
Vsebina

UVODNIK	3
FILOZOFIJA IN LITERATURA	5
Mateja Gregorič Jagodic: Poezija kot ohranjanje ubežnih delcev	5
PLATON	13
Uroš Lubej: Knjigovid Platonove Države (1): filozofi voditelji	13
DESCARTES	17
Sandi Cvek: Cinemř Descartes – Strange Days	17
ETIKA	29
Vojko Strahovnik: W. D. Ross: Moralni intuicionizem in pluralizem dolžnosti	29
POUK FILOZOFIJE	36
Uroš Lubej: Olimpijske igre in filozofija	36
TIMSKI P POUK / MEDPREDMETNE POVEZAVE	43
Uroš Lubej: Miguel de Unamuno: priložnost za povezovanje s poukom španščine	43
FILOZOFIJA ZA OTROKE	47
Ana Marija Grum: Filozofija za otroke, pristop Sare Stanley	47
Mare Štempihar: Mala filozofi(n)ja v gorah	52
Janez Ciperle: S predšolskimi otroki o življenju in smrti	56
Daniela G. Camhy: Filozofiranje z otroki s kozmopolitskega vidika. Kompleksno mišljenje in koncept skupnosti raziskovanja	60
TEORIJA	68
Marko Štempihar: Skrb zase – meditacija, etika, kritična pedagogika	68
Andrej Leskovic: Optimizem kot življenjsko načelo in odprte perspektive utopičnega upanja	83
Andrej Adam: Epistemologija in praksa I	96
Andrej Adam: Individualna volja – obča volja	102
KRIŽI IN TEŽAVE	106
Sandi Cvek: Čemu filozofiram?	106
Sandi Cvek: Asklepiju smo dolžni petelina	107
DRŽAVNO TEKMOVANJE	109
Ana Vilhelmina Vernik: Cilj moralnega delovanja ne more biti ne naša ne tuja sreča ali Kako je kantovska tradicionalna racionalistična perspektiva srečala etike skrbi	110
Kristjan Sedej: Če oblast ne bi bila omejena, bi bili državljani popolnoma nemočni	113
Max Rakušček: Aldous Huxley: Krasni novi svet	114
Ula Nikolaja Ratajec: Dokazovanje božjega bivanja je mogoče samo, če v Boga že verjamemo.	117
Teja Poljanšek: Dokazovanje božjega bivanja je mogoče samo, če v boga že verujemo.	119
POROČILA	120
PHILOCAFE – razumeti smisel ali smiselno razumeti	120
Mednarodna projekta na temo etike v šolah: Ethika in Little	123
Filozofski simpozij: Razpotja na poljanah filozofije v Štanjelu na Krasu	125

Uvodnik

Nizozemski filozof vzgoje Gert Biesta poskuša bistvene cilje vzgoje artikulirati s trojico kvalifikacija, socializacija in emancipacija. Kvalifikacija meri na znanje, spretnosti in dispozicije, ki so povezani s svetom dela. Socializacija meri na vključitev v družbo. Emancipacija pa meri na neodvisnost posameznika od družbe, se pravi na to, da je vsak posameznik enkraten in da mora svoje življenje oblikovati v skladu s samim sabo. Emancipacija je povezana s svobodo, torej s tem, da nimamo preprosto določenih lastnosti (znanja, spretnosti, vrednot), temveč da eksistiramo na specifičen način – da bi polno živel, mora vsak najti svoj smisel v življenju.

Vsi trije cilji so med sabo povezani. Da smo polno vključeni v sodobno družbo, moramo znati in poznati marsikaj – torej socializacija vključuje tudi kvalifikacijo. In da bi bili dobro pripravljeni za določeno delovno mesto oziroma stroko, se moramo socializirati v družbeno vlogo, ki je s tem povezana. Socializacija tako vključuje kvalifikacijo in kvalifikacija vključuje socializacijo. Lahko pa si cilji med seboj nasprotujejo in oblikujejo konfliktna razmerja: socializacija v sodobnih družbah sicer vključuje individualizacijo, se pravi, da sodobne družbe posameznike oblikujejo v določeno obliko individualizma. A ta individualizem je lahko povezan z zaprtostjo vase, zanemarjanjem naše povezanosti z drugimi, kulturo narcisizma, sodobna delovna mesta pa terjajo (kot opozarja Richard Sennett v *Koroziji značaja v sodobnem kapitalizmu*) prilagodljivost in fleksibilnost, kar nasprotuje načelnosti in stabilnosti, ki jo terjata etika vrlin in zavezanost moralnim načelom.

Filozofijo tradicionalno povezujemo s samostoj-

nim in kritičnim mišljenjem. Ko Biesta piše o filozofiji za otroke, opozarja, da to lahko vodi k instrumentalnemu obravnavanju filozofije. Ni slabo, če si pri pouku prizadevamo za demokracijo, medkulturni dialog, kritično mišljenje, moralno vzgojo, vendar se moramo zavedati, da s tem filozofija in dijaki postanejo sredstvo za določen cilj. Biesta se pri tem opira na Hannah Arendt in opozarja, da morajo odrasli mladim omogočiti, da prinesejo nekaj novega v svet.

Avtonomija je lep izobraževalni cilj, pa vendar je samo eden od načinov, kako misliti cilje edukacije. Pomembno je, da šola postane tudi prostor, kjer je mladim omogočen razmislek o ciljnih vzgoje ter o tem, kaj želijo prinesiti na ta svet in kako želijo živeti svoje življenje. Zdi se, da je filozofija področje, ki lahko k temu pomembno prispeva. Vprašanje pa je, kako natančno lahko filozofija kot šolski predmet odpira področje svobode za dijake in kako lahko učitelji filozofije dijakom naredimo prostor za nove začetke.

Uredništvo

Filozofija in literatura

Mateja Gregorič Jagodic

Poezija kot ohranjanje ubežnih delcev

Ubežni delci, roman kanadske pisateljice Anne Michaels, vsebuje dve ohlapni pripovedi, in sicer pripoved o pesniku Jakobu Beeru ter pripoved o njegovem biografu Benu. Obe sta polni esejističnih razmišljanj, tako da roman ponuja mnogo iztočnic za navezavo na različne filozofske probleme:

- razumevanje ideologije kot interpelacije posameznika v subjekt, časa, stvarnosti, razmerja med vojno in pesnjenjem, prevajanja;
- razmišljanje o človekovi zavesti ob opravljanju vojnih grozodejstev in banalnosti zla, zgodovini in spominu, »ponavljanju« zgodovine, biografijah, nemški govoric, ki je popredmetila ljudi, in nacističnem dojemanju Judov kot »figur«;
- občutek tujstva, razlika v Jakobovem intimnem odnosu z Alex in Michaelo ...

Mi bomo obravnavali prvo pripoved s tako imenovanega »razvojnega vidika« Jakoba Beera v pesnika, pri čemer moramo opozoriti, da je pesnik svojo poklicanost razumel tudi kot etično držo. V prispevku se bomo najprej osredotočili predvsem na pomen antropologa Athosa za Jakobov osebnostni razvoj ter Athosovo razumevanje etike in moralnega razvoja. V nadaljevanju bomo nato obravnavali Jakobov jezikovni razvoj od hebrejščine do angleščine in hkrati predstavili, kako je našel svoj umetniški jezik modernističnega pesnika. Zaključili bomo s predstavitev Jakobovega razmišljanja o etiki.

Athos kot »kumbaros«

V svojem razmišljanju o Jakobovem odraščanju se bomo oprli na Frommovo obravnavo »individuacije« v življenjski zgodovini vsakega posameznika. Fromm za začetek individualne človekove eksistence sicer razglasi biološko ločitev, a obenem opozarja, da otrok še precejšnje obdobje ostane funkcionalno eno z materjo. Nekaj mesecev mine od rojstva, preden prepozna drugo osebo kot tako (in se je zmožen odzvati z nasmeškom), in leta, da preneha zamenjevati sebe s svetom. Dotlej kaže posebno obliko »otroškega egocentrizma«, ki 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 1998, 36–37).

V Jakobovo življenje je močno posegla nasilna ločitev od bioloških članov njegove družine, ko so Nemci vdrli v njihov dom in pobili starša, sestrina nadaljnja usoda pa tako Athosu, Jakobu kot nam ostane neznana. Zlasti ga je zaznamovala ločitev od sestre Belle, saj sta si bila od družinskih članov najbližja. Predvsem Bella bo postala tista, ki ga bo »spremljala« vse preostalo življenje.

Fromm v nadaljevanju svojega besedila opozarja na dialektično lastnost »individuacije«, ki ima dva vidika – 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)

Za poskuse vzpostavljanja novih vezi je po Frommu nujno značilna podreditev, v kateri nikoli ni odpravljeno temeljno nasprotje med avtoriteto in njej podrejenim otrokom. Ta se na zavestni ravni lahko počuti varno in zadovoljno, nezavedno pa dojame, da je cena, ki jo odplačuje, odpoved moči in celovitosti samega sebe. Takšna podreditev povečuje njegovo negotovost ter hkrati ustvarja sovražnost in upornišvo, kar je toliko bolj zastrašujoče, saj je naravnano prav proti ljudem, od katerih je otrok ostal – postal odvisen (povzeto po Frommu 1998, 38).

V Jakobovem nadaljnjem življenju se je izoblikovala nova, izredno močna vez z njegovim rešiteljem, arheologom Athosom. Opozoriti moramo na njuno povezanost z vzajemno rešitvijo. Leta 1937 se je Athos pridružil arheologom pri izkopavanju Biskupina – vse do leta 1933 potopljenega mesta. Njegova naloga je bila ohraniti z vodo natopljene zgradbe. Po Athosovi odločitvi, da vzame židovskega dečka Jakoba, ki ga je našel »zakopanega« pod listjem, kamor se je fant zatekel pred Nemci, v Grčijo, so Biskupin kmalu uničili nemški vojaki. Sežgali so zapise in materialna pričevanja starodavnega časa. V bližnjem gozdu so ustrelili pet Athosovih sodelavcev, ostale pa deportirali v Dachau. Če se Athos ne bi odločil za reševalno akcijo, bi ga doletela enaka usoda kot njegove sodelavce. Athos je sebe nato v Grčiji razglasil za Jakobovega *kumbarosa* – »tvojega botra, poročnega poroka tebi in tvojim sinovom«, lahko bi rekli za tako imenovanega skrbnika Jakobove prihodnosti. Athos

se je zavedal, kakšne travme nosi Jakob v sebi, ker je bil, skrit za tapeto v steni, priča poboju staršev, hkrati pa je fant razumel, »da mi ponuja drugo zgodovino, če bom le dovolj močan, da jo bom sprejel«. (Michaels 2017, 26)

Athos se je svoje vloge Jakobovega varuha lotil z vso strokovno obzirnostjo arheologa do dečkove izvirne židovske tradicije, hkrati pa z vso širino razgledanega intelektualca ter globino moralnega človeka. Z moralnega vidika bi spadal v tako imenovani **moralni absolutizem**, saj je neomajno verjel v **višji red moralnih vrednot**. »Kako napačna je misel, da imamo v oblasti samo kratkotrajne stvari, večnih pa ne. Ravno obratno je! Ne moremo preprečiti skromnih nezgod, malenkosti, ki se zarotijo v usodo: izredni trenutek te reši pred nezgodo ali pa jo povzroči. Zmoremo pa zagotoviti višji red, vsakdanje plemenite človekove vrednote, edini red, dovolj velikopotezen, da ga zaznajo naše oči.« (Isto, 28) Jakoba je opominjal: »S svojimi dobrimi deli ohranjaš **moralni razvoj mrtvih**. V njihovem imenu delaj dobro.« (Isto, 75) Sčasoma sta se rešitelj in deček zlila v en horizont: »Athos je bil poznavalec pokopanih in opuščenih krajev. Njegova kozmologija je postala moja. Povsem neprisiljeno sem se zrasel z njo. In tako sta najini nalogi postali ena sama.« (Isto, 52) To pa je bilo mogoče samo z Athosovo, recimo temu dialoško odprtostjo do dečka, saj je ta imel v njunem odnosu vedno prostor za enakovredno sodelovanje, tako da je postal njegov bližnji: »Imel sem trinajst let. Med hojo mi je Athos pogosto položil roko na rame. Njegov dotik je bil tako naraven, čeprav se mi je vse drugo zdelo kakor sanje. Samo njegov dotik mi je preprečeval, da se nisem pregloboko pogreznil vase. Na tistem popotovanju z Zakintosom v Atene, na tistih drobljivih poteh in presušenihi grčih sem se zavedel, kaj čutim: ne da Athosu dolgujem vse, temveč da ga imam rad.« (Isto, 62) Ta dialoška odprtost se kaže zlasti v pogovorih med Athosom in Kostasom v Atenah: »Prisluškoval sem plimi in oseki političnih razpravljanj med Kostasom in Athosom.

Vedno sta poskušala pritegniti tudi mene, sprva s povpraševanjem po mojem mnenju, pozneje z resno polemiko o mojih zamislih, dokler se nisem počutil kot učenjak, mož njunega stanu.« (Isto, 74) Athosov pomen za Jakobov osebni razvoj najbolje ponazorijo naslednje besede: »Na srečo sem imel zasebnega vodnika in tovariša ne le skozi geološke dobe, pač pa tudi skozi dobo odrasčanja do zrelosti.« (Isto, 94)

Lahko zaključimo, da po kruti prekinitvi prvotnih vezi Jakoba z družino postane njegov skrbnik v vseh pomenih Athos, ki pa zaradi svoje osebne odprtosti v Jakobu, ko se ta gradi v samostojnega individuum, nikoli ne sproži sovražnosti in upornišva, saj sta se povsem zlila v en horizont z eno »skupno nalogo«.

Breme lažne priče

Etično dimenzijo je imelo tudi Athosovo življenjsko delo **Breme lažne priče**, ki ga je popolnoma prevzelo. Bilo je njegova vest – zavzemanje za resnico: njegovo pričevanje o tem, »kako so nacisti zlorabili arheologijo, da bi ponaredili preteklost. Biskupin je bil že tedaj slavno najdišče, že takrat so mu nadeli vzdevek 'poljski Pompeji'. Toda Biskupin je bil dokaz o razviti kulturi, ki ni bila nemška, zato je Himmler ukazal njegov izbris. Imeti v lasti prihodnost ni bilo dovolj. Naloga Himmlerjevega SS-Ahnenerba – Urada za dediščino prednikov – je bila podjarmiti si zgodovino. Politika lebensrauma, teritorialnega širjenja, je goltala tako čas kakor prostor.« (Isto, 100) Athos je izvedel, da je bil eden od njegovih univerzitetnih sošolcev na Dunaju član Ahnenerba: »Pod Himmlerjem, ki ga je plačeval, je nenadoma začel najdevati svastike v vsakem kupčku prsti. Ta človek, ki je bil v samem vrhu našega predzgodovinskega razreda, je bil tisti, ki je predstavil Willendorfsko Venero kot dokaz, da so si 'hotentote' podjarmili starodavni arijci! Ponarejal je izkope, da bi dokazal, da ima grška civilizacija korenine v neolitski Nemčiji! Samo zato, da je bilo rajhu zadoščeno, ko je posnemal

naše templje za njihovo veličastno prestolnico! (...) Koliko tega so uničili: relikvije, skrbno dokumentacijo. Toda ti ljudje še vedno imajo službe, četudi jih je najemal Himmler. Ti ljudje še vedno poučujejo!» (Isto, 100–101) **Athosovo delo o nacistični arheologiji** se je tako razmahnilo, da ga je povsem izčrpalo, in Jakob je kar tri leta po Athosovi smrti urejal njegovo knjigo.

Athos je na področju arheologije razkrinkaval to, kar je Hannah Arendt imenovala »umetnost potvarjanja zgodovine na veliko« (Arendt 2017, 78), ki je predvsem političnega značaja. Pri tem gre za zabrisovanje ločnice med dejstvi in mnenji, kar je ena od oblik laži, ki nasploh sodijo k načinom delovanja. Za politike je po njenem mnenju značilno, da si ne bodo preveč prizadevali za resnico in se bodo samovoljno poigravali z dejstvi. »Organizirano laganje bi lahko tudi v območju delovanja ostalo obrobni fenomen, vendar pa je stvar v tem, da njegovo nasprotje, torej preprosto izrekanje tega, kar je, ne pripelje k prav nobeni vrsti delovanja: v normalnih razmerah ljudi prej napelje k sprijaznitvi s tem, da so stvari pač takšne, kot so. (...) Resnicoljubnost ni nikoli veljala za politično vrlino, ker pravzaprav ne more kaj prida prispevati k politični stvari: spreminjanju sveta in razmer, v katerih živimo. To se spreminjale, ko začne neka skupnost uporabljati laž kot politično orožje, kot v primeru političnega gospodstva.« (Isto, 80) V takšnih razmerah, pravi Arendtova, postane resnicoljubnost prvorazredni politični dejavnik. »Kjer se laže načeloma in ne zgolj priložnostno, je ta, ki preprosto pove, kar je, že začel delovati, čeprav tega sploh ni nameraval,« (Isto, 80–81) saj v svetu, kjer je v navadi samovoljno poigravanje z dejstvi, lahko že najpreprostejše ugotavljanje dejstev ogrozi ljudi na oblasti. Vsako organizirano laganje zanjo »teži k uničenju tega, kar je sklenilo zanikati, četudi so le totalitarni veljaki laganje zavestno uporabljali kot izhodišče za ubijanje«. (Isto, 81) Če je za tradicionalno politično laž značilno, da skuša prikriti dejan-

ske skrivnosti ali pa namere, za organizirano politično laganje velja, da zadeva dejstva, ki so splošno znana (kar je na Zahodu značilno tudi za *image-making*, pri katerem je mogoče neka znovano prikriti vse, kar bi lahko motilo želeni *image* nekega dogodka, naroda ali osebe). Tradicionalno politično laganje je v primerjavi z modernim usmerjeno le na posameznosti in je izvrtalo luknje v kontekst, pri tem pa ta sam ni bil načet in zato neresnice niso bile namenjene zavajanju prav vseh. Za moderno politično organizirano laganje pa je značilno, da vodi celo v prevaranost samih prevarantov – žrtev lastnih laži. Pri slednjem gre torej celo za samoprevaro – ponarejen je »celotni kontekst, v katerem se kažejo stvari.« (Isto, 82) tako da nastane nov kontekst resničnosti. Organizirana manipulacija z dejstvi po filozofinjinem mnenju predstavlja dokončno in popolno izkrivljanje, kakršnega prejšnji časi niso poznali. V notranje-političnem življenju države »lahko za notranjo uporabo prirejeni *images* v celoti ogrozijo izkustveno resničnost ljudstva«. (Isto, 83) Posledica tega je, »da se začnejo cele skupine ljudi, razredi ali nacije orientirati po lažeh namesto po dejstvih«. (Isto, 183) Zaprti totalitarni režimi omogočajo najbolj učinkovito zaščito ideologij in fikcij pred resničnostjo. Uničen je človekov čut za orientacijo v območju stvarnega, ki ne more pravilno delovati brez zmožnosti razlikovanja med resnico in neresnico. »Če pa preteklost in sedanjost razumemo izključno z vidika prihodnosti in ju torej spreminjamo na zlagan način, primeren za delovanje, se to, kar je, preobrazi nazaj v prvobitno, tako rekoč pred-resnično potencialnost.« (Isto, 84)

Z mislimi Hannah Arendt lahko razložimo nacistično potrebo po potvarjanju arheologije in zgodovine – njunemu prilagajanju enemu izmed osnovnih aksiomov v kontekstu nacistične ideologije, da bo prihodnost pripadala Nemcem kot arijskemu narodu. Znotraj tega konteksta so v to smer marljivo delovali tudi najbolj nadarjeni študenti prazgodovine, čemur se je Athos čudil, še bolj pa ga je bolelo, da so

lahko takšni ljudje brez posledic še naprej predavali. Iz Athosovih besed bi lahko sklepali, da so moralno krivi za svoje nestrokovno delovanje znotraj nacističnega ideološkega okvira.

Jakobov vstop v svet umetnosti

V tem procesu moramo najprej poudariti pomen Athosa ter njegovih prijateljev Kostasa in Dafne iz Aten. Athos je zadnjo noč v pogovoru z Dafne in Kostasom na njunem vrtu, ki mu je Jakob seveda prisluškoval, rekel: »V ksentia – izgnanstvu v tuji pokrajini (...) človek odkriva starodavne pesmi. Kliče po vodi iz lastnega vodnjaka ... (...) Kaj je človek, (...) ki nima pokrajine?« (Isto, 84) Za Jakobov pesniški razvoj pa je zlasti pomembno slovo od Dafne in Kostasa iz Pireja pred odhodom v Toronto z izmenjavo daril: »... jaz pa sem mu (Kostasu – opomba avtorice članka) podaril ne prav dobro pesem o predvečeru osvoboditve Aten z naslovom 'Šepetajoče mesto', s katero sem se precej namučil. (...) Kostas je Athosu podaril izvod *Akritike*, Sikelianosovih vojnihi pesmi, meni pa svojo nadvse cenjeno žepno zbirko grške poezije s trdimi platnicami, s čimer je vame zasejal brazde besed, ki bodo rasle do konca mojega življenja.« (Isto, 83)

Ugotovimo lahko, da je Athos s svojim družabnim krogom Jakobu omogočil vstop v svet umetnosti kot posebno vrsto prakse. 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) 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 pomembno 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 mnenju 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 učita o umetnikih, delih in publikih, saj ti pojmi zanj niso neodvisni drug od drugega.

Vidimo torej, da je Jakob ravno ob Athosu in v njegovem družabnem krogu pridobil svoj prvi

kulturni kapital in vstopil v svet umetnosti: prvo pesem je napisal in podaril Kostasu, s čimer se je vzpostavil okvir umetnik–publika, sam Kostas pa mu je kasneje, ko je postal tudi prevajalec, celo predlagal, katere knjige z grško poezijo naj prevaja. Hkrati pa sta ga tako Athos kakor Kostas skušala naučiti, da ima poezija tudi etično poslanstvo: »V Atenah so bili Palamas in grafiti in jezik je bil njihovo junastvo. Vedel sem že, da jezik zmore uničevati, zanemariti, zatreti. Toda poezija je moč jezika, da popravi ...« (Michaels 2017, 78)

Jakobov jezikovno-pesniški razvoj

Predstavitev Jakobovega pesniškega razvoja bomo začeli z glavno predpostavko Diltheyjeve filozofije življenja, ki temelji na doživljanju, v katerem sta človek in svet (...) vedno že drug pri drugem. Zanima nas predvsem možnost psihološke interpretacije Diltheyjeve misli. Psihični proces doživljanja poteka v človekovi notranjosti, izraža pa se z zunanjimi manifestacijami, in le prek njih so ljudje zmožni podoživljati doživljanje drugih in tako razumeti drug drugega. Sklopi doživljanja, izraza in razumevanja so osnovni gradbeni elementi duhovnega sveta. Razumevanje ima opraviti (...) s tako imenovanimi manifestacijami duha, v katerih življenje srečuje in spoznava samo sebe. (Povzeto po Dolinar 2001, 449–450) V tem poglavju nas zanima predvsem Diltheyjevo pojmovanje zunanjih manifestacij duha, ki ubesedujejo človekovo notranje doživljanje, zato Jakobovo pesništvo razumemo kot poskus, kako preseči travmatična ponavljajoča se prikazovanja nasilno umrlih v njegovi notranjosti z modernističnim pesnjenjem, ki pa bo hkrati ohranilo njihovo odsotnost.

V nadaljevanju razlage pesnikove poti od hebrejščine prek grščine do angleščine si bomo pomagali z Gadamerjevo trditvijo o pomenu jezika pri »obvladovanju izkustva življenja«: »Vemo, kakšno delo opravlja jezikovno zajetje pri obvladovanju kakega izkustva. Tako je,

kot da bi bila njegova grozeča in ubijajoča neposrednost umaknjena na razdaljo, postavljena v proporce in s tem, da je sporočljiva, nekako ukročena.« (Gadamer 2001, 367) Tu moramo še enkrat poudariti zaznamovanost Jakobovega otroštva in njegovega nadaljnega življenja s travmatično izgubo družine. To je takšna vrsta izkustva, ob katerem bi Adorno dejal, da poezija enostavno ni več možna, a bi mu pisateljica Anne Michaels ugovarjala z »razvojno pripovedjo« o modernističnem pesniku. Z Gadamerjevega vidika je Jakobu uspelo z umetniškim jezikom ukrotiti svoje osrednje življenjsko izkustvo z angleščino, a, kot pravi Gadamer, učenje tujih jezikov poteka tako, da ljudje »s tem, ko se učijo tuje jezike, ne spremenijo svojega razmerja do sveta, tako kot na primer vodna žival, ki postane kopenska, temveč ohranjajo svoje lastno razmerje do sveta in ga s tujim jezikovnim svetom razširjajo in bogatijo«. (Isto, 367)

Jakobovo razmerje do sveta se je začelo graditi tudi s hebrejščino, kar je pomembno s Humboldtovega vidika. Ta, po Gadamerju, ustanovitelj moderne filozofije jezika je v svojem delu *O različnosti človeške jezikovne zgradbe* poudarjal pomen jezika za človekov tako imenovani duhovni razvoj: »Prav tako je **duhovno izoblikovanje**, tudi v najbolj osamljeni zaprtosti čudi, **možno le po jeziku** (poudarek avtorice članka), jezik pa zahteva usmerjenost k nekemu vnanjemu, njega razumevajočemu bitju. (...) Sleherni posameznik namreč v sebi nosi celokupno bistvo človeka, le da po neki posamični razvojni poti. Sicer pa nasploh nimamo niti najdaljnejše slutnje o kaki drugačni zavesti, kot je individualna.« (Humboldt 2006, 36–37) Po Humboldtju lahko jezik motrimo kot svetovni nazor ali kot povezovanje misli. »**Jezik je obličujoči organ misli**. Intelaktualna dejavnost, vseskozi duhovna, vseskozi notrišnja, (...) z glasom v govoru postane vnanja in zaznatna za čute. Zato sta **ona in jezik eno ter drug od drugega neločljiva** (poudarek avtorice članka).« (Isto, 52) Ta filozof jezika

torej zagovarja soodvisnost jezika in mišljenja. V Jakobovem primeru je prav hebrejska tradicija – svetovni nazor tisti, ki je zaznamoval/a njegovo doživljanje časa: »Po hebrejskem izročilu govorimo o prednikih kot o 'nas', ne 'njih'. 'Ko so nas varno popeljali iz Egipta ...' Na ta način se laže vživimo v preteklost in smo odgovorni zanj, toda pomembnejše je, da se zruši čas. Judje za vedno zapuščamo Egipt.« To ima po Jakobu tudi etične posledice: »Dober način učenja etike. Če so moralne odločitve večne, posamezna dejanja postanejo neizmerno daljnosežna: niso le za to življenje.« (Michaels 2017, 146–147) Dolgo časa se je Jakob trudil »pokopati podobe, jih prekriati z grškimi in angleškimi besedami, Athosovimi zgodbami, z vsemi geološkimi dobami ... Toda ponoči so moja mati, moj oče, Bella, Mones preprosto vstali, si otresli prst z obleke in čakali.« (Isto, 91) Kljub temu da je njegova prva pesem nastala v grščini, ta jezik za njegov pesniški razvoj ni imel večjega pomena, saj v njem ni poskusil obvladati tematike svojega izkustva. To je lahko storil šele v angleščini. Svojo umetniško govorico je odkril nekega večera, ko »sem stopal po Grace Streetu kakor skozi poletni predor dolgih senc. Vetrič z jezera je kakor hladen prst nežno drsel pod mojo vlažno majico in hrup s tržnice sem pustil več ulic za seboj. V tem novem hladu in novi tišini se je misli oprijela preja spomina. Iznenada se je mimogrede slišana beseda spela z melodijo; z materino pesmijo, ki jo je vedno spremljalo prasketanje ščetin skozi Belline lase, z ritmičnimi potegljaji materine roke. Iz ust so se mi opotekle besede, sprva kot šepet, potlej glasnejše, dokler nisem mrmral, česar koli sem se spomnil (...) ... moj duh se je končno odel v znana oblačila in sproščeno iztezal roke proti zvezdam. (...) Ni mi preostalo drugega, kakor da glasno povem svojo tujo pesem in se čutim razumljenega.« (Isto, 104–105)

Med opazovanjem »hladne lepote« tovarne Lakeshore Cement pa je našel svoj modernistični stil, s katerim je lahko zajel pravkar obujene spomine: »Le peščica luči je ponoči osvetljevala

levi in desni bok teh neznanskih industrijskih oblik, jaz pa sem jih napolnil z osamljenostjo. Temačnim obrisom sem prisluškoval, kakor da bi bili črni medprostori v glasbi, bil sem glasbenik, ki se uči igrati tišine skladbe. Čutil sem, da je to moja resnica. Mojega življenja ni bilo mogoče shraniti v noben jezik, samo v tišino; v trenutek, ko sem pogledal v sobo in opazil samo tisto, kaj je bilo vidno, ne tistega, kar je izginilo. V trenutek, ko nisem zmoget zaznati, da Belle ni več. Toda nisem znal iskati s tišino. Zato sem živel vzdihljaj stran, kot nekdo, ki tipka slepo, vendar so njegovi prsti v rahlo napačnem položaju nad tipkami in zato piše nesmiselne, popačene besede. Z Bello sva komaj ped narazen, med nama je stena. Pomislil sem, da bi na ta način pisal pesmi, v šifrah. Vsaka črka bi bila postrani in bi izguba razrušila jezik, postala bi jezik.« (...) »Če bi bilo mogoče izločiti ta prostor, ta okvarjeni kromosom v besedah, v podobi, bi bilo morda z imenovanjem znova mogoče vzpostaviti red. Drugače je zgodovina samo zamotan preplet žic. In tako sem se v pesmih vrnil v Biskupin, v hišo na Zakintosu, v gozd, v reko, v razbita vrata, v minute v zidu.« (Isto, 106) Angleščina je tako za Jakoba postala jezik distance, ki je zmoget tako potujiti njegovo izkustvo, da je lahko »začel zapisovati dogodke iz svojega otroštva v jeziku, ki jim je bil tuj«, kar je bilo zanj razode-tje. »Angleščina me je varovala, bila je abeceda brez spomina.« (Michaels 2017, 96–97) Jakob se je tako, če nekoliko parafraziramo Athosa, vrnil k vodnjaku, iz katerega je lahko zajemal vodo, in našel vsebinsko-oblikovni izvir svojega pesništva.

Etika kot zavest o nepreklicno nepovratnem

Na Jakobov pogled na etiko lahko gledamo kot na nadgradnjo Athosove etične misli. Ker menimo, da parabola o čislanem rabinu najbolje povzame Jakobovo misel o človekovih dejanjih, jo bomo na kratko povzeli: Modrega rabina povabijo, naj spregovori faranom

sosednje vasi. Ker ga neprestano prosijo za nasvet, se, da ga na vlaku ne bi nadlegovali, preobleče v siromaka in tako premoti vse, da je preprost kmet. Njegova preobrazba je tako prepričljiva, da sproži odklonilne odzive premožnejših potnikov. Ko prispe na cilj, ga pričakajo vaški dostojanstveniki z vsemi častmi. Tisti, ki so ga na vlaku zaničevali, sprevidijo njegovo odličnost in svojo zmoto ter ga takoj prosijo za odpuščanje. Starec ne spregovori kljub njihovim prošnjam, naj jim da odvezo. Po skoraj letu dni na dan globokega spoštovanja, ko mora vsak človek odpustiti sočloveku, rabin še vedno noče spregovoriti. Obupani končno povzdignejo svoj glas: Kako lahko sveti mož odreče odpuščanje prav na ta dan? Rabin spregovori z mirnim nasmehom: »Ves ta čas ste prosili napačnega človeka. Tistega na vlaku morate prositi odpuščanja.« Nauk, ki ga Jakob potegne iz te prilike, ni le, da je treba prositi odpuščanja slehernega kmeta, temveč da nemoralnega dejanja enostavno ni mogoče izbrisati, ne z odpuščanjem ne s spovedjo. »Četudi bi bilo dejanje mogoče odpustiti, bi nihče ne mogel prevzeti nase odgovornosti za odpuščanje v imenu mrtvih. Nobenega nasilnega dejanja ni mogoče razrešiti. Ko tisti, ki bi lahko odpustil, ne more več spregovoriti, obvelja samo tišina.« (isto, 146–147) Del etike je torej po pesnikovem mnenju tudi zavedanje o nepreklicni nepovratnosti možnosti popravljanja zlih človekovih dejanj. Ko Jakob razmišlja o uničenju, ugotavlja, da to »ne ustvari praznine, pač pa preprosto predela sedanost v odsotnost. (...) V rabinovem veselju, (...) bo človek za vedno ostal na vlaku, seznanjen s ponižanjem, vendar neponižan, kajti v njegovem primeru gre ne nazadnje za zmotno identiteto. (...) Tam bo odsedel na veke vekov; kakor naslikana ura na postaji Treblinka, ki bo vedno kazala tri. Kakor pošastni zven ukaza duhov, ki še vedno lebdi nad peronom: 'Na desno, stopite na desno.'« (Isto, 147–148) Sklenemo lahko, da so Jakobove pesmi spomin na odsotnost, in »dokler ostane vsaj spomin na odsotnost, odsotnosti ni«. (Isto, 176) Izvirajo iz

tišine in so »odgovor tako na praznoto kakor na polnost«. (Isto, 177) Pesništvo Jakoba Beera tako lahko razumemo kot ohranjanje ubežnih delcev. In če razumemo človeka kot bitje sledi oziroma kot bitje, ki ima potrebo, da za sabo pušča sled (kot so v uvodu v svojo knjigo *Zgodovina slikarske, kiparske in arhitekturne umetnosti* pripomnili njeni avtorji), potem je Jakobovo pesništvo ne le njegova sled, ampak hkrati tudi sled vseh tistih, katerih življenje je bilo nasilno prekinjeno in zato nedokončano.

Literatura

Arendt, Hannah (2017). »Resnica in politika« v *Laž, propaganda, fake news*. Ljubljana: Mladina.

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

Dolinar, Darko (2001). »Gadamer, filozofska hermenevtika in znanosti« v Gadamer, Hans Georg (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

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

Gadamer, Hans Georg (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Humboldt, Wilhelm von (2006). *O različnosti človekove jezikovne zgradbe*. Ljubljana: Nova revija.

Michaels, Anne (2017). *Ubežni delci*. Ljubljana: Modrijan.

Zgodovina slikarske, kiparske in arhitekturne umetnosti (1998). Ljubljana: Modrijan.

Uroš Lubej

Knjigovid Platonove Države (1): filozofi vodite- lji

Branje Platonove *Države* včasih spominja na zapleten labirint. Velikokrat ne veš, kje se boš znašel v naslednjem trenutku. Ko se zdi, da bo končno prišlo do razjasnitve problema, se sogovorniki bodisi obrnejo k nekemu drugemu vprašanju ali pa rešitve ostanejo neizrečene. Če drži, da imamo težave z branjem učitelji, potem lahko sklepamo (in izkušnje v razredu to potrdijo), da so dijaki v še večjih zagatah. Zaradi nesistematičnega razvijanja Platonovega dialoga se je zato pri pouku branja treba lotiti drugače. Naj ne poteka linearno, od začetka do konca, ampak združujemo tiste dele besedila, ki se dotikajo skupnega problema, čeprav se nahajajo na različnih mestih, celo v različnih knjigah.

Tovrstno branje je podobno obiskovanju znamenitosti v velikem mestu. Mesta nimajo začetka in konca, ampak jih tvori sistematičen (ali kaotičen) preplet ulic, trgov, križišč, parkov ter stavb ... Ko obiskujemo mesta, ne gremo nikoli »od začetka do konca«, ampak si najprej naredimo itinerarij, načrt poti, nato sledimo zemljevidu, pri čemer se na določenih mestih ustavimo, druga spustimo, preskočimo in se k njim, če so pomembna, vrnemo ob drugem obisku. Prav tako pazimo, da ima naša pot neki smisel, da pot od ene k drugi točki ni naključna, ampak da ima zgodovinsko ali tematsko povezljivost.

Za takšne ekskurzije seveda potrebujemo pomoč nekoga, ki je to isto pot prehodil že pred

nami in nam kaže pot. Ali pa, če je naša knjiga res podobna mestu, če so naše »znamenitosti« razpršene na različnih točkah tega mesta, potem za uspešno branje potrebujemo kaži-pot, neki »knjigo-vid«, ki nas varno vodi skozi Platonovo raziskovanje temeljnih problemskih sklopov.

Filozofi voditelji

Dialog *Država* v knjigah pet, šest in sedem vsebuje tri glavne teme: vprašanje voditeljev idealne države (filozofov), vprašanje njihove vzgoje ter ontološko-spoznavno problematiko. Z vidika Platonovega »sistema« je ontologija vsekakor izhodišče, vendar je z vidika konteksta samega besedila treba začeti s tematiko voditeljev države (filozofov). Šele v okviru pojasnjevanja, kdo so voditelji idealne države, se namreč sogovorniki lotijo vprašanja ontologije in spoznavne teorije ter vprašanja vzgoje.

Zato kot bolj izkušeni vodniki dijakom priporočamo, da »ogled« Platonovega »velemesta«, se pravi branje za maturo predpisanega dela *Države*, začnemo na točki V-18 (peta knjiga, 18. poglavje). Tu Platon prvič izreče trditev, da mora država postati filozofska, se pravi, da morajo vodenje države prevzeti filozofi (ali pa naj se voditelji izobrazijo v filozofe), če želimo, da bo konec nesreč za državo in za ljudi.

Trditev je izhodišče vsega, kar sledi v peti, šesti in sedmi knjigi. Ko Sokrat izreče misel o filozofih voditeljih, ga Glavkon opozori, da se bodo »ne najslabši moške« spravili nanj z vso silo, ga zasmehovali in se mu rogali ter ga, kot se zgodi kasneje v prisposodbi z votlino, nemara celo ubili. Sokrat mora, v obrambo svoje teze, temeljito pojasniti, kdo so filozofi. In tudi kdo

niso filozofi (čeprav se v javnosti predstavljajo kot filozofi ali pa jih javnost dojema kot filozofe). Njegovo pojasnilo obsega tri sklope (opredelitev filozofov kot ljubiteljev celote v V-19; hvalnico božanskih lastnosti (VI-2) ter nekatera ključna dodatna pojasnila, ki jih najdemo v VI-1, VI-13 ter VII-4,5. Poleg tega mora Sokrat v tem sklopu odgovoriti na dva Adeimantova očitka proti filozofom, izrečena v VI-3.

Prva opredelitev filozofa je, da so filozofi tisti, ki ljubijo celoto. Sokrat v V-19 to opredelitev ponazori s prisposodob z ljubiteljem dečkov, ljubiteljem vina in častihlepnežem. Poanta je v tem, da tako kot ljubitelj dečkov ne ljubi samo tega ali onega dečka, ampak mu je vseč ideja dečka kot takega, in tako kot ljubitelj vina ne ljubi samo tega ali onega posameznega kozarca vina, ampak vino kot tako, in tako kot častihlepnež ne hrepeni po tem ali onem častnem položaju, ampak po položaju kot takem, tako tudi filozof ne ljubi le spoznanja tega ali onega predmeta ali te ali one stvari, ampak spoznanje celote. Filozof je tisti, ki ljubi celoto.

In tu nas linearno branje že lahko zapelje v tematiko, ki je zgolj posredno povezana z vprašanjem primernih voditeljev države. Glavkon namreč ne razume dobro, kaj Sokrat misli s pojmom celote. Zato so sogovorniki »prisiljeni« v daljšo diskusijo o tem, kaj pravzaprav pomeni »celota«, ki nastopa v definiciji filozofa (V-20,21,22). Ko Sokrat govori o celoti, ne misli zbirke posameznih stvari, ampak uvidenje celote (idejnega) sveta, večno in nespremenljivo bistvo vseh stvari. Spoznanje tega bistva nam omogoči spoznanje vsega posamičnega (in ne obratno). Ker gre za izrazito ontološko oz. spoznavno diskusijo, lahko kot spretni popotniki preskočimo ta mesta in se odpravimo do prvih poglavij šeste knjige, kjer se nadaljuje pogovor o tem, katere lastnosti krasijo filozofe in jih naredijo za najprimernejše voditelje države.

VI. knjiga se začne s kar neverjetno in, kot se bo izkazalo kmalu, za sogovornike neprepričljivo hvalnico filozofov. Ker so filozofi

tisti, ki dojemajo to, kar je večno enako in nespremenljivo (ravno to je bistvo »celote«, o kateri je govorila V. knjiga), to, kar je lepo in resnično, morajo biti oni tisti, ki naj čuvajo in vodijo državo, če želimo, da bo tudi naša država lepa, pravična in večna. Vodenje države ne sme biti prepuščeno slepcem. Zgolj filozofi lahko – z opiranjem na resnico, ki jo edinole oni poznajo – določijo zakonske predpise o lepem, dobrem in pravičnem. Ta tema je ponovno odprta v VI-13.

Katere so ostale božanske lastnosti, ki krasijo filozofa? So resnicoljubni. Njihova poželenja so naravnana na duhovne stvari, telesne užitke puščajo vnemar. So razsodni, nepohlepni, niso hlapčevski niti malenkostni, so pogumni in, predvsem, so pravični. Poleg tega so vedoželjni, imajo dober spomin, čut za lepoto in izobrazbo. So tudi razsodni. Te božanske lastnosti filozofov so vse opisane v VI-2.

Po tej nenavadni hvalnici filozofov se vzdušje dialoga spremeni. Mesto glavnega sogovornika namesto razumevajočega Glavkona prevzame bolj nezaupljivi Adeimant. Hvalnici filozofov ugovarja, pri čemer sicer pravi, da se sklicuje na mnenja drugih ljudi, vendar je čutiti, da Sokratu niti sam ne verjame preveč. Trdi namreč, da so filozofi v resnici »popolnoma pokvarjeni, maloštevilni sposobni ljudje med njimi pa postanejo ravno zaradi ukvarjanja s filozofijo, ki ga ti priporočaš, za državo neuporabni« (VI-3). Skratka, filozofi niso bogovi na zemlji, kot jih predstavi Sokrat, ampak so po eni strani neuporabni in po drugi pokvarjeni.

Zato je naslednji korak v diskusiji poskus odgovora na dva izrečena očitka proti filozofom. Na prvi očitek (o neuporabnosti) Sokrat odgovori s prisposodob z ladjo (VI-4), na drugi očitek (o malopridnosti) pa odgovori s prisposodob s semenom (VI-6), prisposodob z zverjo (VI-7,8) in prisposodob s kovačem (VI-9).

Sokrat na očitek o neuporabnosti odgovori presenetljivo: z očitkom se namreč strinja. Filozofi so res neuporabni. Toda neuporabni so

v svetu, v katerem za uporabne veljajo vrline, ki jih filozof nima in jih noče imeti. V obstoječi državi uspevajo tisti, ki imajo vrlino prepričevanja, manipuliranja, prerivanja in izrivanja. Po eni strani je za »uspeh« nujno biti všečen, po drugi strani moraš imeti sposobnost premagati tistega, ki se poteguje za isto stvar (položaj v družbi).

V politiki tako mesta »krmarja« ne zasedejo tisti, ki vedo, kaj je pravično, kaj je dobro in kaj je resnično, ampak tisti, ki uspejo prepričati ne-umnega »lastnika ladje« (ljudstvo), da so najprimernejši za vodenje. Na tej »ladji« je najbolj cenjen tisti, ki je dober prepričevalec, tisti, ki zna ustvarjati videz, tisti, ki je sposoben drugega prevarati in ga premagati. Pravi krmar oziroma tisti, ki ima resnično znanje o vodenju ladje, je bodisi zasmehovan (saj zanemarja pomen videza) ali pa je uničen (saj je s svojo vednostjo nevaren tistim, ki te vednosti nimajo). V kontekstu obstoječe družbe in države torej filozofi zato veljajo za neuporabne. Nerazumljeni se zato umaknejo v samoto, stran od sveta, v katerem ne morejo realizirati svojega potenciala (VI-4).

Sledi obravnavo očitka o malopridnosti (VI-6,7,8). Razumeti je treba, da se očitek o malopridnosti ne nanaša na isto skupino ljudi (filozofov), na katere se nanaša očitek o neuporabnosti. Če se je očitek o neuporabnosti nanašal na redke posameznike, ki kljub nasprotovanju vsega sveta uspejo postati pravi filozofi, se očitek o malopridnosti nanaša na dve drugi skupini ljudi. Najprej na najbolj nadarjeno mladino, ki se pod vplivom napačne vzgoje popolnoma pokvari. O tem govori prisposoda z zverjo (VI-7,8). Rezultat vzgoje v obstoječi, krivični državi ni oblikovanje dobrega voditelja (filozofa), ampak »krotilca zveri«, ki zna uporabljati vzvode ugodja in bolečine, zato da z zverjo uspešno manipulira – seveda ne v njeno dobro. Najboljši tako postanejo najslabši – o tem govori tudi prisposoda s semenom (VI-6). Tako kot najboljše seme v slabem okolju najbolj zaostane v razvoju, tako se najboljši mladeniči pod vplivom

slabe vzgoje skvarijo bolj kot povprečneži.

Sledi še prisposoda s kovačem. Potem ko filozofijo zaradi tega, ker je videti neuporabna, zapustijo najboljši ljudje, se lahko v njeno naročje priplazijo tisti, ki je niso vredni. Podobni so »malemu, plešastemu kovaču«, ki se »nališpa kot ženin« in se hoče poročiti s hčerko mojstra, ker je »revna in zapuščena« (VI-9).

S to prisposodo Sokrat odgovori tudi na drugi očitek proti filozofom in zaključi argumentacijo stališča, da so filozofi najprimernejši voditelji države. Povzetek z nekaterimi dodatnimi razlogi najdemo tudi v poglavju VI-13. Zgolj tisti, ki ve, kaj je »božansko«, se lahko po njem tudi zgleduje (in tako postane zgled za druge). In samo tisti, ki ve, kaj je dobro, lahko ustvari načrt dobre države (kar je nadaljevanje teme iz V-19 in VI-1, gl. zg.) in je hkrati najboljši zgled (učitelj) vsega ljudstva. Zanimiv dodaten argument najdemo tudi na mestu VII-4-5. Sokrat tu, izhajajoč iz prisposode v votlino, argumentira, da je za vladanje najprimernejša tista oseba, ki si te »funkcije« sploh ne želi opravljati. Namreč, hotenje po oblasti (in z njo povezanimi privilegiji) je pogubno za dobro vladanje. Če si nekdo želi oblasti, bo njegovo delovanje usmerjeno predvsem v to, da bo na oblast prišel in se na njej obdržal. To pa seveda ni istovetno z delovanjem v prid države, kot smo videli v prisposobi z ladjo. Filozof, ki je usmerjen v resnični svet (svet idej), ne pa v čutni svet, si oblasti (in materialnih dobrin) seveda sploh ne želi. In mu za to tudi ne pride na misel, da bi oblast zlorabil v lastno korist: »Če lahko zdaj najdeš za tiste, ki so določeni, da vladajo, življenjsko obliko, boljšo, kakor je vladanje, ki je zdaj v navadi, potem obstaja možnost za uresničitev dobro vodene države – kajti samo v njej bodo vladali resnično bogati, ne bogati z zlatom, temveč s tem, s čimer mora biti srečnik bogat: z dobrim in razumnim življenjem. Če pa se v vodstvo države vstulijo berači in pohlepneži po premoženju, v upanju, da si bodo tu nagrabili bogastvo, potem ne more biti uresničena dobra država.« (Platon, str. 212).

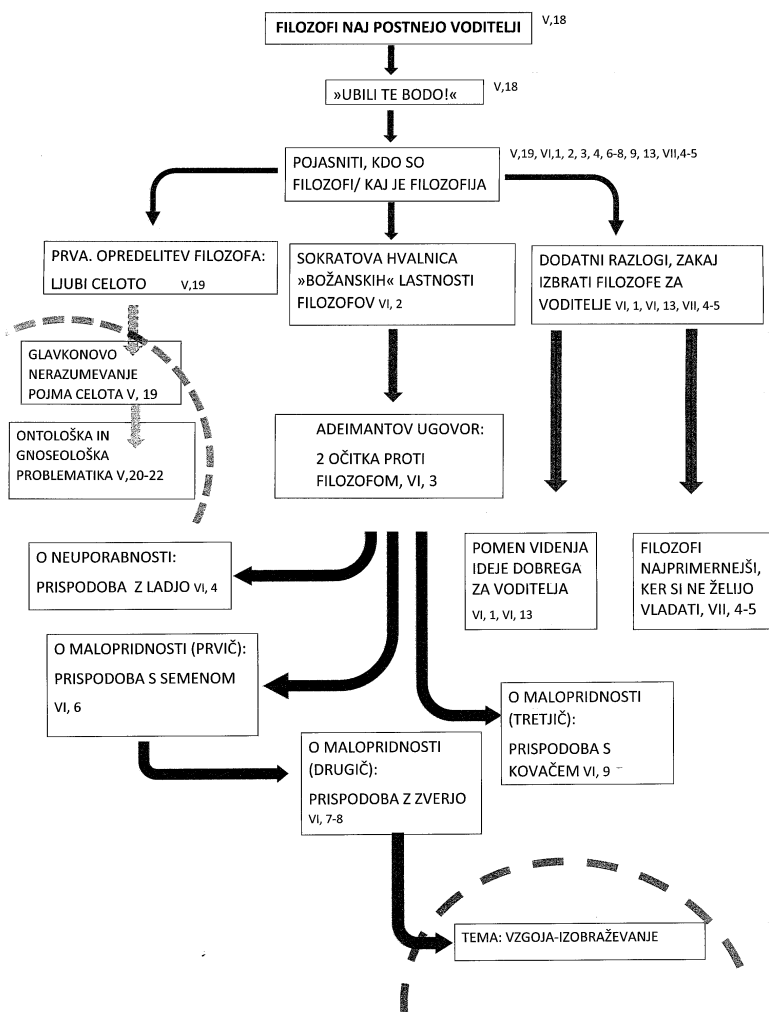
S tem smo bolj ali manj izčrpali našo ekskurzijo skozi temo filozofov voditeljev. Tema ontologije in spoznavne teorije se, kot smo že dejali, ob prvi opredelitvi filozofa (tisti, ki ljubi celoto). Na globlji ravni pa je to del opredelitve filozofa/filozofije. Ontologija namreč odgovarja na vprašanje, kdo je filozof (filozofija) in s čim se ukvarja (kaj je predmet filozofije) – kolikor je filozofija pač veda o tem, kaj v resnici obstaja in kako lahko to resnično bivažoje spoznamo.

Tudi tretja tema je notranje povezana z vprašanjem filozofov voditeljev. Tema vzgoje in izobraževanja v idealni državi se namreč prvič

pojavi ob razpredanju o tem, zakaj v obstoječi državi tisti, ki bi morali postati najboljši (filozofi), postanejo najslabši. Ker odgovor tiči v slabi vzgoji, sogovorniki seveda začnejo pogovor o tem, kakšna bi bila idealna vzgoja v idealni državi.

Literatura

Platon (1995). *Država* (prevedel Jože Košar). Ljubljana, Mihelač.



Descartes

Sandi Cvek

Cinèma Descartes – Strange Days

Ker je bilo zadnje nadaljevanje *Cinèma Descartes* objavljeno v prvi dvojni številki revije FNMavnega leta 2012, se mi zdi smiselno bralca spomniti, da gre v tem mojem čudnem podvigu za razmislek nekaterih najlepših filmskih uprizoritev filozofskih zagat iz Descartesovih *Meditacij*. Te se pojavljajo v prav neverjetnem številu filmov: v takih, kjer se glavni junak moti glede vsega in so celo njegova najbolj trdna prepričanja le primeri najhujših možnih zmot. V takih, kjer ni mogoče začrtati jasne meje med budnostjo in sanjami. V takih, kjer se vsaka s svojo realnostjo soočijo različna stanja duha. V takih, kjer skuša glavni junak vzpostaviti tak ali drugačen – ontološki, epistemološki, etični ... – koordinatni sistem, znotraj katerega bi sploh lahko igral smešno igro, ki se ji reče življenje. V takih, kjer se glavni junak moti glede svoje lastne identitete. V takih, kjer zgoraj omenjene težave glavnega junaka ne mučijo le zato, ker je v njih tako brezupno izgubljen, da tega ne more videti niti on sam, kaj šele nepazljivi gledalec. V takih, ki problematizirajo odnos človeške duše in telesa. In še v mnogih drugih filmih.

Znanstveno-fantastični filmi v tej izjemno obsežni kartezijski kinematografiji seveda ne prevladujejo po naključju, saj lahko edino znanstvena fantastika s svojo svobodo, ki si je drugi žanri ne morejo privoščiti, skozi svoje izmišljene svetove ustvarja prave filozofske laboratorije, v katerih je mogoče izvajati drzne filozofske eksperimente. In mar *Meditacije* niso

zbirka nadvse impresivnih miselnih eksperimentov? Vsako izmed svojih kratkih predstavitev filmov začenjam z odstavkom iz *Meditacij*, za katerega menim, da ga film ilustrira, in v katerem sem, kadar se mi je to zdelo potrebno, še podčrtal trditev, ki se mi zdi bistvena. Zato filmi niso razporejeni kronološko, glede na leto nastanka, ampak glede na vrstni red odstavkov, kot si sledijo v *Meditacijah*, in zato mojim razmišljanjem o filmih *Beautiful Mind*, *The Wizard of Oz*, *The Matrix*, *Total Recall*, *Angel Heart* in *Memento* tokrat sledi razmišljanje o filmu *Strange Days*.

Strange Days (Zadnji dnevi) Kathryn Bigelow, 1995

»Kaj pa je s tistim, kakor predpostavljam, mogočnim in, če smem tako reči, hudobnim varljivcem, ki se pri vsem na moč trudi, da bi me preslepil? Ali morem trditi, da imam vsaj kaj prav neznatnega od vsega tistega, o čemer sem pravkar dejal, da spada k naravi telesa? Pozorno premišljam in premišljam – ničesar se ne domislim in ne ljubi se mi spet razpletati cele štrane. Kaj pa tisto, kar sem pripisal duši: da jem ali hodim? Če že nimam telesa, je tudi to zgolj umišljeno. Pa čutenje? Tudi čutenja ni brez telesa in v snu se mi je zdelo, da čutim veliko reči, o katerih sem potem sprevidel, da jih nisem čutil. Pa mišljenje? Tu najdem trdno točko: samo mišljenja ni mogoče odtrgati od mene. Jaz sem, jaz bivam, to je gotovo. Toda kako dolgo? Kolikor dolgo mislim kajpada, zakaj utegnili bi se zgoditi, da bi taisti hip prenehal biti, ko bi tudi nehal misliti. Toda zdaj ne dopuščam ničesar razen nujno resničnega. Natanko vzeto sem tedaj zgolj misleča stvar, se pravi duša ali duh ali um ali razum – izrazi, katerih pomen mi je bil poprej neznan. *Torej*

sem resnična in resnično bivajoča stvar – vendar kakšna stvar? Dejal sem že: misleča.» (Descartes, Druga meditacija, 6)

Zgoraj navedeni odstavek je eden najpomembnejših v *Meditacijah* in ima dobro znano predzgodovino: Descartes je v tretjem odstavku *Druge meditacije* našel svojo Arhimedovo točko popolne gotovosti, ki je seveda gotovost lastnega bivanja, izrečena v formuli »Jaz sem, jaz bivam«. Potem se je v četrtem odstavku povsem v duhu metodičnega dvoma zamislil nad lastno naravo, ki se v tej formuli izreka. Lastno bivanje mu je sicer povsem razvidno, saj se jasno in razločno vidi kot bivajočega, žal pa ne vidi subjekta tega bivanja, oziroma subjekta te razvidnosti. Kdo doživlja ta najelementarnejši intuitivni uvid? V samoumevnosti preprostega osebnega zaimka 'jaz' se mogoče skriva najhujša možna nevarnost »in v prihodnje moram tudi paziti, da sebe ne bom nepremišljeno zamenjeval s čim drugim ter se tako motil v spoznanju, o katerem trdim, da je med vsemi najbolj gotovo in razvidno«.

Štiri stoletja komentarjev in polemik na to temo najbrž pomenijo, da se tukaj dejansko nekaj skriva. Mogoče ne ravno tisto in mogoče ne čisto tako, kot se boji Descartes. Ali pa točno tisto in natanko tam, a na še hujši način, saj je morebitno bistvo te izmuzljivost prav v tem, da so težave videti tako zelo hude samo zato, da se ne bi videlo, kako so v resnici še veliko hujše.

Razmislek samega sebe je Descartesa v petem odstavku pripeljal do soočenja s samim sabo kot skrivnostnim prepletom duše in telesa. Čudna dialektika teh »dveh stvari«: tako njunih morebitnih podobnosti, kot tudi njunih nujnih razlik, bo prišla na vrsto šele v *Šesti meditaciji*, očiščujoče delovanje metodičnega dvoma pa ju je že zdaj izpostavilo kot edina možna kandidata, v katerih bi se ta izmuzljivi »jaz« lahko prepoznal, umestil in umiril. Zato mora v zgoraj navedenem, šestem odstavku, metodični dvom narediti še zadnji, nujni korak:

V naravi telesa ni prav nič takega, v čemer bi se »jaz« intuitivnega samozavedanja (z)mogel prepoznati, saj se v nobenem primeru ne doživlja kot nekaj, »kar je omejeno z neko obliko in opisano s prostorom in kar tako zapolnjuje prostor, da iz njega izključuje vsako drugo telo; kar se more zaznavati po otipu, vidu, sluhu, okusu ali vohu in se gibati na več načinov, in to ne samo od sebe, temveč po nečem drugem, kar se telesa dotakne.«

V tej na prvi pogled zasilni opredelitvi so načrtana vsa bistvena določila tistega, kar bo Descartes kasneje imenoval »res extensa«: razsežna stvar, telo, oziroma snov kot taka. Njenim določilom se ne bo nikoli več odrekel, postala bodo eden nosilnih elementov *Šeste meditacije* – »realne razlike«, kot njene bistvene teme in s tem tudi ontološkega dualizma kot takega. A na tej točki, kjer je glavno vprašanje »Kdo sem jaz, ki gotovo bivam?« postane metodični dvom neusmiljeni rabelj telesa, saj ga je »jaz« intuitivnega samozavedanja, ki se trudi najti samega sebe, prisiljen odmisli, ker si lahko zamišlja sebe kot breztelesnega. Morda samo mislim (sanjam, haluciniram, z mano manipulira »varljivec«), da imam telo. Morda samo mislim (sanjam, haluciniram ...), da jem ali hodim. Morda samo mislim (sanjam, haluciniram ...), da čutim, vidim, slišim, voham, tipam, okušam. V nobenem primeru pa se ne more zgoditi, da samo mislim (sanjam, haluciniram ...), da mislim. Misli, da misliš, pomeni – misliti. In misliti, da misliš, da misliš ... pomeni misliti. In misliti da misliš, da misliš, da misliš ... Kakršnokoli dodajanje novih zrcal ne more izničiti tega, kar se zrcali skozi to neskončno zrcaljenje.

Zato je preostala samo še duša. In to nikakor ne demokritska duša »kot nekaj neznatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v moje gostejše dele«, ampak duša kot mišljenje. V njej je metodični dvom našel svojo mejo. In ravno ta meja, katero je tako vztrajno iskal, je le drugo ime za trdno točko popolne gotovosti: »Tu najdem trdno točko:

samo mišljenja ni mogoče odtrgati od mene. Jaz sem, jaz bivam, to je gotovo. Toda kako dolgo? Kolikor dolgo mislim kajpada, zakaj utegnilo bi se zgoditi, da bi taisti hip prenehal biti, ko bi tudi nehal misliti. Toda zdaj ne dopuščam ničesar razen nujno resničnega. Natanko vzeto sem tedaj zgolj misleča stvar, se pravi duša ali duh ali um ali razum – izrazi, katerih pomen mi je bil poprej neznan. Torej sem resnična in resnično bivajoča stvar – vendar kakšna stvar? Dejal sem že: misleča.«

Evforija začetka *Druge* je tako najboljši možni kontrapunkt malodušju *Prve meditacije*, saj nujna materializacija optimizma tretjega, ojekleni v gotovosti šestega odstavka, kjer se mora »Jaz sem, jaz bivam«, nujno doreči v: »Natanko vzeto sem tedaj zgolj misleča stvar.« Arhimedova točka je dobila volumen in abstrakcija mišljenja se je zgostila v mislečo stvar. Cogitare se je izkristaliziral v *res cogitans*, in meglica neštetih točk se je v nevidnem zrcalu uzrla kot misleča stvar: duh, duša um, razum ... pri čemer je ves geometrijski besednjak po eni strani matematični, po drugi pa povsem zdravorazumski približek, ker ta Descartesova »stvar« ne samo da ni snovna, ampak niti ni razsežna, saj Descartes snov ne razlikuje od razsežnosti, a vseeno ... Morda je problem Descartesove Arhimedove točke prav zdravorazumski, (naivno)empiristični kontekst, ki ga ta metafora predpostavlja kot nekaj neznansko majhnega – čeprav ne v prostoru obstoječega. Nekaj, kar samo sebe locira s pomočjo takega ali drugačnega koordinatnega sistema. Vsaj v svetu zdrave pameti in vsakdanjega izkustva namreč točke nujno potrebujejo telesa, ki jih nosijo, da potem na njih lahko opremo vzvode in premikamo druga telesa. Najprej je telo (prostor), šele potem točka. Oziroma: neka točka, je vedno točka na nekem telesu, ali pa vsaj v nekem prostoru. Ja, v take težave se zapletem, če prisposodobim vzajem preveč zares. Pa bi bilo sploh lahko kako drugače? Kakšno možnost pa imam? V kontekstu Descartesovih *Meditacij* gre seveda za prisposodobu majhne, a neizpodbitne

resnice, po drugi strani pa Descartes mislečo stvar dejansko razume kot nekaj točkastega, ne v geometrijskem, ampak v metafizičnem smislu, nečesa skrajno enostavnega, nedeljivega, in ne-prostorskega.

Lepo! Krasno! Super!

A ker nikoli ni vse samo lepo, krasno in super, so tudi s šestim odstavkom *Druge meditacije*, oziroma z »mislečo stvarjo« povezane kar hude težave, ki se na skrajno bizaren način pokažejo v filmu *Zadnji dnevi*, katerega sem izbral za tole, sedmo nadaljevanje svoje serije *Cinema Descartes*. Naj povem kar takoj na začetku: če so *Beautiful Mind*, *The Wizard of Oz*, *The Matrix*, *Total Recall*, *Angel Heart* in *Memento* res odlični filmi, za *Strange Days* tega v nobenem primeru ne bi mogel reči, prej nasprotno, saj v njegovih 145 minutah pri najboljši volji nisem uspel najti enega samega kadra, ki bi ga bilo mogoče jemati resno. Za moje oči so *Strange Days* neužitna mešanica izumetničenosti, patetike in neumnosti, pri čemer bi najbolj patetičen trenutek filma težko izpostavil.

Strange Days je karikatura: malo karikatura *Blade Runnerja* in nasploh Philipa K. Dicka, predvsem pa karikatura kar tako, saj je smešen takrat, ko to noče biti, najbolj smešen pa takrat, ko skuša biti smrtno resen. Celo nemiri in izbruhi nasilja na ulicah Los Angelesa, ter blišč in dekadenca tamkajšnjih nočnih klubov, so v tem 40 milijonov dolarjev vrednem hollywoodskem balonu ali smešnica, ali pa dolgočasna, izumetničena koreografija. Skratka: *Strange Days* je za moje oči filmska patetika, a povsem kartezijska patetika!

