
Kazalo

UVODNIK	3
PLATON	4
Andrej Adam: Platonova Država I	4
VPRAŠANJE SPOZNANJA	13
Sandi Cvek: Prva filozofija?	13
FILOZOFIJA IN LITERATURA	24
Mateja Gregorič Jagodic: Moč besed v (o) Otroštvu Nathalie Sarraute	24
POUK FILOZOFIJE	34
Andrej Adam: Svoboda: Nastop svobode v modernem času – Locke	34
Alenka Hladnik: Uvodna ura k HGM	39
Manca Erzetič: Pedagoška praksa na Gimnaziji Bežigrad	45
Andrej Leskovic: O vključevanju razprave o utopičnem upanju v srednješolski pouk filozofije	48
Jakob Saje: Moja izkušnja z didaktiko filozofije	57
TEORIJA	65
Mare Štempihar: Razmišljanja o ideji kritične pedagogike (1. del)	65
REZERVIRANO ZA ŠTUDENTE IN DIJAKE	71
Nina Cvetko: Sodobni pristopi k filozofskemu svetovanju	71
Martin Molan: Glej, osa!	75
Manja Skočir: Od mita k filozofiji	81
DAN FILOZOFIJE	95
Alenka Hladnik: Unescov svetovni dan filozofije 2013	95
Urban Braune, Neža Vavpetič, Larisa Vrtačnik: Kdo je uporni človek? (Scenarij)	97
POROČILA	100
Nina Miri Zalar: Philocafe ... in čaj	100
Živa Kralj: Razpotja na poljanah filozofije III	103
Jože Petrak Zajc: Turjaški razgovori – prvič	106
Pavel Požar: Turjaški razgovori – drugič	106
Boris Šinigoj: Turjaški razgovori – tretjič	107
Mišo Dačić: Usposabljanje gimnazijskih učiteljev filozofije	109

Uvodnik

Pred vami je 21. letnik naše revije, po naključju z 21 sodelavci, verjetno rekordno število, kar kaže, da upanje in potreba po refleksiji filozofske prakse, kateri je predvsem namenjena naša revija, ne umirata s kriznimi časi. Še več, na avgustovskem usposabljanju smo prav tako dosegli rekord, nikoli se jih še nismo udeležili v tako velikem številu, prišli smo skoraj vsi, 28 profesorov in profesorjev filozofije iz vse Slovenije, iz 36 gimnazij. Srečanje je spodbudilo tudi neformalno druženje, poročilo preberite v Turjaških razgovorih, in lahko si le želimo, da bi bilo aktivnosti, povezanih s filozofijo še več. Le s povezovanjem in sodelovanjem bomo čas, v katerem je pomemben zgolj profit in ne ljudje, še veliko manj njihova filozofija, prebrodili in ohranili doseženo.

Filozofi radi poudarjamo, kako je filozofija refleksija. Če ta poudarek ne velja samo za druge, temveč tudi za nas same, iz tega sledi, da je refleksija pouka filozofije nujna za pouk filozofije. In ne samo za druge, da nekdo drugi misli o pouku filozofije, temveč tudi za nas, ki se gremo filozofijo v učilnici s svojimi dijaki ali učenci v osnovni šoli. Ne gre samo za Sokratovo vodilo, da je treba raziskovati svoje življenje (in poučevanje filozofije je pomemben del našega življenja), temveč je povezano tudi s Kantovim izhodom iz nedoletnosti: javna raba uma o tem, kar delamo kot učitelji filozofije, in to brez vodstva nekoga drugega. Tudi tu Kantov odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo ne velja samo za druge, denimo za naše dijake, temveč tudi z nas. Z javno rabo uma se moram ves čas preverjati, pred občinstvom učenjakov, bi rekel Kant, gre pa v našem primeru za naše kolege, kako smiselno zasnovano je naše poučevanje filozofije. Pisanje za revijo je tako naša udeležba v projektu razsvetljenstva, naš prispevek h

kulturi razsvetljenstva na področju poučevanja filozofije.

Ta poudarek pa velja tudi na ravni dijakov. Bistven del vstopa v filozofije ni samo poslušanje, diskutiranje in branje, temveč tudi pisanje. Ko dijaki na papir povnanjijo svoje misli, se šele zares zavedo, kaj mislijo. In ko jih morajo oblikovati v smiselno celoto, razumljivo drugim, se srečajo z avtonomijo misli, ki ni samo del notranjosti posameznika, temveč svoje pomembno okolje najde tudi v besedilu, napisanem za druge. Zato je revija na stežaj odprta tudi za pisne refleksije dijakov, a ne samo dijakov, tudi študentov.

V prejšnjem uvodniku smo besedo o *FNM* prepustili študentskemu zornemu kotu, naj bo nadaljevanje anekdota letošnje jeseni. Dijakinja se oglasi pri mentorici za seminarsko nalogo z veliko novico: »Veste, sem bila pri svojem profesorju filozofije za otroke na osnovni šoli, da bi mi svetoval literaturo za mojo nalogo. Posodil mi je velik kup raznobarnih filozofskih revij. Ali jih poznate? *FNM* se imenujejo. So nekakšna revija za dijake in 'ful' veliko stvari je v njih, vse bo pri roki za nalogo. Res, nisem mogla verjet, da je vse v njih.«

Uredništvo

Andrej Adam

Platonova Država I

Uvod

Platonova *Država* je razprava o pravičnosti. Osnovno vprašanje se glasi: zakaj bi bili pravični, če pa se nepravičnost bolj izplača in se velikokrat zdi, da so nepravični ljudje srečnejši? Sokrat, glavni junak *Države*, je postavljen pred težko nalogo – dokazati, da je pravično življenje vredno izbora samo po sebi in zaradi koristi, ugodnih posledic oziroma sreče. Ob tem velja poudariti, da s Platonovega vidika nepravični ljudje zase morda menijo, da so srečni, vendar je to le njihovo mnenje, in sicer napačno. Za Platona je pravičnost harmonija (skladnost): tako skladnost posameznika (posameznikove duše) kot skladnost države. Posameznikovo psiho (dušo) in državo po Platonu sestavljajo podobni sestavni deli in prav ti morajo biti med sabo usklajeni v harmoniji, če hočemo doseči pravičnost in srečnost. Zanj je pomembno še, da pravičnost posameznika ne zadostuje za njegovo srečo; pravična mora biti tudi skupnost (država), v kateri živi. Brez pravične (harmonične) države življenje večine posameznikov ne more biti ne pravično in ne srečno. Sestavni deli psihe (duše) so: umni del, razvnelni del (srčnost, pogum, volja) in železni del. Ideja je, da mora um s pomočjo srčnosti (volje) obrzdati poželenja ali drugače: vsak del duše mora opravljati svoje delo in ne sme posegati na področje, ki mu ne pripada. Če v človeku vladajo poželenja, je neobzdan, neobvladan in posledično nesrečen. Podobno je v skupnosti (državi). Tudi tukaj mora vsak del opraviti svoje delo: vladarji morajo umno vladati, vojaki srčno braniti

skupnost, producenti pa skrbeti za potrebe in želje državljanov. Producenti ne smejo stremeti po oblasti, saj bi s tem zahtevali zase nekaj, kar jim ne pripada, česar niso zmožni ipd.

Platonova država očitno ni demokratična. Ljudje so razdeljeni v kaste (družbene sloje). V imenu skupne sreče (sreče celote) jim je prepovedano opravljati opravila, ki ne zadevajo njihovega razreda. Idealna država je tako razsvetljena kraljevina, ker jo vodijo modreci, ki sprejemajo vse pomembne politične odločitve: od prava (ustave) do kulture in vzgoje. Platonovo antidemokratično držo danes težko razumemo. Nekateri interpreti jo pripisujejo zgodovinskim okoliščinam, v katerih se je znašel. Kot mladenič je doživel konec tridesetletne vojne med Šparto in demokratičnimi Atenami in vzrok za poraz domačega mesta je menda videl prav v slabem demokratičnem vodenju, ki je bilo posledica sporov med demokratičnimi elitami v Atenah. Tako nemara lahko razumemo, zakaj se *Država* ukvarja predvsem z vojaki in vladarji, torej predstavniki elitnih razredov, katerih prepiri so bili za Platona glavni vzrok za uničenje države. Glavnina *Države* tako govori (1) o lastnostih in vzgoji vladarjev oziroma filozofov, v kolikor je filozofija (ljubezen do modrosti ali radovednost) tista vrlina duše in države, ki zmore narediti celotno (dušo ali državo) skladno (harmonično); in (2) o naravi realnosti, v katero ima uvid filozof.

Platonovega filozofa bi lahko, nekoliko sodobno, opisali kot notranje umirjenega mojstra borilnih veščin, kot razsvetljenega človeka, ki se je sposoben predati skupnosti, živeti za dobro (srečo) skupnosti in kot nekoga, ki je sposoben spoznati resnico. Umirjenost je nadalje treba razumeti tudi kot trajnost značaja. Kaj

to pomeni? Platonov modrec bo celo v najbolj kočljivih, nevarnih in zahtevnih okoliščinah enak samemu sebi. Ne bo klonil pred ničevimi poželenji, pred sovražnikom itd. Takšen, notranje obvladan in blag značaj, bo tudi srečen (harmoničen). Še več, v nasprotju z nekom, ki samo meni, da je srečen (a to v resnici ni, ker ga v slabo voljo spravijo že manjše težave), bo tudi vedel, da je kot človeško bitje uspel in srečen. V kolikor mu uspe voditi državo in jo urediti skladno s svojim videnjem, bo srečna tudi država. To, da mora modrec vladati, je sploh ključen ukrep srečne države.

Ob tem se – kot nakazano – zastavi vprašanje, kaj daje modrecu pravico do oblasti oziroma, ali lahko dejansko vé, kaj je dobro za posameznika in državo, kdo je pravičen, katera država je pravična in kaj je sreča za posameznika in skupnost. Odgovor na to vprašanje predstavlja vrh države in ga popularno imenujemo Platonova teorija idej. Po predpostavki razsvetljeni modrec, naš mojster borilnih veščin, ni zgolj harmonična oseba, njegovo duševno stanje, v katerem vlada modrost (um), mu omogoča tudi uvideti (umeti) resnico. Kakovost duševnega stanja (njegova trajnost, enoličnost skozi čas) in zmožnost spoznanja resnice se torej povezujeta.

Resnica ali resnične izjave se po Platonu nanašajo na tisto, kar biva. Ker je tisto, kar je enkrat resnično, takšno za vselej (bilo bi namreč nenavadno, da bi se nekaj, kar imamo v nekem trenutku za resnično, že čez hip spremenilo in postalo neresnično), se resnične izjave nanašajo na večne bitnosti – ideje (uzrnosti, kot pravi najnovejši prevod). Ideje potemtakem sploh omogočajo spoznanje oziroma so pravi predmet spoznanja – če se vse nenehno spreminja, spoznanje sploh ni mogoče. Platon torej filozofu, osebi s trajnim značajem, pripisuje sposobnost uvideti ideje: Pravičnost kot tako, Srečo kot tako, Lepoto kot tako itd. Ideje nastopajo kot modeli, vzori (vzorci) za posamezne stvari: neka stvar ni pravična, če ni deležna ideje Pravičnosti. Poleg tega od njega pričakuje tudi

praktično vednost oziroma sposobnost, da bo skupnost (državo) in posameznike oblikoval po teh edino resničnih vzorcih in da bo vse vidike vsakdanjega življenja uravnaval in vzdrževal glede na te vzorce. Tudi trajnost njegovega značaja je vidik oblikovanja duše po teh idejah: pravična duša je deležna ideje Pravičnosti. Od tod obširna razprava o izvedljivosti in koristnosti posameznih političnih ukrepov in o vzgojno-izobraževalnem programu za državljane (zlasti za vojake in vladarje). Od tod tudi obširna razprava o neuspehih nesrečnih oblikah posameznikov in držav: timokratski človek in timokratska država, oligarhični človek in oligarhična država, demokratični človek in demokratična država, tiran in tiranija. Tiran, denimo, je najnesrečnejši človek, saj mu vladajo vsakršna poželenja, nezmernosti in muhavost. V njem ni nič trajnega, je venomer drugačen, nasprotuje samemu sebi, ne obvlada niti sebe niti drugih, razen s skrajnim nasiljem.

Nekateri ključni problemi *Države*

Izhodiščno vprašanje *Države* se, kot rečeno, glasi, komu koristi pravičnost oziroma ali je življenje nepravičnega (krivičnega) človeka boljše od življenja pravičnega človeka. Sofist Trazimah, ki nastopa v *1. knjigi*, zagovarja tezo, da pravičnost koristi nosilcem politične moči. Pri tem implicitno izenači pravičnost z vsakdanjo moralno, nato pa oriše nosilca politične moči (tirana) kot nekoga, ki se vsakdanje morale ne drži, temveč jo izkoristi v lastno korist. Če je večina moralna in ne išče prednosti (zaslug) zase tam, kjer to ni upravičeno, tiran sam pa pri prisvajanju zaslug in prednosti nima zadržkov in predsodkov, potem moralna zadržanost večine koristi posamezniku brez zadržkov – prigrabi si oblast, ki ne koristi ljudem, temveč njemu. Z njegovega vidika so drugi naivni, leni, bojazljivi, ker so v boju za oblast (politično moč) na neki točki popustili, sam tiran pa prav zato, ker je bil nepopustljiv, dojemata samega sebe kot zaslužnega; celo drugi začnejo sčasoma meniti, da si je svoj položaj zaslužil. Življenje

krivičnega človeka je tako boljše od življenja pravičnega človeka (347e). Moralnost je naivnost, kot želi pokazati cinična Trazimahova pri-spodoba s pastirjem in ovčami (pastir redi ovce zaradi lastne koristi in ne zaradi koristi ovc).

Na radikalni napad na moralnost Platon odgo-vori s *preusmeritvijo* pozornosti (razprave) na dušo. Delo, naloga, funkcija (*ergon*) duše je življenje (353d). Duša je lahko dobra ali slaba, tako kot je lahko nož dober ali slab. Naloga noža je rezanje. To nalogo opravlja dobro, če je oster. Ostrina je tako njegova vrlina, odličnost (*arete*). Vrlina duše je – po analogiji – pravičnost, kar pomeni, da samo pravična duša dobro, odlično opravlja svojo nalogo, ki je življenje oziroma oživljanje mrtve materije (animacija, *anima*). Nemara bi lahko rekli, da dobra, tj. pravična duša dobro »reže« življenje – se dobro odreže. Dobro ali srečno skratka živi tisti, ki je pravičen. Takšno sklepanje ima po Platonu status »znanstvenega« *spoznanja*: gre za vednost o učinku pravičnosti. Učinek pravičnosti je namreč enotnost, sodelovanje in prijateljstvo s samim seboj (med različnimi deli duše), medtem ko je učinek krivičnosti nasproten: razdor, prepir in vojna. Pravična duša je potemtakem srečna zato, ker je enotna, ker ni v sporu s seboj. To pa je pogoj, da lahko neovirano (odlično) deluje. Krivična duša je nasprotno nenehno v sporu sama s sabo in je zato nedejavna, paralizirana, je kot skrhan nož; se slabo odreže. Za skupnost (državo) velja enako. Kjer vlada krivičnost, so ljudje sprti in ne morejo dosegati skupnih ciljev. Pravični ljudje so potemtakem modrejši, boljši in sposobnejši, ker poznajo pravo resnico delovanja pravičnosti in se ravna po tem spoznanju. Zaradi prisotnosti slednjega (tj. spoznanja) pravičnost ni samo ontološka in moralna kategorija, je tudi episte-mološka kategorija.

Glavkon in Adejmant opozorita na neizdelanost, celo naivnost zgornje argumentacije. Nemara bi lahko rekli, da se njun poseg (vstop v razpravo) opira na izkušnje in ga je mogoče povzeti takole: če se ozremo okrog sebe,

opazimo, da se krivičnim ljudem v resnici ne godi slabo, kot bi moralo slediti iz predhodnega Sokratovega argumenta. Bistvo Sokratovega stališča je namreč, da krivični ljudje sploh ne bi smeli uspevati, in to nikoli, medtem ko bi pravični ljudje morali vedno dobro uspevati. Rečeno drugače: krivični bi morali biti vselej in v vseh okoliščinah nesrečni, pravični pa srečni. To pomeni, da mora imeti pravičnost neko intrinzično (notranjo, sebi lastno) moč ali lastnost, zaradi katere bo življenje pravičnega nujno vedno boljše od življenja krivičnega. Celo v primeru, kot predlaga Glavkon, da je nekdo v resnici pravičen, a se vsem zdi krivičen (recimo, ko je obrekovan). Na kakšno spoznanje o učinku pravičnosti se torej sklicuje Sokrat, če pa vsakdanje izkušnje tega učinka ne potrjujejo?

Izkušnje namreč kažejo, nadaljujeta Glavkon in Adejmant, da je za dobro uspevanje (srečo) dovolj ustvariti že videz pravičnosti. Dovolj je, da pravičnost javno hvalimo, če nam to prinaša ugled, položaje, dobre ženitve itd. (362e), medtem ko na skrivaj ravnamo nepravilno. Če torej govorimo eno (ustvarjamo lažni videz), ravnamo pa drugače – in Glavkon ter Adejmant poudarjata, da večina v resnici tako ravna – sooblikujemo (reproduciramo) družbene razmere, v katerih je pravičnost po sebi naivna in hkrati naporena (utrudljivo dobro). Z vidika hedonističnega pojmovanja sreče ali dobrega uspevanja je nezaželena in nekoristna. Težko in naporeno je ostati pravičen, kadar si krivični ljudje prisvajajo rezultate našega ali skupnega dela, nas nezasluženo prehitevajo itd.

Adejmant takšno reprodukcijo opiše takole: »Iz povedanega namreč po njihovih besedah [po besedah pesnikov] izhaja, da mi ne prinaša nobene koristi, temveč muke in očitne škode, če sem pravičen, ne da bi se to tudi zdel; če pa sem krivičen, a ustvarim videz pravičnosti, se govori o božanskem življenju. Ker dozdevanje s tem, kot mi pojasnjujejo modreci, 'prisiljuje celo resnico' in gospoduje nad srečo, se je treba sceloma obrniti k njemu. Kot umetno preddivje in okras moram okrog sebe zarisati

osenčeno podobo kreposti, zadaj za njo pa vleči lisico nadvse modrega Arhilon, dobičkaželjno in zvito (365b-c).« (Mimogrede, Arhilon je bil pesnik, ki je v svojih pesmih pogosto uporabljal zvito lisico iz basni.) Še to: odlomek se ne omejuje samo na pesnike kot ustvarjalce videza, temveč – v nadaljevanju – tudi na sofiste oziroma »učitelje prepričevanja«, ki učijo, kako ustvariti videz pred ljudstvom in sodiščem (365d).

Sokrat mora torej pokazati, kaj je tisto v pravičnosti, »s čimer ona sama po sebi koristi tistemu, ki jo ima, pri krivičnosti pa prav to, s čimer (sama po sebi) škoduje (367d)«. Hkrati pa mora pokazati tudi, da izkušnje (čutila), na katere se opirata Glavkon in Adejmant v zgornji argumentaciji, niso zanesljiv vir spoznanja, oziroma mora ločiti raven videza in raven resničnih bitnosti ali tudi raven mnenja in raven spoznanja. Brez tega navsezadnje ni mogoče govoriti o vednosti glede učinkovanja pravičnosti in tudi ni mogoče resnično ovreči nobenega poskusa opredelitve pravičnosti iz *1. knjige Države* (Kefalovega, Polemarhovega in zgoraj omenjenega Trazimahovega). Nekdo, ki je mojster v negovanju videza pravičnosti, lahko namreč postane bogat (na skrit nepravilen način), kar mu kasneje omogoča, da ravna dobro s prijatelji in slabo s sovražniki, da vrača dolgove, daje bogata darila ljudem in bogovom, kot se glasijo različne opredelitve pravičnosti iz *1. knjige* (362b-c).

Če se na tej točki ozremo na dosedanje razpravo, opazimo, da imamo opraviti predvsem z dvema nasprotnima vseobsežnima pozicijama (Trazimahovo in Sokratovo), ki se razlikujeta po svoji epistemologiji, ontologiji, etiki, estetiki, politični filozofiji itd. Poenostavljeno rečemo: z epistemološkega vidika je ena pozicija empiristična, druga racionalistična; z vidika etike je ena absolutistična, druga relativistična, z vidika politične filozofije je ena monarhična, druga demokratična itd. Poziciji se torej razlikujeta v bistvu, kar pomeni, da nas, ko ju raziskujemo, vodita do različnih implikacij in posledic na vseh omenjenih področjih razmisleka.

Ponazorimo! Morda manj opazno, a pomembno se zdi različno pojmovanje družbene pogodbe, če se za hip zadržimo pri razlikah v politični filozofiji. Trazimahova pozicija, kot jo v *2. knjigi*

razdelata Glavkon in Adejmant, razume družbeno pogodbo kot zaščito pred trpljenjem in povzročanjem krivic. Trditev, da imajo ljudje pravičnost za nekaj napornega (utrudljivo dobro), je samo ena izmed implikacij tega pojmovanja družbene pogodbe. Citat: »Pravice [...] ljudje nimajo radi kot nekaj dobrega, temveč jo spoštujejo, ker nimajo moči, da bi delali krivico (359a-b).« Takšno pojmovanje družbene pogodbe je na moč podobno Hobbesovemu.

Sokratova formulacija družbene pogodbe se precej razlikuje, kot lahko razberemo iz začetnih besed dolge analogije med dušo in državo, ki se začne v *2. knjigi*. Ljudje družbene pogodbe ne sklenejo zaradi zaščite pred samovoljnostjo drugih, temveč zaradi družabništva in medsebojne pomoči. Citat: »Polis po mojem mnenju nastaja zato, ker nihče izmed nas ni samozadosten, temveč potrebuje mnogo stvari. [...] Tako torej človek jemlje za pomočnika enkrat enega, drugič drugega človeka, enega za to in drugega za drugo (opravilo), in ker potrebujemo mnogo stvari, jih mnogo zberemo v eni naselbini kot družabnike in pomočnike – in tej skupni naselbini smo dali ime polis (369b-c).«

Če torej *Državo* beremo kot zoperstavitev dveh vseobsežnih pozicij (filozofij), nimamo opraviti z nizanem argumenta na argument oziroma z enostavno obliko Sokratske metode, kjer neki tezi poiščemo proti-primere, zaradi katerih potem to tezo največkrat opustimo ali včasih tudi popravimo (dopolnimo), dokler ne pride mo do nečesa neovrgljivega (ali vsaj zadovoljivega). Takšna argumentacija je sicer še značilna za *1. knjigo*, nasploh pa Sokrat razvija svojo filozofijo do *9. knjige*, dokler ne postane zrela za dokončno soočenje s Trazimahovo. Tako se Sokrat ne loti neposredne kritike teorije družbene pogodbe, kot jo predstavlja Glavkon in Adejmant, temveč od vpeljave analogije med dušo in državo in do konca dela predstavi svojo

vseobsežno teorijo tako rekoč vsega (politike, antropologije, etike, estetike, ontologije, pedagogike, sreče itd.), kar mu šele omogoči, da v *9. knjigi* prepričljiveje ovrže nasprotno (tj. Trazimahovo) vseobsežno teorijo, vsekakor prepričljiveje od skice, ki jo »zariše« v *1. knjigi*. To, mimogrede, kaže, da se enostavna oblika Sokratske metode, ki je za *1. knjigo* značilna, giblje še na ravni videza, kot opozori Glavkon na začetku *2. knjige* in kot navsezadnje na koncu *1. knjige* priznava tudi sam Sokrat.

Ovržba nasprotne pozicije postane potemtakem prepričljiva (razumljiva) šele s celovito elaboracijo konteksta (ali mreže pojmov), v katerem pojmi, kot so pravičnost, sreča, družbena pogodba, človeška narava, stvarnost, bitnost, videz, spoznanje, vzgoja in mnogi drugi napotujejo drug na drugega in dobijo pomen, ki je nepričakovan, vsekakor pa drugačen od pomena teh pojmov v konkurenčni vseobsežni teoriji sveta, življenja ljudi in njihovega združevanja v skupnost.

Na tem mestu velja dodati, da pri kontekstualnem soočenju omenjenih dveh vseobsežnih teorij ne gre za enostavno argumentacijo ene proti drugi, Platonove proti Trazimahovi, temveč (vsaj z vidika Platonove teorije) za radikalno, tudi praktično medsebojno izključevanje. Če bi namreč Platon uspel z argumentacijo svoje vseobsežne teorije, če bi torej uspel prepričati poslušalce, bi to pomenilo prepoved (cenzuro) nasprotne vseobsežne teorije. Citat iz *3. knjige*: »[...] pesniki in pripovedniki o ljudeh v najpomembnejših rečeh govorijo slabo: da je namreč mnogo krivičnih ljudi srečnih, pravičnih pa nesrečnih, in da krivično ravnanje koristi, če ostane prikrito, pravičnost pa je dobro za drugega in lastna škoda. Takšno govorjenje je treba prepovedati, zaukazati pa je treba opevanje in pripovedovanje bajk, ki je temu nasprotno (392b).«

Pri Platonu si torej ljudje, ko se organizirajo v skupnosti, med seboj pomagajo, ker imajo skupne potrebe: hrana, stanovanje itd. Sodelujejo

zaradi potreb. Težava nastane zaradi motenj v sodelovanju, zlasti ko nekdo zase zahteva več, kot mu pripada, ali se loteva dejavnosti, za katere ni primeren (nadarjen in sposoben). Zaustavimo se za hip ob tem. Že v *1. knjigi*, v Sokratovi analizi Trazimahove relativistične pozicije, ki dopušča, da je krivičnost dobro svetovanje, pravičnost pa naivna prostodušnost (348c-d), je pravičnost razumljena kot zanižanje pridobitve neupravičene (nezaslužene) prednosti. Zgolj krivičen človek hoče imeti več (denarja, ugleda ...) kakor pravičen in njegova dejavnost, medtem ko pravičen človek noče imeti več od sebi enakega (349c). Tukaj je omenjena dejavnost ali večšina. Po Platonu ima sleherna večšina – tako kot sploh vsaka stvar na svetu (zgoraj smo govorili o duši) – sebi lastno naravno nalogo ali funkcijo (*ergon*). Naloga vsake večšine je iskati korist za tisto, kar je njeno področje (342b). Zdravilstvo se tako ne ozira na to, kar je korist zdravilstvu, temveč kar je korist telesu. Zdravnik, ki je sicer plačan, se ne ozira na lastno korist, temveč na korist bolnika. Če sta krmarstvo in vodenje ljudi prav tako večšini (stroki), se tudi krmar in vladar – v kolikor sta strokovnjaka – ne bosta ozirala na lastno korist, temveč na korist mornarjev in vladanih. To hkrati pomeni, da zase ne bosta zahtevala več, kot jima pripada, kar nadalje pomeni, da strokovnjak, v kolikor je pristen kot strokovnjak in služi stroki (njeni funkciji), poseduje tudi vrlino samoobvladovanja (zmernosti, preudarnosti, premišljenosti). Od tod sledi, da krivičen človek ni zmeren, preudaren in premišljen, se ni sposoben obvladovati. V *8. knjigi* izvemo, da se takšen človek prične vdajati nepotrebnim željam (558e-559c), ki škodijo tako telesu kot razumnosti in premišljenosti (zmernosti). Takšne želje prekoračijo okvir običajne potrošnje, ki zadovoljuje nujne in zdrave potrebe, in se odprejo pridobitništvu (hrematistiki) (559c).

Toda pravičnost posameznega strokovnjaka je premalo – je celo redka in naključna. Analogija med dušo in državo je pri Platonu mišljena

mного bolj resno. Posamezni ljudje bodo pravični le, če bodo živeli v pravični družbi. Družba pa lahko postane pravična z ustreznimi ukrepi. O teh ukrepih Platon ne govori le v 5. knjigi, temveč že prej.

Kot rešitev zoper nezmernost in pridobitništvo Platon tako vpelje *naravno delitev dela*, ki temelji na samoumevno sprejeti domnevi (bržkone izhajajoči iz izkustva), da ima vsak človek neki dar oziroma da mu je sposobnost za delo, s katerim bo prispeval k skupnosti, dana po naravi. Tukaj imamo opraviti tudi s Platonovo psihološko teorijo človeških talentov (darov), ki je z današnjega vidika gotovo nenavadna. Bržkone je dejstvo, da imamo ljudje različne talente, vprašljiva pa je Platonova obravnava tega dejstva, ki dobi zaradi konteksta, se pravi njegove vseobsežne teorije, moralno vsebino. Danes bi verjetno trdili, da nobena naravna nadarjenost ne more (ne bi smela) že vnaprej določati položaja v družbi, pri Platonu pa je nujno prav to: nekaj, kar je naravno dejstvo (talent, dar), določa umestitev v družbeni sloj (razred). Zakaj bi moralo to biti nujno? Platon odgovarja, da zaradi enotnosti oziroma sreče, pri čemer je ta enotnost moralno-politično zaželena. Enotnost in sreča celote (vseh) je (politični) cilj Platonovih prizadevanj in zgoraj smo videli, da je enovita duša ali država že tudi dobro uspela ali srečna duša, kar – kot smo prav tako videli – nastopa kot »znanstveno« spoznanje. Na ravni človeške psihologije imamo tako naslednje povezovanje oziroma enačenje pojmov (mrežo pojmov): sreča = dobro uspevanje = notranja enotnost ali skladnost (harmonija med sestavnimi deli) = pravičnost.

Za Platona bosta posameznik in država srečna, pravična itd., če jima bo uspelo vzpostaviti neko harmonijo med sestavnimi deli (duše in države), željami in cilji. Citat: »Resnično, videti je, da se je pravičnost izkazala kot nekaj takšnega, kar se ne nanaša na zunanje udejanjevanje človekovih zadev, ampak na notranje, takšno, ki se resnično nanaša nanj in na njegove reči ter ne dopušča, da bi se sleherni (del duše),

ki je v njem, ukvarjal s tujimi zadevami, ali da bi se trije rodovi, ki obstajajo v duši, v medsebojnem odnosu ukvarjali z mnogimi deli. Ne, (tak človek) resnično vzpostavlja red v lastnih zadevah, obvlada samega sebe, uredi se, postane prijatelj samemu sebi in med seboj ubrano uglaši tri (dele duše) naravnost kot tri določujoče tone harmonije: najvišjo, najnižjo in srednjo – vse to, in če je še kaj vmes med temi, poveže ter iz mnogih postaja v vseh pogledih eden, premišljen in ubrano uglasen. Tako že deluje, najsi se ukvarja s pridobivanjem premoženja ali nego telesa, s kakšno politično zadevo ali z zasebnimi posli, in v vsem tem ima in imenuje za pravično in lepo tisto dejanje, ki ohranja in souresničuje takšno stanje. Za modrost ima in imenuje vedenje, ki temu delovanju načeluje, medtem ko ima in imenuje za krivično (tisto) delovanje, ki vselej uničuje to (stanje), ter po drugi strani kot nevednost (označuje) mnenje, ki temu delovanju načeluje (443d-444a).«

Platonovo razmišljanje tukaj vodita dve ideji, kot pravi N. White v knjigi *Kratka zgodovina sreče*. Prva pravi, da je spor med cilji za osebo nekaj slabega. Po drugi pa ne moremo podati jasne razlage ali razumevanja sreče, če ta ni nekakšna harmonija.

A. Platonovi razlogi ob prvi ideji so tile: (1) konflikt ciljev (in želja) je za posameznika (in za mesto) nekaj slabega (krivičnega = posledica razuzdanosti, strahopetnosti, nevednosti). Oseba, katere cilji niso konsistentni (trdni, dosledni), je obsojena na frustracije (razočaranja), kar je slabo. To ilustrira njegov opis tirana. Zanj je značilno, da ob slehernem dnevu in noči vznikajo mnoge tiranske želje. Recimo pijanski obhodi, pojedine, zabave s prostitutkami ipd. »Če obstajajo kakšni dohodki, so potemtakem kmalu porabljeni. Potem pa pride do zadolževanja in zapravljanja premoženja. In ali ni nujno, da tedaj, ko zmanjka vsega, številne in silovite želje, ki so se v (takšnem človeku) ugnezdile, on pa – gnan z želom drugih želja in zlasti samega Erosa, ki vse druge želje vodi kot telesno stražo – divja in gleda, kdo kaj ima, da bi mu to, če

je le mogoče, s prevaro ali nasiljem odvzel. Torej mora nujno od vsepovsod grabiti – ali pa prenašati velike muke in bolečine (573e).« Nesrečnost takšnega človeka je torej posledica želj, ki si med seboj nasprotujejo, preprosto zato, ker dveh nasprotnih želja ni mogoče hkrati zadovoljiti. (19) (Implicitno v razmisleku o sočasnih nasprotujočih si željah je to, da ena želja nujno ne more biti izpolnjena. Posledica tega je manko in nesrečnost. Zdravilo zoper to je harmonija in z njo povezana enovitost. Recept za srečo, ki nekomu, ki zna na veliko poskrbeti za lastne koristi, omogoča pridobiti vse, kar si lahko poželi, je torej slab recept, če je zaradi hkratnosti nasprotujočih si želj neizvedljiv. Recept je slab tudi zaradi dejstva (spoznanja o tem dejstvu), da se poželjivi del z nenehnim in nebrzdanim zadovoljevanjem večja, s čimer se večja tudi možnost posedovanja konfliktnih želj.)

(2) Platon je bil prepričan, da je spor v duši posledica neuspeha posameznega dela duše, da bi opravljal svojo naravno funkcijo, kar je posledica slabe predhodne vzgoje. Po njegovem namreč miselni del skrbi za vso dušo, pomaga pa mu razburljivi del. Toda do te pomoči volje ne more priti brez posredovanja vzgoje, muzične umetnosti in telovadbe, ki šele ustvarjata soglasje med tema deloma duše (441e), kar je pogoj za obvladovanje železnega dela, ki je, citat: »... v duši slehernega človeka najobsežnejši in po naravi najbolj nenasiten premoženja. Nanj pazita, da se ne bi zasičeval s tako imenovanimi telesnimi užitki in zato postal velik in močen, ne bi pa se hotel ukvarjati s svojimi zadevami, ampak bi poskušal zaslužniti (druga dela) ter vladati nad njima, čeprav mu to po (njegovem) rodu ne pripada, in bi postavil na glavo celotno življenje vseh (ljudi) (442a-b).« Primer: Lakota ima naravno funkcijo, da povzroča željo po hrani, ki ohranja telo. Toda telesne želje imajo nezaželeno težnjo, da posegajo na področje druge druge. Požeruhova želja po hrani lahko vodi do opustitve telesne vadbe, zato ne bo več v dobri telesni formi. Poželjivi

del sedaj več ne opravlja svoje naravne funkcije, v kolikor je izpolnjevanje naravne funkcije pri Platonu vedno nekaj dobrega, temveč deluje škodljivo. Posledica takšnega osebnostnega spreminjanja je nemara želja, da ne bi bili požrešni, ker pa se ne moremo spremeniti čez noč, se nahajamo v stanju notranjega spora (frustracija).

(3) Drugo točko je mogoče formulirati še natančneje. Notranji spor je posledica nedelovanja razuma, ki ne ponuja vodenja lastne osebnosti (duše). Osebnost brez ustreznega vodstva razuma ni zmožna nekonfliktno urediti svojih želja, hkrati pa nima jasnega pojma harmonije. Odsotnost ustreznega vodstva je (zmeda), iracionalnost.

B. To nas vodi k drugi zgoraj omenjeni Platonovi ideji. Jasneje namreč postane, zakaj je mislil, da ne moremo podati inteligibilne razlage pravičnosti, sreče in povezanih pojmov, če ne uvedemo harmonije. Nadalje je mislil, da je cilj govora o sreči usmerjanje skozi življenje, zlasti ko se soočimo z nasprotujočimi cilji, željami, zahtevami, navodili itd. (20)

V tej luči lahko razmišljamo o zavrnitvi Trazimahove definicije pravičnosti v *Državi*. V kolikor je Trazimahov tiran nekdo, ki si je domnevno sposoben zadovoljiti vsako željo (torej razume srečo kot doseganje vsega, kar si poželi), hkrati pa so naša hotenja protislovna (kar velja za večino ljudi), tedaj nam njegova teorija ne nudi ničesar, čemur bi lahko sledili, vsaj ne skladnega in razumnega. (21)

Prisluhnimo na primer naslednjim Trazimahovim besedam: »Kako slabo se 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 nepravilni, 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 nepravilniku je vse ravno nasprotno. Tu mislim moža, ki si zna pridobiti velike koristi. Njega moraš imeti pred očmi, če hočeš presojudati, koliko večjo korist si je moč pridobiti iz nepravilnosti kakor iz pravičnosti. Najlaže spoznaš to, če si predstavljaš najpopolnejšo nepravilnost, ki napravi nepravilnika za najsrečnejšega človeka, oškodovance, ki ne marajo delati krivice, pa za najnesrečnejše. To je tiranida: 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 sužnje, vlomilce, razbojnike in tatove. Tistega, ki si poleg premoženja občanov podvrže in zaslužni tudi nje same, pa nihče ne zasramuje ali zaničuje, temveč ga vsi hvalijo in imajo za srečnega; tega ne delajo samo njegovi sodržavljanji, temveč tudi vsi drugi, čeprav vedo za vse njegove lopovščine. Kajti kdor se spotika ob nepravilnost, tega ne dela iz strahu, da bi komu prizadel krivico, temveč iz strahu, da ne bi krivica njega zadela. Tako je, dragi Sokrat, nepravilnost močnejša, plemenitejša in pomembnejša kakor pravičnost, samo da je dovolj velika; in, kakor sem v začetku dejal: kar je mogočniku v prid, je pravično, nepravilno pa je to, kar si samo ustvarja korist in dobiček (343b-344c).«

Ob koncu 9. knjige Platon razvije znamenite tri argumente, s katerimi zaključuje razpravo s Trazimahovo teorijo in v katerih povzame, zakaj je življenje popolnoma pravičnega člove-

ka boljše kot življenje popolnoma nepravilnega človeka.

Prvi argument (576b-578b), ki gradi na podobnosti (analogiji) med posameznim človekom in polisom, se izteče v sklep, da je duša tiranskega človeka polna suženjstva in nesvobode, tako kot je tiranija suženjska in nesvobodna. Imenitni deli hlapčujejo poželenjem in pridobitništvu. Taka duša ne dela, kar hoče, je polna nemira in kesanja; blazni zaradi poželenj in ljubezenskih želja. Ker je tiranija revna, je tudi tiranska duša nenasitna, revna in zato skrajno nesrečna.

V drugem argumentu, ki izhaja iz predpostavljene delitve duše na tri dele in treh načinov uživanja, ki vsak pripada svojemu delu duše, Platon pride do sklepa, da je nesreča, ki doleti tiranijo in tiransko dušo, posledica slepote te duše za užitek filozofiranja oziroma razmišljanja o resničnih stvareh (bitnostih). Ker se ta duša ne meni za užitke filozofskega rodu (jih bodisi smeši ali zanemarija) in se nasprotno meni samo za pridobitništvo in uživanje v materialnih stvareh, nima o užitkih, ki jih nudi filozofija, nobene vednosti. Ker pa z bogastvom in dobičkom ne moremo presojudati, kateri užitki so dobri in kakšno stanje duše je najboljše (najbolj srečno), pridemo do sklepa (omenjenega že zgoraj), da je nesreča posledica neuspeha posameznega dela duše, da bi opravljal svojo naravno funkcijo – v tem primeru razuma.

Posledica tiranove nepripravljenosti za premišljeno življenje in nezmernosti, ki izhaja iz tega, je, kot smo videli že zgoraj, čezmerno množenje želj in ciljev. Nadaljnja posledica tega je krivičnost in nesrečnost (zaradi protislovnosti želja in drugih posledic). Rečeno drugače, posledica je disharmonija duše in države, ne njena enovitost, temveč mnogoterost, zaradi tega poseganje v zadeve drugih, neupravičeno prilaščanje lastnine in zaslug drugih itd.

Za Platona sta nasprotno sreča in pravičnost povezani s harmonijo (ciljev). Kdor hoče biti

srečen (enako velja za polis), mora biti moder, pogumen, premišljen (preudaren) in pravičen, pri čemer pravičnost ni iskanje prednosti zase in poseganje v zadeve in življenje drugih, temveč, kot izvemo v 4. knjigi, »ukvarjanje s svojimi zadevami (443b)« in harmonija med posameznimi deli duše.

Poštenost, stanovitnost, zanesljivost so tako kot sreča potemtakem posledica harmonije in enovitosti oziroma tega, da se, citat: »... sleherni od (njegovih delov duše) ukvarja s svojimi zadevami, pač glede vladanja in pokoravanja (443b).« To hkrati pomeni, da vsak del duše dejansko opravlja svojo naravno funkcijo in ne umanjka, kot se to zgodi v duši tirana. Pravičnost je torej moč, ki naredi takšne ljudi in države.

Sedaj lahko obnovimo in dopolnimo mrežo pojmov, ki smo jo omenili zgoraj. Vzorec pravičnosti = harmonija delov = harmonija želj in ciljev = sreča = ukvarjanje s svojimi stvarmi = je enovitost kot nasprotje mnogoterosti želja in ciljev, ki si lahko med seboj nasprotujejo (bodisi sinhrono bodisi diahrono) = cenzura ali očiščenje mnogoterosti, ki je sinonim za nesrečo = je premišljenost (zmernost) posameznika zaradi soglasja vseh treh delov duše, »ko imajo vladajoči del duše in dela, ki jima vlada, skupno prepričanje, da mora vladati misleči del duše, in se mu tadv ne upirata (442c-d)«, = zmožnost neposeganja v zadeve drugih in nezahtevanja imeti več, kot ti pripada = je zmožnost živeti za ideal, za skupnost = zadržanje zasebnih interesov v korist nečesa, kar presega zasebnika (posameznika) = je sposobnost omejevanja samega sebe v okviru dejavnosti, za katere smo nadarjeni po naravi (čevljar za čevljarstvo itd.) = krepkost (vključno s posedovanjem vednosti o resnici) = skladnost z naravo = zdravje (duševno in telesno), v kolikor je zdravje obvladovanje delov duše v skladu z naravo.

Naslednjič bomo razpravo razširili na Platonovo teorijo idej oziroma na teme, ki jih odpirajo 5., 6. in 7. knjiga. Prav tako bomo natančneje predstavili tudi njegovo filozofijo vzgoje.

Vprašanje spoznanja

Sandi Cvek

Prva filozofija?

***Well oppinions are like assholes.
Everybody has one.***

(Harry Callahan v filmu Dirty Harry – The Dead Pool)

Knjižica Thomasa Nagela *‘Za kaj sploh gre?’* je po pravici podnaslovljena *‘Zelo kratek uvod v filozofijo’*, saj na skromnih 75-ih straneh pokaže, kako je mogoče misliti devet velikih filozofskih vprašanj. Da ima uvodni esej naslov *‘Ali sploh kaj vemo?’*, ne more biti naključje, saj z verodostojnostjo človeškega spoznanja obstane ali pade tudi vse drugo. Kaj pomeni reči, da je nekaj res? Imajo moja spoznanja kakršnokoli objektivno vrednost, ali pa sta tudi najvišja znanost in najbolj abstraktna filozofija zgolj antropomorfni tvorbi, ki v ničemer ne ustrezata objektivni realnosti? Lahko dosežem gotovost česar koli onstran lastnega duha, saj je vse posredovano prek njega – njegovih zaznav, predstav, misli in spominov? Kaj če je to edina realnost, in je tako imenovani ‘zunaj-duhovni svet zgolj moj lastni proizvod – neznanska sanjska blodnja, oziroma halucinacija?

In tudi potencialno obstoječa zunaj-duhovna realnost mora biti povsem drugačna od načina, kako se mi kaže skozi čutila, saj sicer sploh ne bi potreboval naravoslovnih znanosti, katere imam prav zato, da bi – ne videl, ampak dojel – kakšne so stvari onstran neposrednega, čutnega izkustva. A že je tu neprijetni paradoks, saj se mi trdna hladna miza, na kateri pravkar pišem tole besedilo, skozi oči fizike prikaže kot oblak elementarnih delcev in elektroma-

gnetnih valovanj. Njena trdota je zgolj način, kako zaznavam električne interakcije atomov, njen hlad zgolj način kako zaznavam njihova (namreč atomska) energetska stanja, njena barva zgolj način, kako zaznavam tisti ozki del spektra elektromagnetnega valovanja, ki se mu v prijaznem jeziku vsakdanjega izkustva in zdrave pameti reče – vidna svetloba. Kaj je resnica mize? Ta trdota, hrapavost, hlad in barva mojega neposrednega izkustva, ali to sub-atomsko, elektromagnetno drhtenje, ki se izreka v jeziku matematičnih enačb? Mar niso tudi besede, v katere skušam okorno obleči svoje dileme, namreč: oblak, valovanje, interakcija, stanje, ozko, spekter ..., le dobri stari antropomorfizmi, skozi katere se vrtim v začaranem krogu, kjer namesto da bi končno zgrabil resnico, le lovim svoj lastni rep? In kaj če na tej točki dilema ‘ali – ali’, dokončno odpo-ve? Kaj če resnica mize ni nič od tega, in sem spet na začetku? Saj res: kaj pomeni reči, da je nekaj res?

S kakšno pravico si ontologija lasti prestižni status ‘prve’ filozofije? Je prvo in najpomembnejše vprašanje – vprašanje na katero je treba najprej odgovoriti in od katerega so odvisni odgovori na vsa ostala – res vprašanje: ‘kaj je realnost in kaj zgolj videz?’ Ali pa se vprašanje vseh vprašanj glasi takole:

‘Je sploh mogoče kaj zares vedeti?’

Zgodovina človeštva je tudi zgodovina zmot, zablod in neumnosti: smešnih, bizarnih, neverjetnih, grozljivih ... Pa sem lahko povsem prepričan, da nisem sam žrtev podobnih, ali še mnogo hujših? Pogled v lastno preteklost me ne navdaja s pretiranim optimizmom. Marsikatera moja resnica se je izkazala za zmoto. Kaj če

bo jutri enaka usoda doletela moje današnje resnice? Lažeta mi posvetna in cerkvena oblast. Lažejo mi mediji. Zmanipulirati me poskuša-jo tako politiki, kot trgovci. Neprestano me poskuša nekdo v nekaj prepričati, mi nekaj podtakniti ali prodati. Skozi življenje me vodijo varljiva čutila, negotovi razum in omahljivi spomin. Sploh obstaja kaj takega, v kar bi lahko bil povsem prepričan? Nekaj za kar bi lahko dal roko v ogenj?

Bistvo epistemologije izrekata dve kratki vprašanji. Prvega je zastavil Pilat Kristusu. Z drugim je Jonas Žnidaršič gnjavil tekmovalce televizijskega kviza 'Lepo je biti milijonar'.

- 1) Kaj je resnica?
- 2) Mislite ali veste?

Zagata prvega vprašanja je v paradoksnosti samega iskanja. Iščeš lahko samo tisto, kar v bistvu že imaš. Zlato lahko išče le tisti, ki ve, kaj zlato sploh je in kaj ga loči od vseh drugih stvari. Tudi v lov na tigra lahko gre le tisti, ki ve, kaj to žival razlikuje od vseh drugih. In kar velja za zlatokope in lovce, seveda velja tudi za filozofe. Najlažje je kričati: »Iščem resnico! Povej mi resnico!« A kaj to pomeni? Kaj iščeš? Kaj hočeš slišati? Kaj je resnica? Po čem jo boš prepoznal? Kako boš vedel, da to ni le še ena zmeta? Še ena zabloda? Še ena neumnost?

Zagata drugega vprašanja je v zapleteni dialektiki relativnega, subjektivnega, negotovega, spremenljivega – mnenja; in objektivne, trdne, gotove, nespremenljive – vednosti. Filozofija je v nekem smislu prav poskus preseganja prvega in doseganja drugega. Kakšne možnosti imam, da mi ta poskus uspe?

In kaj je z znanostjo? Kakšen je njen domet? Kje so njene meje? Je sploh mogoča – namreč znanost kot sistem objektivne in univerzalne vednosti? Kaj če sta tako filozofska kot tudi znanstvena vednost v vsakem primeru le 'človeški, preveč človeški'?

Pri pouku filozofije se iz teh dveh glavnih,

porodi cela vrsta podvprašanj:

Je spoznanje lahko objektivno, ali je zgolj subjektivno in relativno? Je mogoče karkoli zares vedeti, ali pa je subjektivno in spremenljivo mnenje največ kar lahko dosežem? V čem se torej vednost razlikuje od mnenja? Je resnična vednost le drugo ime za gotovost? Lahko kaj vem, ne da bi bil v to gotov? Vednost sploh obstaja ali pa se moram zadovoljiti zgolj z mnenjem? Če obstaja, kako jo pridobim? Je resnica samo ena, ali jih je več? Obstajajo resnice, v katere ni mogoče dvomiti? Je resnica v ujemanju misli in stvari, v koherenci prepričanja, v praktični uporabnosti teoretskih konceptov, v jasnosti in razločnosti umskih percepcij ... ali v nečem petem? Sploh obstaja kakšna objektivna 'Resnica', ali pa obstajajo le majhne, subjektivne, spremenljive 'resnice'? Kaj če je edini smiselni epistemološki princip – homo mensura princip? Kaj če je vsaka resnica zgolj oblika zmote? Kaj če je vsaka resnica le stvar neke konkretne perspektive in se z njeno spremembo spremeni tudi sama? Kakšno vlogo pri spoznavanju odigra dvom in v kolikšni meri je skepticizem smiseln? V čem je njegova moč in v čem nemoč? Kakšno vlogo pri spoznavanju odigrajo čutila in kakšno razum? Zakaj pridejo čutila včasih v nasprotje z razumom? Zakaj se motim? So tako čutila kot tudi razum verodostojen izvor spoznanja? So mojemu spoznanju dosegljivi le pojavi ali se lahko dokopljem tudi do nekakšnega bistva za njimi? Je spoznavanje učenje nečesa novega ali zgolj spominjanje starega? Je v umu lahko karkoli, kar ni bilo prej v čutih? Ali ob pridobljeni obstaja tudi vrojena vednost? Kaj je bolj prepričljivo: tabula rasa ali vrojene ideje? Racionalizem ali empirizem? Duh pasivno spoznava ali aktivno (so)ustvarja objekte svojega spoznanja? Kakšno vlogo v procesu spoznavanja odigra jezik? Predstavlja tako nujni pogoj, kot tudi neprehodno mejo spoznanja? Je filozofija permanentni boj proti predsodkom? Je tudi boj proti dogmatizmu? Pa se je dogmam v filozofiji sploh mogoče povsem izogniti? Kakšen je odnos med filozofijo in

znanostjo in kakšna je vloga filozofije v dobi znanosti? Je (še vedno) nujna, ali je (postala) odveč?

Čeprav vprašanje verodostojnosti človeških spoznanj in objektivnosti njegovih resnic stopi v ospredje šele s Ksenofanom, je implicitno prisotno že od samega začetka – se pravi od treh filozofov Miletske šole.

Mar ni Talesova trditev, da je vse obstoječe zgolj način, kako se kaže voda (seveda ne voda kot kemijska spojina dveh vodikov in enega kisika, ampak kot neka najbolj elementarna, fluidna in spremenljiva prasnov), hkrati trditev, da resnica ne more biti stvar neposrednega izkustva? V množstvu nenehno spreminjajočih se stvari in pojavov je ne prepoznavajo moja čutila, ampak razum. Tako razumljena voda je nenastali in neminljivi nosilec vsega nastajanja in minevanja. Je nespremenljivi nosilec vsega spreminjanja. Ker vse nenehno spreminjajoče se stvari in pojavi tvorijo en svet, morajo imeti en skupni imenovalc, nekaj kar poenoti vse obstoječe.

Mar ni tudi Anaksimena trditev, da je vse spreminjanje zgolj zgoščanje in redčenje zraka, hkrati radikalna nezaupnica čutilom, ki to kvantitativno spreminjanje doživljajo kot spreminjanje čutnih lastnosti? In mar ni najlepši možni primer filozofskega tipanja onstran izkustva Anaksimandrov *ápeiron*, ki mora stati v temelju vsega kot tisto brezmejno, neskončno, neznano? Tisto kar je onstran vseh konkretnih opredelitev, povsem izven dosega čutil, a vidno razumu? Tisto, kar preprosto mora obstajati, ker sicer ni mogoče razumeti obstoja in spreminjanja sveta? Tisto, kar bo postalo nekakšen prototip vseh nadaljnjih poskusov razlage izkustvenega z nečim onstran-izkustvenim, oziroma meta-fizičnim?

Heraklit efeški skupaj z večnim, nenastalim, neminljivim in nespremenljivim nosilcem vsega spreminjanja, nastajanja in minevanja likvidira tudi verodostojnost običajnega pogleda na svet: Edino kar se ne spreminja je spreminjanje in

edino, kar ni nastalo in ne bo minilo je minevanje. Tisto, kar nefilozofsko oko vidi kot trajne in nespremenljive stvari, so zgolj procesi nenehnega spreminjanja. Ne moreš dvakrat stopiti v isto reko, ker je vse reka. Boj nasprotij. Proces neprestanega spreminjanja. Tudi jaz. Tudi ti.

