
Vsebina

VSEBINA	1
UVODNIK	3
PREVOD	5
Jeff Malpas: O mišljenju v brezumnem času	5
FILOZOFIJA, LITERATURA IN FILM	14
Andrej Adam: Cankar in vprašanje svobode	14
Andrej Adam: Narobe zraščena družba v romanu Angel pozabe	23
Sandi Cvek: Doubt (Dvom, John Patrick Shanley, 2009)	33
Sandi Cvek: Mi starci	41
Mare Štempihar: Sled Nietzsche/Nietzschejeve sledi	52
FILOZOFIJA Z OTROKI	57
Ana Marija Grum: Filozofija za otroke in akcija »NVO gre v šolo«	57
Tanja Pihlar: O filozofiranju z otroki v knjižnici	67
Ena Bissachi: Filozofija in vprašanja v vzgoji in izobraževanju	72
Marjan Šimenc: Filozofija za otroke, preventiva, nasilje	83
SOPOTNIKI	93
Marta Zabret: Gdor to bere je Osu	93
VODNIK PO MATURI	96
Vprašanje stvarnosti	96
REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE	105
Ema Osolnik: Bit in nič (seminarska naloga)	105
Blaž Sušnik: Srečanje z Žižkom ali avantura skozi smetnjak današnje ideologije	111
Pavla Zabret: Filozofija na maturi	117
Pavla Zabret: Testament (pesnitev o dediščini)	120
SVETOVNI DAN FILOZOFIJE	122
Darko Štrajn: Zakaj Unescov svetovni dan filozofije?	122
Mare Štempihar: Manifest za filozofijo	125
POROČILA	132
Philocafe: Filozofija – veter, ki poganja jadra čudenja	132
Razpotja na poljanah filozofije	134

Uvodnik

Tako, petindvajset let je za nami. Četrto stoletja. Veliko za eno generacijo. Malo za dolžnost, ki jo imamo do filozofije, največjega dobra, ki so nam ga naklonili bogovi, če se z besedami malo preselimo v antične čase. Začeli smo leta 1993 z majhnimi koraki, neambiciozno: le pet prepoznanih listov A4, obojestransko natisnjenih, skupaj deset listov formata A5 – majhen zvezčič, ki je obveščal o maturitetnem izpitu in esejističnem pisanju. Maturitetna nuja je sprožila plaz. Naslednje leto je *Filozofija na maturi* že dobila obliko prave revije, v tretjem letu izhajanja pa postavitev in naslovnico, kakršno ima še danes. Vmes se je še moderno preimenovala v *FNM – filozofsko revijo za dijake, študente in učitelje filozofije*. Vrhunec je dosegla leta 1998, ko je izšla kar štirikrat, zadnja leta pa kot četverna številka. Izdajatelj je bil ves čas isti, Ric – Državni izpitni center. Učitelji filozofije smo mu hvaležni, saj je omogočil objavo gradiva, potrebnega za izpeljavo maturitetnega izpita, pa tudi mnogo več: omogočil je, da se je razvijala skupnost učiteljev filozofije in v neki meri skupaj premisljala o tem, kaj se dogaja pri pouku filozofije in kaj bi želeli, da bi se dogajalo.

Letos mineva tudi deset let, odkar smo v Sloveniji začeli praznovati Unescov svetovni dan filozofije. Prvič smo se srečali pod naslovom *Med pravico in izključenostjo*. Sledilo je vprašanje, ki je mislilo odnose v filozofiji: *Katerega spola je filozofija?* (2009), nato pa *Realnost fikcije* (2010), *Novi humanizem* (2011), *Mišljenje krize – kriza mišljenja* (2012), *Uporni človek* (2013), *Orientacija v mišljenju – orientacija v življenju* (2014), *Nevedni učitelj – sokratski učitelj* (2015), *Strah – edini, ki se ga moramo bati?* (2016) in *Poresničnost: med resnico in lažjo* leta 2017.

Kot da bi z vsebinami svetovnega dne filozofije, gledano nazaj, sledili Heglovi tezi, da je njen čas zajet v misli.

Tudi na področju knjižnih gradiv je bilo za filozofijo zadnje obdobje plodno. Naj opozorimo le na zadnji prevod Simona Blackburna, *Etika, Zelo kratek uvod*, v zbirki Kratka. Tovrstne inventure lahko dajejo občutek samozadovoljstva in nas morda nekoliko uspavajo. Vendar pa časa za to ni. Res je, da petindvajset let revije ustreza tudi precejšnjemu obdobju v življenju posameznika ter več kot polovici v razvoju učitelja. Od mladostne zagnanosti prek izkušenih srednjih let do – radi bi rekli trezne umirjenosti zrele dobe. Vendar pa se nam zdi, da za generacijo, ki je začela z revijo, še ni čas za trezno umirjenost, če trezna umirjenost pomeni manj intenzivno delo na področju poučevanja filozofije in pogledovanje proti Voltairovi ideji, da je treba obdelovati svoj vrt, ki je razumljen kot umik v zasebnost. Pravzaprav bi trezna umirjenost morala pomeniti, da smo še bolj odprti za to, kar je, in za priložnosti, ki jih svet ponuja za filozofsko mišljenje.