Kartezijski je že njegov začetek, ki je z napisom: 1:06:27 AM 30 DEC 1999 in z bežnim velikim planom (mežikajočega) človeškega očesa nekakšen daljni odmev znamenitega začetka *Blade Runnerja*. Sledi nejasen, konfuzen videoposnetek notranjščine avtomobila, kjer slika kamere najprej nemirno poskakuje sem in tja, dokler snemalcu, ki očitno sedi na

zadnjem sedežu, le ne uspe ujeti v kader svojih sopotnikov na sprednjih sedežih. Trije zakrinkani, oboroženi moški, se ponoči peljejo skozi neko mesto. Živčni so, prepirljivi, zmedeni, nasilni in nevarni. Kričijo eden na drugega, kot poblaznjeni opletajo s svojimi revolverji, in vijugajo s svojim avtomobilom. Zdi se, da sploh ne vedo, kam so namenjeni, a glej no – smo že na cilju. Živčno parkiranje, in potem oborožen vpad v tajsko restavracijo kjer zavladava popoln kaos: prerivanje, kričanje, pretepanje, razbijanje posode... skratka – smo sredi banalnega, brutalnega ropaja.

Ko se roparji s šopi denarja v rokah umikajo proti svojemu avtomobilu se zaslišijo policijske sirene, in lovci se v trenutku spremenijo v plen. V totalni paniki enemu izmed njih celo uspe zbežati na ulico, ostala dva pa – ker ne moreta več ven – zbežita noter, po stopnicah navzgor, vse do strehe, kjer pa ju že čaka policijski helikopter. In potem (podobno kot v nešteti drugih, veliko boljših filmih) roparja bežita pred policaji, kar adrenalinsko, a skrajno konfuzno beleži nenehno premikajoče se, tresoče se in poskakujoče oko kamere v kvaliteti kakšnega tretjerazrednega amaterskega videa. Edino upanje roparjev je beg prek streh, a skok iz ene stavbe na drugo se posreči samo prvemu, drugemu – snemalcu – pa grdo spodleti. Prekratek je ... ne uspe doskočiti na sosednjo streho, ampak se le z rokama ujame zanj. Par mučnih trenutkov mu še uspe viseti na njej ... potem pa strmoglavi v smrt. Skupaj s snemalcem strmoglavi tudi konfuzna, neprestano premikajoča se, tresoča se in poskakujoča kamera. Oziroma ne ... saj očitno sploh ni bilo nobene kamere. Bil je samo snemalec. Povedano drugače: kamera je bil sam snemalec.

Vse to se zgodi v prvih treh minutah, ki se že naslednji trenutek izkažejo za film v filmu, saj je bil prej opisani adrenalinski policijski pregon na predzadnji dan tisočletja, le morbidni, *'black-jeck'*, oziroma *'snuff clip'*, ki ga je še povsem svežega, pravkar gledal Lenny Nero in skozi njegove oči tudi jaz, gledalec. Lenny Nero je

glavni junak tega filma: bivši policaj, ki razpečuje nenavadne video posnetke in nasploh kar čudna pojava. Oblečen v ultra šminkerske cunje se vozi naokoli v ultra luksuznem avtu, kar pa je le krinka, za katero se skriva razboljen tip. In tudi svet, skozi katerega blodi Lenny Nero, ni čisto zdrav, saj Amerika na koncu tisočletja še najbolj spominja na sod smodnika, ki ga bo vsak hip razneslo. Mesto angelov, ki je ob koncu tisočletja videti kot policijska država, po kateri nenehno patrolirajo oboroženi uniformiranci, diši po koncu sveta. Gospodarstvo je na psu, bencin drag, mularija se strelja med šolskimi odmori, na ulicah divja vojna vseh proti vsem. Apokaliptično vzdušje lepo povzame ženski glas v radijski oddaji, ki jo posluša Nero, medtem ko v prestižnem mercedesu ležerno križari po kaotičnih ulicah svojega mesta: »Kdor pozna Sveto pismo ve, da ne bo novega tisočletja. Pravkar se nam iztekajo Zadnji Dnevi, kot je bilo prerokovano v knjigi.«

In eden najbolj zanimivih simptomov teh pred-apokaliptičnih zadnjih dni je prav SQUID – *Superconducting Quantum Interference Device* oziroma superprevodna kvantna interferenčna naprava, ki omogoča povsem čist in nepopačen zapis človeškega izkustva. Pritrjena na glavo v obliki hi-tech elektronskega prisrka pošilja signale do snemalnika, ki zvesto zabeleži dogajanje znotraj možganov in ga naredi neposredno dosegljivega komurkoli. Čudežna aparatura torej, ki beleži kompletno – rečeno v jeziku Johna Locka – tako zunanje kot tudi notranje izkustvo neke osebe. In to vrhunsko SQUID tehnologijo, katero je razvila FBI kot osupljivo nadgradnjo, oziroma nadomestilo 'body-wire' prisluskovalnih naprav, je sedaj mogoče kupiti na črnem trgu kot ultimativno igračo za tiste, ki imajo dovolj denarja, da si jo lahko privoščijo in skozi majhne zgoščenke živijo delčke življenja nekih drugih ljudi.

Seveda je SQUID edina zares zanimiva stvar v filmu in edini razlog za tole pisanje. Lenny ta futuristični tehnološki čudež eni od svojih strank razloži takole: To ni nikakršna super-

televizija, ampak življenje kot tako. Čist, necenzuriran in nepopačen kos življenja nekoga, vzet naravnost iz njegovih možganov in zabeležen na mini-zgoščenko. Z enim samim pritiskom na gumb te super aparature se v hipu znajdeš v tuji glavi in skozi tuje telo počneš stvari, vidiš, slišiš in čutiš ... Počneš lahko, karkoli hočeš, in postaneš lahko, kdorkoli želiš. Na voljo ti je čisto vse: vsakdanje banalnosti in izkustva ulice. Lahko smučaš, ne da bi sploh šel iz svoje hiše. A nekdo, ki si lahko privoščiš SQUID ekstravaganco, si še toliko lažje privoščiš 'pravo' smuko v Aspnu in raje uporabi SQUID zato, da (na primer) z magnumom v roki in poln adrenalina oropa trgovino z alkoholnimi pijačami ... ali pa da z lepoticami izkusi najbolj ekstremne oblike seksa, o kakršnih si sicer ni drznil niti sanjati, pri čemer njegov poročni prstan ostane neomadeževan. Lahko se igra pikantne igrice z redovnicami ... ali pa spremeni spol in se recimo, utelesi v 18 letnici, ki se pravkar tušira ...

SQUID je povsem v skladu s svojim imenom videti kot kakšen elektronski ligenj, ki si ga povezneš na glavo in z njim: ali posnameš svoje izkustvo, ali pa podoživiš tujega – a glej vruga, niti tale izvirna sci-fi pogruntavščina ni tako zelo izvirna kot se zdi, saj imam Jamesa Camerona, scenarista *Strange Days* in nekdanjega soproga režiserke Katherine Bigelow, na sumu, da je našel navdih zanj v celih 18 let starejšem filmu *Exorcist II: The Heretic*. Na žalost je tudi *The Heretic* prav nenavadno beden film, sicer ne tako prepotentno nadležen, glasen in vsiljiv kot *Strange Days*, pa vseeno tako zelo slab, da si je menda celo uspel prislužiti status najslabšega *sequela* v zgodovini filma. In če bi se moral odločiti za največjo bizarnost tega kompletno bizarnega filma, je to zagotovo Richard Burton v vlogi očeta Philipa Lamonta, ki poskuša razrešiti skrivnostno smrt svojega predhodnika prav s pomočjo neкакšne 'proto-SQUID' tehnologije.

Čudežna aparatura, ki se tokrat imenuje 'The synchronizer', ali skrajšano 'synch', s pomočjo EEG biofeedback elektrod nanjo priključene

ljudi hipnotizira, prebere njihove možganske frekvence ter jih sinhronizira oziroma uskladi v nekakšnem poenotenem, skupnem izkustvu. Vse skupaj je slišati zelo za lase privlečeno, a filmu se ni treba truditi s kakšno podrobnejšo razlago delovanja tega čudesa, saj »*we don't know all that much about synchronized hypnosis yet*«. In če je ta razlaga butasta, je sam 'synchronizer' osupljivo cenen in trapast, saj bi od filma, ki je davnega leta 1977 stal neskromnih 14 milijonov dolarjev, pričakoval kaj bistveno bolj prefinjenega, kot je širok, naluknjan naglavni trak, ki te s tankima žicama priklopi na škatlo, na kateri utriplje par lučk. A znotraj fiktivne realnosti *Heretika* ta ropotija brezhibno deluje, ter kot »*a device to penetrate pathological states*« očetu Lamontu omogoči, da ob asistenci psihologinje dr. Gene Tuskin skupaj z mlado Reagan MacNeil opazuje dogajanje v njenih lastnih grdih sanjah in jih poskuša razumeti. Pri čemer je še najbolj občudovanja vredno, kako ob vsem tem patetičnem kvaziznanstveno-mističnem spakovanju vsi trije uspejo ostati smrtno resni.

Kakorkoli se že SQUID in Synch razlikujeta tako po zgradbi kot tudi po funkciji, pa prav s svojo nedvomno bizarnostjo čudovito ilustrirata nekatere najbolj zanimive posebnosti Descartesave »res cogitans« in na nenavaden način osvetlita nekatere najbolj zamotane probleme filozofije duha: predvsem seveda »*other mind's problem*«, oziroma »mehki solipsizem« in pa »*mind & body problem*«, oziroma ontološki dualizem. Oba filma imata tudi cel kup izredno zanimivih vzporednic: tako filmskih – od izvirnega *Exorcista* Williama Friedkina pa do *Source Code* Duncana Jonesa; kot tudi literarnih: od *Preobrazbe* Franza Kafke do *Menjave duha* Roberta Sheckleya, če naj izpostavim samo par meni najljubših. V vseh so opisani zanimivi primeri menjavanja duš in naseljevanja tujih teles, pri čemer včasih junaki te menjave sprva sploh ne opazijo – kot npr. stotnik Colter Stevens v *Source Code*, ki dojame, da se nahaja v neznanem telesu šele, ko se sredi

6. minute filma osuplo zazre v lastni, a povsem neznani odsev v ogledalu; včasih njihova telesa nepričakovano *zaskvotajo* zoprni vsiljivci v obliki zunajzemeljskih pritepenecv ali pa peklenščkov (kar je horror klasika); ali pa tujce s pomočjo futuristične tehnologije spustijo v lastna telesa kar sami – kot npr. v filmu *Strange Days*, s katerim se pravkar ukvarjamo.

Najprej si na hitro oglejmo oba literarna primera. Tako Kafkova zgodba kot Sheckleyev roman sta vrhunska literatura, pri čemer je prva (na žalost) vsem znano, zguljeno šolsko čtivo, drugi pa (na žalost) le redkim poznan sci-fi kult.

Marvinu Flynnu iz *Menjave duha* in Gregorju Samsi iz *Preobrazbe* je skupno vsaj to, da se jima za razliko od glavnega junaka *Izvorne kode* sploh ni treba začudeno zazreti v ogledalo, saj jima je že od prvega trenutka v novih telesih zoprno neudobno, čeprav se je Marvin v njem znašel povsem prostovoljno, Gregor pač ne. Človeška duša Gregorja Samse, ki se nekega jutra iz neznanih razlogov zbudi v telesu velikanske žuželke, se s precejšnjim nelagodjem seznanja s svojo novo »pridobitvijo«, ko leže na kakor oklep trdem hrbtu, opazuje svoj »obli, rjavi, s trdimi loki okrepljeni trebuh in številne nožice, ki mu klavirno tanke nebogljeno migetajo pred očmi«. Notri v žuželki je še vedno dobri stari Gregor, ki čuti in razmišlja na svoj dobri stari človeški način, kar je skrajno čudno, saj bi k žuželčjemu telesu morala spadati tudi žuželčja čutila, žuželčji centralni živčni sistem in z njima povezano žuželčje izkustvo. Pa ni tako; skozi njegove nove žuželčje oči je svet videti natanko tak, kot je bil videti skozi človeške, saj je vse natanko tam kot po navadi in natanko takšno, kot mora biti: celotna premajhna soba s štirimi znanimi stenami, skupaj z mizo, na kateri leži razpostavljena kolekcija suknenih vzorcev; nad njo visečo sliko dame s krznenim klobukom in krzneno boo v ličnem pozlačenem okviru; oknom skozi katerega se vidi puščobno vreme; in napušča pred oknom na katerega udarjajo dežne kaplje ... In kar velja za Gregorjevo 'zunanje', velja v povsem enaki meri tudi za

njegovo 'notranje' izkustvo (spet John Locke), saj se je zjutraj zbudil s povsem isto čustveno prtljago, s katero je zvečer zaspal in ima tudi v svojem novem, žuželčjem telesu povsem enake, zoprno-mešane občutke do svojih staršev in sestre, in nasploh čuti povsem enako nelagodje, tesnobo, krivdo, nemoč in strah. Novo telo pa Gregorju ni samo popolna, ampak izjemno neprijetna neznanka: je obupno grdo, okorno žuželčje vozilo, s katerim se njegovo človeško bistvo, skupaj z njegovim kompletnim človeškim izkustvom, s skrajno muko premika skozi svet narejen po meri ljudi.

Pri Sheckleyu je zadeva sicer podobna, a hkrati dramatično drugačna. Če je Kafka že z eno samo besedo naslova nakazal, za kaj bo v njegovi zgodbi šlo, je Sheckleyev naslov ironično zavajajoč, saj v njegovem romanu v bistvu sploh ne gre za menjavo duha, ampak za kratak, a vrtoglav niz menjav teles, ki se začne v trenutku, ko Marvin Flynn v lokalnem časopisu prebere oglas 43 letnega Ze Kragaša: »mirnega, vedoželjnega, omikanega gentlemana z Marsa«, ki bi želel za en mesec zamenjati svoje telo z gentlemanskim Zemljanom podobnih nagnjenj. Marvin, ki ga v njegovih zgodnjih tridesetih razjeda neznosna kombinacija krize srednjih let, manjvrednostnih kompleksov podeželana in nikoli uresničene želje po potovanjih, se tej enkratni priložnosti seveda niti ne more niti noče upreti: »Misel je bila vznemirljiva, pa tudi priskutna. Navsezadnje noče nihče imeti v glavi kakšnega peskobrbega starega Marsovca, da bi mu premikal roke in noge, gledal skozi njegove oči in poslušal z njegovimi ušesi. Ampak v zameno za te neprijetnosti bi lahko videl Mars. In videl bi ga tako kot je treba: skozi čute domorodca.«

Ko se po vseh zoprnih birokratskih formalnostih na pooblašeni telesni posredovalnici menjava dejansko zgodi, se Marvin Flynn znajde v čedno opremljeni sobi, iz katere se skozi edino okno vidi pokrajina Marsa, a ko prvič odpre svoje marsovske oči, jih takoj tudi spet zapre, saj razen osupljive zmede ne more

razbrati ničesar. Kulturni šok je tako silovit, da si jih šele čez čas drzne spet odpreti in tako končno uzre marsovske »nizke, ploske sipine, obarvane s sto ali več odtenki sivine. Srebrno moder veter je hitel čez obnebe in zdelo se je, kakor da bi ga ókrasti nasprotni veter napadal. Nebo je bilo rdeče in na infrardečem delu lestvice je bilo videti veliko nepopisanih odtenkov. Flynn je v vsaki stvari uzrl pajkaste črte spektra. Nebo in zemlja sta mu ponujala ducat različnih palet, nekaj skladnih, večinoma pa so se bile. V barvah narave na Marsu ni bilo skladja; to so bile barve kaosa. Marvin je zagledal v svoji roki naočnike in si jih nataknil. Divjanje in mrgolenje barv se je nemudoma zmanjšalo na znosno mero. Otrplost zaradi pretresa je popustila in začel je opazati druge reči. V uhu mu je najprej prišlo težko bobnenje, onstran katerega je bilo slišati hitro ropotanje, kakor tuš vojaškega bobna. Ozrl se je, da bi videl, od kod izvira zvok, pa ni videl drugega kot nebo in zemljo. Prisluhnil je skrbneje in ugotovil, da prihajajo zvoki iz njegovih prsi. Slišal je svoja pljuča in srce, zvoke, s katerimi so živeli vsi Marsovci. Zdaj se je lahko ozrl tudi po sebi. Pogledal je noge, dolge in tanke kot žrd. Kolen ni bilo, namesto tega so imele noge gleženj, golen, srednje in gornje bedro. Zakorakal je in občudoval svoje mehke gibe. Roke je imel nekoliko debelejšje od nog in na dvosklepnih dlaneh je imel poleg treh prstov še dva nasprotna si palca. Lahko ju je pregibal in zvijal na presenetljivo veliko načinov.«

Če mi je Thomas Nagel v svojem znamenitem eseju razložil, zakaj ni mogoče vedeti *Kako je biti netopir*, mi je Kafka pravkar razložil, kako je biti žuželka in Sheckley, kako je biti Maršovec – in to ne kakšen generični, »kar neki« Maršovec, ampak povsem konkreten Maršovec – natanko tisti Ze Kragas, katerega fotografijo so Marvinu Flynnu pokazali v newyorški telefonski posredovalnici Otisa, Blandersa in Klenta: »Bitje s kurjimi prsmi in tankimi nogami, z malce debelejšimi rokami in z glavicco na katero je bil nasajen neznansko dolg nos.« Kragasa, ki

»je na podobi stal do kolen v blatu in je nekomu mahal.« Pri čemer ne bi smelo biti odveč (skupaj z Thomasom Nagelom) poudariti: Sheckley mi je pravkar razložil, kako je biti konkretni Ze Kragas, ki pa je kot generični Maršovec za konkretnega Marvinu Flynnu. Razložil mi je, kako se duša nekega povsem konkretnega človeka počuti v telesu nekega povsem konkretnega Maršovca.

In Marvinova situacija sploh ni kartezijska v smislu »realne razlike« razsežne in misleče substance, oziroma absolutne različnosti telesnega in duhovnega, saj recimo Marvinu njegova enciklopedija, ki mu je bila »družabnica in prijateljica, odkar so mu jo kupili starši, ko je imel devet let«, duha definira kot »nekakšno elektrinsko ali celo subelektrinsko bitnost ... ki se je spočela kot projekcija naših telesnih procesov in se razvila v navidez neodvisno bitnost ... Kakor da bi imeli nekakšnega človečka v glavi, ampak ne povsem. Kaj ni to blazno? ... Kaj lahko torej razberemo iz te kolobocije? Drži ... duha in telo smo spravili v nekakšen sožitven položaj, čeprav se gospod duh nagiba bolj k parazitizmu. Pa vendar, tako ta kot oni lahko – v teoriji – bivata drug brez drugega. Tako vsaj pravijo pametne glave ... Kar se tiče projiciranja duha – no ..., predstavljajte si, da mečete žogo ... duševno v telesno in narobe. Konec koncev sta to le obliki istega, kakor snov in energija. Seveda moramo šele odkriti ... vsekakor pa je naše znanje zgolj pragmatično. Zelo na kratko si lahko ogledamo Van Voorhesovo zamisel o aglutinacijskem preoblikovanju in teorijo relativnih absolutov z Lagoškega vseučilišča. Ti teoriji sprožata seveda več vprašanj, kakor nanje odgovarjata ... in vse skupaj je mogoče samo zaradi nekoliko presenetljivega dejstva, da ni nikakršne imunске reakcije. Pri dejanskem menjavanju duha uporabljamo mehanično-hipnotične metode, na primer pomirjevalno prepričevanje in nadrobno fiksacijo, obenem pa nam kot ozkožarčen usmerjevalnik in pospeševalnik rabijo pozitivne možganske substance, kakršna je williamit. Regeneracijsko programiranje ... Ko se človek

nauci, lahko skače seveda brez mehaničnih pripomočkov, uporabljajoč za gorišče podobo ...»

Naj tole naluknjano, s črnim humorjem in protislovji nabito »razlago«, skrčim na par najbolj bistvenih poant:

- 1) Duh je le način, kako se kažejo zapleteni električni pojavi v možganih, ali pa je z njimi vsaj neločljivo povezan.
- 2) Duševno in telesno sta le dve obliki istega, vendar je telo primarno, duh pa v njem zgolj prebiva, oziroma na njem parazitira.
- 3) Kljub svoji bistveni istosti duh in telo v teoriji lahko povsem dobro shajata eden brez drugega, v praksi pa sploh ne, kar Marvin prav bridko izkusi že na trideseti strani knjige, ko se zave, kako blizu smrti je, saj bo v naslednjih šestih urah zaradi Ze Kragasve goljufije samo še duh brez telesa, duh brez telesa pa ne more živeti.
- 4) Kljub temu, da menjavo duha znamo izvesti, se že iz absurdnih imen teorij, ki naj bi jo razložile vidi, da je niti približno ne razumemo.
- 5) Pri menjavi duha je še najbolj presenetljivo dejstvo, da ni nikakršne imunske reakcije, da torej telesa ne zavračajo tujih duš, tako da se lahko recimo duše ljudi znajdejo znotraj teles žuželk ali Marsovcov in jih potem upravljajo po svojih najboljših močeh.

Pri Gregorju Samsi je bil nehoteni in zoprni prehod iz enega telesa v drugega videti skoraj tako, kot bi se presedel iz enega vozila v drugega. Ferrarri je Ferrarri, okoren, zarjavel vojaški oklepnik pa okoren, zarjavel vojaški oklepnik, a v vsakem primeru vrti krmilo, premika ročice in pritiska na pedala dobri stari Gregor. Pri Marvynu Flynnu pa je stvar bistveno bolj zapletena – tako ontološko (duh, ki je snoven in hkrati od telesa različen, v teoriji lepo shaja brez telesa, a v praksi brez njega umre), kot tudi fenomenološko, saj je s tem, ko se je na ho-

ruk znašel v telesu »enega najbolj nenavadnih bitij v Galaksiji«, dobil tudi povsem drugačno izkustvo od tistega, ki ga je bil vajen, a se je nanj čudno hitro privadil in kmalu kar strmel, kako naravno se mu je vse zdelo. »Pa vendar ni bilo to nič presenetljivega. Menjavo duha omogoča prav zmožnost razumnih bitij, da se znajo prilagajati novemu okolju. In kljub nekaterim osupljivim morfološkim in senzoričnim razlikam se je bilo marsovskemu telesu lahko privaditi in ni bilo zadrege kot pri nekaterih bolj sprevrženih stvaritvah narave.«

Ta zanimiva razlaga tako imenovanega »avtomatičnega učenja« kot najimenitnejše značilnosti »menjave duha« postane – povedana v »šaljivem poslovnem žargonu« povrh vsega še zabavna: »Ko najameš hišo, ti gre tudi raba pohištva.« Pohištvo je seveda znanje, neposredno na voljo v gostiteljevih možganih, tako na primer poznavanje jezika, običajev, šeg in morale, informacije o kraju, v katerem živiš, in tako naprej. To so temeljne informacije o okolju, splošne, neosebne, uporabne za orientacijo, vendar ne nujno zanesljive. Osebni spomini, nagnjenja, averzije, so – z nekaterimi izjemami – stanovalcu nedosegljivi ali dosegljivi le po krepkem duševnem prizadevanju. Vendar se tukaj kaže nekaj, kar je videti nekakšna imunska reakcija in omogoča med različnima bitjema le površno razmerje. »Splošnega znanja« to večji del ne zadeva, »osebno znanje« – verovanja, predsodki, upi in strahovi – pa je nadvse sveto.« In v *Menjavi duha* zares ne manjka takšnih »*nature's more perverse creations*«: od Kvijev z Aldebarana z dvojnimi možgani in specializiranimi udi; skalnih ganzerjev s planeta Melde, skupaj z njihovimi dragocenimi mislečimi, čutečimi, zelo zgovornimi in nadvse prefriganimi jajci; divje ponosnih, trmasto vztrajnih, a večno nesrečnih štirirokeh in štirinogih Meldanov, ki ta jajca nabirajo; pa do krtu podobnih bitij s Celza 5.

V telesih zadnjih dveh omenjenih »sprevrženih stvaritev narave« se na svojem osupljivem fenomenološkem toboganu znajde tudi Marvin Flynn. Ko se je prisiljen izseliti iz Marsovcvega

telesa in ko zaradi časovne stiske ne uspe najti česa boljšega, se je prisiljen utelesiti v precej klavnem meldanskem telesu. A glej čudo: že od prvega trenutka se v njem počuti kot doma, saj povsem rutinsko, z enim samim zamahom preizkusi rep, si razprostre ušesa čez hrbet in se nemudoma pridruži delovni skupini sebi podobnih iskalcev ganzerjevih jajc ter se po dih jemajočem nizu zasukov nepredvidljive usode znajde na Celzu 5, v telesu javnega uradnika Marduka Krasa, ki se je začel tako zelo slabo počutiti v lastni koži, da se je iz nje za vsak primer raje začasno izselil in vanjo vselil Marvina. Ta je seveda od trenutka tegale novega utelešenja do grla v godlji, ki mu jo je zakuhal prejšnji lastnik telesa, za čuda pa nima nikakršnih fenomenološko-epistemoloških težav, ki bi po pravici morale pestiti človeško dušo v povsem tujem telesu nezemljana.

Zakaj se potem »*molelike creature*« Marvin počuti preveč in sumljivo domače? Zakaj me njegova tesnobna in nenaravna domačnost spominja na zoprno shizofrenijo, ki jo izkusim v nekaterih sanjah, ko sem na način, ki ga ne morem niti razumeti, kaj šele razložiti, nekdo povsem drug, hkrati pa še vedno dobri stari jaz? Zakaj se Marvin počuti, kot da je kavboj na Zemlji, če pa je v resnici krtu podobno bitje na Celzu? Zato seveda, ker zaradi »metaforične deformacije« tudi najbolj tuje situacije in nenavadna dogajanja, v katerih se znajde, doživlja kot povsem znane in domače, in se nekje na sredi knjige – ne da bi to sploh opazil – najprej spremeni iz kavboja v mušketirja, dokler se njegova osebna identiteta povsem ne razblini v halucinantnem deliriju imaginarnih identifikacij. Pred zahrbtno nevarnostjo »metaforične deformacije« ga je že na devetnajsti strani knjige v newyorški posredovalnici teles Otisa, Blandersa in Klenta, posvaril sam gospod Blanders, takoj po opravljenih uvodnih formalnostih, ko so temeljiti pregledi potrdili Marvinovo telesno, duševno in moralno zdravje:

»Lahko bi jo imeli za obliko situacijske blodnje. Vidite, naša možnost, da se prilagajamo nenava-

dnemu je omejena, in če potujemo na neznane planete, so te meje hitro dosežene in presežene. Preveč novega skusimo; to postane neznosno in duh si lajša položaj tako, da začne analogizirati. Analogija nam zagotavlja, da je to podobno tistemu; postavlja nam most med znanim in nesprejemljivim neznanim. Eno povezuje z drugim, prežemajoč nevzdržnost neznanega z zaželeno domačnostjo. Vendar pa se spričo nenehnega in neustavljivega učinkovanja neznanega lahko celo zmožnost analogiziranja sprevrže. Ker človek s konceptualnim analogiziranjem ne more več obvladovati poplave novih podatkov, postane žrtev perceptualnega analogiziranja. Temu stanju pravimo 'metaforična deformacija'. Znano je tudi pod imenom 'pansovstvo'... Don Kihotu se zdi, da so mlini na veter velikani, medtem ko se Pansu zdi, da so velikani mlini na veter. Kihotstvo lahko rečemo temu, da vidiš v vsakdanjih stvareh nevsakdanja bitja. Pansovstvo je temu nasprotno; tu vidiš nevsakdanja bitja kot vsakdanja.«

A tako kot Marvin kljub svarilom obišče prepovedano Črno borzo in smrtno nevarni Narobe svet, se – kljub temu, da odlično razume, kako pansovstvo povzroči, »da bi se mi utegnilo zdeti krava nekaj, kar bi v resnici bilo Altairec«, z vsakim korakom, ki ga naredi v tistem morastem, povsem tujem svetu, vedno bolj izgublja v močvirju »metaforične deformacije«, ne da bi to sploh opazil oziroma ne da bi mu bilo sploh mar. »*How terrible is wisdom if it brings no profit to the wise, Johnny*«, je rekel Lucifer na koncu filma *Angel Heart*. In to, kar je veljalo za Johnnyja Favorita, velja v povsem isti meri za Marvina Flynna oziroma za tisto, kar je od njega v tistem čudnem telesu na tistem daljnem planetu sploh še ostalo. Želel je »menjati telo z Marsovcem... videti Mars, obiskati Brlog peščenega kralja, potovati skozi slušni blišč Rane, poslušati kromatične sipine Velikega suhega morja...«, zdaj pa kot metaforično deformirano neznano kdo doživlja metaforično deformirano neznano kaj v nekem metaforično deformiranem neznanem nekje in nekoč.

SQUID iz *Strange Days* pa ni niti nekakšna hi-tech različica »metaforične deformacije« iz *Menjave duha*, niti ni nadgradnja današnjih digitalnih nosilcev zvoka in slike, saj je razlika med CD ali DVD zgoščenkami in SQUID ploščki enormna. Poslušanje glasbe in gledanje filmov je eden bolj zguljenih primerov subjektivizma in relativizma človeške, tako čutne kot tudi umske, percepcije: ti in jaz skupaj poslušava glasbo in gledava filme, a kar je vseh meni, ni vseh tebi – in obratno. Kar mi je bilo vseh nekoč, mi zdaj več ni – in obratno. Pri SQUIDu pa se ves ta zoprni subjektivizem in relativizem čudežno razblinita, saj »one can experience exactly the same perceptions, as if they were induced by a real situation.« Pa lahko doživljaš izkustvo nekoga drugega in hkrati ostaneš ti? Mar ni to protislovno? Kje se potem konča ena in začne druga oseba? Ali lahko doživljam izkustvo (živim življenje) nekoga drugega, in pri tem ostanem jaz sam? Mar se res v trenutku, ko pritisnem tipko na SQUID-u, spremenim vate – vse dokler posnetek traja? Kot da lahko to povsem nemogočo izkustveno situacijo razrešim zgolj tako, da imam med SQUID projekcijo zaprte oči!

Je sploh možna identifikacija oziroma zlitje z nekom drugim, ki hkrati ohranja distanco opazovalca do opazovanega? Lennyjev prijatelj, paraplegik Tex tako sedeč v svojem invalidskem vozičku s pomočjo SQUIDa z nogami nekoga drugega bos teka po peščeni plaži, a le zato, ker je noge nekoč imel. Kaj pa, če bi se rodil kot breznožec? Ali bi Tex nepopisno užival tudi »v koži« vrhunskega glasbenika, ki pravkar izvaja koncert svoje kariere, če pa se je rodil – ne samo kot človek brez posluha, ampak kot povsem amuzikalično bitje? Bi kot moški lahko užival v posnetku matere, ki doji otroka? In če gremo do absurda: bi kot bitje vrste homo sapiens lahko užival v posnetku kokoši, ki vali jajca? Ali leva, ki ubija zebro? Ali lososa, ki se vrača v svojo reko? Ali bube, ki se pravkar spreminja v metulja?

Zdi se, da je SQUID nekakšen časovni stroj, ki

omogoča doživljanje lastnih ali tujih preteklih izkustev, tako da te pošlje v lastno ali tujo preteklost, pri čemer bolj kot njegova tehnološka nenavadnost moti njegova filozofska neverjetnost. Mar je res mogoče kar tako verjeti, da si nekdo na glavo povezne nekakšnega elektronskega lignja in že mu dogaja duša nekoga drugega – gangsterja, ki ropa restavracijo, lepotičke pod tušem, sadista, ki posiljuje in ubija svojo žrtev ...? Ne sprašuj, kako je to mogoče, dragi gledalec ... A težava je natanko v tem, da se ti miselni eksperimenti nikakor ne izidejo, in eno najboljših razlag tega, zakaj se v nobenem primeru ne morejo iziti, je mogoče najti v znamenitem eseju *Kako je biti netopir?* Thomasa Nagela.

Osnovna težava je že v tem, da »zavedati se« pomeni »biti nekdo«, kar recimo v mojem konkretnem primeru pomeni »biti jaz«. Namenoma pravim »nekdo« in ne »nekaj«, kajti menim da je tudi Descartesova »misleča stvar« po svojem bistvu misleči (čuteči, zavedajoči se...) nekdo, in mislim, da je »biti nekdo« tudi ontološka, ne zgolj slovnična in pravna kategorija. Biti ta nekdo tako pomeni, zavedati se lastnih mentalnih stanj, kar spet najbrž pomeni, da je vsak zavestni pojav bistveno povezan z nekim stališčem, ali bolje – glediščem. In to najbrž spet pomeni, da je tako pojmovani jaz nujno solipsističen, saj je vsaka predstava, kako je biti nekdo drugi – lastna predstava, se pravi, da na primer predstavljati si, kako je biti netopir, nujno pomeni predstavljati si, kako bi bilo meni, če bi se vedel kot netopir. In če s tem nisem zadovoljen, ker bi želel vedeti, kako je netopirju, biti netopir, padem v nerešljivo protislovje, in se znajdem na filozofski misiji nemogoče, ker si lahko samo:

- 1) Predstavljam, kako je biti netopir, in potemtakem moja predstava, pa če je oblikovana na še tako odličnem poznavanju netopirske anatomije, ne more biti nič več kot improviziran antropomorfni konstrukt, ki z dejansko netopirsko fenomenologijo (če kaj takega sploh obstaja) ne more imeti nobene prave zveze.

2) Ali pa se po eksotičnem sci-fi scenariju, po nekakšnem čudežu ali monstroznoznem znanstvenem posegu, iz človeka spremenim v netopirja (kot se npr. glavni junak Cronenbergovega filma *Muha* spremeni v muho), a potem bom pač vedel, kako je netopirju biti netopir, kar meni kot bivšemu človeku ne bo niti najmanj koristilo, saj je tisti bivši človeški jaz nepovratno izginil. Dokler bi bil videti ali bi se obnašal kot netopir, ne da bi spremenil svoje osnovne nevrofiziološke strukture, moja izkustva pač nikakor ne bi mogla biti podobna izkustvom tega bitja.

Zagotovo obstajajo izkustva, ki se tako zelo razlikujejo od mojega, da si jih ne morem predstavljati, kaj šele opisati, niti z najbolj splošnimi izkustvenimi izrazi, ki so na voljo. A problem ni le nedosegljivost eksotičnih izkustev netopirjev, žuželk in Marsovcov, ampak nedosegljivost izkustva kogarkoli drugega – celo drugih oseb iste vrste. In tudi tukaj ni problem samo nedosegljivost osebnega izkustva ekstremnih primerov od rojstva gluhih in slepih oseb, shizofrenikov, avtistov, genijev in debilov... (kakor tudi njim ne more biti dosegljivo moje osebno izkustvo). V vsakem primeru, pa naj gre za, žuželko, netopirja Marsovca ali člane moje družine, so ta izkustva utelešenja nekih posebnih gledišč, ki v nobenem primeru ne morejo postati moja. Pri čemer se seveda sorazmerno z večanjem različnosti nosilcev izkustva, manjšajo moje možnosti identifikacije z njimi.

Zato Thomasa Nagela skoraj zagotovo ne bi zadovoljil na netopirjevo glavo nataknen SQUID prisesek, ki bi v njegovih človeških možganih povzročil izkušnjo netopirstva, ker bi bila slednja konec koncev še vedno le Nagelova različica netopirstva. Pravzaprav ni čisto jasno, kaj bi ga sploh zadovoljilo, ker egocentrično gledišče predstavlja bazični referenčni okvir nekega 'tukaj' in nekega 'zdaj' kot središčnega izkustvo vsakega 'jaza', ki pa je po svojem bistvu solipsističen.

Predstave, ki jih sproži vprašanje: »Kako je biti X?« znajo zares postati tako zelo vrtooglave, da se D.R. Hofstater na začetku svojih *Refleksij* k Nagelovemu *Netopirju* po pravici vpraša po kriterijih za »BITIČnost«, se pravi po kriterijih za tisto, čemur se v filozofskem jeziku reče tudi: »čutenje, duša, intencionalnost, zavedanje, biti subjekt, imeti notranje življenje, imeti izkustvo, imeti gledišče, imeti zaznavo, osebnost, jaz, svobodna volja, imeti duha, biti razumen, misliti ...« Seveda zelo dobro vem, kako je, ko jaz vidim netopirja, in seveda si zelo želim vedeti, kako je, ko netopir vidi mene, a hkrati razumem, da je pri Nagelovem vprašanju »Kako je biti netopir?« najbrž res najbolj narobe to, da ni najbolj jasno: za koga? Zame ali za netopirja? Pravzaprav je vprašanje: »Kako je biti nekdo drug?« nesmiselno vprašanje, ker skuša podvojiti nekaj, kar se podvojiti ne da. Naj uporabim kar Hofstadterjev primer:

»Upoštevajte na primer razliko med vprašanjema: »Kako bi bilo biti Indira Gandhi?« in »Kako je biti Indira Gandhi?«. Pogojniki vas sili k projiciranju tako rekoč »pod kožo« nekomu drugemu, povednik pa očitno sprašuje, kako je Indiri Gandhi živeti kot Indira Gandhi. Še zmeraj lahko vprašamo: »Iz katere perspektive?« Če bi morala Indira Gandhi povedati, kako je biti Indira Gandhi, bi morda skušala pojasniti politično življenje v Indiji in bi se pri tem sklicevala na stvari, za katere bi mislila, da so v vašem življenju približno analogne. Vi bi ugovarjali in rekli: »Ne, ne prevajajte tega v moj besednjak! Povejte po svoje! Povejte, kako je Indiri Gandhi biti Indira Gandhi, s stališča Indire Gandhi!« V tem primeru bi seveda lahko govorila tudi v hindujščini in vam prepustila, da se naučite jezika. In tudi tedaj bi bili v enakem položaju kot milijoni ljudi, ki jim je hindujščina materin jezik, pa nimajo pojma, kako bi bilo biti Indira Gandhi – in še manj kako je Indiri Gandhi biti Indira Gandhi.«

Bojim se, da bi v tem odstavku z Indiro Gandhi, ki je kot ženska in še Indijka povrh neakšen Hofstadterjev človeški ekvivalent Nagelovega netopirja, kakšen prenapetost lahko videl v

nebo vpijoč primer nereflektiranega rasizma in seksizma (še posebej zato, ker ga izreka filozof); in hkrati povsem prezrl njegovo morilsko kritiko problematičnega SQUID izkustva v filmu *Strange Days*? Kaj se tam pravzaprav dogaja? Se dve ločeni duši zlijeta v eno? »Kako naj nekaj je tisto kar ni?« Na kakšen način se je bogati odvetnik med testiranjem SQUID igrače za par minut spremenil v osemnajstletnico, ki se tušira: tako kot Gregor Samsa v žuželko? Tako kot Marvin Flynn v Ze Kragaša na začetku knjige?

A raje se vrnimo k čudnim SQUID izkustvom filma in se znova vprašajmo, ali bogati, zdolgočaseni odvetnik srednjih let res lahko čuti natanko isto, kar pod tušem čuti osemnajstletno dekle!? Mar ni SQUID čudovita, a povsem nemogoča naprava, ki naj bi eno bitje spremenila v drugega, pri čemer ni jasno niti to, kam naj bi se v tistem času umaknilo tisto prvo bitje, kaj šele: kakšno korist naj bi potem od tega imelo. Gledalcu Friedkinovega *Exorcista* se ni treba mučiti s temi vprašanji, saj zlahka sprejme hipotetično možnost, da si je dušo male Regan v njenem lastnem telesu podredila neka zla sila oziroma demon iz pekla. Tudi znotraj fiktivne resničnosti *Menjave duha* s tem ni težav, saj medtem ko duša Marvina Flynnja v telesu Ze Kragaša raziskuje Črno borzo na Marsu, kolovrati duša Ze Kragaša v telesu Marvina Flynnja – bog si ga vedi kje! Pri SQUIDU pa je situacija povsem absurda, saj če na primer mene, profesorja filozofije, ki pravkar pisari nekakšno fenomenološko razpravo, SQUID spremeni v 18 letnico pod tušem, potem tuširanje doživlja jaz tiste osemnajstletnice, in ne jaz tegale profesorja. Ko se seansa konča, je tukaj spet jaz profesorja, ki od tistega, kar je doživljalo dekle, ne more imeti prav nič.

Zato sem se v duhu Descartesovih *Meditacij* prisiljen vprašati, ali je zares mogoče takole trgati narazen mislečo stvar in njeno izkustvo, substanco in njene moduse ter akcidence? Mar ni tako, da ima natanko taka substanca lahko samo in edino natanko take moduse in akcidence, in potemtakem lahko namestim netopirju

na glavo SQUID, posnamem njegovo izkustvo in potem vržem posnetek v smeti, ker tisti e-m signali niso prevedljivi v jezik mojega izkustva? In mar ni glavna težava prav v tem, da je *res cogitans* po svojem bistvu solipsističen, saj je vsako izkustvo njegovo izkustvo. Po svojem bistvu sem ujet v samem sebi in zato ne le da ne morem izkusiti, kako je biti nekdo drug, ampak tudi nobeno izkustvo – niti najbolj ekstremno in 'tuje' – nikoli ne more biti nič drugega kot moje lastno.

Deus ex machina poosebljen v poštenem policijskem komisarju Stricklandu mi je po več kot dveh urah filma že skoraj pričaral tako težko pričakovani in zasluženi (*happy*) end, ki pa ga je neutrudna režiserka zavlekla s še par minutami neumne akcije in kičastih nebuloz, tako da sem šele v zadnjih sekundah filma dočakal, kako Lenny Nero doživi razsvetljenje: kot da se od silnega silvestrskega ognjemeta in predoziranega newyorškega neona tudi njemu odprejo oči, se mu v duši prižge luč čistega spoznanja in v srcu vname ogenj prave ljubezni. Nemogoči, povsem zgrešeni SQUID, je bil seveda samo materializacija njegove nemogoče zagledanosti v napačno žensko. Ja, bedak je rabil cel film, da je v Mace končno prepoznal sorodno dušo, ki mu je vseskozi stala ob strani in je kakšnih milijonkrat boljša od one nedosegljive a brezvezne »fatalke«. Kar pa seveda še ne pomeni, da Faith nima prav, ko pravi, da je film boljši od SQUIDA vsaj v tem, da ti z glasbo in odjavno špico pove, kdaj je konec. Sam sem v *Strange Days* oboje težko pričakal, a spet ne tako zelo, da ne bi tudi sam konca te pisarije zavlekel še z enim nenavadnim naključjem in z eno plehkostjo:

Lastnik stanhopske okrepčevalnice, v katero se že na četrti strani *Menjave duha* v čustveni stiski zateče Marvin Flynn, se piše Bygelow: natanko tako, kot režiserka filma *Strange Days*. *Strange Days* so stali bolnih 43 milijonov dolarjev in zaslužili piškavih 8 milijonov. Pa naj še kdo reče, da ni Boga!

Vojko Strahovnik

W. D. Ross: Moralni intuicionizem in pluralizem dolžnosti

William David Ross (1877–1971) je bil britanski moralni filozof, ki je prispeval pomembne ideje o naravi moralne intuicije, zagovarjal deontološko etiko ter podal niz argumentov proti utilitarizmu. Hkrati je oblikoval teorijo moralnega pluralizma, ki se naslanja na pojem *prima facie* dolžnosti in ki še danes ostaja ena temeljnih moralnih teorij. Izjemen prispevek je pustil tudi v obliki prevodov Aristotelovih del ter uredniškega dela pri njihovih izdajah. Skupaj z G. E. Moorom in H. A. Prichardom predstavlja jedrno smer britanskega intuicionizma v dvajsetem stoletju. Širše pa sta izvor njegove etiške misli tudi Aristotelova in Kantova filozofija. Osrednji deli, v katerih najdemo zagovor njegove na intuicionizmu osnovane deontološke etike, sta knjigi *The Right and the Good* (1930) in *Foundations of Ethics* (1939), v delu *Kant's Ethical Theory* (1954) pa je podal svoj komentar h Kantovi etiki. Da bi lahko razumeli njegov predlog deontološke moralne teorije v obliki pluralizma dolžnosti in zgrajenega na podlagi pojma *prima facie* dolžnosti, bomo najprej osvetlili vidike moralne intuicije in moralnega intuicionizma.

Moralni intuicionizem

Moralni intuicionizem zagovarja stališče, da so naša temeljna moralna prepričanja upravičena s pomočjo razumskega moralnega uvida oz. moralne intuicije, ki vključuje posebno vrsto spoznanja, in sicer neposredni uvid, razumevanje, dojetje, moralno (za)vest oz. moralno intuicijo kot vrsto spoznavne zmožnosti. Preko tega nam je dosegljiv

va tudi moralna vednost.

Posamezne teorije in avtorji pojem intuicije razumejo različno, vendar osnovna ideja ostaja ta, da je vsaj del naše (najbolj temeljne) moralne vednosti vezan na moralno intuicijo kot spoznavni dostop do moralne resnice. Nekatere intuicionistične teorije moralno intuicijo razumejo kot podobno zaznavni zmožnosti, ki nam omogoča neposreden uvid v moralni status posamičnih stanj stvari in dejanj, torej kot nekakšen moralni čut ali vest, ki nas lahko vodi pri delovanju. Na drugi strani lahko moralno intuicijo razumemo s pomočjo pojma samorazvidnosti. Moralna intuicija v tem primeru zadeva samorazvidne moralne propozicije (npr. povzročanje bolečine je vedno razlog proti takšnemu dejanju), ki so dokazila sama zase oziroma jih upravičuje zgolj njihovo temeljito razumevanje (podobno kot na primer preproste matematične ali logične resnice) in torej niso nujno izpeljane iz drugih prepričanj.

Preden nadaljujemo z obravnavo moralne intuicije, moramo kratko pojasniti še terminološko zagonetko, saj se pojem intuicionizma uporablja v več različnih pomenih (Strahovnik 2005; 2009). Na tem mestu bomo izpostavili tri. Prvi predstavlja že zgoraj orisane spoznavne vidike in je pogosto označen kot spoznavni intuicionizem. Drugič, srečamo tudi govor o metodološkem intuicionizmu. Gre za stališče, da obstaja množstvo temeljnih moralnih načel (lahko govorimo tudi o množstvu temeljnih moralnih dolžnosti), ki si lahko medsebojno nasprotujejo in katerim z nobeno metodo ali pravilom višjega reda ne moremo vnaprej določiti reda pomembnosti. V tem prispevku bomo za takšno stališče uporabljali izraz *moralni pluralizem*. Rawls ga razume na naslednji način:

»O intuicionizmu bom razmišljal v širšem smislu, kakor je to običajno, tj. kot o stališču, da obstaja

medsebojno nezvedljivo množstvo prvih načel, katerih težo in pomen moramo medsebojno primerjati, da bi dospeli do pravične sodbe o njihovem ravnotežju. Ko sežemo do določene ravni splošnosti, intuicionizem trdi, da ni nobenega uporabnega merila višjega reda, ki bi določalo težo posameznim načelom.» (Rawls 1999, 30)

Naj dodamo, da ni nujno, da če sprejemamo metodološki intuicionizem, da nujno sprejemamo tudi spoznavni intuicionizem, in obratno. Lahko smo pluralisti, a trdimo, da do tega množstva načel ne vodi moralna intuicija, ampak kakšna druga spoznavna pot (npr. struktura in skladnost naših običajnih moralnih prepričanj). Po drugi strani lahko trdimo, da nam moralna intuicija razkrije le eno temeljno načelo ali dolžnost (Kant). Tretje pojmovanje pa je vezano na t. i. celostni moralni intuicionizem. Ta vključuje tako spoznavni kot metodološki intuicionizem, hkrati pa običajno še dodatne teoretske zavezanosti, npr. k moralnemu realizmu in nenaturalizmu (Strahovnik 2016). Ross je zagovarjal tako spoznavni intuicionizem kot tudi moralni pluralizem.

Sedaj se lahko vrnemo k moralni intuiciji. Za intuicionista moralna vednost vključuje posebno vrsto spoznave, in sicer *neposredni uvid, razumevanje, dojetje, moralno (za)vest oz. moralno intuicijo*. Moralna intuicija je lahko *posebna vrsta* kognitivne *zmožnosti*, ki nam omogoča doseganje moralne vednosti, ali pa zgolj običajna kognitivna *zmožnost refleksije*. Topogledno lahko govorimo o razliki med aposteriornim oz. empirističnim in apriornim oz. racionalističnim spoznavnim intuicionizmom. Z moralno intuicijo spoznavamo odvisnost oz. nujne povezave med naravnimi lastnostmi dejanj (oseb, stanj stvari ...) kot temeljev moralnih lastnosti in moralnimi lastnostmi (moralno pravilno, moralno nepravilno, dobro, slabo). Moralni intuicionisti trdijo, da lahko neposredno vemo (uvidimo), da so nekatere stvari dobre ali nekatere dejanja (ali vidiki dejanj) moralno pravilna, in sicer na podlagi tega, ker so proproziionalne vsebine teh intuitivnih sodb *samorazvidne*. Temeljna moralna prepričanja in moralna načela

so nam spoznavno dana *nesklepalno* in jih kot vednost lahko upravičuje zgolj njihovo *ustrezno razumevanje* oz. intuicija.

Naj nekoliko podrobnejše obravnavanje pojmovanja moralne intuicije pričnem s tem, čemu intuicionizem v zvezi z njo ni zavezan. Prvič, intuicija ni nujno *nezmožljiva* in ni neodporna na pomanjkljivo upravičenje. Drugič, za to, da bi imeli moralno vednost utemeljeno v moralni intuiciji, ne potrebujemo vednosti o tem njenem *spoznavnem statusu*. Tretjič, moralni uvid ni nujno *takojšen* in dojete moralne resnice niso nujno *očitne*. Nekatere moralne resnice so seveda lahko očitne, toda intuicionisti v ničemer ne trdijo, da bi to lahko ali moralo veljati za vse moralne resnice, ki jih spoznamo z intuicijo. Četrtrič, moralni uvid ni nujno razumljen kot *neposreden* v smislu, da bi z njim zadevali neposredno na moralno realnost. Moralne lastnosti so lahko spoznavno odvisne od ne-moralnih lastnosti, ki ležijo v njih temelju. Petič, vsebina moralnih intuicij ni nujno *nedokazljiva* v smislu, da jo lahko tudi inferenčno oz. sklepalno upravičimo oz. podpremo z drugimi moralnimi prepričanji. In šestič, ni nujno, da moralno intuicijo razumemo kot posebne vrste sposobnost oz. poseben odsek duha. Moralne intuicije so neizpeljane in neposredne v smislu, da (v času naše prepričnosti vanje ali njihovega sprejetja) niso sprejete kot izpeljane iz drugih (bolj temeljnih) premis. Intuicije so trdne v smislu relativno trdnih spoznav oz. trdnih prepričanj; spremlja jih določen občutek, da je njihova vsebina resnična, to smo pripravljene zatrditi, in zamajajo jih lahko le utemeljeni dvomi in dobra nasprotna dokazila. Intuicije terjajo ustrezno stopnjo razumevanja njihove vsebine, kar vpliva tudi na njihovo trdnost. Moralne intuicije so pred-teoretične, tj. niso dokazilno vezane na specifična teoretska izhodišča, niti same nimajo vloge teoretskih hipotez (Audi 2004).

Kar se tiče moralne vednosti, intuicije in samorazvidnosti moralnih propozicij, intuicionizem v osnovi razlikuje med dvema »ravnema« moralne vednosti. Prva je raven *temeljne moralne vednosti*, tj. vednosti o najslošnejših moralnih načelih (Ross) oz. vednosti o intrinzični vrednosti stanj

stvari (Moore); ta je apriorna vednost o samorazvidnih propozicijah. Moralna načela, kot so npr. »Povzročanje bolečine je *prima facie* moralno nepravilno«, »Držanje obljube je *prima facie* moralno zavezujoče dejanje« ali »Vsako prijetno doživetje je zaradi svoje narave kot prijetnega dožvetja intrinzično dobro«, so za intuicionizem nujne resnice zaradi ontološke odvisnosti moralnih lastnosti od naravnih lastnosti. Moralne propozicije, vezane na posamične primere dejanj, situacij ali oseb, niso ne nujne ne nujno samorazvidne. Zato govorimo o drugi ravni, ki je raven *izpeljane moralne vednosti*, vezane na posamične, konkretne moralne sodbe, kjer tradicionalni intuicionisti govorijo bolj o »verjetnih mnenjih« kot pa o vednosti.

Moralni pluralizem

Moralni pluralizem je v osnovi stališče, da moralne vrednosti dejanj, oseb ali situacij ne določa le ena sama osnovna značilnost, ampak da je lahko hkrati prisotnih več moralno pomembnih značilnosti ali lastnosti. Te posamezne moralno pomembne značilnosti so osnovne, karseda splošne, in med seboj nezvedljive na eno izmed njih oziroma jih ne moremo zajeti v neki meta-značilnosti, ki bi vključevala in povezovala vse ostale in jim npr. določala vrstni red pomembnosti. Jasna posledica takšnega izhodišča je, da moralni pluralizem zavrača tudi možnost enega samega obče veljavnega moralnega načela, ki bi oblikovalo moralnost s tem, ko bi ločevalo med moralno pravilnimi, nepravilnimi in dopustnimi dejanji.

Nasproti moralnemu pluralizmu je stališče moralnega monizma, to je stališče, da obstaja le ena sama moralno pomembna značilnost dejanj, oseb ali situacij. Ta določa njihovo moralno vrednost in glede na njo lahko oblikujemo eno samo splošno in obče veljavno moralno načelo. Tipičen primer moralnega monizma je utilitarizem. Po tem stališču moralno vrednost dejanj, oseb ali situacij določa le ena osnovna značilnost, tj. največja srečnost (presežek ugodja nad bolečino) kar največjega števila ljudi, ki jo dosežemo z dejanjem samim oziroma z

njegovimi posledicami.

Prav takšni vrsti moralnega monizma je nasprotoval Ross, ko je govoril o hedonističnem utilitarizmu. Izberimo si primer izpolnitve dane obljube. Ko določeni osebi damo svojo obljubo, da A, in jo potem izpolnimo z dejanjem A, storimo to pogosto brez ozira na dejanske ali možne posledice dejanja A oziroma njihov prispevek k občemu dobremu.

»Če sem svojemu prijatelju obljubil, da se ob določenem času dobiva zaradi neke bolj ali manj trivialne zadeve, lahko seveda upravičeno prelozim dano obljubo, če lahko s tem preprečim resno nezgodo ali pomagam žrtvam v njej. In zagovorniki stališča, ki ga obravnavamo (hedonističnega utilitarizma, op. V.S.), bi dejali, da moje upravičenje izvira iz dejstva, da bom z drugim dejanjem udeležil več dobrega kot pa s prvim. Toda odgovor je lahko v tem primeru tudi drugačen, in mislim, da se bo za tega tudi izkazalo, da je pravilen. Lahko rečemo, da imam in moram pripoznati poleg dolžnosti izpolnitve dane obljube tudi dolžnost pomoči v nezgodi, in ko mislim, da je moralno pravilno, da storim drugo dejanje in s tem opustim prvo, to ni zaradi tega, ker naj bi drugo vodilo do večjega dobrega, ampak zato ker v danih okoliščinah mislim, da je pomembnejša druga dolžnost. Ta odgovor je vsekakor bližje temu, kako se odzovemo v podobnih situacijah.« (Ross 1930, 18)

Ross torej trdi, da imamo v situaciji moralnega konflikta vsaj dve med sabo neodvisni moralni dolžnosti. Poleg Rossovega primera iz navedka si namreč lahko zamislimo tudi situacijo, v kateri bi naša izpolnitev obljube vodila do (približno) enake količine dobrega, kakor določeno drugo alternativno dejanje. Ross trdi, da nas v takšnem primeru naše moralne intuicije privedejo do sklepa, da moramo storiti prvo, torej držati obljubo. Ena rešitev, ki bi sicer pojasnila zadnji primer situacije, je, če bi našim dolžnostim vnaprej določili vrstni red pomembnosti (primer takšne rešitve bi lahko bilo npr. Kantovo razlikovanje med popolnimi dolžnostmi, ki so obvezujoče brez izjem, in nepopolnimi dolžnostmi). Torej, ker bi bila dolžnost izpolnitve obljube bolj obvezujoča kot dolžnost

pomoči v nezgodi, se bi odločil za prvo. Toda ta rešitev ne more pojasniti zgornjega primera v navedku. Drugo rešitev ponuja utilitarizem. Zlahka namreč pojasni naše intuicije, da se med preložitvijo razmeroma trivialne obljube in pomočjo v hudi nezgodi odločamo za slednje, saj imamo samo eno dolžnost, tj. dolžnost storiti dejanje, ki bo privedlo do največ dobrega. Toda tej rešitvi spodeliti v našem drugem primeru, saj ne pojasnjuje naših intuicij o pomembnosti obljube pred drugim (po količini dobrega enakovrednim) alternativnim dejanjem.

Kako razumeti in razrešiti tega in podobne *konflikte dolžnosti* ter njihovo strukturo? Rossovo odgovor na to dilemo je hkrati že obelodanjenje jedrne misli njegovega moralnega pluralizma, Ross zagovarja *mnoštvo dolžnosti*, ki izvirajo vsaka iz svojega *temelja*. Ti temelji so *odnosi*, v katerih je delovalec do drugih oseb. Tako bi Rossovo moralno teorijo lahko označili kot *odnosnostno etiko*. Utilitarizem neupravičeno spregleda te posebne temelje in zvede vse dolžnosti zgolj na eno samo. Tako je zanj edini moralno pomemben odnos, ki ga imam do druge osebe, da je ona možni prejemnik posledic mojih dejanj. Toda do nje sem lahko tudi v odnosu upnik – dolžnik, oče – hči, lahko sem ji kaj obljubil, lahko pripadava isti skupnosti itd. Vsak od teh odnosov pa je temelj dolžnosti, ki je glede na dane okoliščine lahko bolj ali manj moralno pomembna oz. zavezujoča. Zaradi njihovega mnoštva in možnega konflikta med njimi pa to za Rossa niso dejanske ali absolutne dolžnosti, temveč *prima facie* dolžnosti.

»Predlagam pojem '*prima facie* dolžnosti' ali 'pogojne dolžnosti' kot kratek način nanašanja na značilnost (različno od te biti dejanska dolžnost), ki jo ima dejanje vsled tega, da je določene vrste (npr. izpolnitev obljube); dejanje, ki bi bilo naša dejanska dolžnost, če ne bi bilo hkrati tudi še druge vrste, ki bi bila moralno pomembna. To, ali je dejanje dejanska dolžnost, je odvisno od vseh moralno pomembnih vrst, katerih uprimerjenje je.« (Ross 1930, 19–20)

Pri pojmu *prima facie* dolžnosti gre za tehničen

termin, ki v tem kontekstu ne pomeni, da bi bile *prima facie* dolžnosti zgolj navidezne, dozdevne dolžnosti, za katere bi se lahko kasneje izkazalo, da to sploh niso. V določenem dejanju ali situaciji prisotna *prima facie* dolžnost nam vedno daje dober moralni razlog, da ravnamo, kakor nam ta veleva. To dejanje postane naša *dejanska dolžnost* v primeru, ko ni prisotne nobene druge *prima facie* dolžnosti. Če sem dal obljubo, jo moram izpolniti, če ni drugih moralno pomembnejših ovir. V primeru pa, da je v dejanju ali v situaciji prisotnih več *prima facie* dolžnosti, nas le-te opozarjajo na vse moralno pomembne vidike.

Ross pripoznava šest oz. sedem vrst temeljnih *prima facie* dolžnosti: *zvestobo, povračilo, hvaležnost, pravičnost, dobrotnost, samo-izboljšanje in neškodovanje*. Poglejmo jih podrobneje:

(1) Prva vrsta dolžnosti temelji na naših preteklih dejanjih. Sem najprej uvrščamo (1a) *prima facie* dolžnost *zvestobe*, ki izvira npr. iz danih obljub, dogovorov ali iz implicitnih predpostavk določenih medčloveških odnosov o iskrenosti le-teh. Kot drugo vrsto dolžnosti uvrščamo v to skupino še (1b) *prima facie* dolžnost *povračila*, ki nas zavezuje, da popravimo škodo, ki je bila drugim povzročena z našimi preteklimi, moralno napačnimi dejanji.

(2) Druga vrsta *prima facie* dolžnosti ravno tako temelji na preteklih dejanjih, toda tokrat dejanjih, ki so jih storili drugi. Od tod izvira *prima facie* dolžnost *hvaležnosti*. Ta nas zavezuje, da drugim primerno povrnemo dobro, katerega smo od njih prejeli ali so nam ga pomagali doseči.

(3) *Prima facie* dolžnost *pravičnosti* temelji na dejstvu, da je naša dolžnost preprečevati neenako in uravnnavati enako razdelitev sreče ali užitka/ugodja med ljudmi, kakor si ga zaslužijo.

(4) Peta vrsta *prima facie* dolžnosti izvira iz dejstva, da lahko pogosto pomagamo drugim, da si izboljšajo svoj značaj, pridobijo novo vednost ali pri njih povečamo užitek/ugodje oz. zmanjšamo bolečino in trpljenje. To dolžnost imenujemo *prima facie* dolžnost *dobrotnosti*.

(5) Prav tako smo moralno zavezani, da izboljšujemo svoj značaj in razširjamo svojo vednost. Imamo torej *prima facie* dolžnost *samo-izboljšanja*.

(6) Zadnja je *prima facie* dolžnost *neškodovanja*, ki nam nalaga, da ne smemo škodovati oz. povzročati trpljenja drugim. Vsako dejanje, ki bi pomenilo, da bi z njim nekomu škodovali oz. mu povzročili bolečino, spremlja hkrati tudi dejstvo, da to moralno šteje proti temu, da ravnamo tako. V Rossovem besednjaku imamo torej *prima facie* dolžnost, da tega dejanja ne storimo. To dolžnost moramo obravnavati in razumeti ločeno od (4), saj gre za dve različni vrsti *prima facie* dolžnosti, vsako s svojimi značilnostmi. Ena razlika med obema je v tem, da je dolžnost neškodovanja bolj obvezujoča in stroga kot pa dolžnost dobrotnosti.

Podani spisek *prima facie* dolžnosti ni zgolj neurejen skupek, kajti »glede teh *prima facie* dolžnosti ni nič poljubnega. Vsaka temelji na določenih okoliščinah, za katere ni mogoče z resnostjo trditi, da so brez moralne pomembnosti.« (Ross 1930, 20) Niti ni nujno dokončen in nespremenljiv. To izhaja tudi iz dejstva, da vsakršno upravičenje izbire posamezne *prima facie* dolžnosti kot moralno pomembne značilnosti dejanj izhaja iz naše moralne intuicije v posamezni situaciji.