Čeprav so se že prvi filozofi zavedli pomena vprašljive verodostojnosti človeških spoznanj, je šele Eleat Ksenofan to usodno vprašanje postavil povsem v ospredje – in nanj odgovoril nikalno: Nikoli nihče ni, in tudi nikoli ne bo poznal resnice česarkoli. Svet spoznavamo skozi svoja človeška čutila in svoj človeški razum, zato so vse naše zaznave, predstave in pojmi antropomorfní, počlovečeni. Ne moremo skočiti iz lastne kože, iz lastne subjektivne pozicije in ugledati stvari objektivno, zato se ni pametno preveč zanašati na verodostojnost svojih (človeških) spoznavnih zmognosti. Tudi če bi po naključju uganili čisto resnico, bi tega ne mogli vedeti. Največ, do česar se lahko dokopljemo so gole domneve, pa še te imajo zelo omejen rok trajanja in so obsojene na to, da jih bo slej ko prej nadomestilo nekaj drugega ... domnevnega ... minljivega ... (pre)človeškega ...

Znameniti Zenonovi paradoksi so nujna dopolnitev tega epistemološkega nihilizma in hkrati genialno preprosto (preprosto genialen) prikaz konflikta med čutili in razumom. Oči vidijo nekaj, česar s stališča razuma sploh ne bi smelo biti – namreč gibanje. Kako lahko telo preide neko razdaljo, ki jo je mogoče – ne samo razpoloviti, ampak to razpolavljanje ponavljati v neskončnost? Kako je mogoče v neskončno deljivem prostoru narediti kakršenkoli premik, ko pa je prej treba narediti še enega manjšega ... in manjšega ... in manjšega ... pri čemer ne obstaja najmanjši premik ... saj prostor nima najmanjše enote? Zakaj vidim gibajoča-se telesa? In zakaj vidim kako hitrejša telo vedno prehiti počasnejšega, če pa mi razum pravi, da se to ne bi smelo zgoditi? Čemu smem verjeti – čutilom ali razumu? Sploh čemu?

Za razliko od subjektivnih čutil, ki se hitro

zmedejo (optične prevare, sanje, halucinacije, fatamorgane ...) se zdi razum (logika in matematika) bistveno bolj objektivni in zanesljiv. Ljudsko modrost, ki pravi, da se o okusih ne razpravlja, je tukaj mogoče razumeti povsem dobesedno: nesmiselno se je prepirati o tem, kateri sladoled je boljši – čokoladni ali vaniljev. Meni je vseh čokoladni, tebi vaniljev, njemu jagodni, ona pa sladoleda sploh ne jé. Kar je meni vseh, tebi ni. Kar je meni dobro, je tebi slabo. Kar meni diši, tebi smrdi. Kar je meni lepo, je tebi grdo. Glasbo ki mene spravlja v ekstazo, ti slišiš kot brezvezni hrup ... Seveda pa se tudi nima smisla prepirati o razumskih (logičnih in matematičnih) resnicah – a iz povsem drugega razloga. Dva plus tri je pet. Dve točki določata premico, tri nekolinearne točke pa ravnino. Vsota notranjih kotov trikotnika je 180 stopinj. Če je A enako B in je B enako C, potem je A enako C. V krogu obstaja večni, brezčasen, nespremenljiv odnos med njegovim obsegom in premerom, ki znaša 3,1415926535897932384 ... Te razumske resnice so objektivne, univerzalne, večne, brezčasne in nespremenljive. To pomeni, da veljajo vedno in povsod. Tako ponoči, kot podnevi. Tako poleti kot pozimi. Tako zame, kot zate. Tako v Atenah kot v Spodnjem Kašlju. Nihče ne more zanikati njihove veljavnosti, češ da v njegovi vasi definira premico le ena točka in je vsota notranjih kotov trikotnika le tri stopinje.

Zenonovi paradoksi so povzročili pravo malo revolucijo tako v matematiki, kot tudi v filozofiji, saj niso botrovali samo rojstvu neskončnih vrst, kontinuuma in limite, ampak tudi ene najmočnejših in najbolj elegantnih predsokratskih razlag sveta: Demokritovega atomizma. V četrtem stoletju pred našim štetjem je namreč Demokrit iz Abdere poskušal izstopiti iz Zenonove slabe neskončnosti prav z aplikacijo njegove dihotomije na snovni svet in z zamislijo sveta zgrajenega iz najmanjših in nedeljivih elementov. Deljivost snovnega sveta nujno dokazuje obstoj nečesa, kar ni deljivo, ker neskončno deljivo snov čaka usoda

Zenonovega prostora in njegovih aporij: če je prostor neskončno deljiv, potem se v njem ni mogoče premikati. Je gibanje iluzija? Je iluzija tudi sam prostor? Je iluzija celoten snovni svet, saj neskončno deljiva snovna telesa sploh ne morejo imeti osnovnega gradnika in potemtaka sploh ne bi smela obstajati?

Zato je Demokrit to Zenonovo vrtoglavo delitev na manjše ... in še ... in še ... manjše ... presekali z atomi – večnimi, nespremenljivimi, neznansko majhnimi, s čutili nezaznavnimi telesci. Demokritovi atomi so v ječo neskončne in večne praznine zaprte nespremenljive, nedeljive in nepredirne partikule, ki se medsebojno dotikajo in zaletavajo, ter se glede na svojo obliko in velikost – ali odbijajo kot biljardne kroglice, ali pa se kot lego kocke sprijemajo v večje skupke in telesa. Ni jih mogoče videti, otipati, oohati ali kako drugače zaznati – mogoče jih je le razumeti. In razumeti jih, pomeni razumeti njihovo totalno drugačnost od vsega izkustvenega. Razumeti njihovo neodvisnost od česar koli. Njihovo nenastalost in neminljivost – se pravi – večnost. Razumeti utemeljenost vsega na njih, ki temeljijo le na sebi samih. Razumeti odsotnost njihovih kakršnihkoli čutnih lastnosti: barv, okusov, vonjev, trdote, toplote ... Njihovo neznansko in nepredstavljivo majhnost, ki pa jim ne brani, da se ne bi razlikovali po velikosti in obliki. Razumeti njihovo odbijanje ali spajanje, determinirano z njihovo velikostjo in obliko. Razumeti na ta način nastale bolj ali manj trajne skupke, katere človeška čutila zaznavajo na način barve, zvoka, vonja okusa, toplote, hladu, trdosti, mehkosti ... Predvsem pa razumeti, da je vse to zgolj površina, oziroma videz, medtem ko je 'resnica skrita v globini,' kot se glasi znameniti Demokritov fragment. In ta resnica je resnica nezaznavnih atomov do katerih lahko prodre edino razum.

Tudi nekatere najbolj zanimive Platonove opredelitve filozofije in filozofa, ki jih skozi Sokratova usta izreče v peti, šesti in sedmi knjigi *Države*, temeljijo prav na razlikovanju med izkustvom in razumom. Filozofi so edini pristoj-

ni nositi strahotno breme vodenja države prav zaradi svoje sposobnosti uzrtja večno nespremenljivih stvari za spremenljivimi in minljivimi pojavi. Nefilozofi so brezupno izgubljeni v svetu čutnih zaznav – zvokov, barv, oblik ..., njihov svet je svet neprestanega spreminjanja, nastajanja in minevanja, medtem ko filozofi vidijo stvari take kot resnično so – se pravi – popolne, nespremenljive in brezčasne. Zato se filozofi razlikujejo od nefilozofov tako, kot se budni razlikujejo od spečih. Tako kot speči mešajo svoje sanjske privide z dejanskimi stvarmi, tudi nefilozofi mešajo svoje čutne zaznave s pravo realnostjo, saj v svojem čutnem izkustvu ne vidijo le oddaljenega odseva slednje.

Ker se pri Platonu spoznanje nanaša na bivajoče, ne-spoznanje pa na nebivajoče, je meja med razumom in izkustvom, hkrati tudi meja – če že ne med resnico in neresnico, pa vsaj – med vedenjem in mnenjem. Mnenje se namreč ne nanaša na nebivajoče, saj nebivajočega ni mogoče niti méniti. Tako je na koncu pete knjige *Države* nebivajoče nujno povezano z ne-spoznanjem, bivajoče s spoznanjem, mnenje pa z nečim vmesnim, kar se ne nanaša niti na bivajoče, niti na nebivajoče. Zato je tudi samo mnenje nekje vmes – temnejše od spoznanja, a jasnejše od nevednosti. Izkustveni svet torej zaznamuje neprijetno lebdenje minljivih, neprestano spreminjajočih se stvari in pojavov, za katere ni mogoče reči niti da zares so, niti da niso, ampak so oboje hkrati. Pojavijo se, nekaj časa lebdijo nad ničem in slej ko prej v njem tudi izginejo. Svet izkustva je tudi zoprno dvoumen, saj v njem ni ničesar, kar ne bi bilo hkrati svoje nasprotje: Vsaka lepa stvar se slej ko prej izkaže za grdo, pravična za krivično, pobožna za brezbožno, velika za majhno, lahka za težko, zato za nobeno ni mogoče zagotovo vedeti kaj sploh je: prvo, drugo, oboje hkrati, ali nič od obojega. Zato je mogoče spoznati posamezno v njegovi spremenljivosti in minljivi partikularnosti šele kot manifestacijo neke občosti, splošnosti, univerzalnosti. Pojav postane spoznat samo kot pojav nečesa kar onstran čutne zaznave ustre razum.

Zato je Platonovo zgodbo o votlini mogoče brati tudi kot zgodbo o transcendiranju čutnosti, kjer so čutne zaznave razumljene kot nujni prvi korak na poti spoznanja, pri čemer je težava nefilozofov v tem, da ne naredijo še vseh drugih korakov in tako za vedno obtičijo na tej prvi stopnici. Pri tem se Platon mogoče niti ne razlikuje prav dosti od svojih predhodnikov, ki so se kljub svojemu distanciranju od čutil zavedali, da brez njih ne bi mogli priti do svojih kozmoloških teorij. Kdor hoče razmišljati o svetu, ga mora najprej videti, zato je čutna zaznava nujno izhodišče kakršnekoli refleksije, pa če se bo v nadaljevanju izkazala za še tako neustrezno.

Platon imenuje filozofa tistega človeka, ki si je pojmovno na jasnem glede bistva vsake stvari – a kako dijakom to razložiti? Če jim govorim o tem, kako se filozofija obrača stran od neprestano spreminjajočega se in minljivega sveta izkustva, k brezčasnemu, nespremenljivemu svetu popolnih bitnosti, lahko to za njihova ušesa izpade preveč pompozno, melodramatično, ali celo patetično. Tej nevarnosti se izognem tako da jih spomnim, da interes za brezčasno in nespremenljivo ni značilen samo za filozofijo, ampak tudi za njene otroke – znanosti. Mar niso najlepši dokaz za to prav tako imenovane empirične znanosti, kjer je empirija nujni prvi korak na poti k nekemu spoznanju, ki pa je lahko doseženo prav za ceno preseganja samega izkustva. Seveda se fizika začne z opazovanjem nekega konkretnega pojava (recimo krogle, ki se kotali po klancu). A fizikov pravzaprav ne zanimajo (spremenljivi in minljivi) pojavi sami na sebi, ampak tisto, kar se skoznje pojavlja – se pravi neki brezčasni in nespremenljivi principi, ki jih je prav zaradi njihove brezčasnosti in nespremenljivosti mogoče izrehati v jeziku matematičnih enačb. Ne zanima jih konkretno tale krogla in konkretno tale klanec, ampak nespremenljivi in brezčasni princip, ki se skoznju kaže in se mu reče – enakomerno pospešeno gibanje, ter je v matematični obliki videti takole: $v = at$. Zato ista beseda (recimo beseda:

krogla) označuje najmanj dve stvari: konkretno stvar oziroma pojav in platonski ideal.

Leksikon Cankarjeve založbe definira kroglo takole: Geometrijsko telo omejeno z lupino, katere vsaka točka ima od stalne točke S (središča) enako razdaljo r (polmer, radij). Ravnine skozi S sekajo kroglo v velikih (glavnih) krogih.

Prostornina krogle je $V = \frac{4}{3}\pi r^3$ površina $P = 4\pi r^2$ ($\pi = 3,14\dots$).

Ta definicija obsoja na smrt vse materialne krogle, saj materija tem pogojem pač ne more zadostiti. V materialnem vesolju tako ni nobene Krogle, ampak ogromno krogel (galaksij, zvezd, planetov, lun, pomaranč, žog, milnih mehurčkov ...) – se pravi bolj ali manj kroglastih, spremenljivih in minljivih teles. V materialnem vesolju tudi ni nobenih Kock (pravilnih heksaedrov – teles, ki jih omejuje 6 kvadratov), nobenih Točk, Premic, Trikotnikov, Kvadratov, Krogov ... ampak samo bolj ali manj kockasta telesa, bolj ali manj ravne črte, bolj ali manj trikotne, kvadratne, okrogle ... spremenljive in minljive stvari. Zato je svet fizike pravzaprav svet platonskih idej oziroma svet matematičnih idealov, ki ga je razum našel skozi empirijo in lahko z njim empirijo tudi brezhibno opiše: Kljub temu, da je enakomerno pospešeno gibanje idealizacija, lahko z njim osupljivo natančno opišem kotaljenje žoge, vozička, ali česarkoli okroglega po takem ali drugačnem dejanskem klancu. Gore niso stožci, oblaki niso krogle, skale niso kocke ..., a fizika kljub temu opisuje snovni svet njihovih nepopolnih približkov v edinem jeziku, ki ga je razum našel vtkanega v njegovem najglobljem bistvu – v jeziku matematike.

Ko torej profesor matematike riše po tabli 'točke', 'premise', 'trikotnike', 'kvadrate', 'kroge' ..., skuša s pomočjo teh okornih posnetkov (senc na steni Platonove votline), notranjemu očesu svojih učencev preko njihovih telesnih oči prikazati resnično Točko, Premico, Trikotnik, Kvadrat, Krog ... Njihove telesne

oči vidijo kupčke krednega prahu na bolj ali manj (ne)ravni površini table. In tudi če si jih z najboljšim geometrijskim orodjem prerežejo v svoje najkvalitetnejše in najdražje zvezke, njihove telesne oči vidijo kupčke grafita na bolj ali manj (ne)ravni površini papirja, a edino njihov duh lahko skozi te kupčke uzre brezčasno in nespremenljivo urejenost (*trans, meta*) ozadja vsega izkustvenega.

V otroštvu smo uporabljali lastne prste, fizičke in kamenčke, da smo se naučili šteti, seštevati in odštevati, a resnična matematika se začne šele v trenutku ko dojamemo, da je dva plus tri enako pet – povsem neodvisno od prstov, fizičkov in kamenčkov. Podobno tudi etimologija besede geometrija sicer namiguje na zemljemerstvo, a resnična geometrija kot »*nauk o prostorskih oblikah (točka, premica, ploskev, telo), njihovih lastnostih in razmerjih v prostoru*« (Veliki slovar tujk), oziroma »*del matematike, ki raziskuje zakonitosti količin, lege in oblik prostorskih tvorb*« (*Leksikon Cankarjeve založbe*) nastopi šele v trenutku ko dojamem, da med premerom kroga in njegovim obsegom obstaja brezčasno in nespremenljivo razmerje, ki se mu reče π , in znaša 3,14159... Da je v trikotniku velikost njegovih stranic premo sorazmerna velikosti nasproti jim ležečih kotov, in da je vsota njegovih notranjih kotov 180° ... Da je v pravokotnem trikotniku vsota kvadratov na katetah enaka kvadratu na hipotenuzi. Da površino kvadrata podvojiš tako, da uporabiš njegovo diagonalo kot osnovnico novega kvadrata. Resnična geometrija, se pravi geometrija, ki jo predstavi Platon v sedmi knjigi *Države*, se pojavi šele v trenutku ko dojameš, da so zgoraj naštetih brezčasni in nespremenljivi odnosi (skupaj z vsemi ostalimi, tukaj neomenjenimi), povsem neodvisni od obstoja zemljišč, njiv in parcel, ki jih merimo z vrvicami in količki, jih kupujemo in prodajamo, ter izračunavamo svoje dobičke ali izgube. In če se od elementarne matematike spet vrnemo k naravoslovni znanosti: Mar niso današnji kozmologi očitni nasledniki in dediči

antičnih kozmologov? Mar niso knjige Stephena Hawkinga lep primer, kako tanka je (postala) meja med fiziko in metafiziko?

A tudi to še ni vsa zgodba, saj nam Platonova filozofija odpira vsaj še en izjemno pomemben vidik razmerja izkustva in razuma, empiričnega in racionalnega, oziroma aposteriornega in apriornega. Če je dialektik tisti, »*ki dojema logos bitnosti sleherne stvari*« (Kocijančič), oziroma tisti, »*ki si je pojmovno na jasnem o bistvu vsake stvari*« (Košar), se je seveda potrebno vprašati, kako je takšno dojetje logosa bitnosti sleherne stvari, oziroma takšno pojmovno jasnost glede bistva sleherne stvari sploh mogoče doseči?

Leksikon *Filozofija* Cankarjeve založbe, pojem definira takole: »Pojem [lat. *conceptus*; nem. *Begriff*] ena izmed temeljnih oblik misli. Pojmi nastajajo z odmišljanjem (abstrahiranjem) in posploševanjem (generaliziranjem) oz. z združevanjem (sintetiziranjem) lastnosti in vsebin dejanskosti. Visoko abstraktno mišljenje tvori pojme, ki so močno oddaljeni od pojavne realnosti. Tako visoko abstraktni pojmi so najsplošnejši pojmi filozofije, znanosti ipd. in jih imenujemo kategorije. Pojem je največkrat izražen z eno besedo, s samostalnikom, lahko pa tudi z več besedami; s tega stališča je pojem pomen besede ali več smiselno povezanih besed ...«

Pojmi so potemtakem miselne abstrakcije tako čutnih, kot tudi miselnih konkretizacij – se pravi zaznav in predstav. A v filozofiji je pogost vir zelo neprijetnih nesporazumov prav mešanje pojmov s predstavami in žal ima marsikateri dijak tudi o pojmih le nejasne predstavo – kot o nečem nematerialnem in neoprijemljivem. A mar ni eden najpomembnejših dosežkov zgodnje grške misli prav spoznanje, da je 'stvari' mogoče prijeti na različne načine – ne samo z roko, ampak tudi z mišljenjem, saj obstajata dve vrsti 'stvari' – tiste, ki se kažejo čutilom in tiste, ki se kažejo mišljenju. Podobno kot moja roka zgrabi konkretni predmet, moj razum zgrabi njegov pojem. In mar ni Platonovo sporočilo,

da to lahko stori samo skozi anamnezo, se pravi skozi metafizični spomin, oziroma spomin na ideje?

Recimo, da ima leksikon prav in pojmi res nastajajo z odmišljanjem in posploševanjem, oziroma združevanjem lastnosti in vsebin dejanskosti. Do pojma pes naj bi potemtakem prišli z odmišljanjem nebitvenih lastnosti konkretnih psov – barve in dolžine njihove dlake, dolžine in oblike njihovega repa in ušes, njihove telesne višine, njihovih značajskih posebnosti ... Ta razlaga se zdi prepričljiva, a žal so z njo tudi težave: če namreč šele iščem bistvo nečesa (v tem primeru psa), kako to, da mi v konkretnih psih sploh uspe prepoznati njih same – namreč pse? Kako jih sploh zmorem prepoznati v nepregledni množici stvari in pojavov neskončnega vesolja? Dijaki bodo rekli, da zaradi njihove podobnosti: bernardinec, čivava, angleški buldog, nemška doga, maltežan in jazbečar se med seboj precej razlikujejo, a njihove razlike postanejo precej nepomembne v primerjavi z njihovo podobnostjo. Vsi so videti kot psi. Vendar tak odgovor za sabo potegne nove težav:

To kar velja za pse, velja tudi za vse druge stvari in pojave. Kot lépo se nam recimo kaže marsikaj, kar vsaj na prvi pogled ne bi moglo imeti nobenega skupnega imenovalca: ljudje, živali, rastline, predmeti, pokrajine, umetniška dela, gimnastične figure, šahovske poteze, medčloveški odnosi ... A mar ni to kazanje prav kazanje skupnega imenovalca – se pravi lepote kot take?

Zdi se da tisto, kar skozi abstrahiranje, generaliziranje in sintetiziranje iščemo, na nek paradoksen način že imamo, sicer sploh ne bi mogli abstrahirati, generalizirati in sintetizirati, saj bi bili v kaosu empirije povsem izgubljeni in sploh ne bi vedeli kje naj iščemo, oziroma kam naj usmerimo prej naštetá miselna orodja. Kako je torej mogoče, da stvari in pojave percipiramo tipsko, se pravi, kot stvari in pojave nečesa?

Problematična je torej prav prej omenjena podobnost stvari in pojavov (psov, lepih stvari ...), ki naj bi jo zaznali kot njihov skupni imenovalec in si na njegovi podlagi ustvarjali pojme. Je podobnost sploh mogoče zaznati, oziroma – jo je mogoče zaznati s čutili? Je torej podobnost nekakšen dražljaj – podobno kot svetloba, toplota, vonj, okus ali zvok? Platonov odgovor je odločno nikalen: Podobnost ni nekaj kar vidijo naša čutila, ampak način, kako vidi naš razum. Kajti ne pozabimo najpomembnejšega: Dve stvari si sami po sebi sploh ne moreta biti podobni, ampak sta si lahko podobni samo tako, da sta podobni nečemu tretjemu. To pa je mogoče samo, če sta nekakšna posnetka nečesa tretjega – tistega, kar Platon imenuje ideja nečesa (Pes, Lepo ...).

Zato mislim, da je Platonovo teorijo anamneze mogoče dijakom smiselno razložiti samo kot nadvse resen poskus odgovora na preprosto, a zoprno vprašanje: Kako je mogoče, da je človeška zaznava – zaznava koherentnih in tipskih stvari in pojavov? Kako nam uspe znati se v kaosu neprestano spreminjajočih se čutnih zaznav in iz njih sestaviti smiselno sliko sveta? Stvar se nikakor ne more iziti 'od spodaj navzgor' – iz izkustva, ampak samo v obratni smeri – se pravi 'od zgoraj navzdol', iz razuma. Da bi izkustvo sploh lahko delovalo, potrebuje neko predizkustveno, se pravi – apriorno podlago, na katero se pripne. Če je bilo na prvi pogled videti, da se pojmi tvorijo induktivno – z abstrahiranjem, generaliziranjem in sintetiziranjem izkustvenih vsebin, se je zdaj izkazalo, da je stvar ravno obratna: izkustvo se dogaja skozi mrežo nekakšnih latentnih pojmov, oziroma apriornih vsebin, ki jo Platon imenuje anamneza, oziroma – spomin na ideje.

V končni fazi sta tako Platonu koherenca in smiselnost človeškega izkustva dokaz za preeksisstenco človeške duše, saj je ta morala obstajati že pred prihodom na ta svet in imeti opravka z idejami kot takimi. Ko sedaj kot jetnica telesa v votlini snovnega sveta skozi omejena čutila zaznava spremenljive in minljive pojave, v njih

prepoznavajo le nepopolne posnetke (sence) izvirov in je tako vsa čutna zaznava nekakšen neprestani déjã vu. Senca je vedno senca nečesa in prepoznati jo pomeni prepoznati tisti nekaj. Menim, da se ima tako razložena anamneza pri dijakih celo možnost izogniti se njihovem vpisu v rubriko 'Filozofske pravljice za majhne otroke'.

Žal v ogromni večini maturitetnih esejev ti starogrški epistemološki koncepti niso niti skicirani, kaj šele razloženi, zato pa je v njih veliko in preveč 'šolskega' (povsem mehanskega, šablonskega, dolgoveznega in naivnega) obnavljanja dveh Platonovih – zguljenih a tako slabo razumljenih prisodob: razdeljene črte in votline, pri katerih najbolj motita prav nereflektirano kopičenje podrobnosti in popolna odsotnost razmisleka:

»Platon razdeli črto na dva neenaka dela pri čemer prvi del predstavlja vidni, drugi pa miselni svet. To delitev potem še enkrat ponovi, pri čemer prvi pododdelek predstavlja domnevanje, ki se nanaša na podobe, drugi pa verjetje, ki se nanaša na posamezne stvari. Na drugem delu črte prvi pododdelek predstavlja razum z njegovimi pojmi, drugi pododdelek pa um z njegovim najvišjim spoznanjem idej. Skratka: če prvi del črte predstavlja zgolj negotovo mnenje, potem njen drugi del predstavlja trdno vednost.«

Tale odlomek sem seveda napaberkoval iz koščkov zaključka šeste knjige *Države* in iz Palmerjeve interpretacije Platonove epistemologije v *Ali središče drži?*, a mislim, da sem kar zadel stil večine maturitetnih esejev. Natanko to namreč počnejo dijaki na maturi: paberkujejo in obnavljajo, namesto da bi razmišljali in razlagali, in največkrat iz njihovega pisanja ni mogoče razbrati, ali sploh razumejo o čem pišejo. Kaj mi pomaga poznati nenavadne podrobnosti (npr. neenako velika dela razdeljene črte), če jih ne znam razložiti. Kaj mi pomaga govoriti o domnevanju in verjetju, razumevanju in umevanju; če ne znam povedati kaj jih razlikuje. In

kaj mi pomaga zgolj omeniti platonske ideje kot 'tisto najvišje', a ostati pri tej – zgolj omembi. Kaj mi pomaga na dolgo in široko obnavljati bogato metaforiko Votline (jetniki, verige, sence, kipi, ogenj, ljudje iz ozadja, ubežnik, njegove muke na poti v zunanji svet, stvari zunaj, njihove sence, sonce ...), če vsega tega nisem sposoben vsaj približno prevesti v pojmovni jezik, oziroma – razložiti.

Nezaupanje v verodostojnost čutil, jasnost (in razločnost) umskih percepcij kot temeljni kriterij resnice, ter apriorne zmožnosti duha, ki strukturirajo in osmišljajo čutno izkustvo so seveda tudi tri najpomembnejše značilnosti Descartesove epistemologije, katero pa sem analiziral v mnogih posebnih razpravah, objavljenih v tej reviji, tako da lahko tole razmišljanje nadaljujem z eno večjih sramot slovenske šolske filozofije – angleškim empirizmom – konkretno Johnom Lockom, kot enim najbolj poenostavljenih in najslabše razumljenih velikih filozofov. Znamenita Wikipedija njegovi epistemologiji nakloni celi dve vrstici: »V filozofiji je videl predvsem sredstvo za razjasnitev pojmovne osnovne znanosti, zato je svoj esej 'Esej o človeškem razumu' (1690) začel z zavrnitvijo nauka o vrojenih idejah, v nasprotju s katerim je trdil, da so vse ideje izkustvenega izvora.« Tej revščini sledi samo še Wikipedijino opozorilo, da je ta del članka 'škrbina' in poziv bralcu k njegovi razširitvi.

Lockova mojstrovina *An Essay Concerning Human Understanding* je pod naslovom *O človeškem razumu* v slovenščini sicer izšla davnega leta 1925, a ne samo da osebno ne poznam nikogar, ki bi preštudiral njenih napornih 400 strani, ampak vem, da mnogi slovenski učitelji filozofije sploh ne vedo za njen obstoj, kar niti ni tako zelo čudno, saj je knjiga obskurna, (celo v javnih knjižnicah) težko dobljiva in zaradi arhaične slovenščine tudi težko berljiva. Ker je tudi študij izvirnika naporno početje, ostanejo še učbeniške razlage.

V njih beremo, da vse spoznanje izvira iz

izkustva. Ko se rodim, začne moja povsem prazno dušo polniti pisava zunanega (čutila) in notranjega (refleksija) izkustva. Vse podatke o zunanjem svetu mi posredujejo čutila, s pomočjo katerih nenehno sprejemam vtise svetlobe, barv, oblik, gibanja, zvokov, vonjev, okusov, vročine ali mraza, trdote ali mehkosti, gladkosti ali hrapavosti ... Vse te vtise moj duh vztrajno beleži in jih medsebojno povezuje, ter naposled začne iz njih oblikovati splošne pojme in domneve. Na ta način si recimo oblikujem splošno idejo stvari, in se posamezne stvari naučim tudi medsebojno razlikovati. Mačka se loči od drevesa, drevo od ptice, ptica od oblaka ... Tako s pomočjo spomina na temelju čutnih podatkov oblikujem vse bolj kompleksne in pretanjene ideje, na podlagi katerih si zgradim koherentno in smiselno sliko sveta. Čutila so edini posrednik med mano in zunanjim svetom, saj samo prek njih sprejemam vse tiste podatke s katerimi počnem marsikaj zanimivega, a vsi moji pojmi in moje celotno razumevanje realnosti vedno izhajajo iz njih. Um tako zgolj primerja, ureja, združuje in procesira izkustveni *input*. Nič ni v umu, kar ni bilo prej v čutilih, zato ne more biti vrojenih idej v obliki apriornega, od izkustva neodvisnega spoznanja česarkoli – niti v obliki vrojenih logičnih zakonov, niti vrojene ideje boga, saj je oboje neznano otrokom, divjakom in vsem nepoučenim. Vrojene so samo človekove naravne sposobnosti, vse drugo je pridobljeno. Zunaj-duhovna realnost, ki povzroča nastanek idej v duhu ima različne lastnosti ali kvalitete. Primarne so neodvisne od subjekta in lahko obstajajo brez njega saj dejansko pripadajo materiji – npr. oblika, razsežnost, trdnost, gibanje ..., in pa sekundarne, katerih obstoj je odvisen od zaznavajočega subjekta, oziroma posebnosti njegovih čutil in živčevja – npr. barva, okus, vonj, toplota ... To torej niso dejanske lastnosti teles, ampak bolj opisi, kako telesa prek čutil in centralnega živčevja vplivajo na duha, zato se od bitja do bitja razlikujejo.

Tole je najkrajši možni povzetek znamenite Lockove 'tabule rase', kot jo razumejo učbeni-

ki, in ki jo dijaki v svojih maturitetnih esejih navdušeno obnavljajo, ne da bi opazili njene luknje. Po kakšnem čudežu lahko 'tabula rasa' medsebojno primerja in povezuje čutne podatke? Kako ji uspe oblikovati splošne pojme in domneve? Kako recimo oblikuje splošno idejo stvari? Mar ni ravno v tem problem, ki je Descartesa prisilil v oblikovanje koncepta vrojenih idej? Mar to pomeni, da Lockova 'tabula rasa' ni tako prazna, kot bi mnogi želeli verjeti? Ker Locke besedo ideja uporablja zelo široko in ohlapno, jabolko spora med njim in Descartesom najbrž niso 'vrojene ideje', ampak razlika med njunima pojmovanema 'ideje' kot take, ki je po Locku nekaj v duhu neposredno navzočega – se pravi: zaznava, občutek, čustvo, predstava, spomin, pojem in mogoče še kaj, ne pa tudi – zmožnost človeškega duha. In Descartesove vrojene ideje so natanko to – namreč zmožnosti, ki jih duh ne more pridobiti iz izkustva, ampak brez njih izkustva sploh ne bi moglo biti

In tako se lahko na koncu naše poti skozi maturitetno epistemologijo zazremo še v največjo slepo pego imenovano Immanuel Kant, ki v maturitetnih esejih ne obstaja niti 'an sich', niti 'für uns', saj ga – ali sploh ni, ali pa bi bilo bolje, ko ga ne bi bilo. Rečeno drugače: večina kandidatov ga niti ne omeni, manjšina pa ga obravnava natanko tako kot prej omenjeni učbeniki: kot 'prvi pravi kompromis med racionalizmom in empirizmom'.

Po Kantu človek stvarnost doživlja kot pojav dan skozi subjektivni obliki prostora in časa, ki v njem obstajata pred samim izkustvom (apriori), a se pokazeta šele skozenj. Prostor in čas torej nista objektivni lastnosti sveta, ampak formi človeškega mišljenja, mreži, v kateri duh lovi zaznave; okvira, brez katerih ne bi bil možen ničesar zaznati ali dojeti. Ne glede na to, kaj zaznava, vse doživlja kot pojave v času in prostoru. Zunanji dražljaj sproži v njem znotraj teh dveh okvirov množstvo fenomenov, ti fenomeni pa se povežejo v enotnost predmetnosti skozi kategorije čistega uma.

Tudi kategorije so za Kanta temeljne apriorne oblike – prirojene, nujni pogoji izkustva, saj duh skozi njih oblikuje surov empirični *input*. So formalne in aktivne strukture duha, ki oblikujejo in uredijo surove podatke čutil. Znotraj njih se giblje vse njegovo spoznanje, zato mu je dosegljivo le tisto, kar se mu kot pojav ponuja prek izkustvenih oblik prostora in časa in se oblikuje skozi kategorije. Ta pojavnost je pravzaprav edina realnost, saj na vprašanje, kakšna je ta realnost 'objektivno' neodvisno od teh oblik spoznavanja, kot 'Ding an sich' (stvar na sebi), ni mogoče odgovoriti. Kantova transcendentna 'stvar na sebi' tako predstavlja mejo spoznanja. Ker se vse spoznanje giblje znotraj izkustva, je dosegljiva le 'Ding für uns'. Stvar za nas, oziroma stvar kot pojav.

Če je tale groba skica '*Kritike čistega uma*' vsaj približno relevantna, potem je Kant veliko bližje Descartesovim vrojenim idejam, kot Lockovi tabuli rasi, zato je precej mučno v maturitetnih esejih znova in znova brati, kako pomeni Kantova epistemologija prvi pravi kompromis med racionalizmom in empirizmom, saj priznava vsakemu svoje. Empiristom naj bi priznal, da brez izkustva ni spoznanja, racionalistom pa pritrdil, da zgolj izkustvo ni dovolj. Nasploh se vse preveč esejev izrodi v opisovanje nekakšne fiktivne vojne med racionalisti in empiristi, kot da gre za dve filozofski plemeni, ki sta v nenehnem konfliktu, ker prvo verjame v razum, drugo pa v čutila. Mnogi kandidati ne razumejo racionalizma niti na najbolj elementarni ravni, saj ga zreducirajo na 'razmišljanje o čutnih podatkih', oziroma na 'razumsko obdelovanje čutnega gradiva'; pri čemer gredo nekateri celo tako daleč, da opredeljujejo racionaliste kot 'tiste filozofe, ki razmišljajo', empiriste pa kot 'one, ki zgolj zaznavajo'.

Branje in ocenjevanje maturitetnih esejev mi vedno znova dokazuje, da v filozofiji učbeniki niso bližnjice – vsaj ne bližnjice, ki bi kam pripeljale. Zbuja mi tudi vedno isto zoprno vprašanje: Zakaj mnogi učitelji raje vztrajno reciklirajo slabo napisane učbenike, kot da bi

svojim učencem pomagali misliti? Zakaj jih skozi filozofsko tradicijo vodijo kot skozi muzej voščenih lutk, namesto da bi jim v velikih misle- cih preteklosti pomagali prepoznati prijatelje in nadvse dragocene zaveznike?

Temeljna literatura v slovenščini

Fragmenti predsokratikov, dvojezična študij- ska izdaja, Študentska založba, Ljubljana, 2012.

Platon, *Zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje, 2004.

René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana, 1973.

John Locke, *O človeškem razumu*, Slovenska šolska matica, Ljubljana, 1925.

Immanuel Kant, *Prolegomena*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1963.

Filozofija in literatura

Mateja Gregorič Jagodic

Moč besed v (o) Otroštvu **Nathalie Sarraute**

Otroštvo Nathalie Sarraute in *Otroške stvari* Lojzeta Kovačiča sta literarni besedili, ki ju bodo letošnji gimnazijci obravnavali v svojih maturitetnih esejih pri slovenščini. V prispevku se bomo osredotočili na francoski roman in ga obravnavali predvsem z vidika raznolike moči besed in z njo povezanega nastanka osebe. V prvem poglavju bomo primerjali dve različni artikulaciji: Taylorjeva je usmerjena na radikalnost moralnega vrednotenja in nastanek globokega jaza, pisateljčina na izrekanje tistega v svojem otroštvu, v čemer je našla tudi sebe. Obema artikulacijama je skupen nastanek sebstva. Pri Taylorju je v ospredju problematika vrednot, pri pisateljici pa preciznost ubeseditve z estetskimi učinki, zato se v drugem poglavju ukvarjamo predvsem z vprašanjem, od kod izvira Natašino nagnjenje do lepih besed oz. estetskega. To vprašanje smo obravnavali z vidika institucionalne teorije umetnosti. V tretjem poglavju nato obravnavamo nastanek individuuma s Frommovega stališča, kot ga je podal v svojem besedilu *Posameznik in breme svobode*. Četrto poglavje podaja še drugi pogled na vznik Nataše kot subjekta, in sicer v luči Althusserjevega pojma interpelacije. Peto poglavje umešča deključno doživljanje šole in njeno uživanje v lepoti besed v širši družbeni kontekst. V šestem poglavju se ukvarjamo z razkorakom med mitom o čistosti otroških duš in mitom o otroštvu kot srečnim obdobjem na eni strani ter Natašnim doživljanjem lastnega otroštva na drugi.

Taylorjeva artikulacija moralnega vrednotenja in estetskost pisateljčine artikulacije

V svojem premisleku pisateljčinega načina ubeseditve njenega otroštva bomo najprej izhajali iz Sartrove trditve v delu *Eksistencializem je zvrst humanizma*, da je umetnosti in morali »skupno to, da imamo v obeh primerih ustvarjanje in izum«. (Sartre 1998, 34) Tako za estetiko – umetnost kot za moralo velja, da smo v istem ustvarjalnem položaju. Zanj je povsem umevno, da ni nobenih apriornih estetskih vrednot; so le vrednote, ki so potem vidne v skladnosti slike, v odnosu med ustvarjalno voljo in dosežkom. Enako je tudi na moralni ravni: »Ne moremo a priori odločati o tem, kaj nam je storiti.« (Isto, 34) Po filozofovem mnenju je človek svoboda, saj ni Boga oz. zavesti, ki bi mislila apriorno dobro. Tako ni nikjer zapisano, da dobro obstaja, da se ne sme lagati ... Človek je zapuščen, ker ne najde ne v sebi ne zunaj sebe možnosti, ki bi se je oklenil. Če ni Boga, je človek obsojen na svobodo, saj smo sami, brez opravičevanja: »Obsojen, ker se ni ustvaril sam, sicer pa vendar svoboden, ker je potem, ko je bil vržen v svet, odgovoren za vse, kar počne. (...) Eksistencialist torej meni, da je (...) človek brez sleherne pomoči in opore vsak hip obsojen izumljati človeka.« (Isto, 28) Za Sartra torej ni determinizma in se človek »naredi, ni narejen vnaprej. Naredi se, ko izbira svojo moralo.« (Isto, 34) Svoboda se tako izkaže za predpogoj moralne samokreacije, saj »če je človek enkrat spoznal, da v zapuščenosti postavlja vrednote, tedaj hoče samo še eno stvar, namreč svobodo kot podlago vseh vrednot«. (Isto, 35)

V nadaljevanju bomo Sartrovo razumevanje samostvarjenja človeka dopolnili s Taylorjevim razumevanjem »odgovornosti zase«, kjer ima

velik pomen artikulacija. »Odgovornost zase« je zanj odgovornost za radikalno vrednotenje in je bistvena za njegovo pojmovanje osebe oz. globokega jaza. Osebo Taylor povezuje z našim močnim vrednotenjem oz. »artikulacijo, ki poskuša oblikovati, kar je prvotno nerazvito, zmedeno ali slabo formulirano. (...) Artikulirati pomeni oblikovati naše občutenje tistega, kar si želimo ali kar imamo za pomembno.« (Taylor 2008, 27) Zanj je najgloblje vrednotenje najmanj jasno in najmanj artikulirano, a hkrati »najbližje tistemu, kar sem kot subjekt«. (Isto, 28) Za takšno radikalno vrednotenje je nujno potrebna drža odprtosti, saj si prizadevamo »za pojmovno inovacijo, ki nam bo omogočila osvetliti zadevo, recimo človekovo izkustvo, ki bi drugače ostalo nejasno in zmedeno«. (Isto, 28) Če se človek radikalno presprašuje, postane njegovo glavno merilo njegov najgloblji nestrukturirani občutek, kaj je pomembno, ki je še nerazvit in si ga prizadeva opredeliti. Takšno prespraševanje človeka globoko pritegne in hkrati zajame njegov celotni jaz. Taylor ima ljudi za globoke le toliko, »kolikor so zmožni te vrste radikalnega samopremisleka«. (Isto, 29) Gre za razmislek o sebstvu, njegovih najbolj temeljnih temah – opredelitev tistih nerazvitih vrednotenj, ki jih občutimo kot bistvene za našo identiteto. Avtor nato zaključí, da kot bistveno značilnost svojega pojmovanja osebe vidi prav to odgovornost za radikalno vrednotenje.

Na podoben postopek prespraševanja naletimo tudi v romanu *Otroštvo*. Na samem začetku tako lahko preberemo naslednji notranji dialog:

- » – Podobe, besede, ki se v tisti starosti očitno niso mogle izoblikovati v tvoji glavi ...
- Seveda ne. Sicer pa se prav tako ne bi mogle oblikovati v glavi kakega odraslega ... Čutila sem, tako kot vedno, brez besed, kot celoto ... Toda prav zaradi teh besed in podob lahko te občutke spet bolj ali manj dobro ujamem in si jih zapomnim.« (Sarraute 2014, 12)

S prespraševanjem torej Sarrautova želi z besedami ujeti – artikulirati občutke iz otroštva in jih tako rešiti pozabe, hkrati pa z branjem pred nami nastaja Nataša. Pazljivo iskanje ustreznih besed, ki bi zajele v spodnjem odlomku predstavljeni občutek, se hkrati izkaže za iskanje in izrekanje nje same:

»Sedela sem na klopici ob angleški travi, spet v Luksemburškem parku, med očetom in mlado žensko, s katero sva plesali v veliki, svetli sobi v ulici Boissonade. Na klopici med nami ali na kolenih enega izmed njiju je ležala velika veza-na knjiga ... zdi se mi, da so bile *Andersenove pravljice*.

Poslušala sem odlomek iz knjige ... gledala sem špalir iz rož ob nizkem zidu iz roza opeke, drevesa v cvetju, travo bleščeče zelene barve, posuto z marjeticami z belimi in roza listki, nebo je bilo seveda modro in zdelo se je, da trepeta ... in v tistem trenutku je prišlo ... nekaj neponovljivega ... kar ne bo prišlo nikdar več na enak način, neki tako silovit občutek, da ga zaznam še zdaj, po vsem tem času, vrača se oslavljen, delno zabrisan ... ampak kaj? Katera beseda ga lahko ujame? Ne beseda 'sreča', primerna za vsako rabo, ki pride človeku prva na misel, ne ta ... 'blaženost', 'navdušenje' sta preveč grdi, tega se niti ne dotakneta ... in 'zamaknjenje' ... kako se pred to besedo vse, kar je, umakne ... 'Veselje', ja, mogoče ... ta skromna, preprosta beseda se ga lahko brez velike nevarnosti rahlo dotakne ... ne more pa objeti vsega, kar me napolnjuje, me preplavlja, se razliva, izgubilo se bo, zlilo z roza opeko, špalirji iz rož, s travo, belimi in roza listki, trepetajočim zrakom, polnim komaj zaznavnih tresljajev, valov ... valov življenja v svoji osnovni obliki, z ničimer ogroženega, brez česarkoli drugega, naenkrat postane tako močno, kot sploh more biti ... nikdar več take silovitosti, za nič, **ker je tam, ker sem v tem** (poudarila avtorica prispevka), v tem nizkem roza zidu, v špalirju iz rož, v drevesih, zelenici, trepetajočem zraku ... **v vsem tem sem brez česarkoli drugega, brez česarkoli, kar ne bi bilo njihovo, kar ne bi bilo**

moje.« (Isto, 53/54)

A hkrati moramo opozoriti tudi na dve razliki med Taylorjevim razumevanjem artikulacije in natančnim iskanjem besed Sarrauteve: medtem ko pisateljica meni, da s svojim pripovednim postopkom odkriva svoje otroštvo, bi Taylor vztrajal, da s svojim ubesedovanjem hkrati izdeluje – oblikuje sebe kot otroka, pa čeprav vzvratno, saj artikulacija zanj vedno nosi v sebi zametke spremembe: nobena artikulacija namreč ne pusti »predmeta«, kakršen je bil. Pisateljčina ubeseditvev otroštva, pa naj se sama še tako trudi, bi bila zanj besedno posredovanje tega obdobja, ki si z »izvornim« otroštvom pač deli biografska dejstva, drugače pa gre za razlago (perspektivo), ki bi se prav lahko ob njeni ponovni artikulaciji vsaj v nekaterih vidikih spremenila.

Druga pomembna razlika med njunima razumevanjema artikulacije je seveda umetniškost pisateljčinega jezika. Nathalie Sarraute v *Otroštvu* predstavi svojo organizacijo užitka v besedah v odlomku, kjer ubesedi trenutek, ko je začela pisati prosti spis *Prvič sem bila žalostna*:

»Besede, med katere sem se postavila, niso moje vsakdanje besede, sivkaste, komaj vidne, precej zanikrne ... besede tu so kot napravljene v lepe obleke, v praznično opravo ... večina je prišla z zelo obiskanih krajev, kjer se je treba lepo vesti, kjer je treba biti ves sijoč ... prišle so iz antologij, narekov (...)

- Vsekakor so to besede, ki so po svojem izvoru elegantne, očarljive, lepe ... vseč mi je v njihovi družbi, izkazujem jim vse spoštovanje, kar ga zaslužijo, pazim, da bi jih nič ne skazilo ... (...) Sem in tja vrinem včasih tudi kako resno besedo, okrasek, ki bo le še povečal lesk celote.

Pogosto me vodijo pri izbiri besede same ...« (Isto, 170/171)

Še večje estetsko zadovoljstvo je avtorica

Otroštva občutila, ko je prosti spis končala:

»Ko sem zadnjikrat brala spis 'Prvič sem bila žalostna' ... nekatere odlomke znam še zdaj na pamet ... se mi je zdel popoln, ves gladek, lep in zaobljen ...« (Isto, 174)

II. »Potrebovala si to lepoto, gladko zaobljenost, nič ni smelo čez ...«

Pisateljčino nagnjenje k estetskemu v besedah izvira iz t. i. »sveta umetnosti« (termin Georga Dickieja) – iz za to spodbudnega družinskega okolja. Podoben odnos do besed je namreč gojila že njena mati, kar se kaže v naslednjem odlomku:

»Edino, kar se lušči iz pozabe in prihaja na plan, je nekaj, kar se je zgodilo, tik preden je odšla (...) ... potem se obrne k meni in mi reče: Čudno, obstajajo besede, ki so enako lepe v obeh jezikih ... poslušaj, kako lepa beseda je v ruščini 'gnev' in kako je v francoščini lepo 'srd' ... težko je reči, v kateri je več sile, plemenitosti ... nekako srečna ponovi 'gnev' ... 'srd' ... poslušaj, kima z glavo ... O Bog, kako je to lepo ... in rečem: Ja.« (Isto, 210)

Del materinega družabnega kroga pa je bil tudi »stric«, ki mu je pokazala svoj prvi literarni poskus:

»Šla sem v svojo sobo, iz miznice vzela debel zvezek v črnem, povoščenem platnu, prinesla sem ga in dala gospodu (...)

- Dobro, 'stric' odpre zvezek na prvi strani ... črke, napisane z rdečim črnilom, so nerodne, vrste grejo gor in dol ... Na hitro jih preleti, lista naprej, se od časa do časa ustavi ... začuden je videti ... nezadovoljen ... Zvezek zapre, mi ga da in reče: 'Preden začneš pisati roman, se najprej nauči pravopisa ...'« (Isto, 68)

Dickiejev koncept sveta umetnosti v njegovem spisu *Nova institucionalna teorija umetnosti* predstavlja opis bistvenega okvira za ustvarjanje umetnosti. Njegov opis zajema umetnika,

»ki jo ustvarja, vendar umetnik vselej ustvarja za nekakšno *publiko*«, (Dickie 2011, 50) zato so za teoretika umetniška dela »vrsta stvari, ki jo je treba predstaviti«. (Isto, 50/51) (Pojem publike po njegovem mnenju vedno lebdi v ozadju, celo ko neki umetnik zavrne predstavitev svojega dela. V primerih, ko so dela publiki odtegnjena, zanj obstaja t. i. »dvojna intenca«: intenca, ustvariti vrsto stvari, ki je predstavljena, a obstaja tudi intenca, da se je dejansko ne predstavi.) V nadaljevanju nato razloži, kako razume publiko: »Člani publike sveta umetnosti so taki, ki vedo, kako izpolniti vlogo, ki zahteva vednost ali razumevanje, (...) podobno tistemu, ki se zahteva od umetnika. Obstaja toliko različnih publik, kot je različnih umetnosti, vednost, zahtevana za eno publiko, pa je drugačna od vednosti, zahtevane za drugo publiko.« (Isto, 51) Vlogi umetnika in publike sta zanj minimum okvira za ustvarjanje umetnosti. Vloga umetnika po njegovem mnenju vsebuje dva osrednja vidika:

- splošni vidik, značilen za vse umetnike
 - zavest, da je tisto, kar je ustvarjeno za predstavitev, umetnost;
- posebni vidik – sposobnost uporabiti eno ali več iz široke raznolikosti umetniških tehnik, ki omogočajo ustvariti umetnost posebne vrste.

Oba vidika sta po avtorjevem mnenju značilna tudi za publiko. Minimalni okvir za ustvarjanje umetnosti, ki ga predstavljata vlogi umetnika in publike, pa v vsaki dejanski družbi dopolnjujejo še številne druge vloge sveta umetnosti, »kakršne so vloge kritika, učitelja umetnosti, direktorja, kuratorja, dirigenta in mnoge druge«. (Isto, 51) Za Dickieja je torej v umetnosti prvotno razumevanje, »ki si ga delijo vsi vpleteni, da so udeleženi v vzpostavljeni (...) praksi, znotraj katere obstaja raznolikost« (Isto, 53) zgoraj naštetih vlog. Dickie sklene, da naš svet umetnosti sestavlja celota takih vlog, v njegovem jedru pa so vloge umetnikov in publike. Pravilo artefakta po avtorjevem mne-

nju izraža zgolj pogoj za udeležbo v neki vrsti prakse. (Isto, 53/54) Artefakt namreč teoretik razlaga kot objekt, »ki je zapleten v nekakšno vrsto okvira ali omrežja relacij«, (Isto, 49) kar smo predstavili zgoraj. Sam se popolnoma zaveda krožnosti svoje definicije, saj se povratna narava umetnosti zrcali na način, kako se učimo umetnosti: »Temu učenju se včasih približamo tako, da se učimo, kako biti umetnik – učimo, kako risati slike, ki jih je mogoče, na primer, pokazati.« (Isto, 55) Enako učenje je značilno tudi za člane publike sveta umetnosti. Oba pristopa (obe učenji) nas hkrati uči o umetnikih, delih in publiki, saj ti pojmi zanj niso neodvisni drug od drugega.

To poglavje lahko zaključimo z ugotovitvijo, da se je Nataša dobesedno rodila v svet umetnosti: mati ji je s svojim odnosom do besed nezavedno predstavljala estetski vedenjski vzorec, hkrati pa je bila očitno tudi prvi član njene publike, ki je tudi poskrbel za srečanje s »stricem« – prvim kritikom deključnih literarnih prizadevanj. V Franciji je bila nato deležna skrbne pozornosti učiteljic francoščine (tudi književnosti kot posebne vrste umetnosti). Zgoraj navedeni odlomek iz romana, ki predstavlja prvi kritični odziv na Natašino pisanje, obenem tudi ponazarja zavrnitev sprejema njenega romana v sistem sveta umetnosti. »Stric« je zavrnil njeno delo kot umetnost, ki je rezultat položaja ali mesta, ki ga sicer zasedajo umetniška dela v vzpostavljeni praksi oz. svetu umetnosti. Njenega pisanja ni želel zaplesti v okvir, ki bi razložil, da je njen roman umetniško delo. Pisateljica je njegovo pripombo: »Preden začneš pisati roman, se najprej nauči pravopisa,« ustrezno razumela, da njeno pisanje še ni dovolj zrelo za vstop v svet umetnosti:

»Zvezek sem nesla v svojo sobo, ne vem več, kaj sem naredila z njim, vsekakor je nekako izginil, jaz pa nisem napisala niti vrstice več ...

- To je bil eden izmed redkih trenutkov v tvojem otroštvu, o katerem si veliko pozneje včasih govorila ...

- Ja, da sem tistim, ki so me spraševali, zakaj sem tako dolgo čakala, preden sem začela 'pisati', povedala, kaj je bil vzrok. Tako udobno je bilo, težko bi našla kaj bolj prepričljivega: ena izmed teh čudovitih 'travm v otroštvu' ...« (Sarraute, 68/69)

Ta »čudovita otroška travma« hkrati razloži, zakaj je Nataša kljub svojemu zadovoljstvu ob zavedanju, da je napisala res **lep** prosti spis *Prvič sem bila žalostna*, hkrati vztrajala pri prepričanju, da ni napisala nič drugega kot le zelo dobro domačo nalogo.