Uredništvo

Jeff Malpas

O mišljenju v brezumnem času¹

»Če želiš imeti podobo prihodnosti, si predstavljal škorenj, ki tepta človeški obrat – za zmeraj.« (George Orwell, 1984)

1. Beg od mišljenja

»Brezmiselje je grozljiv gost, ki se v današnjem svetu povsod pojavi in izgine,« je leta 1955 izjavil Martin Heidegger, »kajti dandanes sprejemamo vse na način, ki je najhitrejši in najcenejši, samo da bi zatem prav tako hitro pozabili, v hipu ... Človek danes *beži pred mišljenjem*.«² Ob koncu leta 2018 in zaradi izvolitve Donalda Trumpa za predsednika Združenih držav Amerike se zdi Heideggerjev komentar posebno prikladen. Trump uteleša zmagovalne zvezdniške kulture in populistične politike, ki nadomešča ideje s slogani, moč s praznim bahanjem in resnico z vplivom – s čimer simbolizira čas, v katerem je politika postala resničnostni televizijski šov in kjer se javna razprava vodi na Twitterju in Facebooku.

V takšnem času in sredi splošnega stanja sveta, v katerem se zdi, da je prevara bolj razširjena kot resnica, da sta nasilje in grožnja pogostejše uporabljena kakor prepričevanje ali razum, in v katerem v življenju mnogih še naprej prevladu-

jejo revščina, zatiranje in nasilje, se vprašanja o sodobnem pomenu filozofije morda zdijo skoraj nesmiselna. Vendar, če je sedanje tegobe sveta zares mogoče videti kot simptomatične za zavračanje mišljenja, kar zagotovo vključuje tudi zavračanje pristnega čustvovanja (zlasti tiste pozornosti, ki se kaže v sočutju), tedaj mora filozofija dejansko vstopiti v igro, kajti ne glede na njene institucionalizirane oblike je treba pravi značaj filozofije zagotovo iskati v tem, kar predstavlja kot način mišljenja.

2. Od vrednote po sebi do vrednote za denar

Če je filozofija v resnici način mišljenja in to izjemno pomemben način, potem je vprašanje po razlogu, zakaj bi filozofija utegnila biti danes pomembna, deloma vprašanje o pomembnosti mišljenja samega. Še več, to vprašanje je v bistvu že samo filozofsko. Toda sama filozofija je v današnjem svetu vse bolj pod vprašajem. Za sodobno postavljanje filozofije pod vprašaj se navadno domneva, da ne izvira iz filozofije same, temveč od zunaj – s stališča »resničnih« skrbi praktičnega sveta. Kar se pri tem domneva, je v bistvu prednost praktičnega, natančneje, prednost instrumentalnega, in to se naslavlja tako na filozofijo kot na mišljenje. Toda zamisel, da mišljenje samo potrebuje utemeljitev, in zlasti, da zahteva instrumentalno utemeljitev, je sama po sebi čudna, če ne protislovna. Utemeljitev je namreč oblika mišljenja in njena vrednost ter pomen sta odvisna od pomena, ki je mišljenju že pripisano. Vrednost in pomen mišljenja morata ostati zunaj kakršnega koli izključno instrumentalnega razumevanja, saj takšen instrumentalizem mišljenje že predpostavlja. Vrednost mišljenja je vrednost, ki jo ima mišljenje *samo po sebi*.

¹ [Besedilo je avtor predstavljal na predavanju na Filozofski fakulteti v Ljubljani, 11. septembra 2018. Na priporočilo Deana Komela nam je še čisto sveže besedilo odstopil v objavo. Obema se toplo zahvaljujemo. Uredništvo.]

² Heidegger, 'Memorial Address'. V: *Discourse on Thinking*. Prevod Gelassenheit, John M. Anderson in E. Hans Freund (New York: Harper & Row, 1966), 45.

Poskus, da bi razumeli mišljenje z instrumentalističnim besednjakom, zlahka privede ne le do nesporazuma, ampak tudi do izkrivljanja. To se zgodi deloma zaradi načina, kako instrumentalna želja vpliva na presojo. Kot kažejo različne oblike kognitivne disonance, smo zelo nagnjeni k dajanju prednosti sodbam, ki so v skladu z obstoječimi željami, interesi in predsodki. Kadar svoje mišljenje formuliramo v močno instrumentalističnem besednjaku, tedaj podelimo takšnim vnaprejšnjim željam, interesom in predsodkom še dodatno moč. S tem dejansko okrepimo že obstoječe instrumentalistične težnje, ki so v mišljenju že tako prisotne. Posledica tega je, da določenim izidom pripisujemo vrednost ne na podlagi tega, ali se skladajo z zahtevami mišljenja, temveč na podlagi tega, ali se ujemajo z nizom pogosto kratkoročnih, instrumentalističnih zanimanj.