Poleg omenjenih osnovnih oz. temeljnih *prima facie* dolžnosti lahko govorimo tudi o *izpeljanih* ali *sestavljenih dolžnostih*. Dolžnost posameznika, da se ravna po zakonih svoje države, je delno vezana na posameznikovo *prima facie* dolžnost hvaležnosti za dobrine, ki jih je prejel oz. mu jih nudi država; deloma na implicitno zavezanost posameznikov, ki so se odločili za skupno bivanje v državi, da bodo sledili zakonom (*prima facie* dolžnost zvestobe); in ne nazadnje tudi iz razloga (ki pa ni nujno in povsod prisoten), ker ravnanje po teh zakonih vodi k splošnemu dobremu. (cf. Ross 1930, 27–8)

Povečini je v moralnih situacijah prisotnih več *prima facie* dolžnosti. *Prima facie* dolžnosti lahko razumemo tudi kot odgovornosti, ki jih

imamo do drugih in do sebe, ter ki v okviru situacije skupaj določajo našo dejansko dolžnost. Kako lahko iz te kompleksne prepletenosti *prima facie* dolžnosti ugotovimo in določimo našo dejansko oz. absolutno dolžnost v vsaki posamezni situaciji? Pozorno in z dobro presojo moramo pretehtati, katera dolžnost je v dani situaciji najpomembnejša in sledenje kateri je najbolj ustrezno glede na situacijo. Pri moralnem odločanju moramo biti pozorni in občutljivi za vse morebitne moralno pomembne vidike naše situacije, v smislu Aristotelovega modela presodnosti.

Kaj se zgodi, ko v situaciji uvidimo našo dejansko dolžnost in ta npr. nasprotuje eni ali več *prima facie* dolžnostim? Ali lahko rečemo, da le-te izginejo oz. da prenehajo biti naše dolžnosti? Ne. Pojem *prima facie* dolžnosti nam po eni strani omogoča, da se izognemo konfliktu in nekonsistentnosti, saj gre, kakor je bilo omenjeno že zgoraj, pri *prima facie* dolžnosti in dejanski dolžnosti za dve različni stvari. Glede na to, da pomeni npr. naše dejanje prelomitv obljube, iz tega dejstva in naše vednosti o *prima facie* dolžnostih izhaja zgolj to, da bo ta značilnost moralno pomembna in da bo težila v smeri, da se temu dejanju izognemo. Težavo s konfliktom dolžnosti Ross razreši na način, da razlikuje med *prima facie* dolžnostmi in dejansko oz. absolutno dolžnostjo. Naša dejanska dolžnost je vedno zgolj ena sama, medtem ko so *prima facie* dolžnosti lahko v medsebojnem konfliktu. Postavi se vprašanje, ali *prima facie* dolžnosti, ki so povežene, ohranijo svojo normativno moč? Po eni izmed interpretacij je *prima facie* dolžnosti smiselno obravnavati kot temeljne moralne razloge, odgovornosti oz. kot moralne težnje. Te ostajajo v situaciji in nosijo moralno pomembnost tudi po tem, ko smo presodili o naši dejanski dolžnosti. Če ohranijo svojo normativno moč, potem so lahko temelj obžalovanja ali vznika nove dolžnosti, npr. dolžnosti povračila.

Ko se nam zdi, da smo upravičeno moralno zavezani, da prelomimo obljubo, da bi nekomu

pomagali v nezgodi, niti za trenutek ne pomislimo, da ne bi več pripoznali *prima facie* dolžnosti držanja naše obljube. To nas vodi do občutij, ne ravno sramu ali kesanja, ampak obžalovanja, da smo ravnali tako; nadalje uvidimo, da se moramo za prelomljeno obljubo tej osebi neka-ko oddolžiti. (Ross 1930, 28)

V luči dejstva, da gre za prelomitev obljube, dejanje teži k temu, da bi bilo moralno napačno – imamo dober moralni razlog, da dejanja ne izvršimo. In v luči tega, da gre za pomoč osebi, ki nas potrebuje, dejanje teži k temu, da bi bilo moralno pravilno – imamo dober moralni razlog, da dejanje izvršimo. Obžalovanje je vezano na neizpolnjeno *prima facie* dolžnost, prisotno v situaciji. Ohrani se tako pristnost konflikta kot racionalnost obžalovanja. Tukaj se še enkrat razkrije nezadostnost in neustreznost spoznavne interpretacije *prima facie* dolžnosti kot navideznih dolžnosti. Če gre pri *prima facie* dolžnostih le za navidezne dolžnosti, potem ne moremo pojasniti pojava obžalovanja in občutka zavezanosti dani obljubi. Moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna občutja in moralno ustrezne naravnosti (obžalovanje, občutek krivde, slabo vest, dolžnost povračila ipd.), ki konflikte spremlja, je v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in konflikte in dileme preprosto odpravi. Za Rossovo model pluralizma se zdi, da zadosti tej zahtevi.

Robert Audi zagovarja sodobno različico intuicionizma in pluralizma. Audi postavi tezo, da lahko *prima facie* dolžnosti (seznam, ki ga ponuja Rossova etika oz. njegova spremenjena ali dopolnjena različica) razumemo kot »srednje aksiome«, in sicer v odnosu do *kategoričnega imperativa* (ali nečesa podobnega temu). Ena izmed prednosti rosovskega pluralizma je namreč prav njegova *uporabnost* v vsakdanjem življenju – načela *prima facie* dolžnosti lahko služijo kot vodila pri našem moralnem presojanju in odločanju (poleg tega, da predstavljajo hkrati tudi neke vrste merila moralne pravil-

nosti in nepravilnosti dejanj oz. natančnejše moralne pomembnosti lastnosti). Audi vidi dve poglobitvi prednosti takšnega »kantovskega poenotenja« seznama *prima facie* dolžnosti, pri čemer je prva teoretična, druga pa praktična. Poenotenje nam daje boljše razumevanje moralnih obvez in upravičenja moralnih sodb. Poenotenje nam ponuja orodje za možnost odločitve in razreševanja konfliktov med posameznimi *prima facie* dolžnostmi.

Hkrati Audi tudi nagradi Rossovo sistem *prima facie* dolžnosti. Ross naj bi spregledal predvsem dvoje vrednot, ki jih razkrijejo kantovski premisleki o kategoričnem imperativu, in sicer *svobodnost* in *avtonomijo*, hkrati pa je pomemben tudi vidik *načina ravnanja* oz. načina izvrševanja moralno pravih dejanj, ki terja od nas *spoštljivost* oz. spoštovanje dostojanstva oseb. Tako dobi v okvirih na vrednosti utemeljenega kantovskega intuicionizma posodobljen seznam *prima facie* dolžnosti naslednjo obliko:

- (1) *Prepoved škodovanja*: ne smemo povzročati bolečin ali škode ljudem.
- (2) *Resnicoljubnost*/odkritost: ne smemo lagati.
- (3) Zavezujoča *zvestoba*: držati moramo svoje obljube.
- (4) *Pravičnost*: z ljudmi ne smemo ravnati nepravilno ali prispevati k nepravilnosti in preprečevati moramo popravilo krivic.
- (5) *Poprava*: popraviti moramo napačna dejanja, ki smo jih storili.
- (6) *Dobrotnost*: prispevati moramo k dobremu soljudi.
- (7) *Hvaležnost*: izražati moramo hvaležnost (z dejanji ali tudi zgolj z besedami zahvale) na način, ki ustreza dobremu, ki nam je bilo storjeno, kjer je, *ceteris paribus*, naša obveza močnejša, če je bilo to storjeno za nas in nam ni bilo dolgovano.

(8) *Samo-izboljšanje*: razvijati ali vsaj ohranjati moramo naše specifično človeške zmožnosti in sposobnosti.

(9) Razširjanje in ohranjanje *svobode*: prispevati moramo k povečanju (ali vsaj ohranitvi) svobode ljudi, pri čemer moramo dati prednost odstranjevanju ovir pred povečevanjem priložnosti.

(10) *Spoštljivost*: v naših odnosih z drugimi jih moramo obravnavati spoštljivo.

Običajni delovalci si pri vsakdanjem presojanju in odločanju želimo nekaj bolj specifičnega, nekakšne srednje aksiome, ki bodo manj splošni kot *prima facie* dolžnosti. *Prima facie* dolžnosti so lahko osnova za tvorbo takšnih pomožnih pravil, ki bodo manj splošna in bolj določna. Vzemimo npr. dolžnost neškodovanja oz. izogibanja povzročanju bolečine in škode. Bolečina, ki jo lahko prizadenemo osebi, je lahko fizična oz. telesna, lahko je psihična ali pa socialna. Iz teh premislekov in razumevanja naštetih vrst bolečin lahko sedaj oblikujemo pomožna načela, kot so npr. »Ne ubijaj!«, »Ne muči ali trpinči ljudi!«, »Ne zastrašuj!«, »Ne žali čustev ljudi!«, »Ne spravlaj v zadrego oz. ne sramoti!« ipd. (Audi 2004, 165–9)

Strahovnik, Vojko. (2009). *Moralne sodbe, intuicija in moralna načela*. Velenje: IPAK.

Strahovnik, Vojko (2017). *Moralna teorija. O naravi moralnosti*. Maribor: Aristej.

Literatura

Audi, R. (2004). *The Good in the Right*. Princeton: Princeton University Press.

Rawls, J. (1999). *Collected Papers* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Strahovnik, Vojko. (2005). Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti. *Analiza*, l. 9, št. 4, str. 106–129.

Pouk filozofije

Uroš Lubej

Olimpijske igre in filozofija

Uvod v filozofijo kot tema v učnem načrtu učitelju zastavlja niz vprašanj. Kako še drugače vstopiti v filozofijo? Kaj je filozofija? Kako je povezana z vsakdanjim izkustvom? Kako filozofija zastavlja vprašanja? Na videz suhoparne uvodne teme je treba narediti »žive«, jih približati interesom in doživljanjem dijakin in dijakov. Filozofija se od drugih predmetov razlikuje po tem, da gre za svobodno znanost, kjer so možni različni pristopi. Že samo vprašanje, kaj je filozofija, je, kot vemo, filozofski problem. Že s tem, ko uvodne ure torej ne »odkljukamo« z branjem kake učbeniške definicije, ampak dijakom naložimo, da sami premislijo pojem filozofije, ali pa s tem, ko beremo tekste o pojmu filozofije, s pomočjo različnih avtorjev naredimo prvi korak k razumevanju filozofske »prakse«.

Seveda pa se tovrstni uvodni dijaški »samostojni razmislek« velikokrat izkaže za ponavljanje stereotipov o filozofiji ali pa vodi v podajanje praznih ali krožnih opredelitev. Prav tako je vprašanje, »kaj je filozofija«, za dijake manj privlačno kot npr. »prava« filozofska vprašanja (npr. o smislu življenja ali obstoju Boga). Dijaki želijo k vsebini in ne toliko k uvodu. Kako torej vpeljati v filozofijo? Kako hkrati demonstrirati njeno »uporabno vrednost«? Tako da pokažemo, kako filozofija deluje »v praksi« in kako nam filozofski koncepti lahko služijo kot orodje, s katerim vidimo skozi realnost, globlje v njo. Eden najvidnejših in medijsko najbolj izpostavljenih dogodkov so prav gotovo olimpijske igre. Še posebej v »olimpijskem letu«, kot je bilo leto 2016 z igrami v Riu. Zato sem v šolskem

letu 2016/2017 prve ure filozofije namenil filozofski analizi tega pojava.

Marxovi in Platonovi koncepti namreč omogočajo razumevanje fenomena (sodobnih) olimpijskih iger v kontekstu časa, v katerem se odvijajo, in onkraj podob, v katere je ujet običajni pogled sodobnega »uporabnika« medijske in spletne tehnologije. Dijaki najprej preberejo članek »Najbolj znan ogenj na svetu«, ki vsebuje množico splošno sprejetih trditev o olimpijskem »duhu«, solidarnosti, bratstvu med narodi ... Iz članka morajo na učni list izpisati glavne deklarirane vrednote olimpijskega gibanja.

Nato dobijo tudi odlomke članka *»Šport na olimpijskih igrah je zgolj distrakcija, prave igre so služenje denarja«*. Berejo samostojno, njihova naloga je, da na učni list izpišejo nekaj glavnih poudarkov oziroma ugotovitev raziskav, ki jih je izdelal geograf dr. *Christopher Gaffney*. Slednji ugotavlja, da se za medijskim spektaklom skrivajo interesi velikih korporacij; da imajo olimpijske igre negativen vpliv na velik del prebivalstva; da so igre povezane z družbenim sistemom (kapitalizmom); da prihaja do militarizacije varnostnih sil; da prihaja do kriminalizacije neuradnega gospodarstva; da se mestni prostor jemlje ljudem in se ga nameinja interesom organizatorjev iger in njihovih sponzorjev; da prihaja do velikih prenosov javnih sredstev v dobičke privatnih podjetij; da infrastruktura, ki jo mesto »pridobi«, marsikdaj dejansko ne služi več ljudem; da prihaja do množičnih (prisilnih ali navidezno prostovoljnih) preselitev dela prebivalstva. Skratka, za medijskim spektaklom, ki ustvarja videz, da gre za neke visoke vrednote, za promocijo miru, sožitja in enotnosti med ljudmi, se skrivajo zelo negativni učinki na revnejši del prebivalstva.

V ozadju olimpizma so v resnici interesi korporacij, posameznikov in bogatejšega dela prebivalstva, ki so nasprotni in v konfliktu z interesi večinskega prebivalstva. Na spletu lahko kot dodatno slikovno gradivo najdemo številne prezentacije propadlih olimpijskih objektov, ki so jih gradili z javnim denarjem na številnih nekdanjih prizoriščih olimpijskih iger, zdaj pa žalostno propadajo kot simbol zgrešene investicije (ki seveda bremeni zgolj javna sredstva, medtem ko mednarodni olimpijski komite in njegovi sponzorji kujejo dobičke).

Učitelj nato razdeli liste z odlomki Marxovega *Komunističnega manifesta*. Preden se lotimo branja, je treba na kratko predstaviti Marxa kot filozofa, ki je analiziral obstoječi (kapitalistični) družbeni red in ki je imel svojo vizijo (utopijo) družbenega razvoja (komunizem); pojasniti, da gre za zelo vplivnega avtorja, ki je imel množico privrženцев in približno enako število gorečih nasprotnikov. Da je ravno v primeru Marxa vidno, da filozofija nikakor ni (zgolj) »nedolžna« (akademska) znanost ali neuporabno nakladanje, ampak da ideje še kako vplivajo na naša življenja, saj so Marxove ideje zaznamovale dejansko družbeno dogajanje, ne samo v (nekdanjih) socialističnih državah, ampak tudi drugih in tudi še danes, po koncu socialističnih režimov.

Ker gre za nekoliko težje besedilo, ga beremo skupaj. Učitelj določi tri dijake in vsak glasno prebere en odstavek. Dijaki ob pomoči učitelja odgovorijo na vprašanja. Spoznajo, da Marx meni, da vso zgodovino, in vsako zgodovinsko obdobje posebej, preči družbeni konflikt, se pravi temeljno nasprotje med različnimi nasprotujočimi družbenimi silami. V vseh družbah najdemo različne »stanove«, ki imajo nasprotujoče si interese. Nova družba ne pomeni odprave nasprotij, ampak zgolj tvorbo novih nasprotij. Tudi za obstoječo družbo je značilen konflikt, in sicer »razredni boj«, boj med lastniki kapitala in delavci. Poleg tega je za kapitalizem značilno tudi to, da trga »vse vezi«, vezi človeka do človeka, človeka do zemlje, človeka

do svojega »gospodarja«, da po Marxu ni več nobenih pristnih, »naravnih« vezi med ljudmi, da ni več nobenih »svoboščin«, razen »brezvestne« svobode trgovanja. Da je, skratka, sodobna družba predvsem družba, ki se vrti okrog »profita«, trgovanja, menjave, preračunavanja. Učitelj lahko ob besedilu razloži tudi osnove marksističnega pojmovanja družbe (npr. delitev družbe na ekonomsko bazo in nadstavbo, teorijo ideoloških aparatov države ipd.) in se s tem naveže na sorodno temo pri pouku sociologije.

Dijaki nato odgovorijo na zadnje vprašanje na učnem listu – se pravi, s pomočjo Marxovega konceptualnega aparata podati globlje razumevanje fenomena olimpijskih iger. Skozi pogovor o njihovih odgovorih nato pridemo do ugotovitve, da moramo oziroma je mogoče po Marxu vsak na videz izoliran družbeni fenomen razumeti v zgodovinskem kontekstu. Se pravi, vsak fenomen je vsaj delno odraz nekih temeljnih družbenih zakonitosti oziroma razrednega boja. Olimpijske igre so v tem smislu odraz boja dveh razredov: na eni strani »kapitalistov«, torej družbene elite (sem sodijo funkcionarji olimpijskega gibanja, lastniki korporacij, ki služijo z gradnjo infrastrukture, prodajo orožja za varnostne sile, ter medijske korporacije, ki prodajajo oglasni prostor v času olimpijskih iger – vsi ti so zainteresirani, da »spektakel« poteka »nemoteno«), na drugi strani pa (večinsko) prebivalstvo, ki vse skupaj »plačuje« ali pa je celo deležno preselitev, prepovedi in kriminalizacije.

Sledi predstavitev Platona. Dijaki naj dobijo vsaj osnovne informacije o njegovem življenju: da je bil Sokratov učenec, prisiljen v izgon iz Aten, da je nato potoval po grškem svetu, da je imel ambicijo ustvariti »filozofsko državo«, da je po razočaranjih nato ustanovil Akademijo, da so njegova besedila specifična in da jih zaznamujejo dialogi, prispodobе in miti. Učitelj nato razdeli besedilo z vprašanji. Besedilo preberemo skupaj na glas (dijaki se izmenjavajo pri branju), nato rešujejo vprašanja, s katerimi povzamejo prispodobo.

Poiskati morajo svojo interpretacijo prisposode z votlino, nato pa še s pomočjo Platonovega konceptualnega aparata interpretirati fenomen olimpijskih iger. Platonovo prisposodo lahko razumemo »dobesedno«, se pravi kot prisposodo o razliki med izobraženimi in neizobraženimi ljudmi. Lahko jo tudi aktualiziramo in v njej vidimo napoved današnje medijske konstrukcije realnosti, razlike med (medijskimi) podobami in resničnostjo (npr. lepotni ideali, zvezdniški sistem, politične medijske manipulacije ipd.). Lahko vidimo napoved usode razsvetljenih posameznikov, ki skušajo »spreminjati svet«, a pri tem (vsaj kratkoročno) propadejo (npr. verski, politični razsvetlenci, znanstveniki, filozofi ...). Ko pa skušamo razumeti olimpijske igre, hitro uvidimo, da so možne zgolj, če »gledalci« ne vidimo »umazanih« podrobnosti »olimpizma« (se pravi »resničnosti zunaj votline«), ampak se osredotočimo na spektakel, plemenit športni boj, »junake«, »olimpijske bogove«, se pravi, če ostanemo »priklenjenci« v votlini, ki vse življenje vidijo zgolj sence in jih zamenjujejo za resnični svet.

Odziv dijakov na to učno enoto je bil pozitiven. Temo so ob polletni evalvaciji uvrstili na drugo mesto po zanimivosti. Pri uvodu v filozofijo torej ni dovolj, da zgolj beremo in komentiramo opredelitve filozofije iz filozofske tradicije. Prav tako ni dovolj, da težko nalogo opredeljevanja »ljubezni do modrosti« prenesemo na dijake. Da bi razumeli, kaj je filozofija, je treba skočiti k njej sami in si jo ogledovati »na delu«. Za tovrstno prakso filozofije je fenomen olimpijskih iger – zaradi njegove vpetosti v dijaški svet – zelo primeren.

Najbolj znan ogenj na svetu¹

Natančno 106 dni pred odprtjem olimpijskih iger so na starodoben način v Olimpiji v Grčiji prižgali olimpijsko plamenico, pred katero

je zdaj dolga pot do znamenitega štadiona Maracana v Rio de Janeiru. Najbolj znani plamen na svetu je vzplamenel. S protokolom, ki diši po zgodovini, so pred templjem boginje Here v Olimpiji kot zibelki olimpizma s pomočjo sončnih celic prižgali olimpijsko plamenico 31. olimpijskih iger. Te se bodo sicer s slovesnim odprtjem začele 5. avgusta v Rio de Janeiru, prvem južnoameriškem mestu, ki bo v več kot 120-letni zgodovini gostilo največji športni dogodek štiriletnega obdobja. »V trenutku, ko se prižiga olimpijski ogenj, se stikata preteklost in prihodnost. Grkom smo lahko hvaležni za zgodovinsko dediščino in vrednote olimpijskih iger. Med temi velja izpostaviti mir, upanje in enotnost. To so sporočila, ki so v kriznih časih močnejša in pomembnejša kot kadarkoli do zdaj. Olimpijske vrednote so večne. Šport združuje. Te misli nas prevevajo, ko se svet pripravlja na olimpijske igre v Rio,« je ob slovesnosti v Olimpiji poudaril predsednik Mednarodnega olimpijskega komiteja Thomas Bach, ki se je pretekli teden mudil na delovnem obisku v Ljubljani. (...)

Šport na olimpijskih igrah je le distrakcija, prave igre so služenje denarja²

Nedavno končane olimpijske igre v Rio de Janeiru je, tako kot vse druge velike športne dogodke, treba gledati v kontekstu družbene situacije v mestu gostitelju, opozarja Gaffney, ki se kot raziskovalec na oddelku za geografijo na Univerzi v Zürichu ukvarja predvsem z vplivi teh dogodkov na družbene odnose v velikih urbanih središčih. Tako veliki dogodki imajo neizogibno učinke na celotno mesto, ti pa niso vselej pozitivni, opozarja Gaffney, ki je v Rio živel med letoma 2009 in 2015, v mestu pa je bil tudi v času iger. Vpliv priprav na igre na razvoj mesta dobro pozna, je dejal, pri čemer poudarja, da je bil ta razvoj zelo

¹ Odlomki, celoten članek dostopen na povezavi: <http://siol.net/sportal/olimpizem/najbolj-znani-ogenj-na-svetu-415549>.

² Odlomki, celoten članek je dostopen na povezavi: <https://www.rtvsl.si/svet/sport-na-olimpijskih-igrah-je-le-distrakcija-prave-igre-so-sluzenje-denarja/401051>.

neenakomeren, tako da revnejše soseske od iger ne bodo imele nič, pravzaprav se je zaradi njih kakovost življenja v teh predelih mesta še poslabšala.

Preden preideva k specifičnim izkušnjam Ria de Janeira z olimpijskimi igrami, lahko poveste, kakšne so povezave med velikimi športnimi dogodki in družbenimi odnosi v mestu oziroma državi gostiteljici? Kakšne so te povezave recimo na področju urbanizma?

Vedno moramo povezati izvedbo velikih športnih dogodkov s politično ekonomijo mesta. Moramo razmišljati o vplivih na prevoz, stanovanjsko problematiko, delovna razmerja, politične strukture, varnost, nadzor in vse, kar pride z mestom, od čiščenja odpadkov, bolnišnic do šolstva. Izvedba takšnih dogodkov vpliva na vse v mestu. Seveda so vplivi v nekaterih delih mesta večji kot v drugih, recimo tam, kjer potekajo gradnja in pozneje sami dogodki, a ti učinki se širijo po celotnem mestu v sedmih letih priprav. Olimpijske igre so velik urbanistični dogodek v smislu gradnje in rušenja ter prevoza. Vplivajo na vsak element urbanega življenja.

Raziskujete specifične vplive velikih športnih dogodkov, ne zgolj olimpijskih iger, na urbana središča in njihove prebivalce. Med igrami ste bili v Rio. Kakšnim posledicam ste bili osebno priča, kako so igre spremenile Rio de Janeiro?

Obstajata dve fazi učinkov. Tam sem živel med letoma 2009 in 2015, tako da sem videl posledice za mesto v smislu gradbenih projektov in projektov na področju transporta, vse večje militarizacije varnostnih sil in kriminalizacije neuradnega gospodarstva, recimo uličnih prodajalcev, čiščenje območij s prostitucijo, odstranjevanje ljudi, ki živijo na ulici. To vse se je dogajalo v sedmih letih pred igrami, med samimi igrami pa je bilo mesto preprosto predano Mednarodnemu olimpijskemu komiteju (MOK), novinarjem in turistom na račun lokalnega prebivalstva. To se je dogajalo na

različne načine. Najočitnejše se to vidi na primeru zapiranja številnih ulic, s čimer se je mesto odvzelo ljudem, ki v njem živijo, ta prostor pa se je dobesedno predal MOK-u, njegovim korporativnim partnerjem, pomembnim gostom in olimpijskim turistom. Druga opazna stvar je neverjetna prisotnost varnostnih sil. V mestu je bilo 85.000 policistov z avtomatskim orožjem, helikopterji, brezpilotnimi letali in nadzornimi kamerami, ki so povsem nadzirali dostop do vseh prizorišč in podzemne železnice, nastopali pa so zelo bahavo, pri čemer je bila vedno v zraku grožnja z nasiljem. Na te in druge načine so tako mesto ugrabile igre za 16-dnevni žur na račun lokalnega prebivalstva.

Zagovorniki takšnega pristopa pravijo, da je to, čemur vi pravite »ugrabitve mesta«, preprosto nekaj, kar je treba storiti, da so igre sploh mogoče.

To je seveda opravičilo, ki ga podajo ljudje, ki izvedbo iger zagovarjajo. Igre so tako velike, da so lahko izvedljive le na ta način, pravijo. Moje stališče pa je, da je to zgolj način, da MOK in njegovi poslovni partnerji iz mesta izlečejo dobiček. MOK prek pogodbe z mestom gostiteljem, kjer lahko analizirate, kako MOK služi denar, od mesta zahteva, da zgradi oder, olimpijske federacije priskrbijo igralce, MOK pa odnese skoraj ves denar, ki se dobi s pogodbami s televizijskimi postajami in oglaševanjem, na račun lokalnih davkoplačevalcev. Zato je jasno, da tisti, ki zagovarjajo ta dogodek, pravijo, da je to edini način, saj so oni tisti, ki služijo. Pravzaprav pa smo priča programu masovnega prenosa sredstev iz javne blagajne v zasebne žepe. To se dogaja tako na lokalni ravni, ko ljudi izselijo iz njihovih domov, da se naredi prostor za »nujno« transportno ali športno infrastrukturo, kot na nacionalni, ko so gradbena podjetja vpletena v korupcijo, pa tudi na mednarodni ravni, ko NBC, CBC, BBC, France TV in tako naprej MOK-u plačajo za pravice za prenos. Poleg tega so vpleteni mednarodni trgovci z orožjem, ki sodelujejo v zagotavljanju storitev na področju varnosti oziroma potrebno

orožje. Pri igrah gre torej za mednarodno navezo na več ravneh, ki od mesta zahteva, da se preda z namenom akumulacije kapitala. (...)

Marx, *Komunistični manifest* (izbrani odlomki)

Zgodovina sleherne dosedanje družbe je zgodovina razrednih bojev. Svobodni človek in suženj, patricij in plebejec, baron in tlačan, cehovski mojster in pomočnik, skratka, zatiralec in zatirani sta bila v nenehnem nasprotju med seboj, bojevala sta nepretrgan boj, zdaj prikrit, zdaj odkrit, boj, ki je vsakokrat končal z revolucionarno preosnovo vse družbe ali pa s skupnim propadom bojujočih se razredov.

V prejšnjih dobah zgodovine najdemo skoraj povsod popolno členitev družbe v razne stano-ve, mnogoliko lestvico družbenih položajev. V starem Rimu srečavamo patricije, ekvite, plebejce, sužnje; v srednjem veku fevdne gospode, vazale, cehovske meščane, pomočnike, tlačane, v vsakem od teh razredov pa spet posebno stopnjevitost.

Moderna meščanska družba, ki je izšla iz propada fevdalne družbe, ni odpravila razrednih nasprotij. Postavila je le nove razrede, nove okoliščine zatiranja, nove podobe boja na mesto starih. (...) Kjer je buržoazija prišla na oblast, je razdejala vsa fevdalna, patriarhalna, idilična razmerja. Pestre fevdalne vezi, ki so vezale človeka na njegovega naravnega predstojnika je neusmiljeno raztrgala in ni pustila med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes, kot brezčutno plačilo v gotovini. Sveto grozo pobožne zanesenosti, viteškega navdušenja, filistrske otožnosti je utopila v ledeni vodi egoističnega računa. Osebo dostojanstvo je razkrojila v menjalno vrednost, na mesto neštetihih zapisanih in pridobljenih svobodščin je postavila eno samo brezvestno svobodo trgovine. Z eno besedo, na mesto izkoriščanja, zastrtega z verskimi in političnimi iluzijami, je postavila odkrito, nesramno, direktno, suho

izkoriščanje.

Marx, Engels (1971). *Izbrana dela, II. Zvezek*. Ljubljana: CZ, str. 588-591

Platon, *Prispodoba z votlino (Država)*

Zamisli si, da ljudje bivajo v nekakšni podzemeljski jami, ki ima v smeri svetlobe široko odprtino. V njej živijo od mladih nog z okovi na nogah in vratu, tako da se ne morejo ganiti in morajo nenehno gledati naravnost predse. Svetloba jim prihaja od ognja, ki gori visoko za njihovim hrbtom. Med tem ognjem in prikovanimi ljudmi vodi zgoraj pot; vzdolž nje si zamisli nizek zid, podoben pregraji, ki si jo navadno postavijo glumači pred gledalci, da nad njo izvajajo svoje umetelnosti.

Ob tem zidu, tako si predstavljaj, nosijo ljudje razne stvari tako, da molijo prek zidu, med drugimi tudi kamnite in lesene kipe ljudi in drugih živali, skratka vse umetniške izdelke, pri čemer se nekateri pogovarjajo, drugi molčijo.

Podobni so nam! Kajti ne vidijo ničesar drugega kakor svoje sence in sence drugih ljudi, ki jih svetloba ognja meče na nasprotno steno votline.

Isto velja tudi za stvari, ki jih nosijo mimo njih.

In ko bi se lahko drug z drugim pogovarjali, potem bi bili prepričani, da govorijo o resničnih stvareh, čeprav bi pogovor teklen o sencah, ki jih vidijo. In ko bi v njihovi ječi prišel z nasprotnne stene odmev, kakor hitro bi kdo mimoidočih spregovoril, bi gotovo bili prepričani, da govori mimoidoča senca. Nasploh: ti ljudje ne bi imeli za resnično ničesar drugega kakor samo sence stvari, ki jih je izdelala človeška roka.

In sedaj pomisli, kaj bi bilo z njimi, ko bi se osvobodili, odvrgli okovje in bi se otresli nevednosti. Lahko bi se zgodilo samo to. Ko bi bil kdo od njih osvobojen in prisiljen, da takoj vstane, obrne glavo, zapusti svoj prostor in pogleda proti svetlobi, ko bi pri tem občutil

bolečino in zaradi svetlobnega blišča ne bi mogel gledati stvari, katerih sence je prej videl – kaj misliš, da bi odgovoril, če bi mu kdo rekel, da je prej gledal samo prazne ničevosti, zdaj pa da je bliže resničnosti in bolje vidi, ker je njegov pogled obrnjen k resničnim stvarem? In ko bi mu kdo tedaj pokazal posamične stvari in ga vprašal, kaj pomenijo – ali ga ne bi s tem spravil v zadrego, ker je slej ko prej prepričan, da je bilo to, kar je prej gledal, resničnejše kakor to, kar mu zdaj kažejo?

In ko bi ga prisilili, da gleda svetlobo, bi ga zbolele oči. Zato bi se hitro obrnil spet k stvari, ki jih lahko gleda, in bil prepričan, da so le-te jasnejše kakor to, kar mu zdaj kažejo.

In ko bi ga kdo s silo odvedel k težko pristopnemu izhodu in ga ne bi prej izpustil, dokler ga ne bi pripeljal na sončno svetlobo, bi ga to gotovo vnevoljilo in mu prizadejalo muke. In ko bi prišel na sončno svetlobo, bi imel oči polne blišča in ne bi mogel spoznati nobene od stvari, ki jih imamo mi za resnične.

Navaditi bi se moral, mislim, na svetlobo, če bi hotel gledati predmete tu zgoraj. V začetku bi najlažje prepoznaval sence, nato zrcalne podobe ljudi in drugih stvari v vodi, pozneje nje same. Stvari na nebu in nebo samo bi lažje opazoval ponoči ob svetlobi zvezd in lune kakor podnevi ob soncu in njegovih svetlobi.

Nazadnje pa bi lahko gledal ne le podobe sonca v vodi ali na kakem drugem predmetu, temveč sonce samo na njegovem prostoru in takšno kakršno je.

In potem bi lahko prišel do sklepa, da je sonce tisto, ki določa leta in letne čase, ki vlada vsemu vidnemu svetu in je počelo vsega, kar je moč videti.

In dalje! Ko bi ga zdaj spomnili na njegovo prvo bivališče, na njegovo takratno znanje in na sojetnike – kaj misliš, ali se ne bi čutil srečnega zaradi te spremembe in se mu ne bi smilil tisti, ki so še ostali tam?

In če so takrat tam doli obstajale počastitve in nagrade za tistega, ki je mimoidoče stvari natanko prepoznal in si najboljše vtisnil v spomin, katere so šle mimo naprej, katere pozneje in katere sočasno, ter tako najlažje sklepal na to, kaj je imelo priti – ali misliš, da ga bo še kako mikalo po tem svetu in bo zavidal tistim, ki spodaj uživajo moč in ugled? Ali pa se mu bo godilo, kakor pravi Homer, da bi hotel biti za hlapca, za dnino garal pri živih in raje pretrpel vse, kakor da bi živel v onem prividnem svetu?«

In potem še to premisli! Ko bi se tak človek znova vrnil v podzemeljsko jamo na svoj stari prostor, ali mu ne bi bile oči potem, ko bi prišel iz sonca, zapolnjene s temo?

In ko bi tam moral spet tekrovati v prepoznavanju in razločevanju senc s stalnimi jetniki, čeprav so mu oči otopele in se mu bodo še po daljšem času navadile teme, ali se mu ne bi vsi smejali in rogali, ker se je s svojega pohoda v gornji svet vrnil s pokvarjenimi očmi? Rekli bi, da se ne splača taka pot. In če bi jih poskušal osvoboditi in odpeljati v gornji svet, bi ga ubili, če bi se ga lahko polastili in bi to lahko storili.

Platon (1995). *Država*. Ljubljana: Mihelač, str. 206-208

Vprašanja za dijake

Napiši svojo definicijo filozofije.

Preberi članek »Najbolj znan ogenj na svetu«. Katere so po Thomasu Bachu glavne vrednote olimpijskih iger?

Ali se strinjaš s trditvijo, da so *»olimpijske igre pomembne za človeštvo in vsakega posameznika, saj pomagajo k vzpostavitvi miru, upanja in enotnosti med ljudmi in narodi?»* Pojasni.

Preberi intervju z dr. *Christopherjem Gaffneyjem*. Izpiši nekaj glavnih poudarkov intervjuja!

Kateri od obeh člankov po tvojem mnenju razkriva resnico? Pojasni v treh do petih stavkih!

Kako Karl Marx opiše zgodovino? Kaj je značilno za vsa zgodovinska obdobja?

Katera tri obdobja omenja? Koga srečavamo v posameznih obdobjih?

Kaj je značilno za kapitalizem?

Ali in kako se značilnosti kapitalizma odražajo v fenomenu olimpijskih iger?

Opiši položaj priklenjencev v votlini! Od kdaj so priklenjeni? Kje imajo verige? Kam lahko gledajo? Kaj lahko gledajo?

Kaj si priklenjenci mislijo o sencah? Ali mislijo, da so to resnične stvari? Zakaj tako mislijo?

Ali je poleg priklenjencev v votlini še kdo? Kdo in kaj počnejo?

Kakšni bi bili prvi občutki osvobojenca, ko bi ga osvobodili? Pojasni te občutke!

Ali bi osvobojenec verjel, da zdaj gleda resnico, prej pa je gledal prazne ničevosti? Pojasni.

Ali bi osvobojenec želel nadaljevati pot iz votline? Zakaj?

V kakšnem vrstnem redu bi osvobojenec prepoznal stvari zunaj votline?

Kaj bi uspel ugledati na koncu? Do kakšnega spoznanja bi prišel glede vloge te stvari za vse, kar biva, in za njega samega?

Ko bi prišel do poslednjega spoznanja – kaj bi občutil? Pojasni.

Kaj bi si zdaj mislil o tovariših v votlini? Kaj bi si mislil o počastitvah in nagradah tam doli? Zakaj?

Ali bi osvobojenec še prepoznaval sence, ko bi se vrnil v spodnji svet? Utemelji.

Kakšen odnos bi do njega vzpostavili tovariši?

Zakaj bi ga ubili, če bi jih skušal osvoboditi?

Interpretiraj prispodobo! Aktualiziraj prispodobo! Kdo so priklenjenci? Ali smo tudi mi priklenjenci? Ali zamenjujemo laži za resnične stvari? Navedi primere! Ali so ljudje kdaj ubili tistega, ki je spoznal resnico? Navedi zgodovinske primere in jih poveži s prispodobo! Ali te prispodoba spominja na kakšen film, roman, zgodbo?

Poveži prebrano s fenomenom olimpijskih iger.

Kaj je torej po tvojem mnenju filozofija?

Timski p pouk / Medpredmetne povezave

Uroš Lubej

Miguel de Unamuno: priložnost za povezovanje s poukom španščine

Kako ohranяти prisotnost filozofije v gimnaziji? Kako dijake vpeljevati v tiste filozofske probleme, avtorje in pristope, za katere ne najdemo časa v predvidenih dveh urah pouka na teden? Kako »preživeti« v nenehnem izrinjanju filozofije iz šolskih klopi? Ena izmed bolj smiselnih novosti v šolskem prostoru je timski pouk.¹ S tem izrazom označujemo pouk, katerega vsebine in izvedbo skupaj načrtujeta in vodita dva ali več učiteljev. Za nas filozofe so možnosti za timski pouk – glede na odprtost in izbirnost učnega načrta – skoraj neomejene, odvisne zgolj od preferenc učiteljev in vodstva posamezne šole.

Pri pouku španščine lahko kakšno uro namenimo književniku in filozofu Miguelu de Unamunu. Deloval je konec 19. in v prvi polovici 20. stoletja. Študiral je književnost in literaturo ter velik del življenja preživel na znameniti španski univerzi v Salamanci. Bil je pripadnik »generacije '98«, kroga pisateljev, intelektualcev in filozofov, ki so špansko literaturo ponovno umestili v sam vrh svetovne

literature. V politično zelo nemirnem času je bil kar dvakrat odstranjen z univerze, drugič leta 1936, ko so oblast v Španiji prevzeli fašisti. Istega leta je tudi umrl. Sebe je rad imenoval »bojovnik«, vedno pripravljen spopasti se, boril se »za stvar«, ne glede na to, kakšne posledice je to pomenilo zanj.²

Unamunovo delo *Tragično občutje življenja* lahko označimo kot eno prvih eksistencialističnih knjig 20. stoletja. Pod vprašaj postavlja smiselnost vseh velikih filozofskih sistemov in vsemoč razuma in idej, v ospredje pa postavlja konkretnega človeka, človeka kot posameznika, »tukaj in zdaj«, »iz mesa in krvi«. S tem se Unamuno postavi po robu tradicionalni filozofiji, od Platona do Hegla, kakor tudi tedaj prevladujočemu duhu časa, scientizmu in pozitivizmu. Tradicionalni filozofiji očita, da v svoji abstrakciji pozabi oz. spregleda dejansko občutenje posameznika, scientizmu pa »nečloveško«, poenostavljeno in nestvarno obravnavanje našega duhovnega sveta; človekovo enkratnost in neponovljivo usodnost zreducira na skupek zunanjih, obvladljivih zakonitosti.

Bistvo človeka Unamuno opredeli tudi v svoji polemiki z Descartesom. Slednji je človeka opredelil predvsem kot razumsko bitje, se

² Nekaj virov v slovenščini za preučevanje življenja in dela Miguela de Unamuna:

Miguel de Unamuno (2005). *Tragično občutje življenja*, Ljubljana, Slovenska matica 2005.

Aleš Cvek (1990). Bivanjske razsežnosti tragičnega občutja življenja, *Primorska srečanja*, št. 114, 1990, str. 907–910.

Julija Pergar (2000). Miguel de Unamuno: Tragično občutje življenja, *Primorska srečanja*, let. 24, št. 230, str. 465–468.

Andrej Strle (1983). Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja, *Bogoslovni vestnik*, let. 45, št. 25–26, 1983, str. 287–298.

Tomislav Virk (1983). Tragična vera Miguela de Unamuna, *2000: revija za krščanstvo in kulturo*, št. 25–26, str. 160–163.

¹ Na Gimnaziji Novo mesto smo timski pouk vpeljali v okviru projekta Zavoda RS za šolstvo, ki je ta projekt izvajal pod okriljem posodabljanja gimnazijskih programov. Ta oblika pouka je zdaj vpeljana tudi formalno, saj 11. člen Pravilnika o normativih in standardih za izvajanje izobraževalnih programov in vzgojnega programa na področju srednjega šolstva določa okviren obseg timskega pouka (0,65 ure pouka letno na dijaka posameznega gimnazijskega programa, razen programa umetniške gimnazije, glasbene in plesne smeri in športnega oddelka programa gimnazija, kjer so standardi nekoliko drugačni).

pravi bitje, ki svojo gotovost najde v mišljenju. Gotovost razuma daje gotovost bivanju. Unamuno pa znamenito formulacijo preobrne v »sem, torej mislim«. Bistvo človeka ni razum, ampak »sla po biti«, »vztrajanje v bivanju«, želja po življenju in želja po nesmrtnosti, »hrepeneje po neskončnem trajanju«. To hrepeneje po tem, da smo in da vztrajamo, naj bi bilo celo prvo dejstvo zavesti. Prvotno torej ni, da mislim, ampak da živim, čutim, ljubim ..., skratka »sem«. Življenje, bistvo življenja, je v tem, da hočemo biti živi, da nas je groza pred ničem, pred izničenjem našega jaza, naše zavesti.

Po drugi strani nam izkustvo in razum govorita, da smo vendarle smrtna bitja. S tem se približamo temu, kar Unamuno opiše z izrazom »tragično občutenje življenja«. Na eni strani najbolj temeljno hotenje, želja po življenju, po nesmrtnosti; na drugi strani razum, ki sklepa, da smo smrtna bitja. V tradicionalni filozofiji je bila rešitev pred smrtnostjo v tem, da proglašimo dušo za ločeno od telesa in ji na ta način zagotovimo nesmrtnost. S tem po Unamunu pri-
demo v nasprotje z našim občutenjem, ki duše ne ločuje tako strogo od telesa. Unamunova rešitev je v zavrnitvi razuma. Vendar ne (samo) v smislu zanikanja tradicionalne filozofije in zanikanja pomena znanosti za človeka, ampak bolj v smislu najglobljšega zavračanja razuma samega. Razum namreč zanika samo bistvo življenja, hotenje po bivanju. Svoje upanje lahko tako človek gradi samo na veri, ki pa nima razumske osnove, ampak afektivno, se pravi temelji na najglobljem občutenju življenja kot hotenja po biti.

Izvedba ure

Ura se lahko začne tako, da dijaki dobijo odlomek iz eseja *Del sentimiento trágico de la vida* v španščini in ga morajo v nekaj stavkih povzeti v slovenščini. Po tem vodenje pouka prevzame učitelj filozofije, katerega vloga je, da dijake vpelje v kontekst Unamunove filozofije in s tem zagotovi širše in globlje razumevanje

prevedenega odlomka. Učitelj lahko vpeljava v Unamunovo filozofijo izpelje na različne načine. Dijaki lahko za »uvodno motivacijo« na primer opredelijo značilnosti španskega »duha«. Sledi kratka predstavitev Unamunove filozofije, nato pa branje odlomkov na učnem listu in reševanje priloženih nalog. Ura se spet konča v španščini, z izmenjavo vtisov in mnenj o Unamunovi filozofiji.

Zaključek

V šolskem prostoru, še posebno pa v času prevlade »neoliberalizma«, je filozofija (kot neka-
kšna »ne-kompetenca«) bolj ali manj nezažele-
na, izrinjena na obrobje, sem ter tja celo zaniče-
vana in zasmehovana. Ampak njena »tujost« je
hkrati tisto, kar jo naredi nujno potrebno, kot
nekje pravi Aristotel.³ Pogoji njenega neobstoja
so hkrati pogoji njenega obstoja, pogoji njene
nemožnosti so hkrati pogoji njene možnosti.
Učitelji filozofije ne moremo pričakovati, da bo
filozofija postala osrednji predmet, »kraljica
znanosti«. Ampak hkrati filozofije nikoli ne bo
moč docela izgnati: tako ali drugače se bodo po
neki nujnosti odpirali prostori za njeno »vrača-
nje«. Timski pouk je že eden takih prostorov.⁴

³ »Če moramo filozofirati, potem moramo filozofirati, in če ne rabimo filozofirati, potem znova moramo filozofirati; zato v vsakem primeru moramo filozofirati. Kajti če filozofija obstaja (in je potrebna), potem smo primorani vsekakor filozofirati; in če ne obstaja (in je nepotrebna), potem moramo za to, da bi raziskali, zakaj ne obstaja (in je nepotrebna), znova filozofirati.«

⁴ Kar seveda nikakor ne pomeni, da smemo učitelji filozofije popustiti na kateri koli točki boja za obstoj predmeta filozofije kot obveznega integralnega dela pouka. Še več, treba je zaostri boj za vpeljavo filozofije v nižje letnike gimnazije in v osnovne šole.

Učni list – naloge

Miguel de Unamuno: Tragično občutje življenja/Del sentimiento trágico de la vida (1912)

1. Ensayo: El hombre de carne y hueso

[...] El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado. [...]

Tarea: Resume el párrafo en 3 frases (en esloveno).⁵

2. O pojmu človeškosti

Unamuno predrugachi slavni izrek latinskega komediografa **Publiusa Terentiusa**, ki je rekel: »*Homo sum, nihil humani a me alienum puto*« (Človek sem, nič človeškega mi ni tuje). Unamuno pa zapiše: »*Homo sum, nihil hominem a me alienam puto*.« (Človek sem, noben človek mi ni tuj). In nadaljuje:

»Pridevnik *humanus* (človeško) mi je prav tako sumljiv kot njegov abstraktni samostalnik *humanitas*, človečnost. Niti človeško niti človečnost, ne navadni ne substantivirani pridevnik, marveč konkretni samostalnik: človek. Človek iz mesa in krvi, ki se rodi, trpi in umre; ki je in poje in se igra in spi, in misli in ljubi, človek, ki ga vidimo in slišimo, brat, pravi brat. (...)

Je namreč še nekaj drugega, čemur prav tako pravijo človek in je snov dokaj številnih bolj ali manj znanstvenih ugibanj. Je bajeslovni dvo-nožec brez perja, Aristotelov *zoon politikon*, Rousseaujev družbeni pogodbenik, menčesterjanski *homo oeconomicus*, Linnejev *homo sapiens*, ali nemara pokončni sesalec. Človek,

ki ne od tod ne od onod, ne iz tega ne iz onega obdobja; ki nima ne spola ne domovine, ideja skratka. To se pravi, ne človek.«

Zakaj Unamuno zavrne pridevnike človeško, človečnost? Na kakšen način se obregne ob tradicionalna pojmovanja človeka? Kam lahko na tej podlagi uvrstimo Unamunovo filozofijo (v katero filozofsko gibanje 20. stoletja)?

3. O Descartesovem »mislim, torej sem«

»Prvotno ni, da mislim, ampak da živim, saj prav tako živijo tudi tisti, ki ne mislijo. Čutim, torej sem ali pa ljubim, torej sem. Filozof je predvsem človek, ki ne filozofira samo z razumom, temveč tudi z voljo, čustvom, mesom in krvjo, z vso dušo in telesom.«

Razloži, s katerim argumentom Unamuno zavrne Descartesa?

4. O domnevni ločenosti duše od telesa

»Jaz pa, jaz, ki misli, ljubi in čuti, je neposredno moje živo telo; telo s stanji zavesti, ki jih prenaša.«

Kako Unamuno opredeli »jaz«? Se strinjaš z mislijo, da duša ni ločena od telesa?

5. Tragično občutje življenja

a) »Tragična usoda vsekakor je, da moramo za potrditev neumrljivosti graditi temelje na premakljivem in spolzkem kamnu želje po njem; od sile topoumno pa je to težnjo obsojati, misleč, da je dokazano, čeprav ni, da ni dosegljiva. (...) Samo šibki se sprijaznijo s končno smrtjo in nadomestijo z nečim drugim hrepenenje po osebni neumrljivosti.«

Zakaj in kako Unamuno uporablja pomensko zvezo »tragično občutje življenja«? Ali se strinjaš s trditvijo, da je osebna neumrljivost temeljno človeško hrepenenje? Na kakšen način se to pri ljudeh odraža?

⁵ Avtorica nalog v španščini je Tea Ribič.

b) »Človeku, ki se je po temeljitnem razstvarjanju samega sebe moral odpovedati sleherni gotovosti (tako vere kot razuma) in zdaj zre samemu sebi v obraz, preostane le vztrajanje, upanje v obupu in boj ... če ne drugega, nas bo ta boj počlovečil, naredil iz nas ljudi z več duha.«

Kaj po Unamunu ostane človeku, ko ugotovi, da mu razum in vera ne dajeta gotovosti?

c) »Na izhodišču, na resničnem, praktičnem, ne teoretičnem izhodišču vse filozofije je neki čemu. Odkod prihajam in odkod prihaja svet, kam grem itd. To so vprašanja, ki se res pojavijo, ko se rešimo k tlom tlačeče nuje, ko gmotno vzdrževanje samega sebe ni več vprašljivo. Ampak če dobro pogledamo, bomo videli, da za temi vprašanji ni toliko želja po spoznanju nekega zakaj, ampak za kaj. Filozof ne išče resnice zaradi resnice same, ampak da bi spoznal tisto, kar bi ga peljalo k neminljivemu življenju. Spoznavati hoče za to, da bi živel, in ne živeti (samo) za to, da bi spoznal. Prvotno ni to, da mislim, marveč da živim. Čisto mišljenje brez zavesti o sebi, brez osebnosti, ni mogoče, kakor ni možno čisto spoznanje brez čustva. Sla po nesmrtnosti, težnja, da bi neskončno vztrajali v svoji biti, je samo bistvo duše in človekov najbolj notranji življenjski problem. Je hkrati tudi najbolj notranje osebno izhodišče vse človeške filozofije.«

V nekaj povedih povzemi bistvo odlomka.

6. Escribe tu opinión, tus impresiones, preguntas o comentarios relacionados con la filosofía de Unamuno.

Filozofija za otroke

Ana Marija Grum

Filozofija za otroke, pristop Sare Stanley

»Brez dialoga ni priložnosti za spremembe in rast. Ko delimo svoje ideje in misli, ustvarjamo konkretne možnosti, da v skupnosti prepoznamo svoje mesto in vrednost.« (Stanley, 2004, str. 58)

Pri svojem delu, filozofiji za otroke v vrtcu in prvi triadi, se pogosto srečujem z vprašanjem, kako usmerjati (pred)šolskega otroka, da njegova vprašanja postanejo prava filozofska vprašanja, in kako priti do filozofske diskusije z vsemi elementi, kot jo opisuje M. Lipman. V vsaki skupini izstopa vsaj en otrok, ki s svojimi idejami spodbudi razmišljanje skupnosti raziskovanja, moje zanimanje pa gre v smeri, na kašen način lahko pri vseh v skupini spodbudimo razvoj filozofskih spretnosti. Zato sem bila vesela izkušenj in idej Sare Stanley, ki jih opisuje v svojih dveh priročnikih *But why?* in *Why think?* avtorica ugotavlja, da tradicionalni model FZO nerealno predpostavlja, da otroci že znajo zastavljati filozofska vprašanja in znajo prepoznati filozofske dileme. (Stanley, 2012, str. 84). Zato v svojem razredu najprej začne z oblikovanjem pravil in vajami, ki otrokom pomagajo pri spoznavanju in razumevanju filozofskih vprašanj. Šele kasneje v razredu pripravi filozofsko urico z vsemi njenimi elementi. Delo v razredu oblikuje na podlagi zelenih filozofskih spretnosti v sledečem zaporedju (Stanley, 2012, str. 85–86):

1. Oblikovanje in utemeljevanje izbire:

- otrok razume pravila skupnosti raziskovanja,

- otrok sprejme odločitev in si jo zapomni,
- otrok navede razloge svoje izbire,
- otrok razume ali se drugi strinjajo ali ne strinjajo z njegovimi idejami. Do razlogov drugih se opredeli,
- otrok se zna vključiti v diskusijo brez dvigovanja roke.

2. Delo s koncepti:

- otrok se seznani s koncepti (osnovnimi/kompleksnimi),
- otrok zna oblikovati banko konceptov (vsebinsko razvrščanje konceptov),
- otrok znotraj miselne spodbude prepozna koncept,
- otrok prepozna med seboj vsebinsko povezane koncepte,
- otrok iz konceptov oblikuje nova vprašanja.

3. Vprašanja in koncepti:

- otrok oblikuje vprašanje, ki je relevantno za vsebino miselne spodbude,
- otrok prepozna dobro diskusijsko vprašanje,
- otrok poveže koncepte in vprašanja,
- otrok v vprašanju prepozna koncept,
- otrok v vprašanju prepozna več različnih konceptov.

4. Raziskovanje in diskusija:

- otrok prepozna koncept znotraj dialoga,
- otrok glasuje za diskusijsko vprašanje, ki ga zanima,
- otrok je sam svoj usmerjevalec (v diskusiji zna slediti vprašanju),

- otrok v diskusiji prepozna kontradikcijo,
- otrok misli logično.

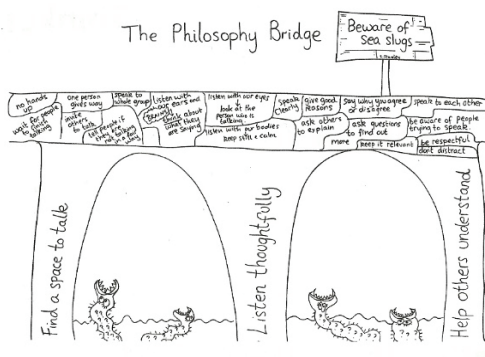
Pri mojem delu s predšolskimi otroki se je izkazalo, da si je v začetnih skupinah treba vzeti čas za oblikovanje pravil skupnosti raziskovanja, oblikovanje odločitve in utemeljitve. V šolskem letu 2016/17 sem tri mesece sodelovala z dvema skupinama petletnih otrok v vrtcu Mehurčki. Srečanja, ki so bila dolga pol ure, smo imeli enkrat tedensko, v skupini je bilo dvakrat po dvanajst otrok (skupino 24 otrok sem razdelila na polovici in z njima delala ločeno). Želeni vzgojni namen je bil oblikovati skupnost raziskovanja, v kateri se vsak čuti sprejetega in varnega, da lahko pove svoje mnenje. Vzgojni cilji pa: 1. otrok razume pravila skupnosti raziskovanja (pravila so konkretna in jasna); 2. otrok razume, da so pravila potrebna in da jih moramo vsi upoštevati in varovati; 3. otrok sprejme odločitev in jo utemelji; 4. otrok prepozna nove okoliščine odločitve, jih premisli in sprejme novo odločitev. Temi naših srečanj sta bili *Pravila* in *Prijateljstvo*.

Pravila skupnosti raziskovanja

Sara Stanley meni, da je proces ponotranjenja pravil zahteven in dolgotrajen, a je za skupnost ključnega pomena. Spodbuja nas, naj nam ne bo škoda časa, ki ga namenimo temu, saj je pri ponotranjenju pravil pomembna trdnost ponotranjenja in ne hitrost. Pravila razloži ob sliki mosta, ki stoji na treh stebrih, povezujejo pa jih

manjši kamni. Trije stebri predstavljajo tri glavna pravila, kamni pa še druga dodatna pravila. Če manjka kateri od kamnov, postane hoja po mostu nevarna, če pa jih manjka več, se most lahko tudi podre. Pod mostom živi morska pošast. Na mostu stoji tabla z napisom »Pozor, morska pošast!«.

Slika 1: Filozofski most (Stanley, 2012, str. 80)



Tri glavna pravila skupnosti raziskovanja, napisana na treh stebrih, so (prav tam.):

- povem svoje mnenje (find a space to talk),
- pozorno poslušam drugega (listen thoughtfully),
- svoje ideje utemeljim in razložim (help others to understand).

Pravila, ki povezujejo tri stebre (prav tam):

- »Poslušam z možgani« (premišljujem o tem, kar slišim). - »Poslušam z očmi« (gledam tistega, ki govori). - »Poslušam s telesom« (mirno in tiho sedim). - Ko eden govori, drugi poslušamo.	- Preiskujem vsebino vprašanj. - Oblikujem filozofska vprašanja. - Svojega mnenja drugim ne vsiljujem. - Iz drugega se ne norčujem. - Povezujem ideje. - Razložim svoje ideje.
---	---

Na uvodni uri sem otrokom ponudila sedem lesenih kock in jih povabila, da z njimi nekaj sestavijo. Otrok, ki je bil na vrsti za sestavljanje, se je usedel na sredino kroga in pričel z delom, ostali smo tiho opazovali. Delo je potekalo v tišini in zbranosti; ko je otrok končal, smo bili drugi povabljeni, da uganemo, kaj je sestavil. Dejavnost je bila med otroki dobro sprejeta, vsak je komaj čakal, da je prišel na vrsto. Čeprav je bila dejavnost dolga dvajset minut, težav s koncentracijo ali disciplino ni bilo. Med igro je nastalo prav posebno vzdušje zbranosti in pričakovanja. Naslednjo uro smo nadaljevali tako, da sem iz kock sestavila most in pod most postavila figurico, morsko pošast. Pogovarjali smo se o tem, kaj se zgodi, če odstranimo eno od kock. Ugotovili smo, da most, ki se podre, lahko tudi popravimo. Kar nekaj časa smo si vzeli za preigravanje situacije – ko odstranimo eno kocko, se most podre in ga potem popravimo. Na naslednjem srečanju sem mostu dodala slikice s pravili. Posamezno pravilo smo si dobro ogledali in se o njem pogovorili. Najprej smo spoznali tri glavna pravila, pravila nosilnih stebrov. Poudarila sem, da so ta tri pravila najbolj pomembna, ker brez njih most ne stoji. Glavna pravila so bila: 1. razmišljam o idejah in vprašanjih; 2. povem svoje ideje in jih razložim; 3. pozorno poslušam drugega (gleдам drugega, ko govori). Kasneje smo spoznali še druga pravila, ki so prav tako pomembna, ker med seboj povezujejo tri nosilne stebre mosta: sedim pri miru; ne skačem v besedo; iz drugega se ne norčujem; raziskujem misli in vprašanja drugega; povezujem svoje ideje z idejami drugih. Čisto nazadnje sem leseni most zamenjala s plakatom s pravili. Plakat smo uporabljali na vsaki naslednji uri. Zanimiv je bil pogovor o pošasti, ki živi pod mostom. Otroci so ugotavljali, da kadar kdo "nagaja" (ne upošteva pravil skupine), pademo vsi v vodo in drug drugega grizemo kot krokodili. Kar nekaj časa smo se pogovarjali tudi o tem, kako se počuti tisti, ki ga drugi dražijo, in kaj takrat naredi, da bi se to končalo. Otroci so hiteli s pripovedovanjem najrazličnejših primerov z igrišča in iz igralnice:

kako si nagajajo in kakšne rešitve uporabljajo pri reševanju medsebojnih sporov. Zanimivo izhodišče za pogovor je bila tudi izkušnja dečka, ki je povedal, da mu oči naroči, naj tistega, ki ga udari, udari nazaj. Sledilo je vprašanje, ali lahko udari kogar koli in zakaj ne? Pogovarjali smo se tudi o sliki, na kateri žebelj prebada srce, ki sem jo uporabila za pravilo *D drugega ne žalim*. Otrokom slika najprej ni bila popolnoma jasna, trdili so, da žeblja v srce ne moremo zabiti, ker je srce skrito. Pogovor je šel v smeri, da kadar drugega žalim, to lahko boli kot rana. Pogovor na temo pravil je zelo obširna in zanimiva tema. Pomagamo si lahko tudi s slikanicami; ena takšnih je *No, David*, ki jo sama rada uporablam. Moja izkušnja je, da se otroci o pravilih radi pogovarjajo, skozi pogovor spoznavajo pravila in vrednote družbe, predelujejo svoje izkušnje in občutja, postajajo dovzetni za občutja drugega in spoznavajo nove možnosti za reševanje težav z vrstniki.

Slika 2: igra s kockami



Slika 3: naša pravila skupnosti raziskovanja
(leseni most in pravila)



Slika 4: naša pravila skupnosti raziskovanja
(plakat s pravili)



Oblikovanje odločitve in utemeljitev odločitve

Sprejetje odločitve in njena utemeljitev je po izkušnjah Sare Stanley prva filozofska veščina, ki jo otrok potrebuje za samostojno delo v diskusiji skupnosti raziskovanja. To pomeni, da otrok med danimi možnostmi izbere eno in jo razloži. S svojo utemeljitvijo tako drugemu pomaga, da razume njegove misli, posledično pa tudi spoznava samega sebe. To večino smo

razvijali in utrjevali z vzorcem: Rad bi ..., zato ker ... Vaja je zelo preprosta in otroci jo hitro osvojijo, kasneje na ta način radi spodbujajo drug drugega. Nekaterim otrokom ta vaja ni predstavljala nobenih večjih težav, tihim in zadržanim pa je bila v malo večji izziv. V tem primeru sem jih, z njihovim privoljenjem, pre-skočila. Tako so pridobili še nekaj dodatnega časa za razmislek do konca kroga (navadno smo šli kar po vrsti), nato pa so dobili novo priložnost za odgovor. Začeli smo s preprostimi vsakdanjimi izzivi: Ali bi raje lizal sladoled ali liziko? Ali bi raje imel dolgo ali kratko ime? Ali bi raje gledal risanko ali da ti mama prebere zgodbo? Ali bi raje živel na morju ali v gozdu? Kasneje, svetuje Sara Stanley, nadaljujemo s tablo z vprašanji. Na tablo prilepimo "vprašanje za ogrevanje", ki "ogreje možgančke" za kasnejšo diskusijo. Primeri table z vprašanji: leteči avtomobili? Da ali ne in zakaj? Čokoladni prsti? Da ali ne in zakaj? Šola brez pravil? Da ali ne in zakaj? Rdeča kapica naj s seboj v gozd vzame ..., zato ker?

Nadaljevali smo z dvema vajama na temo prijateljstva.

Vaja 1: Poiščimo zmajju prijatelja

Otrokom sem najprej predstavila sliko zmaja. Otroci so si zmaja ogledali in ga opisali na način: Zmaj je ..., zato ker ... (primer: zmaj je zelo močan, zato ker je rdeče barve in bruha ogenj). Cilj te vaje je bil, da vsak otrok pove eno zmajevo lastnost in jo utemelji. Nato sem otrokom predstavila slike drugih junakov. Otroci so si jih najprej ogledali, potem pa sem jih povabila, naj med njimi zmajju poiščejo prijatelja in svojo odločitev tudi utemeljijo. Moji predlogi so bili: čarovnica, vitez, kraljica, Hulk, Spiderman, Spuži kvadratnik, Winksica, zmajček.



Cilj vaje je bil izbrati zmaju prijatelja in izbiro utemeljiti. Pri utemeljitvi otrok sem bila pozorna tudi na njihove miselne vzorce, ki pogojujejo mišljenje, in dejstvo, da radi posnemajo odgovore svojih prijateljev. Za starejše otroke vajo lahko razširimo tako, da otrok za vsak lik napiše, zakaj bi bil dober/slab zmajev prijatelj, na koncu pa skupina zmaju skupaj izbere prijatelja.

