Vsaka država ima pravico prijaviti do dva tekmovalca, z izjemo države gostiteljice, ki jih lahko prijavi deset. Ponavadi delegacijo spremlja/ta še mentor ali dva. Prvi dan, četrtek 16. maja, je bil namenjen predvsem birokraciji. Po prihodu v Odense sta me pred hotelom že čakali mentorica Alenka Hladnik in sotekmovalka Larisa Vrtačnik. Na žalost sem zamudil vodeni ogled mesta ter prvo predavanje o Kierkegaardu, sem pa prišel ob pravem času, da sem se lahko mirno udeležil uvodne prireditve z mnogimi govori raznih filozofov ter obilico izjemne hrane in pijače.

Dopoldne sledečega dne je bilo že takoj namenjeno izvedbi tekmovalnega dela olimpijade. Vsak tekmovalec je napoten v eno izmed šolskih učilnic, kjer je poseden za svoj računalnik. Tekmovalcu pred pisanjem eseja odvzamejo mobilni telefon; vse, kar lahko ima pred seboj, je bel ekran, nekaj praznih listov papirja, kemični svinčnik ali dva in slovar. Da bi zagotovili popolno tišino v sobi in preprečili možnost pogovarjanja med tekmovalci ter tako zagotovili pravične pogoje za vse udeležence, organizatorji posedejo v učilnico še enega izmed mentorjev ali lokalnih učiteljev. Ti na prošnjo priskrbijo tudi dodatnega učitelja, ki tekmovalca pospremi do stranišča ali šolske kantine in nazaj, če želi v času pisanja eseja postoriti karkoli zunaj dodeljene učilnice.

Kaj natanko torej od tekmovalcev na olimpijadi pričakujejo? Pričakuje se, da napišemo karseda zanimiv ter dober filozofski esej, ki mora biti povezan z enim izmed štirih možnih naslovov oziroma citatov, navedenih na listu z navodili. Časa imamo natanko štiri ure. Citati oziroma naslovi so precej raznoliki, dovolijo ti pisati o epistemologiji, metafiziki, morali itd., če le znaš ustvariti med svojim filozofskim znanjem in naslovom smiselno povezavo. Sam sem napisal esej, ki je napadal objektivno teorijo resnice. Prav smešno je, kako slabo strukturiran in nekoherenten se mi zdi, ko ga prebiram zdaj, v primerjavi z vtisom v času pisanja. Prav tako se mi zdi zanimivo razmišljati, kako bi esej napisal, če bi naslov dobil danes. Glede na to, da imam trenutno za seboj le dober mesec

univerzitetne filozofske izobrazbe, je prav zanimivo ugotoviti, da bi zdaj napisal popolnoma drugačen in verjetno precej boljši esej. A na koncu je bil po mnenju ocenjevalcev vseeno dovolj dober, da si je zaslužil častno omembo (Honourable Mention).

Naslednja dva dneva sta bila polna raznih zanimivih predavanj, predvsem o Kierkegaardu, ki je bil tema letošnje olimpijade. Kierkegaarda sem seveda poznal že od prej, kot enega izmed začetnikov eksistencialistične misli, a sem ga več ali manj vedno zreduciral na zmedenega religiozneža, ki nima povedati nič zanimivega zame. Ne bom trdil, da so mi predavanja o njem razodela neko resnico, ki sem jo poprej spregledal, zagotovo pa so mi predavatelji znali zelo dobro približati Kierkegaardovo filozofijo, ga predstaviti v malce drugačni luči in ga narediti relevantnega. Mislim, da mi ni treba poudariti, da so bila predavanja, vsaj z mojega vidika, zelo prijetna in poučna.

Na srečo je bil organiziran še en vodeni ogled mesta, ki ga tokrat nisem zamudil, prav tako ne plovbe po lokalni rečici in obiska muzeja umetnosti na prostem. Najpomembnejši dogodek predzadnjega dne, pred dnevom podelitve nagrad, je bila zabava, ki se je zgodila kar v šolski jedilnici. Spet bi jo lahko opisal kot dogodek z veliko izjemne hrane in pijače, tokrat malo več pijače. Kot vsaka prava zabava je imela tudi ta fenomenalno vzdušje, poglavitna razlika v primerjavi z zabavami drugačne vrste pa je verjetno bila, da se ljudje na terasi s kozarcem vina in cigareto ali pipo v roki niso prepirali o politiki ali medosebnih razmerjih, ampak o pravilni interpretaciji fenomenološke redukcije, hudodelstvih pozitivističnih filozofov in upravičenosti naravnih pravic.