Uspešna individuacija

Tudi v *Otroštvu* (podobno kot v Pettersonovem romanu *Konje krast*) naletimo na motiv individuacije, kot jo je v svojem besedilu *Posameznik in breme svobode* predstavil Erich Fromm. Z »individuacijo« Fromm poimenuje vznik posameznika iz njegovih prvotnih vezi. Otrok še nekaj let po svojem rojstvu kaže posebno obliko »otroškega egocentrizma«, ki sicer ne izključuje zanimanja za druge, saj drugi še niso dokončno dojeti kot zares ločeni od njega. Starši ali katera koli druga avtoriteta niso povsem ločena bitja, saj so še vedno del otroka. Podreditev staršem v tem obdobju ima zato drugačno značilnost od podreditve, ki obstaja, ko postaneta dva posameznika zares ločena (povzeto po Frommu, 36/37).

Razlika med tema dvema podreditvama se v obravnavanem romanu kaže v deklinirani premiku od matere k očetu. Oče je bil z zgodnjo materino ločitvijo od njega izrinjen iz primarnih vezi, med materjo in njo pa se je razvil izredno boleč odnos, kar izražajo naslednje besede:

»Ne spominjam se več vseh norih, trapastih misli, ki so prišle vame ... samo zadnje, k sreči se je pojavila čisto malo, preden sem odšla, se ločila od mame, kar je grobo pretrgalo to, kar bi lahko postalo prava norost, če bi se še razvijalo ...« (Sarraute 2014, 81)

To bolečino, ki je že mejila na norost, je grobo pretrgalo materino pismo bivšemu možu kot odziv na Natašino pismo; v njem je namreč deklica izpovedala svoje težko privajanje po prihodu v Francijo:

»Nekaj dni potem, ko sem mami poslala pismo, me oče po večerji zadrži in me pelje v svojo pisarno, ki jo od jedilnice ločujejo zastekljena vrata ... Reče mi: Mami si pisala, da si nesrečna tukaj. Popolnoma sem presenečena: Kako to veš? – Tako, dobil sem pismo od tvoje mame. Očita mi, pravi, da ne skrbimo dobro zate, da se pritožuješ ...

Na tleh sem, pobita od udarca take izdaje. Torej nimam nikogar več na svetu, ki bi mu lahko potožila. Mami niti na misel ne pride, da bi prišla in me rešila, hoče le, da ostanem tukaj in se ne počutim tako nesrečno. Nikdar več ji ne bom mogla zaupati. Nikdar več ne bom mogla zaupati nikomur. Gotovo sem pokazala tako popoln, tako globok obup, da oče kar naenkrat ni več zadržan, oddaljen, kakršen je vedno v odnosu do mene, objame me močneje, kot me je objel kdaj prej ... vzame robec in mi z nežno, skoraj trepetajočo nerodnostjo obriše solze in zdi se mi, da jih vidim tudi v njegovih očeh. Reče mi samo: 'Pojdi spat, ne ženi si k srcu' ... izraz, ki ga je uporabljal pogosto, ko je govoril z mano ... 'nič v življenju ni toliko vredno ... boš videla, v življenju se prej ali slej vse uredi ...'«

V tistem trenutku in za vedno, navkljub kakršnemukoli drugačnemu videzu, naju je povežala nevidna vez, ki je ni moglo nič uničiti.« (Isto, 94)

To je bil torej ključni dogodek, od katerega so bili vsi njeni odnosi do očeta, do mame, do Vere ter odnosi med njimi samimi samo razplet tega, kar se je zgodilo v očetovi pisarni. Med zgoraj predstavljenim pogovorom se je torej med Natašo in očetom vzpostavila vez, ki jo je nato zavestno gojila tudi prek skupnega učenja matematike in obrednega očetovega podpisovanja uspešnega spričevala.

Da je v tem romanu prikazana uspešna individualizacija, nakazuje to, da je deklica v tem dialektičnem procesu našla tudi novo vez s svetom. Za individualizacijo sta značilna dva nasprotujoča si tokova:

1. »... otrok postaja fizično, čustveno in duševno močnejši. Razvija se organizirana struktura, ki jo vodita posameznikova volja in razum.« (Fromm 1998, 37) Gre torej za **naraščanje moči jaza**.
2. **Naraščajoča osamljenost:** »Ločitev od sveta (...) ustvarja občutek nemoči in strahu. Dokler je človek sestavni del sveta, ne zavedajoč se možnosti in odgovornosti individualnega delovanja, se mu sveta ni treba bati. Ko pa postane posameznik, ostane sam in se sooči s svetom v vsej njegovi nevarnosti in nepremagljivosti. Stremi k odpovedi individualnosti, k premagovanju občutka osamljenosti in nemoči, s popolnim potapljanjem v zunanji svet.« (Isto, 38)

V romanu prikazani proces individualizacije se po eni strani razreši z dekliniranim »potapljanjem« v šolo, ki jo sama doživlja kot nekaj pozitivnega:

»Šola je gospodovala nad tvojim življenjem ... dajala mu je smisel, pravi smisel, pomembnost ... Ko si bila tako zelo bolna, imela si ošpice, si prosila Boga ...

- Ja, kako smešno, prosila sem ga, da bi mi pustil živeti, dokler ne bi 'vsega vedela' ...« (Sarraute 2014, 143/144)

Vendar pa po Frommu podreditev ni edini način izogibanja osamljenosti in strahu. Drugi in zanj edino ploden način »je spontan odnos do človeka in narave«. (Fromm 1998, 38) Gre za odnos, ki povezuje posameznika s svetom, brez uničenja njegove individualnosti. Za takšno vrsto odnosa sta značilna predvsem ljubezen in produktivno delo. V pisateljičinem otroštvu so ravno šola in učiteljice, ki so prepoznale Natašino nadarjenost za pisanje, prispevale, da

se je učenka našla v produktivnem – ustvarjalnem delu. Ugotovimo lahko, da sta se v deklinirnem primeru tok naraščanja moči jaza in tok naraščajoče osamljenosti dokaj uspešno ujela z ustrezno rastjo jaza in da je bil njen razvoj s tega vidika skladen.

Vznik subjekta skozi interpelacijo besed

Družbeno okolje nas v obliki jezika, institucij in kulture definira ves čas življenja. A kot opozarja Renata Salecl, postaneta: »Jezik in kultura, s katerima se srečamo, ko vstopimo v svet, prav kmalu (...) ne zgolj način razširjanja obzorij, temveč tudi prostor prepovedi in omejitve ...« (Salecl 2010, 55) V nadaljevanju bomo skušali prikazati omejevalno moč jezika, pri čemer si bomo pomagali z Athusserjevim pojmom interpelacije in tako skušali premisliti vznik Nataše kot subjekta. Ne bomo se toliko osredotočili na njeno prepoznavanje v besedah, s katerimi so jo ljudje »pospremili«, ampak predvsem na njeno zavračanje prepoznavanja v določenih njihovih besedah, kar nakazuje naslednji odlomek. Ob izgubi svoje sobe, ko so jo izselili v »čumnato« zaradi rojstva polsestre Helene/Lili, je ženska, ki je opravljala hišne posle, to komentirala tako:

»Joj, kakšna nesreča, če človek nima matere.'

'Kakšna nesreča!' ... beseda me udari, ja, tako se reče, v živo me zadene kot udarec z bičem. Jermeni se ovijajo okrog mene in me stiskajo ... To je torej tista strašna stvar (...) ... 'nesreča', ki se mi ni nikdar približala, ki me ni nikdar niti oplazila, se je zgrnila nadme. Ta ženska jo vidi. Jaz sem noter. V nesreči. Tako kot vsi, ki nimajo matere. (...)

Nekaj časa se ne premaknem, skrčena sem na robu postelje ... Potem pa se v meni vse obrne, postavi se pokonci, z vsemi močmi odrinem, raztrgam to, odvržem te spone, oklep. Ne bom ostala v tem, v kar me je zaprla ta ženska ... ona ničesar ne ve, ne more razumeti.

- Pa je bilo takrat prvič, da si bila tako ujeta – v besedo?
- Ne spominjam se, da bi se mi to zgodilo kdaj prej.

Toda kolikokrat od tedaj naprej sem bežala od besed vsa v grozi, da bi se zgrnile name in me zaprle vase.« (Sarraute 2014, 99/100)

Navedeni odlomek dobro prikazuje vznik subjekta tudi skozi zavračanje interpelacije v obliki besed, kar kot možnost v svojem besedilu predpostavlja tudi Althusser, čeprav on bolj obravnava jezik kot eno od oblik – materializacij ideologije. Ideologiji je lastno to, »da vsiljuje (...) evidence kot evidence, ki jih mi lahko samo priznamo, prepoznamo in pred katerimi vselej in naravno reagiramo tako, da vzkliknemo (...): »To je vendar evidentno. Tako je! Res je!« (Althusser 1980, 73/74) V tej reakciji je po avtorjevem mnenju na delu funkcija ideološkega *prepoznanja*, njeno nasprotje pa je funkcija *ne-spoznanja*. Sklepamo lahko, da izbrani odlomek dobro ponazarja prav to drugo funkcijo, a na ravni besednega ne-spoznanja. (Deklica bi z Althusserjevega vidika spadala med t. i. »slabe subjekte« – tiste, ki ne »funkcionirajo kar sami«.)

Moč besed je tudi sicer eden od pomembnih motivov v romanu, saj pisateljica še na drugih mestih opozarja nanjo, npr.:

»To ni tvoj dom' ... Skoraj ne morem verjeti – in vendar mi je Vera nekega dne to rekla. Ko sem jo vprašala, ali bomo šli kmalu domov, mi je rekla: 'To ni tvoj dom.' (...)

Z vso svojo težo so (besede) padle vame in mi enkrat za vselej preprečile, da bi se 'dom' v meni dvignil in se izoblikoval ... Nikdar več 'doma', vse dokler sem tam živela, celo ko je bilo gotovo, da ni zame razen tega doma nobenega drugega več.« (Sarraute 2014, 107)

»Čudno, da si imela prav taka čustva, kot jih je hotela v tebi oblikovati osnovna šola ...«

Eden od motivov v romanu je tudi Verina različna obravnava lastne hčere Lili in Nataše – moževe hčerke iz prvega zakona. Deklica je odkrivala mačehino razlikovanje – različni perspektivizem ob interpretaciji enakih znakov:

»Negativne ... Ja, negativne, pri tebi, enaki znaki pri drugih pa so pozitivni. Pri tebi se znaki spremenijo. Tako Adela (Lilina nova varuška), pa tudi Vera, govorita o tebi kot z rahlim prezirom ... 'Ah, ona ni izbirčna, vse poje,' zaradi česar se lahko razume, da so Lilina nenehna zavračanja hrane in muhavosti znak njene nežne nravi ... tako kot je tudi njeno krhko zdravje dobra lastnost, pri tebi pa je dobro zdravje znak precej robate, malo grobe narave.

In tudi beseda 'nemir', kadar jo kdo uporabi v zvezi z Lili, dobi pozitiven pomen ... 'Nemirna je,' pomeni: 'Kakšno življenjsko moč ima, kako je živahna!'« (Isto, 131)

Šola se avtorici romana tako kaže kot prostor varnosti – nepristranskosti pred Verinim perspektivizmom, a tudi bolečimi občutki, ki jih sproža materina ljubezen:

»Učiteljica pobere liste. Pregledala jih bo, na robu z rdečim črnilom označila napake, potem jih bo prešela in napisala oceno. Nič ne more biti bolj pravično od znaka, ki ga bo napisala pod moje ime. To je pravičnost, popolna nepristranost. Samo zaradi tega znaka se na učiteljičinem obrazu pokaže sled odobravanja ob pogledu name. Nič drugega nisem kot to, kar sem napisala. Nič, česar ne bi poznala, nič, kar mi neprestano pripisujejo, kar mi je naloženo, ne da bi jaz za to vedela, kot delajo ves čas tam, zunaj, v mojem drugem življenju ... popolnoma na varnem sem pred vsemi muhavostmi, izmisleki, čudnimi, vznemirljivimi, nenavadnimi vzgibi ... ali jih izzovem jaz? Ali pa tisto, kar je opaziti nekje za mano in kar jaz zakrivam? In

poleg tega ne pride do tod nič tiste ljubezni, 'najine ljubezni', kot ji reče mama v svojih pismih ... kar v meni dvigne nekaj, kar me boli, kar sem morala kljub bolečini gojiti, vzgajati in kar skušam nizkotno zadušiti ... Tukaj pa niti sledu vsega tega. Tu sem na varnem.

Varujejo me zakoni, ki jih morajo vsi spoštovati. Vse, kar se mi zgodi, je odvisno samo od mene. Jaz sem za to odgovorna.« (Isto, 138/139)

Če postavimo ta odlomek ob bok Nietzschejevi misli, češ da: »Obstaja *samo* perspektivno gledanje, *samo* perspektivno »spoznavanje«, (Nietzsche 1988, 305) se moramo vprašati, kaj je tisto, kar povzroči, da šola vidimo kot nekaj nepristranskega, saj bi bila za naškega misleca tudi ta šolska nepristranskost zgolj ena od perspektiv. To lahko razložimo z učinkom, ki ga sproži šola kot glavni ideološki aparat države v času kapitalizma: »Mehanizme, ki proizvajajo ta za kapitalistično ureditev življenjsko pomembni rezultat, seveda prekriva in prikriva vsesplošna ideologija o šoli, saj je to ena izmed bistvenih oblik vladajoče meščanske ideologije: ideologija, ki šolo predstavlja kot nekaj nevtralnega, nekaj, kjer ni ideologije (...), kjer učitelji s spoštovanjem do 'zvesti' in do 'svobode' otrok, ki jim jih (z vso zaupljivostjo) zaupajo 'starši' (ki so tudi sami svobodni, to se pravi lastniki svojih otrok), tem otrokom pomagajo na poti k svobodi, moralnosti in odgovornosti odraslih ljudi – s svojim lastnim zgledom, z znanjem, s književnostjo in s svojimi 'osvobajajočimi' krepostmi.« (Althusser 1980, 61) Nalogo šole kot glavnega ideološkega aparata kapitalistične družbene formacije avtor vidi prav v priučitvi nekaterih spretnosti, »ovitih v množično vtepanje ideologije vladajočega razreda« (Isto, 61), kar v veliki meri reproducira *produkcijska razmerja* kapitalistične ureditve – torej odnose izkoriščancev do izkoriščevalcev in obratno.

A vrnimo se k romanu: v tem varnem okolju – šoli postane znanje za Natašo vrednota, ki ji hkrati, če ga doseže, predstavlja zadovoljstvo: »Samo popolno znanje lahko vzbudi podobno

zadovoljstvo.« (Sarraute 2014, 139) Šola jo ščiti: »Celo tam, zunaj. (...) Mimo mojih vrat hodijo, ne da bi se ustavili, pustijo me, da se učim ... (Isto, 140) in ne nazadnje se s šolo nadgradi odnos z očetom: »... Včasih odideva z združenimi močmi do prave številke, to je številka, ki jo je oče dobil z algebro. Napolni naju enako zadovoljstvo, sprostita se, zadovoljstvo se zrcali na najinih obrazih, ko prideva v jedilnico ...« (Isto, 140) Tako šola postane celo razlog za odločitev, da bo ostala pri očetu, ko jim mati pošlje pismo, naj se vrne k njej: »... nemogoče, da bi se osvobodila tega, kar me tako zelo drži, vgradila sem se vanj, postavlja me pokonci, podpira me, me utrjuje, oblikuje. To mi daje vsak dan občutek, da plezam proti najvišji točki same sebe, kjer je zrak čist, poživljavač ... vrh, od koder bi videla, če bi mi uspelo priti nanj in se na njem tudi obdržati, pred sabo ves svet ... nič mi ne bi ušlo, vse, prav vse bi lahko spoznala ...« (Isto, 143) Althusser bi ob tem lahko dodal, »da je buržoazija (...) kot svoj ideološki aparat države številka 1, (...) vzpostavila prav šolski aparat, ki je stari ideološki aparat države, tj. cerkev, pravzaprav nadomestil v njegovih funkcijah. Lahko celo pristavimo: dvojica šola-družina je nadomestila dvojico cerkev-družina.« (Althusser 1980, 59)

Etienne Balibar in Pierre Macherey lahko s svojim besedilom *O literaturi kot ideološki obliki* še dopolnita razlago Natašinega doživljanja osnovne šole z Althusserjem. Opozarjata namreč na povezavo med literaturo in šolo, saj objektivno eksistenco literature povezujeta s praksami v nekaterih ideoloških aparatih države: »Literature ni mogoče ločiti od določenih *jezikovnih praks* (o 'francoski literaturi' lahko govorimo prav zato, ker obstaja jezikovna praksa 'francoščine' ali (...)) ker obstaja protislovna celota praks 'francoščine' kot nacionalnega jezika); prav tako literature ni mogoče ločiti od *šolskih praks*, ki ne določajo le mej njene konsumpcije, pač pa tudi notranje meje njene produkcije.« (Balibar in Macherey 1980, 246) Z njunega vidika lahko v romanu predstavljeno

Natašino skrbno izbiranje lepih – »prazničnih« besed oz. njeno prizadevanje za stil komentiramo kot »**presežek» prizadevne in nadarjene učenke**, kar spet sodi v literarno ideologijo, »ki je del same literature«. Ta ideologija si prizadeva, »da bi to objektivno bazo *zatajila*, da bi literaturo kot 'stil', (...) kot ustvarjalno umetnino itn. predstavila kot nekaj, kar je zunanje (in vzvišeno) glede na proces šolanja, ki naj bi bil komajda vreden, da literaturo razširja, da jo s skrbnimi prizadevanji 'komentira', toda brez upanja, da bi jo kdaj lahko obmejil ...« (Isto, 250) Avtorja menita, da gre tu za konstitutivno zatajevanje, ki naj prikrije literaturo kot zgodovinsko ideološko formo. Literarno besedilo po njunem mnenju ni toliko izraz – ubeseditev neke ideologije, temveč njena uprizoritev.

Demitizacija otroštva

Otroštvo kot naslovna tema v romanu Nathalie Sarraute je nekaj dvoplastnega. Pisateljica nam izrisuje podobo svojega otroštva na podlagi mita o otrocih kot brezmadežnih bitjih ter mita o otroštvu kot nekem idiličnem obdobju. Mit o otrocih kot nedolžnih – nepokvarjenih bitjih se kot motiv nahaja v odlomku, ki izraža boleč odnos, ki ga je deklica doživljala ob materi, ko ji je rekla, da ima kožo kot opica, in ji je mati zaničljivo odvrnila, da ni postala nič prijaznejša. Takrat se je v pisateljici porodilo naslednje občutje:

»V meni ni več tako kot včasih, tako kot v vseh drugih, pravih otrocih, teh živih, hitrih, bistrh vodah, podobnih gorskim rekam, hudournikom, pač pa stoječe, blatne vode, umazani ribniki ... ki privlačijo komarje. Ni treba ponavljati, da nisem bila sposobna misliti na te podobe ...« (Sarraute 2014, 79) In v nadaljevanju: »V meni je bila bolečina. Bolečina me je izbrala, ker je v meni našla hrano, ki jo je potrebovala. Nikdar ne bi mogla prebivati v zdravi in čisti otroški duši, kakršna je duša drugih otrok.« (Isto, 81)

Mit o idiličnem otroštvu je kot motiv uveden proti koncu romana ob angleških guvernantah,

ki so poučevale njeno polsestro Lili izgovorjavo angleščine:

»In mlade in preproste Angležinje so se mi zdele skoraj vse očarljive, čisto sveže, saj so komaj pokukale iz svojega otroštva na kmetih, te hčere pastirjev, učiteljev ... otroštva, ki ni moglo biti nič drugega kot 'pravo', brezskrbno, varno otroštvo pod skrbno in dobronamerno roko pravičnih in mirnih staršev ...« (Isto, 215)

Čeprav mita ne spadata med glavne motive tega romana, pa nakazujeta ozadje njene bolečine – razkorak med otroštvom, kakršno naj bi po obeh mitih bilo, in pisateljičinim otroštvom.

A če si mit o otrocih in otroštvu bližje ogledamo in ju premislimo ter soočimo z izkustvom otroštva, ugotovimo, da gre za dve od idej, za katere velja značilnost, da »*si nas lastijo*. Ne vladajo nam z razumskimi sredstvi, temveč s pomočjo psiholoških mehanizmov, zasidranih v globini naše duševnosti, kamor žarek razuma težko prodre.« (Galimberti 2011, 13) Če želimo biti resnično navzoči v svetu, moramo po filozofovem mnenju »ponovno preiskati svoje mite ... (...) Podvreči jih moramo »kritiki, kajti naše težave izvirajo iz našega življenja, ki od nas zahteva, da ideje, s katerimi si ga razlagamo, negujemo ...« (Isto, 14) K takšni »negi« spada tudi kritični pregled idej – mitov oz. v našem primeru premislek, ali so duše (drugih) otrok res samo čiste in ali je pravo otroštvo res brezskrbno in varno oz. ali je sploh možno otroštvo brez travm?

Literatura

Althusser, Louis (1980), »Ideologija in ideološki aparati države«, v: *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Balibar, Etienne in Macherey, Pierre (1980), »O literaturi kot ideološki obliki«, v: *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Dickie, George (2011), »Nova institucionalna teorija umetnosti«, v: *Estetika in filozofija umetnosti*, Aristej, Maribor.

Fromm, Erich (1998), »Posameznik in breme svobode«, v: *FNM 3-4/1998*, Državni izpitni center, Ljubljana.

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

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

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

Sarraute, Nathalie (2014), *Otroštvo*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Sartre, Jean Paul (1998), »Eksistencializem je zvrst humanizma«, v: *FNM 3-4/1998*, Državni izpitni center, Ljubljana.

Taylor, Charles (1998), »Odgovornost zase«, v: *FNM 3-4/1998*, Državni izpitni center, Ljubljana.

Pouk filozofije

Andrej Adam

Svoboda: Nastop svobode v modernem času – Locke

Zapis je narejen po predavanju Dennisa Daltona *The Advent od Freedom in the Modern World*. Predavanje je del njegovega cikla *Freedom: The Philosophy of Liberation*, ki ga je izvedel za *The Teaching Company*. Daltonovo predavanje je obogateno z navedki iz Wikipedije in navedki iz Lockovega temeljnega dela s področja politične filozofije *Dve razpravi o oblasti*.

John Locke je živel v 17. stoletju v Angliji. Nanj je močno vplival boj meščanskega razreda za svobodo, ki je našel izraz v angleški revoluciji (državljski vojni) leta 1688.

O državljski vojni v Angliji pravi Wikipedija (http://sl.wikipedia.org/wiki/Angle%C5%A1ka_dr%C5%BEavljska_vojna) tole:

»Boj za oblast v državi leta 1642 pripelje do spopada med kavalirji (pristaši kralja) in okroglovci (pristaši parlamenta), ki preraste v državljansko vojno in revolucijo, v kateri – po reorganizaciji vojske – zmaga parlament (Oliver Cromwell). Cromwell obračuna s pripadniki kraljeve stranke, razpusti zgornji dom parlamenta in razglasi republiko – Commonwealth. Zavlada sam kot lord protektor (1653–1658) in je v tem času posebej uspešen na zunanje političnem področju, kar se tiče angleško-nizozemskih vojn. Anglija tako postane prva pomorska velesila v svetu.

Po njegovi smrti zopet grozi državljanska vojna,

saj buržoazija in plemstvo na prestol spet pokliče dinastijo Stuart (Karel II., Jakob II.), ki zopet poskuša vladati absolutistično, zato kot posledica tega v parlamentu nastaneta dve politični stranki:

- torijci: konservativci, predstavniki visokega plemstva, ki si prizadevajo okrepiti kraljevo oblast; vezani na anglikansko cerkev in podeželje,
- vigi: zastopali so gospodarske interese in versko svobodo; predstavniki buržoazije in novega plemstva, želeli so podreditev kralja parlamentu.

Leta 1688 pride do slavne revolucije (brez krvi), v kateri preženejo Jakoba II. in na prestol pokličejo njegovega zeta Viljema Oranskega III. (nizozemski državni upravitelj), ki podpiše Bill of rights (deklaracija pravic parlamenta), v kateri ima parlament izključno pravico do obdavljenja in vzdrževanja vojske. Dopolni jo z zakonom, s katerim je sodnikom zagotovljena zaščita pred kraljevim vmešavanjem, potrdi svobodo vere, govora v parlamentu. Najvišjo zakonodajno oblast v državi dobi parlament, kralj obdrži izvršno, ločena je tudi sodna oblast.«

Locke je bil tudi inspiracija za ameriško revolucijo v sedemdesetih letih 18. stoletja in velik vzornik Thomasa Jeffersona, morda najpomembnejšega predsednika ZDA.

V antični Grčiji, indijski filozofiji in krščanstvu se je vprašanje svobode pojavljalo na dva načina (v dveh oblikah): (1) kot fizična zmožnost, da ravnamo, kot hočemo, da torej nismo pod tujim vplivom, da nismo zasluženi ipd.; (2) kot

notranja svoboda, tj. kot moralna svoboda ali svoboda duha – da se osvobodimo iluzij, lastnih (namišljenih) strahov, strasti in nevednosti. V tem smislu nas lahko osvobodi edino resnica.

Locke gradi na prvi obliki svobode, medtem ko, denimo, Rousseau gradi na drugi obliki svobode.

Ključni tekst, v katerem Locke govori o svobodi, se imenuje *Dve razpravi o oblasti* (Krtina; Ljubljana 2010). V *Drugi razpravi* Locke poveže pojem svobode s pojmi naravnega stanja, družbene pogodbe in zasebne lastnine.

V *Drugi razpravi* (2. poglavje) začne razpravo o *svobodi* z mitičnim vprašanjem naravnega stanja. Poglejmo:

»Da bi politično oblast prav razumeli in jo izpeljali iz njenega izvora, je potreben razmislek o stanju, v katerem so po naravi vsi ljudje, in to stanje je v mejah naravnega prava *stanje popolne svobode* odrejanja svojih dejanj in razpolaganja s svojo lastnino ter osebo, kot se jim zdi primerno, ne da bi vprašali za dovoljenje ali bili odvisni od volje koga drugega. To je torej tudi *stanje enakosti*, v katerem sta vsa oblast in jurisdikcija vzajemni, saj ju nihče nima več kakor drugi: nič ni namreč bolj razvidno, kakor da bi morala biti vsa ustvarjena bitja iste vrste in stopnje, brez razlik rojena, z uporabo istih naravnih prednosti in sposobnosti, drug drugemu enaka, ne pa podrejena ali podvržena, razen če gospod in gospodar vseh z razvidno razglasitvijo svoje volje enega ne postavi nad drugega in mu poveri nesporno pravico do gospodovanja in suverenosti (Locke 2010, 137).«

Locke nadalje pravi, da stanje naravne svobode ni stanje samopašnosti: »*Naravnemu stanju* vlada naravno pravo, ki obvezuje vse; in razum, ki je to pravo, vse ljudi, če le želijo

prejeti njegov nasvet, uči, da so vsi ljudje enaki in neodvisni, in zato ne sme nihče škodovati življenju, zdravju, svobodi ali imetju drugega. Vsi ljudje so izdelek vsemočnega neskončno modrega stvarnika, vsi služabniki enega suverena gospodarja, poslani v svet na njegov ukaz in zaradi njegovih namenov, so lastnina njega, katerega izdelek so, ustvarjeni, da trajajo, dokler je to po volji njemu, ne komu drugemu; in ker smo oskrbljeni z enakimi sposobnostmi in deležni iste skupnosti narave, ni mogoče domnevati, da bi med nami obstajala *podreditev*, ki bi nas avtorizirala, da drug drugega uničimo, kot da bi bili narejeni drug drugemu v uporabo, kakor so za našo uporabo ustvarjena bitja nižjega reda (prav tam, 138).«

Locke nima negativnega stališča o človeški naravi, kot denimo Hobbes, toda kljub njegovega bolj optimističnemu, pogledu na človeško naravo (ljudje v naravnem stanju so pretežno vljudni) se ljudje vseeno niso zmožni vselej podvreči razumu (zaradi ljubosumnosti, zavdanja ipd.). Tako nastane vojno stanje, nastopi »sila ali razglašena namera poseči po osebi drugega (prav tam)«. Posledica tega je oblikovanje politične skupnosti ali oblasti: »*Izognitev* temu vojnemu stanju [...] je edini temeljni razlog, zaradi katerega so ljudje vstopili v *družbo* in zapustili naravno stanje. Kjer je namreč neka avtoriteta, zemeljska oblast, na katero se je mogoče *sklicevati* in si od nje obetati zadoščenje, je nadaljevanje vojnega stanja onemogočeno in o razprtijah odloča ta oblast (prav tam, 146–7).«

Ljudje, ki oblikujejo politično skupnost, so po Locku svobodnejši, kot bi bili v naravnem stanju:

»*Svoboda človeka v družbi* je, da je podrejen le zakonodajni oblasti, ki je nastala s soglasjem v politični skupnosti, in nobeni drugi, v tem, da ni podrejen gospodstvu nobene volje in omejitvam nobenega zako-

na, razen tistega, ki ga bo uveljavila zakonodajna oblast v skladu z zaupanjem, ki je vanjo položeno. *Svoboda* potemtakem ni [...] *svoboda vsakogar, da počne, kar se mu ljubi* [...]. *Svoboda ljudi pod oblastjo* je v tem, da imajo trdno pravilo, po katerem živijo, pravilo, ki je skupno vsem v tej družbi in ga je oblikovala zakonodajna oblast [...]; in da [niso podvrženi] nestanovitni, negotovi, neznani samovolji drugega človeka (prav tam, 148).«

Locke torej loči svobodo v naravnem stanju in svobodo ljudi pod oblastjo (svobodo v družbi, svobodo pod zakoni ali svobodo, ki je plod svobodno sprejete družbene pogodbe), pri čemer je zaradi zavarovanja pred samovoljo drugih po njegovem oblast nujna. Vendar pa to ni kakršnakoli oblast, recimo tiranska oblast, kot pri Hobbesu, temveč legalna in legitimna oblast, ki jo vzpostavljajo zakoni (vladavina zakonov).

Znamenite so zlasti naslednje besede: »*Ta svoboda pred absolutno, samovoljno oblastjo* je tako nujno in tesno povezana s človekovo ohranitvijo, da se od nje ne more ločiti, ne da bi se s tem odpovedal tudi svoji ohranitvi in življenju (prav tam).«

Cilj s sporazumom (pogodbo) sprejetih zakonov je potemtakem ohranjanje in razširitev svobode. Kjer ni zakona, ni svobode. Ta sporazumna (pogodbena) svoboda predstavlja temelje angleškega liberalizma in navdih za številne druge avtorje, med njimi tudi J. S. Milla. Gre, kot rečeno, za oblast zakonov, natančneje za oblast, v kateri zakone postavlja parlament (zakonodajna veja oblasti), kar je bilo – glede na politični zgodovinski kontekst – tudi bistvo Lockovega političnega udejstvovanja; bil je namreč aktivni zagovornik parlamenta in Viljema Oranskega.

Zgoraj je bil omenjen pojem *sporazum* (pogodba). Bistvo svobodno sprejete pogodbe

je, da legitimira zakon, v katerega svobodno vstopimo. Zakone torej sprejememo sami, so hkrati razumni (saj razumne osebe po Locku ne sprejemajo zakonov, ki bi jim ogrozili življenja ali jih podvrgli avtoritarni vladavini). Družbena pogodba je tako bistven element legitimne vladavine (oblasti).

»*Civilna ali politična družba* je tam in samo tam, kjer je neko število ljudi združeno v eno družbo tako, da se vsakdo odreče svoji izvršilni naravnopravni oblasti in jo preda javnosti. To se zgodi, kadar koli neko število ljudi, ki so v naravnem stanju, vstopi v družbo, da bi tvorili eno samo ljudstvo, eno politično telo pod eno vrhovno oblastjo, ali ko se kdo pridruži in vključi v že ustvarjeno vladavino. Na ta način avtorizira družbo ali, kar je isto, njeno zakonodajno oblast, da mu postavi zakone, kakor to veleva javno dobro družbe in za izvršitev katerih je [...] dolžan prispevati. Postavitev sodnika na Zemlji, ki prejme avtoriteto, da odloči vse spore in popravi vse krivice, ki utegnejo doleteti člane politične skupnosti, *ljudi* iz naravnega *prestavi v politično skupnost*; ta sodnik je zakonodajna oblast ali civilni uradnik, ki ga je ta postavila (prav tam, 183).«

Iz tega, tako Locke, jasno sledi, »*da je absolutna monarhija, ki jo imajo nekateri za edino vladavino na svetu, v resnici nezdružljiva s civilno družbo, in zato sploh ne more biti oblika civilne vladavine* (prav tam)«.

Zakaj je nezdružljiva? Ker je odnos med absolutnim vladarjem, ki ima v rokah vso oblast, in podaniki, odnos naravnega stanja. Vladar in podanik namreč nimata na voljo nepristranske avtoritete, na katero bi se lahko obrnila: »*Kajti povesod tam, kjer dva človeka nimata ustaljenih pravil in skupnega sodnika na Zemlji, ki bi odločil v medsebojnih pravnih sporih med obema, sta še vedno v naravnem stanju in podvržena vsem*

njegovim nadlogam ter ju od podanika ali, bolje rečeno, sužnja absolutnega vladarja loči en sam žalosten razloček: medtem ko ima človek v običajnem naravnem stanju svobodo soditi o svoji pravici in jo ohraniti po svojih najboljših močeh, ko njegovo lastnino ogroža vladarjeva volja in ukaz, ne samo da nima možnosti pritožbe, ki bi jo ljudje v družbi morali imeti, temveč mu je, kot da bi mu bil odvzet obči položaj razumnega bitja, odrečena svoboda, da sodi oziroma brani svojo pravico, s čimer je prepuščen vsem revam in nevšečnostim, ki se jih je mogoče bati od nekoga, ki je v neomejenem stanju narave in poleg tega še pokvarjen od prilizovanja ter oborožen z oblastjo (prav tam, 184–5).«

Lockov argument se na tej točki naslanja na izkustvo (zgodovino): »Kdor misli, da *absolutna oblast prečisti človeško kri* in popravi podlost človeške narave, naj si prebere zgodovino te ali katere druge dobe in prepričaj se bo o nasprotnem (prav tam, 185).«

Naslednji pojem, ki ga Locke ves čas povezuje z drugimi, je pojem *lastnine*. Lastnina je v 17. stoletju, kot še danes, pomenila pogoj preživetja. Zato je po njegovem bilo treba lastnino zavarovati. Toda hkrati je očitno, da je prav v tem Locke tudi predstavnik porajajoče se buržoazije oziroma meščanskega razreda. Člani parlamenta (Lockovega zakonodajnega telesa) so bili namreč predvsem tedanji zemljiški posestniki, ki so želeli zavarovati svojo lastnino in pridobiti pravico do svobodnega upravljanja z njo. V tem pogledu so nasprotovali zlasti pravici monarha (kralja), da jim to lastnino odvzame. Cilj vstopa v politično družbo (cilj družbene pogodbe) je tako prav svobodno in varno uživanje posesti (lastnine). Sredstvo za mirno uživanje posesti pa so zakoni. Ohranitev lastnine je tako smoter oblasti in razlog, da ljudje vstopajo v družbo. Po Locku imajo torej ljudje pravico do zaščite lastnine.

Na primer:

»Da bi se ljudje izognili [...] neprijetno-
stim, ki v naravnem stanju vnašajo nered
v lastništvo ljudi, se združujejo v družbe,
da bi tako z združeno močjo celotne druž-
be zavarovali in branili svoje lastništvo in
imeli *trajna pravila*, ki jasno določajo nje-
gove meje, tako da bi lahko vsakdo vedel,
kaj je njegovo. S tem namenom ljudje vso
svojo naravno oblast predajo družbi, v
katero vstopijo, in skupnost preda zako-
nodajno oblast tistemu, za katerega misli,
da je zanj najustreznejši, z zaupanjem,
da ji bo vladano z *naznanjenimi zakoni*,
saj bi bili sicer mir, spokojnost in lastni-
štvo še vedno enako negotovi, kakor so
bili v naravnem stanju (prav tam, 213).«

Ali:

»Ker je najpomembnejši cilj ljudi, ki vsto-
pajo v družbo, mirno in varno uživanje
lastnine in ker so najboljši instrument in
sredstvo za doseganje tega zakoni, ki so
sprejeti v tej družbi, je *prvi in temeljni
pozitivni zakon* vseh političnih skupnosti
ustanovitev zakonodajne oblasti, saj je
prvi in temeljni naravni zakon, ki vlada
sami zakonodajni oblasti, *ohranitev druž-
be* in [...] vsakega posameznika v njej (prav
tam, 210).«

Se pravi, lastniki, predstavniki novega razreda imajo interese in Lockova teorija išče stabilnost za ta razred (v opoziciji s samovoljnim kraljem); najde pa jo v vladavini zakonov in parlamentu, ki je sestavljen iz članov tega razreda in zakone sprejema. Zato »ta *zakonodajna oblast* ni le *vrhovna oblast* politične skupnosti, tem-
več ostaja nedotakljiva in nespremenljiva
v rokah, v katere jo je skupnost nekoč
predala, in nobena odredba, ne glede na
to, katero telo jo je izdalo, v kakšni obliki
je to storilo in katera oblast ga je pri tem
podprla, ne more imeti moči in obvezovati
tako kakor *zakon*, če je ne odobri od ljud-

stva izbrana in postavljena zakonodajna oblast, saj brez tega zakon ne bi mogel imeti tistega, kar je absolutno nujno za to, da je sploh lahko zakon – soglasje družbe, ki ne dopušča nobene nadrejene oblasti, katera bi lahko sprejemala zakone mimo njene privolitve in od nje prejetega pooblastila (prav tam).«

Zakonodajna oblast je torej vrhovna (vsi so ji podrejeni), ni samovoljna in je omejena na javno dobro družbe. Drugače bi bila nesmiselna. Hkrati morajo biti sprejeti zakoni še vedno skladni z naravnim zakonom – to je ohranitvijo človeštva.

Tudi ob vprašanju lastnine se svoboda (kot svoboda mirnega uživanja lastnine) kaže kot svoboda od arbitrarne (naključne, samovoljne) oblasti, torej svoboda od oblasti samovoljnega kralja, ki bi si lahko kadarkoli prisvojil lastnino podanikov. Glede na svobodo, kot so jo pojmovali v antiki, je Lockova teorija svobode inovativna: to je svoboda, ki jo zagotavlja družbena pogodba in je svoboda pod okriljem zakonov. Sprejeta je v imenu (interesu) tistih, ki imajo lastnino, zagotavlja torej zlasti pravico do lastnine in lastnega življenja. Isto je, če rečemo, da zagotavlja stabilno in mirno družbo (za uživanje te lastnine). Poleg tega pa zagotavlja še druge politične pravice, v tistem času zlasti svobodo veroizpovedi.

Še o svobodi (do lastništva) in enakosti. Po Locku je lastnina posledica vloženega dela. Tako je izvir vode skupen, voda v vedru pa je od tistega, ki je vodo zajel, ker je s tem, ko je vodo zajel, opravil neko delo. Tudi zajec je skupen, toda ko ga nekdo ulovi, postane lastnik, ker je vložil delo. V Lockovem času je bila najpomembnejša lastnina zemlja. Tudi tukaj o lastništvu odloča vloženo delo:

»Kolikor zemlje človek obdela, zasadi, izboljša, goji in lahko uporabi njene proizvode, toliko je

v njegovi lasti (prav tam, 153).« Nadalje, prizadeven in razumen človek ima pravico do zemlje (lastnine), če tudi drugim ostane dovolj, da lahko izkažejo isto prizadevnost in razumnost. Toda to še ne pomeni, da se je Locke zavzemal za enako porazdelitev lastnine.

Citat: *»Smelo pa si drznem trditi naslednje: isto pravilo lastništva, namreč, naj ima vsak toliko, kolikor lahko uporabi, bi lahko še vedno veljalo, ne da bi koga omejevalo, saj je na svetu dovolj ozemlja, da bi zadostovalo za podvojeno število prebivalcev, če ne bi izum denarja in molčeč dogovor ljudi, da mu prisodijo vrednost (s privolitvijo) pripeljala do nastanka večjih posesti in pravice do njih (prav tam, 155–6).«*

Zakaj je to pomembno? Zato, ker Locke tukaj utemeljuje neenakost v posedovanju lastnine (zemlje). Poglejmo si to v treh korakih: (1) Locke meni, da nekdo, ki si prilasti več, kot lahko porabi, ali tudi pridelava več, kot lahko porabi, zaradi česar se lahko plodovi njegovega dela pokvarijo, krši obči naravni zakon in si zasluži kazen. (2) Toda po drugi strani nekdo, ki si prilasti zemljišče, ne zmanjša skupnih zalog ljudi, temveč jih poveča. Zakaj?

»Zaloge za ohranitev človekovega življenja, ki so proizvod enega jutra ograjenega in obdelanega zemljišča, [...] desetkrat presegajo donos enega jutra enako rodovitnega zemljišča, ki opustelo leži v skupni uporabi (prav tam, 156).« Tako na tisoče juter skupne zemlje v Ameriki brez izboljševanja ne prinese toliko kot deset juter enako rodovitne zemlje v Angliji (prav tam). **»Kralj tamkajšnjega prostranega in plodnega ozemlja se prehranjuje, stanuje in se oblači slabše kakor dninar v Angliji (prav tam, 158).«** (3) Nekdo, ki zamenja presežke, ki so plod njegovega dela, za denar (ali školjke, diamante, zlato), ne uniči nobenega deleža lastnine, ki bi lahko pripadla drugim. **»Te trajne reči je lahko kopičil, kolikor mu je bilo ljubo, saj preseganje omejitev pravične lastnine ni odvisno od njenega obsega, ampak od**

tega, ali kaj v njej nekoristno propade. Na ta način je *prišlo do rabe denarja*, neke trajne stvari, ki jo je mogoče obdržati, ne da bi se skvarila (prav tam, 161–2).«

Tako torej po Locku v neenaki lastnini ni nič nemoralnega – kriterij je vprašanje, ali kopičimo presežke v pokvarljivi ali nepokvarljivi obliki. Kakor hitro je namreč mogoče presežke, ki bi se sicer pokvarili, zamenjati za denar, kopičenje denarja ni nemoralno; še več, tudi v širitvi posesti ni več nič nemoralnega: »**Kakor hitro je človek odkril nekaj, kar je imelo za njegove sosede vrednost denarja, je nemudoma začel širiti svoje posesti** (prav tam, 162).« Za Locka je torej nesorazmerno lastništvo nad zemljo pošteno, če lastnik zemlje presežke pridelkov zamenja za denar (prav tam, 163).

Iz rečenega sledi, da svoboda pri Locku ni povezana z enakostjo. Če je nekdo bolj priden in vloži več dela, hkrati pa viške proizvodnje zamenja za denar (ki ni pokvarljivo blago), si tudi zasluži več – ima pravico do uživanja plodov lastnega dela; in ta pravica je neodtujljiva. Ljudje pač imajo – po Locku – različne sposobnosti za pridobivanje denarja in za kopičenje lastnine.

Kaj to pomeni za vprašanje svobode? Svoboda se sedaj izraža v zahtevi, da te pravice do lastnine (in njenega kopičenja v nepokvarljivi obliki) ne sme preprečevati nobena oblast. Kar je zahteval Locke, je zlasti enakost pred zakonom, ni pa se zavzemal za brezrazredno družbo. Svoboda pri njem je zgolj svoboda pred samovoljno oblastjo, ki bi lahko razlastila posestnike (porajajoči kapitalistični razred) ali ki bi z neprostovoljno sprejetimi davki izenačevala ekonomski položaj vseh ljudi. Vsi torej ne morejo imeti enake ekonomske moči, da bi pridobivali lastnino.

Po Locku torej ne moremo imeti obojega hkrati: svobode in enakosti. Pri Rousseuju pa je slika obrnjena, zanj je enakost celo pogoj svobode.

Alenka Hladnik

Uvodna ura k HGM

K učnemu listu

Katero filozofsko delo izbrati za prvi del maturitetnega izpita? Profesorji imamo svoje preference, zato se nima smisla odločiti za delo, ki nam ne leži, morda celo za tisto, ki bi bilo dijakom domnevno lažje. Na prvi poskusni maturi 1994 sem začela s Platonom, nato nekajkrat poskusila z Descartesom, po letu 2001 pa najraje izberem Nietzscheja. Včasih dijaki godrnjaje poizvedujejo, zakaj ne beremo Platona, ki da je čisto preprost v primerjavi z Nietzschejem. Na prvi pogled drži, jim odvrnem, a po moji izkušnji je veliko težji za vstop v filozofsko mišljenje.

Spomin seže daleč nazaj k začetkom poučevanja za maturo, ko sem si prizadevala s teorijo idej dijake pripraviti do tega, da bi prestopili prag naučenega: vidni, miselni svet, posamezne stvari, ideje, čuti, razum, spreminjanje, nespremenljivo, časno, večno, eno, mnogo, konkretno, abstraktno ... pa smo se šli igre vlog, opazovanje, miselne eksperimente, brali dialektične tekste, *Gorgio*, *Parmenida*, Heglovo *Znanost logike*. Težko je šlo, kdaj pa kdaj je kdo prestopil prag in ga je potegnilo v abstraktno mišljenje, tu pa tam je kdo spisal poskus sokratskega dialoga. A v glavnem so se *naučili*, ne le mehansko »napiflali«, ker smo preveč časa posvetili razlagi, zato so dijaki tudi razumeli. A žal zunanji ocenjevalci pogosto niso znali ločiti esejev, pri katerih je bilo na delu tudi razumevanje, morda tudi kakšen uvid, od tistih, ki so zgolj zapisali učbeniško obnovo ali kar razlago njihovega profesorja.

Zato sem poskusila z *Meditacijami*. V jasnem spominu je ostala skupina sedmih fantov, ki so imeli za drugi izbirni predmet fiziko, in enega umetniško nadarjenega dekleta. Spremljevalna tema za esej je bila gnoseologija z navezavo

na ontologijo. Odlično nam je šlo: pot dvoma, cogito, solipsizem, brali zraven Lema in se navduševali nad novo *Matrico*. Z vpeljavo dokaza za božje bivanje pa se je ustavilo vstopanje v filozofijo skozi Descartesa. Razočarani fantje so se odvrnili od njegove rešitve, celo prebrati ga niso hoteli do konca, tako da sem jih morala dva meseca pred maturo iz kroga presesti v običajne klopi, jim prepovedati diskusijo in jih skupinsko prisiliti v nadaljevanje branja. Ta prva skupina je bila nadarjena, Descartes je opravil svojo funkcijo zapeljevalca v filozofijo, ni pa pripeljal do skrbnega analitičnega branja. Naslednja skupina, s katero smo brali *Meditacije*, je ostala v spominu kot najmanj talentirana in voljna od vseh. Descartesova pot jih ni pripeljala niti do filozofskega mišljenja, zdel se jim je preveč abstrakten in zato tuj, komaj so kaj razumeli in celo z zapomnitvijo so imeli težave. Zaradi obeh izkušenj sem se še sama odvrnila od maturitetnih poskusov z Descartesom.

Težav vstopanja v filozofijo se je zavedal že Platon. V *Državi* kot eden prvih didaktikov v zgodovini govori o izobraževanju nasploh in še posebej o izobraževanju filozofov vladarjev. Vstop v filozofijo prihrani za izobražene, talentirane, voljne in dovolj izkušene ter stare, da se ne bi le mladeniško poigrali z dialektiko. V maturitetni skupini nimamo privilegija, da bi se v njej zbrali le dijaki, ki so načitani, pismeni, zainteresirani in talentirani. Strategija, ki pomaga k realizaciji ciljev, maturitetnih in širše filozofskih, je cvetenje stoterih didaktičnih cvetov – tj. pomagajmo dijakom in sebi kolikor je le mogoče pri vstopanju v filozofsko besedilo in teme. Letošnja zlata maturantka Larisa Vrtačnik – ki je dosegla vse točke tudi pri filozofiji, napisala raziskovalno nalogo iz politične filozofije –, je imela prve mesece priprav občutek, da ne delamo dovolj in je znala protestirati zaradi tega. Dialoška metoda poučevanja je ustvarila vtis, kakor da se pri pripravah komaj kaj nauči. Ko se je kasneje pridružil še dijak, ki je izjemno rad govoril, a na začetku ostajal v okviru

zdravega razuma, je priznala, da se je zgodilo nekaj, česar ni pričakovala, da njen pogled seže širše, dlje in globlje od njegovega, da se je očitno motila, ko je mislila, da ne delamo dovolj. Takšna pohvala je mentorju spodbuda za še več metodičnih poskusov v bodoče.

Nietzschejeva dela niso lahko branje za dijake, vaje sekundarnih in terciarnih virov, predvsem učbenikov, še bolj zapiskov. Kako pomagati mlademu bralcu skozi zapleten avtorjev slog v *HGM*, kako iskati v kompleksnem besedilu glavno misel in argumente, se znajti v velikem številu aluzij na vse mogoče od kulturne tradicije zahoda in vzhoda do slepih rokavov znanosti 19. stoletja, od evolucijskega nauka do obskur-nih in pozabljenih začetkov empirične psihologije. Prijaznost velevala, da se dijake pripravi na zahtevno večplastno branje. Zato začnemo z oratorsko pridigarskim uvodom v *Zaratustro*, kateremu sledijo »Tri spremembe duha«. Izjema je prvi paragraf predgovora (tudi kot spomin na Mario Fürst, dunajsko kolegico in avtorico prvega alternativnega gimnazijskega učbenika za filozofijo pri nas). Letos sem ga zares naredila prijaznega s slikami, slovarskimi definicijami in vprašanji, s kakršnimi dijake navajam k vključevanju njihove vednosti in na pozornost do večpomenskosti besed in metafor. Besedilo uporabim tudi za druge namene, ne samo pri pripravah na maturo:

- kot komentar k Sokratovem motu
Neraziskovanega življenja ni vredno živeti,
- kot izhodišče za primerjavo filozofija
– znanost – religija,
- skupaj z odlomki iz *Meditacij*, *Države* in *KPU* za primerjavo sloga in jezika različnih filozofov.

Učni list je na spletni strani

Učni list

Mi se ne poznamo, mi spoznavajoči, mi sami sebe same ...

Razlaga naslova

**friedrich
nietzsche**

**ONSTRAN DOBREGA
IN ZLEGA**

**H GENEALOGIJI
MORALE**

Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*. Polemični spis

genealogija (gr. *genea* rod + *logos* veda) 1. rodoslovje, nauk o izvoru in medsebojnem razmerju rodov, 2. rodovnik

polemičen (gr. *polemos* vojna), oster, bojevit, napadalen

Kaj po vašem mnenju pomeni dejstvo, da Nietzsche ni naslovil svojega polemičnega spisa *Genealogija morale* temveč *H genealogiji morale*? Kaj menite, naj bi pomenil **H**? Pisno odgovorite.

Predgovor, 1. paragraf

Prvo samostojno branje (označijo nerazumljivo, nenavadno, čudno, zanimivo ...)

Mi se ne poznamo, mi spoznavajoči, mi sami sebe same: in to z razlogom. Nikoli se nismo iskali – kako bi se naj potemtakem nekega dne *našli*? Upravičeno so rekli: »kjer so vaši zakladi, tam je tudi vaše srce«; *naš* zaklad je tam, kjer so košnice našega spoznanja. Mi smo vedno na poti k njim, kot rojene krilatce in medobere duha nas pravzaprav od srca skrbi samo eno – nekaj »prinesti domov«. Kar pa se sicer življenja tiče, tako imenovanih »doživljajev« – kdo med nami še sploh ima dovolj resnosti za to? Ali dovolj časa? Bojim se, da pri teh stvareh nismo nikdar bili čisto »pri stvari«; ravno našega srca nimamo tam – niti naših ušes! Marveč, tako kot se božansko raztreseni in vase zatopljeni človek, ki mu je zvon – oznanjujoč poldan – pravkar z vso močjo dvanajstkrat zadonel v ušesih, nenadoma zdrami in se vpraša: »Koliko je pravzaprav odbila ura?«, tako si *pozneje* tudi mi, kdaj pa kdaj, manemo ušesa in povsem osupli, povsem zmedeni vprašamo: »Kaj smo pravzaprav pravkar doživeli?«, še več: »Kdo pravzaprav *smo*?«, in potem štejemo, kot sem dejal, vseh dvanajst drhtečih udarcev zvona našega doživljaja, našega življenja, naše *biti* – ah! in pri tem se uštejemo ... Prav nujno si ostajamo tuji, se ne razumemo, *moramo* se imeti za druge, za nas večno velja stavek: »Vsakdo je samemu sebi najbolj oddaljen« – sami sebi nismo nikakršni »spoznavajoči« ...

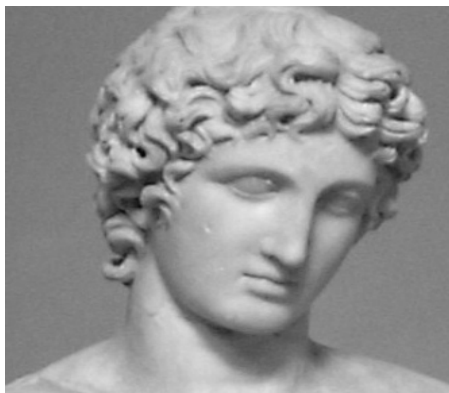
Zabeležite svoje občutke ob prvem branju _____

1. Delfi, Apolon

Mi se ne poznamo, mi spoznavajoči, mi sami sebe same: in to z razlogom.