Rezultati našega raziskovanja

Največ otrok (dečkov in deklic) se je odločilo, da bi bil najboljši zmajev prijatelj zmajček. Zato ker sta oba zmaja, ker bi se zmajčka lahko skupaj igrala, ker oba letita in bruhata ogenj, ker je zmajček "luškan" in ker je zmajček zmajev mladiček. Nekaj deklic se je odločilo za Winksico, ker tudi ona lahko leti, ker je močna, ker bi skrbela zanj, ga branila, se z njim igrala in ker jim je Winksica všeč. Nekaj dečkov se je odločilo za Hulka, ker je velik in močan, ker lahko premaga sovražnika in ker zmaja lahko tudi nese; nekaj pa za Spidermana, ker ima mrežo, v katero zmaja, kadar ni priden, lahko tudi ujame, ker je močan in ker jim je všeč. En odgovor je bil Spuži kvadratnik, ker je lahko pod in nad vodo; en čarovnica, ker je hudobna tako kot zmaj, in en kraljica, ker bi zmaju lahko ukazovala.

Vaja 2: Ali bi imel prijatelja, ki ima ...?

Cilja te vaje sta bila, da otrok premisli, katere vrednote in želje ga vodijo pri izbiri prijateljev (1. del) in kakšen vpliv imajo na to konkretne okoliščine (2. del).

Vsak otrok je dobil dva lista, rdečega in zelene. Dogovorili smo se, da rdeč listek pomeni, da se **ne** strinjam, zeleni pa, da se strinjam s trditvijo in da lahko, oziroma moram pri vsaki trditvi sodelovati **le enkrat**. Vajo smo poimeenovali *semafor*. Otroci so se radi igrali, v eni skupini so spontano začeli s svojimi predlogi in se pri tem zelo zabavali.

Predlogi otrok so bili:

Ali bi imel prijatelja, ki ... ne / da

- je ljubezniv: 3 / 8;
- vozi sladoled: 2 / 9;
- kaka in prdi: 10 / 1;
- tekmuje s kolesom: 4 / 7;
- je fant in ne nagaja: 2 / 9;
- hodi na nogometno tekmo: 2 / 9;
- je boječ: 9 / 2 – predlog tihega fantka, sam je dvignil zeleni listek.

Moji predlogi:

Ali bi imel prijatelja, ki ... ne / da

- ima rdeče lase: 37 / 5;
- ima očala: 15 / 18;
- ima dobre igrače: 3 / 30;
- počasi teče: 13 / 9;
- ima lepe obleke: 6 / 16;
- veliko ve: 5 / 17;
- hitro teče: 2 / 9;
- je najmočnejši v razredu: 15 / 19;
- slabo riše: 0 / 11;
- tvojemu prijatelju ni všeč: 10 / 1;
- ali ti je bila vaja všeč: 0 / 42.

Vajo sem izvedla štirikrat (v dveh skupinah petletnikov, ki sem jo razdelila na polovici), seznam vprašanj ni bil konstanten. Kasneje mi je bilo žal, da nisem imela enotnega seznama, saj bi na ta način lahko odgovore med seboj primerjala.

Vaja 2. 2. del: *Ali bi imel prijatelja, ki ... ima?*

Primeri vprašanj, ki zahtevajo ponovni premislek zaradi spremenjenih okoliščin:

- Bi imel prijatelja, ki ima rdeče lase in je tvoj brat?
- Bi imel prijatelja, ki dobro riše in je plah?
- Bi imel prijatelja, ki ima lepe obleke in ti govori grde besede?
- Bi imel prijatelja, ki ima dobre igrače in te tepe?
- Bi imel prijatelja, ki smrdi in dobro igra nogomet?
- Bi imel prijatelja, ki ima očala in je to tvoj očka?
- Bi imel prijatelja, ki počasi teče in veliko ve?

Praviloma so se osredotočili na lastnost, ki jim je bila bolj všeč (primer: bi imel prijatelja, ki počasi teče in veliko ve, ker ga lahko prehitim, rad sem prvi; bi imel prijatelja z očali, ki je moj očka, ker imam očka rad; bi imel rdečelasega brata, ker se skupaj rada igrava). Dva otroka pa bi izbrala prijatelja, ki ima lepe obleke oziroma dobre igrače in govori grde besede ali tepe. Nihče pa ne bi imel prijatelja, ki smrdi, četudi je dober nogometaš.

Literatura

Stanley, Sara (2004). *But Why? Developing philosophical thinking in the classroom*. London: Network Educational Press.

Stanley, Sara (2012). *Why Think? Philosophical play from 3–11*. London: Continuum International Publish Group.

Mare Štempihar

Mala filozofi(n)ja v gorah

Za Hannah

Pet in pol let stara deklica in njen oče na gorskem pohodu. Med njima se odvije pogovor, zaradi katerega noge naenkrat niso več utrujene, sicer zahtevna pot pa postane lahko obvladljiva. Tudi samo prizorišče bi bilo težko bolj filozofsko: pogovor se odvija na poti v jamo, v kateri so imeli paleolitski lovci pred 35.000 leti svetišče, kjer so častili totem jamskega medveda.

- Ali veš, da lahko moja sošolka Maša diha pod vodo?
- Res? Kako pa je to mogoče? Ali ima dihalno masko?
- Ne, čisto brez nje lahko diha pod vodo. Ali misliš, da je to možno?
- Zdi se mi precej neverjetno. Kaj pa meni ti?
- Tudi meni se sicer zdi neverjetno, vendar pa verjamem, da je to, kar Maša pravi, res.
- Maši torej verjameš, čeprav se ti zdi neverjetno, kar je povedala. Kako pa to?
- Ker je moja prijateljica in ona že ne bi lagala.
- Če bi ti Maša rekla nekaj, kar ne bi bilo res, potem bi bilo to laž, prijateljem pa se ne laže. Pa vendar je to, kar trdi, precej neverjetno.
- Ampak zakaj je to tako neverjetno?
- Če bi imela Maša škrge, sicer ne bi bilo to nič čudnega, glede na to, da je človek, tako kot sva midva, pa se mi zdi, da bi morala imeti nekakšne čudežne sposobnosti, da bi ji to uspelo.
- Kot v pravljicah.
- Natanko tako.

- Ampak če je Maša moja prijateljica in zanje nikakor ne verjamem, da mi hoče lagati, zakaj je potem rekla nekaj tako neverjetnega?
- Kaj pa če Maša *verjame*, da lahko diha pod vodo, čeprav dejansko tega ne more narediti? V tem primeru ti noče lagati, ampak se moti glede tega, kar ona zares lahko naredi. Maša torej verjame nekaj, kar sicer ni mogoče, vendar pa se njej morda zdi mogoče in celo resnično. To je tako, kot če bi nekdo rekel, da je za naslednjim drevesom medved, ne da bi se, preden je to rekel, prepričal, da je res tako.
- Ja, ali pa če bi nekdo rekel, da je za drevesom samorog z zlomljeno nogo, ti bi šel pa potem pogledat, pa bi bila v resnici tam jama, v katero bi padel.
- V tem primeru bi te torej nekdo namerno prevaral, ker bi hotel, da padeš v past?
- Tako je.
- Toda tukaj potem ne bi šlo za zmoto, ampak za prevaro, in za takšnega človeka bi težko rekli, da ima dobre namene.
- Bil bi zloben.
- Maša pa prav gotovo ni imela slabih namenov, ko ti je rekla, da lahko diha pod vodo.
- Ona me že ne bi hotela nalagati.
- Zato ker je tvoja prijateljica in ker ima dobre namene?
- Tako je.
- Vendar pa mislim, da sva ugotovila, da je kljub temu dobro razmisliti o tem, ali je to, kar pravi, res ali ne.
- Ja.
- To pa zato, ker je rekla nekaj, kar se tebi zdi nemogoče in kar težko sprejmeš kot resnično, pa čeprav je to rekla oseba, ki jo imaš sicer rada in ji zaupaš. Ali to pomeni, da temu, kar nekdo reče, lahko verjamemo že samo zato, ker je dobra oseba in ker ne verjamemo, da bi nas želel nalagati, ali pa predvsem in tudi zato, ker je to, kar je ta oseba povedala, res – saj smo do tega prišli z razmislekom?
- Kaj s tem misliš?
- Predvsem to, da so tudi naši prijatelji zmotljivi in da ne vedo vsega. Na primer Maša bi lahko zmotno verjela, da lahko diha pod vodo, ti bi pa v to dvomila, ker se ti to ne bi zdelo možno.
- Tako kot če bi Maša verjela, da je za drevesom samorog z zlomljeno nogo, jaz pa bi šla tja in padla v jamo.
- Maša v tem primeru ne bi bila tista zlobna oseba, ki te je namenoma speljala tja, ampak bi bila še vedno tvoja prijateljica, ki pa se – tako kot vsak človek včasih – pač moti.

(Kratek premolk)

- Mislim, da sva zdaj prišla do tega, da nekdo, ki je naš prijatelj in ki si sicer zasluži, da mu verjamemo in zaupamo, včasih lahko reče nekaj, v kar je smiselno podvomiti. Da torej potem bolj verjamemo našemu razmisleku kot temu, kar trdi prijatelj – če si njegove trditve in naše razmišljanje očitno nasprotujejo, tako kot je bilo v primeru Maše in tvojih pomislekov ob njenih besedah. Se strinjaš?
- Se, ampak ali to pomeni, da Maša potem ni več moja prijateljica?
- Zakaj pa bi to pomenilo, da Maša ni tvoja prijateljica? Ker se z njo v tem, kar pravi, ne strinjaš oz. v to dvomiš?
- Da.
- Toda ljudje se med sabo pogosto ne strinjamo, pa to še ne pomeni, da nismo prijatelji.
- Ampak Maša bi bila lahko žalostna, če ji ne bi verjela.

- Morda bi bila res, še posebno, če si sama močno želi, da bi ji ti verjela.
 - Jaz pa nočem, da bi bila Maša žalostna.
 - Bi bilo potemtakem bolje, da bi se pretvarjala, kot da ji verjameš, čeprav ji v resnici ne bi?
 - Ampak to bi pomenilo, da ji lažem.
 - Bi bilo to prav?
 - Meni se že ne zdi.
 - Ali potem ne drži, da Maši prav s tem, ko ji poveš, kaj ti misliš o njenih besedah, pokažeš, da ti je mar zanjo in da ji zaupaš?
 - Misliš, da ne bi bila žalostna? Meni ne bi bilo prav, da bi bila Maša zaradi mene žalostna.
 - Če bi se z njo pogovarjala o tem in ji povedala, zakaj dvomiš, misliš, da Maša ne bi razumela razlogov za tvoj dvom in bi morda tudi sama začela razmišljati o tem, ali je to, kar pravi, res?
 - Saj bi ji to tudi povedala.
 - Prepričan sem, da bi ji.
- (V tišini premagata še nekaj višinske razlike.)
- Ali veš, o čem sem zdaj še razmišljala?
 - O čem?
 - Se spomniš tega, ko bi ti nekdo rekel, da je za drevesom samorog z zlomljeno nogo, pa bi bila tam v resnici luknja?
 - Spomnim se.
 - Kaj pa če ta človek sploh ne bi izgledal, kot da laže? Kaj če bi se naredil zelo prijaznega, pa v resnici sploh ne bi bil prijazen?
 - Aha, to bi pomenilo, da se dobro pretvarja.
 - Ti pa tega sploh ne bi opazil.
 - Nekateri ljudje so res dobri igralci: imajo izraz na obrazu, kot da so prijazni in imajo dobre namene, v resnici pa so čisto drugačni.
 - Takšnim jaz že ne bi rada verjela.
 - Tudi jaz ne, vendar pa mislim, da je problem, ki si ga odprla, tale: kako pa lahko vemo, kdaj človeku lahko verjamemo? Če ga na primer ne poznamo, potem ne moremo vedeti, ali je iskren ali pa se zgolj pretvarja. Ali pa lahko to vemo?
 - Mašo jaz poznam in zato vem, da ji lahko verjamem.
 - Zanjo si torej lahko prepričana, da ti ne bi lagala, ker bi bilo to v nasprotju s tem, kakšna je Maša kot oseba oz. kot kakršno jo ti poznaš.
 - To je res.
 - V primeru, ko nekoga ne poznaš, pa ne moreš vnaprej vedeti, ali je iskren in mu lahko zaupaš? Ali pa lahko na kakršenkoli način prepoznaš, da ti nekdo laže – da je samo navidezno iskren, pa v resnici ni?
 - Če greš na primer sam pogledat za drevo, ali je tam res samorog ali pa je jama.
 - Kdaj lahko potem komu verjamemo? Se ti zdi, da lahko rečeva, da takrat, ko ta pravi nekaj, kar se nam zdi resnično, ker smo sami o tem razmišljali oz. smo se o tem prepričali na lastne oči?
 - To drži. (*Po krajšem premisleku.*) Ali pa če je ta oseba učiteljica.
 - Učiteljici lahko vselej verjameš, kar pravi?
 - Mislim, da ja.
 - Zato ker je učiteljica in učitelji bi morali vedno biti resnicoljubni?
 - Kaj pomeni resnicoljubni?
 - To, da si prizadevajo govoriti resnico. Da trdijo samo tisto, za kar imajo dobre razloge, da trdijo.
 - Učitelji ne bi smeli govoriti grdo.
 - Kaj s tem misliš?

- Nekaj, kar ni res.
- Pa je možno, da se učitelji kdaj zmotijo
– tako kot se lahko zmoti Maša ali pa ti ali jaz?
- Si se ti že kdaj zmotil?
- Velikokrat.
- In kaj si potem naredil?
- Poskušal sem popraviti zmoto.
- Kako pa si to naredil?
- Tako kot sva rekla v Mašinem primeru: razmišljal sem – včasih sam, včasih ob pomoči drugih, ki so me opozorili na zmoto –, kaj je res in kaj ni.
- Se učiteljica lahko zmoti?
- Po mojem že, vendar to ne pomeni, da je zaradi tega slabša učiteljica. Mislim, da je še vedno lahko dobra učiteljica, če je pripravljena priznati svojo zmoto in narediti vse, kar je v njeni moči, da jo popravi.
- Učiteljica potem lahko tudi kaznuje.
- Koga lahko kaznuje?
- Tiste, ki so zlobni.
- Ki nekoga nalažejo zato, da bi ga spravili v past?
- Tako je.
- Je kaznovanje nekaj dobrega?
- Meni se zdi, da je.
- Zakaj?
- Ker ni prav, da nekdo nalaže drugega.
- Pa je mogoče, da nekomu tudi na kakšen drugačen način pokažemo, da je nekaj naredil narobe? Ali pa je zmeraj treba poseči po kazni?
- Po mojem je mogoče tudi na drugačen način.
- Sam si na primer težko predstavljam, da bi te kadarkoli kaznoval, čeprav ti večkrat povem, kaj se mi ne zdi prav v tvojem ravnanju.
- Ampak če je nekdo zelo nagajiv, kot so nekateri fantje v mojem vrtcu, potem je prav, da jih vzgojiteljica kaznuje.
- Kakšen pa bi bil lahko še drugačen način, da nekomu pokažemo, da se nam njegovo ravnanje ne zdi pravilno?
- Ne vem, ti mi povej.
- Razmišljam o tem, da je kazen v resnici včasih edini pravi način, da nekoga ustavimo, da ne nadaljuje s svojim slabim početjem. Če na primer nekdo krade, najbrž ne bi bilo dovolj, če temu človeku samo rečemo, naj neha, še posebno v primeru, ko se zdi zelo verjetno, da bo še naprej kradel.
- Ali pa če nekdo nekaj razbija.
- V tem primeru se kazen zdi pravična, ker nekoga ustavi, da ne bi naredil še več škode. Toda ali ni namen kazni tudi ta, da se nekomu poskuša povedati, kaj je prav in kaj ni? Na primer vzgojiteljica v vašem vrtcu, kadar kaznuje, najbrž tudi razloži, zakaj to naredi?
- Ona se vedno z nami tudi pogovarja.
- Ni pa nujno, da vedno tudi kaznuje? Ko nekdo nekaj naredi narobe, ali se včasih tudi samo pogovori s tem otrokom?
- Z mano se je že, ko sva z Mirjam klepetali.
- Pa vaju je tudi kaznovala?
- Enkrat, ko je nisva poslušali, nisva smeli sedeti skupaj pri kosilu.
- Zato ker je nista poslušali, kljub temu da vaju je pred tem že opozorila?
- Ja.
- Tisto, o čemer sva govorila malo pred tem – ali ne drži, da je mnogokrat bolje, da, še

preden posežemo po kazni, poskušamo komu dopovedati, kaj je naredil narobe, in šele v primerih, ko to ne deluje ali pa ko imamo dobre razloge za to, da verjamemo, da ne bo delovalo, uporabimo kazen?

- Mislim, da imaš prav.
- Verjetno ni človeka, ki bi hotel biti kaznovan?
- Jaz že nočem biti kaznovana in tudi za moje prijatelje nočem da bi bili kaznovani.
- Če je namen kazni naučiti nekoga dobrega vedenja, potem se zdi postaviti zgled, po katerem se nekdo ravna, boljši način. Kaj praviš?
- Tako, da bo nekdo vedel, kaj je prav?
- Natanko tako.

(Pohodnika se bližata cilju.)

- Oči, ali so tudi včasih živeli ljudje, kot smo mi?
- Misliš takrat, ko so bivali še v jamah?
- Ja. Ali so oni prav živeli tam notri?
- V jami, kamor greva, so imeli svetišče.
- Kaj pa je to?
- Prostor, v katerem so izvajali svoje obrede.
- Ali so bili tam tudi otroci, ki so se igrali?
- Prav gotovo so tudi takrat živeli otroci, ki so se radi igrali.
- Tako kot se jaz?
- Prav tako.

Janez Ciperle

Spredšolskimi otroki o življenju in smrti

Vodnikova domačija Šiška – hiša pisanja, branja in pripovedovanja je s prihodom jeseni ponovno začela z rednim nedeljskim otroškim programom s simpatičnim imenom *Nedelce*. Dogajanje je bilo premišljeno in vabljivo: najprej je zbranemu odraslemu občinstvu o pomenu pripovedovanja in branja za razvoj otroka spregovorila Irena Matko Lukan. Nato so se prejšnjim udeležencem pridružili še otroci in njihovi starši, saj je teoriji takoj brez odloga sledila še praksa – pripovedovalka Špela Frlic je ob spremljavi žive glasbe in animacije navzoče začarala s svojim pripovedovanjem zgodbe *Sploščeni zajec* ferskega avtorja Bárðura Oskarssonna.

Takoj po zaužitju pripovedi, ko so bili vtisi kar najmočnejši, pa je dogajanje postalo filozofsko relevantno. Razmisleka in pogovora željni obiskovalci so se namreč lahko udeležili delavnice filozofije za otroke. Ta je bila tokrat namenjena tako otrokom kot tudi njihovim staršem.

Eden od ciljev organizatork dogodka je bil, da staršem omogočijo demonstracijo primera odprtega pogovora o pravkar prebranem delu ali videni predstavi. Starši namreč večkrat izrazijo svojo nemoč ob otroških vprašanjih in niso prepričani, kako naj ravnajo z idejami in problemi, ki presegajo empirično raven.

Ker knjiga na subtilen način obravnava smrt, smo se lotili prav te, v pogovorih z otroki tako kočljive in tudi izogibane teme. Medtem ko so bili najmlajši zaposleni s tuhtanjem, so odrasli dogajanje spremljali z varne razdalje.

Zaradi kratke zmožnosti osredotočanja mladih udeležencev – šlo je namreč za predšolske otroke – je bilo časa razmeroma malo. V najboljšem primeru bi se pogovoru lahko posvetili 30 minut.

Zdaj pa k izhodiščni zgodbi.

Pes med sprehodom po mestu zagleda zajca, ki povsem sploščen kot palačinka leži na cesti. Med opazovanjem tega nenavadnega prizora ga nagovori podgana, in skupaj začneta razmišljati, kako bi se zajec utegnil počutiti. Sprašujeta se, ali mu je ležanje sredi ceste sploh všeč. Kmalu skleneta, da morata z zajcem nekaj storiti, saj ne more več dolgo ležati tako prepuščen sam sebi, ker bi ga kdo utegnil celo pojesti. Po temeljitem premisleku zajca previdno odlepita od tal in ga preneseta v pasjo uto. Pozno v noč se iz nje sliši ropot orodja. Naslednji dan se akterja odpravita na travnik spuščat zmaja, na katerega je pritrjen zajec. Opazujeta ga, kako jadra po nebu, in se ponovno sprašujeta, ali je to zajcu zdaj bolj všeč kot ležanje na cesti. Zgodba se zaključi tako, da jima vrhvice, na katero je pritrjen zmaj, uide iz rok, zajec pa prosto odjadra po nebu.

Zgodba nudi odlično izhodišče za naslednja vprašanja:

- Kako veš, da je nekdo mrtev?
- Kaj storiš z nekom, ki je mrtev?
- Kaj se zgodi z nekom po smrti?

Znaki smrti

Eden od čarov zgodbe je prav v tem, da nikjer niti z besedo ni omenjeno, da zajec morda ni živ. Bolj zgovorne pa so ilustracije, ki prikazujejo negibno palačinko v zajči preobleki.

Zdelo se mi je smiselno, da nisem jaz tisti, ki prvi izreče sodbo, da je zajec mrtev. Želel sem si, da to pride iz ust sodelujočih otrok. Zato sem zbrane vprašal, kaj zajec počne na sredini ceste, in ugotovili smo, da ga je zelo verjetno povozil avto, ker ni bil dovolj pazljiv. Še vedno pa nihče od sodelujočih ni omenil, da je naš opazovanec mrtev. Zato sem jih povprašal, zakaj zajček ne gre domov, saj mu mora biti že zelo dolgčas, ko tako leži na cesti. Takrat so mi razložili, da to ni

mogoče, ker je mrtev.

Tega jim na videz nisem verjel. Zanimalo me je, ali je bila zajčkova smrt morda kje v zgodbi omenjena. Kljub temu da nismo našli mesta v slikanici, ki bi podkrepilo njihovo tezo, so otroci vztrajali pri svojem. Ker se tudi sam nisem dal tako zlahka prepričati v zaključek, da je zajčka zapustila življenjska sila, so mi sogovorniki začeli predstavljati znake, ki govorijo v prid zajčkove smrti.

»Ne premika se.«

Ker sem želel preveriti, ali je vse, kar se ne premika, obenem tudi mrtvo, sem se negibno ulegel na tla in jih vprašal: »Ali sem mrtev?«

Odgovori niso bili usklajeni. Nekateri otroci so menili, da sem, drugi pa so temu nasprotovali. A na koncu so se vendarle zedinili, da sem živ. Za to so imeli prepričljiv argument.

»Če si mrtev, ne govoriš.«

To je zgolj pomenilo, da sem naslednjih nekaj sekund namenil molčečemu poležavanju. Pa ni dosti pomagalo. Nisem jih uspel premakniti niti za ped. Vedno so našli nov razlog, zakaj sem še vedno živ.

»Ti dihaš. Če si mrtev, ne dihaš več.«

In ker so za zajca predpostavili, da ne diha več, je ostalo pri tem, da je mrtev.

Primer s solato nam je pomagal, da smo našli še en kriterij. Sprva so rastline veljale za nežive, ker se ne premikajo, kasneje pa smo ugotovili, da je rast sama na neki način tudi vrsta gibanja.

»Kar je živo, raste.«

Živo	Neživo
Se lahko premika samo od sebe.	Se ne more premikati samo od sebe.
Lahko govori. / Se sporazumeva.	Ne more govoriti. / Ne more se sporazumevati.
Diha.	Ne diha.
Raste.	Ne more rasti.

Kaj naj storimo z umrlimi?

Nato smo prestopili na naslednje področje. Ko smo ugotovili, kako ločiti živa bitja od umrlih, me je zanimalo, kaj naj storimo z bitji, ki so umrli takšne ali drugačne smrti. Zato smo se odpravili na pot iskanja primerov umrlih bitij, s katerimi so se že srečali v resničnem življenju, knjigah, na televiziji ali spletu. Prvi so bili omenjeni dinosavri. Nekdo je predlagal, da je najbolje, če dinosavre (ali tisto, kar je od njih ostalo) spravimo v muzeje.



Kmalu so na vrsto prišli domači ljubljenci. Ker smo se strinjali, da tudi oni slej ko prej preminejo, sem vprašal, ali bomo tudi hrčke in muce po njihovi smrti zaupali v hrambo muzeju. Ideja se jim ni zdela najboljša, bolj so bili naklonjeni predlogu, da jih pokopljemo v gozdu.

Odkrili smo še eno skupino, s katero ravnamo drugače kot s prejšnjima dvema. Piščanec in solata sta namenjena temu, da ju pojemo. Kar ostane, pa odložimo med organske odpadke.

Nezamisljivo se nam je zdelo, da bi ljubljenske pojedli, solato spravili v muzej, dinosavre pa zakopali v gozd. Očitno ima vsako umrlo bitje svoje mesto. Zanimivo bi bilo izvedeti, katero pritiče človeku, a do te točke žal nismo prišli, ker se je pogovor prej zasukal v smer naslednje-

ga vprašanja.

Kaj se zgodi z nami, ko umremo?

Spet smo se spomnili, da smo živi, in da vse, kar je živo, enkrat umre. To pa pomeni, da bomo umrli tudi sami. Pri vzrokih za smrt smo omenili hojo po vulkanu, udar strele ali prometno nesrečo.

Otroke sem že na začetku ure vprašal, ali je bil kdo od njih že kdaj mrtev. Odgovori so bili sprva vsi nikalni. Nato pa sta se vendarle našla dva, ki sta smrt že izkusila. Nemudoma sem zgrabil priložnost (ki se mi res ne ponudi tako pogosto) in ju vprašal, kako je, če si mrtev. Žal je brž sledilo razočaranje, saj se nista uspela spomniti, kako je bilo. To pa nam je pomagalo prav toliko, kot če še nikdar ne bi okusili smrti. Kakšna škoda, pa tako obetavno je bilo videti, da bomo dobili informacije iz prve roke.

To pomanjkanje informacij pa otrokom ni predstavljalo prav nobene prepreke na poti do zaključka, da gremo po smrti v nebesa. Pri tem mi ni uspelo izvedeti, kateri spoznavni vir jih je pripeljal do tega uvida.

Zemeljsko življenje → Smrt → Večno bivanje v nebesih

Stvar je torej taka: rodimo se na Zemlji, tu živimo nekaj časa, potem pa preminemo in gremo v nebesa – za vekomaj. Odgovor je bil sumljivo jassen, če upoštevamo dejstvo, da večina sogo- vornikov še ni bila mrtva in tako načeloma ni mogla vedeti, kaj jo čaka. Po drugi strani je bilo čudno to, da sta to tezo zagovarjala tudi fanta, ki sta pred tem že živela druga življenja, kljub temu da to ni v skladu z njuno izkušnjo mnoštva zemeljskih življenj. To morda lahko

ponazorimo tako:

Zemeljsko življenje 1 → Smrt → Zemeljsko življenje 2 → Smrt → Zemeljsko življenje 3 ...

Ali pa tako:

Zemeljsko življenje 1 → Smrt → Začasno bivanje v nebesih → Zemeljsko življenje 2 → Smrt ...

Morda obstaja možnost, da se ta veriga enkrat zaključi, a o tem nismo spregovorili. Bolj kot to me je zanimalo, kaj je pred prvim (in morda edinim) zemeljskim življenjem. Tako sem pristal na trenutni javnomnenjski konsenz o zemeljskem življenju in večnem posmrtnem bivanju v nebesih in povprašal, kaj je bilo z nami pred rojstvom. Tu je nekdo dopuščal možnost, da nas sploh ni bilo. To mnenje je predstavljalo novum v našem pogovoru – možnost, da ne obstajaš v nikakršni obliki. Takole torej:

Neobstoj → Zemeljsko življenje 1 → Smrt → Začasno/trajno življenje v nebesih

Kajti če ne obstajamo pred zemeljskim življenjem, potem morda obstaja možnost za naš neobstoj tudi po smrti. A še preden sem uspel oblikovati vprašanje v tej smeri, so otroci že pokopali misel na lastni neobstoj in jo nadomestili z mislijo, da »smo bili pred rojstvom v veselju«. Očitno je bilo zamišljanje lastnega neobstoja za moje sogovorce nekaj težavnega.

Če sem prav razumel otroke, je bila v tistem trenutku predstava o našem bivanju takšna:

Od nekod pridemo na Zemljo, tu živimo in po smrti nekam gremo.

To pa spet predpostavlja naš nenehni obstoj. Kar se pri tem spreminja, so le načini bivanja. Ob vseh teh možnostih, ki sem jih poskušal uskladiti v svojih mislih, pa se mi je utrnilo še eno s tem posredno povezano vprašanje. Navezal sem se nazaj na naše začetno razlikovanje med življenjem in smrtjo, ko smo ugot-

vljali, kaj lahko počnemo, ko smo živi, oziroma česa ne moremo več, ko umremo. Nato sem vprašal:

Ali se v nebesih lahko gibamo?

Ali v nebesih lahko dihamo?

Ali v nebesih lahko govorimo?

V vsakem primeru je bil odgovor pritrdilen. To pa je (če upoštevamo našo ločnico med živim in mrtvim) pomenilo zgolj, da smo živi tudi po smrti v nebesih. Kar je v bistvu porušilo tudi našo izhodiščno delitev na dve osnovni kategoriji – živo in mrtvo.

Smrt tako ni več predstavljala prenehanja bistvenih, zgolj zemeljskemu življenju lastnih zmožnosti, ampak prej zgolj selitev na drug kraj. Umreti bi torej po tej inačici pomenilo zgolj odhod z enega kraja in prihod na drugega.

Otrokom sem priznal, da sem zmeden, saj potemtakem ni mogoče govoriti o življenju in smrti, ampak zgolj o različnih oblikah življenja. Prav tako pa nisem mogel uskladiti odsotnosti prvoosebne izkušnje s smrtjo z jasnimi predstavami o nebesih, katerih imajo otroci precej. Zato sem jim predlagal, da zaključimo. Obenem sem jim svetoval, naj se o temi še pogovarjajo s prijatelji in družino. Morda bodo spet odkrili kaj presenetljivega.

Pogovor je bil razmeroma kratek, a me je vseeno zaposloval še kar nekaj časa, ko sem razmišljal o možnih kombinacijah med zemeljskim in nezemeljskim bivanjem. Upam, da je bilo koristno tudi za otroke, s tem ko smo se urili v skupinskem razmisleku o enem od temeljnih vprašanj. Upam, da bo vsako njihovo nadaljnje ukvarjanje s to temo plodno in jih bo peljalo v smeri hvalečnosti za življenje in sproščenega odnosa do smrti.

Filozofiranje z otroki s kozmopolitskega vidika. Kompleksno mišljenje in koncept skupnosti raziskovanja

Živimo v dobi stalnih in vedno hitrejših sprememb, v dobi, v kateri je globalizacija v polnem razmahu. Naš svet je postal manjši in medkulturni stiki so prisotni vsepovsod. Nobenega dvoma ni, da tako imenovane sodobne družbe doživljajo velikanski preobrat. Hitre spremembe v našem sodobnem načinu življenja so povezane s hitrimi spremembami v svetu znanosti in tehnike ter njunimi pogostimi inovacijami. To povzroča precejšnje pomanjkanje orientacije zlasti pri otrocih in mladostnikih, ki se morajo spoprijemati z vrsto novih problemov. Prihaja do težav na področju medgeneracijskega sožitja, saj so generacije druga od druge vse bolj oddaljene, ter težav, ki izvirajo iz nacionalne in nadnacionalne komunikacije ter socializacije. Vse to zadeva tudi njihovo osebno življenje, šolo, učenje, delo in prosti čas. Globalne spremembe segajo v sleherni vidik življenja. »Moderne demokracije se soočajo z izzivom, da morajo ponuditi izobraževanje, ki bo ustrezalo vse bolj kompleksnemu svetu in bo upoštevalo različne potrebe mladih ljudi. Ta izziv je še močnejši v družbah, ki trdijo, da sledijo demokratičnim prizadevanjem, in v katerih neizogibno prihaja do različnih nazorov o tem, kako prakticirati demokracijo. Izzivi, s katerimi se soočajo mladostniki, skupaj s problemi globalizacije zavezujejo družbo k ponudbi izobraževanja, ki zagotavlja, da bodo mladi ljudje osvojili potrebne sposobnosti in razumevanje za uspešno

obvladovanje izzivov.«²

To pomeni, da je treba mlade ljudi spodbujati, da razvijejo individualne in kolektivne sposobnosti ter dosežejo višjo raven v opazanju in zavesti, s tem pa jim omogočiti, da bodo sodelovali v kulturnem, gospodarskem, družbenem in političnem življenju. Vzgojo za demokracijo lahko razumemo kot skupno življenje, ki temelji na soudeležbi, skupni odgovornosti in odprtosti; njen cilj je spodbujati globalno zavest ter spoštovanje človekovih pravic, kot so opredeljene v splošni deklaraciji o človekovih pravicah.

Za vse to so potrebni pedagoški ukrepi, ki pri mladih ljudeh razvijajo kognitivne, čustvene, socialne sposobnosti in sposobnosti za »ustvarjanje sveta« (Ann M. Sharp 2010)³ ter jih opremijo z novimi kompetencami, vednostjo in razumevanjem. V globalnem svetu je pomemben cilj izobraževanja zgraditi mostove med svetovnimi nazori. To pomeni, da je treba okrepiti zavest o pomembnosti kulturne in jezikovne raznolikosti ter se bojevati proti rasizmu, predsodkom in sovražnosti do tujcev. S spoznavanjem drugačnih načinov življenja, ko si predstavljamo, kako gledajo na svet drugi, se okrepi naše spoštovanje različnosti. Nelson Goodman v svojem delu *Načini ustvarjanja sveta (Ways of World-making)*⁴ poudarja, da si moramo vselej prizadevati za razumevanje celote, saj ima ta svet veliko različic – »svet ustvarjajoče« sposobnosti nam torej pomagajo, da vidimo stvari pluralistično.

Na hitre družbene, gospodarske, tehnološke in politične spremembe se ni mogoče ustvarjalno odzivati brez globljega razmisleka o pogojih in možnostih; filozofija se lahko na nove izzive nenehno spreminjajočega se sveta odziva s spodbujanjem medkulturnega razumevanja v globaliziranem svetu. Sposobnost, da prek filozofskega raziskovanja in dialoga kritično,

¹ Prevod članka »Philosophieren mit Kindern aus kosmopolitischer Perspektive. Komplexes Denken und das Konzept der Community of Inquiry«, *Pädagogische Rundschau*, št. 6, str. 731–740.

² Camhy, Daniela G. (2012, 304).

³ Sharp, Ann (2008).

⁴ Goodman, Nelson (1978).

ustvarjalno in skrbno mislimo, ponuja intelektualni kontekst za to, da postavimo demokrati-jo v središče izobraževanja.

Seveda vsi filozofi v svojem življenju in nau-kih niso bili zavezani demokraciji. Torej je pomembno pojasniti, o katerih filozofskih per-spektivah govorimo, in pokazati povezavo med filozofijo in demokracijo. Da bi prihodnjo gene-racijo odraslih usposobili za to, jim moramo že v otroštvu dati priložnost za tehten razmislek in razpravljanje o vseh mogočih področjih učenja. To pomeni, da jih uvedemo v neko posebno vrsto diskusije, ki uporablja filozofsko razisko-vanje za izboljšanje njihovih miselnih, učnih in jezikovnih sposobnosti.

Filozofija nam od Sokrata in Kanta, gotovo pa od Wittgensteina dalje, ne pomeni le védenja, ampak tudi dejavnost, namreč dejavnost poja-snjevanja. Je tudi akt zavesti in refleksije, akt tveganja, da se, izhajajoč od čudenja, dvoma in ob pomoči racionalne konceptualizacije poda-mo prek gotovih konceptov.

»Filozofija je temeljno področje raziskovanja, ki zajema osnovna vprašanja o jeziku, pomenu, svobodi, pravičnosti, naravi, kulturi, sebstvu, skupnosti, človečnosti, resnici ... Filozofiranje vključuje različne vrste raziskovanja – logično raziskovanje, etično raziskovanje, družbeno raziskovanje ... Filozofsko raziskovanje je oblika mišljenja, ki izvira iz negotovega. Vključuje tudi raziskovanje metod raziskovanja po sebi, tako rekoč meta raven raziskovanja.«⁵

Za ameriškega filozofa Richarda Bernsteina je filozofija disciplina, ki »ohranja živega duha neutrudnega spraševanja«. Zygmunt Baumann pa opozarja, da je »bolj nevarno, če ne zasta-vimo določenih vprašanj, kot pa da bi nam spodletelo odgovoriti nanje s konvencionalnimi predstavi; medtem ko zastavljanje napačnih vprašanj vse prepogosto pripomore k temu, da odvrnemo pogled od pravih tem. Ceno za molk

plačujemo s trdno valuto človeškega trpljenja.«⁶

Tudi Hannah Arendt v svojem eseju »*Kriza v vzgoji*« poudarja, da »obstaja še en, celo bolj prepričljiv razlog za to, da se navaden človek ukvarja s kritično situacijo, v katero ni neposre-dno vpleten. In to je priložnost, ki mu jo ponuja samo dejstvo krize – ki odstrani fasade in izbri-še predsodke –, da razišče in prevpraša tisto, kar se je razkrilo o bistvu stvari.«⁷

Pomembno je, da se s filozofskim raziskova-njem ukvarjamo v vsakem vidiku življenja – da prakticiramo refleksivno mišljenje in ustvar-jalno reševanje problemov, da raziskujemo in izboljšamo našo sposobnost za presojo. To pomeni, da razvijamo sposobnosti učečih se, da bi kot aktivni državljani in državljanke sodelo-vali v demokraciji, kar je pomembno tako na lokalni in regionalni kot tudi na globalni ravni. Filozofsko raziskovanje obogati naš jezik in delovanje ter nam pomaga uporabljati vednost v našem vsakdanjem življenju, umetnosti, zna-nosti, tehniki in družbi. Ker je to temeljno za naš razvoj, je pomembno, da takšne sposobno-sti pri otrocih spodbujamo že zgodaj in jih nato poglobimo z vseživljenjskim učenjem.

To nas je privedlo do niza vprašanj – vprašanj o življenjskih pogojih, pravičnosti in politični socializaciji, o veljavnosti prepričanjskih kon-strukcij, merilih in ravnanju, pa tudi do vprašanj o možnostih razumevanja naše lastne in tujih kultur, njihove presoje in kritike. V zvezi s tveganjem, nevednostjo in negotovostjo se nam porajajo sledeča:

V kakšnem svetu bi radi živeli? Kako lahko izobraževanje pripravi otroke na življenje v globalnem svetu? Kaj potrebuje človek za svoje preživetje in kaj lahko prispeva k svetu? Kako se lahko otroci naučijo razumeti druge, spošto-vati njihove misli in čustva? Kako lahko na novo oblikujemo izobraževanje? Kako lahko filozofija pomaga družbi dojeti aktualne probleme in se

⁵ Gregory, Maughn (2005).

⁶ Baumann, Zygmunt (1998, 5).

⁷ Arendt, Hannah (2006, 180).

spoprijemati z njimi? Kako lahko izobražujemo tiste, ki bodo postali jutrišnji odrasli?

Takšna vprašanja vodijo h korenitemu procesu preobrazbe, ki upošteva pedagoške zahteve v globaliziranem svetu. Filozofija nedvomno lahko spodbuja odločanje, zmožnost ukrepanja in medkulturno mišljenje; vendar si moramo še naprej prizadevati, da bi otroci te filozofske sposobnosti srednjeročno uporabljali v svojem učnem in življenjskem okolju. Na izobraževanje ne gledamo več kot na pripravo na življenje, ampak je pomembno v vseh življenjskih obdobjih – kot vseživljenjski učni proces, povezan s pričakovanji, da bodo prihodnje generacije znale bolje argumentirati in analizirati argumente, da bodo razmišljale o vrednotah in normah, posamezniku in družbi, ter s pomočjo ustvarjalnosti razvijale komunikacijske sposobnosti in nove ideje. Vse to zahteva kompleksno mišljenje. Razvijanje teh sposobnosti in spretnosti je lahko pomemben prispevek filozofije k izobraževanju, je »koristno za osmišljanje sveta v globalni perspektivi«⁸.

Laurance Splitter in Ann M. Sharp poudarjata, da je »vpeljava filozofije v šolski učni načrt bistvena, da prihodnje generacije odraslih oskrbimo z vsem potrebnim, da bi naš svet postal boljši«.⁹ Lipman govori o tem, da je »filozofija disciplina, ki vključuje logiko, zato je pomembno, da v miselni proces vpeljemo merila odličnosti«.¹⁰

Sprejeti filozofijo v učni načrt pomeni, da bistvo filozofske prakse razumemo kot dejavnost, da uporabljamo dialog in refleksijo. Z dialoškim pristopom je odprta pot za demokratično izobraževanje, vendar pa to ne pomeni, da udeleženci zgolj odgovarjajo na to, kar storijo ali rečejo drugi. Gre za neke vrste interakcijo med njimi, za upoštevanje, kako in o čem razmišljajo in čustvujejo drugi. Razumevanje in

spoštovanje človekovih pravic ter demokracije sta osnova, da otroke spodbujamo k strpnosti ter spoštovanju drugih narodov in kultur.

V zadnjih letih je bilo veliko prizadevanj, da bi filozofijo uvedli v šolski kurikulum. Mladi ljudje običajno niso bili neposredno vključeni v filozofiranje; ožigosali so jih celo, da niso sposobni filozofsko razmišljati. V nekaterih evropskih državah ima poučevanje filozofije že dolgo tradicijo, na primer v Italiji, Franciji in Avstriji. Mladim ljudem približa filozofe in zgodovino idej. V središču pouka filozofije je učitelj, ki se osredotoča na posredovanje znanja o filozofih in njihovih idejah oziroma teorijah.

Pionirski prispevek Matthewa Lipmana in Anne M. Sharp je v tem, da sta otroke na poseben način vključila v filozofski dialog in jim tako pomagala razvijati njihove lastne miselne in učne sposobnosti, zastavljati filozofska vprašanja in jih uvajati v filozofsko raziskovanje – torej sta jim pomagala dejavno misliti.

Cilj filozofiranja je, da v razredu oblikujemo skupnost raziskovanja, v kateri v kontinuiranem procesu refleksije spodbujamo večdimenzionalni razmislek. Otrok tako ne poučujemo o filozofiji, ampak sami *filozofirajo*. Pomembno je, da jim prepustimo besedo in jim pomagamo, da sami razmišljajo in postanejo skrbni, konstruktivni in ustvarjalni misleci, pridobijo pa tudi samozaupanje za izražanje lastnih misli. Biti član *skupnosti raziskovanja* (*Community of Inquiry*) torej pomeni, da skozi samorefleksijo raziskujemo skupaj z drugimi. Kot poudarja Lipman, je to primer dejavne demokracije.¹¹

Koncept *skupnosti raziskovanja* je prvi uvedel Charles Sanders Peirce, utemeljitelj semiotike in eden najpomembnejših pragmatičnih filozofov 20. stoletja. Poznan je kot oče pragmatizma, imenujemo ga lahko tudi oče *skupnosti raziskovanja*. Prvotno je to formulacijo uporabljal za proces raziskovanja v znanosti.

⁸ Sharp, Ann M. (2008).

⁹ Splitter, Laurance in Sharp, Ann M. (1995, 4).

¹⁰ Prav tam, str. 25.

¹¹ Lipman, Matthew (1991).

Po Peirceu je v potek procesa znanstvenega raziskovanja vključena skupnost z empiričnim ali konceptualnim raziskovanjem ter samopopravljanjem raziskovalca. Trdil je, da vsi ljudje sodijo v neko večjo skupnost raziskovanja in da je sebstvo v procesu rasti, ki vključuje drugega. Sebstvo skozi dialog vzpostavlja odnos do drugega, vzpostavlja pa tudi notranji dialog med kritičnim in ustvarjalnim sebstvom. Po njegovem ima *skupnost raziskovanja* veliko skupnega s skupnostjo znanstvenikov. Matematiki, biologi ali fiziki, na primer, ki si delijo odkritja in informacije, torej sodijo v neko večjo skupnost znanstvenega mišljenja, ki je bistvena za znanje in proces znanstvenega raziskovanja: »Obravnavali bi jih lahko kot neko obliko skupnosti, če so zavezani na podoben način uporabljati podobne postopke, da bi dosegli istovetne cilje.«¹²

Prav tako tudi John Dewey izhaja iz pragmatistične tradicije; njegove pedagoške teorije skupnostnega in samopopravljajočega se raziskovanja izvirajo iz družbene in kulturne tematike v njegovem času. Za Deweyja je bilo pomembno povezati strokovno znanje in doživljanje učenecv in učenek; teorijo je želel povezati s prakso. Osredotočil se je na aktiven proces njihovega vsakdanjega doživljanja, na učenje na podlagi izkušenj in reflektivno mišljenje.

Refleksivno mišljenje je po Deweyju »aktiven, vztrajen in skrben premislek o vsakem prepričanju ali privzeti obliki vednosti na podlagi argumentov, ki jo podpirajo, ter nadaljnjih sklepov, h katerim se nagiba ... Je zavestno in svobodno prizadevanje, da neko prepričanje dobro podpremo z argumenti.«¹³

Dewey opisuje vztrajen akt raziskovanja, pri katerem preiskujemo, preizkušamo in analiziramo; z dobro premišljenimi sodbami in na podlagi lastnega izkustva lahko odkrijemo neki smisel v kompleksnosti resnice. Po njegovem

je odkrivanje resnice dinamičen in dolgotrajen proces – nimamo neke resnice, niti ni nobene nespremenljive resnice. Celoten proces je skupnostni, poteka na podlagi družbene interakcije in se odvija znotraj okvira demokratičnih vrednot. Dewey je trdil, da bi se tak demokratični proces moral pričeti z izobraževanjem otrok.

»Otrok je intelektualno, družbeno, moralno in tudi fizično organska celota ... Da bi lahko v družbi zavzel pravo mesto, mora osvojiti osnovne metode raziskovanja ter bistvena orodja za občevarje z drugimi in komunikacijo. Da je mogoče formalni odnos državljana ločiti od celotnega sistema odnosov, s katerimi je dejansko prepleten (...), je slepo praznoverje, za katerega se lahko naadejamo, da bo kmalu izginilo iz razprav o izobraževanju.«¹⁴

Deweyjeve zamisli so imele daljnosežen vpliv na veliko mislecev gibanja kritičnega mišljenja, zlasti na Roberta Ennisa, Harveyja Siegala, Richarda Paula in Matthewa Lipmana, ki je bil njegov učenec. Dewey je svoje delo *Kako mislimo (How We Think)*¹⁵ objavil veliko prej, preden so pedagogi in pedagoginje začeli razmišljati o tem, da bi svoje učenke in učence učili misliti; v njem je poudaril kompleksnost in reflektivnost mišljenja, ki je hkrati tudi ustvarjalna izkušnja.

»Mišljenje je metoda inteligentnega učenja, učenja tega, kar zaposluje duha in ga nagrajuje. Po pravici govorimo o *metodi mišljenja*, pri čemer moramo upoštevati najpomembnejše: namreč da mišljenje *je* metoda, metoda inteligentne izkušnje, ki sledi svojemu lastnemu toku (...) Začetna faza te razvijajoče se izkušnje, ki ji rečemo mišljenje, je izkušnja.«¹⁶

Na razvoj Lipmanovih zamisli so zelo pomembno vplivala Peirceva in Deweyjeva dela, ki so služila kot teoretska osnova njegovemu pristopu k filozofiji za otroke in razvoju koncepta

¹² Peirce, Charles S. (1955, 15).

¹³ Dewey, John (1966, 153).

¹⁴ Dewey, John (1933).

¹⁵ Dewey, John (1933).

¹⁶ Dewey, John (1966, 153).

skupnosti raziskovanja. Medtem ko je Peirce koncept *skupnosti raziskovanja* izvorno omejil na tiste, ki prakticirajo znanstveno raziskovanje, pa je Lipman ta pojem razširil na koncept filozofske *skupnosti raziskovanja*. Poudaril je: »Videti je, da ima Charles Peirce prav toliko zaslug kot John Dewey, a če bi bila sploh kdaj domnevala, da lahko upamo na njegovo uresničitev, ne bi poudarjala svojih zaslug.«¹⁷

Lipman je v izobraževanje vpeljal filozofijo, v središče filozofije za otroke pa je postavil koncept skupnosti raziskovanja. Pokazal je, kako je mogoče filozofsko razmišljanje prakticirati tako pri poučevanju otrok kot pri poučevanju odraslih. Napisal je filozofske zgodbe za otroke različne starosti, ki so osredinjene na različno tematiko, ter poleg tega razvil vrsto učnega gradiva in priročnikov za učitelje. S sodelavci *Inštituta za napredek filozofije za otroke* (*Institute for the Advancement of Philosophy for Children*) je sestavil učni načrt, ki je bil preveden v več kot petdeset jezikov. Filozofija za otroke se je medtem uveljavila kot disciplina; raznoliko gradivo, metode in učni načrti so na voljo v več kot osemdesetih državah po svetu.

Lipmanov cilj je bil preoblikovati razrede v skupnost raziskovanja in »pomagati otrokom, da sami mislijo«. ¹⁸ Njegova zamisel je bila, da premisli izobraževanje na podlagi dialoške prakse in raziskovanja, ki temeljita na konceptu demokracije kot oblike sodelujočega mišljenja v skupnosti.

V *skupnosti raziskovanja* je poudarek na procesu diskusije, ki jo udeleženci vodijo v skladu s pravili razuma in jim predstavlja intelektualni izziv. Lipman opozarja, da sodelujoče raziskovanje spodbuja razvoj mišljenja višjega reda in je model kompleksnega mišljenja, ki ga ni mogoče omejiti le na kritično mišljenje. Po njegovem lahko mišljenje višjega reda razumemo kot razvijanje kritičnega, ustvarjalnega in skrbnega

mišljenja, pri čemer so vse tri dimenzije enako pomembne.

Miselne sposobnosti lahko približno opredelimo kot kognitivne procese, ki nam omogočajo iz informacij pridobiti pomen in z njimi začeti ustvarjalni proces. »Kritično mišljenje je utemeljeno in reflektivno mišljenje, ki se ukvarja s tem, o čem naj bomo prepričani ali kako naj ravnamo.«¹⁹ Tako je kritično mišljenje opredelil Robert Ennis, ki poudarja, da vanj sodijo tudi ustvarjalna dejanja, kot so na primer »postavljanje hipotez, uvidenje alternativnih pogledov na neki problem oziroma vprašanje, razvijanje možnih rešitev in načrtov, preiskovanje nečesa«. Vendar pa, kot sta poudarila filozofa Matthew Lipman in Michael S. Pritchard, utegne biti Ennisova opredelitev preozka, čeprav je njegova analiza kritičnega mišljenja bistveno prispevala k razumevanju tega kompleksnega duševnega pojava.

Lipman je kritično mišljenje opredelil kot proces; pomeni mu večje in odgovorno mišljenje, ki olajša presojanje. Je samopopravljajoče, temelji na merilih in je odvisno od konteksta. Utelesa vrsto pomembnih vrednot in vedenj za vsakdanje življenje. Spodbuja in opogumlja k reflektivnemu spraševanju, zavrača dogmatizem in pripomore, da se izognemo indoktrinaciji ter jo razkrivamo.

Ustvarjalno mišljenje je druga dimenzija mišljenja višjega reda, ki ponuja drugačno perspektivo; omogoča nam oblikovati različne možnosti in nove oblike presojanja. Pomeni, da raziščemo, razvijemo več različic nekega položaja, predstavljanja nečesa, ter sprejememo držo, za katero sta značilna radovednost in iskanje novih idej. To je ustvarjalno mišljenje kot magična pot odkrivanja, pri čemer gradimo na hipotezah in iščemo nove rešitve.

Hannah Arendt govori o »obisku«, kar pomeni, da si predstavljamo, se podamo v svet drugega, se seznanimo z različnimi pogledi, mnenji in

¹⁷ Lipman, Matthew (1988, 20).

¹⁸ Lipman, Matthew (1980).

¹⁹ Ennis Robert (1987, 1).

drugračnimi perspektivami. To omogoča zlasti literatura, s katero vstopamo v druge svetove in se podamo na pot odkrivanja. Tako »domišljjsko potovanje« omogoča razvoj pluralističnega mišljenja in kozmopolitske perspektive, kar je Nelson Goodman imenoval sposobnosti za »ustvarjanja sveta« (*»ways of world-making«*).

Bistvenega pomena so torej *skrbno mišljenje* (*caring thinking*), se pravi mišljenje, zmožno empatije, ter mišljenje, ki poteka v skladu s kontekstom in situacijo. *Skrbno mišljenje* zahteva sposobnost vživljanja, da se postavimo v položaj drugega in si predstavljamo, kako bi bilo zanj. Pomeni tudi, da oblikujemo zavest za vse naše okolje, da se zavedamo naše vloge in odgovornosti do prihodnjih generacij.

Splošna hipoteza se glasi, da filozofsko raziskovanje skozi dialog izboljša miselne sposobnosti pri otrocih. To pomeni, da dialog v skupnosti raziskovanja ponuja okolje za socialno interakcijo – to je izobraževalni model, pri katerem otroci lahko razvijajo sposobnosti, ki omogočajo, da postanejo svobodni, odgovorni, ozaveščeni in neodvisni ljudje, ki so sposobni sodelovati v demokraciji.

Po Martinu Bubru je pravi dialog mogoč le, ko vsak od udeležencev »upoštevava drugega ali druge v njihovi sedanjosti in individualni biti ter se jim posveti z namenom ustvariti živ, vzajemni odnos med njim in drugimi«. ²⁰

Filozofsko raziskovanje skozi dialog, skupna dejavnost mišljenja, delitev izkušenj in skupne procedure raziskovanja, pri čemer je zaželeno odgovorno ravnati in se prek ponotranjenja odpreti za opozorila in argumente – vse to lahko pomaga posamezniku, da v vseh vidikih življenja razvije reflektivno vedenje in navade. ²¹

Na Lipmanovo misel je vplival tudi ruski psiholog Lev Semjonovič Vigotski, ki se je intenzivno ukvarjal s psihologijo mišljenja, saj je ta po nje-

govem mnenju izjemno pomembna za izobraževanje. Poudarja, da moramo mišljenje razumeti kot notranjo dejavnost in da je mišljenje ponotranjeni govor. Misli in mentalne koncepte oblikujemo v notranjem in zunanjem govoru, vendar tihi notranji govor ni isto kot zunanji; Vigotski poudarja, da notranji govor postane nova vrsta misli, ko se otroci naučijo ponotranjiti logično strukturo. Meni, da so tovrstne dejavnosti primarno socialne, otroci se jih torej naučijo s ponotranjenjem v interakciji z odraslimi. ²² Z rabo jezika se naučijo pridobiti nadzor nad lastnimi mislimi. ²³ Zamisel, da je mišljenje posredovano z govorom in da je povezano s socialnim in kulturnim okoljem, je mogoče najti tako pri Deweyju kot v delih Vigotskega. Tudi George Herbert Mead tako kot Vigotski zagovarja tezo, da je mišljenje ponotranjeni dialog. Da bi lahko dobro mislili, moramo znati izražati svoje misli. Pomembno je, da otroke pri tem spodbujamo in jim prepustimo besedo.

V skupnosti raziskovanja se udeleženci po eni strani ukvarjajo s pomembnimi miselnimi korački, kot so denimo pojasnitev pojmov in konceptov, postavljanje hipotez, zastavljanje vprašanj in podajanje dobrih argumentov, navajanje primerov in protiprimerov, sklepanje in sledenje raziskovanju, kamor vodi. Po drugi strani pa je raziskovanje tudi družbena dejavnost. Lipman v skupnosti raziskovanja vidi »družbeno dimenzijo demokracije v praksi, ker utira pot njegovi implementaciji in tudi simbolično označuje, kakšen potencial se skriva v takšni praksi«. ²⁴

V ozadju tega je ideja, da nam filozofiranje za razliko od poučevanja filozofije pomaga bolje razumeti, kako razmišljamo o svetu, se odločamo in skupaj živimo. Za skupnost raziskovanja v razredu je značilno vodenje dialoga, eden od ciljev udeležencev pa je dospeti do »pametnih filozofskih sodb o vprašanih ali temah, ki so

²⁰ Buber, Martin (1962). cit. po Lipman, 1991, str. 19.

²¹ Lipman, Matthew (198, 45).

²² Vygotsky, Lev S. (1989).

²³ Vygotsky, Lev S. (1978).

²⁴ Lipman, Matthew (1991, 249).

bile povod za dialog». ²⁵

Odnos med učitelji in učenci ima v idealni obliki značaj dialoga iz oči v oči. Učitelj postane *spodbujevalec* (ang. *facilitator*) pogovora, kar za vse predstavlja nov izziv in terja od njega številne sposobnosti, za to pa potrebuje tudi orodje. Zato mora imeti tudi dobro teoretično ozadje, da bi lahko v vprašanjih in izjavah otrok razbral filozofsko dimenzijo. Pomembno je tudi, da se povečuje njegovo zanimanje za filozofska vprašanja in koncepte ter da jih vedno bolj razume, da je odprt in radoveden ter spoštljiv do otrok.

Torej ne gre za pouk, v središču katerega bi bil učitelj, ampak za dialog, ki se osredotoča na učence. Učitelj ne sme posredovati znanja in odgovorov, ampak nasprotno: zastavlja vprašanja z namenom, da bi omogočil diskusijo, tako da bi iz nje nastal dialog. Oblikovati mora zaupljivo okolje »varnega prostora«, v katerem bodo verbalne izjave otrok spoštovane, kajti vsakdo od njih prispeva nekaj posebnega in edinstvenega.

Otroke v različnih starostnih obdobjih zaposlujejo najraznovrstnejša filozofska vprašanja. Vendar s svojimi vprašanji, potrebami in drugimi težavami pogosto ostajajo prepuščeni sami sebi. Zmedenost, dvomi, predstavljanje, preiskovanje načel, večno spraševanje »zakaj?« in iskanje smisla jih pogosto privedejo do intelektualnega nezadovoljstva, s katerim so soočeni.

Pri tem jim lahko pomaga filozofija, namreč s pojasnjevanjem njihovih misli in nakazovanjem možnih rešitev. »Filozofija bi morala misli, ki so sicer nekako motne in nejasne, razjasniti in jih ostro razmejiti.« ²⁶

Morda lahko intelektualno nezadovoljstvo premagajo s pomočjo refleksije, z zavzetjem

intelektualne distance do nekega problema. Vendar pa filozofija ni omejena na argumentacijo in razvoj ustvarjalnosti, ampak jo lahko prakticiramo tudi pri vsakdanjih dejavnostih (kot orientacija v našem delovanju).

Filozofija kot elementarna kulturna tehnika je torej osnova za kritično in povezovalno mišljenje; razvoj skupnosti raziskovanja ima danes vse bolj pomembno vlogo pri spoprijemanju z aktualnimi problemi, opozarjanju na globalne povezave in kulturno raznolikost v sodobnem svetu.

Filozofija za otroke je v zadnjih desetletjih postavila pomembne temelje, da lahko že v zgodnjem otroštvu pričnemo s filozofsko-pedagoškim procesom; slednji ima za cilj spodbujati razvoj otrok v samostojne osebnosti, ki so sposobne reševati probleme in konflikte, sposobne samokritičnosti in empatije ter diferenciranega zaznavanja.

Filozofiranje z otroki in mladostniki zahteva kompetence in sposobnosti, nujne za to, da bi našo prihodnost oblikovali v skladu s »trajnostnim razvojem«. Gre tako za kognitivne kot socialne kompetence: za spoznanje, da je prihodnost naloga, za katero moramo skupaj delovati, za kritično presojanje našega dojemanja realnosti in načina življenja, za spoznavanje normativnega mišljenja, argumentiranja in paradigem, za sposobnost upoštevati alternativne možnosti, za celostno mišljenje in sposobnost sodelovati v dialogu. V demokratični družbi je nujno spodbujati sposobnosti refleksije in razmisleka, da bi bil vsak posameznik sposoben svoje življenje usmerjati v skladu s samopremislekom in ne po avtoritarnih smernicah.

»Filozofija in demokracija nas pozivata, naj sami presoјamo, sami izbiramo za nas najboljše politično in družbeno ureditev, sami spoznavamo naše vrednote, na kratko rečeno, naj v polnosti postanemo to, kar je vsakdo od nas, namreč svoboden človek.« (Federico Mayor, generalni sekretar pri Unesco).

²⁵ Gregory Maughn. *Normative Dialogue Types in Philosophy for Children*.

²⁶ Wittgenstein, Ludwig (1971, 41) (slov. prevod: *Logično-filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1976, str. 66).

Literatura

Arendt, Hannah (1961). »The Crisis of Education«. V: *Between the Past and Future*. New York: Penguin.

Camhy, Daniela G. (2012). »Education for Democracy and Philosophy for Children«. V: *Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research. Proceedings of the Ninth World Olympic and Elian Dialogues*, zv. 22/i.

Dewey, John (1966). *Democracy and Education*. New York: The Free Press.

Dewey, John (1991). *How We Think*. Buffalo, New York: Capricorn Book.

Ennis Robert (1987). »A Conception of Critical Thinking – With Some Curriculum Suggestions«. V: *Newsletter on Teaching Philosophy*, American Philosophical Association, poletje 1987.

Goodman, Nelson (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.

Lipman Matthew (1991). *Thinking in Education*. New York: Cambridge University Press.

Lipman Matthew (1980). *Philosophy in the Classroom*. Filadelfija, Pensilvanija: Temple University Press.

Lipman, Matthew (1988). *Philosophy Goes to School*. Filadelfija: Temple University Press.

Peirce, Charles S. (1955). *Philosophical Writings*. New York: Dover Publications.

Maughn Gregory (2005). »Philosophical Thinking in the Classroom«. V: Camhy, Daniela G. in sodelavci: *Encouraging Philosophical Thinking. Proceedings of the International Conference on Philosophy for Children*. Conceptus – Studien 17, Academia Verlag.

Sharp, Ann M. (2008). *Growing Up in a Global World*, prispevek na konferenci.

Splitter, Laurance in Sharp, Ann M. (1995). *Teaching for Better Thinking. The Classroom Community of Inquiry*. Australian Council for Educational Research. Melbourne.