Težnja instrumentalizma k izkrivljanju mišljenja se sama izkaže kot instrumentalno zgrešena, a to je preprosto odraz temeljnega primanjkljaja tistega mišljenja, ki izhaja iz vsiljevanja zunanjih dejavnikov v proces razmišljanja. To ni nekaj, čemur se lahko izognemo ali kar lahko zaobidemo z izjavljanjem, da pri instrumentalizmu ne gre toliko za to, *kako* mislimo, kolikor za tisto, *k čemur* je naše mišljenje usmerjeno. Takšno razlikovanje ni le samo po sebi napačno, vprašljivo je tudi njegovo obravnavanje mišljenja – kakor da gre dejansko za instrument, ki bi ga bilo mogoče enostavno usmeriti na različne predmete.

Kljub temu je dajanje prednosti instrumentalizmu in instrumentalnemu pogledu na mišljenje tisto, kar je v jedru danes tako pogosto izraženega odpora do filozofije. Še več, ni le instrumentalizem, za katerega tukaj gre, tisti, ki daje prednost »praktičnemu« pred »teoretičnim« ali »akademskega«. Obstaja veliko bolj specifična oblika instrumentalizma, kakor je ta – instrumentalizem, čigar delovanje je določeno z ozko poslovno in tržno usmerjenostjo (v bistvu usmerjenostjo, ki izhaja iz sodobnega kapita-

lizma), ki, kot se zdi, interpretira vse vrednote z izrazi količine in števila skupne valute, pri čemer dejansko privzema – če smo glede tega odkriti – *monetizacijo* vsega, celo koristnosti. Edina resnična »vrednota«, ki jo ta instrumentalnost sprejema, je v resnici vrednost denarja, tako da »vrednota za denar« zamenja katerokoli vrsto »vrednote po sebi«. Mišljenje se potem zdi bodisi kot gola »računica«, ali eno izmed sredstev, s katerim je mogoče proizvesti stvari, ki se bodo preračunavale – sodobni poudarki na »ustvarjalnosti«, »kreativnem mišljenju« in »inovativnosti« so sami primer te transformacije mišljenja v način komercialne proizvodnje. Mišljenje ni osamljeno v tej ogroženosti – zaradi takšnih sprememb in poenostavitve je ogroženo celotno človeško življenje. Toda v primeru mišljenja je ta instrumentalnost še posebej vprašljiva, saj ogroža samo zmožnost, s pomočjo katere sploh vidimo ali analiziramo, kaj se tu dogaja.

3. Neomejenost denarja in omejenost mišljenja

Pogoste so trditve, da dajanje prednosti monetarnemu, komercialnemu in finančnemu že samo temelji na dejstvu, da so – zlasti v sodobnih družbah – vse druge oblike dobrobiti odvisne od finančne in gospodarske blaginje. Zagotavljanje dobrega monetarnega in finančnega menedžmenta je tako predstavljeno kot preprosto preudarno, kakršnokoli drugačno ravnanje pa kot neumno in neodgovorno. Vendar tako spregledamo ali ne upoštevamo tega, kar smo že poudarili: *da lahko le na podlagi tega, kar že imamo za vrednoto, določimo, kaj je preudarno ali koristno – preudarnost in koristnost sta obe odvisni od predhodnega okvira ocenjevanja.*³

Ne le da dajanje prednosti monetarnemu in

³ To ne pomeni, da lahko preprosto privzamemo svoje vrednote – njih same je nujno treba podvreči temeljitemu preiskovanju –, temveč se nanaša na temeljno poanto, da vprašanje o cilju vedno predhodi vprašanju o sredstvih.

finančnemu ne upošteva tega poudarka, temveč ga tudi zamegli, saj pogosto prinese s seboj nagnjenje, ki postavi denar na prvo mesto med vrednotami, in še več, vse oblike blaginje dejansko vidi kot drugotne in izpeljane iz finančnega ali gospodarskega blagostanja.⁴ Ko postanejo denarni in finančni premisleki na ta način primarni, ko začne to, kar pravzaprav ni vrednota, nastopati, kakor da je, potem so druge vrednote bodisi izgubljene ali pa – če delujejo še naprej – se to dogaja na načine, ki so pogosto skriti. To neredko pomeni, da te vrednote niso predmet širšega družbenega nadzora ali moderiranja. Na primer: v kontekstu, kjer imajo monetarni in finančni premisleki prednost, je verjetneje, da bo uspevala sebičnost, saj takšno dajanje prednosti samo po sebi ni le nagnjeno h krepitvi različnih oblik sebičnosti, temveč samo po sebi dovoljuje nastop takšnega vedenja, češ da gre le za še en vidik nekakšnega zdravega monetarnega in finančnega odločanja, ki naj domnevno koristi vsem. Tako postane sebičnost na prikrit način – in treba je reči, da včasih celo na *odkrit* način – legitimna.