Spoznaj samega sebe! Gnóthi seautón

Napis na Apolonovem svetišču v Delfih



Skok v kitajsko filozofsko dediščino

Na Kitajskem je Daidžo obiskal učitelja Basa.

Baso ga je vprašal: »Kaj iščeš?«

»Razsvetlitev,« odgovori Daidžo.

»Imaš svojo zakladnico, zakaj ga iščeš zunaj nje?«

»Kje je moja zakladnica?«

»Tvoje iskanje je tvoja zakladnica!«

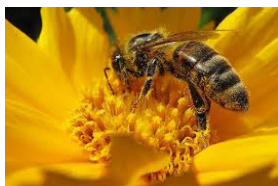
Razsvetljeni Daidžo je zatem vedno opogumljal svoje prijatelje: »Odprite svoje zakladnice in uporabite svoje zaklade.«

Zenovska zgodba

2. Zakladi

zaklad, zbrane dragocenosti, vrednosti

Nikoli se nismo iskali – kako bi se naj potemtakem nekega dne *našli*? Upravičeno so rekli: »kjer so vaši zakladi, tam je tudi vaše srce«; *naš* zaklad je tam, kjer so košnice našega spoznanja. Mi smo vedno na poti k njim, kot rojene krilatce in medobere duha nas pravzaprav od srca skrbi samo eno – nekaj »prinesti domov«.



*Krilatce in medobere
duha*



Spoznanja



*Zakladi: košnice,
panji*



*Prinesti domov
nekaj*

Naš zaklad = panji spoznanja = znanost

3. Znanost

Kaj je znanost? _____

Naštejte nekaj znanosti: _____

Naštejte nekaj znanosti o človeku: _____

4. Življenje

Kar pa se sicer življenja tiče, tako imenovanih »doživljajev« – kdo med nami še sploh ima dovolj resnosti za to? Ali dovolj časa?

Navedite biološko definicijo življenja: _____

Na kaj mislimo, ko uporabimo besedo življenje v vsakdanjem jeziku? _____

5. Doživljaj

Doživljaj je _____

Naštejete nekaj doživljajev: _____

Bojim se, da pri teh stvareh nismo nikdar bili čisto »pri stvari«: ravno našega srca nimamo tam – niti naših ušes!

Zapišite, kako razumete zgornjo poved. _____

Marveč, tako kot se božansko raztreseni in vase zatopljeni človek, ki mu je zvon – oznanjujoč poldan – pravkar z vso močjo dvanajstkrat zadonel v ušesih, nenadoma zdrami in se vpraša: »Koliko je pravzaprav odbila ura?«, tako si *pozneje* tudi mi, kdaj pa kdaj, manemo ušesa in povsem osupli, povsem zmedeni vprašamo: »Kaj smo pravzaprav pravkar doživeli?«, še več: »Kdo pravzaprav *smo*?«, in potem štejemo, kot sem dejal, vseh dvanajst drhtečih udarcev zvona našega doživljanja, našega življenja, naše *biti* – ah! in pri tem se uštejemo ...

Zapišite, kako razumete zgornje besedilo. _____

6. Tujost

Prav nujno si ostajamo tuji, se ne razumemo, *moramo* se imeti za druge, za nas večno velja stavek: »Vsakdo je samemu sebi najbolj oddaljen« – sami sebi nismo nikakršni »spoznavajoči« ...

Kako razumete zadnjo misel iz paragrafa? Ali ni čudno, osupljivo, da živimo sami s sabo, pa se ne poznamo? Za druge ljudi, s katerimi živimo skupaj, pa pravimo, da jih poznamo. Povzemite besedilo s svojimi besedami.

7. Naučite se na pamet eno poved iz zgornjega besedila.

Literatura

Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zla. H genealogiji morale*. Ljubljana, Slovenska matica, str. 207.

Pedagoška praksa na Gimnaziji Bežigrad

Pedagoška praksa, ki sem jo opravljala na Gimnaziji Bežigrad v aprilu in maju 2014, je bila del didaktične priprave na poučevanje filozofije v gimnazijah. Preko dvajseturnega opazovanja neposrednega mentorjevega dela z dijaki (tako na mednarodni šoli kot v nacionalnem programu ter maturitetnem sklopu) se mi je izrisala dvojna slika didaktične namere usposabljanja študentov/pripravnikov za poučevanje filozofije v šoli.

Prva slika odraža stanje, ki sem ga bila deležna teoretično. Marsikateri postopek ali zadržek iz teorije didaktike (npr. komunikacija z dijaki, ocenjevanje znanja, delo s teksti oziroma načrtovanim gradivom ipd.) v praksi deluje bolje kot predvidevamo/predpostavljajo učitelji. Če je učitelj dovolj odprt za neposrednost dijakovih nagibov, je mogoče izvajati filozofijo »v živo«, ne le znotraj modernega načina poučevanja, ki je konceptualiziran pod imenom »problemsko ustvarjalni pouk«. Problemsko ustvarjalni pouk predvideva, da bodo dijaki izrazili svoja mnenja, kritična razmišljanja in argumentirali svoje poglede/hipoteze. Predpostavke so pravilno in utemeljeno postavljene; kar temu modelu manjka, vsaj pri teoriji pouka filozofije, pa je, da ne predvidi, da imajo dijaki lastne nagibe zunaj predpostavk nekega modela. V toku moje prakse je bilo to nazorno izkazano. Mentor je namreč posegel po modelu neposrednosti filozofije (t. i. »filozofije v živo«) preko filozofskih tekstov (npr. Nietzschejevi paragrafi **H genealogiji morale** idr.), pri čemer je dosegel učinek, da so dijaki »zagrabili« filozofijo preko literarnega medija, filozofske vsebine, naredili refleksijo na aktualnost oziroma njihovo realnost in znali dobiti (svojevrsten) uvid. Ni treba, da je ta uvid tornado verbalnega navdušenja in ekspresije neverbalnih gest oziroma

mimike; pokaže se preko zastavljanja vprašanj dijakov. V kolikor zna učitelj dopustiti, da dijaki iz določenega filozofskega teksta oblikujejo misli, ki jih kasneje izrazijo pisno v domačih nalogah, esejih in drugih pisnih izdelkih, jim nudi enkratni cilj poti, ki jo hodi filozofija znotraj šolskega pouka. Enkratnost kot edinstvenost se ne kaže le v izvirnosti posameznika (npr. v zapisani nalogi), ampak se izraža tudi v uvidu, ki pripravi dijaka za dialog, bodisi z učiteljem bodisi s sošolci. Enkratnost se pojavi v trenutku, ko ima dijak občutek, da je njegovo mnenje zaželeno, ne da bi bilo zahtevano opravičilo – temu lepše rečemo argumentacija – zanj. Razmislek brez argumentacije še nima nevrednosti po sebi; stanje brez argumentacije pomeni le, da neka misel ali mišljenje še nima izražene mnenja, zakaj je to (nekomu) vredno (premisлити). Opazila sem, da se včasih zgodi, da dijaki potrebujejo določen čas (tudi 15–20 minut) za razmislek. To pomeni, da njihova izjava ne more biti takoj upravičena. Če učitelj tega ne zahteva takoj (ampak se morda preko drugega razgovora o temi k tej temi vrne po določenem času, v katerem je dijak premislil vsaj določene zadeve), se mislec ne počuti ogroženega in ne izgubi občutka vrednosti svoje misli. Misli, ki so jih dijaki predstavili, so bile vedno vezane na določeno temo, ne pa tudi odločilno povezane z njo. To pomeni, da so bile zasnovane na temi (npr. o determinizmu in svobodni volji), vendar se niso zaustavile le pri določenem filozofu (npr. Kantovi filozofiji) oziroma teoriji prebranega in povzetega, temveč so se preselile na izkustveno področje vsakdanjega (npr. etika bivanja, vegetarijanstvo, politično pravo, vojne ipd.). Menim, da je bil uvid dijakov izkazan v točki, kjer so želeli predstaviti svoja mnenja in vedenja, pri čemer so želeli samostojno argumentirati (dokazati) svoja mišljenja. Pristop k dijakom z nenasilnostjo držanja vodilne niti je dopustil, da so se iz lastnih hipotez premikali k teзам, pri čemer pa niso želeli ostati zamejeni v pogledih. To pomeni, da so puščali vprašanja odprta. Tudi najbolj trdna stališča so se razrahljala, ko so prihajali

v dialoge in raznovrstne ubeseditve lastnih pogledov. Učitelj je pouk vodil od uvodne razlage, preko premišljeno dodeljenega gradiva, ki je bilo dijakom v pomoč pri navezovanju na lastne poglede, bodisi pri uvajanju lastnih hipotez bodisi pri zagovarjanju ali povzemanju izpeljanih tez, ni jih pa omejeval z nujnostjo navezovanja nanj, do moderatorja dialoga z učenci ali razgovora med njimi ter sintetiziranja odprtih vprašanj. Osebnost mi je bil takšen način delovanja oziroma poučevanja zelo blizu, ker je vedno vzel v zakup rek, za katerega bi lahko rekli, da je osnovna pravica filozofov: »Vem, da nič ne vem.« Če je eden največjih zahodnih filozofov vseh časov izjavil nekaj takega, potem imamo mi, ki se vedno znova, na tak ali drugačen način, vračamo k sokratskim dialogom in razgovorom z učenci, vsaj to pravico – pravico do nevednosti. Ironično rečeno, vsak učitelj ima pravico, da od dijakov ne zahteva znanja, pri tem pa dijake ne oropa zanj. Zakaj?

Navedemo lahko vsaj dve logični trditvi glede na zgoraj upovedano. Če je znanje vezano na kriterije ali zahtevano preko zadostitve meril, so le-ti/te vedno spremenljivi/e, kar pomeni, da nimamo nikoli enotne strukture ocenjevanja znanja. Ko se postavimo v ta položaj, smo merilci in ne učitelji, ker merimo stopnje zadostitve kriterijev, ki pa niso in ne morejo biti nikoli zadoščeni v resnici in dokončno, ker so spremenljivi. Posledica tega je, da nimamo resničnih osnov, da bi pravično sodili o znanju; prvič zato, ker nismo sodniki, drugič zato, ker nismo rablji. To je tudi drugi problematični razlog, ki ga navajam glede zgoraj upovedane teze. Primer tega so zagate pri ocenjevanju dijakov pri pouku filozofije v gimnazijah, saj imamo predpisane standardne modele ocenjevanja (npr. ustno spraševanje, esejski izdelek) in pri tem (celo) predvidene osnove, katerim naj, če je ocenjevanje objektivno, dijak zadosti. S tem ne zadosti znanju, ampak meritvam. Nikoli ne moremo preveriti znanja kot vednosti, temveč ocenjujemo vrednostne predpostavke. Učitelj si lahko vzame pravico,

ki jo ima kot pedagoški delavec v vzgojno-izobraževalni instituciji, da z avtoriteto zavzame ocenjevalni del v svoje roke in po svojih merilih oceni dijake, vendar se mora pri tem vprašati, koliko posledic avtoritativnosti (posledično morebitnega padca kakovosti) želi s tem tudi nositi/prevzeti. Pri tem je mišljeno predvsem to, ali bo učitelju vrednost (p)ostala vednost, kar pomeni, da bo pri pouku filozofije tendenca usmerjena v dijakove nagibe po filozofiji, ali bo ostal razkorak med kvantiteto in kvaliteto, torej v zadostitvi pogojev izpeljave določenih tem v okviru učnega načrta, ali prehod na zadržanje v distanci do modelov poučevanja, oziroma da je učni načrt nekaj, kar predstavlja obod znanja, v katerem misleči (dijaki) vztrajajo z lastnim nagibom in se premikajo v smeri preboja (tj. mišljenja). Parafrazirali bi lahko tudi s Platonovo **Prispodobo o votlini**, saj je ne nazadnje tam govor o nameri **paideía** (t. i. izobrazbe; v pomenu preobrazbe).

Druga slika pedagoške prakse, ki se mi je izrisala v teku hospitiranja na Gimnaziji Bežigrad, je povezana s prvo. Osebnost se nagibam k njej, čeprav je tu tradicionalni pomen didaktike na veliki preizkušnji obstoja ali obstajanja, saj se kaže potreba po transformaciji. Gre za pomen gledanja na dijake kot ne-dijake. Ne gre za imenovanje (dijak-i), temveč za pojmovanje (kot dijak-i). Če misleče osebe v neki skupnosti (npr. razredu) jemljemo v določenem rangi (tj. dijak-i), potem smo postavili med nami in njimi mejo. Na tej meji bo sicer podano in upoštevano mnenje, izražena neka vednost, ne bo pa prišlo do vrednosti. Meja se bo postavila v frontalno linijo, četudi potem razporejamo mize in klopi v kroge, saj gre za občutje, ki ga nobena organizacijska prestrukturiranost ne more preseči. Gre za odnos. Vendar ima ravno na tej točki didaktika kot večšina poučevanja možnost razbitja meje, ki je življenjskega pomena. V kolikor ne jemljemo didaktike le kot sredstva za posredovanje učne vsebine, uporabe metode in drugih veščin na ravni nekega namena poučevanja v javni instituciji (tj. šoli), temveč kot sredstvo za

način izobraževanja preko komuniciranja, načina pristopanja do sočloveka/soljudi itd., potem je osmišljen pedagoški proces. Pedagoški proces je zelo bistven za posameznike (t. i. dijak-e) in kolektivni odnos (razred) med njimi, vendar je tu učiteljeva vloga nepogrešljiva. Ne le da mnoge pedagoške, andragoške in psihološke študije kažejo, da bi se tudi brez učitelja v razredu kot že postavljene višje-izobražene osebe, torej strokovnjaka določene vede, skupina (razred) organizirala v tej strukturi »voditelj(i) – skupina« (t. i. »leader«), pri čemer nas vzrok tega v našem esejskem razmisleku ne zanima, saj posega v druge znanstvene veje in preučevanja, temveč gre za neko kolektivno potrebo, da nekdo prevzame organizacijsko funkcijo. S tem želim le podati opazeni vidik s pedagoške prakse, ko se je vzpostavila t. i. enakovredn(ostn)a klima med dijaki in učiteljem, pri čemer je učitelj odigral obe vloge: učitelja v vlogi operativnosti in v vlogi (samo)izobraževanja. Učitelj je imel do dijakov vedno več od odnosa, t. i. soodnos. Opazila sem, da je s tem, ko je razmišljanje dijakov vzel za enakopravno/konkurenčno svojemu ali celo kot izgraditev lastnega pogleda na določeno temo, razrušil mejo med avtoritativnostjo v avtoriteti in si avtoriteto izgradil iz soodnosa kolegialnosti z drugimi. Znanje, ki ga je posredoval, je bilo s strani dijakov tako sprejeto z večjo mero zanimanja za pripovedovano oz. za razpravljajajočo temo. Zdelo se je, da dijaki niso imeli občutka, da ne vedo veliko, čeprav so formalno vedeli, da o določeni temi ne vedo veliko, z zavedanjem, da vsega ni mogoče vedeti, so bili pa zavzeti za nova spoznanja. Ta vedoželjnost ali radovednost je prihajala iz njih kot nagib, ki ga je učitelj na moji pedagoški praksi izkoristil za diskusijo na določeno filozofsko temo, preko literarnega oz. umetniškega gradiva. Občutek, da razmišljanja dijakov niso samo v funkciji zadostitve kriterijem vrednosti kot kvantitete, ampak vednosti kot vrednosti kvalitete, je za dijake vzpostavila most med spoznanjem in razumevanjem. To pa je, vsaj po mojem mnenju, največ, kar lahko učitelj (po)nudi svojim učencem/dijakom oziroma kar lahko

nekdo v vlogi pedagoga v gimnaziji nudi ostalim prisotnim v razredu. Kljub enakopravnemu vidiku pa razred ni povsem enoznačno mesto enakosti: učitelj mora namreč skrbeti za določene stvari, imeti posebne odgovornosti, naloge. Učitelj mora veliko vedeti, a to ne pomeni, da je vseznalec, vsevednež; ravno nasprotno – njegovo neznanje v razredu je specifično: nastalo je na osnovi vednosti in refleksije.

S kratke distance pregleda za nazaj je pedagoška praksa v aprilu/maju 2014 na Gimnaziji Bežigrad od mene terjala nekaj, česar v teku specifičnega študija na fakulteti brez pedagoškega programa bodoči učitelj običajno ne vidi. Praksa namreč terja, da smo prisotni ob realni sliki, kako dijaki mislijo filozofijo. Mislijo jo skozi model, ki se jim ponudi, vendar z edinstvenim nagibom, zato menim, da ni vseeno, kakšen je ta model in kako ga izvajamo. Mare Štempihar, mentor, pri katerem sem hospitirala večino ur na gimnaziji Bežigrad, izvaja z dijaki ne le pouk filozofije za gimnazije, ampak filozofijo za življenje.

O vključevanju razprave o utopičnem upanju v srednješolski pouk filozofije

Vprašanje o utopičnem upanju kot vprašanje o človekovi prihodnosti

Prispevek razpravlja o potrebi po prebujanju in razvijanju utopične domišljije pri učencih in se zavzema za vključevanje razprave o utopičnem upanju,¹ tj. upanju, povezanem s predstavami prihodnosti (bodočnosti), ki bi bila bistveno boljša od sedanjosti in preteklosti, v srednješolski pouk filozofije, ter predstavlja področja utopične zavesti v najnovejši dobi. Pogovor o utopiji in utopičnem mišljenju je pri srednješolskem pouku filozofije mogoč v okviru katerega koli problemskega sklopa, ne samo pri izbirni temi *Posameznik in skupnost*.²

Utopično upanje namreč ni povezano zgolj s snovanjem boljše ali idealne skupnosti, utopija pa ni omejena na svojo družbeno, gospodarsko ali politično razsežnost, čeprav so velike družbene utopije morda najbolj prepoznaven in »najveličastnejši izraz« utopičnega upanja; poleg socialnih, ekonomskih in političnih so pomembne tudi denimo arhitektonske in urbanistične, ekološke, medicinske, umetniške, epistemološke, religiozne, tehnične oz. tehnološke,

¹ Utopiji in utopičnemu upanju je bilo v zadnjih številkah revije *FNM* namenjenih že več prispevkov, in sicer prispevka Andreja Adama *Katera vrsta družbe je najboljša?* (letn. 19, št. 3–4 (2012), str. 76–83) in *Liberalizem, libertarizem in socializem* (letn. 19, št. 3–4 (2012), str. 83–91), ter Mareta Štepiharja *Pogoji utopij (I)* (letn. 19, št. 3–4 (2012), str. 91–98), v grobih obrisih pa je bil predstavljen tudi utopično filozofski sistem nemškega filozofa Ernsta Blocha (letn. 18, št. 1–2 (2011)). Tema in možnosti za predstavitev te teme pri pouku filozofije s tem seveda še zdaleč niso izčrpane.

² *Predmetni izpitni katalog za splošno maturo* (str. 17) in učni načrt (str. 19) v okviru izbirne teme z naslovom *Posameznik in skupnost* v modulu C kot eno izmed obveznih vsebin navajata »družbeno utopijo«.

izobraževalne in komunikacijske utopije. Na to, da je utopično navzoče na vseh področjih človekove dejavnosti in mišljenja ter celo v svetu samem, je v svojem obsežnem filozofskem opusu opozarjal nemški filozof Ernst Bloch (1885–1977), ki nam dopoveduje, da je utopija predvsem antropološki pojem, saj k človeku ne sodi samo to, kar človek že je, temveč tudi tisto, kar še ni. Utopičnost je torej po Blochu vpisana v človekovo spremenljivo »naravo«, biti človek pa »v resnici pomeni: imeti utopijo« (Bloch 1978: 36); utopija in z njo neločljivo povezano upanje imata v njegovih delih celo kozmološke razsežnosti. Prepričanje, da je utopija s človekom neločljivo povezana, delijo z Blochom še številni drugi filozofi 20. stoletja, denimo Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), ki v *Človekovi prihodnosti (L'Avenir de l'Homme, 1959)* piše, da utopisti, »četudi se lahko zdi polet njihove domišljije smešen, spoznavajo resnične dimenzije pojava, ki mu pravimo človek« (cit. iz: Bauman, 2010: 8), pa tudi slovenski filozofski antropolog Anton Trstenjak (1906–1996), ki v delu *Človek bitje prihodnosti* trdi, da človek sploh »ne zna živeti brez utopije« (Trstenjak 1985: 444).

Upanje – tudi utopično – človeku preperečuje, da bi se vdal v usodo. Kot je zapisal eksistencialistični filozof Gabriel Marcel (1889–1973) v delu *Homoviator: Prolegomena v metafiziko upanja* (1944), »zahvaljujoč upanju dejavno in z zmagoslavjem premagujemo skušnjavo obupa« (Marcel 1984: 45); pritrjuje mu tudi pozni Sartre (1905–1980), ki v delu *Upanje, zdaj ... (L'espoir, maintenant ...)*, 1980 trdi, da je upanje neločljivo od človeka.

Za utopijo – če nam ta ne pomeni zgolj proizvoda golega domišljijskega utopiziranja – je bistvena dimenzija *še-ne* oz. odprtost za novo; utopija je, kot je zapisal Paul Tillich (1886–1965), »moč novega« (cit. iz: Tóth, 2011: 31). Če je utopija razumljena kot »moč novega« in kot odprtost za novo, humanejšo vsebino, je nasprotje utopične zavesti zgolj drža

»ideološkega konformizma« (Kosian 1997: 41). Vse utopične predstave, od zasebnih sanjarjenj do velikih utopičnih projektov, izhajajo iz želje po spremembi obstoječega stanja. Utopisti verjamejo, da je svet brez revščine, lakote, trpljenja in ponižanja mogoč in upajo na to, da bo nekoč uresničen, četudi ni za to nikjer nikakršnih zagotovil. A o povečanju možnosti za uresničitev tega utopičnega ideala zagotovo ne more odločiti golo naključje, o tem lahko odloča le človek sam; če se ne bosta okrepili človekova občutljivost za prihodnost in zmožnost utopične imaginacije, se ta možnost ne more povečati.

Odrpto upanje, ki računa na odrpte možnosti

Utopično upanje je odrpto upanje, ki računa na odrpte možnosti, in ni slepo zaupanje, saj se zaveda možnosti poraza, oziroma kakor je o svoji izrazito utopično navdahnjeni filozofiji v enem izmed intervjujev dejal sodobni neopragmatistični filozof Richard Rorty (1931–2007), avtor, ki s svojo utopično držo med drugim dokazuje, da utopija – kljub splošnemu prepričanju – ni nezdržljiva s postmoderno (če je in kolikor je postmodernizem ustrezna oznaka za njegovo filozofijo): »Niti Dewey niti šibka misel ne implicirata teze, da je zgodovina na naši strani ali da obstaja kakršna koli nujnost, ki nam zagotavlja dober zgodovinski izid. Prav nasprotno, verjetno bo vse šlo k vragu. Toda pomembno je upanje, da se stvari morda le ne bodo končale tako slabo, zato, ker ni vnaprej določeno, da se bodo končale na kakšen določen način« (Rorty 2006: 41). Čeprav se je v zadnjih desetletjih »povečala nezmožnost, da bi verjeli, da bomo nekega dne uresničili postulat globalne brezrazredne družbe« (Rorty 2013: 290), in se zdi, da so negativne, antiutopične tendence v stvarnosti prevladale nad pozitivnimi ter da je realnih razlogov za črnogledost več kot za zgodovinski optimizem in upanje, je danes utopično upanje še toliko bolj potrebno.

Kot trdi ameriški zgodovinar kulture Russell Jacoby (roj. 1945) v delu *Konec utopije: Politika in kultura v dobi apatije* (*The end of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, 1999), »v času resignacije in izčrpanosti postaja utopični duh nujnejši kot kadarkoli prej. Ne evocira ne zaporov ne programov, ampak idejo o medčloveški solidarnosti in sreči« (Džekobi 2002: 275). Vse večje zanimanje za utopistiko in porajanje novih utopičnih vizij v zadnjih desetletjih, četudi zgolj na obrobju intelektualnega dogajanja, je vsaj bežno znamenje za to, da se do človeka skrajno neprijazna »kultura strahu« (Svendsen 2010: 9), ki ne vsebuje ničesar toplega, počasi začenja poslavljati in da se morda pripravljajo pogoji za novo ekspanzijo utopičnega mišljenja, ki si prizadeva za to, da bi hlad strahu, s katerim je okužena naša kultura,³ nadomestili s toplino upanja. V nadaljevanju prispevka želim opozoriti na pojav t. i. nove utopije oz. utopije 21. stoletja in omenjam nekatera področja utopične zavesti, o katerih je mogoče razpravljati pri pouku filozofije.

Področja utopične zavesti v 21. stoletju in obris »nove utopije«

»Tradicionalna« oz. »klasična« utopija je bila večinoma statična in abstraktna, njeni avtorji niso upoštevali realnih možnosti v stvarnosti in so »boljši novi svet gradili prepogosto preveč neposredovano iz srca in glave« (Bloch 1966: 109). Značilnost »nove utopije«, po kateri se ta bistveno razlikuje od klasične, pa je, da je nova utopija odrpta utopija; zaprte utopije, ki bi nastale v sodobnosti, bi danes najverjetneje interpretirali kot distopije, za utopičnost je namreč bistvena odrptost, njena struktura pa se »ne ravna po nobenem principu, razen po pravilu diferenciacije /.../« (Sieczkowski in Mistrzal 2010: 12). »Nova utopija« je utopija v zelo širokem pomenu besede in ima veliko

³ Norveški filozof Lars Svendsen na podlagi statistične analize pojavljanja besede *strah* v digitalnem arhivu norveškega časopisja ugotavlja, da se je frekventnost te besede v letih od 1996 do 2006 kar podvojila (Svendsen 2010: 16).

pojavnih oblik, ki bi jim bilo vsem morda težko najti skupni imenovalec. Utopije sodobnosti so, drugače od starih, večinoma statičnih utopij, proizvod nenehnega prevpraševanja stvarnosti, in iščejo realne možnosti spremembe sveta, ter dopuščajo več možnih alternativnih utopičnih vizij stvarnosti, celo realno soobstajajočih utopičnih vizij (gl. Nozik 2003: 387); to so gibljive oz. dinamične utopije (Jawłowska 1975: 266), mnogokrat so to kolektivne utopije. Predvsem pa so nove utopije »dejavne utopije« (Bauman 2010: 1), kar pomeni, da so usmerjene k praksi. Teoretiki jih označujejo tudi kot »fragmentarne« in »ikonoklastične« (Bauman 2009: 73). A čeprav se »nova utopija« od klasične utopije razlikuje, ohranja njene temeljne elemente: težnjo k vsesplošnemu blagostanju, svobodi, sreči, solidarnosti in človekovemu dostojanstvu.

Med področji utopične misli ob izteku drugega in začetku tretjega tisočletja izstopajo tehnološke in ekološke utopije, pomemben položaj pa imajo tudi t.i. samouresničitvene utopije, katerih nosilci so nova družbena gibanja.

Tehnične in tehnološke utopije svoje vizije neločljivo povezujejo z razvojem znanosti in tehnologije, ki sta na neki način utopični že sami po sebi, saj »predstavljata človekovo odpravo na polje neomejenih možnosti« (Picht 1981: 195), a se – drugače od znanosti in tehnike same – sprašujejo tudi o smotru in cilju tehnike in iščejo način, kako z znanstvenimi in tehničnimi/tehnološkimi sredstvi izkoreniniti revščino, iz družbe eliminirati nasilje, zagotoviti človekovo emancipacijo in celo premagati smrt. Renesančni prototip sodobnih tehničnih utopij je *Nova Atlantida* (1627) Francisa Bacona (1561–1626), čigar mnoge zamisli so se do danes že uresničile, denimo »v genskem inženiringu, sodobni komunikacijski tehnologiji, transportu, uporabi energije itd.« (Bosanac 2005: 13). Dosežki znanosti, tehnike in medicine v dvajsetem stoletju – od vesoljskih poletov do biogenetike in razvoja informacijske tehnologije – so vzbudili novo upanje na udejanjenje ideala srečnega človeštva s tehnološkimi

sredstvi in so bili izraziti navdih za snovanje tehnoloških utopij. Po zaslugi tehnoloških utopij in z njimi povezane znanstvene fantastike je bilo v 20. stoletju napisanih več utopičnih del kot v katerem koli stoletju prej (gl. Kumar 1991: 100).

Med sodobnimi tehnološkimi utopijami, ki so zaznamovale zadnja desetletja dvajsetega stoletja in se nadaljujejo tudi v enaindvajsetem stoletju, si posebno pozornost zaslužijo komunikacijskotehnološke in transhumanistične utopije.

Za pionirsko delo s področja računalniške utopistike velja del Alvina Tofflerja (roj. 1928) *Tretji val* (*The Third Wave*, 1980). Predstavlja vizijo civilizacije, ki ji ni treba več toliko skrbeti za gospodarstvo, ampak se lahko bolj kot industrijska civilizacija posveča umetnosti in vprašanjem etike, ki je »vsaj potencialno demokratična in humana, in je bolj kot zdajšnja civilizacija osredinjena na biosfero« (Toffler 1983: 39). Tudi vidni ameriški zagovornik svobode interneta John Perry Barlow (roj. 1947) je prepričan, da je mogoče s pomočjo tehnike zgraditi bratsko skupnost. V *Deklaraciji o neodvisnosti kiberprostora* (*Declaration of the Independence of Cyberspace*, 1996) kibernetični svet označuje kot humani svet svobode in pravičnosti ter kot popolnoma nematerialen svet, ki ga sestavljajo »prenosi, odnosi in misli, /.../ razporejeni kot valovi, /.../ in je daleč od sveta, v katerem živijo telesa« (http://www.zofijini.net/modrost_deklaracija.html). V kiberprostoru ni fizične prisile in oblasti, ta prostor temelji na »etiki, razsvetljenem lastnem interesu in splošni blaginji. /.../ Edini zakon, ki bi ga v splošnem priznale vse naše kulture, je zlato pravilo« (prav tam). Ta zeleni svet je naravnan antikapitalistično in antiimperialistično, prenos misli v njem ni več tržno pogojen.

V zadnjem času je aktualen še en vidik sodobnih tehnologij. Ameriški teoretik komunikacij Howard Rheingold (roj. 1947) opisuje vizijo družbe, sestavljene iz drug od drugega izoliranih individuov – monad, zagledanih v svoje mobilne telefone in računalnike; toda množica

individualistov se lahko po zaslugi SMS-ov in elektronskih sporočil tako rekoč v enem samem trenutku solidarizira in spremeni v organizirano skupino, ki se prostovoljno podredi skupni volji in, kljub temu da individualizem sam po sebi ni revolucionaren, postane nosilka kolektivnih sanj in nove socialne revolucije. Deset let pozneje španski sociolog Manuel Castells (roj. 1942) v delu z naslovom *Mreže ogorčenja in upanja: Družbena gibanja v internetni dobi* (*Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, 2012) preučuje najnovejša družbena gibanja in ugotavlja, da smo bili v dobrem prvem desetletju 21. stoletja priča nastanku novega modela družbenih gibanj in novih oblik družbenih sprememb. Trdi, da ga je ob tej ugotovitvi prevzela takšna evforija, kakršno je občutil kot veteran pariškega maja 1968: »/N/enadoma je vse postalo mogoče, zazdelo se mi je, da svet ni več obsojen na politični cinizem in birokratsko izvrševanje absurdnih zahtev. Simptomi nove, revolucionarne dobe, dobe, katere cilj je najdenje smisla življenja, ne pa prevzetja državne oblasti, so bili vidni povsod, od Islandije do Tunizije, od WikiLeaksa do skupine Anonymous, kmalu zatem pa tudi od Aten skozi Madrid do New Yorka. Izkazalo se je, da kriza globalnega finančnega kapitalizma ni nujno slepa ulica – to je mogoče popolnoma nepričakovano znamenje za nov začetek. /.../ Vedno bolj sem bil prepričan, da se na svetu dogaja nekaj zares pomembnega« (Castells 1913: 7–8).

Med tehnične oz. tehnološke utopije sodijo tudi transhumanistične vizije človekove osvoboditve bioloških in fizičnih omejitev ter realne nesmrtnosti. Transhumanizem, ki je postal v zadnjem desetletju izjemno popularen, se po besedah Nicka Bostroma (roj. 1973) zavzema za »radikalno podaljšanje človekovega življenja, izkoreninjenje vseh bolezni in trpljenja ter povečanje človekovih umskih, telesnih in čustvenih sposobnosti« (<http://www.nick.bostrom.com/ethics/values.html>).

Transhumanisti so prepričani, da je evolucijo,

o kateri menijo, da še ni končana, možno in potrebno uravnavati v skladu z najnovejšimi izsledki znanosti. Ustvariti želijo novega človeka, »postčloveka«, ki bo le še bled odsev starega človeka in ne bo obremenjen z omejitvami fizične narave. V projektu njegove stvaritve naj bi sodelovale informacijske tehnologije, medicina, genski inženiring, nanotehnologija in socialne znanosti. Človekovo telo bo v tej dobi po napovedih transhumanistov delovalo s pomočjo protez, od katerih bo popolnoma odvisno, po drugi strani pa bo človekova zavest postala popolnoma neodvisna od telesa, saj bo postala del virtualne resničnosti; transhumanistična doba namreč temelji na internetnem omrežju.

Transhumanisti, kot trdi Bostrom, simpatizirajo s socialističnimi in komunističnimi idejami. Svoje politično prepričanje označujejo kot »tehnolibertarizem« in upajo, da bodo imeli do najnovejših tehnologij dostop vsi ljudje (Bostrom 2005). Težakša dela bodo po njihovih predvidevanjih opravljali roboti, ljudje, ki ne bodo več ljudje, ampak transljudje, pa bodo lahko uživali v prostem času. V novi družbi bo popolnoma uresničena posameznikova svoboda, najvišja vrednota bo sreča. Človek, kakršen je zdaj, tj. nepopolno in nedovršeno bitje, bo postal zgolj še muzejski primerek, začela se bo doba postčloveka, ki bo zadnji proizvod evolucije in bo do popolnosti razvil vse svoje intelektualne zmožnosti, tudi sposobnost intuitivnega razumevanja, njegov razum bo maksimaliziran s pomočjo računalniških tehnologij, maksimalna bo tudi njegova zmožnost čutnega zaznavanja. Sledil bo evolucijski skok, ki ne bo pomenil le človekove socialne osvoboditve, temveč človekovo dokončno osvoboditev iz okovov vseh bioloških omejitev, celo dosego popolne neodvisnosti človekovega duha od telesa.

Seveda se ob tako radikalnih zahtevah kar samo vsiljuje vprašanje, ali gre pri transhumanističnem projektu zares za uporabo ali prej za zlorabo sodobne tehnike, za nadaljevanje humanističnih idealov ali za manipuliranje z njimi, ali je to res utopija in ali ni prej distopija

(Mali 2009: 97). Ena izmed nevarnosti, na katere opozarjajo nasprotniki sinteze biologije s tehniko, kakršno si zamišljajo transhumanisti, je, da bo s to sintezo uničena človekova biološka podlaga, človekova narava sama (gl. npr. Habermas 2005; Fukuyama 2006). Poleg tega sinteza biologije s tehniko ni zagotovilo za to, da bo z gensko tehnologijo res mogoče izkoreniniti gen agresivnosti, ki naj bi bil kriv za sovraštvo med ljudmi in za vojne, ki so ena najhujših skrunitev človekovega dostojanstva, in da bodo trans- in postljudje tudi moralno na višji ravni od ljudi, kakršni so zdaj.

Reakcija na tehnološke utopije so ekološke utopije. Udejanjanje tehnoloških utopij je privedlo do tega, da se je naša civilizacija, kot je v sedemdesetih letih ugotavljal Erich Fromm (1900–1980), namesto k *biti* kot temeljni življenjski naravnosti usmerila k *imeti*, in da je, kot je v začetku devetdesetih let trdil Niel Postman (1931–2003), naša civilizacija postala civilizacija *tehnopola*, da je torej nad kulturo zmagala tehnika. Odgovor na ekološko krizo, ki smo ji priča, sta na eni strani aktivni strah in »princip odgovornosti« (Hans Jonas), usmerjena k ohranitvi tega, kar je, na drugi strani pa z odgovornostjo tesno povezano aktivno upanje, ki konstruira utopične modele možnega neodtujenega sobivanja človeka in narave na kvalitativno višji ravni kot v zdajšnji zahodni civilizaciji, v kateri je zmagala »racionalna paradigma«. Ekoutopisti podobno kot teoretiki newageevskega gibanja ugotavljajo, da mora to »paradigmo« – izraz *paradigma* je Kuhnov – zamenjati nemehanistična »holistična paradigma« (Fritjof Capra).

Ekološke utopije, tj. vizije človekovega bivanja v soglasju z okoljem oz. naravo, ki je razumljena kot dom (*oikos*), konstruirajo modele možnega prihodnjega sožitja človeka in narave in soodgovor na človekovo skorajda brezmejno izkoriščanje in podrejanje narave, ki je pripeljalo do »odtujitve človeka od njegovega neposrednega zemeljskega bivališča« (Arendt 1996: 266) in do ekološke krize globalnih razsežnosti, katere

izrazi so denimo onesnaženost zraka, degradacija okolja in učinek tople grede, zastrupljenost živil s pesticidi, preteča atomska nesreča.

Če podobo njihovega cilja primerjamo s podobno cilja, ki si ga zamišljajo tehnološke utopije, tj. s podobo absolutno tehniziranega sveta, bi morda lahko rekli, da so ekološke utopije »antiutopije« tehnoloških utopij. A vsi ekološki utopisti tehniki ne nasprotujejo *a priori*, verjetno pa vsi brez izjeme opozarjajo na protičloveškost tehnike, ki človeka odvezuje odgovornosti. Ekološki utopisti zahtevajo temeljite spremembe v razvoju zahodne civilizacije, ki je privedel do tega, da je narava na začetku novega tisočletja »podrejena in izrabljena« (Beck 2009: 9), razmišljajo pa tudi o mehanizmi, ki bi človeštvu omogočili prehod iz protinaravnega v novo, tj. naravno stanje civilizacije, in pogosto razvijajo idejo t. i. mehke tehnike, tj. tehnike, ki ne bo več »protinaravna«. Razlike med ekoutopičnimi vizijami so, tako glede ciljev kot tudi sredstev, ki jih predvidevajo za uresničitev ciljev, sicer velike, tako kot so velike tudi razlike med ekološko usmerjenimi filozofskimi koncepcijami – te se raztezajo od t. i. globinske ekologije, ki jo je zasnoval Arne Naess (1912–2009)⁴ in ki prehaja v ekološki radikalizem in tudi v aktivizem, do neantropocentrične ekofilozofske nove kozmologije Henryka Skolimowskega (roj. 1930).

Čeprav v svetu, kakršen je, ni zagotovila za to, da se bodo cilji ekoloških utopij kdaj uresničili, in četudi se mnogi ekološki utopisti s sredstvi za uresničitev teh utopij ne ukvarjajo dovolj oz. bi uresničitev teh utopij zaradi njihove nepremišljenosti (npr. poziva globinskih ekologov k »vrnitvi k naravnim pogojem«) lahko vodila v humanitarno katastrofo planetarnih razsežnosti, je, kot je v delu *Kvark in jaguar* (*The Quark and the Jaguar*, 1997) zapisal ameriški fizik Murray Gell-Mann (roj. 1929), »vseeno vredno konstruirati modele prihodnosti – ne

⁴ Naessova filozofija je bila predstavljena v št. 3–4 (2011) revije *FNM*.

kot projekte, ki jih je treba uresničiti, ampak zato, da bi stimulirali imaginacijo – in se spraševali, ali smo v 21. stoletju sposobni najti pot k želenemu svetu» (Gell-Mann 1996: 488). Če se človeštvo konstruiranju modelov prihodnosti ne bo odpovedalo, se bodo morda na višji ravni odprle nove, doslej še neznane možnosti evolucije (Piątek 2008: 22).

Tretje področje utopične zavesti v sodobnosti so utopije samouresničitve, tj. vizije, v skladu s katerimi je človekova prednostna naloga uresničevanje samega sebe, človekov končni cilj pa je njegovo najdenje samega sebe. Utopije samouresničitve so pogosto kolektivne. Njihovo nastajanje je spodbudilo zlasti mladinsko uporniško gibanje šestdesetih let dvajsetega stoletja, katerega vrednote v precejšnji meri sovpadajo z utopičnimi idejami, ki so jih v svojih delih zagovarjali Herbert Marcuse (1898–1979), Roger Garaudy (1913–2012), Ernst Bloch in sorodni avtorji, v katerih je to gibanje prepoznalo svoje teoretike; med vrednotami tega gibanja je na prvem mestu večdimenzionalni človek, ki je psihofizična celota. Utopija uporniške generacije je namreč zavračala delitev človeka na duha in telo, čustva in razum, in je rehabilitirala telesnost. Ideal tega gibanja je družba, temelječa na principih svobode, ustvarjalnosti, sodelovanja, egalitarizma in miru.

V kontekstu sodobnih utopij samouresničitve lahko omenimo še vedno nastajajoče »skvoterske« skupnosti, ki protipravno zasedajo navadno mestne površine in so »običajno organizirane v skladu z egalitarnimi principi« (Šimleša 2005: 25), ter idejo t. i. začasno avtonomnih con, tj. neinstitucionaliziranih in neprijavljenih »festivalskih oaz svobodnega plesa, zabave, slavlja, druženja« (prav tam, 11), ki se odlikujejo po spontanosti in pristnosti medčloveških odnosov in kjer z glasbo slavijo radost življenja. Organizirajo jih na javnih površinah, npr. v opuščenih tovarnah, prerastejo pa lahko v stalne avtonomne cone, tj. popolnoma svobodno ozemlje, kar je njihov utopični cilj. Začasno avtonomne cone njihov idejni utemeljitelj

Hakim Bey (roj. 1945) opisuje kot »gverilsko operacijo, ki osvobodi neko področje (časa, prostora, domišljije), nato izginе in se ponovno pojavi na drugem prostoru, v drugem času, preden bi jo lahko država uničila« (Bey 1991). Država jih ne more uničiti, ker so, trdi Bey, nevidne – v tem je tudi njihova največja moč, njihov cilj pa je »spremeniti ne zavest, ampak svet« (prav tam).

Poleg omenjenih treh obstajajo še številna druga področja utopične zavesti. Nedvomno velik utopični potencial ima alternativni globalizem (alterglobalizem), tj. mednarodno gibanje, ki vključuje številna raznorodna in raznolika emancipacijska družbena in politična gibanja z različnimi cilji, katerih skupni imenovalec so nezadovoljstvo s svetom, kakršen je, nasprotovanje nepravilnemu globalnemu gospodarskemu in političnemu sistemu oz. nestrinjanje s svetovno ureditvijo nasploh in želja po spremembi sveta. Alterglobalisti izhajajo iz radikalne kritike svetovne ureditve, za katero je bistveno »postavljanje profita pred ljudi« (Chomsky 2005: 35).

Kot utopično prizadevanje je alterglobalizem še posebej zanimiv, kolikor išče možnosti za univerzalno, globalno pravično ureditev sveta ter poskuša oblikovati načela alternativnega tipa globalizacije, ki bi temeljila na socialni pravičnosti in bi pomenila univerzalizacijo humanosti brez elementov uniformizirajočega nasilja. Kot je zapisano v enem izmed temeljnih alterglobalističnih načel, ki jih je leta 2001 sprejel Svetovni socialni forum (World Social Forum), ki ga alterglobalisti vsako leto prirejajo v času Svetovnega gospodarskega foruma, bo takšna »solidarna globalizacija nova etapa v svetovni zgodovini« (<http://www.attac.pl/?dzial=7&typ=2&kat=7&lg=pl&id=66>). Zaradi iskanja alternativnih modelov globalizacije in prizadevanja za solidarno in humano globalizacijo ter teženj, da bi ustvarili »svetovno družbo, v kateri bo najpomembnejši človek« (prav tam), je lahko alterglobalizem izvor novega optimizma in protitež vsesplošni inerciji človeštva ob absurdno-

sti »dejstva«, da ni alternativ, pa tudi znamenje za to, da zgodovine, človeka in utopije še zdaleč ni konec. Zaradi zavzemanja za drugačno svetovno ureditev, ne samo gospodarsko ureditev, ampak tudi novo svetovno etiko, alterglobaliste nekateri označujejo kot »predstavnik« novega humanizma» (Sepkowski 2005: 247).

O potrebi po spodbujanju utopične domišljije pri pouku filozofije

Danes žal že nekoliko pozabljeni filozof in kritik kulture Ivan Illich (1926–2002) je v delu *Razšolanje družbe* (*Deschooling Society*, 1971) zapisal, da današnja šola oblikuje odtujene posameznike, saj spodbuja potrošništvo in zavira ustvarjalnost, »pedagoška odtujitev« pa je po njegovem prepričanju še večja od ekonomske (Ilič 1972: 35). Odtujenost šole se kaže tudi v tem, da privilegiran položaj namenja »znanstvenemu«, pozitivističnemu načinu mišljenja, ta pa človeku v marsičem preprečuje pogled na prihodnosti. Znanost, podrejena »ideologiji *kalkulusa*«, svet dojema zgolj numerično in ne občuti živega utripa dinamične, nenehno razvijajoče se procesualne stvarnosti, zato ni sposobna misliti odprtega *utopikuma*.

Šola potrebuje zato tudi drugačen zgled mišljenja, zgled, ki ga lahko ponudi filozofija.

V sodobnem svetu, v katerem so vse oblike življenja podrejene tehniki in tehnologiji, nas šole, kot je zapisal že omenjeni ameriški kritik kulture Niel Postman v delu z zgovornim naslovom *Tehnopol* in podnaslovom *Triumf tehnike nad kulturo* (*Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, 1992), »učijo operirati z računalniškimi sistemi namesto tistega, kar je za otroke zares pomembno« (Postman 1995: 19). Tudi eden izmed utemeljiteljev ekofilozofij Henryk Skolimowski ugotavlja, da izobraževanje enaindvajsetega stoletja nikakor ne bi smelo biti izobraževanje, ki nam vsiljuje podobo sveta kot »determinističnega stroja« in nas »neločljivo povezuje z elektroniko in računalništvom« (Skolimowski 1993: 112), saj nam

informacijsko-komunikacijske tehnologije, ki jim šola v zadnjih letih pripisuje skorajda odrešensko poslanstvo, ne pomagajo niti toliko, da bi »znali živeti«. Računalniki žal niso »stroji modrosti«, saj ne poznajo smisla kvantitete in nam zato ne morejo pomagati pri iskanju kvalitete življenja, je prepričan Skolimowski. Še več: »bolj rafinirana je tehnika, bolj je človek odtujen od življenja« (prav tam, 102), kompjuterizirana družba pa postaja oblika elektronskega zapora, saj v njej ni prostora za nič, kar ni strukturno podrejeno logiki stroja, še zlasti ne za spontanost, improvizacijo, domišljijo – spontanosti šoli še kako primanjkuje. Naloga in poslanstvo učiteljev bi morala biti zato, meni poljski zdravnik in »filozof človeškega življenja« Julian Aleksandrowicz (1908–1988), »prebujati domišljijo učencev, tudi utopično« (Aleksandrowicz 1982: 134). Šola enaindvajsetega stoletja bi se morala zato tesneje kot z računalniškimi tehnologijami povezati s filozofijo, razumljeno kot »osvetljevalko sveta«, saj lahko filozofija bolj kot informacijsko-komunikacijske tehnologije človeštvu pomaga – kot piše Skolimowski – znati se v »kaotičnem času, v katerem smo priča množenju vsega, razen smisla človekovega življenja in sreče« (Skolimowski 1993: 113).

Pri pouku filozofije si lahko učitelji zato pogumno vzamejo prostor za pogovor o utopičnih razsežnostih stvarnosti.

Še primernejši medij za prebujanje utopične domišljije kot filozofija so literarna dela, ki želeni svet predstavljajo čutno nazorno, denimo takšna, ki prikazujejo patologijo dozdajšnje družbe in hkrati nakazujejo možnost drugačnega, boljšega sveta. Literarna dela pomenijo »izhodiščno točko utopije, ki je ne smemo izgubiti izpred oči« (Baczko 1994: 151); v njih so načela in vrednote »prevedeni v podobe« (prav tam), ki ta načela in vrednote utelešajo. A utopična vsebina v umetniških delih pogosto ni eksplicitno navzoča, temveč jo mora bralec, gledalec oz. poslušalec šele prepoznati oz. jo dešifrirati.

O pomenu literarnih zvrsti za krepitev utopične medčloveške solidarnosti razmišlja Richard Rorty, ki v izrazito utopično navdahnjenem delu *Kontingenca, ironija in solidarnost* (*Contingency, irony and solidarity*, 1989) ugotavlja, da novinarske reportaže o suženjstvu in revščini ali pa romani, ki »kažejo na slepost določene vrste ljudi za trpljenje ljudi druge vrste«, krepijo medčloveško solidarnost s tem, da naredijo posameznika občutljivega za krutost in dovzetnega za trpljenje (Rorty 1996: 191–192).

Neizčrpen utopični potencial, ugotavlja Rorty, vsebujeta tudi dve izmed temeljnih del naše kulture – *Nova zaveza* in *Komunistični manifest*. Rorty zato učiteljem in staršem priporoča, naj mlade spodbujajo k branju obeh tekstov, saj lahko pozitivno prispevata k moralni drži otrok. Učenci bi morali po Rortyju brati tako besedilo, »v katerem Marx in Engels predstavljata, kako zelo industrijski kapitalizem in svobodni trgi (čeprav so se že zdavnaj izkazali kot nepogrešljivi) ovirajo in otežujejo dosego /.../ bratstva. /.../ Morali bi izvedeti tako za krščanske občine, ki so se zbirale v katakombah, kot za delavske demonstracije, ki so se dogajale na trgih mest« (Rorty 1998: 952). *Komunistični manifest* Rorty bere zato, ker verjame in upa, »da je socialna pravičnost dosegljiva brez revolucije, kot jo je prerokoval Marx, in da bi lahko nastala brezrazredna družba, svet, 'v katerem je svoboden razvoj slehernega pogoj za svoboden razvoj vseh'« (prav tam, 951–952). *Nova zaveza* pa zato, ker z njeno pomočjo lahko razumemo, »da je vprašanje, kako mi na zemlji ravnamo eden z drugim, veliko pomembnejše od izida vseh debat o obstoju in stanju sveta v onstranstvu« (prav tam, 954). Obe besedili in ideje, ki jih prinašata, so bili v zgodovini zlorabljeni, a to, pove Rorty, ne zmanjšuje moči navdih in nas ne sme odvrčati od tega, da bi brali ta dva dokumenta; ne glede na to, da se njune napovedi niso še nikoli uresničile, sta *Nova zaveza* in *Komunistični manifest* pomembna zaradi upanja na socialno pravičnost, ki ga izra-

žata. To upanje, ki še nikoli ni bilo poraženo, je po Rortyju »edina osnova za človeka vredno življenje« (prav tam).

Literatura

Aleksandrowicz, Julian (1982), *Nie ma nieuleczalnie chorych*, Iskry, Varšava.

Arendt, Hannah (1996), *Vita activa*, Krtina, Ljubljana.

Baczko, Bronisław (1994), *Wyobrażenia społeczne*, PWN, Varšava 1994.

Barlow, John Perry, Deklaracija o neodvisnosti kiberprostora, http://www.zofijini.net/modrost_deklaracija.html (dostop 4. 12. 2010).

Bauman, Zygmunt (2009), Utopie i dystopie czasów płynnej nowoczesności, *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, št. 4 (25), str. 58–74.

Bauman, Zygmunt (2010), *Socjalizm – utopia w działaniu*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Varšava.

Beck, Ulrich (2009), *Družba tveganja: Na poti v neko drugo moderno*, Krtina, Ljubljana.

Bey, Hakim (1991), T. A. Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism, <http://hermetic.com/bey/taz3.html#labelPirateUtopias> (dostop 21. 10. 2013).

Bloch, Ernst (1978), *Temeljna filozofska pitanja*, IP Veselin Masleša, Sarajevo.

Bloch, Ernst (1966), *Tübingenski uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd.

Bosanac, Gordana (2005), *Utopija i inauguralni paradoks*, KruZak, Zagreb.

Bostrom, Nick, Transhumanist Values, <http://www.nick.bostrom.com/ethics/values.html> (dostop 1. 10. 2010).