Vygotsky, Lev S. (1989). *Thought and Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Vygotsky, Lev S. (1978). *Mind in Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludvik (1971). *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

Baumann, Zygmunt (1998). *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

(Prevod Tanja Pihlar)

Marko Štampihar

Skrb zase – meditacija, etika, kritična pedagogika

»Če se poglobiš v eno samo stvar in jo opazuješ skrbno in pozorno, odkriješ še mnoge [druge] stvari.« Thich Nhat-Hanh

V tem prispevku se lotevamo premisleka o čuječnosti v povezavi z etiko in kritično pedagogiko. Pokazati poskušamo, da je za dosledno in poglobljeno ukvarjanje s čuječnostjo nujno ukvarjanje s pojmi in idejami, s pomočjo katerih lahko bolje razumemo vsebino etičnih dolžnosti. Čuječnost je v sodobnem svetu pogosto uporabljena kot sredstvo za doseg nekega cilja in njena vloga je tako povsem instrumentalna; na takšen način čuječnost postane še eno od orodij, uporabljenih bodisi kot blago, ponujeno na trgu – kot še en izdelek, ki služi predvsem izboljšanju zasebnega udobja potrošnikov –, bodisi kot način servisiranja delovne sile, ki ga uporabljajo podjetja v kapitalizmu, da bi bili delavci bolj produktivni (in hkrati še bolj vpeti v razmerja moči). V obeh primerih je uporaba čuječnosti neetična in v nasprotju z njeno osnovno idejo. Ob pomoči avtorjev, kot so Jon Kabat-Zinn, Thich Nhat Hanh, Michel Foucault in Emmanuel Lévinas, poskušamo čuječnost predstaviti kot prakso skrbi zase, ki je vselej tudi že skrb za drugega oz. skupnost – etika je torej v samem jedru prakse čuječnosti. Vprašanje, s katerim začnemo in na katerega na koncu ponudimo tudi neki odgovor, pa je glede možnosti poučevanja čuječnosti oz. za čuječnost. Pokažemo, da je to poučevanje neločljivo povezano s tem, kar so že v antični filozofiji imenovali (na)učiti se živeti in ima za svoje

osnovno izhodišče etiko vrlin.

Kako je torej mogoče poučevati (za) čuječnost? V tem vprašanju je namreč kar nekaj predpostavk. (1) Čuječnost je neka vednost, ki jo je mogoče poučevati. Morda gre za neki korpus vednosti, zbirko idej, urejenih sistematično in v skladu z neko metodologijo, narejenih in zapakiranih za uporabo v »izobraževalne namene«. Ko skušajo v šole vpeljevati nekaj takšnega, kot je »čuječnost«, je ta predpostavka bržčas v središču takšnih naporov. (2) Obstaja vednost, ki je o samem poučevanju čuječnosti, poučevanje za čuječnost (gre za dve formulaciji, ki imata različen pomen: v prvem pomenu je čuječnost predmet, pozitiven nabor znanja, vednosti; v drugem pomenu gre bolj za neko »držo« ali naravnost, relacijo – čeprav za zdaj še ne moremo zagotovo reči, kateri so člani v tej relaciji ali naravnosti oz. za naravnost/relacijo do česa pri tem gre). Če je temu tako, potem obstajajo tudi družbena mesta, ki so zgrajena okrog te vednosti: obstajajo učitelji čuječnosti in obstajajo učenci. Ali natančneje, obstaja vsaj možnost obstoja obojih. (3) Čuječnost je predmet poučevanja ali pa vsaj neka destinacija, smer ali cilj, proti kateremu se giblje/ki ga poskuša doseči učenje.

Zastavljeno vprašanje odpira še nadaljnje spraševanje. Kaj naj bi sploh bilo to, kar poučujemo, ko pravimo, da poučujemo (za) čuječnost ali pozornost (kot prevod angleške besede *mindfulness* bomo oba izraza uporabljali kot sinonima)? Če bi odgovorili, da poučujemo tehnike meditacije, potem bi s tem nemara rekli, da je čuječnost ena od takšnih tehnik (npr. tehnika budistične meditacije), ki jo lahko usvojimo, ko sledimo določenim postopkom in izvajamo niz vaj. Toda to bi bilo v nasprotju s

samo jedrno zamislijo čuječnosti, ki pravi, da ta ni nekaj, kar delamo ali izvajamo. Čuječnost ni isto kot meditacija; slednja je lahko samo pot k čuječnosti oz. je čuječnost učinek vaj, vendar pa je ponovno v nasprotju s samim *duhom* čuječnosti, če bi nekdo poskušal predpisati eno metodo kot edino pravo in kot tisto, ki zanesljivo vodi k načinu bivanja, opisanega z izrazom »čuječnost«.

Je sploh mogoče *pojasniti*, kaj čuječnost je (pojasniti v smislu enoznačno zapisati)? Kot večkrat poudari Jon Kabat-Zinn, je čuječnost *biti* in ne *delati* (*«Mindfulness is being instead of doing»*):

»Tako kot podzemna voda ali ogromna nahajališča nafte ali pa minerali, ki so zakopani globoko v skalah našega planeta, tukaj govorimo o notranjih virih globoko v nas samih, ki so nam prirojeni kot človeškim bitjem, o virih, ki jih lahko koristimo in uporabljamo ter jih privedemo v ospredje – takšni, kot so naše vseživljenjske zmožnosti učenja, rasti, zdravljenja in preobrazanja. Kako pa bi se lahko zgodila takšna preobrazba? Ta izhaja neposredno iz naše zmožnosti zavzemanja širše perspektive, dojemanja, da smo mnogo več, kot si navadno mislimo, da smo. Izhaja neposredno iz prepoznavanja in prebivanja v polni razsežnosti našega bivanja, ko smo tisti in tisto, kar *dejansko* smo. Pokaže se, da so vsi ti prirojeni notranji viri – ki jih lahko odkrijemo sami in jih uporabimo za naše dobro – odvisni od naše zmogljivosti utelešenega zavedanja in naše sposobnosti *negovanja* našega odnosa do tega zavedanja. K takšnemu odkritju in negovanju se odpravimo s posvečanjem pozornosti na neki poseben način: namerano, v sedanjem trenutku in brez presojanja.« (Kabat-Zinn, 2013, str. xxvii)

Vednost o čuječnosti torej lahko nastaja samo, kolikor nekdo živi čuječe, pri čemer to, kar bi utegnil zaobsegati izraz »čuječe življenje«, zopet ni nekaj, kar bi bilo razvidno samo po sebi. Kako potemtakem poučevati (za) nekaj, kar pravzaprav nima povsem jasne opredelitve,

česar ni mogoče formulirati tako, da iz te opredelitve potem lahko oblikujemo cilje in učni načrt, ki nam bo omogočal sledenje le-tem (na tem, tj. jasni opredelitvi učnih ciljev in učnih načrtih, pravzaprav temelji vsako poučevanje – vsaj v sedanjem šolskem sistemu)?

Zadržimo se pri začetnem vprašanju in se vprašajmo še sledeče. Ali je čuječnost predmet poučevanja ali pa je 'stranski proizvod', ki nastaja, ko poučujemo nekaj drugega? Oziroma drugače, ali je sploh mogoče poučevati (za) čuječnost, če se ne ukvarjamo še z nečim drugim (kar na prvi pogled morda nima neposredne zveze s kultiviranjem pozornosti, temveč bolj z vednostjo v klasičnem pomenu besede, tj. z artikuliranjem zamisli, idej, konceptov)? In še naslednje vprašanje: katere vednosti (področja vednosti) so še zlasti pomembne (če je sploh mogoče potegniti neko ločnico ter vzpostaviti hierarhijo) za to, da se duh (*mind*) preobrazi v smeri večje pozornosti/čuječnosti? Ena od stalnic razmišljanj o čuječnosti je namreč tudi tale (morda gre celo za najbolj temeljno razmišljanje o čuječnosti): pri vadbi čuječnosti gre predvsem za preobrazanje načina, kako je človek v odnosu do sebe in drugih¹ – vadbo čuječnosti gre torej razumeti kot gibanje v smeri odprtosti, sočutja, senzibilnosti do sebe in drugih. O tem v svojih delih razmišljajo »klasiki čuječnosti«, kot so: Jon in Myla Kabat-Zinn, Thich Nhat Hanh, Paul Gilbert ...

Za premislek o pedagogiki čuječnosti bomo tukaj postavili štiri hipoteze, ki jih bomo raziskovali v nadaljevanju. (1) Čuječnost je predmet, ki ga je mogoče poučevati. (2) Čuječnost je predmet, ki ga ni mogoče poučevati. (3) Čuječnost ni predmet, pa vendar jo je mogoče poučevati. (4) Čuječnost ni predmet in ni je mogoče poučevati. – Dodajmo, da imamo z besedo 'predmet' tukaj v mislih pozitivno določljiv korpus znanja ali vednosti, idej ali zamisli, ki so sistematično urejene in imajo strukturo, ki

¹ Kar bomo kasneje s Foucaultom imenovali »tehnike sebe« in »veščine bivanja«.

jo je mogoče preučevati in posredovati na dokaj nedvoumen način (tako kot se v šolah prenašajo znanja od učiteljev k učencem). Usvojeno znanje pri predmetu pa je potem mogoče preverjati in ocenjevati. Začnimo torej z razmišljanjem o prvi tezi.

Hipoteza 1: Čuječnost je predmet, ki ga je mogoče poučevati

Najprej bi utegnili pomisliti, da moramo o čuječnosti nekaj vedeti, da bi se te lahko naučili. To je vsekakor nujno, saj brez neke predhodne vednosti ne more biti nobenega spoznavnega napredka. Če se je čuječnosti mogoče naučiti, potem se moramo vprašati, kako je to mogoče oz. kateri so pogoji možnosti učenja čuječnosti? Na katerih predpostavkah, predhodnih razmišljanjih temelji (vsako možno) lotevanje učenja čuječnosti? In kakšni so motivi, ki jih nekdo ima, ko trdi, da se hoče naučiti biti čuječ, živeti čuječe?

Še bolj temeljno vprašanje pri tem pa je, kaj sploh pomeni reči, da nekdo živi čuječe, kakšen je način življenja, ki bi ga lahko opisali kot čuječega? (Več o tem vprašanju bomo povedali v nadaljevanju prispevka.)

Če je torej čuječnost predmet, potem mora obstajati možnost opredelitve njegove vsebine. Nesmiselno bi bilo namreč reči, da nekaj obstaja kot predmet, če ne bi bilo mogoče ničesar povedati o tem, kaj je njegova vsebina. Česa se torej učimo, ko pravimo, da se učimo čuječnosti? Je čuječnost zbirka informacij? Ali čuječnost tvorijo nekakšne veščine ali kompetence (kot pravimo v sodobnem žargonu)?

Ena od težav, ki se pojavi v trenutku, ko čuječnost poskušamo opredeliti kot predmet, je tale: ko se nečesa učimo pri predmetih tako, da usvajamo znanja, veščine in kompetence, se s tem oblikujejo tudi neki posebni odnosi med usvojenim znanjem in tistim, ki znanje usvaja. Učenje, ki ga izvajamo v šolskih ustanovah, namreč ni vrednostno nevtrarno. Znanje, ki ga

v šolah posredujejo učitelji učencem, je namreč vselej že prešlo skozi določene mehanizme, ki so vsebino predmetov izbrali, oblikovali, določili metodologijo posredovanja, kar pomeni, da so v učnih praksah vselej na delu neka razmerja moči, kot bi rekel Michel Foucault. Kar se bo v šolah učilo in na kakšen način se bo to počelo, nikakor ni arbitrarno ali naključno – tudi to, kar se kaže kot čista in neposred(ova)na volja do znanja, že deluje skladno z določenimi družbenimi interesi (šole kot ideološki aparati države morajo skrbeti za reproduciranje ideologije, ki je družbeno vezivo in tisto, kar ohranja vzpostavljena razmerja moči).²

Takšen uvid nam zdaj omogoči, da ponovno pristopimo k problemu: če torej za vsak predmet v procesu poučevanja v šolah velja, da je njegova vsebina že posredovana z odnosi oblasti (in torej vsako usvajanje znanja že naddoločajo razmerja moči, saj, kot poudari Foucault (2015, str. 43), oblasti ni mogoče izvajati »brez formacije, organizacije in cirkulacije določene vednosti«), kako bi bilo potem lahko drugače s poučevanjem čuječnosti kot še enega od predmetov? Če bi bila čuječnost predmet, bi nujno postala del istega stroja – z njo in preko nje bi se vzpostavljala ter ohranjala razmerja moči, ki bi omogočala zlasti neko nemoteno izvajanje oblasti (ter s tem skrbela, da bodo odnosi v skupnosti še naprej temeljili na neenakosti in ustaljenih hierarhijah³).

² »[O]blasti ne smemo obravnavati kot pojav masivne in homogene dominacije – dominacije enega individua nad drugimi, ene skupine nad drugimi, enega razreda nad drugimi –; dobro se moramo zavedati, da oblast, če je le ne gledamo od zelo daleč, ni nekaj, kar se deli med tiste, ki jo imajo in si jo pridružujejo, in one, ki je nimajo in ki so ji podvrženi. Mislim, da bi oblast morali analizirati kot nekaj, kar cirkulira, ali, še bolje, kar se verizno prenaša. Nikoli ni lokalizirana tu ali tam, nikoli ni v rokah samo določenih oseb, nikoli si je ne moremo prilastiti kakor bogastva ali dobrine. Oblast funkcionira. Oblast se izvaja in prenaša v omrežju in v tem omrežju individui ne le cirkulirajo, temveč so hkrati ves čas v položaju, v katerem so izpostavljeni oblasti in v katerem oblast izvajajo. Nikoli niso samo tarče oblasti, ki bi nepremično in pasivno soglašale z njo, vedno so tudi njene prekopne točke. Drugače rečeno, oblast potuje skozi individue, ni jim preprosto naložena.« (Foucault, 2015, str. 38)

³ Problem s hierarhijami je predvsem v tem, da so pogosto

Do takšnega učinka, ko se čuječnost poučuje kot predmet, učinki takšnega poučevanja pa so ravno nasprotni duhu, iz katerega je praksa čuječnosti sploh prišla, zlahka pride v kombinaciji z nekim (sicer izjemno problematičnim) razumevanjem čuječnosti, ki se je v današnjem svetu marsikje že kar ukoreninilo. V mislih imamo prakse čuječnosti, ki se uporabljajo z nekim povsem specifičnim namenom. Na primer s čuječnostjo do boljših poslovnih rezultatov, čuječnostjo za boljše ocene in večjo konkurenčnost na trgu. Ali pa celo še bolj skrajno (čeprav gre najbrž za isti kontinuum): čuječnost v vojski – uporabljena za to, da bodo imeli vojak globalne imperialne velesile mirnejšo roko in bodo bolj zbranega duha, ko bodo namerili orožje v svoje tarče.

Čuječnost je v naštetih primerih opredeljena kot predmet, za katerega vsekakor velja, da ga je mogoče poučevati (v korporativnem svetu so inštruktorji čuječnosti za svoje pedagoško delo bogato nagrajeni), vendar pa je skrajno problematičen in etično sporen prav namen. Le kako bi bilo mogoče reči, da so cilji poučevanja čuječnosti v zgoraj naštetih primerih ubrani z etičnimi načeli, ki so vpisana v samo jedro tradicije čuječnosti (odprtost, solidarnost, sočutje do vseh živih bitij, skrb za dobro življenje vseh in vsake posameznice ter vsakega posameznika, oblikovanje duha pozornosti in nenasilja,

neutemeljene. Ni pa vsaka hierarhija že sama po sebi slaba. Kjer se nekdo ni zmožen odločiti v skladu s svojimi najboljšimi interesi (tj. tistimi, ki bodo njemu kot posamezniku ali pa skupnosti, ki ji pripada, omogočili največjo možno dobrobit, tj. razvoj osebnih potencialov ter približevanje etičnim idealom dobrega in pravičnega), tam je povsem upravičeno, da nekdo odloča namesto njega – primer so majhni otroci, ki imajo o sebi in okolju, v katerem so se znašli, preprosto premalo znanja, da bi se lahko samostojno odločali. Kjer pa imamo opraviti z ljudmi, ki so zmožni razmišljati samostojno in lahko sami pridejo do uvida v situacijo, v kateri delujejo, in se zavedajo posledic, ki izhajajo iz njihovih dejanj, pa je vodstvo drugih odveč oz. je celo nemoralno – tam bi morale pedagoške prakse delovati v smeri polnomočnejša ljudi za življenje brez vodstva zunanjih avtoritet (edina avtoriteta bi morala tukaj biti njihov razum) – kar je sicer tudi danes mnogokrat razglašeni cilj pedagogike: učiti misliti kritično. O tej temi prim. še klasični Kantov tekst *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?* (Kant, 2006).

prizadevanje za globalno pravičnost in demokracijo)?

Kjer prevladuje 'storilnostna naravnost' (ta je v procesu šolanja opazna že zelo zgodaj), je učenje za čuječnost nemogoč poklic. V takšnem sistemu so namreč tudi najbolj empatični, senzibilni, čustveno inteligentni in vsestransko razgledani učenci primorani v razmišljanje, ki daje prednost pragmatičnim pogledom pred drugimi (npr. etičnimi). Zaman je poudarjati, da je znanje vrednota in da se v šolah ne učimo za ocene, če je dejanska praksa ravno nasprotna. Učenci se že zgodaj naučijo zlasti tega, kako bodo prišli skozi proces šolanja s čim boljšimi rezultati – in takšno razmišljanje sploh ni neinteligentno ali ozkogledno, temveč je del strategije preživetja.

Poučevati za nekaj, kar pravzaprav ni usmerjeno k večji storilnosti, temveč k pozornemu zavedanju, h kultiviranju raziskovalnega duha oz. tega, kar je Sokrat imenoval »raziskovanje življenja« – kar zahteva celo zaustavitev in kontemplativno stanje duha (namesto tistega stanja, ki mu vlada nenehna delna pozornost, nujna za to, da nekdo lahko opravlja več opravil hkrati [*multitasking*] – , je čista utopija.

V svetu, kjer je banalnost zla v razmahu in vladavina instrumentalnega razuma v vzponu (»Znanje naj bo uporabno!«), etična dolžnost kajpada nalaga prav zavzemanje za tovrstne utopije.

Hipoteza 2: Čuječnost je predmet, pa vendar je ni mogoče poučevati

Za začetek naj pripomnimo, da poučevanje tukaj razumemo kot nekaj, kar je zavezano etiki, se pravi, da ne gre zgolj za neko objektivno in vrednostno nevtrarno prenašanje informacij iz ene možganske posode v drugo, temveč je v njem že vsebovana skrb za dobrobit. Komur v poučevanju ne gre za to, da bi prispeval k dobrobiti drugega, ta poučevanje uporablja za uveljavljanje oblasti nad drugim, kar pa je

neetično. Smoter poučevanja bi namreč moral biti v pomoči drugemu, da bo lahko razvil svoje potencialne in se v nekem trenutku samostojno loteval raziskovanja, najvišji cilj pedagoške prakse pa bi moral biti ta, da se človek v procesu učenja (na)uču dobro živeti. Sokrat je bil prav gotovo zgled takšnega učitelja, saj je deloval kot »izginevajoči posrednik« ali kot nevedni učitelj, tj. kot tisti, ki je v procesu učenja na začetku sicer nujen, vendar le za to, da učenca pripravi, da se bo potem sam(ostojno) odpravil na pot spoznavanja. Ko je nagovarjal svoje someščane, ni nehal poudarjati, da bi morali ti bolje skrbeti zase, tj. za svoje duhovno blagostanje.

V kolikor čuječnost postane predmet, ki ga je mogoče prodati in kupovati na trgu (in danes imamo lahko vtis, da je domala vse mogoče kupovati in prodajati), potem poučevanje čuječnosti ni več mogoče. Čuječnost kot blago ima sicer menjalno vrednost, nima pa več etične vrednosti. Ko nekaj na trgu postane predmet, potem je za tistega, ki ga prodaja in poskuša z njim služiti, pomemben zlasti dobiček, ki mu ga bo ta predmet prinesel. Na drugi strani pa je potrošniku, ki bo tak predmet kupil, pomembno zlasti to, koliko koristi ali udobja mu bo predmet dal v njegovem zasebnem življenju.

Če čuječnost postane takšno tržno blago, potem lahko začne služiti kot nekaj, kar potrošniki uporabljajo v bolj ali manj sebične namene. Nekdo se lahko nauči meditativnih tehnik, jih izvaja vsak dan s strogo disciplino, a prav njegova praksa postane največja ovira, da bi postal čuječ – zlasti ko je o sebi prepričan, da je postal Meditator. Ljudje so danes nagovorjeni, naj postanejo podjetniki sebe, ki nenehno izgrajujejo svoje osebnosti in iščejo načine, kako bodo še bolj konkurenčni v primerjavi z nasprotniki, saj so ujeti v tržno logiko, ki pravi, da je v življenju treba predvsem tekmovati in poskusiti biti pred ostalimi. Solidarnost in sočutje v takšem svetu nimata nobene vrednosti, kot je v dokumentarcu Adama Curtisa *Stoletje ega*⁴ prosto-dušno pripomnil F. von Hayek.

Če čuječnost uporabljamo povsem instrumentalno (ker bi denimo radi nekam prišli, nekaj dosegli, z njo nekaj bolj učinkovito naredili), smo zašli s poti, delujemo v nasprotju z duhom čuječnosti. Notranji mir, zbranost, usmerjenost v sedanji trenutek, pozorno poslušanje v dialogu z drugimi ... vse to so pomembna stanja duha in vrline, vendar pa se brez prevpraševanja družbenega konteksta, v katerem se pojavljajo, lahko začnejo sesedati v osebni projekt posameznikove obsedene usmerjenosti vase, nikoli dokončanega 'gojenja osebnosti', čisto zbanalizirano gonjo za osebno rastjo, kar vodi k vsebinsko izpraznjenim in intimno votlim oblikam vedenja in bivanja, značilnim za narcistično osebnost v času ideologije neoliberalizma.⁵

Opraviti svoje delo v svetu, ki ga določa neusmiljen boj za preživetje, kjer je to, čemur rečemo 'uspeh' pogosto zelo relativna zadeva: relativna v pomenu, da za uspeh nekaterih mnogi plačujejo visoko ceno (da bi bili nekateri

⁵ Psihoanalitik Paul Verhaeghe v knjigi *Identiteta* tako ugotavlja: »Ob prelomu tisočletja se je začel dogajati premik od odkrivanja samega sebe do izpopolnjevanja samega sebe, glavni cilj pa je postalo ohranjanje oziroma pridobivanje mladostnega telesa. Danes moramo vsi obiskovati telovadnice za ukvarjanje z modernimi konjički (od bodybuildinga do plesnih vaj) in če to ne pomaga, je tu še vedno botoks ali lepotna operacija. Prevladuje sporočilo 'Bodi večno mlad in seksi!'; ko prekorachiš trideseta, si že za odmet. Hkrati je to obdobje izjemnega naraščanja števila psihičnih motenj, na primer samo-poškodovanja, motenj hranjenja, depresij in osebnostnih motenj. Prvi dve se nanašata na telo, zadnji dve na identiteto. Medtem se je v družbi marsikaj spremenilo, ne da bi večina to sploh opazila: vsi smo veliko preveč usmerjeni vase. Smrt ideologije se kaže v tem, da politične stranke niso več udeležene v tradicionalne razprave. 'Izvoljeni predstavniki ljudstva' le še pohlevno plešejo po taktu, ki ga narekuje gospodarstvo pod taktirko borznih trgov. Stvari so šle tako daleč, da je del politike odločen razpustiti državo in prepustiti državljan same sebi. Ena najpogostejše citiranih izjav Margaret Thatcher je bila: 'Ne obstaja nič takšnega, kot je družba.' In delovala je tako, da se je to tudi uresničevalo. Razgradnja družbe pri ljudeh postopno razjeda občutek za skupnost in jih spreminja v tekmece. Sprva je to imelo svojo dobro plat: vsak je dobil svojo nagrado. Tisti, ki so vlagali največ napora, so želi največ uspeha. Od izpopolnjevanja samega sebe smo prešli k načrtovanju lastnega uspeha. Vendar ni trajalo dolgo, ko je postmoderni Narcis v praznini ogledala, v katerem se je občudoval, odkril ruševine družbe.« (Verhaeghe, 2016, str. 82–83)

⁴ *The century of the Self*. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=eJ3RzGoQC4s>

zmagovalci, mora biti na drugi strani vrsta poražencev), je hitro lahko moralno sporno. Če čuječnost v takšnem svetu uporabljamo kot metodo, da bi prišli do osebnega uspeha, smo na dobri poti, da povsem nečuječe prispevamo k banalnosti zla, ki ga v kapitalizmu povzroča vsakdanji *bussiness as usual*. Kdor je aroganten in v lastni aroganci ne vidi nobenega posebnega problema, ne more biti čuječ. Kdor je agresiven in pohlepen in nima nobenega motiva za ustvarjanje sprememb v smeri nenasilja, sočutja in odprtosti, ne bo glede čuječnosti razumel ničesar. Kdor čuječnost uporablja kot trening, da bo bolj učinkovit v opravljanju nalog, ki škodujejo ljudem oz. širšemu krogu živih bitij oz. uničujejo planet, je nemoralen. Vadba čuječnosti, ki ne vključuje etične razsežnosti (kar pomeni poglobljeno razmišljanje o tem, kakšne so naše moralne dolžnosti), bo še ena metoda oz. postopek, potreben kapitalizmu, da učinkoviteje izkorišča delavce, ki so zaradi nečloveških razmer v procesu dela izžeti in prizadeti zaradi nenehnega stresa.

Kadar čuječnost postane tržno blago, se je že izrodila v novo ideologijo, in v primerih, kjer obstaja zgolj kot metoda za zmanjšanje stresa, ni potem čisto nič drugega kot nov način nadzora nad atomiziranimi posamezniki in utrjevanja razmerij gospostva.

Hipoteza 3: Čuječnost ni predmet, pa vendar jo je mogoče poučevati

Kako je mogoče poučevati nekaj, česar sploh ni mogoče zajeti v nabor znanj, veščin, kompetenc, saj zadeva sam način življenja? Torej pri tem sploh ne gre za določeni »nekaj«, o katerem govorimo in kar poskušamo opisati z miselnimi shemami in pojmi – ti so namreč vselej nezadostni, da bi v njih zajeli kompleksnost izkustva, za katerega gre. Pa vendar za naše sporočanje in poskus dojetja nimamo na voljo nič drugega, kot so prav takšne sheme oz. pojmi. V trenutku, ko poskušamo misliti neko izkustvo, to lahko naredimo samo z rabo pojmov. Tudi čuječnost

je takšen pojem, s pomočjo katerega razmišljamo o izkušnjah oz. s pomočjo katerega duh (*mind*) razmišlja o sebi (se približa razumevanju sebe, postaja *mind-ful*).⁶

Vprašanje, zastavljeno na začetku tega poglavja, vsebuje torej neko aporijo (kako poučevati nekaj, česar pravzaprav sploh ni mogoče določiti kot predmet), kar pa ne pomeni, da nanj ni mogoče dati nobenega odgovora. Da bi se temu približali, se vrnimo k primeru, ki smo ga že dali zgoraj. V mislih imamo Sokrata oz. širše – tip učitelja, ki bi mu lahko rekli »sokratski učitelj«.

Česa se lahko naučimo, ko opazujemo Sokrata, ki je bil eden najbolj avtentičnih učiteljev čuječnosti (»Neraziskanega življenja ni vredno živeti«)? Poučevanje za nekaj, česar si ni mogoče lastiti. Sokratski učitelj uči za razmišljanje. Razmišljanje pa ni lastnina, saj je nedokončan, neskončen proces ali način bivanja. Sokratski učitelj poučuje tako, da demonstrira neko držo. Ve, da ne ve ničesar (dokončno, brez možnosti nadaljnje problematizacije). Sokratski učitelj je učitelj čuječnosti, saj je pozoren na tisto prej omenjeno aporijo, ki je vpisana v sam proces učenja. Njegovo delovanje temelji na uvidu, in sicer na temle: realnost ni dokončana, temveč je odprt proces (po-stajanja), ki ga je mogoče misliti. Realnosti ni mogoče totalizirati ali zapreti v model, ki bo pomenil dokončni opis sveta in ki bo vse stvari postavil 'na svoja mesta' (mesta sama so dinamična in v procesu postajanja). Za sokratskega učitelja je izziv tale: kaj pomeni učiti se v tem dinamičnem procesu, ki je življenje samo? Kako se (na)učiti živeti (če pa je življenje dinamično in sploh ni nekaj, kar

⁶ Približevanje razumevanju sebe kajpada ne pomeni isto kot biti poln sebe v smislu egocentričnosti. Kontemplativno razmišljanje o sebi sicer pomeni obračanje k sebstvu, vendar se s tem zgodi neki ključni premik v razumevanju in doživljanju sebe. Ta »sebe« ni več v središču veselja (kot je v egocentričnosti, kjer se nekdo usmeri vase v pozabi vsega drugega), temveč se vzpostavi neko novo kompleksno razmerje med sebstvom in Drugim. Sebstvo je tukaj doživljeno kot nekaj, kar lahko biva samo v kompleksni relaciji z Drugim (ta izkušnja pogojuje etično skrb, ki vsebuje sočutje, solidarnost in prizadevanje za mirno sobivanje).

bi lahko spremenili v nekaj pozitivno določljivo, tj. spremenili v predmet [učenja])?

Tisto, kar sokratski učitelj ve oz. kar zastopa, pa je ideja, da je učenje ali spoznavanje vendarle (kljub naši ne-vednosti, tj. nemožnosti v spoznanje zajeti Celoto) mogoče. Najbolj trdovratna ovira spoznavanju za Sokrata namreč ni nevednost, temveč domnevna vednost. Ne-vednost ni isto kot nevednost ali ignoranca, saj že pomeni neki uvid, ki je ta, da Celota sploh ne obstaja. Ni namreč res, da je zadaj za tokom sprememb in postajanja neka statična in negibna Bit, ki uhaja človeškemu spoznanju zaradi njegove omejenosti. Tudi budisti so imeli takšen uvid, zato so o predmetih razmišljali ne kot o nečem statičnem, temveč kot o nečem, na kar moramo zreti z gledišča dinamike. Vse je gibanje, edina stalnost je nenehna premena. Od tod nauk o ne-jazu, ne-bitu. (To kajpada ne pomeni, da ničesar ni. Ne pomeni, da ni jaza, da ni oseb in predmetov. Pomeni namreč natanko to, da ni ničesar zunaj procesa po-stajanja, pre-mene, preobrazb, metamorfoz.) Ne-stalnost biti je torej strukturna, ni je mogoče odpraviti, tako kot je tudi Heraklit govoril, da 'vse teče' (realnost kot kaotični tok, ki pa je vendar urejen, saj mu vlada Logos – kot stalne nespremenljive zakonitosti, ki vladajo kaotičnemu univerzumu).

Premislimo še idejo, ki družu denimo navidezno tako heterogena miselna prostora, kot sta na eni strani ta, ki ga oblikuje in naseljuje Sokrat, na drugi strani pa je idejni prostor budizma. To idejo bi lahko izrazili takole: nenavezanost, neoklepanje, neposedovanje, skratka biti kot ne-imeti. Biti brez lastnine – če je čuječnost namerna pozornost, usmerjenost duha v vsak trenutek, ki pride, sprejemanje tega oz. odprtost do njega brez presojanja, potem bi bilo oklepanje miselnih navad, vzorcev mišljenja, stereotipov in okostenelih idej pravo nasprotje čuječega bivanja.⁷

⁷ K razmišljanju o sokratskem učitelju dodajmo še tole vprašanje: kako je sokratski učitelj v šolskem sistemu, ki ga naddoloča kapitalistični imperativ uporabnosti, sploh

Stalnice pa so (nujne) iluzije. Te držijo svet vsakdanjega življenja skupaj. Vednost nastaja onkraj iluzij, tam, kjer ima nekdo pogum seči onkraj videzov. Tudi Platonova votlina je pripoved o tem. Sence so predmeti, za katere verjamemo, da so natanko takšni, kot se kažejo očem. Vkljenjenost v verige je v oklepanju senc kot iluzij. Življenje zunaj votline (ki je pravzaprav metafora za čuječnost – šele takrat človek dejansko vidi, kot pravi Platon, medtem ko je vse do tedaj taval v poltemi) pa je prakticiranje svobode. Če še enkrat naredimo vzporednico: čuječnost kot odprtost do tistih razsežnosti življenja, ki se odpirajo, ko se človek ne oklepa več mnenj in stereotipov, ki si jih je ustvaril o svetu, drugih ljudeh in o sebi. Sence so enodimenzionalna mnenja ali domneve. Človek je njihov ujetnik, kolikor jih zamenja za resnico o svetu. Ko spozna mnenja kot domneve, spoznava tudi to, da obstaja nekaj onkraj teh mnenj. Nekaj, kar je neskončno kompleksnejše in zapletenejše ter bolj skrivnostno, kot si domišlja vsakdanja pamet: resnica, ki pa je ni v onstranstvu, saj je resnica o samih videzih ali mnenjih. Zato Platon tudi reče, da se mora osvobojenec nujno vrniti v votlino. Zunaj nje namreč ni niti resnice niti življenja. Ker pa je popotovanje duše neskončno, lahko rečemo, da je čuječnost drugo ime za takšno popotovanje (o tem pričajo tako Platonova prisposoda o votlini kot opisi čuječnosti kot popotovanja po tistih razsežnostih eksistence, ki so vselej že tukaj, pa vendar jih zdrava pamet spregleda ...

mogoč – in ali je v takšnem sistemu čuječnost sploh mogoče vzdrževati in se je lotevati na zaresen način? Problem z učenjem v šolah je namreč prav v tem, da je ključni poudarek drugje: v današnjih šolah se uči zlasti za to, da bo nekdo znanje lahko *uporabil*. Z 'uporabo znanja' je tukaj mišljeno nekaj, kar z znanjem počnemo, da bomo s tem izboljšali predvsem svoje materialno blagostanje (več znanja → boljša kariera, večji družbeni ugled, več denarja ...). 'Znanje mora biti uporabno' – ta krilatica danes pomeni, da mora znanje prinašati dobiček (ki se meri v količini kapitala – temu, zopet v žargonu, rečejo 'dodana vrednost'). Če danes v šolah torej mislimo resno, ko pravimo, da želimo učiti in vzgajati (za) pozornost, potem bi morali razmišljati o radikalni spremembi izvajanja pouka, ki zahteva tudi korenite sistemske spremembe.

Platonov osvobojenec in Buda kot Prebujeni⁸).

Ali torej obstaja hierarhija vednosti (področij vednosti), ki so še zlasti pomembna, da duha pripravimo k boljši pozornosti in čuječnosti?

Ponovno vzemimo primer. Ko se je v stari Grčiji rojevala filozofija (npr. misleci, ki so jih kasnejši klasifikatorji poimenovali 'jonski naravoslovci'), je bila ta predvsem usmerjena k raziskovanju narave. Hkrati pa so filozofi preiskovali tudi duha. Heraklit kot eden največjih mislecev je ob razmišljanju o ustroju sveta zapisal tudi tole: »Jaz sem preiskoval sebe.« Za Pitagoro je bila matematika govornica narave, hkrati pa so bili pitagorejci tudi mistiki, ki so razmišljali o harmoniji vesolja, glasbi, ki uglasuje tudi človekovo dušo. Aristotel je v svoji *Metafiziki* o pitagorejcih zapisal tole:

»V času, ko so živeli ti filozofi [Levkip, Demokrit, Heziod, Empedokles in Anaksagora], in že pred njimi, so tisti, ki jim pravijo pitagorejci in ki so se posvetili študiju matematike, prvi poskrbeli, da je napredovala; in ker so bili vzgojeni v tej (vedi), so bili mnjenja, da so njena počela hkrati počela vsega, kar biva. Ker pa so števila po naravi prva med temi počeli, se jim je zdelo, da lahko v številih (bolj kot v ognju ali zemlji ali vodi) uzrejo veliko podobnosti s stvarmi, ki bivajo in nastajajo. Po njihovem je tako neka določena lastnost⁹ števil pravičnost, neka druga je duša in um, spet tretja je primeren čas in podobno lahko rečemo za vse druge; prav tako pa so v številih videli tudi lastnosti in razmerja glasbenih harmonij. Ker se je torej zdelo, da tudi vse drugo (svojo) celotno naravo uravnava po številih, ta pa so prva v vsej naravi, so predpostavili, da so prvine števil tudi prvine vseh bivajočih stvari in da je celotno nebo harmonija in število. In vse, za kar so pokazali, da se v številih in glasbenih harmonijah ujema z dogajanjem na nebu, z njegovimi deli in z vesoljnim redom v celoti, so zbrali in smiselno

povezali ...« (Diels in Kranz, 2012, str. 415, 417)

Znano je, da je Tales nekoč izjavil, da je vse narejeno iz vode. Morda pa je nekoliko manj znano njegovo reklo, da je kozmos poln bogov. Prav slednje se zdi zelo blizu temu, čemur se s sodobnim izrazom reče *mindfulness*, kot namreč zavedanje o tem, da je duh neskončen oziroma, če se izrazimo bolje, da so širjave duha brezmejne. Anaksagora pa je za počelo vsega postavil Um, »kajti pravi, da je Um samovladan, da ni pomešan z ničemer, da pa vse (stvari) ureja sam, tako da prehaja skozi vse. [...] [S]amo ta je namreč med bivajočimi (stvarmi) preprost, nepomešan in čist. Temu istemu počelu pripisuje oboje: tako spoznavanje kot gibanje, saj pravi, da Um giblje vesolje.« (Diels in Kranz, 2012, str. 559, 561)

Za starogrške filozofe, kot so Heraklit, Tales, Anaksagora, Pitagora, Platon in Aristotel (če naštejemo samo nekatere) je torej ukvarjanje z vednostjo o svetu (naravi, matematiki, duši) vselej tudi že spoznavanje sebe, način, kako duh raziskuje sebe,¹⁰ ter hkrati oblikovanje neke posebne drže, ki bi jo bilo mogoče primerjati s sodobnim izrazom 'čuječnost'.

Ukvarjanje z znanostjo je torej za Stare vselej tudi **duhovna praksa** in etika skrbi zase (ko nekdo raziskuje duha, se tudi že posveča skrbi za duševno dobrobit). Kot odgovor na vprašanje o hierarhiji vednosti glede na pomembnost, ki bi jo posamezna področja utegnili imeti za prakso čuječnosti, tako lahko podamo naslednji odgovor: ni toliko pomembno, s katerim področjem spoznavanja se ukvarjamo, kot je pomembno, *kako* se ukvarjamo z njim. Vsako znanstveno oz. raziskovalno delo je namreč lahko tudi duhovna praksa, ki vodi k pozornjšemu, bolj čuječemu bivanju. V šolah bi se morali učiti zlasti takšnega pristopa k raziskovanju (namesto, da se glave učencev trpajo z informacijami, ki jih niso osmislili). To bi bilo kritično mišljenje v pravem pomenu besede:

⁸ Prim. Platon, 1995; Kabat-Zinn, 2005.

⁹ Lastnost db. utrpevanje; stanje (*páthos*).

¹⁰ Anaksagora s Heglom: *Ko razmišljamo o vesolju, vesolje (kot duh) razmišlja skozi nas*.

kultiviranje ljubezni do vednosti same – ne glede na področje, s katerim se nekdo ukvarja.¹¹

K rečenemu pa samo še tole: kdor se hoče poglobljeno ukvarjati s čuječnostjo, ta naj se vrača k izročilu Starih.

Zaključimo torej lahko, da je čuječnost tisto, česar se je mogoče učiti, pa čeprav ne more biti predmet učenja. Drugi zaključek pa bi bil, da učenje – kolikor nima nekega določenega predmeta – šele tukaj postane zares vredno, da se ga lotevamo. Predmet takšnega učenja namreč hkrati obstaja in ne obstaja: obstaja, saj predmet tukaj ni nič drugega kot življenje samo v vsej svoji kompleksnosti, ne obstaja pa kot nekaj pozitivno določljivega, kar bi nekdo lahko zvedel na enodimenzionalne modele, ki bi jih potem spravil v svojo malho in se bahal naokrog, češ, kako moder da je (kot so to počeli sofisti v Antiki in kot to počnejo njihovi novodobni nasledniki).

Manifest za *čuječo znanost* – Jon Kabat-Zinn

»Razmislimo še enkrat o 'vesolju', kar smo mi sami. Na neki ravni je naše telo skoraj povsem prazen prostor (oz. množica polj) z redkimi žarišči močno zgoščene energije, ki ji rečemo masa. Če gremo po lestvici navzgor, so ta žarišča najprej strune, nato kvarki, elektroni, protoni in nevtroni, nato pa še atomi. Potem pa, če gremo še naprej, opazimo združevanje atomov v majhne molekule in nato v srednje velike molekule, makro molekule (kakršne so encimi in proteini) in mega molekule, kot je DNK, tako

¹¹ O čemer so pričali tako antični misleci (predsokratiki, Platon, Aristotel, stoiki ...) kot tudi renesančni in razsvetljenski intelektualci. V 20. stol. je bil eden takšnih intelektualcev Carl Sagan, ki je zapisal: »Če kdaj dosežemo točko, ko bomo mislili, da popolnoma razumemo, kdo smo in od kod prihajamo, nam bo spodletelo. Mislim, da to prizadevanje ne vodi v samozadovoljno zadoščenje ob poznavanju odgovora, niti k domišljavemu občutku, da je odgovor pred nami in da moramo opraviti samo še en poskus, da ga najdemo. Iskanje je ovenčano s pogumnim namenom, da pozdravi vesolje, kakršno je v resnici; ne vsiljuje mu naših čustvenih nagnjenj, temveč pogumno sprejme, kar nam razkrije.« (Sagan, 2011, str. 154)

rekoč glavno nahajališče 'programske opreme', ki poganja in ureja univerzum življenja na tem planetu. Potem pa so tukaj še mega združbe molekul (organele), kot so ribosomi, endoplazemski retikulum in Golgijev aparat (ali ni že sam zven teh besed skrivnosten in nadvse speven?).

Vse to opisuje le majhen delež vsebine ene same celice v telesu, ki je, kot smo videli, zgrajeno iz nepredstavljivega števila celic, vse pa izvirajo iz ene same celice, oplojenega jajčeca, ki je nastalo iz dveh celic, vsaka od teh prihaja joča iz po enega starševskega vesolja, ki sta se združili, ker sta se (v običajni različici) združili telesi naših staršev.

Ali dejansko kdaj *izkusimo* vse to, ali kdaj dojemamo sebe na takšen način, pa čeprav samo za trenutek? Pri čemer dojemanja ne mislim zgolj v smislu abstraktnega mišljenja – čeprav poglobljeno premišljevanje in znanje fizike in kemije in biologije in kognitivne znanosti pri tem lahko pomaga –, temveč skozi zavedanje, skozi občutenje, zaznavanje, skozi utelešeno dojemanje, dopuščanje, da naš um naseli in napolni telo, od dihaajoče kožne ovojnice pa vse do mišic in sklepov in kosti in jeter in pljuč, vse do včasih utripajočih genitalij, do vselej utripajočega srca in krvi in možganov in do vsega drugega, kar bi utegnili hoteti priklicati v zavest v zvezi s čustvi, organi in tkivi, vse dol do samih celic, še bolj navzdol do ribosomov in kromosomov in encimov, ki se marljivo lotevajo dela (če temu lahko rečemo delo) znotraj tega sveta, ki je na tej ravni večinoma sestavljen iz vode [Tales se vendarle ni motil! – op. M. Š.], pa do molekul, atomov, kvarkov in strun, vse do praznine, ki je med njimi in znotraj njih, vključno s sedmi mi ne odvitimi (kako pa naj o njih govorimo drugače kot o ne-neodvitih?) dimenzijami same realnosti ali narave.

Drugače rečeno, ali se lahko zavemo vsega, kar smo, na ravni materialnega in nematerialnega, objekta in subjekta, in še onkraj subjekta in objekta, prav v tem trenutku, hkrati? Ali lahko

uvidimo, se zavemo, uresničimo, vpijemo živi čudež in skrivnost vsega tega ter dejstvo, da vse to deluje, da lahko mislimo, da se lahko gibljemo in hodimo, da lahko prebavljamo hrano, da se lahko ljubimo, imamo otroke in jih vzgajamo vse do njihove odraslosti, da smo zmožni najti hrano in pomen, da ustvarjamo umetnost in glasbo, da se srečujemo in, kar je morda na koncu, da spoznavamo sebe?» (Kabat-Zinn, 2005, str. 601–602)

Hipoteza 4: Čuječnost ni predmet in ni je mogoče poučevati

Ko razmišljamo o možnosti poučevanja čuječnosti/za čuječnost, se soočamo z zahtevnim pedagoškim izzivom, saj ni čuječnosti brez etične drže. O tem bomo razmišljali v nadaljevanju tega poglavja.

Etika je vzgoja za nenasilje. Učenje čuječnosti pomeni kultiviranje drže, ki vključuje skrb za dobrobit človeštva in biosfere kot kompleksnega sistema, v katerem živa bitja eksistirajo v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Je mogoče poučevati etiko oz. vzgajati za vrlino? To je vsekakor mogoče poskušati narediti, vendar pa je pri tem vselej prisotna kar velika mera negotovosti: ali lahko zares vemo, da je etično delovanje učinek neke določene vzgoje ali pa nekega procesa učenja/poučevanja? Če to lahko vsaj domnevamo, pa se pri tem spraševanju najdemo pred novo težavo: kateri elementi vzgoje oz. katere ideje v procesu učenja in poučevanja so pri tem bistveni? Kaj natanko je v vzgoji tisto, kar ima za svoj učinek etično delovanje? Kako sploh vzgajati za etiko? O katerih idejah govoriti (in kako o njih govoriti¹²), da bo posredovano sporočilo zagovor etike?

¹² Morda je ravno v tem srž tega spraševanja: med načini, kako nekdo govori o nečem, je lahko celo vesolje razlike – en način bo tisti, ki bo omogočal svobodno prevpraševanje povedanega, odprto razpravo in razmislek, medtem ko bo drugi spoznavni horizont dokončno zaprl in se bo iztekel v indoktrinacijo, ki že pomeni prepoved nadaljnjega spraševanja.

Če razmišljamo o čuječnosti v povezavi s pedagogiko, potem se nam zastavlja še tole vprašanje: kdo ima danes sploh možnost ukvarjati se z meditacijo, kdo ima priložnost delati na sebi in živeti čuječe? Ali to velja čisto za vsakega človeka? Na primer ljudje, ki po 12 ali 14 ur na dan opravljajo težka fizična dela, ki dejansko nimajo časa za nič drugega kot za stvari, ki jim omogočajo preživetje – kaj bi tem ljudem lahko pomenila vadba čuječnosti? Mar slednja ne predpostavlja neke ravni blagostanja, ko se človeku ni več treba ukvarjati zgolj s preživetjem, ampak ima dejansko čas, da se lahko posveča sebi?

Zares bi bilo cinično, če bi ljudem, ki vsak dan opravljajo težka, zdravju nevarna in slabo plačana dela (na primer delavci, ki na neznosni poletni vročini polagajo asfalt), predpisali trening čuječnosti, češ da bo to rešilo vse njihove življenjske tegobe. Tovrstni treningi tudi ne bodo rešili temeljnih težav ljudi, ki nimajo niti osnovnih dobrin za preživetje in umirajo zaradi lakote ali vojn. Pa vendar se zdi, da ima njihov položaj veliko opraviti s tem, kako tisti drugi, privilegirani del človeštva živi svoja življenja. Če med slednjimi ne bi bilo toliko brezumja (*mind-lessness*) in bi etiko vzeli zares, potem najbrž tudi ne bi dopuščali, da se dogajajo takšne krivice, kjer en del človeštva plačuje visoko ceno za lagodje in blagostanje drugih.¹³

Sočutje, ki je torej nujna komponenta kultiviranja pozornosti,¹⁴ se tako ne more ustaviti pri čustvih pomilovanja ali žalosti zaradi usod drugih. To je preprosto premalo in pogosto prikriva brezbrižnost, ki se ne upa odkrito izra-

¹³ Brezumje v sodobnem svetu, ki je naselilo najvišje ravni političnega odločanja, ne grozi več samo enemu delu človeštva, ampak je postalo globalna nevarnost. Eden najbolj zaskrbljujočih primerov takega brezumja je tale: na političnem prizorišču se je pojavil človek, ki arogantno zavrača vsako razmišljanje o nevarnosti podnebnih sprememb in nujnosti delovanja, da bi preprečili katastrofalne posledice. Na volitvah temu človeku uspe pridobiti dovolj glasov, da postane predsednik najmočnejše države na svetu ... Prim. še Chomsky, 2016.

¹⁴ Glej Gilbert, 2013.

ziti, nepripravljenost odreči se celo najmanjši količini lastnega ugodja – tudi če bi takšno odrekanje znatno prispevalo k izboljšanju položaja soljudi.

Sočutje ali empatija sta v bistvu drugače poimenovana solidarnost, ta pa je vselej že delovanje za dobrobit soljudi, sodelovanje v skupnem prizadevanju, da bi ustvarili pravičnejši, mirnejši svet, v katerem bo več medsebojnega razumevanja in možnosti za dostojno življenje. Torej moramo v trenutku, ko rečemo nekaj takšnega kot: treningi čuječnosti, učenje pozornosti, sočutje ipd., spregovoriti tudi o boju za globalno pravičnost in demokracijo. Kdor je čuječnost vzel zares, deluje politično, saj si prizadeva za obe prej omenjeni vrednoti.¹⁵

Odprtost in sprejemanje kot jedro etike pozornosti je torej tudi začetek nekega radikalnega angažmaja¹⁶: »Ko sem bil v Vietnamu, je bilo veliko naših vasi bombardiranih. Skupaj z meniškimi brati in sestrami sem se moral odločiti, kaj naj naredimo. Ali naj ostanemo v samostanih ali naj zapustimo dvorane za meditacijo, da bi pomagali ljudem, ki trpijo zaradi bomb? Po temeljitem premisleku smo se odločili, da storimo oboje – da gremo ven in ljudem pomagamo ter da to storimo pozorno. Temu smo rekli angažirani budizem. Pozornost mora biti angažirana. Če vidimo, moramo tudi delovati. V čem je sicer korist tega, da vidimo?« (Nhat Hanh, 2004, str. 105–106)

Morda je eden od konceptov, ki je najpogostejše razumljen narobe, koncept ne-delovanja oz. ne-prizadevanja (koncept, ki ga najdemo tako

v budizmu kot v daoizmu¹⁷): srž tega naj bi bila, da nikamor ni treba priti, da se za ničemer ni treba gnati. Takšna drža utegne biti v kapitalističnem svetu subverzivna. A težava je, da nekdo lahko iz tega sklepa, da je potem dobro biti nedejaven, pasiven, da si za ničemer ne gre prizadevati, da je pač najbolje 'iti s tokom', kot se reče, in se prepustiti stvarem. To bi potem lahko pomenilo tudi sprejemanje stvari, a zlahka pokažemo, da v nekaterih primerih stvari ni dobro zgolj sprejemati, tj. si ne prizadevati, da bi jih predrugačili. Npr. ljudje, kot je bil nacistični zločinec Eichmann, in njemu podobni – ti si gotovo niso prizadevali, da bi karkoli spremenili, saj so predvsem ubogali in potem o tem govorili celo kot o svoji najvišji dolžnosti.

Da bi bolje razumeli naravo etične zahteve, s katero se soočimo, če smo dovolj čuječi (in soočenje z etično zahtevo je vsekakor dobro, saj brez etične drže ni človekovega dostojanstva, kot nas je poučil Kant – svet pa se utaplja v brezbrzičnosti in cinizmu), bi se bilo dobro obrniti k judovskemu filozofu Emmanuelu Lévinasu – še enemu izjemnemu učitelju čuječnosti (ključne zamisli filozofa so prav občutljivost, senzibilnost, odpiranje in odgovornost). Po Lévinasu biti čuječ najprej pomeni soočiti se z radikalno zahtevo, ki prihaja od Drugega kot obličja (razlike). Etična drža tukaj pomeni odpiranje (neskončnemu) Drugemu, ki je v jedru vsake »osebnosti«.

»Človeškost v zgodovinskem in stvarnem bitju, preboj subjektivnega, človeška duševnost v svoji izvirni čuječnosti ali streznjenju, je bit, ki se sama odvezuje vseh pogojev biti: to je *ne-se-bičnost* (*des-inter-essement*). [...] Sam vzdržujem drugega in sem zanj odgovoren. [...] Dejansko moramo opredeliti identiteto človeškega jaza iz odgovornosti, to je, iz postavitve ali odstavitve suverena jaza v zavesti samega sebe – iz njegove odstavitve, ki je prav njegova odgovornost za drugega. Odgovornost je to, kar pripada izključno meni in je *človeško* ne

¹⁵ Mar ni zgled takšnega delovanja prav Thich Nhat Hanh, ki ga opisujejo kot enega najbolj cenjenih živečih mojstrov zena na svetu, hkrati pa gre za človeka, ki je s svojim zgledom prepričal Martina Luthra Kinga, da je povzdignil svoj glas zoper vojno v Vietnamu?

¹⁶ Pri tem je pomembna beseda 'radikalno'. Kot je namreč pokazala Hannah Arendt, je le dobro lahko radikalno, temeljito, gre v samo jedro eksistence, torej varuje tisto, kar mora ostati nedotakljivo – medtem ko gre zlo vselej v ekstreme, kar pomeni, da ruši in prestopa meje, ki jih nihče ne bi smel prestopiti.

¹⁷ Glej Watts, 2008.

morem zavrtni. To breme je najvišja čast za mojo edinstvenost. Moj jaz je nezamenljiv in je jaz samo, kolikor sem odgovoren.» (Lévinas, 1998, str. 66–67)¹⁸

Zakaj Lévinas govori o neskončnem Drugem oz. tudi o neskončni drugosti (*altérité*)? Obstaja presežek v vsakem človeškem bitju, za vsakega človeka velja, da je ne-identičen s sabo, da ga ni mogoče skriti na niz atributov, ki mu jih utegne nekdo pripisati kot »osebnosti« (četudi je ta nekdo on sam, ki naj bi domnevno najbolje poznal sebe). Ne-identiteta tukaj ne pomeni, da ne obstajajo konkretne posameznice in posamezniki, pomeni le, da identitet teh ni mogoče dokončno pozitivno določiti, jih opisati, klasificirati in spremeniti v predmet našega opazovanja. Vsak človek je neponovljivo posamično človeško bitje in kot takšen je nenadomestljiv. Do drugega nas torej veže odgovornost, etika pa je neskončno zahtevna, saj nikoli ne moremo priti do tistega mesta, ko bomo lahko rekli, da smo dokončno izpolnili svoje dolžnosti, ki jih imamo v odnosu do Drugega.¹⁹ Z drugimi besedami, etika ne dopušča samozadovoljstva ali stanja, v katerem se lahko do konca življenja trepljamo po ramenih, češ, kako dobri da smo. Vselej bo obstajala vsaj še ena dolžnost, ki bo čakala, da jo nekdo prevzame na svoja ramena in jo izpolni, kakor to zmore.²⁰

¹⁸ Etika pozornosti po Lévinasu: odpiranje Odprtosti (neskončnemu Drugemu), ki je v nas samih, v kateri vselej že smo. Prim. še besedilo M. Heideggerja *Besinnung* (Heidegger, 2006; zanimivo je, da so v angleščino delo prevedli z naslovom *Mindfulness*). Komentar k Heideggerju bi zahteval še veliko več prostora, kot ga imamo tukaj na voljo, tako da ostajamo samo pri njegovi omembi.

¹⁹ Zato Simon Critchley govori o etiki kot o *infinitely demanding*. Prim. Critchley, 2008.

²⁰ Kant je v svoja razmišljanja o etiki prispeval ključni koncept, ki je koncept dobre volje. Dobra volja ne pomeni delovati tako, da se nekdo tolaži, rekoč, da je vselej že naredil vse, kar je lahko (da bi izpolnil dolžnost). Dobra volja pomeni dati *dejansko* vse od sebe, vse, kar nekdo sploh lahko da od sebe, da bo dolžnost izpolnjena. Prim. še Lévinasov odgovor v intervjuju: »Drugi nas postavi v položaj, v katerem imamo dolžnost brez krivde, toda naša dolžnost zaradi tega ni nič manjša. Hkrati pa pomeni tudi breme. To breme je težko in prav to je tisto, čemur rečemo dobrota. Sled neskončnega je vpisana v mojo dolžnost

Čuječnost je po Lévinasu etična zadržanost do drugega. Zahteva (Drugega), ki se prek drugih naslavlja na nas, je ta, da brezpogojno spoštuje mo razliko, ki jo zastopa/uteleša (vsak) drugi. V medsebojnih odnosih vselej obstaja skušnjava, da bi drug drugega obravnavali kot neosebe, tj. da bi se vedli bodisi kot gospodarji bodisi kot hlapci. Tej skušnjavi ljudje pogosto popustijo, s čimer prispevajo h generiranju krivic in trpljenja, ki izhajajo iz odnosov gospostva in hlapčevstva. Čuječnost kot zadržanost se pokaže v pripravljenosti prisluhni Drugemu in razmišljati o trpljenju, ki ga proizvajajo razmerja moči oz. dominacije. Če je eden od atributov čuječnosti tudi drža sprejemanja, ta torej nikakor ne more pomeniti sprijaznenosti s stvarmi, kakršne so. Odprtost in sprejemanje sta predpogoj razumevanja, to pa je temelj (pozornega ali umnega) *delovanja*.²¹

Etika čuječnosti je etika nenasilja (v odnosu do Drugega). Nasilje tukaj ni nujno fizično, saj obstaja oblika nasilja, ki je pravzaprav predpogoj vsakega empiričnega pojava, ki ga zaznavamo kot nasilje (fizično ali psihološko). To je tisto nasilje, ki prekrši temeljno zahtevo, naslovljeno na nas preko obličja drugega. To zahtevo Lévinas strne v prepovedi »Ne ubijaj!«.²² Ta prepoved ni kršena samo takrat, ko

do drugega, v trenutku, ki sovпада z njegovim klicem.» (Lévinas, 1999, str. 106)

²¹ Kot je nekoč pripomnila Hannah Arendt: »Poskušam razumeti, da bom lahko bolje presodila, kaj je treba storiti.« – Prim. še komentar Zygmunda Baumana k Lévinasovim delom: »Drugost Drugega je enaka njegovi enkratnosti; vsako Obličje je eno in edino, njegova edinstvenost pa se upira pogosti neosebni pravila. Njihova brezkompromisna singularnost naredi večino ali pa celo vse stvari, ki napolnjujejo vsakdanja življenja slehernega človeškega bitja iz mesa in krvi, čisto odveč in nepomembne: težnja po preživetju, samozavest ali celo samo-povečevanje, razumsko zoperstavljanje ciljev in sredstev, preračunavanje dobičkov in izgub, iskanje ugodja, želja po miru ali oblasti. Vstop v Lévinasov etični prostor zahteva, da si vzamemo čas in izstopimo iz toka vsakdanjih poslov in opravil ter da pustimo ob strani njegova običajna pravila in navade.« (Bauman, 2008, str. 42–43) Zadnji stavek nemara še najbolje opiše prakso čuječnosti.

²² »To obličje drugega, brez pomoči česar koli, brez zaščite, ki je razgaljen mojemu pogledu in je v svoji nemoči ter umrljivosti tudi ta, ki mi ukazuje: »Ne ubijaj!« V obličju

nekdo dejansko izvrši umor, temveč je prekršena vsakič, ko je drugost drugega izničena v tem, da je zvedena na istost. Ko nekdo od drugega pričakuje, da bo privzel neko prav določeno identiteto (»Bodi takšen, kot jaz pričakujem, da boš!«), je ta poteza že znak nasilja in celo izraz smrtne grožnje (če nas drugi ne bo ubogal, bo izključen iz občestva, izbrisan – družbena izključenost pa lahko pomeni tudi simbolno smrt in od simbolne smrti do dejanske pogosto ni prav velike razdalje).

Čuječnost po svoji naravi nasprotuje fašizmu, avtoritarnosti, zatiranju in uničevanju človekovega dostojanstva. Pomeni namreč, kot smo zgoraj dejali z Lévinasom, skrb za razliko, negovanje le-te v odprtih medsebojnih odnosih. Kdor je čuječ, je tudi upornik z (etičnim) razlogom oz. mandatom, ki s svojim delovanjem priča za vse našteto.²³

Če sklenemo razmišljanje o tezi, da čuječnost ni predmet in je ni mogoče poučevati, potem moramo reči, da čuječnosti kot načina življenja, v katerega jedru je etika, ni mogoče poučevati zato, ker to, za kar naj bi poučevali, sploh ni nekaj določenega in tudi ni nekaj, kar bi se dalo zvesti na raven splošnega. Le kako naj bi poučevali nekaj, kar je strogo vzeto singularno (vsak način življenja je namreč edinstven in neponovljiv)? Dodati pa moramo še, da je za čuječnost potrebno predano in poglobljeno ukvarjanje z idejami. Refleksija, temeljito premišljevanje o intimnem in družbenem ter odnosih med njima, analiza mikrofizike oblasti ter angažirano delovanje so vse nujne sestavine čuječe eksistence. Čuječnost zato ne more biti nekakšno poglobljanje vase ob pozabi vsega drugega, temveč mora vključevati razmišljanja o sebi v oz. kot relacijah z drugimi (in Drugim), z drugimi besedami, čuječe bivanje se nujno posveča premišljevanju o medsebojnih odnosih, življenju skupnosti oz. o tem, kar ljudje

drugega je torej najvišja avtoriteta, ki ukazuje ...« (Lévinas, 1999, str. 104).

²³ Glej še delo Thich Nhat-Hanh *Čudež pozornosti* (Nhat Hanh, 2012).

imamo (in kar bi lahko imeli) med sabo, ter s tem vprašanju pravičnosti in dobrega življenja – to premišljevanje pa je vselej tudi že delovanje za družbo solidarnosti in enakosti.²⁴ Pri vadbah čuječnosti gre torej bistveno za preobrazanje načina, kako je človek v odnosu do sebe in drugih – vadbo čuječnosti razumemo kot gibanje v smeri odprtosti, sočutja, senzibilnosti do drugega, kar vse pomeni tudi angažiranost, ki sloni na etični drž (angažiranost kot prizadevanje za globalno pravičnost); z Lévinasom smo rekli, da gre za odpiranje neskončnemu Drugemu kot pogoju pravičnosti.²⁵

Namesto sklepa

Čuječnost kot skrb zase nikakor ni nekaj novega, čeprav se zdi, da se o njej govori šele v zadnjih nekaj desetletjih (kot je na enem od nedavnih predavanj poudaril Jon Kabat-Zinn, bi pred tridesetimi leti na njegovem predavanju srečali komajda koga, ki bi mu bil pripravljen prisluhniti, danes pa so takšna srečanja postala že kar množična). V sklepnem delu se ozrimo še k enemu od virov, s katerim si lahko pomagamo pri razumevanju čuječnosti in njenih etičnih konotacij. V mislih imamo antično etiko vrlin, tukaj pa se bomo omejili na enega njenih najpomembnejših predstavnikov, na Aristotela.

Splošneje pa bi lahko čuječnost umestili v zgodovinski in pojmovni kontekst etik, ki si za svoj cilj zastavijo (pre)oblikovanje človekovega sebstva (v smeri vrlin) in razvijanje tega, kar je Michel Foucault v *Zgodovini seksualnosti* imenoval »veščine bivanja« oz. »tehnike na

²⁴ Prim. še Filozofija za čuječnost (<http://za-misli.si/teorija/besede/3024-filozofija-za-cujecnost>). Sklep našega razmišljanja v tem članku je bil, da je čuječnost treba misliti skupaj z idejo komunizma. Pričujoči prispevek je v bistvu nadaljevanje te ideje.