Na zaključni prireditvi so pred podelitvijo nagrad, kot se za vsak dogodek na tej ravni spodobi, govorili razni funkcionarji mednarodnih filozofskih združenj, lokalni politiki in seveda organizatorji ter tako zaključili letošnjo filozofsko olimpijado v visokem stilu.

Od vsakega posameznika je odvisno, kaj mu udeležba na olimpijadi pomeni. Čeprav sem bil glede izbire študija filozofije že pred olimpijado kar precej odločen, mi je udeležba na takšnem dogodku v prelomnem času življenja, ko se človek odloča, kateri akademski disciplini ga bo posvetil, podala še eno zagotovilo, da je filozofija resnično tista stvar in filozofi vrsta ljudi, s katerimi želim biti obkrožen v življenju. Prav tako pa je, če razmišljamo v smeri, da nam od dogodkov v življenju ostanejo predvsem spomini, moje življenje zaradi spominov na olimpijado bogatejše. Nadležni Portugalec, ki se želi sredi noči pogovarjati o Kantu, majhen balkanski krog, ki smo ga z druženjem ustvarili delegati bivših republik Jugoslavije, snidenje z znanci s prejšnje olimpijade iz Litve, Estonije in Indije ter občutek zadovoljstva, ki pride ob ugotovitvi, da nekega Danca vznemirjajo prav iste besede istega filozofa kot tebe, so prigode, ki naredijo življenje človeka malce bolj zanimivo in prijetno.

Denis Horvat

Foto A. H.

Poljanski filokafeji Ljubljana, oktober 2012 – april 2013

Profesorja filozofije na Gimnaziji Poljane, prof. Nina Miri ter prof. Boris Šinigoj, sta se lani prvič v zgodovini gimnazije domislila izvedbe poljanskih filokafejev (ali pa sta vsaj prva, ki sta jih realizirala). Vabilo na prvi filokafe smo dobili že oktobra, nato smo se lahko prav vsak mesec na izbrani petek veselili sodelovanja v filozofskih debatah, sklop filokafejev pa je bil zaključen aprila. Filokafeje, ki so bili obiskani v kar precejšnjem številu (ne le s strani dijakov poljanske gimnazije), je prijazno gostila kavarna Slamič v Ljubljani. Izbrane teme so bile raznovrstne, za vsakega posameznika se je našla tematika, pri kateri je lahko še posebno užival, filozofsko diskusijo pa so popestrili gostje z različnih področij.

Le na prvem filokafeju ni bilo zunanjega gosta, uvodno besedo je imela namreč prof. Miri, prof. Šinigoj pa je – kakor na vseh naslednjih filokafejih – prevzel nalogo moderatorja. Tako smo serijo poljanskih filokafejev začeli s tematiko medsebojnih odnosov in tudi odnosa do samega sebe. Začeli smo pri jazu in nadaljevali pri osebi, ki jo imenujem »ti«, ter tako prešli na odnose z drugimi. Zdi se mi, da je tema medsebojnih odnosov še kako pomembna. Marsikdo bi se strinjal s tezo, da lahko ljubiš drugega šele, ko ljubiš samega sebe. Po tej poti je torej treba začeti pri jazu, pri sebi. Na to napeljuje že Heraklitov izrek, da je »preiskoval samega sebe«, pa Sokratova trditev, da »nepreiskovanega življenja človeku ni vredno živeti«, ki temelji na napisu na Apolonovem templju v Delfih – »γνωθι σεαυτόν« (»spoznaj samega sebe«). Ko spoznavaš samega sebe, odkrivaš svoj notranji glas, svoja načela, svojo naravo. Odkrivaš, kdo pravzaprav si. Ko iščeš samega sebe, hkrati iščeš tudi druge, spoznavaš tudi njih. Kajti šele ko »se najdeš« (vsaj do neke mere), boš pripravljen najti tudi druge, začutiti njihove »notranje glasove«. Zagotovo do neke mere drži, da moraš za to, da imaš rad druge, najprej imeti rad samega sebe. Kar najbolj zagotovo si upam trditi, da če nimaš spoštovanja do samega sebe, potem ga boš zelo težko imel do kogarkoli drugega. Ko se sprejmeš takšnega, kakršen si, boš pripravljen sprejeti tudi druge, jim prisluhniti. Glede medsebojnih odnosov mi je najbolj pri srcu razmišljanje portugalskega pisatelja Joseja Saramaga, ki bolj kot vse drugo poudarja harmonijo. Saramago je rad pravil, da ljubezen nastopi takrat, ko se znajdeš v harmoniji z drugim. Ni preveč maral govoriti o srečnosti, temveč – kot že rečeno – o harmoniji z našo notranjostjo in z ljudmi okrog nas.