- Bostrom, Nick (2005), In Defense of Posthuman Dignity, *Bioethics*, let. 19, št.3, str. 202–214, http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10687/Default.aspx#_ednref1 (dostop 8.9. 2010).
- Castells, Manuel (2013), *Sieci oburzenia i nadziei: Ruchy społeczne w erze internetu*, PWN, Varšava 2013.
- Chomsky, Noam (2005), *Profit pred ljudmi: Neoliberalizem in globalna ureditev*, Sanje, Ljubljana 2005.
- Džekobi, Rasel (2002), *Kraj utopije: Politika i kultura apatije*, Beogradski krug, Beograd.
- Fukuyama, Francis (2006), *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*, Učila International, Tržič.
- Gell-Mann, Murray (1996), *Kwarki jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*, CIS, Varšava.
- Habermas, Jürgen (2005), *Prihodnost človeške narave: Verjeti in vedeti*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- Hedžet Tóth, Cvetka (2011), Paul Tillich in njegova teonomsna misel, *Stati inu obstatu*, št. 13–14, str. 28–54.
- Ilić, Ivan (1972), *Dole škole!*, Duga, Beograd.
- Jawłowska, Aldona (1975), *Drogi kontrkultury*, PIW, Varšava 1975.
- Karta Zasad Światowego Forum Społecznego, <http://www.attac.pl/?dzial=7&typ=2&kat=7&lg=pl&id=66> (dostop 18. 8. 2013).
- Kosian, Józef (1997), *Filozofianadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kumar, Krishan (1991), *Utopianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Mali, Franc (2009), Ali obstajajo etične meje razvoja konvergentnih tehnologij, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, let. 37, št. 237, str. 93–106.
- Marcel, Gabriel (1984), *Homoviator: Wstęp do metafizyki nadziei*, Instytut Wydawniczy PAX, Varšava.
- Robert Nozick (2003), *Anarhija, держава i utopija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Piątek, Zdzisława (2008), *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Picht, Georg (1981), *Odwaga utopii*, PIW, Varšava.
- Postman, Niel (1995), *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, PIW, Varšava.
- Rheingold, Howard (2004), *Ne-vidne množice. Horizontalne združbe, trenutne skupnosti in mobilna plemena*, Vale-Novak 2004.
- Rorty, Richard (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, Wydawnictwo Spacja.
- Rorty, Richard (1998), Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja, *Teorija in praksa*, let. 35, št. 5, str. 950–955.
- Richard Rorty, E. Mendieta (ur.) (2006), *Take care of freedom and truth will take care of itself: Interviews with Richard Rorty*, Stanford University Press, Stanford.
- Rorty, Richard (2013), *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Sepkowski, Andrzej (2005), *Człowiek a przyszłość*, Adam Marszałek, Toruń.
- Skolimowski, Henryk (1993), *Nadziejami i mądrych*, Akapit Press, Łódź 1993.
- Tomasz Sieczkowski, Dawid Mistrzał (ur.)

(2010): *Utopia wczorajdzis*, Adam Marszałek, Toruń.

Svendsen, Lars Fr. H. (2010), *Strah*, Tim press, Zagreb.

Šimleša, Dražen (2005), *Snaga utopije*, Što čitaš?, Zagreb.

Tofler, Alvin (1983), *Treći talas*, 1. zvezek, Izdavački zavod Jugoslavija, Izdavačka delatnost, Prosveta, Beograd 1983.

Trstenjak, Anton (1985), *Človek bitje prihodnosti: Okvirna antropologija*, Slovenska matica, Ljubljana.

Jakob Saje

Moja izkušnja z didaktiko filozofije

V tem sestavku bo glavna tema premislek o mojih izkušnjah ob usposabljanju za učitelja filozofije. Ta premislek bi se gotovo lahko osredotočil zgolj na dve najmočnejši izkušnji mojega izobraževanja – na prakso pri prof. A. Hladnik, ki je potekala na Gimnaziji Kamnik, in na izkušnjo ob izvedbi učne priprave, ki sem jo pripravil skupaj z našim predavateljem didaktike filozofije, dr. M. Šimencem. Vendar bi z osredotočanjem zgolj na ta dva momenta izpustil pomemben del zgodbe, kako sem prišel na pot poučevanja filozofije. Ta del je predvsem povezan z mojo izkušnjo študija filozofije na ljubljanski Filozofski fakulteti. Preden se poglobimo v vprašanja didaktike filozofije, bi torej naredil manjši zastranek in preučil, kako dobro študij filozofije pripravlja na poučevanje filozofije.

Študij filozofije

Najprej moram poudariti, da je bil študij filozofije zame vsekakor krasno doživetje. S tem mislim predvsem na dejstvo, da sem našel področje, ki me je od začetka privabilo in izzvalo; področje, ki mi je zastavljalo (in občasno tudi odgovorilo na) tista najtežja vprašanja, s katerimi se v življenju sploh lahko srečamo. A kot vedno je bilo tudi pri mojem študiju čutiti nekaj pomanjkljivosti, na katere bi rad opozoril.

Prva težava, s katero sem se srečal na začetku podiplomskega študija, je bila nestrukturiranost mojega poznavanja filozofije. Raven mojega znanja lepo ponazarja Nietzschejeva misel o študentih filozofije: »... pomislimo na mlado glavo z malo življenjskimi izkušnjami, v kateri je skupaj in vsevprek z besedami shranjenih petdeset sistemov in petdeset kritik le-teh ...« (Pfister 2011, 8)

Moj prvi premislek ni torej nič posebno novega. Kot mnogi mislim, da bi bil končni rezultat študija boljši, če bi imela predavanja nekoliko več strukture in didaktične taktnosti. S tem ne mislim na akademsko usposobljenost predavateljev, ki je v veliki meri na odlični ravni, ampak izključno na njihove didaktične prijeme. Seveda je jasno, da bi s tem predavanja izgubila nekaj tiste filozofske iskric, ki je hvalevredna posebnost filozofskih predavanj, vendar vseeno mislim, da bi nekoliko manjše število teh iskrice v korist večje strukturiranosti prineslo bolj kakovostno znanje in s tem bolje usposobljene študente.

Naslednji premislek je neposredno vezan na mojo sedanjo izkušnjo s poučevanjem. Kot je znano, je danes ena glavnih metod poučevanja filozofije metoda sokratskega dialoga. Dober pouk filozofije brez uporabe te tehnike pravzaprav skorajda ni več možen. Na žalost se v času študija z njo nismo srečali niti enkrat. Zaradi tega je nam, mladim in nadebudnim učiteljem filozofije, zelo težko voditi kakovosten sokratski dialog, saj nimamo izkušnje z njim in zato ne vemo, kako naj bi sploh potekal. Želim si torej, da bi se v okviru predavanj ali širše v okviru študija našel prostor za pristno izkušnjo filozofiranja, kot ga ponuja tehnika sokratskega dialoga. Mislim, da bilo to v korist bodočim učiteljem filozofije in njihovim nepedagoškim kolegom, pa tudi sami profesorji bi od izkušnje marsikaj odnesli.

Zadnja točka v tem uvodnem premisleku je posledica presenečenja, ki sem ga lani doživel pri predmetu didaktika filozofskih praks. Pri predmetu sem se namreč prvič resnično srečal z vprašanjem, kaj filozofija sploh je. Takrat sem torej ugotovil, da ne samo, da nimamo lepo strukturiranega znanja filozofije, ampak da sem tri leta študiral nekaj, za kar pravzaprav sploh ne vem, kaj je. Seveda je precejšen del krivde na moji strani, saj se nikoli nisem zares vprašal o tem, vendar ostaja tudi dejstvo, da se to vprašanje nikoli ni načrtno odprlo v času mojega študija. To se mi zdi problematično in vsekakor

bi bilo dobro, da bi študentje ob koncu študija imeli natančnejšo predstavo o tem, kaj filozofija je. Najelegantnejša rešitev, ki sem jo do sedaj našel za nastalo težavo, bi bila uvedba novega predmeta v prvem letniku filozofije; po vzoru drugih študijskih smeri bi se verjetno imenoval »Uvod v študij filozofije«. Njegova naloga bi bila seznanitev mladih študentov filozofije z osnovnimi koordinatami prostora, po katerem se giblje filozofija. Podan bi bil torej kratek oris zgodovine filozofije (kot gradivo bi morda predlagal knjigo Bryana Mageeja *Poti filozofije*), ukvarjali bi se s temeljnimi premisleki o filozofiji – kaj filozofija je, v čem je njena specifičnost, kakšen naj bo njen namen, kaj pomeni študirati filozofijo, če bi čas dovoljeval tudi oris glavnih, večnih vprašanj filozofije, npr. kaj lahko vem, kaj naj storim ... (kot možno gradivo bi tukaj priporočil delo Thomasa Nagela *Zakaj sploh gre*). Z uvedbo takega predmeta bi dobili študentje širšo sliko o tem, kaj pomeni študirati filozofijo, kam filozofija s svojimi vprašanji sodi v okviru vseh ved, med samim študijem pa bi znali bolje strukturirati svoje znanje. Seveda je v praksi izvedba takšne ideje vedno trd oreh, a vseeno upam, da bi do izvedbe podobnega predmeta na ljubljanski Filozofski fakulteti nekoč vseeno prišlo.

S tem sem izpraznil svojo vrečo predlogov za izboljšanje študija, tako da se sedaj lahko z lažjim srcem usmerim na vprašanja, ki se bolj tičejo same didaktike filozofije.

Zakaj sploh didaktika filozofije?

Za preusmeritev v poučevanje filozofije sem se odločil, ker sem v tretjem letniku študija čutil, da gre moj študij filozofije v smer, kjer se bomo zgolj poglobljali v vprašanjih, ki so koristna le znotraj območja filozofije. Sam sem vedno želel svoje življenje urediti tako, da bi z njim lahko koristil tudi drugim (moja srednješolska želja je bila, da bi postal psihoterapevt), zato se mi je zdelo veliko bolje, če se preusmerim v poučevanje filozofije. Bolj kot pomanjkanje zanimanja

za nadaljnje ukvarjanje z resnimi filozofskimi vprašanji je bila torej moja odločitev posledica želje, da bi uvide filozofije, ki so meni že pomagali, delil z drugimi.

S tem se odpira za vsakega didaktika filozofije zelo pomembno vprašanje o dejanski vrednosti filozofije v vsakdanjem življenju. Znotraj šolskega sistema se to vprašanje pogosto zastavi – kot vprašanje, ali je vrednost filozofije še vedno dovolj velika, da upraviči njen status obveznega predmeta v gimnazijah.

Vprašanje zadeva širše vprašanje namena in potrebnosti filozofije v šoli. Kot bodoči učitelji se moramo namreč iskreno vprašati – kaj je res najboljše za naše otroke; katera so tista znanja in sposobnosti, ki jih najbolj potrebujejo in naj bi jih pridobili v času srednješolskega izobraževanja? Vključenost pouka filozofije na ta zaželeni spisek nikakor ni samoumevna.

Koristnost filozofije bi morda lahko najlažje utemeljili, če bi jo sodili z danes priljubljenim kriterijem kompetenc – vprašajmo se: katere veščine bo otrok razvil ob ukvarjanju s filozofijo in mu bodo ostale še dolga leta po koncu šolanja? Spisek je precej obsežen in vsebuje: sposobnost razvijanja lastnih vprašanj, urjenje v procesih problematizacije, konceptualizacije in argumentacije, razvijanje veščin pisanja, branja in razpravljanja; razvijanje sposobnosti kritičnega mišljenja, pomoč pri konstrukciji identitete in ukvarjanju z življenjskimi vprašanji ... (Pfister 2001, 6–19) Načeloma sicer lahko te sposobnosti razvijamo tudi prek ukvarjanja z drugimi dejavnostmi, a je filozofija gotovo edinstvena v načinu, kako jih med seboj povezuje.

Tak pogled na vrednost filozofije je morda všečen pogledu sodobnih pedagogov, a je za večino filozofov gotovo nezadosten. Vrednosti ukvarjanja s filozofijo za nas pač ni mogoče meriti zgolj na podlagi pozitivnih učinkov, ki jih takšno udejstvovanje prinaša. Mislim, da vsi, ki se iskreno ukvarjamo s filozofijo, čutimo njeno intrinzično vrednost – čutimo užitek, ko

se spopadamo s težkimi filozofskimi vprašanji, čutimo zadovoljstvo ob uvidu v rešitev problema, čutimo užitek, ko se naš pogled na svet spremeni zaradi teh uvidov. Filozofi vemo, da je ta užitek nekaj, kar je vredno samo na sebi in ne potrebuje drugotnih, »uporabnih« vrednosti. Vprašanja, s katerimi se ukvarja filozofija, so včasih tako močno povezana z našim svetovnim nazorom in moralo, da jih ni mogoče zares premisliti, ne da bi ob tem nastale tudi kvalitativne preobrazbe znotraj nas. Ena največjih prednosti filozofiranja je torej možnost transformacije naše osebnosti. »Filozofiji uspeva nekaj, kar ne uspeva nobeni drugi dejavnosti. Skupna je nam vsem, ker z vprašanji, ki jih postavlja (in odgovori, ki jih da slutiti), zadeva samo človeško bistvo in naša najmočnejša čustva. In ko filozofijo začutimo, je ne začutimo zgolj 'z možgani', ampak z vso dušo in celim telesom.« (Skočir 2003, 107) Razumljivo je, da takšne ravni užitka ob filozofiji ni moč zahtevati od dijakov, samoumevna ni niti pri vseh študentih filozofije.

Sam zato vidim glavno korist poučevanja filozofije v gimnazijah v neki njeni drugi značilnosti. Zgolj pri pouku filozofije se namreč dijaki soočijo z drugačnim tipom vprašanj, s tako imenovanim »filozofskim« tipom. Ta vprašanja so temeljna, torej kar najbolj splošna, so že del življenja vsakega dijaka in učitelja, a za razliko od drugih, »navadnih« vprašanj, nimajo preprostega, enoznačnega odgovora. Kakšne pozitivne posledice ima lahko pravilno ukvarjanje s takšnimi vprašanji, je prekrasno izrazil Miha Hrovat, bivši dijak Gimnazije Kamnik: »Ravno zato se mi je [vprašanje] vtisnilo 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*.« (Hrovat 2003, 94) Filozofija je edinstvena v tem, da edina ponudi dijakom možnost, da se resno in aktivno ukvarjajo s temami, na katere verjetno nikoli ne bodo dobili dokončnega odgovora, in po mojem mnenju je takšna izku-

šnja za dijake izjemno pomembna. Najprej zato, ker veliko vprašanj v življenju nima enostavnih, zgolj pravilnih in napačnih odgovorov. Prav je, da dijaki vedo, da na težka vprašanja v življenju včasih ni lahkih odgovorov. Ukvarjanje s filozofskimi vprašanji je pomembno tudi zato, ker gre za vprašanja, s katerimi se srečujemo v našem vsakdanjem življenju in na katera, navadno nezavedno, že imamo odgovore. Ena izmed prednosti filozofije je ravno v tem, da nam omogoča bolje premisliti ta skrita načela znotraj nas. Predvsem zaradi edinstvenosti izkušnje ukvarjanja z filozofskimi problemi, ki so nevzporedni s problemi katerega koli drugega predmeta v gimnaziji, torej sam mislim, da si filozofija zasluži svoje mesto v gimnaziji.

Kako naj izvajamo pouk filozofije?

Pri sami izvedbi pouka ostaja odprto vprašanje: »Kako naj organiziramo pouk filozofije, da bodo zgoraj omenjene prednosti kar najbolj prišle do izraza?« Poznamo veliko zelo različnih pogledov na metode poučevanja; tako bi verjetno kar nekaj uglednih didaktikov filozofije izrazilo nestrinjanje s pomenom filozofije, kot sem ga predstavil zgoraj. Sam sem se z vprašanjem različnih metod poučevanja filozofije veliko ukvarjal med pripravljanjem svoje učne ure. Pri tem sem imel dva zelo dobra zgleda v obeh svojih mentorjih, dr. M. Šimencu in prof. A. Hladnik. Prvi mi je največ pomagal pri vprašanjih načrtovanja in izvedbe učne ure, medtem ko sem na praksi pri prof. Hladnikovi iz prve roke spoznaval organizacijo pouka filozofije na ravni celotne šole.

Prof. Šimenc je kot metodo poučevanja pogosto omenjal teorijo nemškega didaktika Ekkeharda Martensa. Po njej naj bi pouk filozofije potekal v treh korakih. V prvem naj bi učitelj vključil izkustva dijakov, tako da se pogovor napaja iz že obstoječega znanja dijakov in njihovih mnenj o izbrani temi. V drugem koraku naj bi učitelj vpeljal primerne filozofa. Najpogostejše se ta korak opravi prek branja nekega filozof-

skega teksta. V zadnjem delu sledi povezava obeh korakov, učitelj poskuša vzpostaviti dialog med izhodišči dijakov in predstavljeno teorijo filozofa.⁵ Šimenc k tem korakom dodaja še nujni premislek, kakšen naj bo končni, zaželeni izid učne ure. To je lahko neki filozofski uvid v izbrani problem, cilj je lahko tudi notranja transformacija dijakov, ali pa je končni namen povsem faktičen, torej da bi dijaki ob koncu ure bolje razumeli možne poti in odgovore pri izbranem problemu. Določitev jasnega končnega cilja nam omogoča, da imamo v teku ure, ne glede na smer pogovora, vedno jasno idejo smeri pogovora. Omogoča nam torej, da ima sama ura manj togo strukturo, učitelj pa lahko poudarke ure prilagaja v skladu s trenutnim zanimanjem razreda.

Na žalost je bila praksa pri prof. Alenki Hladnik zaradi mojih mnogih dodatnih dejavnosti precej razpršena. Tako sem imel bolj poredko priložnost za pogovor o načelih njenega poučevanja, med hospitacijami pa sem opazil, da profesorica namenja velik poudarek delu z viri in urjenju v pisanju filozofskih esejev. Delo z viri poteka tako, da učiteljica učencem razdeli gradivo ali delovne liste, ki so nato podlaga nadgradnji obravnavane teme v razredu. Gradivo nato učenci skozi vse leto spravljajo v osebno mapo, ki služi tudi kot zapis snovi za preizkuse znanja. Velik poudarek, ki ga profesorica posveča urjenju pisanja filozofskih besedil, je posledica dveh dejstev. Najprej, da je matura iz filozofije sestavljena predvsem iz pisanja esejev, in drugič, da je razvijanje veščine esejističnega pisanja sposobnost, ki bo v življenju gotovo prišla prav vsakemu izmed njenih dijakov.

Zaradi časovnih omejitev torej najkoristnejši del mojega vajeništva pri prof. Hladnikovi ni bil v opazovanju njenih ur, ampak v opazovanju njenega organiziranja pouka filozofije kot celote. Pouk filozofije pri njej nikoli ni zgolj površinsko jadrnanje po nekih »kvazifilozofskih«

⁵ Več o didaktiki filozofije Ekkeharda Martensa v *Filozofija v šoli*, str. 31–66, in Pfister 2001.

temah, kjer je glavni namen, da se učitelj in učenci malo pozabavajo in ob tem poskusijo narediti tudi kaj koristnega. Za filozofijo na splošno velja, da vsako resno ukvarjanje z njo zahteva od filozofa pravičen odnos; resna filozofija zahteva tudi pravo stanje duha. In prav takšen odnos do filozofije poskuša razviti profesorica pri svojih dijakih. S tem se izrecno bori proti obče zakoreninjeni ideji, da je filozofija drugorazredni predmet, ideji, ki je na žalost prepogosto promovirana tudi s strani profesorjev filozofije samih. Način njenega dela v okviru gimnazije kot celote kaže, da je mogoče organizirati pouk filozofije kot pouk resnega predmeta, ki od dijakov sicer veliko zahteva, a jim še več da. Videti njen pouk iz prve roke je bilo zelo navdihujoče in verjamem, da je takšen odnos do filozofije moč razviti na vsaki šoli.

Ko sem se, oborožen z novimi znanji in veliko idejami, torej loteval pisanja lastne učne priprave, sem poskušal čim bolj uporabiti vsa nova spoznanja o poučevanju. Za temo ure sem izbral problem enakosti v družbi. Gre za problem, ki je meni osebno zelo zanimiv, hkrati pa je zaradi svoje intuitivnosti lahko dostopen tudi dijakom. Potek ure sem strukturiral po Martensovem vzorcu – dijakom sem najprej ponudil v branje odlomek iz Harrisona Bergerona, kratke znanstvenofantastične zgodbe Kurta Vonneguta, ki prikazuje svet, v katerem so vsi povsem enaki – nihče ni pametnejši, hitrejši ali močnejši od kogar koli drugega. Zgodba torej ponuja vizijo enake družbe, a v takšni obliki, da nihče od nas ne bi želel živeti v njej. Z dijaki smo se pogovorili o tem, kaj natančno nas pri takšni obliki enakosti moti, posebno pozornost smo namenili vprašanju vloge družbe pri enakosti. To sem storil tako, da so dijaki na delovnem listu odgovorili na vprašanje: »Kakšno vlogo naj ima družba pri reševanju problema enakosti med ljudmi?« Namen vprašanja je bil, da bi dijaki pred vpekljavo filozofa sami poskusili premisliti svoja stališča o vlogi družbe. V skladu z Martensovim drugim korakom sem nato uvedel filozofa, in

sicer Rawlsovo teorijo pravičnosti (tekst sem vzel iz *Kratkega uvoda v politično filozofijo* Davida Millerja). Z dijaki smo skupaj predelali tri glavne principe pravične družbe in Rawlsov argument zanje (argument s tančico nevednosti), nato pa je sledila debata, ki naj bi potekala na ravni tretje Martensove stopnje – v njej naj bi dijaki svoja prejšnja mnenja soočili s stališči Rawlsa. Za zaključek učne ure sem dijake prosil, naj še enkrat zapišejo odgovor na prejšnje vprašanje o vlogi države pri vprašanju neenakosti in obrazložijo, zakaj so svoje mnenje obdržali oz. zakaj so ga spremenili.

V praksi je bila izvedba same ure zadovoljliva. Najbolj sem bil zadovoljen, ker sem ves čas uspel držati pozornost razreda. Vesel sem bil tudi, da so pri obeh urah (učno pripravo smo na Gimnaziji Bežigrad izvedli dvakrat) dijaki sodelovali v diskusiji. Seveda pa po dveh izvedbah vidiš tudi veliko pomanjkljivosti, tako pri sami pripravi kot pri mojem vodenju razreda.

Glede načrta se je po dveh izvedenih urah izkazalo, da zastavljeno vprašanje o vlogi družbe ni imelo zaželenega učinka. Vprašanje bi torej bodisi izpustil in s tem ohranil pozornost na prvotni diskusiji ali pa bi ga olajšal, s čimer bi obdržal vajo v pisnem izražanju svojega mnenja za dijake. Če bi bil to moj razred, bi obravnavo teme verjetno tudi raztegnil na dve šolski uri. Tako bi v prvi uri razpravljali o izhodiščih, ki jih ponuja zgodba o Harrisonu Bergeronu. Debata bi bila s tem daljša in bolj umirjena, teme bi bili splošni problemi reševanja (ne)enakosti v družbi – prednosti in slabosti egalitarne družbe, vloga pravic in svoboščin, vprašanje vloge države ... Vse te premisleke bi nato šele v naslednji uri nadgradil z uvedbo Rawlsove teorije in s soočenjem obeh ravni premislekov.

Kljub naštetim spremembam v moji učni pripravi pa menim, da bi lahko prinesla več napredka izboljšava mojega vodenja pouka. Vedeti moramo, da se poučevanje filozofije močno razlikuje od poučevanja drugih predmetov. Letos sem imel tudi izkušnjo s poučevanjem zgodovine in

ugotovil sem, da je najboljši način, če si pri sebi natančno določiš, za katere bistvene podatke želiš, da jih učenci vedo, nato pa te podatke pripoveduješ kot zgodbo, ki jo raziskuješ skupaj z učenci ali dijaki. Filozofija nasprotno nima vnaprej danih odgovorov, nima torej vnaprej določenega spiska podatkov, ki jih mora učitelj posredovati učencem. Pomembno je sicer, da si kot učitelj zastaviš končni cilj učne ure, a bistvo njene dobre izvedbe ni v tem, da ta uvid sam posreduješ dijakom. Ravno nasprotno – dijaki naj sami poskušajo oblikovati odgovor na zastavljajoče se vprašanje, učitelj pa naj jim pri tem »zgolj« pomaga. Le tako lahko učenci dejansko urijo veščine filozofskega mišljenja – sami pretresajo in iščejo odgovore na tista nedoločena filozofskih vprašanja, o katerih smo govorili zgoraj.

Ravno pri ne-podajanju odgovorov sem imel sam največ težav pri poučevanju v razredu, še posebno med vodenjem diskusije. Kot sva pozneje ugotavljala skupaj s profesorjem, sem sicer dijakom zastavljal vprašanja, in čeprav sem iskreno želel slišati njihov odgovor, sem ga nekako vedno uspel obrniti tako, da se je umestil znotraj moje mreže razmišljanj o enakosti. Glavni problem je bil torej, da nisem nikoli izpustil vajeti iz svojih rok in prilagodil smeri pogovora interesu dijakov. Vzrok temu gre gotovo iskati v moji neizkušenosti z vodenjem diskusij, vendar pa je bil nekje v ozadju tudi strah, da bi v primeru, ko bi dijaki vodili pogovor, ta lahko zašel v meni manj poznane vode. Kot učitelj se temu strahu izogneš, tako da zelo dobro poznaš snov ure, in se hkrati zavedaš, da je tvoja naloga dijakom pomagati bolje misliti temo – z usmerjanjem debate, zastavljanjem dobrih vprašanj, vpeljevanjem filozofov ..., nikakor pa ni potrebno, da si v vsakem trenutku najpametnejši v učilnici.

Nevedni učitelj?

Podoba učitelja kot nekoga, »ki odgovor, do katerega mora učenec šele priti, že pozna in z

razlago ... zagotovi, da bo isti odgovor usvojil še učenec« (Štempihar 2011, 106), je danes močno omajana. Veliko raziskav namreč kaže, da vloga učitelja kot »tradicionalnega«, vsevednega učitelja ne daje najboljših možnih rezultatov. Ena takšnih raziskav je delo profesorja Sugate Mitre⁶ z univerze v Newcastlu. Ta je od leta 1999 izvedel več eksperimentov, v katerih je pokazal, da se otroci lahko sami naučijo tudi zahtevnejših učnih snovi – takih, ki po tradicionalnem prepričanju za usvojitev zahtevajo pomoč učitelja⁷. Pogoji, da so učenci dovolj motivirani in da imajo na voljo dovolj gradiva. Njegovi eksperimenti nam kažejo, da ni potrebno, da učitelj nadzoruje vsak korak učenčevega usvajanja znanja. V primernem okolju imajo učenci potencial, da to znanje skonstruirajo sami. Naloga učitelja je torej pomagati učencem zastaviti prava vprašanja, jim dati gradivo, s katerim bodo sami poiskali odgovor, in jim zagotoviti spodbudo med iskanjem. Kako bi bilo takšno pojmovanje učiteljevanja mogoče prenesti na področje filozofije?

V članku o »nevednih učiteljih« profesor filozofije na Bežigradski gimnaziji M. Štempihar⁸ piše, kako bi te vpoglede v poučevanje lahko izkoristil pri pouku filozofije. Pri tem izhaja prav iz eksperimentov Sugate Mitre in iz misli Jaquesa Ranciera (Ranciere 2005, 32–33). Štempihar v članku predlaga sledeča načela dela s filozofskimi teksti: »Besedilo ... ne potrebuje razlage, temveč potrebuje prevod oziroma interpretacijo ... Interpretacija je nov prevod ali transkripcija besedila, je nov zapis besedila: če je možen en prepis, potem je vselej možen še drugi. Če

⁶ Več o delu Sugate Mitre na https://www.ted.com/talks/sugata_mitra_the_child_driven_education, 10. 5. 2014.

⁷ Dvanajstletni otroci, ki niso znali angleško, so se na primer prek računalnika z gradivom o biotehnologiji (v angleščini) sami naučili dovolj, da bi opravili test svojih vrstnikov iz boljših šol, ki so se snov učili skupaj z učiteljem biotehnologije. Več na https://www.ted.com/talks/sugata_mitra_the_child_driven_education, 10. 5. 2014.

⁸ Štempihar, 2011, str. 102–110. Dostopno tudi na spletu: <http://za-misli.si/teorija/besede/163-o-ideji-samoorganiziranosti-v-ucenju-ali-stiri-lekcije-nevednega-ucitelja>, 18. 5. 2014.

zmorem besedilo na novo zapisati jaz, sporoča svojemu učencu učitelj, potem ga zmoreš tudi ti.« (Štempihar, 107) Vidimo, da se njegov pogled povsem sklada z željami Sugate Mitre – dijaki naj imajo možnost sami raziskovati filozofska vprašanja in iskati odgovore v skladu z njihovo interpretacijo problema. »Učenci [naj] sami iščejo vire, študirajo literaturo (namesto da se na pamet učijo iz učbenikov), raziskujejo ob gledanju filmov, spremljajo najnovejša znanstvena odkritja ter o tem diskutirajo s svojimi sovrstniki in učitelji v obliki odprtih razprav in izmenjave idej. Učitelj tako ne bi bil več tisti, ki bi učencem posredoval znanje, temveč bi učencem pomagal, da vztrajajo v raziskovanju, da zastavljajo produktivna vprašanja in proizvedene vednosti razumejo kot nekaj, kar od njih zahteva resnost in predanost, domišljijo in ustvarjalnost. Najpomembnejša naloga učitelja postane ta, da pomaga učencem k uvidu, da je proizvodnja vednosti nekaj, česar se človek loti, ker ima neko temeljno potrebo po intelektualnem delu, da je to tudi eden od pomembnih virov zadovoljstva v življenju posameznika, hkrati pa prispeva k bolj humanemu svetu, h kvalitetnejšim odnosom med ljudmi in k pravičnejši družbi.« (Prav tam, 108) »Učitelj pred učenci predvsem razmišlja, to pa počne tudi skupaj z njimi.« (Prav tam)

V tej viziji torej dijaki sami poiščejo gradivo za svoja vprašanja in o njih diskutirajo v odprtih diskusijah s svojimi kolegi. Namen je, da v sebi prebudijo užitek ob intelektualnem delu in razvijejo resen odnos do filozofiranja. Naloga učitelja pa je, da spodbuja učence, jim pomaga zastavljati prava vprašanja, ne da bi podal tudi odgovor. Namesto tega o odgovorih premišlja skupaj z dijaki.

Ta vizija je zelo privlačna, a se zdi, da za njeno izvedbo potrebuješ zelo sposobne dijake z visoko motivacijo. Takšen pouk bi lahko potekal v sklopu priprav na maturo, kjer imajo dijaki že na splošno višjo lastno motivacijo in naklonjenost do intelektualnega dela, težje pa bi bil izvedljiv v razredu s 30 dijaki, ki s svojim učite-

ljem ne delijo navdušenja nad filozofijo.

Zadnji premislek je povezan z vprašanjem o doseganju vzgojnih učinkov med poukom. Ugotovitve Sugate Mitre nam kažejo, da za dosego izobraževalnih ciljev vloga učitelja morda ni tako bistvena, kot smo mislili, vendar to ne pomeni, da enako velja tudi za doseganje vzgojnih učinkov. Navadno velja, da imajo vsi za glasbo naderjeni otroci tudi visoko motivacijo za ukvarjanje z glasbo – uživajo, ko lahko izvajajo glasbo. Vendar je za razvijanje glasbenega talenta (tako kot vseh ostalih talentov in veščin) nujno tudi zelo veliko vaje, vadenje pa je po svoji naravi precej manj atraktivno in otroci so zanj navadno precej manj motivirani. Če bi otroke učili po predlaganih načelih, bi se sicer še vedno ukvarjali z glasbo in uživali v njenem izvajanju, vendar bi ob upadu motivacije prenehali z vadenjem. Da bi postali mojstri, pa morajo razviti sposobnost, da vadijo tudi takrat, kadar ne čutijo visoke motivacije. Razviti morajo čut za samodisciplino. Pot do mojstrstva je tlakovana z veliko truda in odrekovanja, problem »novih« metod pa je v tem, da pogosto zmanjšujejo vrednost tega odrekovanja. Zagotovo je dobro, da skušamo tiste manj privlačne dejavnosti preoblikovati tako, da postanejo bolj zanimive. Vendar se moramo zavedati tudi sledečega dejstva: če želimo doseči neki cilj, moramo razviti sposobnost, da korakamo proti njemu tudi takrat, ko nam to ni prijetno. To lastnost moramo razviti, moramo jo uriti in šola mora pri tem pomagati. Mora biti kraj, kjer bodo otroci pridobili ne le znanje, ampak tudi vrline, ki jim bodo koristile v poznejšem življenju.

Zaključna misel

Zaključil bi rad z nekoliko bolj pozitivno noto. Izjemno se veselim, da bom lahko postal učitelj filozofije, zavedam se izjemne odgovornosti in izjemne priložnosti, ki mi je bila s tem dana. S področjem didaktike filozofije se ukvarjam šele kratek čas, vendar že vem, da so vprašanja v

ozadju poučevanja filozofije tako kompleksna (tako filozofska), da na njih verjetno ne bom dobil končnega odgovora – čeprav bom to vsekakor poskušal. Podobno se mi dozdeva, da se tudi moje izpopolnjevanje v umetnosti poučevanja ne bo nikoli zaključilo. Žal mi je zgolj, da sedaj, ko sem približno odkril svoje glavne slabosti, že končujem čas vajeništva in se na pot k mojstrstvu odpravljam sam. Iskrena hvala vsem, ki so mi, ali mi še bodo, kakor koli pomagali na tej poti.

Literatura

Hrovat, Miha (2003), »Od nakladanja do življenja, filozofija na gimnaziji«, FNM 2003, 1/4.

Kotnik, R.; Šimenc, M. (2006), *Filozofija v šoli*, Ljubljana, 2006.

Mitra, Sugata, *The child-driven education*, TED Talk, 10. 5. 2014, https://www.ted.com/talks/sugata_mitra_the_child_driven_education#t-403495.

Pfister, Jonas (2011), »Didaktika filozofije«, FNM 2011, 1/2, str. 6–19.

Ranciere, Jaques (2005), *Nevedni učitelji: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, Ljubljana.

Skočir, Manja (2003), »Čemu filozofija«, FNM 2003, 1/4.

Štempihar, Marko (2011), »O ideji samoorganiziranosti v učenju ali štiri lekcije nevednega učitelja«, FNM 2011, 3/4, str. 102–110, ali na spletu: li-stiri-lekcije-nevednega-ucitelja, 18. 5. 2014.

Mare Štampihar

Razmišljanja o ideji kritične pedagogike (1. del)

Kritična pedagogika – eden najbolj spoštovanih začetnikov te je Paulo Freire – pomaga učencem razvijati zavest o svobodi, prepoznavati avtoritarne težnje, povezovati znanje z močjo in oblastnimi razmerji ter učiti se brati oboje, besedo in svet (*to read both the word and the world*), kot del obsežnejšega boja za pravičnost in demokracijo. (Henry Giroux, *On critical pedagogy*, 193)

Kritična pedagogika ponuja model za usposabljanje učiteljev in mladih ljudi za razvijanje in uveljavljanje čuta za pravice in odgovornosti za sodelovanje v vladanju sebi (*self-governance*) navkljub protidemokratskim težnjam v teoriji in praksi izobraževanja. (ibid., 194)

V sistemu globalnega kapitalizma, v katerem prevladujejo težnje po privatizaciji in poblagoavljenju večine vidikov družbenega življenja, je proces izobraževanja pogosto skrčen na pridobivanje veščin in kompetenc, ki jih bo nekdo potreboval, da se bo lahko uspešno ponudil na trgu kot delovna sila. Izobraževanje postane tisti del posameznikovega življenja, v katerem se uči postajati delavec in se prilagajati zahtevam trga; izraz »kritično mišljenje« znotraj tega aspekta pomeni zlasti tisti moment kritike, ki jo sistem sam potrebuje, da bi se lahko uspešneje reproduciral. V okvirih tako razumljenega učenja se torej pridobiva samo tista znanja, za katera se pričakuje, da bodo rentabilna. Učenci naj se učijo zato, da bodo »konkurenčni« in dovolj usposobljeni, da bodo lahko servisirali sistem, ki se brez nenehnega obnavljanja in celo revo-

lucioniranja ne more vzdrževati pri življenju. Končni cilj edukacije je tako pridobitev poklica in vstop na trg dela, na katerem se uspešnost meri s prispevkom k prirastu dobičkov neke skupnosti v zasebnih rokah (korporacije, podjetja, firme, asociacije podjetnikov, borze ...). Tako izobraženi ljudje se naučijo biti zasebniki, njihova zavest je usmerjena k interesom tistega dela skupnosti, ki ji pripadajo kot zaposleni v nekem segmentu gospodarstva oz. proizvodnje blaga. Razmišljajo zlasti o dobrem za njih same (ki je vselej do neke mere nasprotno dobremu za nekoga drugega, saj je konkurenčnost visoka in borba za obstoj na trgu neusmiljena). Učenci so v šolah disciplinirani na prav poseben način. (Kritična pedagogika kot praksa emancipiranja posameznikov oz. njihovega razvoja v avtonomna razmišljujoča bitja namreč ne nasprotuje discipliniranju samemu po sebi. Disciplina je kajpak pogoj slehernega učenja: discipulus je učenec kot tisti, ki sledi nekemu zgledu. Disciplina kot učenje z zgledom; če je discipliniranje učencev kdajkoli upravičeno, je to tedaj, ko so nagovorjeni k učenju prek zgleda. Kar pomeni, da se mora najprej disciplinirati učitelj – discipliniranje tukaj pomeni kultiviranje oz. negovanje volje do učenja.) Učenje je zamejeno, selekcionirano: štejejo samo tista področja in vede, ki so uporabne. Vse drugo je potrata časa. Poblagoavljenje študijskega oz. učnega procesa se zgodi vsakič, ko v šoli zmanjka časa in prostora za razmišljanje zaradi razmišljanja samega. Misлити z določenim namenom in v skladu s trendi in smernicami, ki obetajo profite – ko to postane vodilo v izobraževanju, je trg že dodobra prevladal nad prosveto. Najvišja avtoriteta tukaj kajpada ni um, ampak njegova instrumentalna različica, um v službi ideologije, ki pravi, da je končni smoter človekovega obstoja koncentracija in akumulacija profitov.

V takšnem svetu je posledično »malo zanimanja za razumevanje temeljev pedagogike bodisi v srednjem bodisi v višjem šolstvu kot v osnovi državljanske, politične in moralne prakse – se pravi, da bi razumeli pedagogiko kot prakso za svobodo«, kot pravi Henry Giroux in nadaljuje: »Ker je šolanje vse bolj definirano s korporativnim redom in paradigmo vladanja-skozi-kriminal, je vsaka sled kritične edukacije nadomeščena z usposabljanjem (*training*), zaježitvijo in obljubo ekonomske varnosti.« (ibid.)

Prepovedano vprašanje za današnji proces vzgoje in izobraževanja je tako postalo tole: *čemu* služi znanje, ki smo ga pridobili v šolah?

Z besedami Stanleyja Aronowitza: »Le redki med t. i. vzgojitelji oz. učitelji se vprašajo: Kaj je tisto, kar je pomembno onkraj branja, pisanja in računanja, ki jih domnevno učijo v osnovnih in srednjih šolah? Tisto staro spraševanje o tem, kaj se mora otrok naučiti, da bi postal informiran 'državljan', zmožen sodelovanja pri večjih in manjših javnih odločitvah, ki zadevajo tako širši prostor kot vsakdanje življenje, prejme sicer častno omembo, ni pa predmet resne razprave. Ta nikoli vprašana vprašanja so simptomi novega režima pričakovanj v vzgoji in izobraževanju, ki privilegira pripravljenost za službo nad vsemi drugimi vrednotami znotraj procesa edukacije.«¹

Giroux pa k temu doda: »Obstaja kaj malo zanimanja za to, da bi pedagoško osnovo v višjem šolstvu razumeli kot v temelju državljanski in politični projekt, ki postavlja pogoje za posameznikovo avtonomijo in vzame osvoboditev in prakticiranje svobode kot skupni cilj.« (ibid., 194–5)

Ideja kritične pedagogike torej temelji na prepričanju, da je refleksija nujni del vsakega procesa učenja: učenci se morajo naučiti prepoznavati, kako so sami udeleženi v skupnosti,

kakšen je njihov položaj znotraj teh, kaj se od njih pričakuje in kateri so mehanizmi, ki obvladujejo procese, ki potekajo znotraj le-teh. Kako je porazdeljena moč in kdo odloča o stvareh; kako so porazdeljene dobrine, odgovornosti in bremena; človekove pravice: kaj onemogoča, da bi lahko govorili o enakosti v uživanju teh; kdo ima glas in kateri so tisti segmenti družbe, ki nimajo nobenega glasu (del brez svojega dela, kot bi rekel Rancière). Vprašanje avtoritete in skupnega dobrega: se ljudje podreajo zakonom in družbenim pravilom, ker jih to vodi k možnostim za boljše življenje za vse in slehernika, ali pa so v to siljeni, pri tem pa nimajo nobene realne osnove za pričakovanje, da bodo sami kdaj deležni sadov skupnega dela. Refleksija vselej pomeni tudi debato ali javno rabo uma: kritična pedagogika je zato metoda, je pa tudi vsebina – poučuje se na neki določen način (dialog, h kateremu učitelj vabi učence, je skupna refleksija), pa tudi vsebine, ki pomagajo razumeti širši kontekst zgodbe, katere del so eksistence vprašujočih posameznikov. Prav nevtralnost v smislu vedenja, kot da se nas zgodba, o kateri govorimo (pa naj obravnavamo francosko revolucijo, problem globalnega segrevanja ali pa evolucijsko teorijo), ne zadeva, je tista, ki nasprotuje gradnji kritične zavesti. Učenec se s spraševanjem o svetu sprašuje tudi/zlasti o svetu, v katerem se je znašel – izvedeti, kaj sestavlja in omogoča ta svet, katere so tiste premise, na katerih počiva, kaj omogoča njegovo vsakodnevno reprodukcijo ipd.

Še enkrat z besedami Stanleyja Aronowitza, ko komentira Freirovo delo: »Za Freira opismenjevanje ni zgolj sredstvo za pripravo učencev na svet podrejenega dela ali 'karier', temveč je priprava za upravljanje z lastnim življenjem. In samoupravljanje se lahko pojavi samo, ko so ljudje izpolnili tri cilje edukacije: samorefleksijo, se pravi uresničenje tiste znamenite poetične besedne zveze »spoznaj sebe«, ki obsega tako razumevanje sveta, v katerem živijo, v njegovih ekonomskih, političnih in – kar je prav tako pomembno – psiholoških razsežnostih.

¹ Stanley Aronowitz (2008), *Against Schooling: For an education that matters*, Boulder, CO: Paradigm publishers, str. xii. (Nav. po Giroux, op. cit.)

Bolj specifično pa 'kritična' pedagogika pomaga učencu, da se zave silnic, ki so vse dotlej obvladovale njihovo življenje in še posebno oblikovale njihovo zavest. Tretji cilj pa je pomagati vzpostaviti pogoje za proizvajanje novih načinov življenja, novega niza ureditev, kjer je bila moč vsaj po naravnosti premeščena k tistim, ki dobesedno ustvarjajo družbeni prostor, s tem ko preoblikujejo naravo in sebe.²

Cilj edukacije je tako lahko le razvoj nove oblike zavesti, ki je neločljiva od novih življenjskih stilov, ti pa so nadalje neločljivi od praks svobode. Z drugimi besedami, kritična pedagogika postavlja za cilj razvoj človeka kot nedokončanega in ustvarjalnega neponovljivega posameznika, ki vselej živi z drugimi in soustvarja prostor skupnega bivanja. Kot takšen ima določene odgovornosti in dolžnosti, ki ga zavezujejo k delu za dobro človeštva in skrbi za dobrobit sedanjih in prihodnjih generacij. Prakticiranje svobode tako nikakor ne more biti neodgovorno žuriranje, kjer šteje samo to, koliko užitka to početje prinese dotičnemu osebk (svoboda tukaj kot odsotnost omejitev – ki je tip »osvobajanja«, h kateremu so še posebej spodbujani današnji individuumi, naslovljeni kot potrošniki). Prakticiranje svobode zato bolje razumemo, če poskušamo premisliti, kaj vse bi lahko pomenilo, če rečemo, da se človek uči živeti. Učiti se (dobro) živeti – kar je tesno povezano s človekovo zmožnostjo spoznavanja sebe in razumevanja sveta, v katerem živi. V tem je nemara povzet dobršen del antične etike, vendar bi s to idejo prav tako lahko opredelili enega od temeljnih ciljev kritične pedagogike: ta je tudi metoda, ki pomaga človeku dojeti, kako *delovati* v svetu (misliti-interpretirati svet, ki je tudi že neki poseg vanj in oblikovanje zavesti o sebi znotraj sveta, o sebi kot subjektu, torej nekom, ki ne zgolj trpi učinke sveta [če je to tukaj zlasti metafora za medčloveške odnose] nanj, temveč sam s svojo eksistenco svet tudi oblikuje in preoblikuje). Svet se poslej ne kaže

več kot neka danost, v odnosu do katere nekdo vedno znova lakonično ugotovi: »Tako pač je, nič se ne da«, temveč se raziskujočemu razkrije kot nedokončan proces, v katerem stvari lahko potekajo tudi drugače, kot trenutno potekajo (v katerem so mogoči še drugačni medosebni odnosi, kjer je človekova zavest zmožna kompleksnejših vpogledov ipd.). Ključne so odločitve, ki jih nekdo naredi. Če se odločimo, lahko stvari postanejo precej drugačne. Razmišljanje je vselej najprej usmerjeno k možnostim (in sploh ne zgolj k domnevnim danostim) – in je v tem smislu utopično, ustvarjajoče nove simbolne prostore.

Henry Giroux: »Središčna za takšno poučevanje je premaknitev poudarka od učiteljev k učencem, tako da naredimo vidna razmerja med znanjem, avtoriteto in močjo. Dati učencem priložnost biti zastavljenci problemov in biti angažirani v kulturi spraševanja v razredu postavi v ospredje ključno temo, ki je: kdo nadzoruje pogoje učenja in kako so specifične oblike vednosti, identitet in avtoritete zgrajene znotraj posamičnih vrst odnosov v razredu. V teh pogojih znanje ni nekaj, kar učenci preprosto sprejemajo, saj ga ti aktivno preoblikujejo; znanje je odprto izzivom in je povezano z osebo, kot bistveno stopnjo k agensu, samozastopanju in učenju, kako vladati, namesto preprosto biti vladan. Hkrati se učenci učijo, kako druge vključevati v kritični dialog in biti odgovoren za lastna stališča. Za Freira kritično mišljenje ne ponuja zgolj načina, kako razumeti sedanjost, temveč tudi mišljenje onstran te. Theodor Adorno je zajel duha Freirovega pojma kritičnega mišljenja, ko je vztrajal: 'Mišljenje ni zgolj razumsko reproduciranje, kar tako ali tako že obstaja. Kolikor vztraja kot neprekinjeno, se trdno drži možnosti. Njegov nenasitni vidik, njegov odpor do hitre in lahke zadovoljitve, zavrača nespametno modrovanje resigniranosti ... Odprto mišljenje kaže onstran sebe.'³ Tako kot Adorno je Freire zavračal režime, ki proces

² Stanley Aronowitz (2009), »Forward« v: Sheila L. Macrine (ur.), *Critical pedagogy in uncertain times: Hope and possibilities*, New York: Palgrave MacMillan, str. ix. (Nav. po Giroux, op. cit.)

³ Theodor Adorno (1998), »Education after Auschwitz« v: *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press, str. 291–2.

učenja degradirajo, ko ga organizirajo okrog zahtev trga, instrumentaliziranega znanja in primata usposabljanja pred dejavnostjo domišljije, kritičnega mišljenja in učenja svobode ter družbene odgovornosti. Raje kot da bi si nadel podobo lažne nepristranskosti, je Freire verjel, da kritična pedagogika vsebuje prepoznavanje načinov, kako je človekovo življenje pogojeno, čeprav ne tudi določeno, obenem pa tudi bistvene nujnosti, da svet ne le kritično beremo, temveč tudi posegamo v družbeni red v širšem obsegu, saj je to del odgovornosti poučenega državljanstva.« (ibid., 197–198)

Odgovoren in poučen državljan tako ni apologet obstoječega reda, ki ga lahko uporabi za svoje cilje in namene, temveč je zlasti borec za pravico in emancipacijo človeka. Prizadeva si za obče dobro in je na strani tistih, ki jih je obstoječi družbeni režim še posebno prizadel in jih potisnil na rob. Prizadeva si za vzpostavitev pogojev za drugačen svet, medsebojne relacije, v katerih bo več enakosti, demokracije in pravičnosti ter razumevanja oz. empatije.

Pouk filozofije skozi idejo kritične pedagogike

Od dijakov pri pouku filozofije torej pričakujemo, da bodo pokazali tudi neki osebni odziv v odnosu do obravnavane teme. Ni dovolj, da znajo obnoviti argumente drugih, z avtorji naj vstopijo v dialog, če je le mogoče, in uporabijo ideje, ki so jih srečali med študijem besedil za izražanje lastnih stališč. Kako pa je pri tem z učitelji? Naj bi tudi učitelj izražal neki osebni vidik na obravnavano temo? Če od učencev pričakujemo osebni odziv, mar ne bi bilo potemtakem nujno, da učitelj tukaj postavi zgled in filozofsko pripoved predstavi skozi neko (p)osebno prizmo (*personal response*)⁴? Ali pa naj bi zato, da bi se izognil neželenemu vplivu (ki bi se npr.

pokazal v tem, da bi učenci začeli nekritično sprejemati učiteljeva stališča in jih jemati za »sveta«), raje poskušal izogniti se nečemu takemu, kot je izražanje osebnih stališč in bi tako raje ostal na neki bolj nevtralni poziciji?

Eden od relevantnih argumentov zoper učiteljevo opredeljevanje v debatah o »spornih« temah (in pri filozofiji se bolj ali manj ukvarjamo natanko s temi) bi bil vsekakor naslednji: učiteljeva naloga naj bi bila zlasti ta, da vpelje neki filozofski problem, nato pa čim bolj verodostojno in korektno predstavi različna stališča oz. teorije, ki bodo potem služile kot orodja, ki jih bodo učenci uporabili na poti svojih samostojnih raziskovanj. Če bi učitelj poskušal narediti še kaj več od tega, obstaja možnost, da se učenci na pot raziskovanja ne bi podali sami, temveč bi ponavljali to, kar so slišali od učitelja. Problem je kajpak v tem, da je mesto, ki ga zaseda učitelj, praviloma tudi mesto avtoritete, kar pomeni, da učenci z njim pogosto vstopajo v transforni odnos (učitelj kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve). Torej bo razkritje učiteljevega stališča (v primeru, ko učitelj torej ne bi več predstavljal zgolj vednosti drugih, ampak bi se sam do neke teorije osebno opredelil in se s tem lahko tudi neposredno identificiral z enim od predstavljenih stališč) dejansko delovalo protiproduktivno in za učence na poti njihovega iskanja oz. oblikovanja lastnega pogleda in ideje tudi zaviralno.

Nadaljnji problem bi se lahko pojavil pri vrednotenju in ocenjevanju znanja: če bi učitelj preveč dopuščal, da njegovi lastni zaključki, ki so oblikovali neko stališče, postanejo del procesa obravnave snovi, mar ni potem zelo verjetno, da bo pri vrednotenju znanja učencev postal pristranski? Ni sicer nujno, da bi se to tudi dejansko dogajalo (da bi torej nagrajeval tiste učence, ki mislijo podobno kot sam, ostale pa bi kaznoval), dovolj je že, da s svojimi preveč očitno izraženimi stališči ustvarja določeno vzdušje, kjer učenci potem (ker so pač vajeni učiteljem kot avtoritetam dati za prav vse ali pa vsaj večino tega, kar le-ti izustijo) posta-

⁴ V programu Mednarodne mature je to del ocenjevanja izdelkov dijakov: od dijakov se tudi pri filozofiji pričakuje, da bodo v svojih esejih razvili neki relevanten (tj. argumentiran ali utemeljen) osebni odgovor.

nejo prejkone preračunljivi – namesto da bi bili raziskujoči: če učitelj zagovarja stališče x, potem mora biti to tisto pravo, bodo utegnili pomisliti. Šola učence pogosto vzgaja tako, da jim daje vedeti, da domala vselej obstajajo pravi in napačni odgovori (kar pogosto sicer drži), z dodatkom, da je šolska vednost sistem ali zbirka odgovorov, ki so že sami po sebi pravilni in ki ne potrebujejo dodatnega prevpraševanja (oz. le-to ni niti dopustno niti zaželeno), vsekakor pa naj se o smiselnosti teh ne bi spraševali, saj za to niti ni dovolj časa ipd. V najboljšem primeru bodo učenci potem znali povedati svoje lastno stališče, vendar ga bodo raje zamolčali, ko bo šlo za ocene, v najslabšem primeru pa bodo papagajsko ponavljali mnenje učitelja, kot tisto »edino pravo« in sploh kot nekaj, kar ne pozna in ne prenese neke resne alternativne pozicije.