²⁵ »Zastavljam vprašanje pravičnosti: Kdo je v pluralnosti bitij tisti drugi *par excellence*? Kako naj presodimo? Kako naj primerjamo druge med seboj – enkratne in neprimerljive? Oseba, za katero je nekdo odgovoren, je enkratna, tisti, ki je odgovoren, pa ne more prenesti svoje odgovornosti na koga drugega.« (Lévinas, 1999, str. 102) Ves etični zastavek kritične pedagogike je torej v tem poskusu poučevanja (ne)predmeta, ki ga v resnici ni mogoče poučevati.

sebi«: »[P]rav tu je naloga zgodovine mišljenja v nasprotju z zgodovino obnašanj ali predstavljanj: da določi okoliščine, v katerih človeško bitje 'problematizira' to, kar samo je, to, kar dela, in svet, v katerem živi. Toda, ko sem zastavil to zelo splošno vprašanje in ko sem ga zastavil grški in grško-rimski kulturi, se mi je zazdelo, da je bila ta problematizacija povezana s sklopom postopkov, ki so imeli v naših družbah zagotovo velik pomen: s tem, čemur bi lahko rekli 'veščine bivanja'. S tem je treba misliti na premišljene in prostovoljne postopke, s katerimi ljudje, ne samo da si določajo pravila vedenja, temveč skušajo sami sebe preoblikovati, se spremeniti v svojem edinstvenem bitju in narediti iz svojega življenja delo, ki ima nekatere estetske vrednosti in ustreza nekaterim stilnim kriterijem.« (Foucault, 2010, str. 168)

Za antično etiko vrlin je ključno vprašanje: kakšni naj postanemo? Kako naj človek oblikuje svoj značaj, katere dispozicije in naravnjanja naj si prizadeva razviti v stalna zadržanja, imenovana vrline? Gre za vprašanje dobrega življenja. Toda pomembno pri tem je, da je ta zadržanja mogoče razviti v stalnosti samo z vztrajno vajo. Človek nima vrlin že kar prirojenih ali po naravi, temveč postane vrl, kolikor vrline vadi oz. izvaja (tako kot glasbenik postane virtuoz, če vztrajno vadi tehnike izvedbe nekega dela). Skrb zase (ki jo bomo primerjali s tem, kar je v nekem drugem besednjaku dobilo ime čuječnost) je v prizadevanju oblikovati svoje življenje skladno z vrlinami (pomen teh pa se neposredno določa z idejo dobrega [življenja]). Spremeniti sebe, spremeniti svoje življenje, oblikovati svoje življenje kot umetnik oblikuje svoje delo ... vse to so stalnice v etiki vrlin oz. tega, kar je Foucault imenoval »skrb zase«. Ta pa je vselej že etična, saj vsebuje skrb za skupnost (»biti kot biti-za«, če se ponovno navežemo na Lévinasa) – ko se nekdo sprašuje, kaj je dobro zanj, se mora vprašati, kaj je najvišje dobro za človeka kot takšnega. Vrlina pomeni prizadevati si za dosego tega najvišjega dobrega v življenju v skupnosti.

Za sklep tega prispevka bomo le skicirali nekaj glavnih potez Aristotelove etike, saj se v njej na poseben način izkristalizira ideja skrbi zase kot čuječnosti. Aristotel si v svojem delu *Nikomahova etika* zastavi tole vprašanje: če obstajajo posamična dobra v vsakdanjem življenju (ta dobra so določena s smotri, ki jim človek sledi, ko nekaj počne), kaj je potem najvišje dobro (tj. tisti končni smoter, zaradi česar ljudje počnemo vse, kar pač počnemo)? Aristotelov odgovor je, da je ta končni smoter (ali najvišje dobro) srečnost, pri čemer takoj pristavi, da izraz »biti srečen« zelo verjetno pomeni isto kot »dobro uspevati« in »dobro živeti«. »Srečnosti si želimo vedno le zavoljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega. Čast, naslado, razumnost in vsakršno sposobnost izbiramo sicer tudi zavoljo njih samih – saj bi se zanje odločili, tudi če nam ne bi prinesle nič drugega; izbiramo pa jih tudi za dosego srečnosti, ker smo prepričani, da nas bodo osrečile. Srečnosti pa nihče ne izbira zavoljo prej naštetih vrednot, pa tudi ne zavoljo kakega drugega smotra.« (Aristotel, 2002, str. 57–58) Srečnosti tukaj ne gre razumeti kot neko duševno stanje, npr. ko se nekdo v nekem trenutku počuti srečnega (brez skrbi, ko ga navdajajo občutki veselja ali radosti ...). Aristotel namreč za srečnost uporabi izraz »evdajmonija«, kar bi bolje opisali, če bi k temu dodali deskriptorje, kot so: uspevanje, (duhovno) blagostanje, izpolnjenost itd. Evdajmonija je izpolnitev življenjskega smotra, kolikor ima vsak človek v sebi potencial, da tega doseže. Ključno pri tem je, da človek (pre)oblikuje sebe, da kultivira značaj tako, da ga bodo karakterizirale vrline, to pa lahko naredi takrat, kadar je njegovo delovanje v skladu z vrlino.²⁶

Človekova vrlina se torej izkaže v tem, da nekdo uspe združiti svojo vednost (glede tega, kar je najvišje dobro za človeka) s svojim delovanjem, oz. da sta vedenje in delovanje tega

²⁶ »Če pa je to tako, tedaj pridemo do zaključka, da je človekovo najvišje dobro udejstvovanje duše v skladu z vrlino; in če je teh vrlin več – njeno udejstvovanje v skladu z najvišjo vrlino. In to v toku polnega življenja.« (Aristotel, 2002, str. 59)

človeka medsebojno skladna. Aristotel govori o »pametnosti« (gr. *phronesis*) kot o tisti vrlini, ki nekomu omogoča dober preudarek, tj. praktični razum ali zmožnost delovati skladno s spoznanji glede dobrega življenja.

Čuječnost bi torej lahko razumeli kot evdajmonijo, ki je skrb zase v najboljšem pomenu besede: pozornost kot skladnost v mišljenju in delovanju, kot doslednost, ki izhaja iz pravičnega uvida v situacijo (za kar je potrebno poglobljeno in natančno razmišljanje) in dober preudarek (ki pa ni mogoč, kadar je človekov duh v stanju letargije in brezbržnega vdajanja kapricam) – delovanje, ki je usmerjeno k najvišjemu dobremu. Srečnost po Aristotelu torej ni stanje sebičnega samozadovoljstva, ni hedonistična brezbržnost do vsega drugega in vseh drugih, temveč se izraža v pozorni skrbi za to, kar je dobro življenje za človeka, ki vselej živi v neki skupnosti. Skrb zase je torej vselej že skrb za druge in obratno.

Naša spraševanja o tem, kako poučevati (za) čuječnost, so se tako zgostila v še naslednjih vprašanjih: če nam gre za poučevanje čuječnosti, kako potem vzgajati za dobro življenje v skupnosti (pametnost, preudarnost in kar je še drugih vrlin)? Kako poučevati za to, da bodo učenci znali skrbeti zase? Kako (se) naučiti skrbeti zase? To vprašanje je treba brati na dva načina. Drugi način je tale: če hočemo poučevati (za) čuječnost, potem se moramo tudi mi kot pedagogi naučiti skrbeti zase. Ta skrb pa ni mogoča brez posvečanja vprašanjem glede dobrega življenja, odgovornosti, etičnih dolžnosti, pravičnosti (v) skupnosti ... Pri učenju čuječnosti/za čuječnost gre namreč za nič manj kot za učenje živeti dobro/pravično (ali z Lévinasom: živeti v odgovornosti do Drugega).

Kot pedagogi imamo torej nalogo, da poučujemo ne samo čuječe (v smislu empatije in prijaznosti), temveč tudi, da učencem pomagamo pri njihovem iskanju poti k dobremu življenju. Šele tedaj bo poučevanje za čuječnost izpolnilo svojo etično nalogo, saj bo pomenilo učenje

skrbeti zase, ki bo evdajmonija v zgoraj opredeljenem pomenu: kot etična skrb, ki vključuje prizadevanje za dobro življenje (v) skupnosti.²⁷

Viri in literatura

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

Bauman, Z. (2008). *Does ethics have a chance in a world of consumers?*. Harvard University Press.

Chomsky, N. (2016). Trump in the White House: An Interview with Noam Chomsky. *Truthout*. Pridobljeno s <http://www.truth-out.org/opinion/item/38360-trump-in-the-white-house-an-interview-with-noam-chomsky>.

Critchley, S. (2008). *Infinitely demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*. London, New York: Verso.

Diels, H. in Kranz, W. (2012). *Fragmenti pred-sokratikov*. Ljubljana: Študentska založba.

Foucault, M. (2010). *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC.

Foucault, M. (2015). »Družbo je treba braniti«: predavanja na Collège de France (1975-1976). Ljubljana: Studia Humanitatis.

Gilbert, P. (2013). *The Compassionate Mind: a new approach to life's challenges*. Robinson.

Heidegger, M. (2006). *Mindfulness*. Continuum.

Kabat-Zinn, J. (2005). *Coming to our senses: healing ourselves and the world through mindfulness*. New York: Hyperion.

Kabat-Zinn, J. (2013). *Full catastrophe living: how to cope with stress, pain and illness using mindfulness meditation*. Piatkus.

²⁷ To skrb smo v prispevku poskusili orisati kot vselej že etično, saj združuje skrb za dobrobit sebe in drugih.

Kant, I. (2006). *Zgodovinsko-politični spisi*. Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 29–37.

Lévinas, E. (1998). *Etika in neskončno; Čas in drugi*. Ljubljana. Družina.

Lévinas, E. (1999). *Alterity and transcendence*. London: The Athlone Press.

Nhat Hanh, T. (2004). *Mir v vsakem koraku: meditacija v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Iskanja.

Nhat Hanh, T. (2012). *Čudež pozornosti: uvod v meditacijsko prakso*. Brežice: Primus.

Platon. (2005). *Država*. Ljubljana: Mihelač.

Sagan, C. (2011). *Bogastvo znanstvenega izkustva: osebni pogled na iskanje boga*. Ljubljana: Modrijan.

Štempihar, M. (2016). *Filozofska ozadja čuječnosti*. Prispevek predstavljen na: *Mednarodna konferenca Mindfulness 2016*. Prispevek pridobljen s <http://www.eduvision.si/zbornik-prispevkov1>.

Verhaeghe, P. (2016). *Identiteta*. Mengeš: Ciceron.

Watts, A. (2008). *Dao: pot vode*. Nova Gorica: Eno.

Andrej Leskovic

Optimizem kot življenjsko načelo in odprte perspektive utopičnega upanja

Uvod

Prispevek je sestavljen iz štirih delov – prvi je kratek zapis o filozofiji poučevanja poljskega filozofa Andrzeja Nowickega (1919–2011) in njegovem prepričanju, da je poslanstvo učiteljev učenecem odpirati »avtokreacijske perspektive«. Drugi del je posvečen letos preminulemu velikemu humanistu Zygmuntu Baumanu (1925–2017) in povzema nekaj njegovih misli o utopičnem upanju in utopiji. Tretji del razpravlja o upanju kot s človekovo dejavnostjo povezanim prodiranju v svet možnega, v četrtem delu pa so predstavljena razmišljanja nemškega marksističnega filozofa Ernsta Blocha (1885–1977) in ruskega religioznega misleca in futurologa Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova (1829–1903) o upanju, ki se lahko postavi po robu celo smrti. Vse štiri dele povezuje misel, da je utopično upanje v podlagi vseh poskusov, da bi ustvarili boljši, humanejši svet, v članku pa je večkrat izpostavljena tudi misel, da je naloga učiteljev razvijanje čuta za bratstvo in sestrstvo med ljudmi ter dejavnega upanja na uresničitev socialno pravične družbe.

I. Dajmonionovo polje in odpiranje avtokreacijskih perspektiv

Ena osrednjih kategorij v odprtem filozofskem sistemu sodobnega poljskega filozofa Andrzeja Rusława Fryderyka Nowickega (1919–2011) je kategorija srečanja. Njegova filozofija srečanj (*incontri*) ali inkontrolologija preučuje načine vplivanja ustvarjalcev na kulturo; Nowicki je prepričan, da je bistvo kulture v človekovi realni navzočnosti v svojih stvaritvah in da se kultura razvija zaradi srečanj z drugimi ljudmi

v njihovih stvaritvah; vsaka stvar, ki jo je človek ustvaril, pa po Nowickem vsebuje možnost, da jo prejemniki kulture dejavno sooblikujejo (Nowicki 1991, 5).

V knjigi z naslovom *Učitelji* (*Nauczyciele*, 1981), ki jo lahko beremo tudi kot nekakšno filozofijo poučevanja, avtor opisuje srečanja s svojimi gimnazijskimi in univerzitetnimi profesorji, ki so se »vselili« na njegovo »dajmonionovo polje«, kakor sam imenuje notranji prostor, v katerem je pri Sokratu prebival *daimonion*, pri Platonu konjska vprega in v katerega se je v Goetheju naselil Mefisto. Takšen notranji prostor je v vsakem izmed nas, a ostane lahko prazen, lahko pa se zapolni. V ta prostor se lahko vselijo naši učitelji in avtor se sprašuje o oblikah navzočnosti učitelja v učenčevi osebnosti ter skozi srečanja s svojimi učitelji razvija takó filozofijo srečanj kot tudi filozofijo portreta (Nowicki 1991, 77).

Vodilna misel dela o učiteljih je, da je »najpomembnejša naloga učiteljev učencom odpirati avtokreacijske perspektive« (Nowicki 1981, 12) in jih opozarjati na tisto, kar je v življenju najpomembnejše za nas same – ne za našo preteklost, ampak predvsem za našo prihodnost. Ugotavlja tudi, da lahko učitelji pri učencih zavirajo ali spodbujajo utopično domišljijo in dejavno upanje na boljši svet. Nowicki v omenjenem delu slika le portrete tistih učiteljev, ki so takšno domišljijo spodbujali – med njimi je tudi svetovno znani zgodovinar filozofije, estetik in etik Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), pri katerem je Nowicki leta 1948 doktoriral.²⁸ Precejšen del prikaza življenja in načina poučevanja svojih učiteljev avtor posveča opisu pokrajin, ki so jih imeli učitelji najraje in kamor so se poskušali vsaj za hip zateči pred kruto resničnostjo medvojnega obdobja in nacistične okupacije Poljske. Za enega izmed njih, Władysława Witwickega (1878–1948),

psihologa, filozofa in prevajalca Platonovih del, je bila takšna pokrajina – domovina, ki si jo je sam izbral – čudovita stara Grčija skupaj z lepoto jezika njenih prebivalcev; pomenila mu je dokaz za obstoj nesmrtnosti v svoji sekularizirani obliki, dokaz za to, da preteklost ni prazen nič, temveč »dobro zavarovan zaklad« (prav tam, 239), ki vsebuje sporočila za prihodnost in navdihuje poznejše rodove. Tudi naše življenje potemtakem ne bo nujno izničeno, ampak bodo naše misli svetile naprej v učencih, ki so z nami »v vročem duhovnem stiku« (prav tam, 241), ter v – četudi še brezimnih – učencih njihovih učencev. Nowicki v filozofiji srečanj z učitelji razvija tudi ateistično eshatologijo, ki jo zaznamuje misel o tem, kot je zapisal v enem izmed poznejših del, »da ima naša eksistenca drugačne časovno-prostorske meje od življenja, ki se začne z 'rojstvom' in konča s 'smrtjo'« (Nowicki 1991, 21). V posmrtnem življenju vlada »kruti zakon disperzije in fragmentacije« (prav tam, str. 23) ustvarjalca kot posameznika, njegovo posmrtno življenje pa je prepuščeno na milost in nemilost poznejšim rodovom. Vsaka kulturna stvaritev, v kateri je eksteriorizirana ustvarjalčeva duša, ima »nedoločena mesta« (izraz je Ingardnov), ki od prejemnika (bralca, gledalca ...) zahtevajo samostojno, dejavno dopolnjevanje; prejemnik je vedno soustvarjalec dela, dela pa vsebujejo »možnost, da bi bila drugačna, kot so« (prav tam, 76). Ustvarjalčeva duša se tako v aktu branja naseli v novem telesu, toda bistveno predruščena, vstajenje od mrtvih pa se po Nowickem dogaja v vsakokratnem aktu recepcije kulturne stvaritve. S tega zornega kota preučuje Nowicki tudi oblike navzočnosti učitelja v učenčevi osebnosti.

Eskapizem učiteljev, naseljenih na filozofovem »dajmonionovem polju«, njihovo zatekanje v sanjske pokrajine, je neločljivo povezan z upanjem na prihodnjo uresničitev sreče, kakršna vlada tamkaj in priča o tem, da niso »sprejemali sveta, v katerem jim je bilo dano živeti, ampak so mu postavljali nasproti drugačen svet in s tem tudi v meni postopno ustvarjali *nagnjenost*

²⁸ V reviji *FNM* je bil objavljen prevod poglavja iz Tatarkiewiczvega dela *O sreči* (*O szczęściu*, 1947), nekakšne enciklopedije sreče (Władysław Tatarkiewicz: Definicja sreče, *FNM*, 1–4, 2015, str. 79–84).

k dojemanju sveta z vidika možnosti biti drugače, kot je» (prav tam, 19). Teh utopičnih pokrajin drugi preučevalci v delih istih avtorjev pogosto niso niti opazili, ugotavlja Nowicki; gre torej za odkrivanje neopaženih ali zamolčanih miselnih pokrajin v delih pogosto sicer znanih in celo svetovno priznanih filozofov, pokrajin, ki vsebujejo prihodnostno, utopično vsebino.

Učitelji lahko učenca »okužijo« s sanjami o drugačnem, boljšem svetu, saj se namreč nihče ne začne miselno razvijati sam, brez miselnih spodbud in vzornikov, a človekovo dostojanstvo, poudarja Nowicki, ne temelji na vzorih, ampak na tem, da človek sam ustvarja samega sebe in da je edino bitje, ki je – povedano z besedami renesančnega humanista Giovannija Pica della Mirandola (1997, 6–7) – »svoboden kipar svojega lastnega bitja«. Zato bi si morali učitelji predvsem prizadevati, da bi njihovi učenci – trdi Nowicki – postali »samouki«. Kot poudarja avtor v sklepnem delu knjige o učiteljih, naloga šole ne sme biti prilagajanje učenec družbi, ampak vzgoja samostojnih posameznikov, »ki so sposobni preoblikovati obstoječe družbene in politične odnose« (Nowicki 1981, 290).

Nowicki je v svojem filozofskem opusu nasprotoval tradiciji, ki se omejuje na že bivaajoče; njegove filozofske raziskave so se osredinile na »tisto, česar še ni, a se bo pojavilo, če bomo to ustvarili« (Cwynar 2013, 357). Ena izmed osrednjih kategorij njegovega filozofskega sistema je *res creanda* ali »tisto, kar še ne obstaja« (Nowicki 2009). Nowicki se zaveda, da vse novo ni dobro novo, zato v svojih raziskavah procesa ustvarjanja tistega, česar še ni, posebno pozornost namenja aksiološki problematiki v ustvarjalnosti, manj pa se posveča anticipiranju in utopičnemu upanju. A kljub temu je še v enem zadnjih intervjujev pred smrtjo, leta 2011, filozofe bodril, naj snujejo utopične vizije prihodnosti, saj sodobni svet bolj kot raziskave obstoječih družbenih ureditev potrebuje »filozofijo, ki je sposobna načrtovati *eutopijo*.« (Cwynar 2013: 357)

II. *Homo bonae spei* – Zygmunt Bauman (1925–2017)

Med vsemi razlagami razlike med optimisti in pesimisti, kar jih poznam, je najbolj smiselna tista, ki pravi, da je optimist človek, ki trdi, da je naš svet, tale tukaj, najboljši izmed vseh možnih svetov, medtem ko se pesimist boji, da se optimist moti ... V tej delitvi ne najdem prostora zase; če že ni mogoče shajati brez etiketiranja, me, prosim, uvrstite v rubriko homo bonae spei: človeka, ki goji upanje. /.../ Kajti /.../ nadejam se, da je drugačen (in boljši!) svet mogoč. In da ga ima človek možnost uresničiti. (Zygmunt Bauman v intervjuju z M. Starnawskim 16. 9. 2004)

Letos preminuli veliki sociolog in filozof Zygmunt Bauman – v slovenščino so prevedene njegove knjige *Postmoderna etika*, *Moderna in holokavst*, *Tekoča moderna* in *Kolateralna škoda* – sodi med sodobne humaniste, ki »postavljajo vprašanja, ki se dokončnih odgovorov bojijo bolj kot tega, da na vprašanja ne bi odgovorili«. To misel je Bauman izrekel o opusu ameriškega filozofa Richarda Rortyja (1931–2007), a zagotovo velja tudi zanj. Eno izmed takšnih vprašanj, ki so zaznamovala njegov življenjski opus – kot tudi Rortyjevega –, je vprašanje utopije, ki mu je Bauman leta 1976 posvetil knjigo *Socializem. Dejavana utopija*. V njej pritrujuje misli Pierra Teilharda de Chardina, da prav utopistom uspe najbolje »spoznati resnične dimenzije pojava, ki mu pravimo človek« (Bauman 2010, 8), in sicer zato, ker znajo misliti prihodnost. Utopičnost je namreč tesno povezana s človekovo ustvarjalno naravo in njegovo usmerjenostjo v prihodnost.

Utopijo je mogoče misliti le v horizontu prihodnosti, njeno gibalo pa je upanje. Kot piše Bauman, »moč, ki poganja utopično iskanje, ni niti teoretični niti praktični um, pa tudi ne spoznavni ali moralni interesi; ta moč je princip upanja« (prav tam, 12). Princip upanja, ki je princip aktivnosti, trdi Bauman, zelo verjetno tudi pod vplivom Ernsta Blocha, »zagotavlja

/.../ gorivo, ki povezuje praktične interese s teoretičnimi, kajti po naravi je kritično do stvarnosti, v kateri je zakoreninjeno, in tako razširja pojem realizma na celoten sistem možnih opcij« (prav tam). In četudi se utopični ideal nikoli ne bo uresničil, mora obstajati vsaj kot orientacijska točka za delovanje. Bauman je kritičen do blochovske kategorije *ultimuma* kot končne izpolnitve sveta in se nagiba k razumevanju utopije kot nenehno oddaljujočega se horizonta oz. kot je dejal v nekem intervjuju:²⁹ »Vizija socializma /.../ kot stanja, ki ga je treba doseči in bo v določenem trenutku postalo 'končno stanje' človeštva, se mi je razblinila, ko sem pisal knjigo *Socializem: dejavna utopija*. Namesto nje se mi je porodila vizija socializma (oziroma, splošneje, utopije) kot horizonta – gibljivega horizonta, ki se nenehno oddaljuje, a zato nič manj ne kaže smeri; ali pa kot ostre konice, ki kot neprijeten opomin zbada vest ter izključuje in odstranjuje samozadovoljstvo ali samoljubje. Simbol večnosti se je iz stanja, ki naj bi ga utopija prinesla, premaknil na utopijo samo. Ta ni več aktualna zato, ker bi obljubljala počitek, ampak zato, ker je zmožna spodbuditi ljudi k neutrudnemu delovanju ter jih poziva k boju proti vsem novim nepravicičnostim in se postavlja na stran vseh prihodnjih rodov zaostalih, podjarmljenih, ponižanih.« (Bauman 2003, 66.)

Izraz *utopija* Baumanu nikakor ne pomeni nekoristnega sanjarjenja, fraza *To je samo utopija*, s katero se pogosto poskuša diskreditirati in diskvalificirati stališče, drugačno od stališča tistega, ki ima moč in oblast, pa po Baumanovih besedah več kot o utopiji sami pove o »naravi družbenega sistema, v katerem se je ta fraza razširila« (Bauman 2010, 9). Utopija je, pove v nekem intervjuju, sklicujoč se na Ernsta Blocha, »trajni element človekovega bivanja na svetu« (Bauman 2003, 66), je torej del človekove

ontološke strukture; brez nje tudi ne bi mogli govoriti o zgodovini, kajti »utopije sedanjost ohranjajo v stanju, lahko bi rekli, kemične reakcije s prihodnostjo; reakcije, katere usedlina je kemična spojina, ki jo poznamo pod imenom človeška zgodovina« (Bauman 2010, 9). Bauman v delu *Socializem. Dejavna utopija* poudarja, da je navzočnost utopije v svetu nujni pogoj za zgodovinske spremembe, pri čemer mu utopija pomeni predvsem zmožnost mišljenja o alternativnih rešitvah problemov sedanjosti; zaveda se torej tega, na kar v razmišljanju o odgovornosti zgodovinarja ugotavlja Eric Hobsbawm (1981, 21), ki trdi, da »nikakor ni dobro znamenje za pot, po kateri gre svet, če ljudje izgubijo zaupanje v prihodnost in če scenariji tipa *Götterdämmerung* zamenjajo utopije«. To je v *Ideologiji in utopiji* poudarjal že Karl Mannheim, do analognega sklepa pa je v delu z enakim naslovom prišel Paul Ricœur, ki je prepričan, da si »družbe brez utopije ne moremo zamisliti, saj bi bila to družba brez vsakršnih stremeljenj« (cit. iz: Kalan 2004, 23).

Vprašanju utopije je posvečen tudi Baumanov esej *Utopija in distopija časov tekoče moderne* (2009). V njem avtor ugotavlja, da se je utopija kot anticipacija povsem drugačnega sveta pojavila pravzaprav šele z novim vekom, saj pred tem človek ni pomislil, da lahko z lastnim delom obstoječi svet nadomesti s povsem drugim svetom. Utopija *sensu stricto* se je, ugotavlja, lahko rodila takrat, ko se je, prvič, človek zavedel, da svet potrebuje »generalni remont«, in ko se je, drugič, zavedel, da ga je sposoben preoblikovati tako, da bo bolje zadovoljeval njegove potrebe. Predmoderni odnos do sveta Bauman primerja z odnosom gozdarja, ki varuje naravno ravnovesje in ki je prepričan, da »je svet božanska veriga bivajočega, v kateri ima vsako bitje svoj zakoniti in koristen položaj, čeprav so človekove razumske sposobnosti preveč omejene, da bi razumel modrost, harmonijo in red božjega načrta« (Bauman 2009, 61). Moderni odnos do sveta pa je odnos vrtnarja, ki »domneva, da brez njegove nenehne pozornosti

²⁹ O Baumanovem srečanju z Blochovo filozofijo gl. tudi moj članek *Recepcija filozofii utopii i nadziei Ernsta Blocha wśród filozofów z krajów słowiańskich*, ΣΟΦΙΑ. Журнал Філософів Слов'янських Краї, letn. 16 (2016), str. 139–156.

in truda na svetu ne bi bilo reda« (prav tam). Vrtnarji si najprej »zamislijo želeni red, nato skrbijo, da bi vrt približali tej viziji. /.../ Prav vrtnarji so najbolj goreči tvorci utopij« (prav tam).

V omenjenem eseju avtor razmišlja o vzrokih za antiutopično naravnost današnjega časa in se sprašuje, ali konec moderne upravičeno enačimo s koncem utopije. Mnenje o zatonu utopije in koncu utopičnega mišljenja je danes prevladalo zato, trdi Bauman, ker se je pozicija vrtnarja umaknila poziciji lovca, a s tem utopičnega mišljenja še ni konec. Lovcu, trdi, ni mar za ravnesje – ne naravno ne načrtovano; najpomembnejši mu je plen, pri tem pa ga ne skrbi ohranitev populacije in ne razmišlja o negativnih perspektivah svojega početja. Dopovedujejo nam, da smo lovci vsi in da je tisti, ki ne ravna kot lovec, degradiran na raven lovne živali, kar je edina alternativa. Vse, kar vidimo okrog sebe, so drugi samotni lovci, ki občasno lovijo v skupinah in se jim občasno poskušamo pridružiti tudi sami. Kot razlaga Bauman, gre za »individualizacijo«, vedno manjše število gozdarjev in vrtnarjev pa je znamenje »deregulacije«. Bistvena za novo utopijo sta torej pojma individualizacije in deregulacije. V takšnem svetu ni čudno, ugotavlja Bauman, da utopične načrte le malokdo jemlje resno, sposobnost vplivanja na potek dogodkov so izgubili celo države in narodi, globalne sile pa nimajo razumevanja za gozdarske in vrtnarske strategije, temveč »imajo raje lov in vlogo lovcev« (prav tam, str. 62). Toda to še ne pomeni, da smo zares priča koncu utopije, pomeni pa to, da se je s prevlado vloge lovca v tekoči moderni potrošniški družbi spremenilo utopično mišljenje.

Bauman predlaga, da besedo *utopia* vtipkamo v Googlov spletni brskalnik – ta nam poišče več tisoč strani, a prvi zadetek je spletna interakcijska igra, sledijo podatki iz zgodovine utopičnih idej in reklame za rekreacijska središča, kozmetične salone itn., v redkih primerih, kadar je beseda utopija uporabljena v skupnem kontekstu z »napredkom«, pa napredek

ne pomeni »gibanja naprej«, ampak sugerira nevarnost, pred katero je treba ubežati, da bi se izognili katastrofi. O napredku se torej razmišlja le v kontekstu tekme in strahu, da bi bili kot posamezniki diskvalificirani: čas teče, torej je treba nenehno iskati samega sebe in slediti novostim: menjavati garderobo, osebne računalnike, mobilne telefone itd., kar je logika potrošniškega gospodarstva. Čeprav je beg popolno nasprotje utopije, je po Baumanu njen psihološki substitut – poskušamo namreč ostati med lovci, da bi se izognili porazu. Upanje na boljšo družbo je nenehno usmerjeno zgolj v lastni jaz, ki ga spreminjamo tako, da se nenehno preoblačimo in upamo, da bomo tako dosegli srečo. Gre torej za nekakšno utopijo, a po Baumanu »deregulirano«, »privatizirano«, »individualizirano« utopijo lovcev. Cilja te utopije ni mogoče uresničiti, posameznik, ki je z lovom popolnoma zaposlen, pa ne opazi, da je cilj neuresničljiv; lov sam ceni bolj od plena, z njim se zasvoji in mu zato ulov, če kmalu ne sledi načrtovanje novega lova, pomeni konec upanja.

O koncu utopije lahko torej po Baumanu govorimo le, če z utopijo mislimo na konec zgodovine, kajti perspektiva konca lovcu pomeni perspektivo katastrofe. Utopija lovstva, kot jo razume Bauman, ni utopija prihodnosti, ampak je individualistična utopija, ki se od prejšnjih utopij razlikuje po tem, da lovci utopično pokrajino iz prihodnosti predstavljajo v *tukaj* in *zdaj* in ne živijo več v upanju na utopijo, temveč v utopiji sami, ki traja toliko časa kot lov. Vrtnarju utopija pomeni konec potovanja, lovcu pa konec potovanja pomeni sramoten in globoko oseben poraz utopije.

Bauman, sklicujoč se na Ernsta Blocha, ki piše, da je »ne pomanjkanje nečesa in prav tako beg iz tega pomanjkanja« ter da teži »k temu, kar mu manjka« (Bloch 1985 a, 356)³⁰, trdi, da so vrtnarske utopije to *nekaj* poskušale naslikati

³⁰ V teh besedah se Bloch pravzaprav sklicuje na Bertolta Brechta, ki je v *Mahagoniju* zapisal izrek »Nekaj manjka«.

do podrobnosti – bile so projekt, katerega uredništev bi pomenila konec potrebe po boju ter stanje brez boja. Nove utopije, tj. utopije tekoče moderne, pa so »ikonoklastične« (izraza ikonoklastična in projektantska utopija Bauman prevzema od Russlla Jacobyja). Ugotavlja, da ikonoklastična utopija pomeni afirmacijo možnosti drugačne družbene stvarnosti, možnosti, ki temelji na kritični analizi shem in vrednot zdajšnjega življenja. Od »projektantskih« utopij se ikonoklastične razlikujejo po tem, da gre »ikonoklastičnim utopistom za možnost *drugačne* družbene stvarnosti in ne *konkretne*, vnaprej načrtovane. Ikonoklastične utopije predpostavljajo, na glas ali po tihem, da pot v »najboljšo družbo« ni risanje načrtov, ampak kritična refleksija obstoječih praks in prepričanj ter – naj spomnimo na Blochovo idejo – pokazati na 'nekaj, kar manjka' in spodbuditi hrepenenje po tem, da bi to ustvarili ali povrnili« (Bauman 2009, 73). Tega *nekaj* utopija torej ne sme upodobiti in ga nova utopija, drugače od stare, tudi več ne upodablja. A vsaka utopija, zapiše Bauman ob koncu eseja, s seboj prinaša tudi svoje distopije.

III. Upanje in njegove utopične razsežnosti

Marksist nima pravice biti pesimist. Optimist pa ne more biti, ker je na svetu preveč zla, preveč konfliktov. Naj zato kapituliram? Tudi jaz sem pesimist, a moj pesimizem izvira iz previdnosti. Kakor koli že, upanje je revolucionarno. Nikoli ni nič gotovo, a če ni upanja, je nemogoče delovati. (Ernst Bloch v intervjuju za *Le Monde* 30. 10. 1970)

Treba je verjeti v princip upanja, saj je spodbuda človeštvu, saj človeštvo vodi v boljšo prihodnost, v humanejši svet. (Ernst Bloch v intervjuju z Jean-Michelom Palmierjem 29. 4. in 6. 5. 1976)

Po besedah poljskega psihologa Józefa Kozielleckega (2006, 11) je upanje »nekakšen

'veter v jadra', /... ki/ povečuje možnost uspeha /.../ in življenju daje smisel« ter posamezniku omogoča, da se spopada z vsakdanjimi težavami; njegovo pomanjkanje – brezup – pa »vodi v apatijo, zdlgočasnost in obup. Z drugimi besedami, *homo esperans* ima možnosti preživetja in razvoja.« Upanje ni le čustvo, kakršni sta veselje in strah, ampak ga avtor razume kot »večrazsežno spoznanjsko strukturo, katere osrednji element je prepričanje, da bo človek v prihodnosti dosegel dobro (pomemben cilj) z določeno stopnjo gotovosti oz. z določeno verjetnostjo« (prav tam, 37). Pred upanjem kot »pasivnim pričakovanjem« (prav tam, 39), ki pogosto vodi v frustracijo, ima nedvomno prednost »aktivno upanje« (prav tam, 38), ki posamezniku omogoča dejavno in samostojno uredniševati cilje in odkriti ali ustvariti kaj novega; pred »partikularnim upanjem« (prav tam, 40), osredinjenim na konkretni cilj, pa ima prednost »generalno (splošno, absolutno)« (prav tam, 41) upanje, ki nima konkretnega cilja, ampak je povezano s prepričanjem, da se bodo takšni cilji pokazali v prihodnosti, zato »pozitivno vpliva na partikularno upanje« (prav tam, 42).

Sodobna psihologija zdravja ugotavlja, da ima upanje pomembno vlogo pri preprečevanju telesnih bolezni in njihovemu zdravljenju (prim. Krok 2008, str. 44–46). Kot trdi v medicinsko-filozofskih raziskavah v delu *Neozdravljivo bolnih ni zdravnik* Julian Aleksandrowicz (1982, 6), upanje »človekov imunski sistem varuje pred infarktom, ki ga povzroča stres«. Filozofija in medicina imata podobno nalogo: filozof in zdravnik sta poklicana, da ljudem pomagata živeti; naloga medicine, ki potrebuje novo filozofijo – filozofijo upanja in ljubezni –, je, trdi Aleksandrowicz, neozdravljivo bolnemu povrniti človeško dostojanstvo in radost življenja (prav tam, 9, 12).

Vprašanje o upanju je predmet različnih znanosti – filozofije, teologije, psihologije, sociologije, celo medicine –, zato ima upanje »status interdisciplinarne kategorije« (Žogina 2003, 4). Toda na vprašanje, kaj je upanje, je kljub

številnim poskusom razlage tega pojava težko, celo nemogoče odgovoriti; o njegovem nedoumljivem in skrivnostnem značaju govori že ena prvih kritičnih interpretacij tega fenomena – mit o Pandori –, nevidnost in neopredeljenost je tudi ena izmed značilnosti upanja v *Novi zavezi*, kjer je zapisano, da »upanje, ki ga gledamo, /.../ ni več upanje« (Rim 8,24–25). To pravzaprav pomeni, da »upanje ni več upanje, če se spremeni v znanje, resnico, vednost« (Hedžet Tóth 2012, 145). Upanje je namreč po svojem bistvu odprto, znanost, resnica in vednost pa vzbujajo občutek nespremenljivega in zaprtega. Znanost o upanju je torej predvsem iskanje, ki zavrača možnost dokončnih in nespremenljivih odgovorov, ki bi jih podali na podlagi tega, kar je bilo; zadeva vse plasti in dimenzije človekovega bivanja in se ne nanaša le na to, kar je ali je bilo, temveč predvsem na še neznano prihodnost.

Upanje ni samo pasivno pričakovanje, veliko pomembnejše in produktivnejše je upanje kot s človekovo dejavnostjo povezano prodiranje v prihodnost, ki je svet možnega. Življenje brez upanja in vizije bi bilo, piše Józef Kosian (1997, 6) v delu *Filozofija upanja*, »življenje, katerega smisel bi se zvedel izključno na voljo do preživetja za vsako ceno, resničen pekel«, pri tem upanje, ki ga je mogoče opredeliti le po načelu *ignotum per ignotum*, avtor razume predvsem kot »voljo do zgraditve optimalnih odnosov med preteklostjo in prihodnostjo« (prav tam, 5). Upanje kot izraz zavedanja možnosti v objektu, ki še zdaleč niso izčrpane, in odprtih, skrivnostnih zmožnosti samega delujočega subjekta zato po Kosianu preprečuje prevlado in dokončno zmago nihilističnemu občutenju časa.

Nasprotju upanja oz. znamenje njegove odsotnosti sta strah in tesnoba, med upanju nasprotnimi pojmi pa so tudi obup, razočaranje, apatija, resignacija, fatalizem. Četudi je strah kot (biološki) signal, ki opozarja pred nevarnostmi, pomemben za preživetje in je v človekovi preteklosti bistveno pripomogel k ohranitvi človeške

vrste in tudi drugih, živalskih vrst, v nasprotju z upanjem »blokira dejavne sile, zato rešitev iščemo v begu, umiku in skrivanju« (Bezić 1992: 121). Upanje in pogum pa človek potrebuje zato, da lahko zakoraka naprej, v neznano prihodnost. Če se upanje in pogum umakneta strahu in tesnobi, ugotavlja psihiater in filozof Antoni Kepiński (1987, 14–15), »se začarani krog zapre /.../ Kadar premoremo dovolj poguma, da se prebijemo v temo prihodnosti, je čas konstruktiven, modeliramo prihodnost, jo ustvarjamo, takšen čas nas veseli in nas ne navdaja z grozo /.../ Kadar pa smo ob mraku neznanega nemočni, kadar nas je prihodnosti strah in želimo pred njo pobegniti, se rojevajo strahovi pred smrtjo in katastrofo, takrat je čas nas sovražnik, destruktivni čas, ki nas požira in uničuje.« Dolgotrajen strah, trdi Kepiński, »zavira osebnostni razvoj, /.../ zaradi njega se zoži človekov svobodni prostor, zmanjša se njegovo polje odločanja« (Kepiński 2004, 27). Obdobja v človeški zgodovini, v katerih sta strah in tesnoba prevladala nad pozitivnimi čustvi, so, ugotavlja, obdobja brutalizacije družbe, obdobja agresije in avtoagresije. Ugotovitve Kepińskega spominjajo na stališča Ericha Fromma, ki v izrazito utopično navdahnjenem delu *Revolucija upanja* trdi, da je »uničevalna težnja alternativa upanju, tako kot je hrepenenje po smrti alternativa želji živeti ali kot je veselje alternativa dolgočasnosti« (1980: 32).

V sodobnosti, ki je, kot trdi Lars Svendsen, obsedena z nevarnostjo in katere kultura vse bolj kot »kultura upanja« postaja »kultura strahu« (Svendsen 2010, 9), strah vedno bolj določa človekovo eksistenco. Na podlagi statistične analize pojavljanja besede *strah* v digitalnem arhivu norveških časopisov avtor ugotavlja, da je bilo število pojavitev te besede leta 2006 skoraj še enkrat večje kot leta 1996, še bolj pa je narasla frekvenca besede *nevarnost*. Za kulturo današnjega časa je značilna celo obsedenost z nevarnostjo. Strah je, čeprav nas izvorno varuje pred življenjskimi nevarnostmi, postal disfunkcionalen. Strah, ki zaznamuje našo kulturo, ni

intenziven, kakršen je strah pred neposredno nevarnostjo, temveč je to strah »nizke intenzitete« (prav tam, str. 60). Ta strah je podlaga našega izkustva in interpretacije sveta, zato se je v socialne odnose naselilo nezaupanje, ki na družbo deluje dezintegracijsko. Zato da bi se odvrnili od tendence, ki vodi k uresničitvi skrajno neprijaznega, ledenomrzlega, »pesimističnega modela« družbe, kakršnega označuje besedna zveza »kultura strahu«, in se usmerili k »optimističnemu modelu«, je, kot v *Principu upanja* ugotavlja Ernst Bloch, najpomembnejše, da se naučimo upati (Bloch 1985 b, 1). Zato da bi se naučili upati, je potrebna filozofija, ki misli svet v kategorialnem horizontu možnega, prihodnosti in delovanja.

IV. O upanju, ki se ne sprijazni niti s smrtjo

1. Utopični pogum v podobah utopij, ki nasprotujejo smrti, in Blochova koncepcija eksteritorialnosti nasproti smrti

Z vprašanjem smrti, ki je »najtrša protiutopija« (Bloch, Adorno 2005, 5), se Bloch intenzivno ukvarja že v *Duhu utopije*, kjer trdi, da je »eksterna, kozmična funkcija« (Bloch 1985 a, 13) utopije usmerjena k nesmrtnosti in da nasprotuje končnemu propadu sveta. Ne pristaja na misel, da je s smrtjo vsega konec in da ne bomo nikoli srečali samega sebe, zato simpatizira s prepričanjem, da je naš jaz od telesa neodvisen in da se s smrtjo telesa »niti najmanj ne izgubi« (prav tam, 313); blizu so mu tudi religiozne ideje o preseljevanju duš. Z naukom o preseljevanju duš je Bloch »ohranjal pojem večnosti, predvsem kot kozmični proces, in z njim zavračal nihilizem, tako zelo očiten po smrti Boga« (Tóth 2002, 180). V ponovnih utelešenjih, razmišlja Bloch, se jaz ohranja, duše se izpolnjujejo, končna odrešitev pa bo napočila, ko bodo dozorele. Reinkarnirana duša se prejšnjega življenja ne spominja, zato na vprašanje, kdo je človek, ni mogoče odgovoriti drugače

kot z Odisejevimi besedami Polifemu: »Ime mi je Nihče.« (Bloch 1985 a, 325.) Če bomo sledili duhu utopije, bo v trenutku uničenja sveta, ki ga Bloch razume kot njegovo izpolnitev, človeštvo duhovno dozorelo, na koncu zgodovine bo človek odkril svoje ime in najdeno bo ime Boga. Čeprav bo svet propadel, se bosta na koncu ohranili »duhovna plazma« in »transfiziološka nesmrtnost« (prav tam, 336–342).

Zaradi vere v svojo končnost in končnost sveta se lahko zmanjša naša volja do bivanja, srce nam zakrke in se zapre pred najbližjim, v njem pa se naselijo zavist, okorelost, zagrenjenost in krvavo zavračanje vsega vzornega in svetlega, svari Bloch v *Duhu utopije*. Veri v končnost nasprotuje upanje, ki nam, »če bo ostalo dovolj močno, čisto in neomajno, ne bo dovolilo propasti« (prav tam, 343), zapiše v zadnjem poglavju *Duha utopije* z naslovom *Obraz volje*.

V *Principu upanja* Bloch predstavlja tradicijo soočanja s smrtjo ter vzore premagovanja smrti in nadaljevanja življenja po smrti, ki jih najdemo zlasti v religijah. Podobe posmrtnega življenja po Blochu izražajo močno zavest o človekovem dostojanstvu in človekovo željo po emancipaciji, zato so veliko več kot zgolj opij za ljudstvo. Primitivnim ljudstvom je smrt pomenila odhod na pot, duhov umrlih so se bala. Homerja in Hezioda je smrt spominjala na spanje. Bloch opozarja na »skrajno optimističen« (Bloch 1985 b, 1309) nauk o preseljevanju duš v predhomerskih elevzinskih misterijih, v katerih sta rojstvo in smrt tesno povezana. Povezanost med rojstvom in smrtjo najde tudi pri Rimljanih, katerih florealije so bile tudi praznik umrlih. Želja po nesmrtnosti je kulminirala v poznoantičnih misterijih, Jezus ni bil samo Mesija ponižanih, ampak tudi mrtvih in je pomenil »vstajenje in življenje«. Gnostični nauk o potovanju duše v nebo Bloch označuje kot osvobodilni mit in prvo »utopijo potovanja«, usmerjeno stran od usode, k svetlobi in ne v Had.

Izmed vseh so se na smrt najbolj pripravljali

Egipčani, ki so bili prepričani, da o posmrtni usodi posameznika odločajo sodniki na čelu z bogom smrti, Ozirisom. V vseh stvaritvah egipčanske umetnosti, ugotavlja Bloch v *Duhu utopije*, vlada »brezimen strah pred smrtjo« (Bloch 1985 a, 63), edina rešitev pred njo je njeno sprejetje, zatajitev lastnega življenja in »hotenje, postati kot kamen« (prav tam). Egipčansko kraljestvo smrti je, piše v *Principu upanja*, nebo nočnega sončevega sija, v spodnjem svetu sta tako sreča kot večno življenje, Oziris, mrtvi bog, pa predstavlja živo smrt in vstajenje v srečno smrt. Stari Judje si, drugače kot Egipčani, kljub usmerjenosti v prihodnost zagrobnega življenja niso želeli, ta želja se je pri njih pojavila zelo pozno; vstajenje vseh ljudi, pekel, nebo in sodni dan opisuje šele *Henohova knjiga*. Vstajenje postane samoumevno z Jezusom, ki najprej ni bil Bog mrtvih, temveč Bog živih. Zato utopija krščanske umetnosti ni volja, postati kot kamen, kot pri Egipčanih, temveč je utopija drevesa življenja. Proti smrti in bolezni se je Jezus bojeval tako, da je zdravil hrome, slepe in ranjene. V *Koranu* je raj predstavljen v »grobomaterialnih« podobah. Plemenita smrt je v islamu smrt pogumnega borca, ki ga je v boju ubil sovražnik, a mohamedansko nebo ni nebo vojne, ampak nebo čutnega uživanja, kjer se celo »spanec osvežuje z angelskim petjem in harmonijami dreves, na katerih visijo zvonovi, ki jih ziblje veter z Alahovega prestola« (prav tam, 1334). Indijci se ne bojijo smrti, ampak življenja, in si želijo izstopiti iz krožnega toka rojevanja, iz katerega lahko izstopijo šele s koncem želja; nirvana ne pomeni smrti, temveč konec življenja in smrti, prav tako ne pomeni spanja, kajti Buda pomeni popolnoma prebujen, človeku pa tudi ne obljublja onstranskega nebesa bogov; je »slika želje, da bi pozabili na želje« (prav tam, 1341).

Poleg religioznega odnosa do smrti Bloch obširno obravnava odnos do smrti v razsvetljenstvu, ki je vero v nesmrtnost zavračalo, smrt izenachilo s spanjem, človeka osvobajalo strahu pred peklom in poudarjalo tostransko delovanje,

obrnava pa tudi odnos do smrti v sodobni sekularni družbi. Ta odnos ima štiri oblike: (1) militantni nagon po smrti v deželah, kjer divja vojna, (2) poslovneževno razumevanje smrti kot znamenja slabosti, (3) predstava o njej kot »introitusu« narave v človeka in (3) težnja k samomoru. Nato razpravlja o metaforični nesmrtnosti v delu, nesmrtnosti v osebni in razredni zavesti. Z razpravo o smrti v tragediji – junakova tragična smrt deluje kot dleto, ki odpade, ko junak dobi človeško obliko – se Bloch približa svoji lastni konceptiji »nesmrtnosti« oz., kot pravi sam, eksteritorialnosti glede na smrt. Bistvo te konceptije je: minljivost procesa ne zadeva našega jedra, skritega v temi živetega, a še ne zares doživetega trenutka, saj se to še ni podalo v proces; če bi se eksistenca približala jedru, bi bila minljivost premagana, o dokončni zmagi nič pa bi – nasprotno – lahko govorili tedaj, ko bi se smrt dotaknila subjekta narave oziroma jedra narave, ki je »v človekovem srcu« (prav tam, 1391).

2. Poziv k uporabi proti smrti v filozofiji Nikolaja Fjodorova

Takrat svet ne bo več le predstava /.../; predstava sveta bo takrat projekt boljšega sveta, /.../ takrat bo izginil pesimizem, ne bo pa več tistega optimizma, ki samo olepšuje in si prizadeva svet predstaviti boljšega, kot je v resnici. (Nikolaj Fjodorov (1982, 68))

Futurocentrična filozofska konceptija Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova (1829–1903) je pri nas zelo slabo poznana, kar je nenavadno, saj je Fjodorov s svojo metafizično filozofijo prihodnosti pomembno zaznamoval rusko filozofijo konca 19. ter prve polovice 20. stoletja in je med drugim vplival na ustvarjalnost Dostojevskega, Platonova, Vernadskega in Majakovskega, njegova filozofija pa je še vedno predmet preučevanja in navdiha številnih filozofov, mdr. tudi popularne t. i. transhumanistične filozofije. Pričujoči zapis v le grobih obrisih predstavlja utopične razsežnosti misli avtorja, ki se ga je zaradi naravnega filozofskega daru

in življenja v skladu z lastnim filozofskim naukom oprijel vzdevek »moskovski Sokrat« in ki je bil prepričan, da je naloga znanosti smrtonosne slepe sile narave spremeniti v sile, ki porajajo življenje, hkrati pa se je zavzemal za svet brez vojn in razrednih delitev.

Človek je po Fjodorovu umrljivo bitje, ki se, drugače od drugih bitij, svoje umrljivosti zave da in se noče sprijazniti s smrtjo, ki je največje zlo. Toda človek je tudi bitje, ki je svet sposobno spreminjati in v njem ustvarjati dobro. Filozofija Fjodorova je filozofija spreminjanja sveta in Fjodorov se zavzema za »spremembo največjega zla v največje dobro« (Fjodorov 1982, 56); verjame namreč, da je možno odpraviti smrt in odkriti realno nesmrtnost ter od mrtvih obuditi celo vse pretekle generacije. To je ena temeljnih misli njegovih eshatoloških spisov, v katerih si prizadeva za »uresničitev božjega kraljestva na tem svetu« (Łosski 2000, 89) in za imanentno, realno, telesno vstajenje vseh mrtvih.

Pomembno področje njegove refleksije je iskanje možnosti za uravnavanje slepih smrtonosnih sil narave s pomočjo tehničnih inovacij – prepričan je, da bi bilo mogoče upravljati meteorološke procese, in predlaga, da bi orožje, ki je bilo v vsej dozdajšnji zgodovini namenjeno medsebojnemu pobijanju med ljudmi, uporabili v miroljubne namene: vojske vseh dežel bi lahko s pomočjo topovskih izstrelkov in eksplozij z ramo ob rami sodelovale pri uravnavanju podnebja in tako preprečevale katastrofalne suše in poplave, z izkoriščanjem sončne energije pa bi lahko nadomestili težko delo rudarjev v podzemeljskih rudnikih. V spisu *Vprašanje bratstva ali sorodstva ...* (Вопрос о братстве, или родстве ...) piše: »Svetovna prevozna sredstva, kopenska in oceanska, železniška, ladijska in druga potrebujejo energijo, ki je ne bo dovolj, če jo bomo črpali iz zaloga sončne toplote, ki jo je planet Zemlja v preteklih obdobjih zbral v obliki premoga, šote itn., samo zemeljska energija ne zadostuje; da bi utrdili enotnost, skupnost prebivalcev

Zemlje, se moramo obrniti k neposrednemu izvoru, ki povzroča viharje, orkane itd. Združen rod zemljanov bo postal zavest našega planeta, zavest njegovih povezav z drugimi nebeškimi svetovi« (Fjodorov 1982, 111).

Osnovna funkcija tehničnih inovacij, ki jih predlaga Fjodorov, je preoblikovanje slepe smrtonosne sile v silo, ki rojeva življenje. Fjodorov je prepričan, da bi se moralo pri »preučevanju narave kot smrtonosne sile« (prav tam, 58) združiti celotno človeštvo – tako izobraženci kot neizobraženci – in se angažirati za »spremembo slepega toka narave v razumnega« (prav tam, 59), temeljni pogoj uspešnosti tega projekta pa bi bila sinteza praktičnega in teoretičnega uma.

Fjodorov je kritičen do Kanta; zameri mu, da je razdvojil praktični in teoretični um. Prepad med delovanjem in mišljenjem je po oceni Fjodorova največja nesreča našega časa in glavni vzrok za človekovo »neprestano trajajočo nedoletnost« (Kant 1987, 10), ki je Fjodorov ne razume kot »nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem« (prav tam, 9), ampak kot »nezmožnost povrniti življenje očetom« (Fjodorov 1982, 90), njeno nasprotje, polnoletnost, pa kot sodelovanje skupnosti avtonomnih posameznikov pri obuditvi vseh generacij prednikov od mrtvih. Končna dosega polnoletnosti je »glavno vprašanje njegove socialne utopije« (Kogan 1998: 73). Ločitev teorije in prakse je tudi glavni vzrok za prepad, ki deli siromašne od bogatih; brez vsesplošne izobraženosti – in to ne le osnovne – po Fjodorovu ukinitvev socialnih razlik ne bo mogoča. A za ukinitvev socialnih razlik je potreben ne le ekonomski preobrat, kakršnega so zahtevali socialisti, ampak moralni preobrat, predvsem pa radikalni tehnološki preobrat, zaradi katerega težaško fizično delo ne bo več potrebno.

Posledica ločitve mišljenja in delovanja ter delitve ljudi na teoretike in praktike so nebratske razmere (небратское состояние), v katerih živi človeštvo. Vprašanje bratstva

in nebratskosti (небратство) zadeva vse ljudi brez izjeme. Fjodorov se zaveda, da nebratskosti ni mogoče izkoreniniti zgolj z lepimi besedami in pobožnimi željami, temveč je za to potreben skupni »napor spoznanja in delovanja« (Fjodorov 1982, 63) tako neizobraženih (mednje Fjodorov prišteva tudi sebe) kot učenjakov, združenih v »komisijo«. Posledice ločenosti teorije in prakse so po Fjodorovu usodne: »Spoznanje, oropano čustev, je zgolj spoznanje splošnih vzrokov, ne pa tudi preiskovanje vzrokov izginotja sorodnosti /исследование причин неродственности/; um, ki je ločen od volje, spozna zlo, a si ga ne prizadeva izkoreniniti, in spozna dobro, ki si ga ne želi vzpostaviti, kar pomeni, da pomanjkanje sorodstva odobrava in da ni projekt njegovega preporoda.« (Prav tam, 67.) Pojma sorodstva (родство) in izginotja ali pomanjkanja sorodstva (неродственность) sta poleg pojmov bratstva in nebratskosti med temeljnimi kategorijami v spisih Fjodorova.

Znanost po Fjodorovu ne sme biti namenjena zgolj sami sebi, z drugimi besedami, ne sme spoznavati le vzrokov, ampak mora spoznavati tudi cilje; ne sme odgovarjati samo na vprašanje *Kaj je?*, ampak tudi na vprašanje *Kaj bi moralo biti?* Fjodorov protestira proti konceptu znanosti in filozofije kot čiste kontemplativne dejavnosti, ki preučuje svet, kakršen je, ne da bi bila hkrati tudi »projekt boljšega sveta, katerega oblikovanje in uresničitev bosta postala naloga komisije« (prav tam, 68), hkrati protestira proti ločenosti znanosti in življenja, saj filozofija svoj predmet preučevanja z delitvami in abstrahiranjem tudi usmrčuje. Nasprotje zgolj pasivnega opazovanja je po Fjodorovu »važsko spoznanje«, ki ni ločeno od življenja.

Nacrta boljšega sveta ne smejo biti zgolj fikcija. Fjodorov nasprotuje filozofskemu solipsizmu, ki se zateka v mit in se odpoveduje razumu, ki je edini zmožen obvladati temno slepo nezavedno kaotično silo narave; je mislec realne spremembe sveta na bolje, ki jo je mogoče doseči s skupnim delovanjem vsega človeštva. In prav

takšno skupno delovanje bi bilo po Fjodorovu protiutež pesimizmu, pa tudi tiste vrste optimizmu, ki poskuša »svet predstaviti boljšega, kot je v resnici« (prav tam, 68). Ko bo človeštvo združilo svoje moči, si »ne bo treba več zatiskati oči pred zlom, zaman bo ves trud, da bi se prepričali, da smrt ne obstaja; če si bomo priznali obstoj zla v vsej njegovi moči, ne bomo izgubili upanja, da bomo z združitvijo vseh razumnih sil iznašli način upravljanja z nerazumno silo, ki je vir zla, smrti in vseh nesreč, ki od tod izvirajo« (prav tam, 68–69).

Fjodorov ugotavlja, da je problem bratstva tuj večini tokov v sodobni filozofiji; zavrača Schopenhauerjevo razumevanje sveta kot predstave, saj po njegovem prepričanju vodi k odpovedi razumu in v podredivost slepi, temni, nezavedni sili; kritičen je do Kanta, čigar *Kritika čistega uma* ima le »kabinetni«, »laboratorijski« značaj, *Kritika praktičnega uma* življenje zapiše v ozke meje posameznikovih dejanj in ji je tuja ideja združenega človeštva, saj ne »podaja pravil skupnega delovanja celotnega človeštva« (prav tam, 72) in se ne ukvarja z delovanjem v skupnosti avtonomnih posameznikov, *Kritika razsodne moči* pa namesto o ustvarjalnosti sami govori o izrekanju sodb o stvaritvah. Predvsem pa Kant – kot je bilo že zapisano – ni presegel usodnega prepada med teorijo in prakso. Isto Fjodorov očita tudi pozitivistom, ki po njegovih besedah zanikajo možnost odrešenja, saj pojem napredka, ki ga negujejo, implicira manjvrednost minulega in temelji na ozaveščanju višjosti poznejših generacij nad preteklimi, in zato preprečuje uresničevanje najpomembnejše naloge, ki stoji pred človeštvom: odrešiti vse dozdajšnje rodove, žrtve napredka, in jih privedi nazaj v življenje. Ves človeški rod bi se namreč moral združiti v skupni nalogi preoblikovanja smrtonosne sile v oživljajočo, občutek večvrednosti, povezan s pojmom napredka, pa ne spodbuja ljubezni živih do umrlih, zato preprečuje možnost vzpostavitve bratstva in kozmičnega sorodstva.

Sodobnost, tj. čas, ki samega sebe razume v

kategorialnem horizontu napredka, Fjodorov opisuje kot čas nestalnosti in nestabilnosti, nenehnega hitenja, prevlade kvantitete nad kvaliteto ter hiperprodukcije hitro uničljivih proizvodov; proces proizvodnje človeku ne nudi nikakršnega zadovoljstva več. To se izraža tudi v pisavi, ki je »grafična podoba duha časa« (prav tam, 82): črke gotskega rokopisa so tako pisane z veliko ljubeznijo, so hkrati umetniško delo in molitev ter so veličastne kot gotske katedrale: »Črke so se razlikovale druga od druge, niso se stiskale med seboj in se prelivale druga v drugo, saj jih niso pisali v naglici, ampak s potrpežljivostjo. /.../ V sodobnosti pa se je celo hitropis izkazal za počasnega, razvila se je stenografija, da je bilo mogoče vse zapisati še hitreje. Hitropis kljub hitrosti prepisovalcu dopušča nekaj svobode, medtem ko je stenograf popolnoma odvisen od tega, kdo govori, spreminja se v stroj, fonograf. Da bi razumeli bistvo napredka, si moramo predstavljati celotno pot od slikarij /живопись/, ki so bile prva oblika pisave in ki so od piščočega zahtevale umetniške sposobnosti, duhovno bogastvo /.../ do stenografske pisave, v kateri se ni ohranilo nič umetniškega. Stenografija je mrtva pisava /мертвопись/, ki priča o nesporazumih med živimi, je pisava človeka, ki se je spremenil v avtomatski pisalni stroj.« (Prav tam, 83–85.)

Hitrost po Fjodorovu dušo pustoši, napredek pa jo žrtvuje za materialne dobrine. S pojavom potrošništva se začenja duša spreminjati v slepo, smrtonosno silo, trdi Fjodorov ob koncu 19. stoletja. Pojma napredka sicer ne zavrača, a cilj pravega napredka razume kot združitev vseh ljudi pri spoznavanju slepe smrtonosne sile in njenem preoblikovanju v silo, ki poraja življenje. Spoznanje pa, ki je zgolj refleksivno, nenehno ponavlja Fjodorov, na človeka vpliva destruktivno in uničuje moralo. Kriterij pravega spoznanja je namreč delovanje, temeljni pogoj, da bi ga dosegli, pa je, da se znanstveniki ukinejo kot poseben sloj in se preoblikujejo v »komisijo«.

Naj le še omenim, da Fjodorova za enega izmed svojih predhodnikov označujejo pripadniki t. i. transhumanistične filozofije, ki si prizadevajo, da bi s sredstvi sodobne tehnologije – informacijske tehnologije, medicine, genskega inženiringa, nanotehnologije – in s pomočjo družbenih znanosti nadgradili človekovo naravo in ustvarili »postčloveka«, ki ne bo več omejen z omejitvami fizične narave. Nedvomno je podobnost futurocentrične misli Fjodorova s filozofijo transhumanistov v prepričanju, da lahko znanost razreši vse probleme človeka in sveta in zagotovi celo realno nesmrtnost, a kljub temu menim, da si Fjodorova – kot tudi njegovega sodobnika Nietzscheja – ne prilasčajo popolnoma upravičeno, saj se je Fjodorov zavedal, da tehnika lahko učinkuje razčlovečevalno, in je zato ostro kritiziral tendenco k neločljivi povezanosti človeka in stroja – to je razvidno tudi iz zgornjega navedka, ki govori o spreminjanju človeka v avtomatski pisalni stroj –, transhumanisti pa skušajo to tendenco privedsti do skrajnosti.

V letih od 1854 do 1868, še preden se je zaposlil kot bibliotekar v moskovskem Rumjancevskem muzeju, poznejši Državni knjižnici ZSSR V. I. Lenina, ustanovi, s katero je njegov življenjepis neločljivo povezan, je Fjodorov učiteljeval v več ruskih krajih. Iz tega obdobja je poznano njegovo prepričanje, da je glavna naloga šole in temeljno učiteljevo poslanstvo razvijanje vsesplošnega bratstva med ljudmi. Idealna družbena ureditev – Fjodorov jo je imenoval psihokracija – predstavlja ideal bratstva vseh ljudi in narodov. Kot poudarja Fjodorov, ni v njej ne preganjancev ne preganjanih, ne mučiteljev ne mučencev. Bratstvo, kot ga razume Fjodorov, je onstran alternative egoizma in altruizma; živeti torej ne smemo ne samo zase ne samo za druge, ampak z vsemi in za vse (prim. Kogan 1998, 79–80), končni cilj življenja nas vseh pa je vstajenje vseh, ki so že umrli.

Literatura

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

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.

Bauman, Zygmunt, Keith Tester (2003). *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Sic!, Varšava.

Bauman, Zygmunt, Marcin Starnawski (2005). Sen spędzać z powiek. O intelektualistach, emancypacji i "innym możliwym świecie", *Recykling Idei* 2005, št. 6, spletna objava na <http://recyklingidei.pl/bauman-starnawski> <http://recyklingidei.pl/bauman-starnawski-sen-spedzac-z-powiek> (dostop 1. 1. 2016).