Seveda se moram strinjati z njim in zagovarjam stremljenje k harmoniji, ne pa k srečnosti, ki je pravzaprav sebične narave in je naravnana zoper srečne oz. harmonične medsebojne odnose. Pa saj srečnost sama po sebi ni slaba, problem je le, da je velikokrat ali pa kar v večini primerov sama sebi namen, srečnost je cilj, morala pa bi biti posledica, ki jo prinese harmonično stanje. Kajti harmonija je tista, ki vedno že sama po sebi zahteva odnos, je takšna po naravi, saj potrebujemo vsaj dve strani, da se lahko povežeta v skladnost.

Drugi filokafe je gostil indijskega profesorja hindija, dr. Aruna Mishro. Skozi filozofijo upanišad je s prepletanjem jezika in filozofije pokazal, da je moč tudi v zgolj grobi gramatiki jezika najti neke globlje kotičke, ki nam kažejo veliko več kot le suhoparno formo posamezne besede. Dr. Mishra je na izjemno atraktiven način na podlagi upanišadske filozofije dokazal, da sta jezik (sama gramatika) in filozofija zelo povezana. Filozofija je v prvi vrsti razmišljanje, jezik pa nam ponuja besede, s katerimi delimo svoje misli z drugimi in jim dajemo vpogled vanje. Kako torej jezik in filozofija ne bi bila povezana? Brez besednega izražanja bi filozofiranje ostalo nam samim, druge pa bi prikrajšali za te svoje notranje dialoge z dušo.

Gost tretjega filokafeja, pisatelj Pavle Rak, je spregovoril o spoznanju kot ljubezni, navezujoč se na filozofijo sv. Gregorja Niškega. Uvodni govor je obogatil predvsem s svojimi

življenjskimi izkušnjami: zaupal nam je velik del zgodbe, ki se tiče njegovega nekajletnega bivanja v odročnem samostanu na grški gori Atos. Spoznanje kot ljubezen, spoznanje kot iskanje nas obogati zaradi iskanja samega oz. ljubezni same. Iskanje je tisto, kar nas bo pripeljalo do želenega. Vendar pa ne gre samo za cilj, torej za dosego tega želenega. Obogati nas že iskanje sámo. Obogati nas že sama ljubezen. Ljubezen kot ljubezen sama, pa tudi kot ljubezen do iskanja. Želja po iskanju, želja po ljubezni nas bo pripeljala do notranjega miru, do pomirjenosti duha, ki jo tako težko najdemo v tem razburkanem življenju. Treba se je ozreti vase. Kakor je pravil sv. Avguštin – »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas« (»nikar ne hodi ven, vrni se vase samega, v notranjem človeku prebiva resnica«). Šele ko se poglobimo, ko se zazremo sami vase, bomo lahko stopili na pot iskanja resnice. Šele ko bomo našli svoj mir, bomo zmožni lahkega duha odkriti ljubezen in spoznati resnico.