Med poukom se utegne zgoditi, da učenci sami pozovejo učitelja, naj o neki temi pove svoje mnenje. »Toliko časa smo namenili razpravi o Platonovi ideji pravične družbe, kaj pa o tem menite vi?« utegnejo povprašati. V razpravi o pojmu pravičnosti v obravnavi izbirne teme politična filozofija smo govorili o libertartcih oz. zagovornikih ideje svobodnega trga in meritokratskega modela pravičnosti, zlasti še o Nozicku, ukvarjali smo se z ideologijo »laissez faire« oz. neoliberalizma in učinkih le-tega na življenje ljudi v skupnostih (zlasti še od poznega 20. stoletja pa do današnjih dni), nato smo brali besedila kritikov te ideologije, npr. Rawlsa, pa nadalje Marxa in njegovih naslednikov ... Ves čas je bil poudarek na aktualnosti tem in vzpostavljanju povezav s sedanjimi problemi in odprtimi vprašanji. Ker smo del te sedanjosti tudi učitelji, imamo prav gotovo tudi sami neko mnenje oz. stališče o teh vprašanjih. Kdo ima torej bolj prav: Nozick ali Rawls, zagovorniki kapitalizma ali njegovi kritiki, če nekoliko poenostavimo? Je ideja svobodnega trga oz. *laissez faire* v resnici najboljše vodilo k pravični družbi, v kateri bodo ljudje užili maksimum svobode? Ali pa je znotraj kapitalističnega

sistema povsem nemogoče govoriti o pravičnosti, saj so krivice in izkoriščanje nujni del samega sistema, in se je pravičnosti in boljšega življenja nadejati šele po koncu kapitalizma, v brezrazredni družbi? Je komunizem lahko alternativa globalnemu sistemu, ki je povrh vsega še v krizi (o kateri se ves čas govori v vsakdanjih diskurzih)? – To je le nekaj primerov vprašanj, glede katerih utegne dijake zanimati učiteljevo stališče.

Kakšen naj bo tedaj učiteljev odgovor (da ne bo deloval zaviralno za proces raziskovanja in bo torej še vedno spodbujal h kritičnemu mišljenju)? Eden od možnih odgovorov je kajpak tale: »Kar mislim jaz, ni pomembno, pomembno je le, kaj mislite vi. Moja naloga je predstaviti različne možne pristope k vprašanju, vaša pa je poiskati odgovor, ki ga boste znali najbolje utemeljiti in ubraniti pred možnimi ugovori.« Takšen odgovor učitelja je vsekakor mogoč – pa je tudi dovolj dober oz. pošten?

V nekem pogledu je učiteljeva naloga, ko spodbuja dijake k samostojnemu razmišljanju, vsekakor ta, da dobro in korektno predstavi različne pristope k zastavljenemu problemu. To smo že rekli. Najbrž ne bi bilo ustrezno, da bi učitelj pohitel z odgovorom, ki je njemu najbližji, ne da bi pri tem dopustil, da učenci sami razmišljajo, ko je bila neka problematika odprta. Pogosto se izkaže kot produktivno, kolikor učencem najprej pustimo, da naredijo neko začetno refleksijo, in poskusijo sami poiskati rešitve. Vzemimo primer. Ko Platon govori o najboljši obliki vladavine, predlaga, naj vladajo filozofi. Ob tem že sam navede nekatere probleme in zadržke, pomisleke, ki jih utegnejo imeti ljudje, ko bodo trčili ob njegovo zamisel. Kakšno mnenje si na podlagi prebranega lahko ustvarijo dijaki? Ko je prostor za razpravo odprt, in pogosto se zgodi, da dijaki v razpravo vstopajo z nekim osebnim angažmajem, torej o temi razmišljajo kot osebe in jih vprašanja zadevajo kot posameznike, je pomembno tudi to, kako se v njo vključuje učitelj. Iz izkušnje vemo, da mora učitelj opravljati več nalog hkrati

ti. Ker je velik del diskusije improviziran in ga torej sestavljajo spontani odzivi in razmišljanja, ki se porajajo sproti, se lahko zgodi, da se pogovor preveč razprši in se glavna tema začenja izgubljati v polifoniji mnenj in idej. Učitelj mora torej skrbeti za to, da je razprava vodena in da v njej ni naenkrat odprtih preveč vprašanj in tem. Disciplinarnost in organiziranost sta vsekakor pomembna elementa kritičnega mišljenja. Toda če bi bil učitelj zgolj usmerjevalec diskusije in se sam do nobenega odprtega vprašanja nikoli ne bi opredelil, bi bil to v resnici znak intelektualne poštenosti ali pa bi bolj pomenil neko lagodno pozicijo in izmikanje, celo hinavščino: od drugih pričakujemo, da oblikujejo lastna stališča, medtem ko svoje stališče dobro skrivamo (da ne bi vplivalo na druge, vendar pa je s tem tudi na varnem pred možnostjo kritike – s katero pa prav nič ne prizanašamo drugim v debati)? Druge torej vabimo, naj izražajo svoja stališča, ko pa to naredijo, jih podvržemo neprizanesljivi kritiki, izpostavimo njihove šibkosti in iščemo protiargumente. Obenem pa se vedemo, kot da učitelj-filozof ni človek iz mesa in krvi, kot bi rekel Miguel de Unamuno. Vsaka filozofija je po Unamunu (in Nietzscheju) tudi avtobiografija: v trenutku, ko razmišljamo, to počnemo, ker nam je mar za našo eksistenco. Tudi ko razvijamo abstraktne teorije in interpretiramo besedila oz. jih kritično prebiramo, je v tem prav tako človek, ki govori o sebi. Filozofija torej kot refleksija tega posameznika iz krvi in mesa ... Bi se moral učitelj filozofije takšnemu početju izogibati, ali pa bi ga moral pri učencih spodbujati z lastnim zgledom?⁵ Mar

⁵ Ko torej pri politični filozofiji govorimo o pravičnosti, ali učitelj lahko temo vpelje in obravnava denimo kot marksist (torej nekdo, ki politične in ekonomske procese razume skozi pojme, kot so: razredni boj, izkoriščanje, odtujitev, enakost ..., in kakor jih je razvijal Karl Marx in njegovi nadaljevalci)? Ko se pogovarjamo o pomenu avtoritete in konfliktu med avtonomijo in avtoriteto, ali je ustrezno, da učitelj o tem spregovori s stališča anarhista (torej nekoga, ki verjame – in ima za to kajpak tudi argumente –, da mora vsaka avtoriteta, če naj bo utemeljena, svoje zahteve do svobodnih ljudi šele upravičiti, in kolikor tega ne more narediti na razumen način, nima pravice vladati)? Ko na področju aplicirane etike govorimo o pravicah, ali je korektno, da učitelj zagovarja pravico istospolnih parov do poroke in do posvajanja otrok? Itd.

ni to tudi eden od ciljev kritične pedagogike: brati svet-relacije med ljudmi (torej tudi sebe kot del tega sveta)?

Literatura

Henry A. Giroux (2011): »On Critical Pedagogy«, *v Critical Pedagogy Today*. Bloomsbury Academic.

Rezervirano za študente in dijake

Nina Cvetko

Sodobni pristopi k filozofskemu svetovanju

Pričujoči zapis govori o praktični filozofiji v obliki tako imenovanega filozofskega svetovanja. V nalogi bom pojasnila, kaj filozofsko svetovanje sploh je in kdaj se je pojavilo. Poskušala bom tudi predstaviti primerjavo treh filozofskih svetovalcev, ki so začeli vsak svojo prakso v svojem delu sveta in so prav tako med bolj znanimi svetovnimi strokovnjaki v filozofskem svetovanju. V Združenih državah Amerike je bil to Louis Marinoff, nekoliko severneje od ZDA, natančneje v Kanadi, je svojo filozofsko prakso razvil Peter Rabbe in na drugem koncu sveta, v Izraelu, Ran Lahav.

Kaj je filozofsko svetovanje?

Filozofsko svetovanje filozofe in nefilozofe (npr. terapevte, psihologe, psihiatre) razdeli na dva nasprotna si pola: na tiste, ki zagovarjajo filozofsko svetovanje, in tiste, ki mu nasprotujejo. Filozofi, ki se tej smeri upirajo, trdijo, da to ni prava filozofija. Nasprotniki med nefilozofi pa pravijo, da filozofi nimajo potrebnih veščin za tak način dela z ljudmi (torej bolj poglobljen, osebni pristop).

Filozofski svetovalci na te očitke odgovarjajo tako, da skušajo pojasniti, da se filozofsko svetovanje ne ukvarja s psihičnimi motnjami ljudi, ampak skuša pomagati ljudem pri reševanju njihovih dilem in konfliktov, na katere naletijo v življenju. To naredijo na tak način, da se ti s pomočjo filozofskega svetovanja zavedajo predpostavk in pojmovanja, ki jih imajo o dilemi,

zaradi katere so prišli k svetovalcu, in znajo nato (skupaj s svetovalcem) poiskati primerno rešitev. Filozofsko svetovanje tako imenujejo »terapija za zdrave« in poudarjajo, da njihovo delo ni enako delu nefilozofov, torej terapevtov, psihologov in psihiatrov. Raabe (1999: 2) tako pravi, da mnogi filozofski svetovalci oklevajo, da bi filozofsko svetovanje imenovali »terapija«. Razlog je dejstvo, da filozofski svetovalci, v nasprotju s psihoterapevti, svojim klientom ne pripišejo diagnoze glede na vnaprej dane normativne ideale normalnosti, duševnega zdravja, samorazumevanja ali psihične dobrobiti. Prav tako filozofsko svetovanje ne ponuja tiste vrste terapije, ki od klienta pričakuje pasivno sprejemanje zdravljenja, vendar to ne pomeni, da nima terapevtskega učinka. Hkrati pa nam Lahav zatrjuje, da je naloga (namen) filozofskega svetovanja odprt filozofski dialog – filozofiranje. To naj bi bila ena glavnih razlik, ki ločuje filozofsko svetovanje od dela terapevtov, psihiatrov in psihologov.

Pri zagovarjanju filozofskega svetovanja se zagovorniki radi opirajo na dva tisoč let staro izjavo velikega filozofa Sokrata, ki pravi, da nereflektirano življenje ni vredno življenja. Opirajo se na njegove dialoge s sogovorniki, v katerih jih skuša spodbuditi h kritičnemu razmišljanju o predpostavkah (argumentih, prepričanjih, vrednotah), ki jih imajo glede dobrega življenja v državi, partnerskega odnosa, njihov samih itd. Med filozofske svetovalce Raabe šteje celo Nietzscheja, ki se je pritoževal nad degeneracijo filozofije v dolgočasno akademsko disciplino in čakal na tako imenovanega »filozofa zdravnika«, ki bi zbral pogum in si upal priznati, da ves ta čas v filozofiji sploh ni šlo za »resnico«, ampak za nekaj drugega, šlo naj bi za moč, zdravje, prihodnost (Raabe, 1999: 1).

Prvi je to dejavnost uradno imenoval Gerd Achenbach leta 1981. Odprl je prvo filozofsko prakso na svetu ter jo imenoval filozofska praksa in (po)svetovanje (Philosophische Praxis und Beratung). S tem pojmom je označil tip svetovanja, ki ni psihološko svetovanje ali terapija in ki hkrati predstavlja filozofsko alternativo kot kritiko psihoanalize in psihoterapije.

Achenbach meni, da nekaj lahko poimenujemo filozofsko svetovanje in ga na tak način ločimo od psihološkega in medicinskega svetovanja, če vsebuje tri značilnosti. Te so: filozofska drža, filozofski predmet in filozofska metoda.

- 1) Filozofska drža – slednjo izraža vsak, ki se ne zadovolji s površinskimi in konformističnimi odgovori. Pri delu ga ženeta čudenje in radovednost. To nam dobro ponazori Descartesov dvom v vse v *Meditacijah*.
- 2) Filozofski predmet – zagotovo lahko trdimo, da je razprava bolj filozofska, če zadeva smisel življenja, kot če na primer govori o tem, kdo je zmagal na letošnjem teku DM v Tivoliju.
- 3) Filozofska metoda – bolj uporablja mišljenje in argument kot pa opazovanje, eksperiment in golo izjavljanje, ki so na primer lastnosti znanstvene metode.

Najpogostejše filozofske metode:

- konceptualna analiza – postavljanje definicij, vzpostavitev ločnic in opozarjanje na pomen ter uporabo besed;
- kritično mišljenje – postavljanje predpostavk, sklepanje o zaključkih in zaznavanje nekonsistentnosti;
- miselni eksperiment – vsak eksperiment, ki ga ni treba izvesti, da bi bil učinkovit.

Po predstavljenem lahko v grobem razlikujemo filozofsko svetovanje od ostalih vrst svetovanja. Pri tem pa nam lahko pomagajo še naslednja vprašanja in njihovi odgovori.

- 1) Kdaj sploh nekdo filozofira? Človek filozofira takoj, ko sprejme filozofsko držo. Za primer vzemimo otroka, ki sprašuje »zakaj?«; zanj lahko rečemo, da na neki način filozofira. Vendar je treba poudariti, da njegovo filozofiranje ni dobro, če pri tem ne uporablja filozofske metode, da bi presegel samo to vprašanje.
- 2) Kdaj filozofira dobro? Dobro filozofiramo šele takrat, ko koncepte in argumente dobro analiziramo (to početje še vedno ni nujno koristno).
- 3) Kdaj filozofira na koristen način? Trdimo lahko, da daje filozofska drža motivacijo za filozofiranje, pravilna uporaba filozofske metode omogoča, da lahko posameznik dobro filozofira, pravilno izbran predmet pa, da je filozofiranje koristno oziroma uporabno.

Filozofska drža svetovalca – primerjava avtorjev

Donald Robertson trdi, da se filozofska drža svetovalca in klienta odraža v samem načinu dela, ki je obenem točka, na kateri se filozofsko svetovanje bistveno razlikuje od ostalih terapij, ki imajo zgolj filozofske elemente, npr. racionalno-čustvene terapije. Racionalno-čustvena terapija temelji na tezi, da imajo ljudje inherentno zmožnost mišljenja, vendar kljub temu delujejo iracionalno, zato ta terapija vsebuje vrsto tehnik, s katerimi želi odpraviti omenjeno iracionalnost. Racionalno-čustvena terapija je filozofska, v kolikor vključuje kritično mišljenje, vendar se od filozofskega svetovanja razlikuje, če predpostavlja, da sta sreča in racionalnost neoporečna cilja, po katerih se v terapiji ne sprašuje. Podobno razmišlja tudi Lahav: »Psihoterapije se osredotočajo na to, kaj se ljudem dogaja in kaj se godi v njih. Njihova glavna skrb je razumeti in/ali modificirati (ponavadi oboje) tiste pogoje, v katere so ljudje vpleteni: bodisi da so to eksperimentalni, čustveni, kognitivni, vedenjski in podobno. V nasprotju

s tem se filozofija ne osredotoča na to, kaj se ljudem dogaja ali kaj se godi v njih. Da bi videli, kaj mislim s tem, si zamislimo primer osebe, ki že vrsto let čuti praznino in dolgčas, a se radikalno spremeni, ko se sreča z nečim, kar jo pretrese do dna duše; morda zamenja poklic ali spremeni vero in tako najde nov vir vitalnosti in smisla. Predpostavimo, da se oseba ne slepi z novim delom ali religijo, ampak gre za resnično spremembo. V takšnih primerih je zanimivo, da se prvotno nezadovoljna oseba ne spremeni s kopanjem po temeljih, na katerih stoji, ampak s potovanjem na področje življenja, kjer prej ni nikoli bila; ne z analiziranjem njene izpraznjenosti in modificiranjem psihičnih procesov, ki jo podpirajo, ampak s prestopom onkraj tega, pravzaprav s potjo onkraj sebe, s preseganjem sebe.« (Lahav, 2000: 7–8). Robertson nasprotno razmišlja, da mora filozofsko svetovanje zavzeti kritično stališče do vsega, vključno do samega svetovanja. Vendar se vsi filozofski svetovalci ne strinjajo s tem. Louis Marinoff pravi, da njegov stil filozofskega svetovanja v veliki meri izraža problemski menedžment, kar pomeni, da je ciljno naravnano na odločitve oziroma rešitev. Marinoff pomaga svojim klientom razumeti, kakšen problem imajo. Nato skozi dialog razčleni in klasificira vse vidike problema. Tako pacientu omogoči, da se lahko sam odloči za pravilne in včasih pluralistične rešitve. Z drugimi besedami nam to pojasni še Lahav: »Govorjenje o filozofskem svetovanju v skladu s Platonom ali Sartrom bi bilo protislovje. Iskanje modrosti po svojem bistvu ni omejeno na eno samo sliko realnosti, ampak je prej dialog z neskončno mrežo idej in vidikov, ki so spleteni v kraljestvo možnih načinov biti. Prav tako je to osebno potovanje, ki življenja ne črpa iz dane doktrine, ampak iz posameznikovih individualnih izkušenj in dialoga s človeško realnostjo. Hkrati se je pomembno zavedati, da takšno potovanje lahko uporablja materiale, kot so koncepti in ideje, ki si jih sposodi od tradicionalnih filozofij« (Lahav, 2000: 9).

Filozofski svetovalci uporabljajo omenjene

metode za izostritev konceptov in argumentov, ki bodo prinesli razrešitev klientovega problema oziroma konflikta. Peter Raabe predlaga, da bi morali kliente najprej naučiti filozofskih veščin, da bi lahko bili sami sebi filozofski svetovalci tudi, ko bi končali z uradnim svetovanjem (Raabe, 2001: 28). Raabe vidi popolno obliko svetovanja v tej obliki: da klient sam opravi večino analize, svetovalec pa le strukturira seanso in ga vodi v pravo smer postavljanja vprašanj. Raabe se zaveda, da je to bolj ideal kot resničnost, saj je svetovalec zaradi svojega znanja in izkušenj skoraj vedno v prednosti pri uporabi teh metod – zato predlaga, da bi morali kliente najprej naučiti filozofskih veščin.

Ran Lahav na drugi strani meni, da je predmet svetovanja sama klientova filozofija življenja: »Glavni razlog, da lahko filozofiranje uporabimo za to, da bi razumeli samega sebe, najdemo v ideji, da vsak posameznik živi osebno filozofijo. Posameznikova čustva, občutki, prepričanja, upi, fantazije in celotno življenje pogosto implicitno izražajo določene filozofske predpostavke ali stališča o naravi sveta in življenja.« (Lahav, 2000: 4).

Nefilozofi bi lahko v svoj zagovor rekli, da ta tip intelektualnega svetovanja zanemarja čustva in občutke (kar psihologi imenujejo afektivna dimenzija). Toda filozofi vedo, da občutki in čustva niso iracionalni dogodki, ki jih mora človek zgolj – pasivno – prenašati. Mnogi veliki filozofi iz svetovne zgodovine, kot so Platon, Aristotel, Epikur (itd.), so trdili, da čustva preprosto ne izbruhnejo iz temnega nezavednega dela, ampak jih v gibanje požene določen pogled na svet. Raabe pravi, da se filozofski svetovalec dobro zaveda, da večina ljudi živi z nereflektiranimi predpostavkami in vrednotami, ki lahko vplivajo na mišljenje in vedenje na nenavadne, včasih celo boleče načine. Raabe tako vidi klientovo mišljenje kot plod izkušenj iz otroštva, vendar to mišljenje ni determinirano z njimi. Naloga svetovalca je, da skozi dialog pomaga pokazati klientu skrite preference, ki mu preprečujejo vpogled v aktivne možnosti

reševanja problema (Raabe, 1999: 2).

Na drugi strani nastopi Lahav, za katerega je ukvarjanje zgolj s problemi (intelektualno ali čustveno) sekundarnega pomena. Lahav pravi, da je filozofsko svetovanje edinstven cilj in predmet, ki ga razkriva že njegovo ime »philosophia« – ljubezen do modrosti: »Filozofija kot iskanje modrosti je iskanje poglobitve in razširitve življenja. Njena naloga ni pomagati klientu, da bi bil bolj zadovoljen, ampak moder; ne da bi prebrodil probleme pri delu ali v zakonu, ampak da bi raziskoval področja idej in rasel v smeri modrosti« (Lahav, 2000: 8). Zato je pomembno zavedanje, da je Raabova in Lahavova ideja, da bi morali svetovanje poleg reševanja trenutnega problema razširiti tudi na preizpraševanje celotnega koncepta posameznikovega svetovnega nazora in poučevanje filozofske držbe ter njenih metod. Da bi to lahko dosegli, bi moral klient obiskovati filozofskega svetovalca daljši čas.

Hkrati je pomembno, da vse zgoraj omenjeno ni možno, če se svetovalci z empatijo, odprtostjo in pozitivnostjo ne potrudijo pridobiti zaupanja klienta. Le s takšnim pristopom ustvari pogoje, ki omogočijo prosto izmenjavo stališč in prepričanj.

Zaključek

Poskušala sem predstaviti, kaj je filozofsko svetovanje in kako ga opredeljujejo trije najbolj znani filozofski svetovalci, Louis Marinoff, Peter Rabbe ter Ran Lahav.

Filozofsko svetovanje je mlad pojav, ki je bil prvič bil omenjen šele leta 1981. Čeprav filozofski svetovalci po svetu samo izvajanje filozofskega svetovanja vsak zase vidijo nekoliko drugače, ne nasprotujemo nobenemu izmed njih, če filozofsko svetovanje opredelimo kot prakso, v kateri se uporablja veščine, kot so postavljanje odprtih vprašanj, sintetiziranje, konceptualiziranje, kritično mišljenje, empatija in spoštovanje klientove avtonomije z name-

nom izboljšanja njegovega življenja oziroma pomoči pri razreševanju življenjskih problemov in dilem, ki zadevajo izbiro cilja in smisla v življenju, etične in moralne probleme, religiozne konflikte, partnerske odnose itd.

Predstavljeno je samo en korak v obdobju filozofskega svetovanja, ki se mora nadaljevati v učenje same filozofske držbe in metod, da bi dosegli najvišji cilj filozofije – to je modrost samo.

Literatura

Lahav, R. (1995): »A Conceptual Framework for Philosophical Counselling: Worldview Interpretation« v Lahav, R., Tillmans, M. (ur.) *Essays on Philosophical Counseling*. New York: University Press of America.

Marinoff, L. (1999): *Plato not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. New York: Harper Collins.

Raabe, P. B. (1999): »What is Philosophical Counseling«, dostopno na <http://www.peterraa-be.ca/what.html> (dostop 10. 10. 2014).

Raabe, P. B. (2001): *Philosophical Counselling: Theory and Practice*. Wesport, CT.: Praeger.

Glej, osa!

O ljubezni, filozofiji, jeziku in osi

Vsaka resnica je subjektivna, saj univerzalnega, ne-prirojenega gledišča ni. To ne pomeni, da resnica ne obstaja, dosegljiva nam je v osebnih (subjektivnih) projektih. Filozofija je tako dejansko subjektivna, izraža resnico in avtorja hkrati. V resnici ima podobno poslanstvo kot umetnost; čeprav se trudi kazati neizrekljivo, vedno po nujnosti izraža tudi avtorja.

Izhodišče vsakega razmišljanja je individualno izkustvo; to izkustvo nas prebudi iz nedolготnosti in nas spodbudi, da začnemo sami iskati resnico. Naše delo je tako esej (poskus). Poskus razvijati osebni projekt. Poskus razložiti izkustvo, ki nas je predramilo. Poskus pokazati na resnico. Filozofija, ki ne izhaja iz predramljajočega se občutka, je zlagana, je buržoazna. Kljub temu pa ima filozofija svoje meje. Izkustvo, ki je temelj temu esej, je prav zavedanje omejenosti filozofije. Njene nezmožnosti, da pokaže tisto, kar je najbolj bistveno.

Meje jezika

Jezik je abstrakcija občutkov in zaznav, ki je namenjena sporazumevanju. Posledično: »Pojem je oblikovan tako, da se poljubno izpušča individualne razsežnosti, da se pozablja na to, kar se razlikuje.« (Nietzsche 1988, 7) Besedišče je družbena konvencija, zaradi tendence po jasnosti izražanja besede posplošuje; jezik ima tako predvsem pragmatičen podton. Moralna dimenzija izražanja pa je jasno zavedanje mej jezika; nekatere stvari je moč abstrahirati (posplošiti, spraviti v kod), na nekatere stvari pa jezik sme zgolj kazati.

Nietzsche dojema jezik kot kod, ki temelji na veri v resnico pojmov. Spoznanje je tako posledično le razlaga pojmov. Človeške zaznave so

podrejene jezikovni prisili. Jezik kot abstrakcija občutkov individualnost izravna in prilagodi družbenim konvencijam. Jezik skozi svoj razvoj postaja vedno bolj rigiden; iz gibljive množice metonimij, metafor, antropomorfizmov po dolgotrajni rabi nastanejo čvrsti pojmi. Prvobitni, metaforični jezik, ki svet zgolj *kaže*, postane zaradi dolgotrajne rabe okorel. Dinamični prostor metafor se spremeni v čvrsto *tramovje in deske pojmov*, za katere napačno verjamemo, da dajejo čvrsto sliko realnosti. Pozabljanje metaforičnega in *nejasnega, tekočega* prvobitnega jezika pomeni prehod iz *kazanja* v *poimenovanje*.

Levinas razume poimenovanje kot moralno dimenzijo. Drugo je namreč univerzalno, neskončno in posledično neizmenljivo. Vsako poimenovanje je hkrati izraz gospodovanja in podcenjevanja drugega. Ko drugemu namreč pripišemo besedo (pojem), njegovo neskončnost zreduciramo na pomen besede; besede pa so kot družbene konvencije vedno omejene in končne. Neskončnost drugega tako zreduciramo na omejeno družbeno konvencijo.

Wittgenstein je trdil, da obstaja razlika med *poimenovati* in *kazati*. *Kar lahko pokažemo, ne moremo reči*. Jezik ima tako lahko dvojno vlogo; služi kot sredstvo za *poimenovanje* in kot meja med izrekljivim in neizrekljivim. *Kar lahko izrečemo, lahko izrečemo jasno*. Z jezikom seveda lahko izrazimo neizrekljivo; ravno to je osrednji problem filozofije. Neizrekljivega pa ne moremo *poimenovati*, jezik lahko neizrekljivo zgolj pokaže. Z jezikom lahko razmejimo (omejimo) neizrekljivo s tem, da opišemo izrekljivo. *Pomenila bo neizrekljivo, ko bo sploh prikazala izrekljivo. Moji stavki razlagajo tako, da spozna na koncu tisti, ki me razume, da so nesmiselni, ko je zaradi njih – na njih – prišel dlje od njih*. Rešitev problema nam tako ni na voljo takrat, ko odgovor ubesedimo, ampak takrat, ko ne moremo več *ubesediti* vprašanja.

Gödel v teoremih o nedolготnosti govori o nuj-

nosti metajezika. *Kaj ni torej neizrekljivo, ki ga kaže filozofija, ta metajezik?* (Gödel 1931, 173-198). Zadnja stopnja razvoja jezika, ko jezik preide v tišino (ki pa je seveda poznana). Tišina kot metajezik tako postane referenčna točka za jezik nasploh.

Poimenovanje in kazanje

Vsak simbol (znak, beseda) je sestavljena iz označevalca, označenca in referenta.

Označevalec je stvarna podoba besede (na primer *osa*). Referenca besede *osa* so vse ose, ki so obstajale, ki bodo obstajale, ki obstajajo in bi lahko obstajale. Označenec (dejanska *osa*) je tako posebna *modifikacija* reference. Označenec ima tako značilnosti reference, hkrati pa je določen s posebnimi predikati. Označevalec *nadležna osa* tako pomeni označenca, ki ima značilnosti svoje reference (rume-na žuželka, krila ...), hkrati pa je od ostalih os ločena po svojem predikatu; je namreč *nadležna*. Kljub temu pa že samo označevalec *osa*, ki se nanaša na *osovstvo* kot na svojo referenco, nosi pomen o označencu. Samo *osa* brez kakršnega koli predikata že pove, da je označenec žival, žuželka, da ima krila, da lahko piči ...

Nasprotno pa je po Wittgensteinu z odprtimi pojmi kot npr. igra, ljubezen, umetnost, so zgolj množica elementov, ki jih vsebujejo. Ni jih namreč mogoče dokončno definirati z zakonitostmi, ki naj bi zanje veljale; na primeru umetnosti to pomeni, da je vsako umetniško delo podvrženo debati (presoji), ali naj se vključi v pojem umetnosti. Z vsakim novim (nastalim in priznanim) delom se torej pojem razširi za ta element. Referenti odprtih pojmov so elementi sami; referent pojma umetnost so tako vsa umetniška dela, ki so bila sploh narejena (in priznana za umetnost). Vendar odprti pojmi niso zgolj to. Referent nasploh je nekaj, kar je samo po sebi onkraj jezika. Natančneje, referent je sam zgolj navidezna točka, nanjo pa so nato vezani ostali označevalci. Referenca besede *osa* tako ni *osovstvo*; *osovstvo* je zgolj eden od množice

drugih označevalcev, vezanih na referent (tako kot ostali označevalci, na primer žuželka, krila, pikajoča žival). Pojmi namreč dobijo pomen šele v odnosu do ostalih besed in njihove uporabe (Wittgenstein). Pojmi tako niso resnični sami na sebi (čeprav se nam tako dozdeva), temveč tvorijo pomensko mrežo. Jezik je tako le človeško orodje za opisovanje sveta, nekaj, kar svetu pripišemo (Voltaire). Za razliko od običajnih besed pa imajo odprti pojmi nejasne reference.

Za razumevanje odprtih pojmov pa je potrebno najprej razumeti, kaj sploh je referencia. Resničnost je v svojem bistvu namreč onkraj jezika, referent je točka vezave na resničnost (referent kaže na resničnost). V primeru ose je tako referent *dejansko obstoječe osovstvo*, ki je seveda neimenovano. V primeru enostavnih pojmov je povezava realnosti in referenta razumljiva. Moč si je namreč predstavljati dejansko obstoječo (bivajočo) možnost za *osovstvo*, *bit osovstva*. Vloga referenta pa je manj jasna pri pojmi, ki se ne nanašajo direktno na stvarnost. Neimenljivo, ki ne izhaja neposredno iz realnosti, temveč je človeška stvaritev (stvaritev filozofije, umetnosti, znanosti), nima stvarne osnove, na katero se nanaša.

Referent umetnosti je njeno neizrekljivo bistvo. Neizrekljivo bistvo umetnosti je namreč njena avra (Benjamin). Pri ustvarjanju (sprejemanju, določanju) umetniškega dela se ustvarjajoči vseskozi zaveda njene avre. Sam proces ustvarjanja umetniškega dela je dejansko podeljevanje avre neavrtičnim predmetom. Najbolj nazoren primer tega je nedvomno *ready made art* (Duchamp). Podeljevanje avre je onkraj jezika, ni namreč nujno, da je stvar sama spremenjena. Umetniško delo postane tako označevalec, ki se nanaša na nebesedni referent. Samega procesa umetniškega ustvarjanja pa ni mogoče opisati z besedami.

Umetniško delo ni zgolj označevalec avrtičnega jedra umetnosti. Umetniško delo je že samo sebi tudi predikat, ki določa posebno

modifikacijo referenta. Tako kaže hkrati na avratično jedro umetnosti in na njeno posebno modifikacijo (označenec). Umetniško delo je unikaten nabor predikatov, označenec umetniškega dela je tako dosegljiv le preko tega umetniškega dela. Izkušnja ob umetninah imajo skupne lastnosti (občutek istega neizrekljivega referenta-avre), hkrati pa se med seboj razlikujejo (označenci so namreč ekskluzivni označevalcem).

Označevalec neimenljive umetniške avre je tudi beseda *umetnost*. Čeprav se nanaša na referent, ki ga občutimo, sama po sebi nima pomena. Nesmiselno je govoriti o označencu besede *umetnost*; posebna modifikacija besede umetnost je namreč *preveč splošna*, da bi bila smiselna. Avratično jedro umetnosti je z besedami moč doseči le z literarnim umetniškim delom. Ta pa avratične skrivnosti ne poimenuje, temveč nanjo kaže. Razlika med imenovati in kazati je torej v zmožnosti označevalca, da se nanaša ne le na svojo neimenljivo referenco, temveč tudi na neimenljiv označenec. Kazati pomeni biti edinstveni predmet in predikat obenem. *Vsako ime* poimenuje, saj nikoli ne označuje dejanskega označenca. Resnična osa za imenom je vedno nekaj več kot *življenje potrjujoča, plavalasa, dolgonoga, zelenooka*¹, *nedosegljiva osa*. Vsako poimenovanje tako (čeprav se lahko nanaša na označenca), označenca zgreši, ga strpa v pomen besed. To oso je moč zgolj pokazati, v njeni prisotnosti pa je *potrebno* utihniti v prvobitnem čudenju. Ona sama je namreč edini označevalec skritega bistva. Kot pri umetnosti sta tako označevalec in označenec združena. Ona je hkrati znak in neskončnost, ki jo znak kaže. Kot umetniško delo je ona *edini* označevalec te neskončnosti.

Funkcija filozofije je podobna funkciji umetno-

¹ Dejansko ima rjave oči. Na tem mestu tako parafraziram pesem Temptation skupine New Order. Konec pesmi // *o you have green eyes, o you have blue eyes, o you have gray eyes, // o I've never seen anyone quite like you before* // prikaže subjektivno izkušnjo, o katerem pišem. Nezmožnost jezika, odpoved jeziku in nato tiho prvobitno čudenje ...

sti. Ustvarja namreč označevalce, ki kažejo ne le na referenco, temveč na specifično neizrekljivo. Neizrekljivo se v jeziku kaže kot konflikt med dvema strankama, ki ga ni mogoče pravično rešiti, saj ni pravila za presojanje. Lyotard je to imenoval *navzkrižje*. Univerzalno pravilo za razsojanje med heterogenimi zvrstmi je namreč odsotno. Presojanje med navzkrižji pomeni vpeljavo pravila, ki je tuje vsaj eni diskurzivni zvrsti (lahko tudi obema, če ga nobena stran ne priznava). Naloga filozofije je kazanje navzkrižij; opis navzkrižja se tako posledično nanaša na neizrekljivo, na katero to navzkrižje kaže.

Moralna vrednost poimenovanja

Moralna obveza je vedno vezana na človeško zmožnost delovanja. Kantov kategorični imperativ tako zahteva, da ravnamo v skladu z dolžnostjo, saj smo zmožni dolžnost prepoznati. Negativni derivat tega načela je, da ne smemo storiti tega, česar ne moremo: o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati, kot pravi Wittgenstein. Posledice moralno nemogočega dejanja so katastrofalne; ker dejanje ni možno, s tem ko to dejanje izvršimo, vršimo nasilje nad bivajočim.

Človek (drugi) je skrajni primer meje jezika. Vsak človek je neskončnost sam na sebi. Neskončnost drugega me šokira, se mi zoperstavlja in me sili v samopreseganje. Hkrati pa iz popolne etične originalnosti drugega izvira tudi moralna obveza; nanaša se namreč na ljubezen, ki je predpogoj, da v drugem neskončnost prepoznam. Ljubezen kot odnos do drugega se kaže v (ne)imenovanju drugega. Ljubezen (kot nasprotje totalitarnemu) je namreč molčeča. Totalitarnost, ki vedno predpostavlja končnost drugega in s tem njegovo manjvrednost, drugega imenuje, pravi Levinas. Drugega, ki je *univerzum sam na sebi*, zreducira na nekaj *imenljivega*. Imenljivo pa je končno, omejeno, določeno z družbenimi konvencijami (besedami). Imenovanje je hkrati tudi odraz (iluzije)

gospodovanja nad drugim; če namreč lahko drugega poimenujem, ga *razumem*; z razumevanjem pa se podre primarni etični odnos med mano in drugim. Etična obligacija (biti talec želji drugega) tako izgine; razumljen človek je nižji od mene, posledično nisem poklican, da izpolnim njegov klic. »Oblast, da se daje imena, gre tako daleč, da naj bi si dovolili, da bi izvor jezika samega pojmovali kot izraz moči gospodujočega: pravijo 'to je to in to', s tem zapečatijo sleherno stvar in dogajanje z nekim glasom ter se ga tako polastijo.« (Nietzsche). Poimenovanje drugega je nemogoče dejanje, je v nasprotju z naravo biti. Lastenje drugega je predpogoj za prelom etične obligacije; dejansko nasilje nad drugim na tej točki tako več ni vprašanje etike (človek, ki imenuje drugega, je na tej točki *popolnoma zmožen škodovati drugemu*). Po prelomu primarnega etičnega odnosa je nasilje pogojeno (preprečeno) le z družbenimi konvencijami (kaznimi). Etika, ki ne temelji na motivatorju (sreči, posvetni koristi, nebesih ...), ni več mogoča. Dejanje, ki ga izvršim *razumljenemu drugemu*, je tako vedno pragmatično. V ozadju takega dejanja se vedno skriva želja po plačilu, bodisi v obliki recipročnosti (zlato pravilo), bodisi dobrega, srečnega življenja (Aristotel) ali nebes (krščanstvo).

Ljubezen in jezik

Ljubezen je odprt pojem. Referent *ljubezni* je avratično mistično in neizrekljivo jedro. Označevalec *ljubezen* nima pravega označenca; ljubezen je tako širok pojem, da je o posebni modifikaciji reference nesmiselno govoriti. Pravi označevalci ljubezni so umetniška dela, delovanje, ki izhaja iz navdiha, uvida v neskončnost.

Domena filozofije je opisovanje navzkrižij. Navzkrižja pa so neskončnost, ki pronica skozi špranje jezika. Jezik je tako sito, ki fiksira filozofska vprašanja. Narava ljubezni je filozofiji skrita; kazanje na ljubezen je filozofiji nedo-

segljivo, saj je ljubezen ontološka. Je lastna biti (*Il y a*) in tako predhaja bivanje samo. Vpogled v naravo ljubezni ima lahko vsak posameznik, ne občuti pa je kot navzkrižje, kot špranje v jeziku, temveč kot neizmenljivo osebno izkušnjo. Tako umetnost kot tudi filozofija sta spodbujeni s subjektivnim občutjem. Obdelava tega občutja pa je drugačna; filozofija se lahko ukvarja z odnosom jezika do neskončnosti, v samo neskončnost pa ne sme posegati. Filozofija je namreč *veda jezika*. Njeno orodje je jezik, njena jurisdikcija pa se konča pri mejah jezika. Poslanstvo Wittgensteinovega *Traktata* je ravno v tem: ločiti izrekljivo od neizrekljivega, s filozofijo omejiti izrekljivo. Seveda Wittgenstein pravi, da so njegovi stavki kakor lestev, *kdor jih razume bo po njih – na njih – prišel dlje od njih*. Tam pa se seveda filozofija konča. Skrajni razvoj filozofije je tako doseči metajezik, ki presega jezik sam. S tem filozofija postane sklenjena; popolno razumevanje lastnega orodja ji da možnost popolnoma opisati izrekljivo. Navzkrižje je tako v tem kontekstu tudi del jezika; to je točka, v kateri jezik prehaja iz jezika v neizrekljivi metajezik (ki pa ga filozofija lahko pokaže). Avratično jedro ljubezni pa se jeziku nasploh izmika. Simptomi ljubezni so del izrekljivega (se pravi, njena manifestacija v svetu); lahko namreč rečemo *ljubezen predhaja bivanje*. To lahko sklepamo po simptomih ljubezni. Filozofija pa ne more pokazati, kaj ljubezen je.

Čeprav na prvi pogled podobna filozofiji, literatura ni vezana jeziku. Čeprav je pisana v *jeziku*, jezik presega, ga prelisiči. Jezika ne izrablja, zato da pokaže njegovo skrajno točko (točko razkroja jezika v tišino), temveč da seže popolnoma onkraj jezika. Literatura je umetnost. Zaradi svojega zavedanja (ponižnosti pred neskončnim) literatura ne poskuša nikoli *razmejevati in opisovati*. Zato gre lahko dlje kot filozofija. Umetnost je edina zmožna ustvariti označevalec, ki tvori posebno modifikacijo avratičnega jedra ljubezni. Umetnost je sposobna pokazati *nuance* ljubezni v vsej

njihovi veličini. Tega se nenazadnje zaveda tudi filozofija sama. Umetnost je tista, ki *pove*, kaj je ljubezen.

Potemtakem bi bil stavek *Ljubim te* nesmiseln stavek. In vendar se ga uporablja. Sam označevalec *ljubezen* nima vsebinskega pomena. Ima le družbeni pomen; njegov pragmatični podton se nanaša na družbene oblige, ki jih ljubezen prinaša (recipročna skrb, socialno varstvo, zvestoba ...). *Ljubim te* dejansko učinkuje kot pogodba, nič nima z dejansko ljubeznijo. Sprašuje le, če sprejmeš, kar ljubezni pritiče. Avratično jedro ljubezni tako ostane nedotaknjeno.

Ljubezen je ontološka. Je lastna biti (*Il y a*) in predhaja bivajoče. Primarni etični odnos sloni na ljubezni. V tem okolju se je razvil stavek *Ljubim te*. Izražanje ljubezni je tukaj nesmiselno; ljubezen je tako ali tako univerzalna in ontološka. *Ljubim te* tako dobi značaj pogodbe in postave (predvsem opisane v talmudski tradiciji). Pogodba ne označuje mojih dolžnosti, pogodba *omeji* moje dolžnosti, pravi Levinas. *Ljubim te* je tako primarno pomenilo: Ljubim tebe in zgolj tebe. Posledično ne ljubim drugih; če drugih ne ljubim, nisem sposoben slišati njihovega klica in do njih nimam etične oblige. Prehod ljubezni v jezik je tako zaznamovan s prvobitnim preskokom in omejitvijo etične dolžnosti. Dolžnost do drugih se razvije sekundarno, kot modifikacija primarnega etičnega odnosa (ki je sedaj ekskluziven).

V zgodovini bi se ta preskok lahko zgodil s prehodom iz matriarhata v patriarhat. Ko so očetje otrok postali znani, so se začele formirati družinske skupnosti. Partnerja sta tako postala eno, vezana z ontološko ljubeznijo, bila pa sta ločena od drugih. Zgodovina morale tu doživi preskok iz ontološke morale ljubezni v popolnoma pragmatično moralo recipročnosti.

Porušenje prvobitnih etičnih odnosov je posledično tudi pripomoglo k nastanku trgovine. Ljubezen je v popolnem nasprotju s

trgovanjem. Trgovanje je namreč utemeljeno na neravnovesju, na inherentni krivici. Ta pa je možna le, če se mreža ontoloških soodvisnosti poruši. Trgujem lahko le z »onimi«, nikoli ne morem trgovati z osebo, ki jo ljubim.

Ljubezen in razumevanje

Ljubezen je čudenje. Zmožnost umetnosti, da gre dlje kot filozofija, je ravno v tem, da ni zavezana jeziku: »Tudi molk je v filozofiji jezik – odsotnost stavka je še vedno stavek« (Lyotard 2003, 12). Razlika je tudi med opisovanjem in čudenjem, čeprav je obema cilj doseči neskončno, se poti do tja razlikujejo. Kaj ni skrita želja filozofije stvar razumeti, priti do njenega skritega bistva? *Ljubim te, ker pa v tebi ljubim nekaj neskončno bolj, te pohabim*, pravi Lacan. Kaj ni filozofija dejansko blagovni fetišizem, kjer je spoznanje tisti '*object petit a*', za katerim se pehamo? Pozabljamo pa, da se dejansko ta presežek skriva že na površju, na objektu, kakršnem je. Kot Faustov pripravnik zaman iščemo dušo v mrtvem telesu ali presenečenje v zdrobljenem kinder jajčku. Pot do presežka po nujnosti že vključuje uničenje presežka samega.

Ko drugega ljubimo, si ga torej želimo spoznati. Spoznanje je tisto nekaj, kar si želimo. Vendar pa prav spoznanje izniči možnost za ljubezen. Spoznanje drugega je nemogoče dejanje, ko drugega spoznamo, ta ni več neskončnost, ki jo ljubimo, temveč nekaj, kar obvladujemo. Ko torej drugega spoznamo, se ljubezen konča. Kaj ni prav to bistvo srednjeveške *fin amor*? Ljubezen, ki je izražena kot višek želje, hkrati ne more biti realizirana (in s tem paradoksalno ostane varna). V ljubezni moramo torej preseči fetišizem. Ne z zanikanjem, temveč z zavedanjem, da je dejansko *object petit a* naše ljubezni neskončen, nedosegljiv in da mora ostati *nedotakljiv*.

Kaj ni natanko priznavanje neskončnosti drugega bistvo ljubezni? Poznano je namreč vprašanje ... *pa kaj vidiš na njej? Saj ni objektivno*

nič posebnega ... Natanko nezmožnost odgovoriti na to vprašanje je ljubezen.

Ljubezen in filozofija

Filozofija je zavezana jeziku. Realno skuša zavezati z jezikom. Za to konstruira jezik, ki prehaja v točko lastnega razkroja (tišina kot metajezik). Ljubezen pa se kaže kot filozofiji nedosegljiva. Dosegljivi so njeni simptomi, ona sama pa ne.

V nasprotju z ljubeznijo se filozofija kaže utemeljena v pogodbah, v jeziku. Po Žižku je dejansko filozofija trgovina in kot taka torej nasprotna ljubezni. Temelj filozofije so namreč jasne relacije (tudi neizrekljivo je v filozofiji jasno določeno; čeprav je *Traktat* negativ, je neizrekljivo, ki ga kaže, točno določeno). Celo tišina je v filozofiji že pogodba, je že relacija. Vdor pogodb v ljubezen pa je nekaj nemogočega, je hbris. Uzakonjenje ljubezni pomeni zanikati njeno avratično jedro.

Ljubezen, ki se jo poskuša ubesediti (uzakoniti), tako izgubi svojo vrednost; dobi prizvok prisiljenega, neavtentičnega, umetnega, vsiljenega. Kaj ni tako, da največji izreki ljubezni jasno ločujejo neizrekljivo od družbenih posledic? Družbena pogodba tako postane ločena in ni neposredno povezana z odnosom med partnerjema.

»Resnica je kot ženska. Kaj ni potem upravičen sum, da imajo filozofi kaj malo pojma o ženskah.« (Nietzsche 1988, 7) Filozof kot človek pogodb *dejansko nima pojma o ženskah*. Temeljni princip filozofije je namreč viden kot neokusen, hladen vdor pragmatičnega v neskončno. Morda sem kot filozof obsojen na vulgarno poimenovanje. Mi je torej oproščeno? Smem torej reči: *Ljubim te, osa?* Nikakor. Moralna obveza filozofije je, da molči (molk kot prenehanje jezika, ne kot metajezik). *Česar ne moremo povedati, o tem moramo molčati*. Filozof je obsojen, da molči (in toži, ker ni umeтник!). Obsojen je na nerazumevanje in tišino. Nemoč umetnosti (Mrak 1984). Ne nemoč ume-

tnosti. Umetnost ima namreč možnost sporočiti najpomembnejše, to, kar nas sploh kliče v življenje. Nemoč filozofije! Ta ja namreč obsojena na tišino ...

Literatura

Gödel, Kurt, (1931): *Über formalunentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*: I. Monatshefte für Mathematik und Physik 38.

Levinas, Emmanuel (1998): *Od sakralnega k svetemu: Pet novih talmudskih predavanj*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Liotard, Jean Francois (2003): *Navzkrižje*, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.

Lacan, Jacques (2010): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Mrak, Ivan (1984): *Smer in protismer*, Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika.

Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zlega*. Ljubljana: Slovenska Matica.

Wittgenstein, Ludwig (1976): *Logično filozofski traktat (Tractatus Logico-Philosophicus)*, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Od mita k filozofiji

Rojstvo filozofije ni pogojeno z nobenim novim vprašanjem, ampak le z drugačnim odgovarjanjem na stara. V 6. stoletju pred našim štetjem se je pričela razvijati jonska kozmologija – filozofija narave, ki je želela svet (kozmos) razumeti in razložiti z razumom (logos). Pred nastopom jonskih kozmologov so ljudje potrebovali, poplave, sončne mrke in vse druge naravne pojave razumeli kot manifestacijo bogov – s poplavlami, ki so bile nujen pogoj za uspešno letino, naj bi bogovi nagrajevali njihovo poslušnost, predanost in vero, s sušami pa kaznovali njihovo razuzdanost, sebičnost in lenobo. Vpletanje nadnaravnih sil je bilo neizogibno, saj ljudje v nepredvidljivih, a usodno pomembnih naravnih pojavih niso videli drugačnega pojasnila. Korak od mitičnega k razumskemu razlaganju sveta je naredil Tales iz Mileta, ki danes ne velja le za (kronološko) prvega filozofa, ampak tudi za pradedo matematike in naravoslovja. Poplave Nila je razlagal kot posledico pihanja močnih vetrov v njegovem zgornjem toku. Od očitno napačne razlage je pomembnejše in usodnejše dejstvo, da je Tales naravni pojav poskušal razložiti z nekim drugim, ki je prvega povzročil. V moč do takrat nedoumljivih in vsemogočnih gospodarjev Olimpa je Tales najkoreniteje posegel, ko je za leto 585 pr. Kr. do dneva in kraja natančno napovedal sončni mrk – in s tem povzročil pravo revolucijo v razumevanju in razlaganju sveta, saj napovedljiv naravni dogodek pač ne more biti odraz božje veličine, ampak le narave same.

Z vedoželjnim Talesom je povezana anekdota o začetku filozofije, ki bo morda za vedno najlepše utelešala njeno bistvo. Talesovo začudenje nad zvezdnim nebom je bilo tako veliko, da mu je pogled pod lastne noge postal nepomemben, in od zvezdne čarobnosti prevzeti Tales je padel v vodnjak. Služkinja, ki je bila priča padcu, se je ob pogledu na nemočnega filozofa, sedečega

na dnu vodnjaka, nasmejala in ga s posmehom opozorila na nevarnost njegovega početja, saj: »Ti, ki gledaš oddaljene zvezde, ne vidiš niti tega, kar imaš pred nosom.«

Kaj ji je Tales odgovoril, ne vem, gotovo pa je, da je vedel, da je v njegovem padcu nekaj lepega, saj je v vodnjak padel zaradi svoje navdušenosti in začudenosti nad zvezdnim nebom in hrepenenja po pojasnilih, medtem ko se služkinji kaj takega ne more zgoditi, pa ne zato, ker bi poznala odgovore, ki jih je iskal sam, ampak preprosto zato, ker v temnem vodnjaku, iz katerega nikoli ne dvigne glave proti skrivnostnim zvezdam, že živi.

In prav ta pogled v svet, v katerem se neprestano nekaj spreminja, mineva in nastaja, je Talesa pripeljal do spoznanja, da spreminjanje sploh ne bi bilo mogoče, če ne bi bilo nekakšne stalne opore – zato mora obstajati neki temeljni princip, ki spreminjanje sicer povzroča, a pri tem sam ostaja nespremenjen. Tales je opazil spreminjajoča se stanja vode, njeno fluidnost in navzočnost v mnogih stvareh (v človeškem in živalskem telesu, sadežu, rastlinah), zato je sklepal, da je voda počelo, osnovni gradnik (arché) vsega obstoječega. Svoje spoznanje je formuliral v izreku »vse je voda«, in čeprav se nam danes le-ta zdi naiven in očitno zgrešen, je vendar v njem tako očitna genialnost – Tales je pred dva tisoč šeststo leti zasluhlil enovitost vsega obstoječega, v vseh pojavih je prepoznal način, kako se kaže ena sama stvar, a je kot otrok svojega časa govoril o vodi.

Talesova naturalistična razlaga kozmosa na podlagi temeljnega počela vode se je njegovim sodobnikom po večini zdela neobetavna, celo smešna, njegova sla po vedenju pa nevarna in boleča. Koraki na neuhojene poti so nujno podvrženi padcem v temne in globoke vodnjake, a taisti koraki in njihovi izvajalci svet poganjajo naprej, saj iz trdih tal in v pridušenem zvoku bolečine stvari, če že ne bolje, vsaj drugače vidijo. Pravi filozof je v svojem času in prostoru že od nekdaj obsojen na nerazumevanje in

začudene poglede množice, in ker se nemalo njegovih najnerodnejših padcev zgodi prav tej množici na očeh, se zdi, da se filozofu iz ozadja vedno nekdo smeje. Kdor se želi na daleč izogniti bolečini in nemoči, se mora na daleč izogniti tudi filozofiji, ki je na vsak način povezana z bolečino, saj se sama njena zgodovina začenja z bolečo in za nekatere oči sramotno nerodnostjo. Kdor pa v Talesovem padcu vidi privilegij, bo zlahka začutil revolucionarnost njegovega spoznanja, tako kot sta to začutila že Anaksimandros in Anaksimenos, ki sta skupaj s prej omenjenim sestavljala prvo filozofsko 'miletško šolo', (neformalno) skupino ljudi, ki so razmišljali in delovali na povsem nov način. Talesovo razumsko razlaganje sveta se je nadaljevalo in ohranilo vse do danes. Zdi pa se, da je soočanje s padci v vodnjake filozofije veliko lažje in lepše, če tisti, ki nas z njimi in njo seznanja, med Talesovim spoznanjem, da je vse voda, in prizadevanjem sodobnih znanstvenikov, da bi (podobno kot Tales) našli osnovni, najmanjši delec, ki sam ni grajen, ampak (vse ostale delce) gradi, vidi očitno podobnost: redukcijo vsega obstoječega na en skupni imenovalac.