Bezić, Živan (1992). Kakva nada?, *Crkva u svijetu*, let. 27, št. 4, str. 212–223.

Bloch, Ernst (1977). Revolt moje generacije, *Marksizam u svetu*, let. 4, št. 6, str. 351–352.

Bloch, Ernst (1985 a). *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, Werkausgabe Band 3, Suhrkamp, Frankfurt na Majni.

Bloch, Ernst (1985 b). *Das Prinzip Hoffnung*, Werkausgabe Band 5, Suhrkamp, Frankfurt na Majni.

Bloch, Ernst, Theodor W. Adorno (2005). Nekaj manjka ... o protislovju utopičnega hrepeneja (radijski pogovor z Ernstom Blochom in Theodorjem W. Adornom, moderator Horst Krüger, 1964), *Likovne besede*, št. 71–72, str. 2–8.

Cwynar, Katarzyna M. (2013). Prof. dr hab. Andrzej Nowicki mówi o swoim filozofowaniu, *ΣΟΦΙΑ: Журнал Філософів Слов'янських Країн* št. 13, str. 355–361.

Федоров [Fjodorov], Николай Федорович (1982). Сочинения, Мысль, Moskva.

Fromm, Erich (1980). *Revolucija nade*, Grafos, Beograd.

Hedžet Tóth, Cvetka (2012). Prednost upanja pred spoznanjem, *Ars & Humanitas*, let. 6, št. 1–2, str. 141–152.

Hobsbawm, Eric (1981). Pogled unapred: istorija i budućnost, *Marksizam u svetu*, št. 6–7, str. 1–21.

Kalanj, Rade idr. (2004). *Utopijske vizije*, Jesenski in Turk, Zagreb.

Kant, Immanuel (1987), Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?, *Vestnik IMS, ZRC SAZU*, letnik 8, št. 1, str. 9–13.

Kępiński, Antoni (1987). *Lęk*, 2. izdaja, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Varšava.

Kępiński, Antoni (2004). *Poznaj siebie. Samotność, lęk, depresja*, Wydawnictwo Literackie, Krakov.

Коган [Kogan], Л. А. (1998). Историософия Н. Ф. Федорова, в: Громов, М. Н., Панибратцев, А. Н. (ur.): История философии 2, Институт философии Российской академии наук, 2. izdaja, Moskva, str. 69–87.

Kozielecki, Józef (2006). *Psychologia nadziei*, Wydawnictwo Akademickie ŻAK, Varšava.

Krok, Dariusz (2008). Nadzieja czy beznadziejność? Psychologiczne funkcje nadziei w regulacji zdrowia fizycznego i przystosowania psychicznego, *Oblicza nadziei, Sympozja* 71, Opole, str. 37–52.

Łoski, Mikołaj (2000). *Historia filozofii rosyjskiej*, Antyk, Kęty.

Nowicki, Andrzej (1981). *Nauczyciele*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.

Nowicki, Andrzej (1991). *Spotkania w rzeczach*, PWN, Varšava.

Nowicki, Andrzej (2009). Portret ergantropijny Ernsta Blocha, *Res Humana* št. 4–5, str. 27–30, spletna objava: <http://www.kulturaswiecka.pl/node/108> (dostop 17. 9. 2017).

Pico della Mirandola, Giovanni (1997). *O človekovem dostojanstvu*, Družina, Ljubljana.

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

Sveto pismo slovenskega standardnega prevoda (SSP) (1996). Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana.

Tóth, Cvetka (2002). *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota.

Жогина [Žogina], Наталья Николаевна (2003). Категория надежды в осмыслении человеческого существования, диссертация, Кемерово.

Andrej Adam

Epistemologija in praksa I

Uvod

Francis Bacon, sin Nicolasa Bacona, varuha kraljevega pečata v času Elizabete I., se je rodil l. 1551. Z dvanajstimi leti se je vpisal na slavni Trinity College v Cambridgeu, kar v tistih časih ni bilo nenavadno. Oče mu je umrl, ko je dopolnil 18 let, in to je znatno spremenilo Francisovo življenje. Ostal je tako rekoč brez denarja, zaradi česar se je posvetil pravu, poklicu, od katerega si je obetal preživetje. Pot ga je vodila v politiko, kjer je sčasoma dosegel izjemen ugled. Postal je baron, viskont in celo vrhovni sodnik. Toda položaja ni ohranil. Zaradi boja med kraljem in parlamentom je bil obtožen prejetja podkupnin. V procesu, ki se je odvijal l. 1621, je krivdo priznal in bil sprva obsojen na denarno kazen 40.000 funtov in zapor, poleg tega pa je izgubil svoje naslove in položaj v parlamentu. Kazen so potem omilili, tako da je v zaporu prebil samo štiri dni.

Njegova najpomembnejša dela so: *Novi organon*, *Nova Atlantida* in *Eseji*. V članku se bomo sklicevali na *Novi organon*, saj prav v njem najdemo bistvene značilnosti Baconove filozofije. *Novi organon* (ali novo orodje) naj bi predstavljal drugi del Baconovega šestdelnega življenjskega projekta *Instauratio magna* (velika obnova), ki ni bil nikoli končan. Ustavimo se nekoliko ob samih naslovih. Novo orodje? Velika obnova? Ali to ne zveni nekoliko skrivnostno, še posebno za knjigo s filozofsko vsebino? Kakšno orodje in obnova česa?

Odgovorimo na vprašanje s pomočjo naslovnice *Velike obnove*. Slika prikazuje dva stebra na levi in desni, med njima na sredini in nekoliko v ozadju pa ladjo s široko razpetimi jadri. Po antični mitologiji sta stebra stala v Gibraltarskem prelivu in označevala meje tedanjega sveta. Atlantik je bil v antiki še neraziskan

in predvsem nevaren. Natančen pogled razkrije, da se ladja za nevarnosti ne meni. Plove na ocean, v neznano. Po Baconu stebri simbolizirajo moč in vpliv starih filozofov, ki so v njegovem času, tj. na začetku 17. stoletja, še vedno predstavljali avtoriteto. Ugovarjanje avtoriteti je bilo nevarno, toda Bacon je v svojih delih pozival prav k temu. V predgovoru v knjigo *Novi organon* je starim avtoritetam očital, da so s svojimi raziskovanji narave napravili prejško kakor uslugo. Bili so dovolj močni, da so uveljavili prepričanja, hkrati pa so, zaradi dosežene avtoritete, onemogočili nadaljnja raziskovanja številnih kasnejših rodov. Iz očitka sledi načrt: če se hočemo ponovno lotiti raziskovanja narave, se moramo otresti avtoritet. O tem priča geslo v latinščini čisto na dnu slike, ki pravi približno takole: »Mnogi bodo pluli skozi in znanje se bo povečalo.« Rečeno drugače: razumu je treba odpreti povsem novo pot, pot, ki je stari niso poznali. Prav to pa pomeni osvoboditev izpod jarma avtoritet in hkrati veliko obnovo raziskovanja narave. A če hočemo potovati s polnimi jadri, je potrebna primerna oprema. Na pot ni mogoče brez novega orodja ali *Novega organona*.

Aristotelizem

Kakšno je to novo orodje, lahko raziščemo na različne načine, a če sledimo Baconu, bi ga morali primerjati s starim orodjem, tj. z Aristotelovim *Organonom* (in nasploh z njegovo filozofijo), saj sta prav Aristotel in aristotelizem pglavitni predmet Baconove kritike. Tega v enem samem članku ni mogoče zadovoljivo napraviti. Vse, kar lahko naredimo, je primerjava drobcev Aristotelove misli z nekaterimi potezami Baconovega programa.

Bernard Cohen v knjigi *Revolution in Science (Revolucija v znanosti)* piše, da je v vsakem prelomnem času veliko pozornosti namenjene vprašanju metode. V 17. stol., tj. v času Bacona, Descartesa, Galilea, Keplerja, Newtona in drugih velikih mož, ki so utemeljili sodobni

pogled na svet, je bilo vprašanje metode še posebno pomembno. Če je bilo staro spoznanje uzakonjeno s pomočjo šol, zborov, z avtoriteto svetnikov, razodetja in Svetega pisma, je nova znanost iskala svojo oporo v zdravem razumu in eksperimentu. Eksperiment lahko opravi kdorkoli in tako preveri resnice znanosti. Cohen poudarja, da prav ta možnost radikalno loči novo znanost od predhodnih oblik spoznanja. Za nameček se lahko vsakdo nauči eksperimentiranja in prispeva k odkrivanju novih resnic, to pa predstavlja izjemno demokratizirajočo silo v človeški zgodovini. Poslej odkrivanje resnice ni več v posesti izbrane peščice (Cohen 1985, 147).

Med najbolj pomembnimi uzakonitelji nove metode je bil seveda tudi Francis Bacon. Bil je zagovornik induktivne metode, ki mora biti nujno podprta z obsežnim empiričnim eksperimentiranjem in opazovanjem. Prav v tej točki moramo videti bistvo njegovega upora zoper aristotelizem.

Kot vemo, je bil Aristotel empirist, ki se je, podobno kot Bacon, zavedal pomembnosti opazovanja. Toda v isti sapi bi morali dodati, da se mu vprašanje eksperimenta ni postavljalo s takšno silo kakor Baconu. Jonathan Barnes v knjigi *Aristotel* omenja, da je Aristotel v *Zooloških raziskavah* sicer opisal razvoj piščančjega zarodka v jajcu, vendar tega ne moremo imeti za poročilo o eksperimentu (Barnes 1999, 20–21). Glede na to, da Aristotel niti ni imel tehničnih sredstev za natančne in raznovrstne eksperimente, se je moral v svojih empiričnih raziskavah omejiti na opazovanja. V teh je videl, kot piše Barnes, vir oz. skrajni temelj spoznanja (ibid., 69). A če je nekaj vir spoznanja, je jasno, da še ni spoznanje samo. Zato se nam postavi vprašanje: kako pri Aristotelu zaznana dejstva postanejo spoznanje? Odgovor je izjemno preprost: spoznanje je rezultat posploševanja zaznanega (ibid., 70).

Aristotelov odgovor je mogoče razdeliti na dva dela, ki sta, kot bomo videli, zelo pomembna

tudi za Baconovo kritiko.

1. Posploševanje zaznanega. Podajmo primer, da nam bo jasno, za kaj gre. Recimo, da smo prebrali, da dijaki ogromno pijejo. Stvar bi lahko raziskali tako, da bi dijake vprašali, ali je to res. Dobili bi stavke: Ivan je dijak in se ob koncu tedna napije, Janko je dijak in se ob koncu tedna napije, Vesna je dijakinja in se ob koncu napije ... Ali smo od tod upravičeni posplošiti in trditi, da se vsi dijaki ob koncu tedna napijejo? Barnes poudarja, da se je Aristotel zavedal nevarnosti prenačlenjenega sklepanja. V delu *Gibanje živali* je celo zapisal, da se ljudje, ki opazujejo nekaj primerov in nato sklepajo, da mora biti enako v vseh primerih, motijo. Toda po drugi strani ni nič povedal o običajnih problemih posploševanja. Temu, čemur danes pravimo problemi indukcije, ni posvečal potrebne filozofske pozornosti (ibid. 71).

2. Zaupanje v čutila. Kakor hitro verjamemo v moč posploševanja na osnovi zaznave in opazovanja, je očitno, da se nam samo čutno zaznavanje mora zdeti zanesljivo. Barnes v tej zvezi navaja odlomek iz *Metafizike*, kjer Aristotel posmehljivo vprašuje skeptike, »če so v škripcih zaradi tega, ali so velikosti tolikšne in barve takšne, kakršne se kažejo tistim, ki gledajo od daleč, ali takšne, kakršne se kažejo tistim, ki gledajo od blizu, ali takšne, kakršne se kažejo bolnim ali kakršne se kažejo zdravim, in ali so težje tiste, ki se kažejo šibkim, ali tiste, ki se kažejo močnim, in resnične tiste, ki se kažejo spečim, ali tiste, ki se kažejo budnim«. (Aristotel, *Metafizika IV* 5, 1010b 4–9; navedeno po Barnes 1999, 71–72) Aristotel potem takem ni dvomil o verodostojnosti čutnega izkustva. Še več: »Gledajoči v določenem smislu sam poseduje barve; kajti vsako čutilo sprejema zaznani predmet, toda brez njegove materije. Zato vtisi in predstavnostne slike obstajajo v čutilu, tudi če je zaznani predmet že izginil« (Aristotel, *O duši*, 425b 23; navedeno po Feyerabend 1984, 71). Feyerabend piše, da to ne pomeni nič drugega, kakor da je zaznava proces, pri katerem forma zaznanega predmeta

prehaja na zaznavajočega tako, da zaznavajoči v nekem smislu prevzema lastnosti predmeta (Feyerabend 1984, 71). Feyerabend imenuje takšno teorijo zaznave, ki v bistvu ne dopušča razkoraka med opazovanjem in opazovanimi predmeti in s tem tudi ne skeptičnega dvoma v čutno izkustvo, naivni realizem.

Baconova kritika aristotelizma in Baconov nauk

1. Kritika naivnega realizma. V *Novem organonu* je Bacon zapisal, da prefinjenost narave presega prefinjenost čutov in razuma, zaradi česar so lepe misli in spekulacije nezdrava stvar (Bacon 1986, aforizem 10). Če se torej postavimo v položaj raziskovalca narave, se bomo po Baconu znašli v kočljivi situaciji. Narava je namreč tako zapletena in skrivnostna, da nam je naše čutno izkustvo ne slika verodostojno. Bacon torej ni bil naivni realist, saj ni vnaprej zaupal čutnemu izkustvu. Prej nasprotno, menil je, da človeško naravo prepredajo predsodki oz. idoli, kot jih je poimenoval. Predsodki preprečujejo pravilno spoznanje in ena izmed Baconovih temeljnih zahtev je, da se jih moramo znebiti. Bacon je idole celo klasificiral v štiri skupine in nato vsako posebej opisal. Oglejmo si prvo skupino, imenovano idoli plemena. Preveden odlomek iz *Novega organona* najdemo v učbeniku filozofije Marije Fürst: »Idoli plemena imajo podlago v sami človeški naravi in v samem plemenu ali človeškem rodu. Ne drži namreč trditev, da je človeški čut mera stvari; nasprotno, vse zaznave tako čutov kot duha se vršijo po meri človeka in ne po meri sveta. Človeški razum je podoben zrcalu, ki ne odseva enakomerno žarkov, ki izhajajo od stvari, temveč svojo naravo primeša naravi stvari in jih tako izkrivlja in pači«. (Fürst 1996, 50–51, Bacon 1986, af. 41)

Baconove besede pleme ne smemo razumeti v običajnem pomenu, saj se nanaša na vse ljudi, torej tako, kot da bi govorili o plemenu Marsovcov, plemenu Zemljanov ipd. Problem

Zemljanov je njihova narava, ker jim onemogoča jasno spoznanje narave. To se nanaša tako na čutna izkustva kot na povezovanje izkustev z razumom. Ena izmed največjih zaslepitev razuma po Baconu izhaja prav iz toposti, ki je posledica mnenja, da je tisto, kar nam neposredno kažejo čutila, pomembnejše od tistega, česar nam ne pokažejo. Zaradi tega z gledanjem izgine opazovanje in z njim spoznanje nevidnih stvari (Bacon, af. 50). Povzemimo: čutila so po sebi slabotna in nas zavajajo, tako da ne moremo verjeti tezi naivnega realizma.

2. Kritika teze o posploševanju zaznanega. Če nas čutila zavajajo, je tudi sklepanje na podlagi zaznanega vprašljivo, kajti, kako je lahko zanesljivo nekaj, kar smo izpeljali iz nezanesljivega. Uveljavljeni pojmi so po Baconu v resnici zmedeni in površno izpeljani iz stvari (ibid., af. 14). Zaradi površnosti se zdi Baconu očitno, da so vsa spoznanja nastala prej po naključju kot načrtovano in premišljeno. Še več, po njegovem niti ni moglo biti drugače, kar pomeni, da stanju znanosti v tistem času ni pripisoval zmoglosti za odkrivanje novosti, pač pa zgolj enciklopedične lastnosti, tj. sposobnost sestavljanja stvari, ki so že bile najdene (ibid., af. 8). Lahko bi rekli, da je Bacon aristotelizmu očital nepriljubljenost za raziskovanje problemov indukcije. To se kaže tako v tem, kar smo že povedali, kakor v sledečem. Bacon je menil, da obstajata dve poti za odkrivanje resnice. Prva poteka v smeri od čutil in posameznosti k najsplošnejšim sodbam oz. aksiomom. Nato na temelju teh principov in njihove domnevno nevprašljive resnice s pomočjo dedukcije najdeva srednje sodbe – danes bi rekli teoreme. Bacon to metodo, ki ji pravimo aksiomska metoda, pripiše Aristotelu in ji oporeka veljavo za odkrivanje resnice. Druga pot se iz čutil in posameznosti neprestano in postopoma vzpenja in šele tako pride do splošnega. Ta pot se zdi Baconu pravilna in jo imenuje induktivna metoda (af. 19). Četudi obe poti začneta pri čutilih in posameznem, je razlika med njima ta, da se prva pot samo deloma dotika izkustva,

druga pa se ga strogo drži. Z aksiomatsko metodo namreč preveč naglo končamo pri aksiomih oz. tem, kar bi na nekem znanstvenem področju želeli imeti za nevprašljivo resnico, z induktivno metodo pa se pojmom bližamo previdneje in postopoma (af. 22). Rečeno drugače: aksiomi, s katerimi so operirale znanosti v Baconovem času, so bili pridobljeni na osnovi premajhnega števila posameznosti in niso vodili do novih relevantnih spoznanj (af. 25). Bacon se je torej lotil težav induktivnega sklepanja, hkrati pa verjel, da bo našel zanesljivejše sredstvo za raziskovanje narave.

Baconovo misel si lahko ilustriramo s številnimi primeri. Sociologi, denimo, bi rekli, da Bacon kritizira sklepanje na osnovi nereprezentativnega vzorca ali nemara sklepanje, ki iz navadne korelacije dveh pojavov sklepa na njuno vzročno povezavo. Zelo znan učbeniški zgled je zgodba, ki pravi, da je na krajih požarov škoda premosorazmerna s številom gasilcev, ki gasijo požar. Toda ali lahko sklepamo, da je večje število gasilcev vzrok nastale škode? Seveda ne, škoda je toliko večja, kolikor večji je požar, in normalno je, da bo velik požar gasilo veliko gasilcev. Kakorkoli, Baconov sklep nas prepričuje, da moramo pojme in aksiome izpeljati iz stvari na bolj gotov način, če hočemo prodrati globlje v zapleteno strukturo narave. Preiti moramo na zanesljivejše sodelovanje razuma s čutnim izkustvom, in to naj bi zagotavljala prav metoda indukcije (af. 18), ki je podprta s prikladnimi eksperimenti, kjer čutilo presoja o poskusu, poskus pa o naravi oz. sami stvari (af. 50). Bacon je torej menil, da bo dokazovanje pravilno, če bo v skladu z izkustvom, toda ne s katerikoli izkustvom, temveč takšnim, ki bo temeljilo na eksperimentu. Mimogrede omenimo, da je tudi od eksperimentiranja zahteval strogost. Motilo ga je, ker so ljudje v njegovem času eksperimentirali, če sploh, bodisi zaradi zabave in ne z resnimi nameni, bodisi so opravili premalo poskusov, kar pa jim ni preprečilo pretiranih sklepov (af. 70).

Povzemimo. Bacon je kot zagovornik induktiv-

ne metode, ki jo je združil z opazovanjem in eksperimentiranjem, postal zastopnik nove znanosti. Svojo metodo je zoperstavil Aristotelovi, ker je verjel, da predstavlja zanesljivejše orodje (*organum*) za zbiranje dejstev in sklepanje na podlagi dejstev. Pomemben vidik Baconovega programa je tudi zavračanje hipotez, kajti zaupanje v hipoteze, do katerih nismo prišli na preverljiv način, je enako ujetosti v predsodke oz. idole. Tako ni čudno, da je od svojih sodobnikov terjal, naj začasno opustijo pojme in se pričnejo baviti s samimi stvarmi (Bacon 1986, af. 36).

Kritika Baconovega nauka

Imre Lakatos, uveljavljen filozof znanosti, bi Baconovo filozofijo umestil v serijo tistih, ki ne morejo brez psihoterapije, katere ključna naloga je opredelitev pravega, zdravega ali celo znanstvenega stanja čutil in uma kot celote, kar je seveda pogoj za spoznanje resnice. Aristotel in stoiki so tako menili, da je zdrav um tisti, ki je zdrav z medicinskega stališča. Moderni misleci so zahtevali še kaj več. Descartesov zdravi um se je moral topiti v ognju skeptičnega dvoma, dokler ni ostal le čisti *cogito*, s katerim lahko s pomočjo Boga spoznamo resnico. Za klasične empiriste je pravilni um *tabula rasa*, duh brez izvirne vsebine, prost predsodkov, ki jih povzročajo teorije (Lakatos 1970 /1999/, 99). Bacona lahko umestimo v slednjo skupino, saj smo videli, kako odločno je svaril pred teorijami oz. vnaprejšnjimi pojmovanji in kako si je prizadeval za očiščenje predsodkov. Toda ali je Baconov program izvedljiv? Lakatos pravi, da ne. Že Kant in Popper sta pokazala, da empiristična psihoterapija ne more uspeti, saj ne obstaja čutno izkustvo, ki že ne bi bilo impregnirano s pričakovanji (ibid., 99).

V nadaljevanju si bomo ogledali obris Popperjeve kritike Bacona, ki jo najdemo v knjigi *Mit o okvirjih* (The Myth of The Framework).

Popper Bacona nima za znanstvenika, temveč za preroka (Popper 1994 /1997, 82). Večina

sodobnih raziskovalcev zgodovine filozofije se strinja, da Bacon v resnici ni prispeval nobene- ga pomembnega znanstvenega odkritja in da je njegov vpliv posledica njegovega programa. Popper omenja, da je Bacon videl Naravo kot odprto knjigo; treba se je samo približati bogi- nji Naravi s čistim (neomadeževanim) umom, umom, ki ga ne dušijo predsodki, in Narava bo pripravljena za odkrivanje svojih skrivnosti. Nekoč je celo izjavil, dajte mi nekaj let, ko mi ne bo treba opravljati dolžnosti, pa bom izpolnil zastavljeno nalogo, ki se nanaša na verodostoj- no kopiranje knjige Narave in na pisanje nove znanosti (ibid., 83). V teh besedah vidi Popper dogmatizem, ki se še danes zdi marsikomu neprašljiv (ibid.).

Kaj je temelj dogmatizma, smo že razložili. Gre za poudarjanje opazovanja in eksperimentira- nja ter hkratno spodbijanje teoretične speku- lacije. Rečeno s Popperjem: Baconova metoda opazovanja in indukcije pravi, da so čista, nepokvarjena opazovanja dobra (ne morejo nas voditi v zmot), medtem ko so spekulacije in teorije slabe (vir zmot), saj kvarijo naša opa- zovanja (ibid., 84).

Toda, in v tem je bistvo Popperjeve kritike, Baconov dogmatizem ni izražal splošnega pre- pričanja med revolucionarji, ki so v 17. stoletju nasprotovali aristotelizmu. Dokaz je Galileo, za katerega Popper pravi, da je bil pravi ustanovi- telj moderne eksperimentalne znanosti (ibid., 83–84). Danes je znano, da je Bacon zanimal Kopernikovo hipotezo o gibanju Zemlje okoli Sonca. Ker je hipoteza kasneje pokazala svojo moč, se odzivi na Baconovo zavračanje precej razlikujejo. Feyerabend, denimo, mu tega ne zameri in predlaga, da moramo premisliti razloge in upravičenost zavračanja (Feyerabend 1984, 74). Popper ravna drugače. Po njegovem je Galileo povsem v nasprotju z Baconom, ki je imel tudi nove spekulativne znanstvene teorije za predsodke, izrazil občudovanje Kopernikove ostroumnosti in poguma, da je v popolnem nasprotju z vsem čutnim izkustvom zgolj na podlagi intelektualnih moči proizvedel speku-

lativno teorijo oz. postavil hipotezo o gibanju Zemlje (Popper 1994 /1997, 85; primerjaj Galileo 1981, 328).

Popper s pomočjo primerjave med Galileom in Baconom izpostavi kar nekaj točk, ki resno ogrozijo Baconov nauk: (1) Ideja, da lahko očistimo um vseh predsodkov, je naivna in napačna. Šele skozi znanstvena odkritja se naučimo, da so nekatere naše ideje – recimo, da je Zemlja ravna – predsodki. Odkritje, da so nekatera naša prepričanja predsodki, je torej mogoče šele tedaj, ko znanost napreduje in ko lahko na osnovi novih kriterijev prepoznamo stare ideje kot zmotne. (2) Pravilo, ki zahteva, da se moramo očistiti predsodkov, je celo nevarno. Misliti utegnemo, da nam je končno uspelo, kar pomeni, da se bomo z vso vneto oprijeli novih, »očiščenih resnic«, to pa je v zgodovini pogosto vodilo v največje katastrofe. (3) Bacon je zahteval očiščenje uma od vseh teorij. Toda takšen um ne bi bil očiščen, temveč prazen. (4) Vselej operiramo s teorijami, tudi tedaj, ko se tega ne zavedamo. Pomena tega dejstva ne smemo nikoli zanemariti. Bolje je poskusiti svoje teorije jasno izraziti. To nam omogoča uvideti, da obstajajo alternative, prav tako pa nam omogoča kritično držo. (5) Čista opazovanja ne obstajajo, se pravi opazovanja brez teoretičnih komponent. Vsa opazovanja, še posebno eksperimentalna opazovanja, predstavljajo interpretacijo dejstev na podlagi neke teorije (ibid., 86).

Bistvo Popperjeve kritike je potemtakem, da sta Kopernik in Galileo ravnala prav, saj bi bila brez dopuščanja spekulativnih teorij, ki jih najprej nekdo postavi, nekdo drug nato zagovarja in sčasoma zanje najde empirično potrditev, naša znanost veliko siromašnejša, kakor je danes. To še ni vse. V resnici sploh ne moremo ravnati drugače, kakor da se ob vsakem raziskovanju opremo na neko teorijo, ki je bodisi sprejeta ali pač ne. Razlog, da smo v to prisiljeni, je enostaven. Tudi če se tega ne zavedamo, vedno že uporabljamo neko teorijo, saj bi brez nje vsi podatki, ki bi jih vsrkali s pomočjo opa-

zovanja, predstavljali nemogoč kaos, v katerem se nikakor ne bi znašli. Rečeno drugače: čista ali »deviška« ali vseh predsodkov očiščena percepcija, s katero bi lahko nemoteno brali veliko knjigo Narave, ne obstaja. Dejansko smo vedno pod vplivom te ali one teorije, ideologije ipd. V tej luči je predsodek prav prepričanje v čisto zaznavo (percepcijo).

Sklep

Kljub iluzorni plati Baconove filozofije Popper poudari tudi njene prednosti. Pomembno je, da se je Bacon vsaj zavedal splošne težnje, zaradi katere opažena dejstva vselej interpretiramo v luči teorij, prav tako pa se je zavedal nevarnosti, ki jih ta težnja prinaša (Ibid. 87).

Vidimo potemtakem, da zavračanje Bacona predstavlja problem, saj ni mogoče trditi, da se ni zavedal nevarnosti, ki jih predstavljajo teorije, katerim smo zapisani in katerih posledica je občasno ta, da si posamezna dejstva napačno razlagamo. Baconovo teorijo indukcije in očiščenja percepcije od vseh predsodkov lahko razumemo kot poskus odgovora na vprašanje: »Kakšno metodo naj uporabljam?« in »Kaj moram napraviti, preden se lotim spoznavne?« Njegovi odgovori so izjemno radikalni in s težavami, ki jih prinašajo, predstavljajo izziv tudi danes, čeravno jim več ne verjamemo. Da je temu tako, se lahko prepričamo skoraj vsak dan, saj celo dandanes znatno število ljudi bodisi v vsakdanjem življenju bodisi v znanosti ne razmišlja o teorijah, ki jih samoumevno sprejema, hkrati pa sploh ne dvomi o obstoju nepotvorjenih zaznav.

Litaratura

Bacon, Francis (1986). *Novi Organon*, Filozofska biblioteka; Naprijed: Zagreb.

Barnes, Jonathan: *Aristotel* (1999)(dodatek: Metafizika) (prevod prvega dela Dušan Merhar, drugega dela Boris Vezjak), Aristej: Šentilj.

Cohen, I. Bernard (1995). *Revolution in science*, The Belnap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.

Feyerabend, Paul (1985). Proti metodi, *Časopis za kritiko znanosti*, št. 64-65, leto 1985; str. 69-92.

Fürst, Marija in Halmer Nikolaus (1996). *Filozofija*, DZS: Ljubljana.

Lakatos, Imre (1970). Falsifications and the Methodology of Scientific Research programmes. V: *Criticism And the Growth of Knowledge*. Ur. Imre Lakatos in Alan Musgrave; Cambridge University Press: Cambridge, str. 91-196.

Popper, R. Karl (1997). *The Myth of the Framework – In defence of science and rationality*, Routledge: London.

<http://www.orst.edu/instruct/phl302/philosophers/bacon.html>

Andrej Adam

Individualna volja – obča volja

Rousseaujeva teorija družbene pogodbe je povezana z vprašanjem obče volje. Ob tem se zastavlja vprašanje, zakaj se ji posamezniki tako težko podredijo.

Najprej si bomo ogledali, kaj Rousseau razume s pojmom obča volja, in nato poskusili odgovoriti na zgornje vprašanje.

1. Obča volja in družbena pogodba

Osnovno vprašanje, s katerim se ukvarja Rousseau v knjigi *Družbena pogodba*, je iskanje oblike združevanja med ljudmi, »ki bo z vso skupno močjo branila in varovala osebo in premoženje vsakega pridruženega člana in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor poprej« (Rousseau 2001, 22).

Rousseau v nasprotju z drugimi teoretiki družbene pogodbe, Platonom, Hobbesom, Lockom itd., zavrne hierarhične oblike združevanja. To pomeni, da ni vsaka (tudi tiranska) oblast boljša kot nobena, kakor je menil Hobbes, a prav tako pomeni, da ni dovolj dobra aristokratska kraljevina, kakor je menil Platon, in tudi ne aristokratska oblika demokracije, kakšno je zagovarjal Locke. Po Rousseauju je namreč treba sprejeti takšno družbeno pogodbo, kjer »vsak član združenja odtuji sebe in vse svoje pravice celotni skupnosti. Kajti, prvič, če se vsakdo odtuji v celoti, so vsi v enakem položaju, in če so vsi v enakem položaju, nima nihče interesa, da bi ga slabšal drug« (prav tam, 22).

Tukaj ni nadrejenih, nihče nima posebnih pravic, vsakdo se preda vsem (in hkrati nikomur), vsakdo nad vsakim članom skupnosti pridobi iste pravice, kolikor jih je drugim prepustil nad sabo. Tako pridobi toliko, kolikor je izgubil, in

hkrati pridobi moč, da ohrani, kar ima. Vse to se zvede na sledeče: »Vsak od nas daje svojo osebo in vso svojo moč pod vrhovno vodstvo obče volje; in vsakega člana sprejememo v telo kot nedeljiv del celote« (prav tam, 23).

Skupnost, ki se ji izročijo posamezniki, postane kolektivno, moralno telo. To telo je enotno, ima skupni *jaz*, življenje in voljo. »Ta javna oseba, [...] se danes imenuje *republika* ali *politično telo*, ki ga njegovi člani imenujejo *država*, če je pasivno, *suveren*, če je aktivno, *sila*, kadar ga primerjajo z njemu enakimi. Člani združenja se skupaj imenujejo *ljudstvo*, vsak zase pa *državljan*, kadar ga obravnavamo kot sodelujočega pri suvereni oblasti, in *podanik*, če ga obravnavamo kot podrejenega državnim zakonom« (23–4).

Rousseaujeva republika je torej moralno telo, kolektiv. Posamezniki se mu predajo z vso osebo (z dušo in telesom), zato med njimi (vsaj v teoriji) ni sporov, kakršnih smo navajeni iz našega vsakdanjega političnega življenja. Aktivni državljani, ki predstavljajo suvereno oblast, namreč ne morejo škoditi samim sebi (ali drug drugemu). »Brž ko je to mnoštvo tako združeno v eno telo, ni mogoče raniti nobenega njegovih udov, ne da bi bilo prizadeto vse telo, in tem manj raniti telo, ne da bi to čutili vsi udi. Tako torej dolžnost in interes obvezujeta v enaki meri obe pogodbeni stranki, da si vzajemno pomagata« (25).

O Rousseaujevih političnih idejah lahko razpravljamo z različnih izhodišč: z vidika oblik vladavine, z vidika pravičnosti, z vidika svobode itd. Če razpravljamo z vidika oblik vladavine, odgovarjamo na vprašanje, katera oblika vladavine je najboljša. Na primer, je boljša razsvetljena monarhija ali demokracija? Z drugimi besedami: imajo prav demokrati ali Platon? Če odgovorimo, da demokrati, še vedno ne vemo, ali je boljša posredna ali neposredna demokracija. Pri iskanju odgovora na to vprašanje lahko zoperstavimo Locka in Rousseauja, pri čemer družbena pogodba slednjega predvideva

uveljavitev neposredne demokracije. To nadalje predpostavlja, da so načeloma vsi državljani sposobni na neposrednih volitvah odločati o vseh bistvenih vidikih svojega življenja in življenja skupnosti.

Razprava o oblikah vladavine, se pravi o neposredni demokraciji, pogojih njene vzpostavitve in možnostih delovanja, nas tako privede do vprašanj svobode, zlasti notranje svobode. Predpostavka, da so vsi državljani načeloma sposobni neposredno politično odločati, namreč pomeni, da je mogoče državljane vzgajati v zrele, notranje svobodne osebe. Zgolj zrele osebe namreč lahko odločajo o skupnih vprašanjih, ne da bi se vselej med seboj sporekle ali želele drugim vsiliti svojo voljo še kako drugače kot z razumnimi razlogi. Zrelost je torej v tem kontekstu le drugo ime za svobodo – ne le da morajo biti državljani zmožni obraniti državo pred morebitnimi zunanjimi silami, svobodni morajo biti tudi notranje, kar v grobem pomeni, da jih pri odločanju o skupnih zadevah ne vodijo zasebni interesi, želja po moči in druge strasti, ki ljudi zaslepijo in jim dolgoročno odtujijo svobodo. Le notranje svobodni ljudje so se sposobni predati nečemu, kar je več od skrbi za zasebne interese, in le takšni ljudje so sposobni skupaj z drugimi razumno preudarjati, kaj je najbolje za skupnost in zanje. Razumno preudarjanje v skupnosti in v imenu skupnosti namreč pomeni, da se ljudje medsebojno poslušajo, obvladujejo čustva in se odločajo razumno. Skratka, ker so takšni ljudje sposobni premagati interese in užitke, ki služijo zgolj njim, so notranje svobodni.

Svobodni, zunanje in notranje svobodni državljani se potemtakem znajo omejiti, kar pomeni, da svojega življenja tudi ne prepuščajo slepim družbenim trendom, ki iz nas delajo muhasta potrošniško in materialistično usmerjena bitja. Takšni ljudje svoje ustvarjalnosti ne spreminjajo v podjetja, kar je dandanes tako samoumevno. Večinoma so zadovoljni z malo lastnine in so si v tem smislu bolj ali manj enaki.

Na ta način nas razprava o oblikah vladavine in svobodi vodi naprej – pripelje nas do vprašanj družbene pravičnosti, predvsem distributivne družbene pravičnosti. Hkrati nas vodi k odgovoru na vprašanje, zakaj se ljudje tako težko predajo (zapišejo) nečemu občemu.

Se pravi: ali naj imajo v pravični družbi vsi bolj ali manj enako lastnine ali pa so lahko razlike v premoženju velike. Rousseau je, kot lahko sklepamo že iz njegovega pojmovanja (notranje) svobode, veliko bolj naklonjen enakosti kot razlikam. Zanj je enakost celo pogoj svobode, medtem ko je – za primerjavo – pri Locku vprašanje svobode ločeno od vprašanja lastnine.

Razlogov, zakaj je za posameznika bolje, da se omeji glede lastnine, je po Rousseauju več. Nekaj smo jih nakazali zgoraj ob vprašanju svobode in vprašanju oblike vladavine. Posameznik, ki se ne omeji v svojih željah po posesti, kaj kmalu izgubi notranjo svobodo, pravzaprav pa tudi zunanjo. Takšen posameznik se namreč pokvari oziroma odtuji od naravnih nagonov, med katerimi je bistven tisti, ki nam omogoča živeti se v bolečino drugega in z njim sočustvovati. Odtujen posameznik torej izgubi smisel za skupnost in postane zmožen odvrniti se od bolečine drugih. Prav zaradi tega izgubi tudi zmožnost predati se občosti. Vzrok te odtujitve je slaba vzgoja, ki ji ne uspe privzgojiti vrednot, zlasti ne ohraniti skrbi za druge. Vendar pa Rousseau ne krivi le vzgoje, temveč tudi druge institucije, ki proizvajajo in poglobljajo neenakost in nas oblikujejo v materialistično naravnana bitja, se pravi bitja, ki raje kopičijo stvari, kakor da bi skrbela za medčloveške odnose. Takšna institucija je zlasti zasebna lastnina, ki je za Rousseauja ključni vzrok ločevanja med ljudmi. Moderni sistem to institucijo samo še podpira in pospešuje.

V *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* Rousseau pravi: »Prvi, ki si je ogradil neko zemljišče in si domislil reči, *to je moje*, ter našel dovolj preproste ljudi, da so to verjeli, je bil pravi utemeljitelj civilne družbe.

Koliko zločinov, vojn, umorov, koliko trpljenja in grozot bi prihranil človeškemu rodu tisti, ki bi izdrl kole ali zasul jarek ter zaklinal svojim podobnikom: 'Nikar ne poslušajte tega sleparja. Izgubljeni ste, če pozabite, da sadovi pripadajo vsem, zemlja pa nikomur,' toda vse kaže, da so tedaj stvari že prišle do točke, da niso mogle več ostati take, kakršne so bile [...]« (Rousseau 2017, 184)

Sla po zasebni lastnini tako proizvaja in krepi napačne ambicije, zadovoljuje potrebe, ki so nenaravne in zadovoljevanje katerih je za ljudi škodljivo, ker jih odtuja od drugih in od samih sebe (svoje sočutne narave). Zgolj takšni, odtujeni ljudje so pripravljeni drug drugemu škodovati in v tekmi napredovati na tuj račun. Posledica tega so notranje nesvobodni, odvisni posamezniki in neenakopravna družba, družba velikih razlik, kjer imajo nekateri preveč, drugi pa niti za kritje osnovnih potreb. Obilje na eni strani in revščina nesvobodnih ljudi na drugi. Prav takšni ljudje hkrati izgubijo smisel za obče, zmožnost, da bi se predali nečemu, kar je več kakor oni sami.

Rousseau v IX. opombi k *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* te ljudi opiše takole:

»Ljudje so zlobni; žalostna in neprekinjena izkušnja o tem je dovoljšen dokaz. In vendar je človek po naravi dober [...]. Kaj drugega ga je torej do take mere spridilo, če ne spremembe, ki so nastale v njegovi konstituciji, napredek, ki ga je naredil in znanja, ki jih je pridobil? Občudujte človeško družbo, kolikor hočete, zato ne bo manj res, da ljudi neizbežno privede do tega, da se med seboj sovražijo, bolj ko se njihove koristi križajo, da si delajo navidezne usluge, dejansko pa si na vse mogoče načine škodijo. Kaj si lahko mislimo o odnosih, kjer razum vsakega posameznika temu narekuje popolnoma nasprotna načela, kot jih javni razum pridiga telesu družbe, in kjer vsakdo najde korist v nesreči drugega? Morda ni enega premožnega človeka, kateremu ne bi lakomni

dediči in pogosto lastni otroci na skrivaj želeli smrti; [...] je ni hiše, ki je zlonamerni dolжник ne bi želel videti v plamenih z vsemi njenimi papirji vred; ga ni ljudstva, ki ne bi uživalo v nesrečah sosedov. Tako najdemo svojo korist v škodi svojih podobnikov in kar je za enega izguba, je skoraj vedno sreča za drugega. [...] Skozi naša lahkotna izkazovanja dobrohotnosti prodrimo torej do tistega, kar se dogaja v dnu src, in pomislimo, kakšne so lahko razmere, kjer so se vsi ljudje prisiljeni drug drugemu dobrikati in se med seboj uničevati, kjer so ljudje že ob rojstvu sovražniki iz dolžnosti in prebrisanci iz koristi. [...] Ko se divjak naje, se pomiri z vso naravo in je prijatelj z vsemi ljudmi. Če nastane kdaj prepir okrog hrane, [...], se konča le z nekaj udarci s pestjo. [...] Pri človeku v družbi pa je popolnoma drugače, najprej si mora najnужnejše, nato nepotrebne stvari, nato pridejo na vrsto užitki, nato neznanska bogastva, nato sužnji. Niti za trenutek si ne odpočije, najbolj nenavadno pa je, da čim manj so potrebe naravne in nujne, bolj naraščajo strasti in, kar je še hujše, moč, da jih zadovoljimo. Tako bo moj junak, potem ko bo že dolgo uspešen, ko bo pogoltnil že veliko zakladov in spravil v obup že mnogo ljudi, nazadnje vse uničil, dokler ne postane edini gospodar vesoljnega sveta. [...] Poskusite brez predsodkov primerjati stanje civiliziranega človeka s stanjem divjaka in če morete, raziščite, koliko novih vrat do bolečine in smrti si je prvi odprl poleg svoje zlobe, potreb in nesreč. Če upoštevate duševne muke, ki nas ugonablajo, divje strasti, ki nas izčrpavajo in spravljajo v obup, pretirano delo, s katerim so preobremenjeni revni, še bolj nevarno mehkužnost, kateri se predajajo bogati, tako da prvi umirajo zaradi nezadovoljenih potreb, drugi zaradi svojih pretiravanj. Če pomislite [...] na bolezni, ki jih povzročata delikatnost našega načina življenja [...] in na vse tiste nege, ki jih je naša pretirana čutnost spremenila v nujne navade in nas potem stanejo zdravje ali celo življenje, če jih zanemarimo ali smo zanje prikrajšani, [...], z eno besedo, če seštejete vse nevarnosti, ki se zaradi vseh teh vzrokov

stalno zbirajo nad našimi glavami, boste čutili, kako drago moramo plačevati prezir, ki smo ga kazali do njenih naukov [to je naukov narave].« (Rousseau 1993, 88–9)

Sklenimo

Rousseau govori o družbi, kjer so svoboda, enakost in neposredna demokracija neločljivo povezane. Pot do takšne družbe v novi družbeni pogodbi, zaradi katere se bodo ljudje predali občji, splošni volji. S tem bodo prestopili iz naravnega v državljansko stanje, in ker bodo notranje svobodni, bodo lahko delovali po geslu mušketirjev: vsi za enega, eden za vse. Seveda, mušketirjem nista tuji skrb za druge in pripravljenost deliti, kar pač imajo. Po Rousseauju je le »mušketirska« družba pravična in moralna. S tega zornega kota slavne besede, s katerimi začne *Družbeno pogodbo*, namreč, da se človek rodi svoboden, a je povsod vkovan v verige, opisujejo stanje neenake družbe oziroma družbe nesvobodnih ljudi. Verige namreč simbolizirajo (tako kot v Platonovi prispodobitvi o votlini) privezanost na materialne skrbi in s tem ustvarjeno nezaupanje med ljudmi. Verige potemtakem označujejo slabo vzgojo, ki je – če sklenemo – vzrok, zaradi katerega so se ljudje nezmožni predati občji volji.

Literatura

Rousseau, Jean-Jacques (2001). *Družbena pogodba*. Temeljna dela. Ljubljana: Krtina.

Rousseau, Jean-Jacques (1993). *Razprava o izvoru in temeljnih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.

Križi in težave

Sandi Cvek

Čemu filozofiram?

Najboljši odgovor na zgornje vprašanje sem pravkar prebral v osrednjem slovenskem časopisu, kjer je minister za gospodarstvo opisal novoimenovano direktorico največje slovenske državne finančne ustanove kot osebo, ki »je praktična, učinkovita in ne filozofira«. Čemu torej filozofiram?

Natanko zato! Ker živim v svetu, kjer velja filozofiranje (za razliko od praktičnosti in učinkovitosti) za osebnostno pomanjkljivost, oziroma značjski defekt, in kjer bedaki s filozofijo opletajo kot s slabšalnico ali psovko.

Ker živim svetu, kjer tako iz ust popolnih neznancev kot tudi kolegov profesorjev vse prepogosto slišim, kako »nehajmo toliko filozofirati« ker »tukaj ni nobene filozofije«. V svetu, kjer se je filozofija, ki je ob svojem rojstvu pomenila ljubezen do modrosti in kot taka postala mati vsega tistega, kar danes razumemo pod besedo znanost, postarala v zoprnega nebodigatreba. Pri čemer nikomur od tistih, ki si ob filozofijo briše čevlje, ne pade na kraj pameti, da bi si jih obrisal tudi ob njene hčerke in modroval, kako tukaj ni nobene psihologije, sociologije, matematike ... ter naj potemtakem nehamo psihologizirati, sociologizirati, matematizirati ...

Ker živim v svetu, kjer je homo sapiens mutiral v bedastega homo economicusa, utelešenega v naporfumarjanem, uspešnem podjetniku ali polpismenem a nedotakljivem politiku – v prav tistem ciniku, ki gaje Oscar Wilde že davnega leta 1892 genialno opisal kot: »a man who knows the price of everything and the value

of nothing«.

Filozofiram zato, ker je natanko ta slepi, brezdušni, brutalni, barbarski in primitivni cinizem najbolj očitna značilnost današnjega 'duha časa' – njegove politike, ekonomije in 'morale'.

Filozofiram živeč v svetu, kjer je pohlep spodkopaval temelje vsega tistega, kar bi moralo biti dragoceno samo po sebi in ne zaradi dobička, ki naj bi ga prineslo; kjer se znanje, lepota in dobrota vrednotijo zgolj po dobičkih in praktičnih koristih, ki so jih (ne)spodobne ustvariti.

Filozofiram zato, ker prevlada trga, najbolj grobega materializma in izključno ekonomskega interesa, spreminja ljudi v trgovsko blago, zatira kakršno koli spoštovanje človeka, ubija kritično misel, spomin na preteklost, domišljijo, srčno kulturo, izobrazbo, svobodno raziskovanje in umetnost.

Filozofiram zato, ker namesto debat o življenju in vrednotah vseskozi poslušam samo debate o trgovanju in denarju, in sem priča nenehnemu poniževanju vsega nedobičkonosnega na odveč – no razkošje, jalovo sanjarjenje in zaničevanja vredno zapravljanje časa.

Filozofiram v svetu, kjer je zaradi brezglavega pehanja za denarjem in oblastjo opustošenje duha vsak dan večje. V svetu, kjer sta se bogastvo in moč spremenili iz najpomembnejših, v edini vrednoti – vse drugo, celotna narava in vsa druga (človeška) bitja, pa se je skrčilo zgolj v priročno sredstvo za njih pridobivanje, ali pa za zoprno oviro na poti do njih.

Filozofiram kot jezni član bolne, neumne, amnezične skupnosti, ki ni izgubila samo moralnega kompasa, ampak tudi vedno bolj izgublja občutek zase in za življenje.

Filozofiram, ker pogubni učinki profitne logike na področju poučevanja, raziskovanja in kulture niso vidni samo popolnim slepcem.

In ja: filozofiram tudi zato, ker je v tem glamuroznem svetu celo mnogo tako imenovanih 'filozofov' zgolj napifflanih manekenov, ki skačejo na vagončke trenutnih trendov, s katerih oznanjajo tuje evangelije in katerih knjige niso vredne papirja, na katerem so tiskane.

Čemu filozofiram? Čemu počnem karkoli? Vas zanima še kaj?

Sandi Cvek

Asklepiju smo dolžni petelina

Letošnjo okroglo obletnico gimnazije, na kateri poučujem, si bom zapomnil predvsem po tem, da filozofija ni več maturitetni predmet. In ker biti filozof med drugim pomeni poskušati razumeti, se bojim, da lahko logiko te zanimive spremembe razumem predvsem skozi primerjavo z neko drugo, pradačno, a znamenito likvidacijo filozofije. Spomladi leta 399 pred našim štetjem je Atence naposled srečala pamet, saj so dokončno zaprli usta Sokratu – arogantnemu blebetaču, pohajaču in delomrznežu. Ne samo da od njega ni bilo nobene koristi, ampak je s svojim nenehnim in nadležnim pozivanjem k budnosti in samokritičnosti; s skeptično distanco do vsakdanjih samoumevnosti in uveljavljenih stereotipov ter z norčevanjem iz takih in drugačnih avtoritet celo škodil tako atenski mladini kot vsemu polisu. Arhetipski filozof in velemojster ironije, ki je stoično sprejel takó obsodbo na smrt kot tudi sámo usmrnitev, je po izpiti čaši trobelike svoje življenje zaključil s slavno izjavo, ki sem jo uporabil kot naslov tega besedila in ki bi jo bilo mogoče razumeti tudi takole: Dragi Atenci! Če sem jaz edina bolezen, ki razžira naš polis, potem boste zdaj končno zdravi in spodobi se, da Asklepiju (bogu zdravilstva) darujete petelina.

Sokratovih zadnjih besed sem se spomnil prejšnji teden, ko se je naposled zgodilo tisto, za kar sem ves čas naivno mislil, da se ne more zgoditi. Izvedel sem, da *»je glede na prejete prijave kandidatov k pripravam na maturo v naslednjem šolskem letu filozofijo izbralo premalo dijakov, da bi lahko formirali skupino, in zato se priprave pri tem predmetu v prihodnjem letu ne bodo izvajale«*. Priznam, da sem najprej pomislil, da sanjam grde sanje, a trenutek šibkosti je hitro minil prav s pomočjo Sokrata in njegove izkušnje. Moralo se je

zgoditi! Novogoriške dijake je naposled srečala pamet, saj so končno dojeli, da filozofija nima kaj iskati med maturitetnimi predmeti, ker ne samo da od nje ni nobene koristi, ampak z nenehnim in nadležnim pozivanjem k budnosti in samokritičnosti, pa tudi s skeptično distanco do vsakdanjih samoumevnosti in uveljavljenih stereotipov ter z norčevanjem iz takih in drugačnih avtoritet – škodi tako njim kot celotni skupnosti.

Ta razlaga se zdi kar prepričljiva, a žal ima nekaj zoprnih lukenj. Ni problem v tem, da se ne morem sprijazniti z izgubo maturitetne skupine. Seveda se lahko. Če bi bil ciničen, bi rekel, da se mi je odvalil kamen od srca, saj je z maturo povezanih preveč težav. Rekel bi, da sem sicer izgubil šest najbolj napornih ur pouka tedensko (in z njimi nekaj evrov), a hkrati pridobil relativno svobodo in mirnejše živce. Predvsem pa bi rekel, da bom končno lahko hodil v službo osvobojen iluzij o posvečenosti pedagoškega poklica in pomembnosti filozofije. A jaz bi hotel predvsem razumeti, zakaj so dijaki moje gimnazije več kot dvajset let hodili na maturo iz filozofije po petice in naredili iz nje enega daleč najuspešnejših predmetov te gimnazije, saj je bilo petic več kot vseh ostalih ocen skupaj. Hotel bi razumeti, zakaj so ta brezzvezni in nekoristni predmet izbirali tudi odličnjaki in zlati maturanti. Zakaj so vsa ta leta mnogi dijaki ostajali v mojem razredu še po urah in mi »kradli« odmore z vprašanji, ki so jih mučila? Kako sem jih lahko tako dolgo in tako uspešno vlekel za nos? Kako da so bili tako dolgo slepi za ničvrednost filozofije? Predvsem pa bi hotel razumeti, zakaj so se jim zdaj naenkrat odprle oči in kaj jim je pri tem pomagalo. Ah, ta vprašanja ..., vprašanja, na katera mi ne bo nihče pomagal odgovoriti. Kaj se je takega zgodilo, kaj se je tako zelo spremenilo – ne v teh dvajsetih, ampak predvsem v zadnjih nekaj letih? Ker je Sokrat ostal bolj ali manj isti, so se morale dramatično spremeniti Atene – njihova etika in politika. Kam nas te spremembe peljejo, že kaže sedanost in bo še bolj pokazala prihodnost, jaz

pa to pisanje končujem povsem sokratsko: ukinitve maturitetne skupine mora biti samo uvod v odstranitev odvečne, nekoristne, anahronistične, moteče, škodljive, z duhom časa skregane filozofije iz gimnazijskega kurikulumu in Asklepij bo dobil svojega petelina v obliki dveh ur pouka, ki bosta dodeljeni čemu bolj koristnemu. Mogoče niti ne bo potrebna kakšna formalna politična odločitev in se bo – v tem krasnem novem Google in copy-paste svetu – zgodilo kar »samo od sebe«. Treba je le še malo počakati, pa bo žaba kuhana, ne da bi to sploh opazila, in polis bo končno zdrav.

Državno tekmovanje

13. Državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja

Letošnje tekmovanje je imenitno izpeljal kolega Jernej Pisk z ljubljanske Škofijske gimnazije. Na šoli so nas prijazno sprejeli, pogostili, tekmovalci so odšli domov s knjigami, ki so jih plemenito darovale nekatere založbe. Mentorje in dijake pa je najbolj navdušil prostor za diskusijo, ki so jo na šoli poimenovali kar z nazivom Votlina. Malček ressentimenta je zbudila v nas, saj bi mi z drugih šol tudi imeli kaj podobnega. Po novem tekmovanje kroži, zato zainteresiranim bodočim organizatorjem priporočamo, da se povežejo z Urošem Lubejem, ki nas vabi na tekmovanje na Gimnazijo Novo mesto. Zgodilo se bo 30. marca 2018.

Stik: uros.lubej@cuvar.si

Nagrajenci 2017

1. mesto

ANA VILHELMINA VERNIK, II. gimnazija Maribor

KRISTIJAN SEDEJ, Gimnazija Ledina

MAX RAKUŠČEK, Gimnazija Poljane

TEJA POLJANŠEK, GSŠRM Kamnik

ULA NIKOLAJA RATAJEC, Gimnazija Bežigrad

2. mesto

KAJA GAJŠEK, I. gimnazija Celje

MAJA ŠKOF, Škofijska gimnazija Ljubljana

MARTINA FRIDL, II. gimnazija Maribor

URŠA MAJCEN, Gimnazija Ledina

3. mesto

LIU ZAKRAJŠEK, Gimnazija Poljane

LUCIJA KARNIČAR, Gimnazija Kranj

MATIJA PUŠNIK, Gimnazija Bežigrad

SIMON PEROVNIK, Škofijska gimnazija Ljubljana

Cilj moralnega delovanja ne more biti ne naša ne tuja sreča ali Kako je kantovska tradicionalna racionalistična perspektiva srečala etike skrbi

Ko v novicah vidim fotografijo sestradanega otroka, ki je ujet v Alepu, obdanem z vojno, začutim neizmerno željo, da bi mu pomagala. Vem, da sama ne morem biti srečna, dokler ne bo poskrbljeno za srečo otroka, ki sem ga pred trenutkom videla na ekranu. Želim si storiti dobro dejanje, pomagati zato, da bi doprinesla k sreči nekoga drugega.

Reakcija, ki je opisana v uvodu eseja, se zdi marsikomu naravna in intuitivna. Pomoč drugemu, občutek skrbi in želja, da bi bila druga oseba zadovoljna ter srečna, so v družbi videne kot dobre, če ne celo zaželenosti. Vendar pa Kantova moralna filozofija, na katero se nanaša naslov, trdi drugače. Za Kanta je človek racionalno, avtonomno bitje, ki se mora odločati »z višav«, vstran od čustev in specifičnih ljudi ter situacij. Ker je taka predstava v nasprotju z vsakdanjim izkustvom, bom v nadaljnjem pisanju pokazala zmote kantovske moralne paradigme s tem, da jo bom primerjala z veliko mlajšo etiko skrbi filozofin Virginije Held in Gilliganove. Naslov bom razčlenila na dva dela. Najprej se bom ukvarjala z vprašanjem, ali se moramo pri moralnih odločitvah sploh ozirati na druge, in kasneje z vprašanjem, ali lahko moralne odločitve vodijo čustva in občutki, kot so na primer sreča, skrb ali empatija. Naslov eseja kar kliče po razlagi Kantovega pogleda na moralo. Zanj je etika namreč nekaj, kar je trdno zasidrano v racionalni biti človeka. Razum je tisto, kar loči osebo od ostalega stvarstva, saj mu omogoča pobeg od določujočih zakonov

narave. Če so živali na primer določene z nagonom, je človek svoboden v smislu, da se lahko najprej svobodno odloči biti razumen, potem pa spontano uporablja razum, neodvisno od podrobnosti prostora in časa, v katerih se nahaja. Ravno zaradi te avtonomnosti, ki je dana človeku, se more ta tudi pri moralnih odločitvah dvigniti nad determinizem posameznih situacij. Človek lahko deluje moralno le takrat, ko deluje v skladu s svojim bistvom, torej racionalno. Zato se ne sme ozirati ne na lastne interese ne na interese ljudi, ki so mu blizu. Povzdigniti se mora nad partikularnost dogodka in odločati skozi principialno formulacijo imperativa, torej nepristransko, konsistentno in univerzalno. Za kantovca je torej upoštevanje drugega ali v končni fazi samega sebe nemoralno, saj se oddaljuje od abstraktnega racionalnega ideala morale.

Končna poanta Kantovega razmišljanja pa se žal ne sklada z našim vsakdanjim izkustvom človeške realnosti. Čeprav imamo nezanikan občutek neodvisnosti, razumskosti in svobode, se nam še vedno dozdeva, da je moralno zaželeno delovati z mislijo na specifičnega drugega. Dozdeva se nam, da ni nič narobe, če želimo pomagati shiranemu dečku na televiziji zgolj iz želje po njegovi sreči, ne pa iz nekega racionalnega razumevanja abstraktnega kategoričnega imperativa. Še več, zdi se nam, da moralnih vprašanj sploh ni, če v situacijo niso vključeni drugi. Na primer, če si zamislimo opuščen otok brez drugih ljudi, menimo, da sami ne bi mogli storiti nemoralnega dejanja. Kamna na primer ne bi mogli okraati, saj ta nima svobode, avtonomije ali razuma. Torej, Kant se moti v svojem spoznanju, da je morala nujno utemeljena z racionalnostjo zgolj zato, ker smo sami razumni. Tudi če sprejememo našo razumsko naravo, še ne pomeni, da bi ta morala voditi etične odločitve. Drugi so tako še vedno lahko pomembni pri naših odločitvah prav tako, kot je sreča drugega še vedno lahko temeljna.

Na plečih tega spoznanja pa svoj pristop k morali zgradijo etiki skrbi. Gilliganova trdi,

da Kantova racionalistična paradigma surovo izključuje aspekte človeške biti, ki so se vsaj v preteklosti kazali v domačem okolju, ki je bilo v domeni žensk. Patriarhalnost, ki je omejevala tudi filozofske razprave, je privedla do tega, da se je v razpravah »pozabilo«, kako zelo odvisni smo drug od drugega. Samo pomislimo, otrok je od svojega rojstva popolnoma prepuščen skrbi matere na prav tak način, kot je življenjska doba ostarelih močno odvisna od skrbi, ki jo izkaže družba. Ker je osnovna vrednota življenja, ki da možnost nastanku vseh ostalih vrednot, tako tesno prepletena z odnosi in občutki skrbi za drugega, za njegovo dobrobit, za njegovo srečo, bi morali prepoznati esencialno moralno vrednost medčloveških odnosov. Ker ljudje nismo samotarji, ki izolirani izpolnjujejo abstraktne moralne zakone, temveč osebe, ki neprestano živijo v družbi z ostalimi, se zdi, da je medčloveški odnos eden izmed temeljnih gradnikov našega bivanja. Upoštevanje sreče drugega je tako, brez zanemarjanja pomembnosti razuma, možno in zaželeno.

Vendar pa bi kantovci, kljub temu, da etiki skrbi ne zavrnejo razuma, vsekakor nasprotovali spoznanju, da so drugi v naših odločitvah pomembni. Utemeljevali bi, da odnosi ne morejo biti temelj morale, saj logično nujno pripeljejo do pristranskega moralnega odločanja. Na primer, svojemu prijatelju Jakobu bi bila v ponedeljek pripravljena pomagati odkopati avto iz snega, medtem ko bi pomoč Cenetu v popolnoma enaki situaciji v torek zavrnila. To bi se zgodilo ravno zaradi tega, ker bi za temelj odločanja vzela svoj odnos do drugega, ne pa racionalnega univerzalnega principa. Ne le, da bi bila taka moralna odločitev pristranska in ne univerzalna, posegala bi tudi v dostojanstvo drugega, kar pa je za Kanta popolnoma nesprejemljivo. Ker so ljudje s svojim razumom tisti, ki dajejo moralno komponento svetu okoli sebe, bi – če bi dali prednost eni osebi pred drugo – zanikali njeno avtonomnost, svobodo in moralno vrednost nasploh. Delovali bi proti izvoru razuma, torej iracionalno – nemoralno.

Zanimiv odgovor kantovskim očitkom pa poda filozof Florence Bloom v svojem delu *Avtizem*, prijateljstvo in morala. Očitek kantovcev razreši tako, da opozori, da so medosebni odnosi, ki temeljijo na altruistični želji po sreči in dobrobiti drugega, drugačni od ostalih medosebnih odnosov, saj so nepristranski. Željo, da bi pomagali ljudem iz zagate in jih osrečili, lahko čutimo tako do svojih družinskih članov, kot do sestradanega otroka na televiziji. Želja, da bi do sreče pomagali drugemu, izhaja iz nesrečnih situacij drugega, ne pa nujno iz našega dolgotrajnega odnosa z njim. Skrb se pojavi zato, ker želimo pomagati drugemu zgolj, ker je človek zmožen dobrega počutja in sreče. Želja po pomoči je tako univerzalna, ne pa pristranska, kakor trdijo kantovci. Čeprav je z zadnjim paragrafom Bloom dokazal, da je pomembno upoštevati tudi drugega, pa kantovci ponovno zavrnejo kakršnokoli možnost filozofije etike skrbi s trditvijo, da je osnovana na moralno spornih temeljih občutkov. Kakor trdi predloženi naslov, se zdi, da želimo za druge poskrbeti predvsem zato, ker mislimo, da bo to drugim prineslo srečo. Še huje, po tej logiki predpostavljamo, da je tudi naša sreča, ki jo dosežemo ob pomoči drugemu, dovolj dobra motivacija za moralno dejanje. Da je tako razmišljanje neosnovano, kantovci pokažejo s pomočjo znanega primera ribnika in dekleta. Predstavljajmo si torej, da se je Eva sprehajala po parku, medtem ko je naenkrat zagledala dečka, ki se utaplja v ribniku. Ker je nenadoma začutila skrb in ker se je zavedala, da se bo počutila krivo, če dečku ne bo pomagala, je v naslednjem trenutku stekla do ribnika in ga rešila. Čeprav bi marsikdo trdil, da je njeno dejanje dobro, saj ga je tiho motivirala želja tako po lastni kot po tuji sreči, bi ob bolj tehtnem premisleku morali trditi drugače. Zaradi tega, ker so čustva, tako kantovci, pogojena z določujočimi zakoni narave, kakor instinkt pri živalih, bi se lahko prav tako pripetilo, da otroku ne bi pomagala. Zgolj srečno naključje večne kavzalne deterministične igre je pripomoglo k srečnemu razpletu, ne pa racionalno razumevanje pravilnosti dejanja, ki

bi zmeraj privedlo do pravilne etične odločitve. Dečka je tako rešilo naključje. Torej, morala ne more biti osnovana na želji po sreči, saj je ta v svoji osnovi pogojena z našimi čustvi. Čustva pa so spremenljiva in izven moči našega svobodnega odločanja. Tako smo včasih izjemno dobro razpoloženi na obisku pri babici, medtem ko si kak drug dan želimo čim hitreje pobegniti, čeprav še sami ne vemo, zakaj je tako.