Na naslednjem filokafeju smo morda prisostvovali nekoliko drugačnemu vidiku od filozofskega. Gostja, psihologinja dr. Katarina Kompan Erzar, je v diskusiji z naslovom »duša in smisel«, kjer se je v prvi vrsti osredotočala na odnos starš–otrok, razumljivo ostajala na dokaj psihološki ravni. Psihologija, ki sicer preučuje človeško dušo, v odnosu do filozofije še vedno ostaja na precej površinski ravni, čemur pa se želi dr. Kompan-Erzarjeva, tak vtis smo dobili, vsaj malo upreti. Zdi se, da dandanes filozofija nekoliko tone pod vplivom (ostalih) znanosti, ki se v prvi vrsti sklicujejo na pragmatičnost. Pa saj bi se lahko reklo, da filozofija zaradi podleganja temu pritisku tudi sama postaja vedno bolj pragmatična, kar se mi ne zdi prav. Seveda bi pritrdila tistim, ki s skrajno dvomečim pogledom vsakokrat vneto sprašujejo filozofe, češ, »kaj ti pa bo filozofija«, da do neke mere sama veda nima smisla, če pa nikomur nič ne koristi. A kaj ko ni tako! Razlika je le, da so posledice filozofiranja (če je to filozofiranje »pravo« – z navednicami namigujem na absurdnost izraza) v smislu nekakšnih stranskih učinkov koristne. Cilj filozofije same ni (oz. vsaj ne bi smel biti), da ima od svoje vsebine kakšne koristi, vendar pa te pridejo spontano, ker z njo bogatimo svojega duha in si širimo obzorja. Psihologija je (povsem etimološko gledano) veda o duši. Toda pojasnila, ki nam jih daje dandanašnja znanstvena psihologija o duši, so še vedno dokaj materialna. Kako lahko nekaj tako nematerialnega opišemo na ravni, ki pritiče čutnim zaznavam? Je duša res to ali pa ostaja nekaj nam neznanega in neizrekljivega? Osebno menim, da je veliko več kot le to, veliko več kot le skupek nekih bioloških procesov. Glede odnosa starš–otrok pa se mi ne zdi, da bi ga morali posebej obravnavati. Res je – vsaj jaz tako menim –, da je vzgoja (otrok) eden izmed največjih življenjskih »projektov«, če ne kar največji. Kljub temu pa bi morali vse medsebojne odnose obravnavati skupno, se jim posvečati s skupno mislijo na povezanost ljudi, na medsebojno harmonijo, torej – preprosto rečeno – na dobre odnose, prežete z vzajemnim spoštovanjem.

Izredno zanimiv za vse spraševalce po začetku, po nastanku, je bil zagotovo naslednji filokafe, peti po vrsti, katerega gost je bil profesor filozofije na ljubljanski Filozofski fakulteti, dr. Marko Uršič. Kot velik poznavalec kozmologije je razpredal o vesolju tako skozi fizikalne kot filozofske oči; skozi slednje je bila osrednja tema filokafeja odnos vesolje–jaz oziroma jaz, postavljen v vesolje. Ob temah, kot je ta, nas hitro spreleti občutek majhnosti. Ko se govori o vesolju, je človek kaj hitro potisnjen v kotiček, ki vsemu vesolju predstavlja delež v velikosti kapljice. Vseeno pa ne smemo misliti, da smo povsem nepomemben del vesolja. Kar nekaj je filozofij, ki poudarjajo delovanje celotnega, enega, skupnega univerzuma. Po tej teoriji je tudi človek del tega univerzuma in kot njegov del teži k spoznanju celote, torej vsega vesolja. Večji misterij pa je vprašanje po začetku – in ravno to je eno izmed vprašanj, ki me osebno fascinira, odkar sem se začela zavedati same

sebe. Namreč: kako je nastal ta »čudež«, ta gigantska gmota, ki jo imenujemo »vesolje«, kako je nastal človek, torej mi sami, kdo sploh smo ... Seveda obstajajo teorije, med katerimi je danes splošno sprejeta (znanstvena) teorija o velikem poku. Vendar pa nikoli ne bomo mogli vedeti zagotovo. Mogoče pa je ravno v tem čar.