Za kaosom sta red in lepota

Tales iz Mileta je kronološko prvi predstavnik predsokratikov – filozofov, ki so živeli in delovali pred nastopom Sokrata in njegovega učenca ter najpomembnejšega zapisovalca Platona, ki v zgodovini filozofije predstavljata največji mejnik. Od predhodnikov ju ne loči zgolj veličina filozofskih spoznanj, ampak predvsem dejstvo, da je Platon prvi filozof, čigar dela so se v celoti ohranila, medtem ko je filozofsko-literarna zapuščina vseh predsokratikov doživela žalostno usodo, saj so jo prihodnji rodovi po večini neusmiljeno uničili. Nikoli nam ne bo dano spoznati velikega dela predsokratske genialnosti in izvirnosti, ki se je za vedno razpihal in izgubil v oblakih dima. O njegovi izjemnosti nam danes priča le peščica fragmentov, ki so boj z ognjem preživel. Zapuščina je res bridko skromna, a v svoji zaskrbljujoči majhnosti

dovolj velika, da bosta filozofija in človeštvo z njo dihala do konca dni.

Uničujoča sovražnikova roka je tako udarila tudi po delih pitagorejcev, pripadnikov filozofsko-religiozne bratovščine, katere osrednja osebnost je prav njen ustanovitelj in nemara najvplivnejši predsokratik – Pitagora. Mlajši antični filozofi v svojih delih ponujajo široko paleto podatkov o Pitagori in njegovi šoli, a ker so ohranjeni v težko razvozljivih odlomkih, ostaja celostna slika pitagorejstva za vselej nedokončana, iskanje vseh resničnih spoznanj Pitagore in njegovih učencev pa na neuspeh obsojeno delo. A nekaj vendarle vemo ...

Pitagorejci so živeli odmaknjeno življenje v skladu s strogimi etično-moralnimi načeli. Njihove poglavitne vrednote so bile prijateljstvo, vzdržnost, skromnost, poštenost, duhovna čistost, vegetarianstvo in zvestoba. Asketski način življenja je povezan s spoznanjem o razcepljenosti človeka – za pitagorejce človek ni več materialna celota, ampak je mesto, kjer se skrivnostno združita dve (relativno) samostojni enoti – telo in duša. In ker je telo, tako kot vsaka snov, obsojeno na dokončni razpad, medtem ko je nesnovna duša nesmrtna, je jasno, da mora biti tudi zemeljsko življenje posvečeno predvsem potrebam in očiščenju slednje. Odmaknjeni od teženj po materialnih dobrinah so pomembno vlogo pripisovali glasbi in matematiki in ravno poglobljeno ukvarjanje z njima je Pitagorejce pripeljalo do uvida v njuno tesno medsebojno povezanost, ki je bila povod za odkritje prvega naravnega zakona.

Odkriti naravni zakon pomeni odkriti večni, brezčasni in nespremenljivi odnos med nečim. Pitagorejci so med dolžino strune in višino tona uvideli stalno razmerje, ki ga je moč prikazati s celimi števili. Če struno za polovico skrajšamo, dobimo za oktavo višji ton, če jo za polovico podaljšamo, bo dobljeni ton oktavo nižji. Glasba je ozvočena inačica matematike, saj je zvok, ki ga oddaja nihajoča struna, povsem determiniran z njenimi matematičnimi lastnost-

mi: dolžino, napetostjo in obliko. Glasbeni intervali, akordi, lestvice in kadence niso nič drugega kot nespremenljiva razmerja, zaporedja in zakoni, v katerih se skozi zvok manifestira matematika. Imena not (polovinka, četrtna, osminka) in taktov (štiričetrtinski, triosminski, dvopolovinski) nas ne po naključju spominjajo na matematične ulomke.

In od tod skoraj neizogibno sledi še bolj izjemno spoznanje: matematika se ne razodeva zgolj skozi glasbo, ampak skozi vse v vesolju. Ves svet prežema taka ali drugačna struktura, ki jo je mogoče izraziti matematično. Svet tako ni več kaos (nered), ampak kozmos – urejena, harmonična, zakonita celota, saj se ravna po natančno določenih matematičnih pravilih. Tales je bil materialist, saj je bila zanj materija oz. snov (voda) temeljni princip, počelo – arché realnosti. Pitagorejci pa so začetniki idealizma, nazora, po katerem je temelj vsega obstoječega nekaj nesnovnega, nekaj duhovnega. Še tako majhen snovni delec v sebi vsebuje (matematično) strukturo, zato snov ne more biti nekaj primarnega, saj je že vnaprej določena z nečim drugim. In to drugo ni snov. Pitagorejski arché je tako matematika, njeni odnosi, razmerja, strukture, oblike, simetrije in harmonije.

Da pa bi v svetu, ki je na videz poln naključij, neurejenosti, nepravilnosti in neskončne raznolikosti, opazili urejenost, pravilnost, enoličnost in zakonitost, moramo svoje oko najprej rešiti okovov samoumevnosti in iz drugačne perspektive opazovati vse tisto, kar vsak dan znova naveličano gledamo. Trik je ravno v tem, da nam ni treba gledati drugam, le drugače! In potem bomo videli, da čeprav polž ni obiskoval ur geometrije, ve vse o spirali, da so semena v granatnem jabolku razporejena tako, da omejeni prostor ne bi mogel biti bolje izkoriščen, čeprav granatno jabolko ne zna računati, opazili bomo popolnoma prilegajoče šesterokotne celice satovja, osupljivo vzporedne zebrine proge, ponavljajoče se valovite grebene v pesku, cvetne liste, ki so v simetričnem krogu razporejeni okrog plodnice, celo orkan, ki je od

blizu brezciljen, silovit in zmeden, se nam bo od daleč pokazal kot elegantna spirala zraka, ki se dostojanstveno vrtinči nad gladino oceana; opazili bomo, da lunine mene in konj v galopu ponavljajo isti cikel sprememb znova in znova, in da vedno, ko začne snežiti, nebo prekrijejo snežinke v obliki šesterno somernih zvezdic – vse to nam daje slutiti, da živimo v vesolju, ki ga urejajo globoke in lepe zakonitosti matematike. Površinski opazovalec med metuljem, vrtnico in kristalom razen očitne lepote ne bo našel nobene podobnosti, na drugi strani pa se bo iskalec, podoben Pitagori, začudil nad spoznanjem, da so metulj, vrtnica in kristal (torej tako živa kot tudi neživa narava) zgrajeni iz popolnoma enako sestavljenih atomov, določenih s popolnoma enakimi zakoni. Tako se v notranjosti vsakega od teh atomov nahaja natančno določeno število nevtronov, protonov in elektronov, ki niso naključni in nepredvidljivi delci, ampak strukture, katerih lastnosti in obnašanje so matematično določeni.

Pitagora vsega tega seveda ni mogel ne videti in ne vedeti, a je kljub temu opazil, da matematika diktira dogajanja v naravi. Začutil je, da se matematika razlikuje od ostalih oblik spoznanja, saj so zanj značilne čistost, elegantnost, univerzalnost in gotovost. Vpeljal jo je v filozofijo, kjer je s svojo jasnostjo, natančnostjo in razločnostjo ohranila privilegirano mesto.

Pitagorov »nauk o številih« so nadaljevali in izpopolnili veliki umi prihodnosti, ki so za navidezno naključnostjo uzrli skrivnostni red, pri čemer jim je matematika služila kot orodje odkrivanja, kakšen red naj bi to bil. Zanimivo pa je, da je to orodje povsem neuporabno pri reševanju vprašanja o razcepljenosti človeka na telo in dušo. Na kakšen način sta umrljivo, snovno telo in nesnovna, neumrljiva duša prepletena v meni? Veličastna matematika tu pogoji in svoje privilegirano mesto odstopi filozofiji – in znova se nam razjasni, da naših največjih vprašanj ni moč izračunati, ampak zgolj misliti.

Je vse kot reka, ki teče?

Prepoznavanje najljubšega filozofa je tako kot prepoznavanje najljubše knjige, slike, najljubšega mesta ali človeka povsem nerazumsko in nenadzorovano. Z nečim neizrekljivim v sebi se te dotakne in takoj veš, da nikoli več ne boš isti. A če se te mesto dotakne s svojo prijetno energijo in ozračjem, knjiga s presunljivo sporočilnostjo in prefinjenim slogom, človek s svojo milino in žarom, se te filozof dotakne z ostrino, težo in bolečino doslej neslutelih vprašanj. Filozofov dotik tako ni in niti ne sme biti lep in prijeten, temveč je ravno nasprotno – boleč, strašljiv in povsem nemilosten. Je dotik, ki ne spremeni in zaznamuje le človeka samega, ampak se naenkrat skrivnostno spremeni v zven vsega, kar je poprej nosil v sebi.

Heraklit Efeški, ki ni niti prvi in nemara niti najbolj ključen predsokratik, se me je dotaknil s temačnostjo, izvirnostjo, globokoumnostjo in kruto neizprosnostjo svoje filozofske misli ter s svojo neizmerno ljubeznijo do modrosti, ki ga je prisilila v zavračanje vsega ljudskega in v odmik v gorsko samoto, kjer je ob preiskovanju samega sebe pisal filozofska dela, ki so danes, tako kot dela vseh predsokratikov, ohranjena zgolj v fragmentih. Heraklit je bil vse prej kot priljubljena osebnost svojega časa, saj je v svoji vzvišenosti in ošabnosti odkrito preziral ljudi, njihovo naivnost in slepoto, kot ošaben aristokrat je nasprotoval demokraciji in se po zmagi demokratske stranke za vselej odmaknil iz Efeza, saj ni želel, da mu vlada »čreda«, zavračal je tako svoje filozofske sodobnike kot tudi predhodnike in ponosno razglašal, da ni nikogaršnji učenec, saj naj bi se do vse svoje modrosti dokopal le s pomočjo sebe samega. Bil je prepričan, da je s svojim delom postavil nedosegljiv vrh filozofiji, o njej povedal vse, kar se povedati sploh da, in da je ukvarjanje prihodnjih rodov s to dejavnostjo povsem nesmiselno, saj naj bi se prava filozofija začela in končala z njim samim. Ne le da ni bil nikogaršnji učenec, bil je tudi nikogaršnji učitelj. Noben njegov (mlajši) sodobnik ni v zaprepadenosti

sprejel njegovih spoznanj o svetu in človeku in jih poskušal nadaljevati, nadgraditi, nihče ni presunjen vstal in šel z njim, nihče ni v njem prepoznal zase usodnega človeka, učitelja, ki udari v cel svet posameznika, vse zamaje, vse spremeni. Tako je ostal velik filozof brez enega samega naslednika, vse do devetnajstega stoletja, ko se je za prvega Heraklitovega učenca proglasil Friedrich Nietzsche.

Vendar kljub svoji nepriljubljenosti Heraklit v času življenja ni ostal neopazen. Globoko nejasnost, nedoumljivost, a obenem veličino Heraklitove misli so prepoznali že njegovi sodobniki in efeškemu samotarju nadeli vzdevek »mračni«, ki docela ustreza tako njegovemu jeziku in spoznanjem kot tudi njegovemu značaju.

Heraklitu gre povsem upravičeno očitati mračnost, saj je ljudem, ki si vse svoje življenje prizadevajo za izgradnjo nečesa trajnega, obstojnega, neuničljivega in ki zato neprestano nekaj gradijo – hiše z globokimi temelji in visokimi zidovi; iskrene, ljubeče in nepogrešljive vezi med sabo; obsežno in zanesljivo znanje, pokazal, da je želja po čemerkoli obstojnem boleča utvara, saj v veselju ni ničesar, kar bi zmoglo obstati. Temeljno človeško hrepenenje – hrepenenje po večnem je tako brezplodno, brezsmiselno in obsojeno na neuspeh, saj *vse teče*, vse mine, vse se neprestano spreminja, presnavlja, se giba, nastaja, mineva, izginja in preobraža. V morju nastajanja kopnega sploh ni, saj je edina stalnica spremenljivega veselja spreminjanje samo, ki tako predstavlja temelji princip (arché) vsega obstoječega. Heraklitov najslavnejši fragment je fragment o reki, v katero človek ne more stopiti dvakrat, saj ne teče, mineva in se spreminja le reka, v katero neprestano pritekajo nove in drugačne vode, ampak teče in se spreminja predvsem človek sam, tako njegove misli, občutja, spomini, strahovi, bolečine in hrepenenja kot tudi njegova koža, kosti, zobje, lasje, mišice in rane. Obenem nas vzvišeni Heraklit opozarja, da za imeni, ki jih ljudje dajemo stvarim, ne stoji nič trajnega,

saj stvari sploh niso stvari, ampak le procesi nenehnega spreminjanja. Te procese pa s pojmi in govorico zaustavljamo in iz nenehnega boja, minevanja in presnavljanja oblikujemo cvetico, zvezdo, sonce, reko, človeka.

Tako kot Pitagora pa je tudi Heraklit za navidezno zmedo in neurejenostjo sveta opazil red, ki nenehno spreminjanje in presnavljanje povzroča in mu vlada. Po Heraklitu je urejevalec kozmosa večni boj, pa ne zgolj boj enega bivajočega proti drugemu, ki »prve pokaže za vladarje, druge za sužnje«, temveč predvsem boj vsakega pojma s svojim protipojmom, kar je pravzaprav boj pojma s samim sabo. Heraklit je začetnik dialektike, mišljenja, ki temelji na uvidu v nasprotja znotraj bivajočega. Začetek krožnice je hkrati njen konec, dolina in klanec sta dve imeni za isto pot, doživetje krivice osmišlja pravico, tako kot bolezen osmišlja zdravje, lahkota pa sitost, samo obrnem se in levo je desno, smrt je tista, ki daje življenju vso živost, tema dela svetlobo svetlo in če ne bi bilo noči, bi ne bilo dneva, tako kot je grdo grdo šele v primerjavi s lepim, negativno je negativno v primerjavi s pozitivnim, toplo s hladnim, dobro s slabim, grenko s sladkim, majhno z velikim, ravno s krivim, mlado s starim, večno z minljivim. Vsi ti pojmi v kozmosu ne morejo nastopati sami zase, saj nosijo pomen drug drugega. Šele protipojem je tisti, ki daje pojmu smisel. Kaj je dan, vemo samo zato, ker vemo tudi, kaj je noč, in če razumemo, kaj je globoko, razumemo tudi, kaj je plitvo – vsa ta nasprotja so nerazdružljiv koncept realnosti, ne moremo jih trgati narazen, ker ni enega brez drugega, saj je eno isto z drugim. Gor je dol, naprej je nazaj, strup je zdravilo, začetek je konec. In če ne moremo razumeti, kaj je toplota, ne da bi ob enem razumeli, kaj je mrz, potem ne moremo biti veseli, ne da bili tudi žalostni, ne moremo razumeti, kaj pomeni rad imeti, ne da bi razumeli, kaj pomeni sovražiti, ničesar ne moremo dobiti, ne da bi nekaj izgubili, ničesar začeti, ne da bi nekaj končali, in ne moremo živeti, ne da bi nam bilo treba umreti.

Nemara spreminjanje, o katerem govori Heraklit, poteka natanko na tej relaciji – pojem in njegov protipojem in zato nobena stvar ni trajna, nobena večna, saj ima vsaka v sebi svoje nasprotje, ki se enkrat skriva, drugič razodeva. In morda Heraklitovo spoznanje, da vse teče in vse mine, sploh ni tako mračno, saj pomeni, da se tudi žalost, strah, mrz, sovraštvo, bolečina in smrt na neki točki spremenijo in preidejo v veselje, pogum, toploto, ljubezen in življenje.

Ostaja pa vprašanje, ki Heraklitovo razlaganje kozmosa na podlagi spreminjanja kot temeljnega principa postavi pod vprašaj: bi spreminjanje česarkoli sploh bilo mogoče, če ne bi obstajalo nekaj, kar spreminjanje sicer omogoča, a pri tem samo ostaja nespremenjeno? Zeleno, kislo in trdo jabolko je povsem drugačno od rdečega, sladkega in mehkega sadeža, a vendarle je ves čas eno jabolko, ki se spreminja. Mladi Heraklit in stari Heraklit je isti človek. In tudi na spreminjajoči se, minevajoči in deroči reki je nekaj, zaradi česar je reka vedno reka. Lastnosti, občutja in doživetja so minljiva, in vendar bistvo stvari, ki vse te lastnosti in občutja nosi, ostaja. Če »vse teče«, pač mora obstajati nekaj, kar ne. A kaj je to »bistvo«, ki ne teče?

(Pre)človeško

Čeprav se že filozofska misel Pitagore in Heraklita občutno odmika od reševanja izključno kozmoloških vprašanj in zagat, ki so zaznamovala delovanje Milečanov, se odločilen preobrat zgodi šele s Ksenofanom – še enim vzvišenim in ponosnim aristokratom, patriotom, ki je po perzijski zasedbi Kolofona zaradi nezmožnosti življenja pod tujim jarmom zapustil svoje rojstno mesto in odšel v svet. Novega doma ni nikoli več našel, do smrti se je potepal po svetu in bil kot skromen pesnik povsod doma.

Najstarejši predsokratiki so se ukvarjali z vprašanji kozmosa, spreminjanja, počela, elementov – zanimalo jih je predvsem, kaj je okrog njih, kako je to nastalo, na čem temelji, od kod je prišlo in kam gre. Ksenofan pa se je začel ukvarjati

z vprašanji spoznanja – ne zanima ga več toliko, kaj je tisto 'nekaj' okrog njega, kolikor ga zanima, kako to 'nekaj' človek zaznava in ali je njegovo zaznavanje verodostojno oziroma kje in kako ostre so njegove meje. S temi vprašanji je Ksenofan začel oblikovati tisto, čemur danes pravimo epistemologija (spoznavna teorija, teorija vednosti) – filozofsko panogo, ki se ukvarja z najsplošnejšo problematiko spoznanja, z njegovimi predmeti, izvorom, objektivno vrednostjo, možnostmi in omejitvami.

Filozofija kot nenehno preizpraševanje čisto vsega, tudi povsem vsakdanjih stvari in pojavov, vedno poskuša utreti pot k Resnici, je k njej usmerjena, kar pa še ne pomeni, da jo bo tudi dosegla. Vsak filozof zato nujno občuti, da je veličina filozofije ravno v tem 'teku resnici naproti', ki se prej ali slej izkaže v najboljšem primeru za tek v krogu, v najslabšem pa za tek v novo, boleče tuje in še globlje brezno. Saj čeravno se mu na tej poti nekje v daljavi svetlika cilj, ki osupljivo diši po Resnici, si je naposled primoran zastaviti še zadnje vprašanje – ali je kakšna resnica sploh objektivna? Ali lahko človek spozna Resnico česar koli? Ksenofan je odločno prepričan, da nobena človeku dosegljiva resnica ni in ne more biti objektivna ne verodostojna, saj človek do vsake pride le prek svojega, človeškega spoznanja. Zato je vsaka resnica 'človeška'. Prečloveška. Kot filozofa ga seveda ne zanima, kakšne so stvari videti njemu, ampak 'kakšne so' neodvisno od njegovega, človeškega gledišča. Spoznanje, kakšno je drevo videti meni, me ne zadovoljuje, saj ostaja vprašanje, kakšno je drevo videti miši, ki ga gleda s svojimi mišjimi očmi, kakšno je polžu, pajku, robotu, kakšno je drevo drevesu ... kakšno je drevo, neodvisno od očesa, ki ga gleda? Kakšno je drevo, ko ga sploh nobeno oko ne gleda? Ksenofanovo spoznanje je tako vse prej kot prijetno – z učenjem, premišljanjem in poglobljanjem svojega znanja se resnici sicer približujemo, a vendar je ne moremo doseči. Naše 'resnice' tako sploh niso resnice, ampak zgolj domneve! Ker smo človeška bitja, smo

ujeti v svoj človeški pogled na svet, tej perspektivi pa ne moremo ubežati. In subjektivne niso le naše čutne zaznave – nikjer v veselju namreč ni nobenih barv, zvokov ali vonjev, saj so to zgolj (človeški) občutki, (človeške) subjektivne interpretacije valovnih dolžin, elektromagnetnega valovanja, frekvenc –, ampak so subjektivna in zato neverodostojna tudi vsa razumska, znanstvena, abstraktna, matematična spoznanja. Morda so slednja res bližje Resnici, pa vendar človek očal svojega spoznanja (naj bo čutno ali razumsko) ne more sneti – ne more stopiti 'iz sebe' in pogledati, kako svet doživlja kakšno drugo bitje, in še manj kakšen je 'svet na sebi'. Kakšen je svet v Resnici.

Ksenofan je tako prvi opozoril, da je ključna značilnost človeškega duha njegova nagnjenost k antropomorfiziranju (anthrophos – človek, morphe – oblika), to je k pojasnjevanju, opisovanju in oznamenjevanju najrazličnejših stvari, pojavov, procesov, ki ne zadevajo človeka s človeškimi lastnostmi in načini doživljanja. Za v nebo vpijoč zgled je vzel tisto, kar je bilo Grkom najbolj sveto – grško pojmovanje gospodarjev Olimpa, katerim Grki niso pripisovali le človeškega videza, ampak tudi človeško doživljanje in navade, celo tiste najmanj plemenite – bogovi so tako le nesmrtni in vsemogočni ljudje, ki so lahko tudi prevaranti, lažnivci, sebičnejši, razuzdanci, zabavajo se ob vinu, ubijajo svoje otroke, zavajajo prijatelje, hlepijo zgolj po bogastvu, udobju, oblasti in zabavi. Ksenofan je svoje rojake opozoril, da je takšno pojmovanje bogov očitno zgrešeno, saj bogovi nimajo in ne morejo imeti človeškega videza, še manj človeške nravi. Porogljivo je razglašal, da če bi konji in levi imeli roke, da bi z njimi lahko ustvarili podobe svojih bogov, bi konji ustvarili podobe podobne konju, levi pa levu. »Etiopijci pravijo, da so njihovi bogovi črni in toponosi, Tračani, nasprotno, da imajo modre oči in rdeče lase.« Nerodno pa je, ker se zdi, da imajo tudi sodobne religije izrazite značilnosti antropomorfizma – Bog, ki se huđuje na grešnike, Bog, ki je dober in usmiljen, Bog, ki zapoveduje, Bog, ki

prepoveduje ... Vse to so značilnosti človeškega značaja in nam ljudem se zdi, da je krepostno biti skromen, pošten, usmiljen, radodaren, in da je na drugi strani nemoralno varati, krasti, brez razloga kaznovati. A Bog, ki pač mora biti absoluten, ni odvisen od našega pojmovanja 'prav in narobe' in njegove etične norme so nam, navadnim smrtnikom, nujno nedosegljive. Zakaj smo torej prepričani, da se nekemu bitju, ki ne le da ni človeško, ampak človeka presega, zdi prav biti pošten in milosten ter narobe biti hudoben in zahrbtn? Pomisleki so seveda hipotetični, pa vendar neizogibni. Filozofija pač ni analgetik, ampak neizprosno preizpraševalec čisto vsega – zato nemalokdaj vodi k bolečim, presenetljivim, begajočim, a vendar neizbežnim pomislekom in spoznanjem, saj probleme pogosto rešuje tako, da odpira nove, še večje. Kako velika pomanjkljivost človeškega duha je njegova nagnjenost k antropomorfiziranju, bi zlahka začutili, če bi enospolnemu inteligentnemu bitju poskušali razložiti pojem 'mama'. Ali pa če bi poskušali karkoli sporočiti Nezemljanu, ki seveda ne bi poznal nobenega zemeljskega jezika, nobene zemeljske mimike in nobene zemeljske pisave.

Človek ne more zajeti resnične objektivnosti stvari in pojavov tega sveta, ker sploh ne more govoriti o tem, kakšne stvari 'so', ampak zgolj kakšne 'so videti, kakšne 'so slišati', kakšne 'so vohati', 'okušati', 'tipati'. Zato sta tudi človeški jezik in z njim povezana pisava le sistem antropomorfizmov, ki nam ljudem omogoča izmenjavo doživljanj, misli in idej, saj je nekakšna univerzalna valuta, univerzalen prenos podatkov, brez katerega komunikacija med nami sploh ne bi bila mogoča. Besede in stavki, ki jih vsak dan izgovarjamo, so univerzalno prenosljivi, ker so (načeloma) prevedljivi v vse zemeljske jezike. In zato vsem zemljanom razumljivi. Antropomorfiziranje je dejavnost, ki jo naš duh nenehno izvaja – in ker se te dejavnosti ne zmore odnavaditi, je antropomorfno in zato povsem neobjektivno vsako naše spoznanje. Še huje: antropomorfizem je tako rekoč nujen,

saj je pravzaprav most, ki razkol med svetom in človekom vsaj na videz (z)manjša. A v iskanju Resnice je ta most nezadovoljliva bližnjica, ki bi se ji bilo lepo izogniti, saj so sicer vse poti Njej naproti, tako čutne kot razumske, nujno počlovečene in zato nimamo nikakršnega jamstva, da je svet, ki se nam kaže, podoben tistemu Resničnemu svetu – ki je.

In če to stvarstvo sploh ne more v mere, ki vanje tlači ga človeški duh?
Če so sistemi, sklepanja in vere
le strah pred ničem, spretno skrit v napuh?

Če Bog z nesmrtno dušo se ne rima,
Če Bog in duša sta le plod idej?
Če Bog res je, a človek duše nima?
Če snov ni mrtva in je duša v njej?

Če človek je le drobec sanj tvarine,
ki nove sanje sanja spet in spet,
če le kot sanje blisne in premine
v možganih stvarstva, ki njih del je svet?
Mar ni potem vse večja milost,
biti neobčutljiva, topa tvar svetov,
kot se iz nezavednosti zbuditi
v trpečo sanjo, ki jo sanja snov?

(Janez Menart – In če)

Gibanja ne bi smelo biti

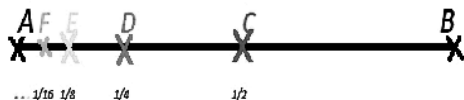
Filozofovo delovanje vedno poganja njegovo osebno občutenje nekega problema, zagate ali bolečine, in če želi biti pri razreševanju le-te uspešen, mora dobro obvladati večino argumentacije, ki predstavlja tisto ključno mesto, na katerem neki filozofski nazor stoji ali pade. Ni velikega filozofa brez velike prepričljivosti in veljavnosti njegovih argumentov, saj ravno z njimi pokaže, zakaj bi neki filozofski problem moral doživljati vsak med nami, pa tudi njegovo razrešitev oziroma vsaj njen poskus. Logiko sta na privilegirano mesto znotraj filozofije povzdignila predsokratika Parmenid in Zenon, pripadnika Eleatske šole, in tako pokazala, da filozofija ni območje neomejene svobode, kjer

je vsakomur dovoljeno misliti in govoriti 'po svoje', saj naj se v filozofiji ne bi bilo treba na nič sklicevati in na nič opirati; pokazala sta, da to ni prostor, kjer je z vsečino in ušesom prijetno retoriko mogoče razrešiti vsak problem, kot so to (že) takrat počeli številni modreci, vizionarji in umovalci, ki se jim je navajanje razlogov za določeno misel zdelo povsem nepotrebno. Filozofijo sta spremenila v disciplino, ki zahteva natančno in precizno izpeljavo sklepov, kar je moč obvladati le s precejšnjim razumom in doslednostjo, v disciplino, v kateri je ravno utemeljevanje in dokazovanje neke trditve ključnega pomena. Predočila sta, da je v filozofiji marsikaj ne le mogoče, ampak celo nujno dokazati.

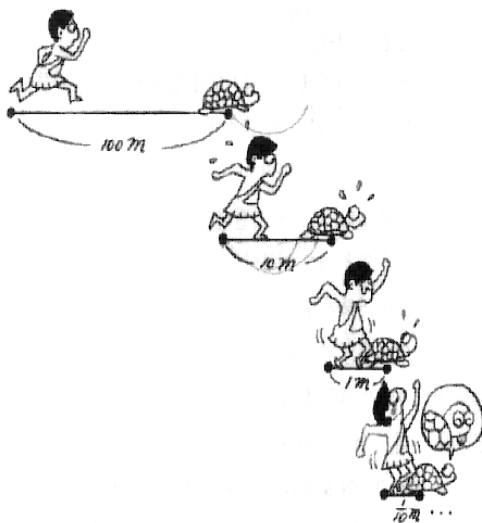
Filozofija je že od samega začetka dejavnost, ki si prizadeva zajeti celoto vse resničnosti, ne da bi izključila kakšen njen del, pri čemer ji kot najboljšo orodje služita razumska razlaga in argumentirana misel. Filozofija je 'svobodna' dejavnost v smislu, da ni sužnja koristi in ugodja, zato tudi njeni izvršitelji niso pred resnico nikoli na kolenih, pa naj bo ta še tako neprijetna in boleča – filozof gre zato onkraj dejstev, izkušenj, pričakovanj in splošno veljavnega mnenja, da bi se ji približal.

In posebno lep zgled takega filozofa je Zenon iz Eleje (Parmenidov najpomembnejši učenec), ki je opazil, da je predpostavka o gibanju kot spremembi kraja in časa, ki sta neskončno deljiva, problematična, saj vodi v protislovne sklepe – paradokse, kar bi v slovenščino dobesedno prevedli kot "proti(para)mnenje(doksa)". Paradoksi so sklepi, do katerih smo prišli po povsem veljavni poti logičnih zakonitosti, a so v nasprotju z našimi pričakovanji in kljubujejo zdravi pameti. To so trditve, ki nas begajo, šokirajo in v nas vzbujajo nelagodje, saj so sklepi presenetljivi, nesmiselni in (na videz) nesprejemljivi, a jih je vendarle zelo težko, če sploh mogoče, spodbiti. Zato Zenonovim dokazom proti gibanju rečemo tudi 'aporije', s čimer poimenujemo nerešljiva protislovja, zagate oz. probleme brez izhoda.

Argument, imenovan 'dihotomija', Zenon začne s povsem pravilno predpostavko, da mora gibajoče se telo, ki premaguje neko razdaljo, če želi priti do cilja, najprej doseči polovico te razdalje. Če torej potuje iz točke A v točko B, mora najprej priti do točke C, ki predstavlja polovico razdalje med A in B. Toda preden doseže to polovico, mora preiti polovico te polovice (pridi mora do točke D, ki razpolavlja A in C), še prej polovico te polovice (do točke E, ki razpolavlja A in D) in tako naprej v neskončnost, ker vselej obstaja polovica polovice. Polovic je torej neskončno mnogo, gibajoče se telo pa v končnem času ne more preiti neskončno odsekov neke razdalje, pa če so še tako majhni. Gibanje je premagovanje poti do cilja, do katerega je mogoče priti le, če najprej opravimo polovico te poti. A ker lahko vsako, še tako majhno in zanemarljivo razdaljo prepolovimo, je gibanje nemogoče, saj ne moremo narediti niti prvega koraka, ne da bi prej naredili polovico koraka in še prej četrtno, osmino, šestnajstino ...



V argumentu, imenovanem 'Ahil in želva' Zenon pokaže, da Ahil v tekmovanju v teku z želvo, ki ima kot šibkejši (počasnejši) člen pred njim nekaj metrov prednosti, le-te nikoli ne more prehiteti, saj se zopet pojavijo težave iz prejšnjega argumenta. Ko Ahil doseže želvin izhodiščni položaj, je ta že pretekla določeno razdaljo. In ko Ahil preteče to razdaljo, je želva spet pretekla neko razdaljo in tako naprej v neskončnost. Hitrost je v paradoksu nebitvena, saj je ključno ravno to, da mora Ahil priti do točke, na kateri je bila malo prej želva, kar pomeni, da se razdalja med njima sicer manjša, a vendar nikoli ne preneha obstajati.



V paradoksu, imenovanem 'puščica', Zenon dokazuje, da puščica, ki leti proti tarči, pravzaprav miruje, saj če bi let izstreljene puščice razdelili na posamezne časovne enote – na trenutke, bi v vsaki od teh enot puščica zavzela sebi enak prostor in zavzemati sebi enak prostor pomeni mirovati. Ker puščica v vsakem od trenutkov miruje, miruje tudi v vseh trenutkih skupaj.

Zenonovi dialektični dokazi proti gibanju so primeri miselnih eksperimentov, s katerimi dokazujemo v empiriji neizvedljive poskuse. Težko bi namreč razpolavljali daljico v neskončnost ali pa opazovali trenutke, zato je Zenonove paradokse povsem naivno pobijati z empiričnimi (izkustvenimi) dokazi in na primer na atletskem stadionu opazovati Ahila in želvo ali metati puščico v tarčo, saj kdor Zenonu kljubuje s takšnim početjem, pokaže le to, da njegovih paradoksov ne razume. Ne le nam, tudi Zenonu je bilo povsem jasno, kaj se bo zgodilo, če bi izvedli tekmovanje med Ahilom in želvo ali metali puščico na strelišču, a poanta je ravno v tem, da se gibanje, ki ga čutila doživljajo kot nekaj povsem vsakdanjega in običajnega, pod lučjo razuma izkaže kot nekaj protislovnega. Kot nekaj nemogočega.

Zenonovi paradoksi so imeli daljnosežen vpliv in vsi, ki so se kdaj začeli resno ukvarjati z matematiko, so prej ali slej trčili tudi ob Zenona. Mnogi so tam obstali, a skoraj 2000 let po Zenonovi smrti so se matematiki dokopali do limite in integrala in tako morda zapčili poslednji žebelj v Zenonovo krsto ... Pa vendar – Zenonovi paradoksi čutila in razum postavijo na nasprotna bregova, saj z očmi vidimo nekaj, česar sledeč razumu sploh ne bi smeli. Postavi se vprašanje, komu gre verjeti. Čutilom, ki mi kažejo nekaj, čemur razum kljubuje, ali razumu, ki kljubuje stvarim, ki jih oči povsem jasno in razločno vidijo? Čutno izkustvo se v primerjavi z razumskim zdi veliko manj zanesljivo, saj je vedno odvisno tako od tistega, ki zaznava, kot od predmeta, ki je zaznavan. In medtem ko se čutne zaznave različnih oseb, ki zaznavajo, med seboj razlikujejo, so med seboj enaka razumska spoznanja lastna nam vsem ($2 + 2 = 4$ za vse Zemljane, ne glede na okoliščine, v katerih računamo).

Zenona in njegove aporije lahko tudi zasmehujemo in rečemo, da so paradoksi sicer prepričljivi, a da bo pač puščica vseeno zadela tarčo, tako kot bo Ahil vedno prehitel želvo, a veliko bolj filozofsko je, da za trenutek pretehtamo možnost, da je brezkompromisno zaupati čutilom precej naivno, saj nam ta odpirajo svet 'čutnega izkustva' in ne sveta samega. Čutila so seveda zelo uporabna in življenje brez njih se nam jasno zdi neskončno težje, a mogoče bi bilo pametno, da se vsaj tu pa tam zavemo, da Resničnost, ki se nam odstira prek njih, morda sploh ni tako zelo resnična.

Demokrit

Demokrit je zadnji v množici velikih starogrških kozmologov – filozofov narave in nam prinaša novo, povsem izvirno in genialno interpretacijo sveta, ki hodi z roko v roki s še vedno aktualnimi pomisli in vprašanji.

S svojimi predhodniki se je Demokrit strinjal o tem, da je spreminjanje v svetu mogoče le, če

obstaja temeljni nosilec, ki spreminjanje poraja, ne da bi se sam zares spremenil. Ta temeljni nosilec vse realnosti – arché, ki je bil za Talesa voda, za Anaksimandra apeiron, za Pitagora pa matematična struktura, je za Demokrita atom – neznansko majhen, neviden, neslišen, neotipljiv, nenastal, neminljiv, brezlastnostni, vedno enak, nespremenljiv delec, poimenovan po nedeljivosti kot svoji ključni lastnosti (grško: a = ne, tom = deljiv). Množica atomov gradi vse, kar v svetu obstaja in povzroča vse njegove spremembe, sami atomi pa niso grajeni in ne podvrženi spremembam. Tako lahko Heraklitovo spoznanje, da 'vse teče', skupaj z Demokritom dopolnimo v misel, da vse teče, razen atoma.

Od kod so atomi prišli, kam gredo in zakaj so takšni, kakršni so, so nesmiselna vprašanja, saj se odgovori nanje utemeljijo v lastnostih teh delcev – takšni, kakršni so, so tukaj od vedno, in če njih ne bi bilo, ne bi bilo tudi ničesar drugega. Demokrit je bil prepričan, da ne morejo biti vsi atomi med sabo enaki, saj lahko le njihove različne oblike in velikosti pojasnijo, zakaj se v naravi združujejo v različna telesa in porajajo različne lastnosti teh teles. Svet, ki se kaže mojim čutilom – svet videza, je prostor barv, vonjev in okusov, kjer se vse nenehno spreminja, mineva in nastaja. Za videzom, ki se razodeva čutilom, pa je realnost, ki jo zapopade šele (raz)um – to je svet spajanja, razhajanja in združevanja atomov, ki so za razliko od sveta, ki ga gradijo, njegovo pravo nasprotje – nespremenljivi, neminljivi in nenastali. Atomistični kozmos nadvse spominja na zidanje in zlaganje lego kock, kjer se kocke, nedeljivi, elementarni gradniki, med seboj razlikujejo le po velikosti in obliki in pri čemer je lahko posamezna kocka (tako kot atom) enkrat sestavni del hiše, drugič drevesa, tretjič pa ladje, in čeprav se pripenja k drugim, od sebe drugačnim, je vendar sama vedno enaka.

In prav to medsebojno odbijanje, sprijemanje, združevanje, trkanje, razhajanje in dotikanje atomov tvori čisto vse stvari in pojave tega

sveta, tako cvetico, reko in ptico kot tudi človeško telo, skupaj z vsemi njegovimi mislimi in občutji. Vse, kar obstaja, je materialno (snovno), saj je vse zgrajeno iz atomov in po Demokritu človeška duša pri tem ni nikakršna izjema. Duša je prefinjen, gibek tok atomov ognja – najfinejših atomov v telesu, ki jih človek v svoj organizem sprejema z dihanjem. In čeprav gre za tok posebnih atomov, katerih oblika je popolnejša od vseh ostalih, je to še vedno tok nečesa snovnega, zato je tako pojmovana duševnost le eden od materialnih (snovnih) pojavov. Ko telo preneha dihati, se atomi, ki so mu prej vdihovali plamen in ga oživljali, razpršijo. Smrt je razdružitev atomov, dokončen konec in kot taka ne pušča nobenega upanja v posmrtno življenje in ne vere v nesmrtnost duše.

Na tem mestu je verjetno že jasno, da Demokritovi atomi niso tisti atomi, ki jih danes pozna znanost. Demokrit je spoznal, da je svet sestavljen iz delcev, ki jih ni mogoče deliti naprej, zato jim je rekel 'ne-deljivi', se pravi 'a-tomi'. Skoraj dva tisoč let pozneje si je empirična znanost sposodila Demokritovo ime in z njim poimenovala neke drugačne delce, za katere se je kasneje izkazalo, da ne premorejo ravno tiste najpomembnejše lastnosti Demokritovih atomov – nedeljivosti.

Demokrit pa odgovarja tudi na vprašanje, kako in zakaj se neskončno majhni gradniki sveta gibajo: atomi se ne združujejo, premikajo in spajajo 'kar tako', niso naključni in nepredvidljivi delci, ker je njihovo združevanje, premikanje in spajanje natanko takšno, kakršno mora biti, saj je vnaprej strogo določeno. Demokrit velja za začetnika determinizma – filozofskega nazora, po katerem je vse, kar obstaja, podrejeno vzročnosti in nujnosti – in če to velja za atome, potem mora veljati čisto za vse, kar je iz atomov sestavljeno, torej tudi za moje telo in vse moje duševne procese. Tako kot je pot biljardne kroglice povsem določena z zakoni fizike in se naključna ter nepredvidljiva zdi le slabemu igralcu biljarda, so tudi vsa moja

dejanja določena z različnimi zunanji in notranji, zavestnimi in nezavestnimi vzroki in dejavniki. Vse stvari v svetu se skupaj z atomi, ki jih sestavljajo, gibajo po svoji vzročno-posledični verigi, iz katere ne morejo izstopiti. Večina (delov) te vzročno-posledične verige pa je človeku nevidna, saj je v veliki meri onstran njegovega izkustva. Križanje dveh vzročno-posledičnih verig doživlja kot sovpad dveh nepričakovanih dejanj ali dejstev in temu pravi naključje. A kaj drugega je naključje kot beseda, s katero poimenujem svojo nevednost in svojo nemoč, da bi neki dogodek vnaprej predvidela? Ničesar ne odkrijem, doživim ali storim in nikogar ne srečam 'po naključju' – le moja vzročno-posledična veriga se je na neki točki prepletla, se dotaknila vzročno-posledične verige nečesa, nekoga drugega. Križišče obeh verig je že obstajalo, le moje šibke človeške oči ga niso mogle (pred)videti.

Demokritov determinizem postavlja pod vprašaj tako zelo opevano 'svobodno voljo' in zahteva njen temeljit premislek. Zgoraj omenjeno gibanje biljardne kroglice je determinirano zgolj z zunanjimi (fizikalnimi) dejavniki, mene kot človeka pa determinirajo tudi notranji, pri čemer se večine le-teh sploh ne zavedam. Človek je strašno zapletena biljardna krogla, saj je jetnik okoljskih, bioloških, kemijskih, fizikalnih in psiholoških dejavnikov, ki se v njem seštejejo in naredijo določeno njegovo dejanje neizogibno. Trditev, da 'imam svobodno voljo, saj lahko storim to, kar hočem', je nesmisel: voljo res imam, vendar kje v njej je prostor za svobodo? Ko izbiram, ne izbiram med vsem, kar imam na razpolago, ampak samo med tistim, kar izbrati hočem. A kaj me je prisililo v to, da to hočem, tistega pa ne? Moja izbira študija ni bila svobodna izbira med množico univerz in programov, ki jih te ponujajo, ampak povsem nesvobodna nujnost, da sem izbrala natanko to, kar sem. Tudi svojih najboljših prijateljev si nisem sama svobodno izbrala, ampak mi jih je, pesniško rečeno, prineslo življenje, ki nas je ob približno istem času postavilo na isto

celino, v isto državo, v isti kraj, pogosto celo v isto šolo. Poleg tega so nas združili še podobni interesi, značajske lastnosti in majhni dogodki – očitno je torej, da moja prijateljstva niso moje 'svobodne odločitve', saj nisem na nobenega izmed njih pokazala s prstom, le srečo sem imela, da se je moja vzročno-posledična veriga dovolj tesno prepletla z vzročno-posledično verigo nekoga drugega. Množica dejavnikov se je seštel, en čisto majhen dogodek je sprožil naslednjega malo večjega, ta pa še večjega in naslednji še večjega ..., dokler ni prijateljstvo postalo neizogibna posledica množice dogodkov iz preteklosti, na večino katerih sploh nisem imela vpliva. In mar ni tako, da so vse (velike) stvari mojega življenja (sicer oddaljena, pa vendar) posledica nekega na videz povsem nepomembnega dogodka, spleta okoliščin? Mar ni tako, da ima vsako moje dejanje svoj vzrok v nekem prejšnjem in to prejšnje v enem še prejšnjem in tako nazaj v nedogled? Mar ni tako, da bi lahko bila prikrajšana za vse stvari in izkušnje, ki danes predstavljajo pomemben del mene, ko bi se neke v preteklosti samo nekaj čisto malega zgodilo čisto malo drugače? Vse bi se spremenilo, če ravno tistega dne ne bi bila tam ... ko bi le prišla malo pozneje ... ko bi odrasčala v drugem mestu ... ko bi takrat ne storila tega ... če te tam ne bi bilo ... ko bi name vplivali neki drugi ljudje ... če se ne bi spoznala ... Ko sem ob koncu osnovne šole vpisala ime srednje šole, je bilo to samo nekaj črk na papirju, bolj ali manj podobnih nekim drugim črkam (neki drugi šoli). Pa si upam pomisliti, kako dramatično drugačno bi bilo danes moje življenje in kako zelo tuja sebi bi bila jaz sama, ko bi napisala neko drugo ime? Torej je bilo to, kar danes imam, in hkrati vse to, česar danes nimam, pa bi lahko imela, če bi pred leti črke razporedila v nekem drugem vrstnem redu, v veliki meri določeno že takrat, ko sem kot petnajstletnica izbrala srednjo šolo. Če bi vpisala ime druge šole, zdaj ne bi pisala tega besedila. In ko se bom čez mnogo let ozirala v preteklost, bom nemara pomislila, če takrat ne bi pisala tistega besedila potem danes ...

Naj povzamem: nisem avtorica svojega genskega materiala in nisem sama izbrala ljudi, ki me bodo vzgajali, niti okolja, kjer bodo to počeli. Nobene besede nisem imela pri tem, katere življenjske izkušnje me bodo zaznamovale in kateri ljudje bodo name usodno vplivali. Ujeta med genetiko, ki me natančno določa, in okolje, ki name ključno vpliva, sem tako kot Demokritov atom prepuščena zakonomu vzročnosti in nujnosti, saj se tako kot atom ne gibljam 'kar tako', ampak je vsako moje dejanje (pa čeprav to vidim šele takrat, ko se ozrem nazaj) le ena od domin, ki je padla pod pezo vseh prejšnjih in bo zdaj s svojim padcem zrušila naslednjo ... Sem samo vsota vseh trenutkov svojega življenja, sem splet okoliščin in zdi se mi, da nobeno moje dejanje, pa če je še tako majhno in nepomembno, ni zares čisto moje.

Protagora

Starogrški kozmologi niso le čudoviti interpreti kozmosa, ampak predvsem s svetom omamljeni, nad njim navdušeni, očarani, vanj zaljubljeni možje, ki so molče, pretreseni in ganjeni, strmeli v večerno nebo in prisluškovali petju zvezd. Skupaj z oljko, kamenjem in ptico so se brez (danes) nam lastne človeške vzvišenosti čutili majhen del vesoljne narave. Povsem pristna ljubezen do modrosti jih je gnala, da so želeli, da so morali razumeti, zakaj stvari sploh so, zakaj so takšne, kakršne so, od kod prihajajo, zakaj se spreminjajo in kaj pomenijo. Bili so prvi v množici tistih, ki se še vedno sprašujemo o izvoru človeškega spoznanja, njegovi (ne)verodostojnosti in omejitvah. Vsa ta vprašanja o realnosti in bivajočem (ontološka) ter o človeškem zaznavanju, izkustvu in vednosti (epistemološka) so morala nujno biti postavljena in temeljito premišljena, preden so svoje mesto odstopila nekim drugim, nič manj pomembnim.

Korak od preučevanja narave k preučevanju človeka – korak od ontoloških in epistemoloških vprašanj k antropološkim in etičnim, je

bil pogojen tako z nasprotujočimi si interpretacijami kozmologov kot tudi s spremenjeno vlogo ljudstva (demos) znotraj grške polis. Razmišljanja nad množico in njenimi zadevami vzvišenih kozmologov kljub svoji nepogrešljivosti niso bistveno vplivala na grško kulturno, politično in duhovno življenje, saj so bila spoznanja o človeku najpogostejše le sopotnik (za kozmologe ključnih) spoznanj o naravi, njenem delovanju in spreminjanju. Sredi 5. stoletja pr. Kr. je filozofija iz samotarskih in od množice izoliranih zatišij stopila na trg javnega življenja, kjer si je politični in socialni ugled pridobil šele tisti, ki je poleg plemenite krvi, atletske postave in značajske kreposti posedoval tudi široko izobrazbo in predvsem spretnost v govorništvu. Skupina poklicnih učiteljev retorike, življenjskih modrosti in državiških sposobnosti je izkoristila takšno duhovno ozračje, v središče svojega razmišljanja postavila človeka kot posameznika in si začela prizadevati za (pre)vzgojo in izobrazbo mladine, a za svoje usluge terjala plačilo. Te modrovalce in učenjake danes poznamo pod imenom sofisti in znotraj filozofije predstavljajo njen negativen, celo sramotni del. A pod taistim izrazom, ki izvorno označuje poznavalca, strokovnjaka in mojstra neke stvari, so se nekoč prej nahajali tudi arhetipski, pravi in veliki filozofi, ki jim danes ne rečemo več sofisti, saj bi tako oskrunili in omadeževali njihovo ime. Kaj je torej tisto, zaradi česar je sofistika, ki se je razbohotila v času razcveta Aten in s katero so kasneje strogo polemizirali Sokrat, Platon in Aristotel, opolzka, nespodobna in predvsem filozofije nevredna?

Premišljanja sofistov o človeku in človeški нравstvenosti niso prišla do pravih utemeljitev, saj so se iztekla v (slab) relativizem in subjektivizem, ki ga je najpomembnejši sofist Protagora strnil v izreku, da je merilo vseh stvari človek s svojimi spremenljivimi občutji, zaznavami in predstavami. Občveljavnih, univerzalnih resnic sledeč Protogari sploh ni, saj nobeno spoznanje ni 'pravilno' ali 'napačno' in nobena stvar ni 'dobra' ali 'slaba' sama

po sebi, ampak takšna postaja šele v stiku z zaznavajočim – ta zaznavajoči pa je vedno nekdo drug, v vedno drugačnem stanju. Stvari tako sploh niso stvari, ampak zgolj procesi spreminjanja in nastajanja, »saj nikoli nič ne biva, temveč vedno postaja«, po nečem drugem, ki je skupaj z vsem ostalim prav tako podvržen nenehnemu (s)preminjanju. Ne le da Protagora ni utemeljil, zakaj bi mera vsega moral biti ravno človek (tako se Sokrat v enem izmed Platonovih dialogov sprašuje, zakaj ni Protagora rekel, da »je mera vseh stvari svinja ali pasjeglavec ali kakšno drugo, še bolj čudno bitje«), niti opazil ni, da je s svojima relativizmom in subjektivizmom zrelativiziral in subjektiviziral tudi človeka (sebe) samega. Kako je mogoče, da imajo navzlic relativizmu besede, ki jih izrekamo, še vedno svoj pomen? Če veter ni ne topel in ne mrzel sam po sebi, ampak tak postaja šele v stiku s tistim, ki ga zaznava, kako to, da še vedno razumemo, kaj pomeni toplo in kaj pomeni mrzlo? Če nič ne obstaja, ampak vse samo postaja – kaj (če kaj) je potem sploh resnično? Če je mera vsega človek, kdo je mera človeka? Veliko bolj filozofsko kot pogumno razglašati, da resnice ni, bi bilo svariti pred takšno resnico, saj je ta nevarna, ker vodi v vrtnec spremenljivih, nenehno postajajočih mnenj, zaznav in verjetij, v katerih je zaman iskati tisto, za kar si filozofija krčevito prizadeva – Resnico in Vedenje. In prav to bodo napadli trije veliki filozofi, ki sledijo sofistom, in v nenehno spreminjajočem svetu videza pokazali na tisto, kar spreminjanju, relativizaciji in subjektivizmu ni podvrženo ter obenem razložili, v kakšne težave vodijo Protagorova spoznanja.

Pa vendar zavračanje vsakršnega objektivnega in občeveljavnega spoznanja ni edina temna stran sofistov. Zdi se, da so sofistom poznejši filozofi še veliko bolj očitali njihove nastopaške in vsevedne retorične nastope, s katerimi so ujeli bogate in ugledne mladeniče ter jim prodajali svoje nauke in govore, ki pa niso temeljili na nekem dokončnem vedenju, temveč na vseč-

nem, ušesom prijetnem in navidezno modrem govoričenju. Mladičje so začarali zgolj s premišljeno izbranimi in kleno izrečenimi besedami, ki »so ustvarile videz, da je to, kar se govori, resnično, in da je govorec dejansko med vsemi v vseh stvareh najmodrejši«. Nezmotljivi in vsevedni sofisti so na vsako vprašanje imeli odgovor, za vsako zagato rešitev, za vsak problem razlago in za vsako nejasnost pojasnilo. Kot taki so seveda radikalno nasprotje pravega filozofa, ki prizna, da marsičesa ne ve in ne razume, ki ima veliko več vprašanj kot odgovorov, saj nima modrosti, ampak le ljubezen do nje. A vendar je bolje, kot z obtoževanjem in zgražanjem kazati na sofiste in starogrške mladeniče, ki so jim nasledli, premisliti, ali nemara tudi mi sami, zaslepljeni in očarani nad lepim zvenom besed, spregledamo njihov pravi pomen? Se nemara tudi mi (tu pa tam) pustimo prepričati 'resnicam', ki odrešeniško, svetlo in optimistično zvene, čeprav slutimo njihovo površinskost in puhlost? Smo dovolj pozorni in neizprosni pri razkrinkanju novodobnih sofistov, ki se na vseh mogočih krajih pojavljajo v vseh mogočih oblikah – in nam v zameno za plačilo prodajajo skrivnosti srečnega in uspešnega življenja, nesluten duševni mir, zagotovljeno zadovoljstvo, boljši in lepši jutri, zdravje duha in telesa, bajne zasluške in kaj vem kaj še drugega? Še več: kaj če nismo samo žrtve, ampak tudi sami krivci – in tako tudi mi v lepo zavite, odišavljene in olepšane stavke skrivamo sivo nevednost in jo delamo resnično?