V odgovor na kantovski očitek Bloom ponovno uvede bolj natančno opredelitev pojma, ki je v središču razprave. Poudari, da so čustva, kot sta simpatija in skrb, ki vzpodbujajo željo po sreči drugega, ter krivda, ki pripomore k temu, da razumemo, da sreča drugega vodi tudi v našo srečo, drugačna od ostalih čustev, kot sta žalost ali vzhičenost. Medtem ko ostala čustva izhajajo iz našega notranjega stanja, altruistična čustva, ki motivirajo k sreči, izhajajo iz situacije drugega. Zato smo mnogokrat zmožni čutiti empatijo tudi takrat, kadar smo izjemno slabe volje. To pomeni, da so čustva, ki motivirajo iskanje sreče drugega in lastne sreče skozi srečo drugega, konsistentna, univerzalna in vedno na dlani. Deček v miselnem eksperimentu se ne bo utopil, saj bo situacija zunaj nas iz gole želje po dobrobiti drugega vedno spodbudila moralno dober odziv. Hkrati pa ne smemo pozabiti, da tudi razum ni vedno tako popoln, kot nam ga kantovci predstavljajo. V izjemni depresiji bomo verjetno še manj pripravljeni uporabljati kategorični imperativ kot čutiti empatijo.

To, da je iskanje sreče na podlagi empatije in skrbi moralno pomembno, potrjujejo tudi dejstva iz znanosti psihologije. Psihopati na primer, ki so velikokrat izjemno inteligentni in torej sposobni uporabe razuma ter kategoričnega imperativa, velikokrat niso zmožni razumeti, zakaj bi bilo pomembno biti moralen, in tako mnogokrat zagrešijo najbolj nasilna in grozljiva dejanja nad drugimi. Če nismo sposobni razumeti, da je sreča drugih pomembna skozi čustva, ki ob sreči drugih prinašajo srečo tudi nam, nismo sposobni moralnega življenja.

Spoznanje tega eseja je torej, da je kantovski popolnoma racionalistični pogled na realnost skregan s človeško resničnostjo. Odnosi z drugimi, ne razum, so tisti, ki nas določajo pri moralnih odločitvah. Prav tako je uporaba čustev nujna za spoznanje, da je sreča drugega cilj in da nam ta cilj prinaša tudi našo srečo. Brez čustev bi pri iskanju sreče, torej moralno dobrega in lepega, ostali v temi. Enostavno ne bi spregledali moralne komponente stvarstva.

Če oblast ne bi bila omeje- na, bi bili državljani popol- noma nemočni

Vprašanje oblasti je v politični filozofiji prisotno že dalj časa, vse od grške antike do danes. Skozi celotno zgodovino filozofije potekajo debate in diskurzi o tem, ali naj bi bilo potrebno oblast, politično entiteto, ki usmerja in regulira družbo, omejiti oz. postaviti meje, do katerih lahko ta seže. Mnogi se strinjajo s tezo, da omejena oblast državljanom polaga moč, a ta teza je konfliktna, saj predpostavlja oblast kot parameter, ki polaga moč državljanom in jo tudi regulira, oz. predpostavlja, da ljudje, državljani, izven politične entitete, države, in njene oblasti, nimajo moči. Sam trdim, da so državljani prav tako brez moči, tudi ko je oblast omejena, oz. da tudi pod omejeno oblastjo ne morejo izraziti svojega političnega stališča, kritike ali politične participacije.

Argument, ki nasprotuje trditvi, da omejena oblast podaja državljanom moč, je mogoče razbrati iz Hobbesovega dela *Leviathan*. Ta je predpostavljal, da bi se ljudje zaradi sebične narave v družbi brez oblasti obrnili eden proti drugemu, zato naj bi bila po njegovem nujna oblast oz. predaja sile enemu posamezniku. V takšni situaciji se iz državljanov, katerim vlada neka neomejena oblast, kreira družbeno in politično telo. To telo naj bi bilo po Hobbesu stabilno le pod pogojem, da je oblast neomejena, saj ji to omogoča prodiranje v vse sloje družbenega telesa. Ta proces deindividualizacije v zadnji stopnji preide v fazo identifikacije vladarja kot družbenega telesa, iz česar potem logično sledi, da moč državljanov izvira iz moči vladarja, ki vlada z neomejeno oblastjo. Te procese lahko spremljamo na dveh zgodovinskih primerih: mestna država Siena in Francija pod vladavino Napoleona Bonaparta. Na eni strani je imel Napoleon v Franciji neomejeno oblast, kar je privedlo do trenutka, ko se je država

identificirala le z njim, kar je pomenilo, da je njegova moč pomenila moč ljudi, ki pa so kljub vsemu izražali svoja stališča. Na drugi strani pa je v Sieni obstajala odsotnost neomejene oblasti, odsotnost procesa identifikacije in v zadnjih letih samostojnosti te države so tudi državljani izgubili možnost izražanja svojega mnenja, saj jim je oblast to onemogočila. Zaradi nekohezivnosti se je tudi moč fragmentirala in nemočni državljani Siene so doživeli propad države.

Na drugi strani pa lahko tako omejeno kot neomejeno oblast analiziramo in opazimo, da obe oblasti prodirata v vse sloje življenja posameznika in mu jemljeta moč. Tako omejeno kot neomejeno oblast družbi funkcioniranje represivnih aparatov in predvsem ideoloških aparatov, ki jih je analiziral Althusser in sprevidel, da slednji aparati (npr. šola, družina, psihiatrija ...) preko svojega delovanja širijo vodilno ideologijo in s tem oblast deluje neomejeno, saj ideologija sama na sebi nima regulacij ekspanzije. V tem pogledu se omejena in neomejena oblast enačita pod skupnim imenovalcem »oblasti«, ki državljanom jemlje moč, saj jih preko procesov discipliniranja, ki jih je Foucault analiziral na primeru zapora in psihiatrije, formirajo v državljane, nezmožne kritike oz. kritičnega predsodka vodilne oblasti. Takšno delovanje lahko opazimo pri delovanju enega ključnih ideoloških aparatov države – šole. Pogled v preteklost ponudi zanimivo izhodišče v šolskih sistemih vzhodnega bloka, izrazito naklonjenega komunistični ideologiji. Sam aparat širi to ideologijo, jo vceplja v državljane in vzpostavlja hierarhijo v binarni ideološki delitvi sveta, saj polaga komunistični ideologiji dominantno vlogo, kapitalistični pa poda negativno konotacijo. Ta proces discipliniranja onemogoča državljanu, da kreira kritiko, da analizira alternative, ampak ga prisili v ponujeno oz. vsiljeno opcijo ideologije, pri čemer se identičen proces vrši v nasprotnem ideološkem taboru in še danes, tudi okoli nas, največkrat skozi širjenje evropocentrizma in ravno to nam reducira moč.

Nazadnje velja nemoč državljanov pod oblastjo

analizirati še skozi prizmo družbene stratifikacije, ki je za nekatere filozofe, kot na primer za Marxa, izvor vseh konfliktov. Jacques Rancier v nekaterih svojih delih opisuje družbeno razdelitev kot iluzijo, saj predpostavlja eksistenco realnega sloja oligarhov, ki pa preko oblasti kreira imaginarni sloj »revnih« oz. tistih, ki nimajo kapitala. Ta binarna razslojitev je danes bistveno bolj očitna zaradi diskurza o 1 % bogatih, a Rancierjeva ideja nas lahko napelje na refleksijo o momentu nastanka oz. momentu pred tem momentom. V naravnem stanju, stanju brez oblasti, te stratifikacije ne bi bilo, ampak bi obstajal le realni sloj ljudi, moment vzpostavitve oblasti pa bi vzpostavil to hierarhijo. V tej hierarhični družbi tako omejena kot neomejena oblast z regulacijami ali zakoni zagotavlja eksistenco oligarhov, ki se parazitsko hranijo z imaginarnim slojem. Ta imaginarni sloj nima možnosti politične participacije, nima svobode, ampak je povsem odvisen od oligarhov, sama oblast pa je pri tej razčlenitvi, ki postavlja oligarhe na privilegiran položaj, ne vidi materiji za dekonstrukcijo. Ravno ta oblast je potem tista, ki jemlje moč državljanom. Tako lahko danes na primer spremljamo rudarje, ki jih oligarhi zlorabljajo za svoj obstoj, medtem ko tem rudarjem ni omogočena pridobitev zasluženega denarja, možnost politične reprezentacije, možnost pridobitve poslušne množice. Vsaka njihova beseda je izgubila svojo moč in sedaj so krivično tolerirani le kot psi, ki lajajo ob bolečini.

Čeprav mnogi filozofi podpirajo oblast in menim, da ima Hobbes v nekem smislu prav, ko pravi, da nas oblast z regulacijami ščiti, pa sam vseeno vidim izvor konfliktov v eksistenci te entitete. Menim, da je danes očitno, da je oblast manipulativna, da se širi v vse sloje in nas skuša disciplinirati, ter da mnoge potiska na samo družbeno periferijo in zato menim, da državljani živimo v vse večji iluziji, da imamo moč. Nagibam se k ideji, da ne obstaja razlika med omejeno in neomejeno oblastjo in da je oblast kot taka vselej entiteta, ki zavira posameznika.

Max Rakušček

Aldous Huxley: Krasni novi svet

»O, krasni novi svet!« vzklikne John Divjak, ko se prvič v življenju sreča s Civilizacijo, s tehnološko neverjetno napredno in očem nekoga, ki je mladost prebil v rezervatu za Indijance, nepredstavljivo svetovno državo. John v drugem delu romana prevzame vlogo protagonista, njegov vzklik pa se skozi tok zgodbe še nekajkrat ponovi, a vsakič dobi temačnejši in bolj ironičen, grenak prizvok, ko začne Divjak že zavračati futuristični umetni raj, v katerega je vstopil. Ta spreobrnitev konotacije citata in tudi naslova romana je popoln simbol za tragi-komično dvoumnost v osrčju Huxleyjeve slovite antiutopije.

Poimenovanje »antiutopija« se razlikuje od izraza »distopija«, ki ponavadi pomeni zgodbo o izkrivljeni in žalostni viziji neke prihodnosti. Antiutopija je utopija, torej nedosegljiva, nadstvarna podoba popolnega sveta, ki se je pod površjem spremenila v distopijo. Na prvi, tudi Johnov pogled, je Krasni novi svet tako krasen, kot se želi predstaviti. Slehernik je srečen, počne točno to, kar njemu odgovarja, družbenih neenakosti ni, ni ne vojn ne uporov ne drugega nasilja, zgolj učinkovita in produktivna družba večno zadovoljnih posameznikov. Cena za to materialno in duhovno blaginjo pa so čustva, običajna medosebna razmerja, samota, kritično mišljenje in individualizem. Obstajajo posamezniki, ki čutijo, razmišljajo in dvomijo, kot sta Bernard Marx in Helmholtz Watson, komični in diabolčni par kontrastov – Bernardov kritičen pogled na družbo izvira iz kompleksa manjvrednosti, ki je posledica fizične pomanjkljivosti, Helmholtzov pa iz želje po pristnem izražanju, ki je posledica intelektualnega preobijla. A za te posameznike je hitro poskrbljeno bodisi s povečanimi odmerki »some«, sintetične omame, bodisi z izgonom na

otoke, kjer lahko čutijo, razmišljajo in dvomijo v strogo nadzorovanih in omejenih skupnostih sebi enakih mislecev.

Krasni novi svet temelji na strogem kastnem sistemu, ki je navdahnjen po Platonovi utopični podobi idealne države, ki jo orisuje v delu *Država*. Platon razdeli dušo na tri dele: razum, pogum in poženje. Glede na prevladujočo krepost v duši ali umu nam nato podeli dosmrtno vlogo v družbi, saj v idealni državi vsak počne točno to, za kar je najboljši. Tisti z največ poguma postanejo vojaki, tisti z največ poženja poljedelci in drugi delavci ter tisti z največ razuma filozofi in hkrati vladarji. Podobno so prebivalci Novega sveta poimenovani po grških črkah – alfe so polnozavedni posamezniki, sposobni svobodnega odločanja in osebne odgovornosti, najnižje razvrščeni epsilon pa že skoraj duševno zaostali. A epsilon živi v okvirih svoje fizične in metaforične steklenice ter alfam čisto nič ne zavida – samo nasprotno, alfe se mu smilijo, ker morajo opravljati tako težka in mišljenja potrebna dela, kot je Helmholtzovo pisanje »hipnopedičnih izrekov«. Ustroj družbe temelji na kalvinistični ideji predestinacije, po kateri je Bog za vsakogar predvidel načrt, kam bo šel, kaj bo delal in kako bo umrl. Le da tu Boga zamenja Ford, izumitelj tekočega traku, torej materialna oseba iz mesa in krvi, kar še dodatno zacementira slepo zavračanje metafizičnega in nadzemelskega ter golo obsedenost s tehnološkim napredkom.

Čeprav so si prebivalci Drugega sveta, kot ga imenuje Johnova mati Linda, usodno različni, jih definira enost. S pomočjo absurdnih pesmic na masovnih razvrzratnih zabavah jim je vcepljeno v glavo dejstvo, da so majhen košček velike sestavljanke. Vsa družba je enovita skupnost, svetovna država je občina, breznarodna, vseobsegajoča politična tvorba brez idej nacionalnosti, kulturnih razlik, religije in drugih družbenih razlik, ki povzročajo spore v našem svetu. Ideja spomni na izkrivljeno podobo Parmenidove teorije monizma. Parmenid je bil oster racionalist in potemtakem ostro zavračal vsakršno

sodbo glede na produkt čutne zaznave. Vsaka razlika med dvema enotama bivanja, na primer med dvema osebama ali osebo in predmetom, pa je zgolj čutna zaznava, zato jo je treba zanamariti. Po tem ostane zgolj ena velika, združena enotnost bivanja, ki je stalna, nespremenljiva. To je verjetno vzorec, ki ga skušajo doseči svetovni nadzorniki, skrivnostni oblastniki svetovne države. Če pa ni spremembe, tudi ni procesa minevanja, ni poteka časa, vse je ena sama, hipna sedanost. In ta hipna sedanost je realnost za prebivalce Novega sveta – vse je tukaj in zdaj, zabava in veselje in seks v tem določenem večno trajajočem trenutku. *Krasni novi svet* je pogosto postavljen ob bok drugim slavnim distopičnim delom, kot je *1984* Georga Orwella. Kljub nekaterim podobnim iztočnicam, kot sta totalitaren nadzor zasebnosti in zatiranje individualne misli, sta knjigi skoraj protipola. V svetu *1984* je večina ljudi nesrečnih in se zavedajo zatiranja, le narediti ne morejo nič, niti pomisliti ne morejo na upor. Velik del romana predstavlja tudi poneverba zgodovine, nenehno prirojanje starih časopisov za vcepljanje idej preko novonastale, vedno spreminjajoče se zgodovine. V Krasnem novem svetu ukvarjanje z zgodovino sploh ni potrebno, saj prebivalce zanima le eno – absolutna sedanost. In niti ne v pomenu, kot ga razume Galimberti v delu *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*, kjer absolutno sedanost poimenuje kot nekaj, k čemur se zatečemo, kadar je prihodnost preveč strašna – ampak prihodnost sploh ni pojem, ki bi ljudstvu svetovne države kaj pomembnega predstavljal.

Eden od elementov zgodbe, ki v bralca (in Johnu) sproža največ odpora in gnusa do naslikane antiutopije, je dejstvo, da so njeni prebivalci popolnoma nesvobodni. Ujeti so v kletko svoje kaste in svoje predestinirane vloge kot zobnik v skupnem velikem kolesju. A svoboda ni nujno nekaj, kar bi si zmeraj želeli, kar pravi tudi francoski eksistencialist Jean-Paul Sartre. Sartre je znan po svojem načelu »eksistenca pred esenco«, kar pomeni, da subjekt najprej

zgolj obstaja in šele nato skozi življenjske odločitve definira svojo esenco. V svojem ravnanju smo absolutno svobodni in prav to v nas sprošča tesnobo. Mnogi odgovornosti, ki pride z absolutno svobodo, ne morejo sprejeti in po Sartrovo ravnajo v »slabi veri«. Predstavljajmo si na primer žensko, ki se nikakor ne more odločiti med možem in ljubimcem. Za svoja dejanja je popolnoma odgovorna in v izbiri svojih dejanj popolnoma svobodna. Ker se ne more odločiti, povabi moža in ljubimca na dvoboj zanj. Ljubimec je hitrejši s pištolo, moža ubije in z žensko zaživi srečno do konca njunih dni. Ta ženska je ravnala v »slabi veri«, ker je svojo osebno odgovornost, ki ji je dana z njeno svobodo, preložila na nekoga drugega. Ljudje smo »obsojeni na svojo svobodo« in ta nezmožnost pobega odgovornosti je izvir eksistencialne tesnobe.

Prebivalci Krasnega novega sveta so razrešeni te odgovornosti. So popolnoma nesvobodni, položeni v tračnice, po katerih morajo teči, in tudi zaradi tega smisla, ki jim je dan prek predestinirane vloge v družbi, v resnici srečni. Ne poznajo Descartesovih dvomov o obstoju sebe in sveta ne Sartrove tesnobe absolutne svobode ne Platonovega prevpraševanja pravičnega moža in ne Camusovega absurdnega razmerja med minljivim posameznikom in večnim univerzumom. Drugi svet je v mnogih potezah potencirana podoba našega. Huxley je opazal izjemen tehnološki napredek in njegov vpliv na družbo zlasti na področje genetike. Izbirati bodočemu dojenčku barvo las in oči kaj kmalu ne bo več fantazija. Z razvojem duševnega zdravstva se že razširjajo produkti proti depresiji, otopenosti, neučinkovitosti, ki po svojih učinkih niso dokaj daleč od »some«. Čez lužo se viša popularnost »adderalla« droge za koncentracijo in produktivno delo, ki je za mnoge postala stalnica delovnega in poslovnega vsakdana. Vedno bolj pozabljena je duhovnost, mističnost in metafizika, novi bogovi so iz kovin, mikročipov in spominskih kartic. Potrošniška kultura je prevladujoča ideologija v

razvitem svetu. Ne glede na izjemno podobnost našega s Krasnim novim svetom, podobnost, ki je Huxley verjetno niti ni predvidel, pa je potrebno na vse skupaj pogledati iz nekoliko drugačne perspektive kot zgolj iz dojemanja romana kot podobe neustavljivo bližajoče se prihodnosti.

Ne naš ne Novi svet nista popolna. Gre zgolj za radikalno menjavo abstraktnih dobrin in temeljnih vrednot. Mustafa Mond in preostali svetovni nadzorniki so zgolj zamenjali umešnost, resnico, svobodo in razmišljanje za srečo, mir, stabilnost in enost. Plehkim likom romana, kot sta Lenina Crowne in Henry Foster, se lahko smejimo in zgražamo kolikor želimo, a ne moremo zanikati, da sta v skrajnih okoliščinah in v okvirih lastnega dojemanja srečna. Ljudje smo navajeni na to, kar poznamo in trenutno poznamo kastno sedanost stalnih ekonomskih, družbenih in političnih pretresov. To seveda ne pomeni, da je v tem svetu nemogoče biti srečen in da so vsi v Novem zares pristno srečni, a njihovega nepoznavanja poezije, svobodnega izražanja in individualizma ne smemo obsojati iz nekega visokega stolpa morale, ampak razumeti kot njihovo, subjektivno poimenovanje sreče, saj je sreča točno to, na kar so od rojstva navajeni. Solipsizem je miselnost, ki pravi, da je edino, kar zagotovo obstaja, vsebina znotraj subjektivega uma. Znotraj uma Lenine, Fanny in Henryja je zgolj sreča – in celo Bernard in Helmholtz svojo zgodbo končata nekje, kjer jima je dovoljeno čutiti in dvomiti.

Johnov samomor ne smemo soditi kot absolutno sodbo Novega sveta, ampak kot zavrnitev subjekta, ki stanje ne more več sprejeti. Huxley je leta 1946 napisal krajši tekst »Brave new world: Revisited«, spremno besedo k izdaji romana, v katerem pravi, da bi v primeru ponovnega pisanja romana Johnu ponudil še tretjo opcijo poleg civilizirane svetovne države in rezervata divjakov. Zavoljo dvoumnosti in filozofske vrednosti romana smo lahko srečni, da knjige ni vnovič napisal. Ker tudi v resničnem svetu tretje opcije ni.

Dokazovanje božjega bivanja je mogoče samo, če v Boga že verjamemo.

Obstaja veliko argumentov, ki naj bi potrjevali božje bivanje s pomočjo sledenja logičnim korakom, najbolj znani med dokazi so ontološki, kozmološki in teleološki argument, ki pa so deležni veliko kritik, saj je ključna predpostavka teh argumentov to, da Bog že biva, njegovo bivanje pa le opravičijo, ne nujno dokažejo. Obstoja Boga ne dokažejo tako, da bi ovrgli nasprotno trditev, pojasnili, zakaj je nebivanje Boga protislovno.

Anzelmov ontološki argument, ki ga je parafraziral Descartes, pravi, da ker je Bog po definiciji najpopolnejše bitje, bivati pa je popolneje kot ne bivati, Bog mora obstajati, saj drugače ne bi bil popoln. Najpopolnejša stvar, ki si jo lahko zamislimo (Bog), torej mora bivati, saj bi si v nasprotnem primeru lahko zamislili to enako stvar, le da bi ji dodali predikat bivanja in bi bila popolnejša od Boga, ki smo si ga zamislili kot nebivajočega, to pa ni mogoče, saj je Bog po definiciji najpopolnejši.

Kritiko ontološkega dokaza podata Hume in Kant. Prvi pravi, da argument sicer do določene mere razloži obstoj Boga, ampak ga ne dokaže, saj se prehitro spusti iz idejne sfere definicij v realnost. Poleg tega pa argument ne dokaže, da Bog dejansko biva v realnosti, marveč zgolj, da če bi popolnost bila, bi morala bivati v dejanskem svetu, kar pa še ne pomeni, da zares biva v realnosti. Zamislimo si lahko na primer popolni otok. Sledeč temu argumentu drži, da če je otok popoln, mora imeti tudi predikat bivanja, a argument ne dokaže, da tak otok tudi zares obstaja v realnosti, marveč le, da če bi obstajal kot popoln, bi moral bivati v realnosti. Ontološki argument tako najprej predvideva obstoj Boga, saj predvideva lastnost Boga

(popolnost), da lahko dokaže njegov obstoj. Da je Bog popoln, torej ima določene lastnosti, je predpogoj, da lahko ontološki argument dokaže njegov obstoj, zato zahteva argument za izpeljavo dokaza vero v prvo predpostavko, torej v popolnega Boga.

Drugo kritiko ontološkega argumenta poda Kant, ki oporeka temu, da je bivanje predikat, temveč trdi, da beseda »je« zgolj opisuje odnose med objektom in ostalimi pojmi. Tako bivanje sploh ni lastnost, torej tudi ni lastnost, ki mora biti pripisana popolnemu bitju, s tem pa ontološki argument postane neveljaven. Kant trdi, da je pojem, ki si ga v glavi zamislimo kot nebivajoč, vsebinsko enak, kot če si ta pojem zamislimo kot bivajoč, zato tudi če verjamemo v popolnost Boga, ta po Kantu še ne vodi do njegovega obstoja. Kant ovzrže ontološki argument na način, da četudi verjamemo v predpostavko o popolnem Bogu, ki jo zahteva argument, iz tega ne moremo sklepati, da Bog obstaja.

Drug zanimiv argument, ki naj bi pričal o obstoju Boga, je kozmološki dokaz, katerega najbolj znano verzijo poda Tomaž Akvinski. Argument pravi, da ima vsak dogodek (na svetu) svoj vzrok, vzrok tega dogodka pa ima tudi svoj vzrok, ravno tako ima vzrok drugega dogodka svoj vzrok itd. Svet je torej vrsta učinkujočih vzrokov, ki ima bodisi prvi nepovzročeni vzrok ali pa je ta vrsta neskončna. Tomaž Akvinski sklepa, da neskončna vrsta učinkujočih vzrokov ni mogoča, iz tega sledi, da mora obstajati prvi nepovzročeni vzrok, to je Bog. Pomembno kritiko kozmološkega dokaza podata Hume, ki oporeka argumentu v treh točkah. Prvič trdi, da ne moremo sklepati niti dokazati, da ima vsak dogodek svoj vzrok, drugič trdi, da je neskončna vrsta vzrokov mogoča, saj se začetek vsiljuje kot potreba človeškega duha, v tretji točki pa oporeka argumentu, saj ta za svojo veljavnost predvideva vero v obstoj krščanskega Boga, saj bi ob pomanjkanju vere argument dokazal le obstoj povzročitelja oz. sprožitelja dogodkov, ne pa tudi, da je ta povzročitelj krščanski Bog. Hume trdi, da četudi argument sprejmemo,

dokažemo le, da obstaja nek prvi nepovzročeni vzrok, nič pa ne priča o tem, da bi moral imeti prvi povzročitelj lastnosti krščanskega Boga. Da neznanemu prvemu vzroku oziroma povzročitelju pripišemo lastnosti krščanskega Boga, moramo verjeti vanj in ne v karkoli drugega, saj bi v nasprotnem primeru prvemu povzročitelju nadeli druge lastnosti, na primer bi prvi vzrok bil veliki pok, ki je ravno tako nepovzročen, a povzročitelj vseh nadaljnjih dogodkov v vesolju. Kozmološki argument tako dokaže obstoj krščanskega Boga tako, da dokaže obstoj prvega nepovzročenega vzroka, da je prvi vzrok krščanski Bog, pa argument ne dokaže, marveč ta sklep preprosto predpostavi na podlagi vere. Da kozmološki argument torej dokaže obstoj krščanskega Boga, zahteva vero v tega boga, saj bi bil drugače dokaz za katerega koli boga ali več bogov (ne pa dokaz za bivanje krščanskega Boga).

Tretji argument, katerega najbolj znan pritrjevalec je ravno tako Tomaž Akvinski, pa je teleološki argument ali argument iz urejenosti. Akvinski pravi, da je svet urejen tako, da se celotno stvarstvo giblje, kot da bi imelo določen smisel, pa četudi gre za bitja ali stvari, ki so brez duše in zavesti. Za primer navede živali, ki se ravnaajo, kot da bi imele voljo, namen, čeprav ga nimajo, avtorja Teodiceje pa opisujeta organe, ki so sestavljeni točno tako, da delujejo v prid zdravju telesa, v katerem se nahajajo, in da učinkovito izpolnjujejo svojo nalogo. Argument predpostavi, da mora biti vsa urejenost ali naključna ali pa delo umnega načrtovalca, in zaključí, da je delo slednjega.

Kritika tega argumenta je podobna Humovi kritiki kozmološkega argumenta. Prvič, nemogoče je dokazati, da urejenost ni posledica naključja oz. dogodkov, ki so se zgodili z določeno verjetnostjo, in drugič, če argument dokaže obstoj umnega načrtovalca, to ni dokaz, da je ta umni načrtovalec krščanski Bog, saj bi bil lahko poljubni bog ali celo več bogov. Argument torej na podlagi vere predpostavi, da je umni načrtovalec krščanski Bog, in le zaradi te verske pred-

postavke lahko »dokaže« obstoj tega Boga.

Tako ontološki kot kozmološki in teleološki argumenti za obstoj Boga njegovo bivanje dokažejo, a le s predpostavko, da ta Bog obstaja. Ontološki argument zahteva vero v popolnega Boga, da lahko njegov obstoj dokaže, preostala dva argumenta pa ravno tako zahtevata vero v Boga, da ga postavita na mesto prvega vzroka oz. načrtovalca.

Teja Poljanšek

Dokazovanje božjega bivanja je mogoče samo, če v boga že verujemo.

Trditev se nanaša na dokazovanje božjega bivanja z dokazi za obstoj Boga, hkrati pa ločuje verovanje od neverovanja. Iz transcendentnega in oniprezentnega Boga, ki je predstavljal središče srednjeveške filozofije, se v novem veku razvije dvom vanj in posledično neverovanje oziroma ateizem. Teisti razvijejo dokaze za obstoj Boga, ki jih nekateri ateistični filozofi preštudirajo in kritizirajo.

Dokazovanje božjega bivanja spada v filozofijo substance, saj preučuje in analizira vsebino religije in ne njeno funkcijo. Tako gre za apologetski pristop. Trije najbolj znani dokazi za obstoj Boga so ontološki, kozmološki in teleološki.

Ontološki dokaz temelji na prepričanju, da popolni Bog obstaja, ker si ga kot takega lahko zamislimo. Razvijal ga je filozof Anzelm, ki je dejal, da veruje, da bi razumel. Ker si je Boga v razumu lahko zamislil kot največje in najpopolnejše bitje, je iz tega sklepal, da mora obstajati takšen Bog, ki ne biva samo v razumu. Iz definicije Boga, ki mora biti vsemogoten, neskončno dober in vseprisoten, mu je pripisal eksistenco. Če je Bog vsemogoten, mora nujno bivati.

Dokaz je razvijal tudi filozof Descartes, kritiziral pa ga je Kant. Ta je trdil, da bivanje ni realni predikat, realna lastnost, in je Bogu ne moremo kar tako pripisati. To je utemeljil na primeru s stotimi tolarji. Ti so enaki, če jih ima v roki ali če si jih zamisli v umu. Njihove lastnosti so enake, pa vendar finančno stanje v resnici ni. Tako sklepa, da si Boga v umu lahko zamislimo z vsemi svojimi predikati, a to še ne pomeni, da v resnici obstaja.

Naslednji dokaz je kozmološki, ki ga je razvijal Aristotel z negibnim gibalcem. Po njegovem naj bi se vse v svetu gibalo, ker je nekoč obstajal prvi gibalec, ki je svet poslal v gibanje, sam pa obstal. Podobna razlaga je tudi v tezi Tomaža Akvinskega, ki predpostavlja, da je svet iz mnogih vzrokov in da stvar za delovanje potrebuje nekaj, kar jo potisne v delovanje, torej vzrok. Če verigi sledimo, mora nekje obstajati prvi vzrok, samovzrok, če pa je veriga sklenjena, filozof predpostavlja, da je nekdo ustvaril verigo samo. Tako vseeno pridemo do prvega vzroka, Boga. Mnogi filozofi temu nasprotujejo z vprašanjem, kdo je ustvaril prvi vzrok. Če bi samovzrok ustvaril samega sebe, bi moral že prej obstajati, da bi vedel, kako in kakšnega naj se ustvari. Poleg tega se sprašujejo, zakaj se mora neskončnost vzrokov končati ravno pri Bogu in ne že prej, na primer pri verigi vzrokov. Hkrati s končnostjo v preteklosti predpostavijo tudi končnost v prihodnosti. To pomeni, da če obstaja točka v preteklosti, kjer se je vse začelo, torej Bog, mora obstajati tudi takšna točka v prihodnosti. To pa ni v skladu z našim umom. Kako naj si zamislimo zadnji vzrok, za katerim ni nič? S tem ateistični filozofi nasprotujejo kozmološkemu dokazu z vzroki.

Zadnji zelo znani dokaz pa je teleološki. Temelji na prepričanju, da ima vse v vesolju svoj smisel in namen. Predstavljen je v peti tezi Tomaža Akvinskega, ki predpostavlja smotrnost sveta. Stvari so tako natančno dodelane in služijo svoji nalogi, da mora nekje obstajati stvaritelj, ki je ta svet ustvaril. Bog je tako izvor kot smoter vsega. Izvor je, ker nas je vse ustvaril,

smoter pa ker vse stvari težijo k božji popolnosti. Kot primer navede kompleksno človeško oko, ki ga primerja z uro. Zapleteno ogrodje ure in opravljanje svoje naloge dokazujeta, da nekje obstaja urar, ki je uro naredil. Tako pravi, da obstaja tudi stvaritelj, ki je ustvaril vse, vključno s kompleksnim očesom, ki služi svoji nalogi. Temu nasprotuje Darwin s teorijo evolucije, ki pravi, da so vse kompleksne stvari imele nek razvoj, da lahko sedaj opravljajo svojo nalogo. Hkrati zamenja vzrok in posledico lastnosti. Na primer, teleološki dokaz izpostavi orla, ki odlično vidi, da lahko z višine zazna plen. Zaradi vzroka, odličnega vida, zazna plen. Kritiki dokaza pa trdijo, da orel odlično vidi, zato zazna plen. Tu je njegov vid zgolj dejstvo, brezvzročna lastnost, njena posledica je zaznavanje plena. Nekateri drugi kritiki dokaza namesto dvomljenja v namen dvomijo v sam red. Pravijo, da na svetu sploh ni reda, temveč si ga izmislijo le ljudje.

Dokazi za božje bivanje so lahko s strani kritikov tudi ovrženi. Tako kot ontološkega lahko ovrže primer s stotimi evri, lahko kozmološkega ovrže vprašanje o stvaritelju prvega gibalca in teleološkega teorija evolucije in dvom v sam red. Kljub temu pa, navezujoč se na naslovno trditev, verujoči vere ne dojema z razumom, temveč s srcem. Najprej lahko veruješ, da bi jo razumel, s čimer se ti zdi božje bivanje mogoče in doumljivo. Če pa poskušaš vero dojeti z razumom ali če predpostavljaš, da Boga ni, pa so dokazi za božje bivanje že vnaprej nesmiselni.



Philocafe – razumeti smisel ali smiselno razumeti

Utečeno vpetost v jesenske šolske, študijske in službene obveznosti je oktobra prijetno popestril prvi Philocafe nove sezone.

Gabriella Gaal, filozofinja, dramaturginja in prevajalka, nas je pod okriljem Béle Hamvasa popeljala na pot filozofije vina, ki razčlenjuje pomenljiv tematski okvir – *salto mortale ateizma*. Da bi razumeli umestnost slednjega, smo morali izvedeti, kdo je Béla Hamvas. Avtor esejev, katerih skupni naslov je *Patmos*, se je rodil leta 1897. V mladosti se je preselil v Budimpešto, kjer se je zgodaj seznanil s pomenom *žurnalizma* kot zlorabe. Tudi zato vse pomembnejšo vlogo že v njegovih mlajših letih dobivajo svete knjige arhaičnih obdobij. Njegovo mišljenje pogosto zaposluje težnja po opredelitvi odnosa med krščanstvom in izročilom in tudi v poznejših delih je pogosto zaslediti misel o izvornem redu. Po letu 1948 ga oznake, kot so dekadentni, aristokratski, mistični Hamvas, postavijo v disidentski položaj. A prav v tem obdobju sam zavzeto študira. Uči se angleškega jezika, sanskrta, grščine, latinščine, in hkrati je to čas, ko nastajajo njegova pomembna dela. Toda že nekaj let prej, potem ko je pri osemindesetih letih zaradi vojnih grozot izgubil praktično vse, je napisal delo z naslovom *Filozofija vina*. Spoznanje, da je treba užiti vse, kar je v življenju dobrega, ga usmeri v pisanje molitvenika za ateiste. In ker se zaveda, da je omemba Boga za ateista pretežka, ga Hamvas imenuje vino, pri tem pa, ne da bi se sami tega zavedali, ateiste uči moliti. Knjigo razdeli na tri dele: vino kot nadnaravna resničnost, vino kot narava in obredoslovje

vina. Pri čemer prav ta trojnost nakazuje tri različna obdobja: pred potopom, ko vino ni bilo poznano, po potopu, ko Noe zasadi trto, ter obdobje, ko se voda spremeni v vino, kar predstavlja dobo sedanjosti. Nagovarjanje scientistov in puritancev, ateistov, predvsem pa nesrečnikov, kot jih sam imenuje, teče skozi usmerjanje v vino, kjer slednje nastopa kot hieratična maska, ena od metafor za Boga. Hamvas ateistov ne želi pustiti samih. Slabo vero skuša njegova poezija spremeniti v dobro skozi vino kot najvišjo obliko milosti. Ker ateizem razume kot bolezen abstraktnega življenja, Hamvas zavoljo ozdravitve nagovarja k čutilom. Kozarec vina pa, kot zdravilo, predstavlja *salto mortale* ateizma. Vsakokratno neponovljivi kozarec vina, pri čemer vsakemu vinu ustreza neka hrana, pa tudi tobak, nastopa v poeziji kot Eno, ki se pojavlja v mnogoterih oblikah, ki so vsaka zase enkratna, neponovljiva. Vse je Eno, a tudi vse je v vsem. Za pitje velja en sam zakon, pravi avtor. Kadarkoli, kjerkoli, kakorkoli. Zdi se, da sicer tradicionalno krščansko, a tudi filozofsko nagibanje k vprašanju, ki neposredno zadevajo večnost, Béla Hamvas v Filozofiji vina vsaj navidezno opušča. Toda neposredno posvečanje čutnozaznavnemu, kljub jasnosti besed, ni zgolj to. Vino ni *le* vino in pijanost je le višja oblika treznosti.

Svetovni dan filozofije smo novembra obeležili v družbi dr. Braneta Senegačnika, grecista, pesnika, esejista, prevajalca in profesorja. Vprašanje *Kaj je kdo in kaj kdo ni?* nas je usmerjalo, ko smo skušali odstirati skrivnosti grškega avtorja Pindarja. In četudi je ohranjena zgolj četrtina njegove zapuščine, Pindar še vedno zavzema osrednje mesto v starogrški liriki. Glede na to, da so bili Grki izrazito agonalno oz. tekmovalno ljudstvo, ne preseneča,

da so Slavospevi – tako Senegačnik naslovi prevod Pindarjeve poezije – pesmi v slavo in čast športnim zmagovalcem. Med številnimi športnimi prireditvami so bila štiri tekmovanja najpomembnejša, in med različnimi športnimi panogami so za najodličnejše veljale konjeniške discipline ter med njimi najprestižnejša dirka četverovreg. Ker je eno vodilnih vlog na tekmovanjih in pri avtorjevih spevih igral denar, čaščeni zmagovalec ni bil, kot bi bilo pričakovati, sam športni tekmovalec, temveč premožni lastnik konjev in voza. Vse je imelo religiozno ozadje in tekmovanja so bila del kulta. Zato Pindar nikoli ne pozabi, da uspeh ni le rezultat dela, temveč tudi milost bogov. Poezija, ki je neločljiva od glasbe, v grški tradiciji predstavlja pomemben del kulture in obeležitev česar koli brez nje je bila nemogoča. Slavospevi so nastajali po naročilu zmagovalca. Njihova izvedba je bil zabavni dogodek, ki je slavil prav njega. Ker je Pindar slovel kot prvi med pesniki, je med njegovimi naročniki najti tudi številne grške kralje. Zgradba njegovih pesmi je tridelna. Začetni omembi zmagovalca, pogosto gre celo za hvalo vse rodbine in številnih uspehov sorodnikov, sledi mitološka zgodba z nenavadnimi teološkimi verzi. Tretji del predstavlja gnoma, pri čemer daje Pindar modrim izrekom o življenju novo formo – izrazito poetičen preplet metaforičnih podob o človeškem življenju. Nekatere nenavadne misli predvsem tega poslednjega dela porajajo vprašanje, ali se v njih morda skriva globoka filozofija. In če bi bil po eni strani lahko odgovor na to vprašanje ne, kajti misli ni mogoče preprosto izluščiti, tudi zaradi bogastva grške sintakse oziroma zapletene pesniške govorice, pa se po drugi strani zdi, da se v mislih skriva globoka antropološka predstava o tem, kaj je človek in kaj svet. Njegovi verzi spodbujajo k premisleku o poslednjih vprašanjih. Zlasti če poznamo pesnikov odgovor na naslovno vprašanje: Kaj je kdo in kaj kdo ni? – *Človek je le sence sen ...* V Pindarjevih Slavospevih se povezuje telesno s sublimnim, skrivnostnim, človeško z božjim. Prvo se kaže v obliki opevanih tekmovanj,

drugo kot tisto, kar se zgodi skozi obisk božanstva, ki pesniku na njegovo prošnjo, izraženo v prvih verzih, da pesem. Slednja se sicer izrazi skozi dar pesnika, a oglasi se preko njega od božanstva. Mi smo z željo, da tudi sami prejmemo navdih od drugod in vsaj kdo od nas postane resnični enthousiasmos, večer sklenili z gномо: *a veter različen / v časih različnih / v ljudi se zažene / in vse jih odnese.*

Koledarsko leto smo zaključili s tretjim Philocafejem. Tokrat je v vlogi gosta nastopil Boris Šinigoj, filozof, prevajalec, glasbenik, avtor, predvsem pa idejni vodja in vsakokratni moderator naših druženj. Pogovor sem tokrat moderirala sama. Naš naslovni okvir se je glasil *V začetku je bil Logos (en arche en ho Logos)*. Tema, ki povezuje tako začetke grške filozofije, od Heraklita prek Sokrata in Platona do stoikov, kot judovsko helenistično filozofijo Filona Aleksandrijskega ter izvorno krščansko izročilo, saj se prav s tem stavkom začne Janezov evangelij, ki ga zato tudi imenujemo duhovni evangelij. V njem nastopata ključni besedi grštv in filozofije sploh: arche – začetek in Logos – Smisel. V pogovoru nas je gost že kaj hitro opozoril na problem dovzetnosti za smisel. Heraklit pravi: »Vsem je logos skupen, a se obnašamo mimo njega in sledimo želji.« To »obnašanje mimo njega« je pravzaprav ignoriranje pomembnosti in prvobitnosti smisla. Slutimo ga, a ne vemo, kaj je. »Ignoriranje pa ne obrodi sadov,« je Heraklitov poziv k spreobrnitvi smeri od želja k bolj bistvenemu in pozornosti vrednemu Logosu, Logosu, ki je vseprisoten, nadčasen. Gre pravzaprav za začetek pred začetkom. Stoiška filozofija sloni na ideji navzočnosti smisla v vsem, kjer je vse kozmos; zato govorimo o kozmičnosti Logosa, ki nagovarja h kozmični zavesti, ter hkrati o spermatičnem Logosu, v kolikor se smisel nahaja prav v semenih vsega in stoji v ozadju slehernega dogodka. Stoiki so bili do življenja ljubeči, vir te ljubečnosti pa je morda prav temeljno zaupanje v smisel. Filon Aleksandrijski kot izjemen razlagatelj Stare zaveze v soočenju z

besedo Logos njegovi vlogi govora – »Bog je rekel, bodi svetloba in bila je svetloba« – doda tudi stvariteljski pomen. Srednjeveška mistika je Logos uzrla kot Božjo iskro v duši človeka, nemška klasična filozofija ga je motrila predvsem kot Pojem. Še danes ni mogoča filozofija niti na maturi brez upoštevanja Sokratove maksime »Logon didonai – utemelji svojo misel, navedi razlog«. Toda kako danes v bivanjski praznoti ohraniti zaupanje v Smisel življenja? Na to je z logoterapijo – zdravljenjem z besedo, ki govori o Smislu – po preživetju holokavsta poskušal odgovoriti Viktor Frankl, utemeljitelj tretje dunajske psihoanalitične šole po Freudu in Adlerju. Skratka, tema že sama po sebi postavlja v ospredje razmislek o Logosu kot Smislu, brez katerega je po Heraklitu tudi »najlepši svet kup smeti«. A prav Heraklit poudarja, da je dovzetnost za Logos v vsakem od nas – *duši ne najdemo dna, kajti tako globok Logos ima*. Filon v njem prepozna srednika med Bogom in svetom, evangelist Janez pa v duhovnem prologu svojega evangelija v njem uzre odrešenijsko Besedo, ki se je utelesila v Jezusu Kristusu. Na vprašanje, kako je moč misliti Logos, Šinigoj opozarja na napačnost drže. Radi bi našli Logos, ne pa bili najdeni. Ko si Logos prisvajamo, ga s tem omejujemo in izgubljam. Brez Logosa je svet zgolj *pulcherrimus nihil* – krasen nič, če si sposodimo besede slovitega krščanskega mističnega pesnika Angela Silezija.

Yo no soy yo – Jaz nisem jaz? Ali kaj imata skupnega Jimenezov Osliček in Nerudova Oda Čebuli? je naslov, s katerim smo se soočili v januarskem Philocafeju. Gostja, ki nas je na tej poti usmerjala, je bila Urša Geršak, hispanistka, lektorica in prevajalka. Soočenje Jimeneza in Nerude smo začrtali skozi njuni življenjski zgodbi. Prvi je španski pesnik, avtor, ki se rodi v Andaluziji v času, ko Španija postopoma že čuti prihajajočo težavno dobo. V mladih letih je sam priča prvi generaciji, ki skuša najti rešitev iz krize identitete, in leta 1914, ko želijo številni doseči renovacijo skozi izobrazbo, tudi sam Juan Ramon Jimenez obiskuje

Institucijo svobodnega izobraževanja. Na potrebo po ukinitvi mrtvila so številni odgovarjali predvsem s posvečanjem kulturi. Jimenezova poezija se usmerja v modernizem, ki prihaja iz južne Amerike. Za slednjo sta značilna zavračanje vsakodnevne realnosti in težnja po formalni popolnosti. Prevladujoče teme v sebi razstirajo žalost, melanholijo. Jimenez prisega na "čisto poezijo", ki je, v skladu s formalizmom, brez okrasov ter brez političnih in moralnih ciljev. Njegova poezija s čistim, prečiščenim jezikom išče ustroj novega. Ko v zrelih letih emigrira v Ameriko, tudi osebno sreča Pabla Nerudo, čilenskega pesnika, čigar poezija je Jimenezovi ravno nasprotna – "nečista", kot jo imenuje sam Neruda. Svojevrsten nazorski oziroma kulturni konflikt med pesnikoma sčasoma zbledi in v trenutku sprave Jimenez izrazi, da Nerudo razume šele zdaj, ko tudi sam živi v južni Ameriki. Pesniška pot slednjega, Nerude, je na začetku zaznamovana z ljubezensko poezijo. Po izkušnji človeške stiske in bede, ki ji je priča na potovanju po Aziji ter po soočenju s špansko državljansko vojno, postane politično angažiran. Najodmevnejši rezultat te volje je njegov Canto general. Zaznamujejo ga nadrealizem, romantika, modernizem in socialistični realizem. Oba, tako Jimenez kot Neruda, prejmeta Nobelovo nagrado, oba verjameta v moč poezije. Soočenje odlomkov Jimenezovega dela Sivček in jaz ter Nerudove Ode čebuli iz zbirke Prvinske ode ponuja po eni strani svojevrsten vpogled v raznolikost, po drugi pa podobnost dveh avtorjev, ki v svojih delih bolj ali manj neposredno nagovarjata k izrazu identitete. Vprašanje *Kdo sem jaz?* nima enoznačnega odgovora, a zdi se, da branje poezije postopoma vendarle odstira njegovo skrivnostnost. Strah pred branjem poezije danes pa morda implicira prav strah pred preiskovanjem lastnega jaza.

Na zadnjem srečanju se nam je pridružila dr. Amalija Maček, hispanistka, germanistka, prevajalka, s katero smo skušali premostiti skrivnost tokratnega naslovnega okvirja – *Temna*

noč duše in mistični uvid pesnika Sv. Janeza od Križa. V Španiji v 16. stoletju rojeni avtor proznih spisov, pa tudi pesnik, se v času inkvizicije proti njej očitno bori. Ko po dolgih devetih mesecih preživljanja zaporne kazni v najstrožjem zaporu v Toledu iz njega pobegne, udejanja prve težnje po prenovi reda. Sočasno sam nenehno tudi skrbi za redovnice reda Terezije Avilske, s katero je tesno povezan. Oba veliko pišeta in dela obeh so religiozna. Toda na vprašanje, ali je tovrstna, religiozna dela moč obravnavati kot literarna, naša gostja nedvoumno odgovarja – da, besedilu s tem navsezadnje ni nič vzeto. Pri poeziji Sv. Janeza od Križa gre za na videz dokaj preprosto poezijo, ki pa prevajalcu predstavlja izjemen izziv. Četudi od njega ne zahteva mistične izkušnje, pa je neizogibna nujnost dobrega poznavanja Biblije. In če notranja drža, vera, ni bistvena, pa sta potrebna poznavanje in prepoznavanje določenih citatov in ritmike. Tako na primer v citatu, *“živim, ne da v sebi živel bi / umiram ne da umrem”*, na prvi pogled ni jasno, da gre pravzaprav za vprašanje odnosa z Bogom. Tako pri Tereziji Avilski kot pri Sv. Janezu od Križa je prevajalec in seveda bralec nenehno v srečanju z metaforami in prisposodobami, ki služijo kot opisovanje poti do Boga. Grad, gora, temna celica, noč v sebi skrivajo polnost te poti. Sv. Janez od Križa ob opisovanju pristnega izkušanja sebe, ki ga v *temni noči* duša doživi, opozarja, da posameznik osvoboditve ne more doživeti sam. Zapuščanje svetih skrbi, obvladovanje telesnih poželenj ter premagovanje duhovnih skušnjav, lakomnosti in želje po nadvladi so edini koraki, ki vodijo k očiščenju duše. Sv. Janez od Križa ne problematizira čutnega sveta, temveč navezanost nanj. A tudi v duhovnem prizadevanju, da bi človek poznal resnico, spoznal Boga, je največ, kar lahko stori, to, da si prizna, da resnice ne poseduje.

Nina Miri Zalar

Mednarodna projekta na temo etike v šolah: Ethika in Little

Univerza v Ljubljani je v zadnjih letih vpeta v dva mednarodna projekta, ki naslavljata etične teme preko metod filozofije z otroki in kritičnega mišljenja. Namenjena sta učiteljem v osnovnih šolah in vrtcih. Prvi projekt nosi naziv *Etika in vrednote v šolah in vrtcih* (ETHIKA), drugi pa *Learn together to live together / Skupaj se učimo, da skupaj živimo* (LITTLE). V nadaljevanju kratko oriševa oba projekta, pri čemer izpostavlja predvsem tiste vidike, ki so najbolj zanimivi za učitelje.

Glavni cilj projekta ETHIKA je bil zagotoviti celovito podporo učiteljem oz. vzgojiteljem v šolah in vrtcih glede tega, kar imenujemo etična vzgoja ali izobraževanje za etiko in vrednote. Ta meri na vse vidike procesa vzgoje in izobraževanja, ki se eksplicitno ali implicitno nanašajo na etične razsežnosti življenja in so takšni, da jih je mogoče strukturirati, usmerjati in spremljati z ustreznimi izobraževalnimi metodami in orodji. Med glavne cilje etične vzgoje umeščamo sledeče: spodbujati etično refleksijo, zavest, avtonomijo, odgovornost in sočutje pri otrocih, otrokom omogočiti vpogled in razumevanje pomembnih etičnih načel in vrednot, otroke opremiti z intelektualnimi sposobnostmi (kritično mišljenje, moralno preudarno razmišljanje, dobro odločanje, sočutje idr.) za odgovorno moralno presojo in delovanje, razviti pristope za izgradnjo učilnice ali šolskega okolja kot etične skupnosti ter z moralnim razmislekom umestiti posameznika v lokalne in globalne skupnosti z nalogo, da k njim prispeva. Vse to otrokom omogoča, da premagajo predsodke, diskriminacijo in druge neetične prakse ter stališča in hkrati oblikujejo pravi odnos do sebe, do odnosov, v katerih so ali vanje vstopajo, do družbe oz. skupnosti in do okolja.

Na podlagi predhodnih izkušenj in analiz smo

zaznali, da učitelji pogosto niso opremljeni in dovolj pripravljeni za obravnavo tem in pristopov, ki se povezujejo z etiko. Da bi odgovorili na ta izziv, smo strukturirali naše projektne aktivnosti okoli štirih glavnih rezultatov. Po celoviti analizi potreb uporabnikov, ki je vsebovala poglobljene fokusne skupine z učitelji in vzgojitelji, je bil prvi izdelek, ki smo ga razvili, *Priročnik za učitelje in vzgojitelje*, ki vsebuje trinajst metodoloških pristopov k etični vzgoji, vključno s praktičnimi primeri in uporabnimi nasveti. Vsebuje opis osnovnih pojmov in pristopov pri vzgoji etike ter ključne vpogled v moralni razvoj otrok. Predstavlja obširne metodološke smernice za vzgojo etike in vrednot ter je uporabno orodje, ki je namenjeno uporabi v učilnicah ter za usposabljanje učiteljev oz. vzgojiteljev. V njem predstavljene metodologije so:

- Kritično razmišljanje pri vzgoji etike
- Filozofija za otroke/z otroke
- Sokratski dialog
- Metoda razjasnjevanja vrednot
- Holistično učenje
- Uporaba etičnih dilem, konfliktnih primerov in miselnih eksperimentov
- Zgodbe in biografsko učenje
- Kvadrat vrednot in njihovega razvoja
- Strategije preprečevanja konflikta
- Moralno odločanje
- Vzgoja vrednot in etike – model MELARETE
- Upoštevanje in pripoznavanje razlik
- Etično delovanje: projektne aktivnosti, povezane z vzgojo etike in vrednot

Drugi izdelek so izobraževalna gradiva in orodja. Ta so pripravljena in organizirana glede na stopnje starosti otrok/učencev (3–5, 5–7, 7–9, 9–11 in 11–14 let) in šest ključnih tem, ki so bile prepoznane kot najpomembnejše (reševanje konfliktov, etično delovanje, pravičnost,

spoštovanje, odgovornost, samozavest oz. samopodoba). Tretji izdelek je predloga za učni načrt za etično vzgojo za učitelje in vzgojitelje, ki dopolnjuje oba prejšnja in je namenjen tako osebam, ki razvijajo in izvajajo usposabljanje vzgoje etike in vrednot za učitelje in vzgojitelje, kot tudi učiteljem in vzgojiteljem kot vodič pri samoizobraževanju. Na koncu je podan predlog, kako dopolniti sedanje učne načrte in učne priložnosti za učitelje. Trije kurikularni stebri, ki smo jih prepoznali in opredelili kot ključne, so Filozofija z otroki in kritično mišljenje, Etična vzgoja: metode in orodja ter Etični vidiki in izzivi sodobnega sveta (in kako jih obravnavati v učilnici). Četrti izdelek so smernice glede oblikovanja politik za področje etične vzgoje, etike in vrednot v EU, ki nudijo celovito podporo oblikovalcem politik in odločevalcem na področju izobraževanja (tako na ravni EU kot na ravni držav članic) glede različnih dimenzij etične vzgoje. Vsi ti rezultati so prosto dostopni na spletni strani www.ethics-education.eu.

Projekt *Learn together to live together/Skupaj se učimo, da skupaj živimo* (LITTLE) je mednarodni projekt, v katerem sodelujemo z irskim združenjem šol Educate Together, društvom Mala filozofija iz Hrvaške in inštitutom Steps iz Italije. Glavni cilj projekta Little je okrepiti sposobnosti in veščine učiteljev za naslavljanje tem s področja etike in vrednot v okviru predšolske in šolske vzgoje. Pri tem sledimo usmeritvam EU, ki spodbuja aktivno državljanstvo in gojenje skupnih vrednot svobode, strpnosti in nediskriminacije, h krepitvi družbene kohezije in k nudenju pomoči mladim, da postanejo odgovorni, odprti in aktivni člani naše raznolike in vključujoče družbe.

Projekt temelji na predhodnih evropskih projektih in drugih dejavnostih, ki so razvile učna gradiva in orodja, ki jih lahko uporabimo v osnovni šoli ali vrtcu. Izkazalo se je, da je treba za uporabo gradiv in orodij usposobiti tudi učitelje in vzgojitelje. Projekt LITTLE se za razliko od predhodnih projektov ne osredotoča več toliko na učna gradiva, temveč je usmerjen

v krepitev (samo)zaupanja učiteljev in njihovih veščin glede ustreznih pedagoških pristopov in metodologij za etično vzgojo. V okviru projekta bodo nastali:

- zanimiv, povezovalen in prosto dostopen spletni tečaj o metodologijah in pedagoških pristopih za učitelje etike in sorodnih predmetov;
- vodič za učitelje, ki bo temeljil na omenjenem tečaju in bo učitelje usmerjal ter jim pomagal pri (so)ustvarjanju učnih vsebin in gradiv na temo etike v okviru različnih predmetov;
- pregled stanja in nabor predlogov ukrepov, ki bo namenjen ozaveščanju odločevalcev pri oblikovanju politik v EU, s poudarkom na tem, kako lahko vzgoja za etiko in vrednote prispeva k vključevalni pluralistični družbi.

Spletni tečaj bo zaživel do konca leta 2017 ter bo prosto dostopen vsem, ki jih te teme zanima. Vseboval bo šest samostojnih modulov:

- Uvod v etično vzgojo,
- Kritično mišljenje in ustvarjalno mišljenje,
- Etične dileme in odločanje,
- Holistično in biografsko učenje,
- Upravljanje s konflikti in naslavljanje kontroverznih tem,
- Etika skrbi.

Več o projektu lahko izveste na spletni strani: <http://ethicaleducation.eu>.

Oba projekta sofinancirajo Evropska komisija ter nacionalne agencije CMEPIUS v okviru programa Erasmus+.

Mateja Centa, Vojko Strahovnik

Filozofski simpozij: Razpotja na poljanah filozofije v Štanjelu na Krasu

Vse poti vodijo v Rim, Razpotja na poljanah filozofije pa se domala vsako leto, letos že šestič zapored, srečajo v Štanjelu. Skoraj bi naju mikalo zapisati, da je bila značilna poteza prvega simpozija vaja – dijaki takratnega četrtega letnika, ki so za enega maturitetnih predmetov izbrali filozofijo, so na simpoziju predstavili svoje seminarske naloge v obliki miselno zgoščenih referatov. Pa je simpozij dobil tako simpatične poteze in značaj, da se je marsikdo, ki ga je obiskal prvič, vrnil, in vrt pri Valetovih, kjer se odvije večina simpozija, vsako leto sreča nove obraze.

Zaradi bojazni, da bi padla v patetiko, čeprav se obenem čutiva dolžna poudariti, da ju imamo radi in da bi nama v resnici v zvezi s predmetom težko očitali razčustvovanost, se raje ne bova trudila ujeti vrta ali simpozija v očarljive pridevnike. Rekla bova le, da naj, kdor to bere, upa na srečo, da se nam bo naslednje leto lahko pridružil.

Letošnji simpozij na temo *Humor, ironija in norost v filozofiji* se je namreč že zgodil (21. maja 2017 – vrt je bil ves v cvetu). V simpozij nas je uvedel profesor Boris Šinigoj s filozofskim preludijem o prisotnosti ironije in norosti v filozofiji, od Sokrata prek ruskih norcev za Kristusa (jurodivij) do Hamanna in Chestertona.

Sledila je Tina Košir z duhovno poglobljenim referatom »Nora modrost, modra norost: nekonvencionalni pristopi k življenju in učenju v svetovnih duhovnih izročilih«, v katerem je z različnih zornih kotov spregovorila o vzgibu za filozofijo kot o svojevrstni norosti, ki lahko v celoti spremeni, zaobrne, povzroči spreobrnje-nje (*metanoia*) v življenju filozofa.

Profesor Jože Petrak Zajc je v navezavi na

krščansko duhovno izročilo zagovarjal tezo, da v *Novi zavezi* skorajda ni mesta za ironijo, humor ali norost, čeprav bi se v družbi z Jezusom z veseljem nasmejali.

Drugače je menda pri sloviti španski mistikinji sv. Tereziji Avilski, kot je ob pomoči njene duhovite korespondence pokazal dr. Robert Kralj, saj sta humor in ironija v maniri tedanjega konzultantnega disputa pomembna načina izražanja odnosa do duhovnosti.

Živahni razpravi je sledil odmor za kraško kosilo in sprehod po Ferrarijevem vrtu. Tam so mladi filozofi in filozofinje z Gimnazije Poljane na čelu s profesorico Nino Miri Zalar izvedli improviziran gledališki intermezzo – Hofstadterjevo Triglasno invencijo o Ahilu in želvi z empiričnim preizkusom Zenonovega rigorozno dokazanega teorema.

obstranci ali *rebetes*.

Nato je z referatom nastopil dr. Primož Repar in kot veliki poznavalec slovitega danskega misleca spregovoril o »Ironiji, humorju in *salighed* v luči eksistencialne komunikacije pri Kierkegaardu«. Pri tem se je v povezavi z naslovno temo simpozija poglobil zlasti v filozofov ključni danski izraz *salighed*, ki združuje več pomenov: blaženost, veselje, navdušenje, sreča in navsezadnje tudi odrešitev.

Ker je šel dan h koncu, sta simpozij zaključila dr. Marko Uršič s poglobljenim prispevkom »Filozofija in norost v *Hvalnici norosti* Erazma Rotterdamskega« ter dr. Dejan Kos s filozofskim postludijem »Modrost norosti« o razliki med filozofijo in naravoslovnim znanstvenim mišljenjem.



Nadaljevali smo v tamkajšnjem paviljonu, kjer je pesnik, germanist in poznavalec srednjeveške nemške mistike dr. Dejan Kos recitiral gnomične verze iz svoje zbirke poezij *Evangelij bližine*. Na grški lutnji ga je spremljal Boris Šinigoj z glasbo, ki so jo v maloazijskih otomanskih beznicah ob kajenju hašiša ustvarjali grški

Nekateri pravijo, da je sonce zahajalo v krvavih meglicah nad kraško pokrajino; drugi, da je toplo oblilo vrt pri Valetovih. Vsi pa se strinjajo, da je bil dan lep in teran dober.

Katarina Mihelič, Marko Markič

Pri tej številki so sodelovali:

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

Janez Ciperle, profesor filozofije

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

Mateja Gregorič Jagodic, profesorica filozofije na Gimnaziji Moste

Ana Marija Grum, profesorica filozofije in učiteljica filozofije za otroke v vrtcu

Uroš Lubej, profesor filozofije na Gimnaziji Novo mesto

Marko Markič, absolvent filozofije na FF Ljubljana

Katarina Mihelič, absolventka filozofije na FF Ljubljana

Tanja Pihlar, profesorica filozofije

Teja Poljanšek, maturantka kamniške gimnazije

Max Rakušček, maturant Gimnazije Poljane

Ula Nikolaja Ratajec, maturantka Gimnazije Bežigrad

Kristijan Sedej, maturant Gimnazije Ledina

Vojko Strahovnik, raziskovalec na Teološki fakulteti Ljubljana

Mare Štempihar, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Ana Vilhemina Vernik, maturantka II. gimnazije Maribor

Nina Miri Zalar, profesorica filozofije na Gimnaziji Poljane

FNM 1/4–2017 (49. številka, 24. 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: dr. Andrej Adam, Mišo Dačić, mag. Alenka Hladnik, Marija Kristina Milič,
mag. Matevž Rudl, dr. Marjan Šimenc, mag. Mare Štampihar

Odgovorna urednika: mag. Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Mojca Hudolin, Tjaša Mislej

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: 130 izvodov

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

© Državni izpitni center 2017

Cena četverne številke je 9 EUR.

ISSN 1408 - 8274