Gost predzadnjega filokafeja je bil še en profesor filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, in sicer dr. Dean Komel, ki se je lotil teme smrti v povezavi s skrbjo za dušo. Smrt je pojem, ki se skozi zgodovino in skozi filozofijo nenehno pojavlja in ima prav tako nekoliko skrivnosten pridih. Skrivnosten predvsem v smislu, kaj nas čaka po smrti. Tega namreč nihče ne ve. Tisti, ki so nas že zapustili, nam ne morejo sporočiti, kako je tam »na oni strani«. Če seveda sploh obstaja »ona stran«. Glede posmrtnega življenja lahko vsak verjame v nekaj drugega. Lahko verjameš, da to obstaja ali pa ne, da je tam tako ali tako ali drugače, seveda pa tega ne moreš vedeti. In to je tisto, kar nas tako muči. Ali pa tudi ne. Spet je odvisno od posameznika – v nekaterih misel na smrt vzbuja strah, v drugih pač ne, vsekakor pa tesnoba, ki jo vsaj nekaj (če ne večina) ljudi občuti ob misli na smrt, ni prijetna. Toda čemu ta tesnoba? Menim, da izvira predvsem iz strahu pred tem, kaj pride po smrti, ne pa iz strahu pred smrtjo sámo kot tako. Ta je namreč povsem jasen biološki proces, ki doleti vsakogar, bogatega ali revnega, črne ali bele polti, žensko ali moškega.

Na zadnjem filokafeju pa nas je mag. Alenka Koželj, specialistka za srednjeveško književnost, popeljala v filozofijo sv. Hildegarde iz Bingna, ki velja tudi za prvo znano skladateljico v zgodovini glasbe. Hildegardin Bog je sinonim za življenje. Doživljanje Boga kot življenja pa se mi zdi edina prava pot, kajti tako Boga doživljamo na način, na katerega ga je treba doživljati – čutiti moramo duhovno povezavo z Bogom, njegovo bližino, ki jo lahko občutimo le, ko smo se sami poglobili v lastno notranjost, v svojega duha, in je tako to doživljanje postalo naše celotno življenje oz. temelj našega življenja.

Lepota filozofije je, da nam dopušča možnost lotevanja praktično česarkoli. Kakor je že Aristotel opredelil filozofijo (kolikor jo je sploh mogoče definirati), da je »najsplošnejše preučevanje vsega, kar obstaja«, smo tudi na filokafejih začeli pri eni temi in prek raznih asociacij končali pri neki povsem drugi. Ob tem smo lahko neizmerno uživali, kajti le filozofija je tista, ki nam ponuja vstop v najgloblje in najbolj skrite kotičke »vsega, kar obstaja«, in je tako edina, ki nas lahko obogati na način, na katerega nas vse druge vede in znanosti ne morejo.

Tinkara Jecl

Prvi filosimpozij na kamniški gimnaziji Rudolfa Maistra 21. oktober 2013

Ervina Milharčiča Hladnika je k letošnjim pripravam iz filozofije povabil Milan Mandeljc, ki je tudi sam nekoč odlično opravil izpit iz filozofije. S povabilom je želel odplačati dolg do filozofije. Kot dijak 3. letnika je imel namreč priložnost poslušati predavanje Noama Chomskega in mu tudi zastaviti svoje vprašanje, ki ga je nato obravnaval v seminarski nalogi. Obisk enega najboljših slovenskih publicistov je bil za nas priložnost za malo slavje, pa tudi želodci so zadnje ure pouka bolj prazni, zato smo pripravili nekaj hrane, sokov, posedli in poslušali o novinarskem pogledu na vojno na Bližnjem vzhodu. Gost ga je začel z Descartesom in avtobiografsko: ključni za oblikovanje mladega človeka so dobre knjige in potovanja. Descartes v *Razpravi o metodi* zapiše, »... da je branje dobrih knjig podobno razgovoru z njihovimi avtorji, najodličnejšimi duhovi preteklosti, in celo skrbno grajenemu razgovoru, saj nam odkrivajo le svoje najbolj izbrane misli. (...) Zategadelj sem klasične študije popolnoma opustil, ko mi je starost dovoljevala, da sem se otresel nadzora učiteljev. Odločil sem se, da ne bom več iskal druge znanosti razen tiste, ki bi jo mogel najti v sebi samem ali pa v veliki knjigi sveta. Zato sem ostanek svoje mladosti porabil za potovanja, si ogledal življenje na dvorih in v armadah, občeval z ljudmi različnih značajev in stanov, nabiral razne izkušnje, sam sebe preizkušal v prigodah, ki mi jih je namenila usoda, zmeraj razmišljajoč o svojih doživetjih tako, da sem od tega imel neko korist.« Ervin Hladnik je dobrim knjigam in potovanjem po vsem svetu dodal pisanje in vse združil v svojem novinarskem poklicu. Poroča z najbolj kriznih žarišč, največkrat z Bližnjega vzhoda, odkriva dogajanja in stanje duha skozi zgodbe ljudi, piše kolumne, še zlasti pa intervjuva zanimive ljudi. Nazadnje se je za *Dnevnik* pogovarjal z belokranjskim sanjačem dr. Antonom Mavretičem, izumiteljem dela opreme za satelit *Voyager 2*, ki je avgusta zapustil naše osončje in prvič v zgodovini človeštvu omogočil slišati »zven zvezd« zunaj njega. Iz Hladnikove pripovedi o vojnah na Bližnjem vzhodu in v Bosni je vredno izpostaviti ključno misel, da ima zlo mnogo obrazov in je kompleksno, dobro pa je zgolj preprosto dobro. V drugem delu predavanja je s poslušalci delil svojo vednost o kakovostnem pisanju prispevkov, ne samo novinarskih, ampak na splošno. Njegovi nasveti, pospremljeni s sliko, so koristni za vse pišoče, zlasti dijake, ki se mučijo z eseji. Besedilo mora biti harmonično, lepo, kakor je skladna in urejena lepo oblečena ženska, ki le z manjšim dodatkom pritegne pozornost opazovalca. Obenem mora biti po pravilih pisanja strukturirano (kakor žuželka škorpijon), uvod mora pritegniti bralca, sklep pa naj bo pikajoče želo, ki se zapiči v njegov um.