Svet, v katerem živimo, je prepoln sofistike – ta pa se med drugim kaže skozi medijske reklame in vedno bolj aktualne knjižne uspešnice, ki – v svoji pompoznosti in veličastju – razočaranim, smisla išočim nesrečnikom včasih prav z žaljivo nesmiselno, a lepo zvenečo retoriko obljubljajo lepše življenje. Sofistov ne manjka tudi med tistimi, ki bi radi našo podporo in naš glas, pri tem pa se poslužujejo predvsem lepo glasečih se obljub in preroških besed, ki pogošto le prekrivajo manipulacijo, skrito za njimi. Tu nam svojo roko spet ponuja filozofija, pri

tem pa ne obljublja ničesar lepega, odrešeniškega in prijetnega, ampak le pobeg stran od belih laži, praznih stavkov in nesmiselnih besed – v temne, tuje in neslutene dežele, kjer odgovorov, pojasnil, razlag in rešitev pogosto ni. A filozof rad prizna, da ne ve, ker je nevednost vedno boljša od lažne vednosti.

Dan filozofije

Alenka Hladnik

Unescov svetovni dan filozofije 2013

Včasih splet naključij proizvede rezultat, ki učitelja (filozofije) navda s ponosom in zaupanjem v njegovo delo. Takšno je bilo sodelovanje dijakov, ki so se pripravljali na maturo iz filozofije 2014, na *Unescov svetovni dan filozofije 2013*. Predstavimo ta splet naključij, ki so učinkovala kot inspiracije:

1. Od osnovnošolskih učiteljic, s katerimi smo se srečavali na seminarjih in delavnicah za usposabljanje za obvezno izbirno vsebino filozofija za otroke, smo se nekoč gimnazijski učiteljici učili njihove neverjetne metodične ustvarjalnosti. Lipmanovo metodo filozofiranja z otroki so kmalu po srečanju s programom nadgradile z igranjem vlog, risanjem, pisanjem dnevnika, zgodb ipd., učenci iz Kranja pa so za udeležence seminarja celo uprizorili kratko igrico. Izkazalo se je, da je njihova razširitev nabora metod enakovredno spodbujala k razmišljanju kakor diskusija v krogu o temah iz čitank.

2. Podobno metodično ustvarjalna je tudi kolegica Vida Otič, profesorica filozofije s Ptuja. Za *Unescov svetovni dan filozofije leta 2012* je z dijaki pripravila lutkovno predstavo s priredbo Orwellove *Živalske Farme*. Predstava ni bila sama sebi namen, ampak je njena skupina skozenj preučevala teme iz politične filozofije.

3. Naslednje leto 2013 so dobili povabilo k sodelovanju avtorica in njeni dijaki. Naslovna tema je bila *Uporni človek*, možnosti eksistencialistične filozofije.



4. V skupini je bilo nekaj dijakov, ki so nastopali v šolskem mjuziklu in v predstavah dramskega krožka na GSŠRM.

5. Ker je bilo treba združiti 3. in 4. letnike, se je porodila zamisel, da se za kratko igro priredi tema, ki jo poznajo oboji. Na začetku 3. letnika je taka tema zgolj teatralični predgovor k Zaratustri, tj. tema Bog je mrtev, naučim vas nadčloveka. Naslednje vprašanje je bilo, kaj se zgodi s filozofskimi idejami v 20. stoletju množičnih medijev. Pandan Nietzschejevemu nadčloveku v popularni kulturi je *Superman*, Sartrovemu aktivizmu pa *Just do it!* korporacije Nike, dogajale so se slovenske vstaje, na spletu je bil najbolj gledan video korejskega glasbenika Psyja *Gangnam Style*¹ in množica

¹ <http://www.youtube.com/watch?v=9bZkp7q19f0> (30. 10. 2014), več kot 2 milijardi ogledov.

posnemovalcev po vsem svetu ga je vzela za vzor. Klemen Slakonja, slovenski igralec, je tako zaigral v gangnam slogu parodijo na Slavoju Žižka *The Perverted Dance (Cut The Balls)* na tv kanalu Pop tv.² Zamisel o usodi pri pripravi obravnavanih filozofskih idej, povezanih z naslovno temo filozofskega dneva, je bila avtoričina, vse preostalo je ustvarila skupina 17 dijakov, njena vloga se je skrčila na olajševalko projekta (podobno kot je v skupnosti raziskovanja filozofije za otroke učitelj olajševalec diskusije.)³

6. Dijaki, ki so bili najbolj zainteresirani in igralsko izkušeni, so na prvem sestanku o ideji projekta ugotovili in glasno oznanili, da mentorica nima izkušenj z igranimi šolskimi predstavami in prevzeli odgovornost za izpeljavo projekta, njej pa zapovedali, da, prvič, opravi, kar ji bodo naložili, in drugič, pazi naj, da ne bodo zašli s področja filozofije. Z dramskimi sugestijami je pomagala tudi bodoča dramaturginja in profesorica filozofije Tjaša Mislej.

7. Nastajanje scenarija je potekalo preko pametnih telefonov, ideje in komentarje so prispevali vsi, ki so želeli, čeprav so bili pričakovano bolj aktivni četrtošolci. Rezultat je bil kompleksen scenarij za dvanajst minutno predstavo, v kateri so stare filozofske ideje aktualizirane skozi množično kulturo (uvertura v simfonično pesnitev *Also sprach Zarathustra* Richarda Straussa, stripovski in filmski lik Supermana, skladba *Money* rokarskega benda Pink Floyd, izdelki Nike, videa Psyja in Klemna Slakonje), ker pa je bil naslov filozofskega dneva *Uporni človek*, je zajeto vanjo tudi družbeno dogajanje (slovenske vstaje in njihovo zamrtje), pasivnost, neupornost srednješolcev, tudi zaradi

moderne IKT, ki jo tako zelo odlično uporablja, in aluzija na Žižkovo refleksijo »Don't act! Think!«.

8. Avtorica je šele post festum, ko so bile znane imenitne maturitetne ocene skupine 2014, docela dojela, kaj vse je bilo na delu pri tej gledališko filozofski predstavi, predvsem pa je doumela, da mora kot učiteljica kdaj tudi radikalno tvegati in zaupati dijakom, da bodo resno opravili svoj del naloge. Če je cilj pouka filozofije učiti »misлити samostojno«, je pri ustvarjanju predstave stopil v ospredje prav drugi del tega cilja, nemara celo bolj kot pri izdelavi seminarske naloge: dijaška *samostojnost*. *Samostojnost* ni bila na delu zgolj pri neposrednem gledališkem dogajanju na odru, ampak še veliko bolj pred tem pri pisanju besedila, pri katerem so *samostojno* uporabili in vrednotili naučeno – tj. osnovne filozofske ideje obeh avtorjev –, jih povezali s fenomeni množične kulture in trenutnega političnega dogajanja.

9. Video s posneto predstavo si je mogoče ogledati na youtubeu

² http://www.youtube.com/watch?v=80X0pbCV_t4 (30. 10. 2014).

³ V resnici je bila avtorica tudi občudovalka dijakov, ki so na osnovno idejo naložili svojo vednost o IKT, vključili v predstavo ne samo avdiovizualno podlago (odlomek iz risanke *Superman*), ampak so jo aktivno predvajali na dva zaslona na odru preko svojih pametnih telefonov, preko fb zastavljali vprašanja, nato zaplesali *Perverted dance* ... To je bila ena najboljših pedagoških izkušenj avtorice.

Kdo je uporni človek? (Scenarij)

Rekviziti:

pametni pametni telefoni, slušalke, suknjič in kravata za kravatarja, superge, majica in letaki za Nike, majica z logom za Supermana, očala in pipa za Sartra, škarje za živo mejo za vodjo vstajnikov

Glasba:

Richard Strauss: *Also sprach Zarathustra* – spremljava Zaratustrovega sestopanja z lestve, Pink Floyd: *Money* – kravatar / Nike pospremi Sartra z odra,

Klemen Slakonja: *Cut the balls* (~ 2:56) – med premišljevanjem vstajnikov in plesom.

Osebe: 17 oseb

Zbor: sedeči v krogu in aktivni na facebooku, vodja zbora Neža Vavpetič

Zaratustra (Leon Brnot)

Superman (Leon Brnot)

Sartre (Urban Braune)

Kravatar (Leo Kranjc)

Kazalec časa (Urban Kavka)

Tekači (Eva Balantič, Tjaša Belavič, Manca Dečman, Urban Kavka, Kristina Kotnik, Sebastijan Kramar, Špela Osolin, Diana Pivc, Sanja Podržaj, Špela Šlajmer Urankar, David Vavtar, Urban Videmšek.)

Vstajniki (David Vavtar, Neža Vavpetič, Urban Videmšek)

Plesalci (Larisa Vrtačnik, Urban Braune, Eva Balantič, Sanja Podržaj)

Vodja digitalno glasbene spremljave (Sebastijan Kramar)

1. prizor

Ponavljajoče se dogajanje na odru. Na levi strani odra je lestev, na njej zamišljeni Zaratustra s podprto brado, nepremičen. V ozadju se hitro menjata dan in noč. Nato Zaratustra oživi, zasliši se Strauss, živahno sestopi z lestve: začne poplesavati okrog sedečih na odru ...

Zaratustra: Poslušajte, kaj vam imam povedati: Bog je mrtev! 10 let sem premišljeval in odkril, da je Bog je mrtev!

Zbor na odru obstane in se skrije za Nežo

Vodja zbora: Kaj praviš? Kaj hočeš? Kaj delaš tukaj?

Zaratustra: Bog je mrtev, naučim vas nadčloveka.

Vodja zbora: Kaj nam težiš? Pusti nas pri miru!

Zaratustra vztraja: Naučim vas nadčloveka.

Vodja zbora: Kaj nas naučiš? Nadčloveka? Ne štekam.

Zaratustra poskuša še enkrat: Poslušajte! Naučim vas nadčloveka. Ta človek prihodnosti, ki nas bo rešil tako dosedanega ideala kakor tega, *kar je moralo iz njega izrasti*, velikega gnusa, volje do nič, nihilizma, ta znanilec pol dneva in velike odločitve, ki bo zopet osvobodil voljo, ki bo povrnil zemlji njen cilj in človeku njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta premagovalec Boga in nič – *on mora enkrat priti ...*

Zbor začudeno zmaguje z glavo in gleda v pametne telefone. Med pogovorom vodje zbora in Zaratustre se na facebooku prikaže njegov profil. Zvrstijo se naslednja vprašanja: zaratustra

1. Kdo je ta model? – Eva Balatnič
2. Kva sploh hoče? – Kristina Kotnik
3. Zakaj je vesel? – Špela Osolin
4. Zakaj nam teži? – Manca Dečman

Vodja zbora: Čudak, ti bom že pokazala pravega nadčloveka...

Na ekranu se pojavi reklama za film Superman. Med tem Zaratusstro nasilno preoblečejo v Supermana, tj. mu nataknejo majico.

2. prizor

Iz ozadja pride Sartre, kadi pipo, ima očala in šarmira na splošno ☺ Gleda sedeče in se čudi kot pravi filozof, pa da bo še malo bolj filozofsko:

Sartre: Kaj počnete?

Vodja zbora: Sedimo.

Sartre: Kaj če bi vsi sedeli? Vstanite! Ali ne veste, da ste odgovorni za svoje sedenje! Obsojeni ste na svobodo!

Vodja zbora: Kaj pravi tip? Še en pametnjakovič! Še en, ki nam hoče soliti pamet!

Sartre: Hej, ne morete kar sedeti in čakati. Saj niste pena ali gniloba ali kot kakšna cvetača.

Vodja zbora: Kaj praviš? Kakšna odgovornost? Kakšna svoboda? Kakšna cvetača in gniloba?

Sartre: Človek je obsojen na svobodo! Je tisto, kar naredi iz sebe. Naredite že vendar kaj iz sebe. *Just do it!*

V tem pride Kravatar, ki pospremi Sartra dol z odra, ponujajoč mu Nike superge, ki jih Sartre začudeno sprejme in odide z odra.

Na ekranu se pokaže Just do it!

Kravatar na odru vrže reklame zboru, ki jih

veselo, vrešče sprejme. Nato se povzpne na lestev in istočasno na oder pritečejo tekači ter skupaj z zborom tečejo 2 kroga okoli njega in mu vzklikajo, častijo kapitalizem in nekateri posedejo na desno stran odra in spet začnejo delati ponavljajoče delo.

3. prizor

Ko vsi spet sedijo, pridejo vstajniki in se postavijo diagonalno ob lestev ter zaslišujejo Kravatarja na lestvi.

Vstajniki in dva iz zbora: Gotof si! Gotof si!

Kravatar jih utiša. Začne se zasliševanje.

Kravatar: Sem jaz kriv za to situacijo?

Vstajniki: Kriv si ... kriv si ...

Kravatar: A je za vse kriv denar?

Vstajniki: Ja! Denar je kriv! Denar je kriv!

Kravatar: Pa saj trg je pravičen.

Vstajniki: Ni. Ni ... Ni ... Ni ... (čedalje tišje)

Kravatar: Mislite, da bo kaj boljše če jaz grem? Kaj bo pa pol? Bo kaj drugače?

Vstajniki: se spogledajo

Vstajniki potihnejo. Kapitalist si pomane roke in odide. Vstajniki se zadržujejo v ozadju in po tihem debatirajo (so malce zmedeni).

Na oder pritečejo plesalci: Larisa, Urban, Sanja, Eva. Larisa in Sanja sta zada, Urban in Eva naprej. Nato se zasliši glasba, na zaslonu se pojavi odlomek iz Slakonje: plesalci odplešejo Cut the balls. Med plesom pritečejo z raznih strani vstajniki, grobo odrinejo dekleta in zgrabijo plesalca ter mu hočejo odrezati j...

Plesalec: Kaj delate? Norci, idioti! Pa ne meni! Ne meni! Ne meni!

Vodja zbora: Komu pa?! Komu pa?!

Vstajnik: Smo mogoče prehitro ukrepali? Komu naj režemo? Koga naj režemo? Ali moramo stvar razmisliti?

Vstajniki odidejo z odra med publiko in sprašujejo gledalce: Kaj pa ti meniš? Kako lahko rešimo situacijo? Kako naprej? Zakaj se sploh borimo?

Napis na platnu: Don't just act! Think! (Po Slavoju Žižku)

Tu se predstava zaključi, vsi pritečejo na oder v majčkah Mladi filozofi, se poklonijo, vtem se pokaže napis na platnu:

Kdo je uporni človek?

Nastopali so dijaki Gimnazije in srednje šole Rudolfa Maistra iz Kamnika

Eva Balantič, Tjaša Belavič, Leon Bernot, Urban Braune, Manca Dečman, Urban Kavka, Kristina Kotnik, Sebastjan Kramar, Leo Kranjc, Špela Osolin, Diana Pivc, Sanja Podržaj, Špela Šlajmer Urankar, Neža Vavpetič, David Vavtar, Urban Videmšek, Larisa Vrtačnik.

Poročila

Nina Miri Zalar

Philocafe ... in čaj

V šolskem letu 2013/2014 ste nas filozofsko navdušene Poljance večino zadnjih petkov v mesecu ponovno lahko srečali v kavarni Slamič, če smo bolj natančni v Kava&Čaj Slamič v Ljubljani. Z veseljem in radovednostjo smo številni učitelji, nekdanji in sedanji dijaki Gimnazije Poljane, pa tudi mnogi drugi vedno dobrodošli gostje, v pričakovanju sproščeno sedli za mize in se prepustili iskanju modrosti, kar nam je omogočala vsakič znova skrbno izbrana tematika, predvsem pa premišljeno izbrani ter vljudno povabljeni gostje, ki so se vabilu prijazno odzvali in nam pomagali, da smo z lastnimi mislimi kukali v izkušnje njihove že prehojene poti. Vsakokratni gost je v prijetnem dialogu s profesorjem Borisom Šinigojem, ki je tudi letos Philocafeja v celoti pripravil in moderiral, uvodoma predstavil sebe in svoje področje ukvarjanja, potem pa spretno preusmeril pozornost na vse udeležence, tako da smo se kaj hitro znašli v filozofski dialoški in preizpraševanju navidezne samoumevnosti slišanih stališč.

V mesecu novembru smo se srečali prvič. Okoliščinam primerno nas je najprej nagovorila filozofija predsokratikov. Gostja Philocafeja je bila dr. Ignacija J. Fridl, tema pa je nosila naslov *Logos predsokratske misli in resničnosti*?. Ob nedavnem izidu celovitega prevoda fragmentov predsokratskih mislecev v slovenščino nam je dr. Fridlova, kot ena od desetih sodelujočih pri prevodu, najprej predstavila način dela, ki ga je večletni prevajalski in uredniški projekt zahteval. Nato smo se prepustili nagovoru Sokratovih predhodnikov, ki so s svojimi

miselnimi preobrti pravi začetniki zahodno-evropskega mišljenja. Na vprašanje, kakšna je predsokratska filozofija, ni moč podati enoznačnega odgovora. Na to nas je gostja ves čas opozarjala. Postopno in umirjeno prebiranje fragmentov nam šele lahko omogoči, da se jim najprej samostojno in potem skupno približujemo. Ko smo skozi pogovor opazovali mestoma popolnoma nasprotujoče si predsokratske misli, nismo mogli mimo zedinjenega stališča, da kljub temu vsi brezsrčno stojijo na strani neke absolutne resnice. A smo kaj kmalu zadeli ob sofiste. In če nas je njihov relativizem lahko zmotil, nas je dr. Fridlova preusmerila v misel, da le ta ni nujno nekaj slabega. Ob tem pa poudarila, da nikakor ne smemo pozabiti dejstva, da je dobro edini temelj, h kateremu je stremela predsokratska miselnost.

Decembra nas je nagovoril dr. Borut Škodlar, vodja enote za psihoterapijo na psihiatrični kliniki v Ljubljani. Tema tokratnega Philocafeja je bila *Bivanjska praznota in odgovor logoterapije*. V prvem delu pogovora smo razgrnili, kako in v kakšnih oblikah se pojavlja bivanjska praznota. To so stanja praznine, ko se človek znajde brez pogleda naprej, brez vrednot in smisla. Logoterapija avstrijskega psihiatra Viktorja Emila Frankla, ki je velik del svojih spoznanj in uvidov začel snovati skozi svojo izkušnjo v koncentracijskem taborišču Auschwitz, je odgovor na bivanjsko praznoto. Tretja dunajska šola psihoterapije, kot jo zaradi predhodnikov Freuda in Adlerja tudi poimenujejo, se osredotoča na človekovo iskanje smisla. Smisel se preko psihoterapije ne daje, temveč razodeva oz. razkriva. Pacient s terapevtom odkriva vezi z zanj vrednimi, čustveno bogatimi in smiselnimi vsebinami. Temeljni aksiomi logoterapije so: 1. da je smisel vedno prisoten, tudi v najbolj

neugodnih okoliščinah, 2. da je volja k smislu človekovo temeljno vodilo in motivacija in 3. da je v življenju vedno vsaj malo svobode, ki omogoča sledenje smislu. V klinični praksi, pri delu z ljudmi v duševnih stiskah, se vprašanja smisla neprestano postavljajo; včasih še veliko bolj kot pri ljudeh, ki so uspavani z vsakodnevnostjo. Med pogovorom se je posebej izpostavila situacija iščočih študentov, katerih iskanja so lahko izrazito eksistencialna in temeljita, pa lahko za to ne najdejo ustreznih sogovornikov, mentorjev in profesorjev. Preko izkušenj iz študija filozofije smo to ponazorili. Študent se v tem iskanju izgublja ali pa s »kljubovalno močjo duha« prebije skozi težo praznine, s katero smo začeli pogovor. Med pogovorom je bilo veliko vprašanj iz izrazito študentsko obarvanega poslušalstva. Vprašanja so se raztezala od uvidov Kierkegaarda in Freuda pa vse do vsakdanjih vprašanj o premagovanju občutij praznine. Skupno stališče vseh prisotnih ob koncu našega drugega Philocafeja je bilo, da sicer iskanje smisla še zdaleč ni enostavno, a vendarle naloga slehernega posameznika.

V novo leto smo zakorakali v spremstvu Ksenije Čermelj, mag. etnologije in kulturne antropologije. Našo tretjo gostjo smo pravzaprav ujeli med enim in drugim potovanjem ter to priložnost izkoristili za pogovor o kulturi, ki se nam zdi daleč, pa bi nam morala biti zaradi številnih vplivov, ki jih je imela tudi na kulturo zahoda, v resnici mnogo bliže. Vsebinsko pogovora nam je okvirno začrtal naslov *S Hafezom o opoju vina in zedinjenju v ljubezni v luči iranskega izročila*. Slednje nam je bilo številnim precej neznano. Pripovedi o kulturi Irana in tamkajšnjih prebivalcih, ki so do tujcev sprva nezaupljivi, a hitro postanejo izredno gostoljubni, smo z radovednostjo prisluhnili. Navdušilo nas je dejstvo, da so Iranci izjemno izobraženi ljudje, ki dobro poznajo lastno kulturno dediščino. V kontekstu slednje ponosno prebirajo poezijo Hafeza, največjega perzijskega pesnika, rojenega v Širazu. Njegovo razumevanje sveta, v katerem je tisto edino, kar nas združuje, lju-

bezen, je še danes odločilno tudi v večernem druženju mladih, ki namesto popivanja izberejo družno prebiranje Hafezove poezije. Ljubezen do modrosti nas je tako tokrat popeljala tudi v razmišljanje o ljubezni sami, ko smo tudi mi prisluhnili delčku te izjemne dediščine.

*V nikomer ne vidim ljubezni.
Kam so odšli vsi zaljubljeni?
Kdaj se je končalo naše prijateljstvo?
Kaj se je zgodilo s prijatelji?
Voda življenja se je skalila.
Kje je njen varuh Khezar,
da nas povede iz obupa?
Vrtnica je zbledela.
Kaj je s pomladnim vetričem?
Nihče ne pravi, prijatelju stojiš ob strani.
Kaj se je zgodilo s prijatelji, ki so ljubili,
kar je pravično in tako ravnali?
Kam so odšli vsi pravi zaljubljeni?*

(Prevod B. Šinigoj)

Februarja smo se srečali ponovno. Tokrat je bilo naslovno vodilo *O dostojanstvu in nedostojanstvu človeka (od Pica k Berdjajevu in nazaj)*. Dr. Igor Škamperle, filozof, alpinist in pisatelj, nas je z vrnitvijo v čas renesanse spomnil na prihajajočo pomlad. Ob filozofiji Pica della Mirandole pa smo se zazrli v pomen človekovega dostojanstva, za katerega ima po mnenju tega, v mladih letih preminulega italijanskega filozofa, človek, ker ima nekaj več, za razliko od ostalih živih bitij, možnost. Picovo zaupanje v človeka se kaže tudi v prepričanju, da ima človek moč združiti celotno vednost v eno, univerzalno. In četudi je po eni strani posameznik omejen s časom in prostorom, pa hkrati sam *lahko* seže onstran. In v slednjem je iskati pomen Picovega pojmovanja dostojanstva. Nam pa se je na tej točki pogovora zastavilo vprašanje: kako le bi se mnenje o svetu, človeku in dostojanstvu izoblikovalo Picu della Mirandoli, če bi vstopil v ta svet danes, med nas? Kako bi razumel mestni vrvež, usmerjen v nakupovalna središča? In po drugi strani, kaj bi dejal o dostojanstvu človeka, če bi prišel na

Philocafe? Renesancna drža, ki je tako očitno lepa tudi v umetnosti, je Picu omogočila izjavo ob koncu njegove razprave: »*Ne pretvarjam se, da vem vse, a vem več od drugih.*« In gotovo je ta mladi filozof še danes, če že ne predvsem danes, opomin na prepogosto napačno razumevanje dostojanstva v kontekstu samoumevnosti. Dopustiti unikatnost drugemu in zahtevati unikatnost od sebe predvsem v iskanju tistega, kar seže onstran očitnega, je bilo vodilo pogovora vse do konca našega zadnjega zimskega srečanja. Za filozofijo Berdjajeva nam je tokrat zmanjkalo časa, a se z njim v prihodnosti zagotovo še srečamo.

Pomlad smo marca odprli v družbi humanista, rusista in anglista, tajnika Foruma slovenskih kultur in nekdanjega Poljanca dr. Alena Novalije. Temo pogovora je začrtal naslov *Modrost puščave? (od Evagrija Pontskega do Charlesa de Foucaulda)*. V puščavo nas je torej popeljal Evagrij s svojim pozivom v bivanje zunaj svojega kraja, z umikom iz mesta. Slednje nam omogoči osvoboditev od čutne zaznave in očiščenje strasti. Pot v duhovnost je namreč nujno pot brez slednjega. A vendar je modrost puščavnikov še strožja. Ni namreč vsako duhovno početje nekaj dobrega. Človek je pogosto ujetnik napačnih predstav in občutkov. Zato gre kot najpomembnejšo krepost puščavnikov razumeti prav *razločevanje* duhov. Njihovo pravilno vrednotenje naj bo odgovor na imperativ »*duhove preizkušajte, ali so od Boga*«. Pravi puščavnik hkrati sebe tudi vseskozi opozarja na ponižnost. Videnje v družbi samoljubja namreč ni mogoče. In kot učijo duhovni očetje, naj bo božanski pogled *en, edini* pogled. V nadaljevanju nam je dr. Novalija približal tudi skrito življenje Foucaulda, ki navdihuje številne skupine. Pogovor smo večkrat usmerili v nam tujo puščavniško bivanjskost in razmišljali o tehnikah, ki vodijo do razodetja. Mestoma smo celo pomislili na stičnost z zen budizmom, a nas je gost presenetil z opozorilom, da slednji na neki točki celo odpove, ko namreč nima povsem jasne predstave, kaj naj bi z razodetjem

počel. Poslovili pa smo se z mislijo, da je dobro delo samo po sebi zedinjenje z Bogom.

Naše zadnje srečanje v iztekajočem se šolskem letu se je zgodilo aprila. *Bo lepota odrešila svet? (Idiot: Dostojevski)* nas je spraševal naslov šestega Philocafeja. Tokratni gost, profesor na Akademiji za likovno umetnost dr. Jožef Muhovič, je pogovor uvedel z aforizmom:

*Informacija ni znanje
Znanje še ni modrost
Modrost še ni resnica
Resnica še ni lepota
Lepota še ni ljubezen*

Potem se nam je zastavilo vprašanje, kaj lepota je. In hitro smo se spomnili sv. Avguština, ki je na vprašanje, kaj je čas, odvrnil: »*Vedel sem, dokler me nisi vprašal ... zdaj pa ne vem.*« Zdi se, da je z lepoto enako. A četudi natančne definicije ni moč podati, o njej lahko večplastno razmišljamo. Pri tem, tako kot to zahteva ona sama, vpletamo čute. Lepota je duh in telo. Hkrati je tudi osrednji predmet estetike, ki razmišlja o tem, kako predmet učinkuje na človeka. Estetika išče Lepoto, Bit lepote, kot eno od lastnosti posamičnih stvari. Podobno kot Platon verjame, da je Lepota sama v vsaki stvari, a je hkrati tudi skupna Bit. Umetnost, po drugi strani, ustvarja. In vendar je obsojena na to, da nikoli ne ustvari lepote in umetnosti same po sebi. Umetnik ustvarja nekaj, kar še ne obstaja, in nas sočasno prisiljuje, da vidimo svet tak, kot je. Toda o tem, kaj je umetnost, kaj je lepota, odloča estetika, odloča filozofija. Tako je slednja vedno za umetnostjo, vprašanja, ki se zastavljajo estetiki, pa so vedno vprašanja o tem, kar je že ustvarjeno. In estetiki so vselej prepozni v tem, da bi povedali umetniku, kaj naj ustvari. Pa vendar prav to budno spremstvo omogoča umetnosti, da ne postane obrt. Četudi je treba poudariti, da niso vse dobe enako dobre za ustvarjanje, pojmovanje lepote pa se dogaja v času. A kljub slednjemu drži, da lepota, samo lepota, premaga svojeglavo telo in aktivnega duha. In kot je opozoril že Heidegger:

*Tehnika je premagala vse razdalje, ni pa premagala nobene bližine. Zato na slednjo ne gre celostno staviti. Če umetnost že ne more odrešiti, lahko pomaga reševati. Gledalci pa pri tem lahko, tako dr. Muhovič, kreditiramo umetnike; vidimo nekaj. In samo subtilni gledalec je zmožen razum prilagoditi svetu in ne težiti k temu, da bi prilagodil svet. Pri čemer ni nujno, da imajo dela take potenciale, da bi v transcendenco potegnili tiste gledalce, ki jih niso pripravljene *sponzorirati*. Pa tudi: manj ko je neposrednosti, manj je Lepote. Ta pa leži na isti veji kot Resnica in Dobro. In če se slednja skrijeta, ostane oziroma zasije Lepota.*

Philocafeji preteklega šolskega leta so bili nekaj, kar je minilo. In hkrati nekaj, kar je ostalo. Pustili so upanje na ponovna srečanja. V modrosti.

Živa Kralj

Razpotja na poljanah filozofije III

Štanjel, 24.–25. maj 2014

Železniška postaja v Ljubljani. 24. maj 2014.
Dvanajst ljudi, vsak s svojo življenjsko zgodbo.
Vsak s svojimi prepričanji, pričakovanji, vprašanji.



Nekateri med njimi so se videli prvič, drugi so si leto delili učilnico, mnenja, temeljna in nekoliko manj temeljna vprašanja na pripravah za maturo na Gimnaziji Poljane, tretji so bili med sabo dobri prijatelji in tudi partnerji. Tako razdružene in različne je v tistem trenutku pod uro povezovala ljubezen do filozofije in predlog prof. Borisa Šinigoja o filozofskem simpoziju v Štanjelu na Krasu, ki smo ga z navdušenjem pograbili. Na poti do našega cilja je bilo na nadomestnem avtobusu in kasneje vlaku mogoče slišati mnogo debat in pogovorov, med katerimi so bile najbolj zanimive filozofske zgodbi ce in modrosti našega profesorja s spremljavo njegovega dobrovoljnega krohota.

Končno smo vznemirjeni prispeli in na prelepem vrtu na gradu Štanjel razporedili stole v krog. Cilj vsakega posameznika je bil predstaviti temo svojega celoletnega projekta, svoje seminarske naloge. Moderiral je prof. Boris Šinigoj, prvi pa je bil na vrsti Fedja

Saksida, ki se je poglobil v Camusovega Sizifa in se z njegovo pomočjo spraševal o smislu in nesmislu življenja. Pripovedoval nam je tudi o Camusovem življenju, hkrati, pa je o delu razmišljal s kančkom kritičnosti. Vprašanja in debata, ki je sledila, je bila kakor tam, kjer je odvod funkcije enak 0. Nihče ni vedel, ali je sedlo, prevoj, minimum ali pa celo MAKSUM! K sreči smo debato še enkrat odvajali ter ugotovili, da je tu dosegla svoj maksimum, saj je bil drugi odvod v točki manjši od 0.

Naslednja je bila Tanita Fon Tušar z *Vprašanjem medsebojnosti v filozofiji Martina Bubra*. Predstavila nam je dvojni odnos, ki ga imamo ljudje do sveta; odnos jaz-ti in odnos jaz-ono. Spraševali smo se o odnosih, sočloveku, krizi sodobnih družbenih odnosov in zakaj je do take krize sploh prišlo. Razmišljali smo o tem, zakaj lahko opazimo, da se namesto ljubečih odnosov velikokrat pojavljajo odnosi, v katerih drugega človeka jemljemo raje kot predmet uporabe in ne kot sočloveka.

Zvečerilo se je in vročino je nadomestil hlad noči. Naš profesor je začel igrati na arabsko lutnjo in nastajalo je mistično vzdusje, ki je hrepenelo po poeziji. Vsak, ki je želel, je prebral pesem, ki ga je pritegnila, zaznamovala ali jo je hotel deliti z drugimi. Nekateri so prebrali ali celo recitirali pesem, katere avtorji so bili oni sami. Vsaka pesem je izražala različna čustva in razpoloženja avtorjev, ki so se mešala, dopolnjevala, kresala in izgubljala drug v drugem, skupaj pa so ustvarjala vzdusje, v katerem smo bili vsi povezani in vsi eno. Čutili smo drug drugega in občudovali kreativnost vseh zbranih. Ta se je pokazala tudi, ko smo skupaj začeli kovati svojo pesem. Vsak je povedal eno besedo in tako je sproti nastajala pesem, ki se je iz besede v besedo spreminjala; iz smešne v romantično, iz pesimistične v lahkotno, iz satirične v mistično. Bila je skupek navidezno naključnih besed, ki so se skupaj povezovale in dale pesmi pomen, ta pa je puščal veliko prostora za interpretacijo. Tisto noč je bilo na ta način ustvarjenih mnogo pesmi. In nobene

se ne spomnim več. Ne vem, o čem so govorile, ne vem, ali je kdorkoli sploh kdaj vedel. Morda je škoda, da jih nismo zapisali ali posneli, a kot je rekel tudi profesor, imamo že tako ponavadi prevečkrat potrebo, da vse dokumentiramo. Da vsako lepo pokrajino ali pomemben dogodek fotografiramo, vsako misel ali pesem, ki jo nosimo v sebi, zapišemo. Nekaj čarobnega je v trenutku ali pesmi, za katero veš, da ne bo nikoli dokumentirana, da opazuješ, kako počasi polzi v pozabo in se izgublja za vedno.

Profesor je sledeče jutro prebudil naše mozgane s predavanjem z naslovom *Delfski poziv k samo-spoznanju in odgovor Nikolaja Berdjajeva*. Bil je tako izpiljen, da smo morali napeti vse svoje moči, da smo razumeli, kaj nam govor sploh sporoča. Na koncu nam je profesor še z bolj preprostimi stavki pojasnil svoje razmišljanje. Večkrat je izgovoril besede "Spoznav samega sebe," ki naj bi bile zapisane nad vrati Apolonovega templja v Delfih in so bile tudi pomemben nauk Sokrata in mnogih drugih filozofov. Pojasnil nam je filozofsko razmišljanje predstavnika ruske religiozne filozofije Nikolaja Aleksandreviča Berdjajeva. Vnela se je debata, v kateri smo se spraševali: Se bistvo nahaja v individualni osebi ali obstaja kot samostojna bit? Kaj je bistvo? Kako lahko spoznamo samega sebe? Ali je Bog abstraktna bit ali obstaja le v posameznikih? Ali je resnica eksistencialnega izkustva?

Naslednji na vrsti je bil Lujo Rožič, ki bi moral govoriti o Aristotelovi Nikomahovi etiki, a nam je namesto tega prebral dramo, ki jo je sam napisal. Govorila je o Prometeju iz grške mitologije. Zaradi vsebine, sporočilnosti ter stila pisanja je prejela mnogo pozitivnih kritik. Zlasti sta se nad iskreno samorefleksijo navdušili profesorici slovenščine in komparativistki Marjana Lenasi Lipovšek in Katarina Torkar Papež, ki sta se nam tedaj z zanimanjem pridružili.

Naslednja sem bila na vrsti jaz z govorom *S Solovjovom o smislu ljubezni*. Poslušalci so lahko med drugim slišali, katera oblika ljubezni

je po njegovem mnenju najmočnejša in najpomembnejša, zakaj smisel ljubezni med moškim in žensko ni razmnoževanje, kot mnogi še danes mislijo, kaj avtor izraža s pojmom sizigija, kakšno vlogo ima pri vsem tem Bog in kako smo vsi povezani v vesoljni ljubezni. Kasneje pa se je vnela tudi zelo ognjevitna debata o istospolni ljubezni in se nadaljevala še pri kosilu, ki je sledilo. Tisti, ki so se bili po velikih količinah hrane še zmožni premikati, so se odpravili na ogled prelepih štanjelskih vrtov, po katerih kraj slovi.

Nato se nam je pridružil dr. Marko Uršič, redni profesor logike in filozofije narave na oddelku za filozofijo Filozofske fakultete in prijatelj našega profesorja. Simpozij je nadaljevala Katarina Komac z *Vprašanjem postave v misli in življenju Franza Kafke* in nas presenetila z drugačno interpretacijo Kafke od ustaljenih. Osredotočila se je predvsem na njegovo judovsko poreklo in predstavila, kako lahko s poznavanjem tega izročila, zlasti Jobove knjige in Postave, razumemo Kafko. Pogovarjali smo se tudi o njegovem življenju, Procesu in drugih delih. Sledila je Neva Lučka Zver z govorom *Tvoje Obličje mi govori – sledovi neskončnosti v Levinasovi etiki*. Očitno je bilo, da se je v Levinasovo filozofijo zelo poglobila. Pripovedovala nam je o neposrednem in posrednem odnosu do Drugega, etičnem odnosu in odgovornosti do druge osebe, kako Levinas razume ontologijo in kakšen odnos ima le ta z etiko. Z nami je delila svoje zelo izdelano razmišljanje o temi in izzvala zanimivo debato. Spraševali smo se, kaj predstavlja obličje za Levinasa, ali lahko drugega kdaj dokončno spoznamo, ali jaz nosim odgovornost za drugega, kakšen mora biti odnos do drugega v svojem temelju itd.

Naloga sklepnega predavanja pa je pripadla dr. Marku Uršiču. Nosilo je naslov *Mišljenje krize, kriza mišljenja*. Govoril nam je o krizi sodobnega človeka, o njegovi krizi vrednot, kako sta vajeni razmišljati naša kultura in družba ... Podaril nam je tudi nekaj izvodov svoje knjige

Iskanje poti, ki smo jo postavili na police šolske knjižnice. Svoje predavanje pa je precej skrajšal, da bi lahko ujeli vlak nazaj v Ljubljano.

Čeprav je bil filozofski simpozij dvodneven, je bil strnjen v en sam trenutek. In čeprav je ta trenutek pripadal profesorju in učencem, je bil to trenutek prijateljev. Trenutek prijateljev, ki je že minil, a bo, če ne v drugih, ostal vsaj v mojem srcu.

Turjaški razgovori – prvič

Gradež, 20. 9. 2014

Kdo naj govori v imenu zgodovine, če ga obvezuje filozofska duša? Da bi si odvzeli to skalo, smo spodaj omenjeni sklenili poslati tri opise nedavnega srečanja učiteljev filozofije, ki smo ga složno poimenovali simpozij. Kako naj jih razvrstim, kako opišem s pridevnikom? Stvarni, doživeti, ta veliki? Jezik je gradil babilonski stolp in jezik ga je podrl. Zato naj bodo vsaj v podnaslovih številke!

Ideja, da bi se učitelji in ljubitelji filozofije srečali v neformalnem, bolj življenjskem ozračju, se je zgodovinsko-tokrat udejanjila v soboto 20. 9. 2014. V Gradežu blizu Turjaka je kolega Uroš Cankar gostil dogodek, ki bi ga radi redno obujali v življenje. Najavilo se nas je ducat, sestalo pet: Uroš Cankar, Nina Miri, Pavel Požar, Boris Šinigoj, Jože Petrak Zajc.

O različnih temah – medsebojni odnosi, transcendenca, prava in kvazi umetnost, filozofija v šoli in na maturi, sholastična tradicija spraševanja, prevajalske zadrege, ideološka razklanost idr. – smo razpravljali med hojo od Turjaka na bližnji vrh s slikovito taborsko cerkvijo sv. Ahaca, ob stari sušilnici sadja v Gradežu in seveda na mestu simpozija v Uroševem domu. Pogovori, smeh in lutnja so potihnili šele naslednji dan, moj hehet ob brezizhodnosti imena lokalne ženske ljudske glasbene skupine Suhe češplje pa še kasneje.

Če smo pokazali dovolj modrosti in bodrosti, bo mladi jeseter v bližnjem ribniku, ta skrivnostna riba globočin, še mnogo let pozdravljaj vse ljubitelje filozofije, ki vas srčno vabimo na naslednje srečanje!

Turjaški razgovori – drugič

Srečanje je bilo v soboto, 20. 9. 2014, popoldne in zvečer pri kolegu Urošu Cankarju v prijetni vasi Gradež pri Turjaku, po Uroševem zatrjevanju na nadmorski višini nad 600 m. Srečanja so se udeležili štirje filozofi in ena filozofinja. Najprej smo šli na Sv. Ahaca, nato smo si ogledali sušilnico sadja na Gradežu pri Turjaku in na koncu imeli večerni filozofski pogovor na Uroševi domačiji.

Pohod na Ahaca je bil vsaj zame precej naporen podvig (strma pot), ki sem si ga sam še dodatno otežil: namesto da bi pustil svojo nekaj kg težko torbico v parkiranem avtomobilu, sem se odločil, da jo nosim s seboj. Debata, ki se je ob tej hoji razvila med Jožetom in menoj, se je dotikala najinih življenjskih usod in vprašanja, kaj je bilo odločilno za najino približevanje in prehod od ateizma in agnosticizma k verovanju. Dotaknila sva se tudi vprašanja, od kod notranja duhovna povezanost oseb, ki se ne poznajo in ne vedo druga za drugo, a ko se prvič srečajo, začutijo, kot da so stari prijatelji. Rešitev sva iskala v nekem skupnem prostoru, ki nas vse povezuje. V tem smislu znan nemški psihoterapevt Bert Hellinger v svoji knjigi *Priznati to, kar je* piše: »Nobelovec Gerd Binnig v svoji knjigi *Iz nič* zagovarja tezo, da se je morala pred evolucijo materije in duha zgoditi evolucija prostora« (Gerd Binnig: *Aus dem Nichts*, Serie Piper, 1992; str. 143ff). Hellinger pojasnjuje: »Pojavi se vprašanje: kako je mogoče kaj takšnega? Obstaja globina, v kateri se vse združuje in obstaja zunaj časa. Zame je življenje kot piramida. V majhni točki na vrhu se odvija tisto, kar imenujemo napredek. V globini sta preteklost in prihodnost enaki. Obstaja samo prostor brez časa. Včasih dobimo možnost, da vzpostavimo stik s to globino. Tedaj denimo prepoznamo red, skriti red, in se lahko v tej globini dotaknemo tistega velikega v duši« (Bert Hellinger: *Priznati to, kar je*; 2. izd., Ribnica: Korenine in krila, 2012, str. 73).

Ogled sušilnice sadja na Gradežu pri Turjaku mi je bil zelo zanimiv zaradi domačnostnega vzdušja v stari hiši, v sklopu katere se nahaja obnovljena sušilnica, pa tudi zaradi entuziazma, pomoči in podpore krajanov za ohranjanje izročila, kulturne dediščine in zdravega, naravnega načina pridelave hrane.

Nemogoče je zajeti vse teme večernega filozofskega pogovora na Uroševi domačiji. Omejil bi se le na to, kar me je samega najbolj prevzelo, namreč to, da sta se na moje izrecno vprašanje, kaj ljudi vleče v cerkev vse do današnjega dne, po verskem prepričanju nasprotujoča si udeleženca strinjala, da v cerkvi nikakor ne gre za nikakršno oboževanje skupinskega duha lastne družbe (à la Durkheim), ampak za vdor nečesa višjega, njim transcendentnega v njihovo občestvo ...

Vesel sem, da sem imel priložnost preživeti in z debato aktivno sodelovati v tako prijetni in resnicoljubni družbi. Pričakujem in veselim se že tudi prihodnjih srečanj.

Boris Šinigoj

Turjaški razgovori – tretjič

Kdaj smo se zadnjič odkrito pogovorili? Mar je to sploh mogoče na uradnih sestankih? Zakaj ne bi poskusili izpeljati filozofskega srečanja na lastno pobudo? Povsem svobodno in iskreno? Toda le čemu se predajati tako nekoristnemu početju? Mar filozofija kot osebno srečanje in resnični *diá-logos*, razgovor, ki zasleduje *Smisel* in ne zgolj ovržbe, sploh še koga zanima? Je danes še mogoče najti navdušence za neuradni simpozij, ki ne prinaša točk za napredovanje niti kakih drugih bonitet, med poklicnimi filozofi, pardon, učitelji filozofije?

Taka in podobna vprašanja so se porajala četverici zaljubljenec v modrost po uradnem sestanku na ZRSŠ za majhno mizico v čajnici med prepisnimi betonskimi bloki ob eni izmed ljubljanskih vpadnic. Naposled je Cankarjev Uroš prevzel pobudo in nenadoma smo uzrli priliko, da pre-izkusimo filozofijo kot način življenja in se mu pridružimo na prvih Turjaških razgovorih kot povsem neformalnem druženju zaljubljenih v modrost. Pri sv. Sofiji, mar ni to naš prvi in pravi aktivizem? Da presežemo naša morebitna razhajanja in odkrijemo skrite stične točke ter obenem ohranimo svojo svobodo mišljenja in življenja? Z zanimanjem sta se ob slovesu odzvala tudi Marjan in Alenka, turbo motorja naših formalnih srečanj, torej smo lahko upravičeno upali, da se bomo zbrali najmanj v komorni zasedbi.

In tako se nas je neke sončne septembrske sobote resnično zbrala četverica voljnih na turjaškem parkirišču ter se od ondod pogumno začela vzpenjati k sv. Ahacu. V dvojicah smo vztrajno grizli v strmino po vijugasti gozdni poti in malce zadihani začeli s preliminarnimi razgovori. Kaj je pravi pomen vzgoje? Je to strogo urjenje razuma pod budnim očesom neizprosnega ocenjevalca? Ali pa raje skupno zavezništvo, seveda ne politično, ampak ljubezensko,

namreč zaveznitvo sozajubljenih v modrost? V njem naj me drugi srečuje v moji nepreračunljivi zavzetosti zanj in njegove najstniške stiske. Tudi če me zavrača in izigrava pri poučevanju? Tudi tedaj. In odnosi s kolegi pedagogi? Naj bodo tekmovalni ali solidarni? Polemični ali spravljivi? No, predvsem resnicoljubni in naravnani k Dobremu. Z enimi in drugimi torej stopamo v etično asimetrično razmerje, v katerem me s svojim »Ne ubij me!« vselej nagovarja obličje Drugega, rečeno z Levinasom.

Ko smo prisopihali do tabora in cerkvice sv. Ahaca, smo se zazrli v daljna obzorja nad Krimom, Polhograjci in Šmarno goro, dokler nismo spustili pogleda na gozdnate bregove bližnjega hribovja, ki na eni strani skriva v nedrjih Turjaški grad in na drugi strani vasico Gradež, kamor smo bili namenjeni. Čeprav v teh gozdovih že dolgo ni več slišati divjega rukanja turrov in zdaj tod poleg zablodelih iskalcev lomastijo le še plahi kosmatinci, si v taborskem zavetju vendarle malce oddahnemo in odložimo popotno prtljago. Tu na sončni jasi, ki obdaja častitljive zidove samotnega romanskega svetišča, se vsi štirje nenadoma s hvaležnostjo zavemo, kako dragoceno je doživetje skupnega modroljubnega trenutka na tako spokojnem kraju, daleč od urbanega okolja in njegovega oglušujočega hrupa. Zdi se, da bi Jože, ki je najmlajši med nami, med odkritosrčnim smehom pravega Štajerca, v katerem ni zvijače, najraje kar zavriskal.

A moramo kreniti naprej. Prehodili smo namreč komaj pol razdalje na poti od točke T do točke G, zato še zdaleč nismo na cilju, v bližini katerega nas že potrpežljivo čaka ljubezniva kolegica Nina. Kljub temu da nas po mobiju miri, naj ne hitimo, pospešeno odrinemo dalje. Po dva in dva se v gosjem redu odpravimo nizdol v dolino. Med gosjim *peripatom* nam Pavel, nestor slovenskih učiteljev modroljubja, z umirjenim korakom in blago besedo pomaga gasiti zahrbtno *hybris*, za katero že temačni Heraklit pravi, da jo je treba bolj gasiti kakor požar. Zaradi lažnega zmagoslavnega občutka, da nas pri

pionirskem turjaškem podvigu niso ustavile ne trgatvene ne kongresne ne kake druge vsakdanje skrbi, smo se namreč domala nalezli ošabnosti in napuha.

Potlej je pred nami nov vzpon, tokrat manj strm, a toliko bolj vijugast, do nepozabne dolenjske vasiце Gradež. Z Urošem pohitiva naprej in pri stari sušilnici sadja kakor v Cankarjevih *Podobah iz sanj* uzreva dobrodušnega možaka, ki že krajša čas naši novi modroljubni sopotnici. Ko dočakamo še preostalo dvojico, se zdaj v petero družno prepustimo zanosnemu glasu gostitelja in omamnemu vonju na starodaven način sušenih hrušk, jabolk in sliv, ki puhti iz stare kmečke peči in nam greje srca. Prav nič nas ne moti, da se na tem častitljivem kraju med temne zvoke Kogojevih *Črnih mask* vpleta lončeni bajs in židano prepevanje domačega ansambla *Suhe češplje*: »... mene voli Ive, a ja Iva neču, za drugom okreču ...« Navdušeni smo, še posebej je razposajen Jože, ki vseprek med ljudska glasbila, kot so ribežn in grablje, ter lično zapakirano sušeno sadje kakor iz roka-va veselo stresa svoje petrakizme.

Navsezadnje krenemo h gostiteljici Mateji, ki že peče marmorni kolač in nas pričakuje z bujnim vrtom in cvetočo hermeliko, z zlatim ribjim zarodom in migajočim repkom vred. Pričaka nas terasa, kamor utrujeni posedemo in na mizo postavimo prinesene domače dobrote, kruh in vino. Dolgo pričakovani simpozij se lahko začne. Pravzaprav nadaljuje, saj nas Turjaški razgovori niso čakali, ampak so nam spotoma še iz modrosti žejnih grl izvabili *nómos*, tj. predpesem. Kakor jeseter so skrite misli zdaj počasi vzplavale iz globin in začele zasledovati *Lógos*: od neduhovnih psevdoglasbenih praks knapovskih močvirnikov do bogoskateljskih aporij zablodelih iskalcev Resnice. Začela so se kresati mnenja, vmes so se vpletale agnostične in verske izpovedi, pa *questiones quodlibetales*, kot je npr. »Kaj je močnejše: Resnica, vino, Cerar, pardon, cesar ali ženska?« Vzbrbotali so argumenti in protiargumenti v maniri Sokratovega poziva *Lógon didónai* in

se izlili v iskrive miselne brzice, ki so malodane kakofonično preHITEvale druga drugo, dokler se modroljubno sopitje ni iz čaš prelilo v ubrano polifonijo modroljubnih glasov.

V poslednji presoji nas je brezdanja čarovnija simpozija napolnila s čudenjem in zatemnila razum; edino, česar se še spominjam, in o čemer lahko skoraj prisežem, da sem videl na lastne oči, je to, kako je Jože, navdihnjen z globokim uvidom v knapovsko skrivnost življenja ($A=A$), potegnil belega zajca iz črnega klobuka. Vse drugo je ostalo onkraj spomina in besed, milostno zastrto z molkom. Duhoviti Dunajčan namreč ni napak zapisal poslednje teze v svojem *Traktatu*. Enkrat pač moramo končati in obmolkniti. Vsaj do naslednjih Turjaških razgovorov, na katere si vas drznem tudi v Uroševem imenu že zdaj povabiti.

Mišo Dačić

Usposabljanje gimnazijskih učiteljev filozofije

Ljubljana, 22. avgusta 2014

Tokrat smo se srečali v novih prostorih Zavoda RS za šolstvo. Vsebinsko sta poleg aktualne problematike tvorili dve predavanji. Mag. Mare Štempihar je govoril o filozofiji in kritični pedagogiki, Andrej Adam pa je prebral prispevek o Platonu, ki ga pripravlja za nastajajoči priročnik za maturo iz filozofije in je objavljen v tej številki.

Vzpodbudno je, da se je usposabljanja udeležilo doslej največje število učiteljev. Teh je bilo kar 28, kar predstavlja večino slovenske filozofsko-učiteljske populacije, med njimi pa je bilo kar nekaj novih obrazov. Bolj skrb vzbujajoče dejstvo pa je, da je bilo zaradi pomanjkanja finančnih sredstev to tudi edino usposabljanje v letošnjem letu. In bati se je, da jih bo v naslednjih letih še manj.

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na gimnazijah na Rušah, Ravnah na Koroškem in Mariboru

Urban Braune, študent ekonomije na EF v Ljubljani

Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu

Nina Cvetko, magistrska študentka filozofije na FF v Ljubljani

Manca Erzetič, doktorska študentka filozofije na FF v Ljubljani

Mateja Gregorič Jagodic, profesorica filozofije na gimnaziji Moste

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na kamniški gimnaziji Rudolfa Maistra

Tinkara Jecl, študentka klasične filologije na FF v Ljubljani

Živa Kralj, študentka šolske pedagogike na Univerzi v Kopru

Andrej Leskovic, profesor na Gimnaziji Jožeta Plečnika

Martin Molan, dijak Gimnazije Bežigrad

Pavel Požar, profesor filozofije v pokoju

Jakob Saje, magistrski študent filozofije na FF v Ljubljani

Skočir Manja, študentka filozofije na FF v Ljubljani

Boris Šinigoj, profesor filozofije na Gimnaziji Poljane

Mare Štempihar, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Neža Vavpetič, dijakinja kamniške gimnazije Rudolfa Maistra

Larisa Vrtačnik, študentka prava na PF v Ljubljani

Jože Petrak Zajc, profesor filozofije na I. gimnaziji v Celju

Nina Miri Zalar, profesorica filozofije na Gimnaziji Poljane

FNM 1/4-2014 (47. številka, 21. 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 Škrlič

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 2014

Cena četverne številke je 8 EUR.

ISSN 1408 - 8274