Alenka Hladnik

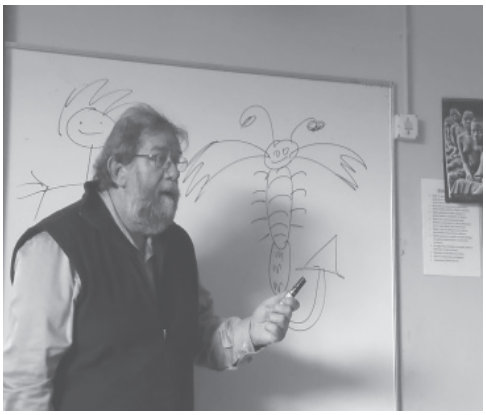

Foto A. H.

FNM 1/4–2013 (46. številka, 20. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

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

Člani uredništva: Andrej Adam, Sandi Cvek, Mišo Dačić, Alenka Hladnik, Marija Kristina Milič,
mag. Matevž Rudl, dr. Marjan Šimenc, mag. Mare Štempihar

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Mojca Hudolin

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlj

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Kajuhova ulica 32 U, 1000 Ljubljana, telefon
01/5484600, telefaks 01/5484601

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 140 izvodov

V spletni trgovini na strani www.ric.si lahko naročite nekatere starejše številke revije.

© Državni izpitni center 2013

Cena četverne številke je 8 EUR.

ISSN 1408 - 8274

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na gimnazijah Ruše in Ravne na Koroškem
Miha Andrić, študent filozofije na FF v Ljubljani
Olav Birkeland, profesor filozofije na gimnaziji v Oslu
Maja Bjelica, mlada raziskovalka na Univerzi na Primorskem
Andraž Bole, študent filozofije na FF v Ljubljani
Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu
Manca Erzetič, študentka filozofije na FF v Ljubljani
Mateja Gregorič Jagodic, profesorica filozofije na gimnaziji Moste
Tomaž Grušovnik, asistent za filozofijo na Univerzi na Primorskem
Alenka Hladnik, profesorica filozofije na kamniški gimnaziji
Denis Horvat, študent filozofije na Trinity Collegeu v Dublinu
Miha Hrovat, študent filozofije in rusistike na FF v Ljubljani
Tinkara Jecl, študentka klasične filologije na FF v Ljubljani
Rudi Kotnik, izredni profesor za filozofijo na FF v Mariboru
Lea Kuhar, študentka filozofije na FF v Mariboru
Rebeka Poderžan, študentka medicine na MF v Ljubljani
Manja Skočir, študentka filozofije na FF v Ljubljani
Janez Vodičar, profesor filozofije na gimnaziji v Želimljah