Instrumentalistično mišljenje nedvomno predstavlja neko *vrsto* mišljenja. Kjer takšno mišljenje deluje prepoznavajoč svoj instrumentalistični značaj (kar vključuje nekaj zavedanja o lastnih željah in interesih), in potemtakem priznava predhodno določenost ciljev, za katere, kot se zdi, odkriva sredstva, tedaj instrumentalizem ne predstavlja posebne težave. Toda v obliki, v kateri je danes tako zelo razširjen – obliki, v kateri je instrumentalistično mišljenje in posebej monetizirano instrumentalistično mišljenje sprejeto kot primarno, in kjer je edini cilj pospeševanje monetizirane instrumentalnosti kot take – potem postane nejasno celo to, kakšen smisel je mogoče pridati ideji instrumentalnosti.

⁴ Tako je na primer neenakost distribucije pogosto utemeljena s tem, da vseeno omogoča povečanje bogastva na splošno ali za znaten del prebivalstva. Ali je to dejstveno točno, je lahko sporno, toda bolj vprašljiva je temeljna podmena, da je tisto, kar je tukaj pomembno, bogastvo, kot ga odmerja monetarni besednjak, in težnja, da se ne zmenimo za druge učinke razen tistih, ki so s tem monetarnim bogastvom ali dohodkom povezani.

Instrumentalnost je odvisna od ciljev, ki ležijo zunaj instrumentalnega sistema. Toda kot stoji stvar v sodobnem svetu, postaja vse težje identificirati takšne neinstrumentalne cilje. Denar je namreč, če ga ustrezno razumemo, sam po sebi dragocen izključno zaradi značaja instrumenta (glede na to, kaj nam omogoča *kupiti*); toda v kolikor začne delovati, *kot da bi bil cilj*, potem drugega cilja kakor instrumentalnosti denarja niti ne moremo najti. Prav akt monetizacije tistega, kar predstavlja vrednoto, na ta način le-to pretvori v čisti sistem instrumentalnosti, tj. sistem, v katerem ni nobenih ciljev, temveč *zgoľ* sredstva. Toda prav s tem sistem preneha biti instrumentalen, ker se je izgubilo razlikovanje sredstev in cilja oziroma instrumenta in namena. Način, kako se to zgodi, odraža izgubo vrednote, do česar pride tudi, ko na podoben način dobijo prioriteto finančni in monetarni preudarki.

Tisto, s čimer dejansko izgubimo stik, kadar mislimo na čisto instrumentalističen način – ali povsem preračunljivo – je natanko ideja *razlikovanja*, s tem pa tudi ideja *meje* ali *omejitve*. To je razvidno iz samega dejstva, da usmerjenost na izključno instrumentalno ali preračunljivo vključuje pozabljanje ali zanemarjanje posebnega značaja instrumentalnega in preračunljivega, kar pomeni pozabljanje ali zanemarjanje lastnih meja. Težnja k takemu pozabljanju in zanemarjanju razlikovanja meje in omejitve⁵ je bila ena od glavnih kritik, ki so jih filozofi od Platona naprej namenjali denarju in prevladi komercializma. Vzrok, da denar deluje na ta način, se nahaja v jedru njegove pogosto omenjane težnje, da kviri. To se ne nanaša preprosto na težnjo denarja k spodbujanju pohlepa ali lakomnosti, temveč zadeva način, s katerim se nagiba k izkrivljanju in zamegljevanju resničnega značaja stvari (vključno z njegovim lastnim značajem kot instrumenta).

⁵ Obstajajo primeri, kjer je mogoče razlikovati mejo in omejitev – kjer je, denimo, zamejenost razumljena, kot da predpostavlja zunanje telo, meja pa ne – vendar tukaj uporabljam izraza bolj ali manj kot sopomenki.

Ta zadnji poudarek bomo našli v delu Georga Simmla, v njegovi trditvi, da denar s preoblikovanjem vsega v sistem čistega števila in količine dejansko uniči samo možnost razlikovanja.⁶ Tukaj se pojavlja problem; število in količina namreč nimata v sebi nikakršne osnove za lastno omejitvev – ta omejitvev pa je osnova za razlikovanje in razliko. V primeru denarja je mogoče ta manko opaziti v načinu, kako denar, za razliko od večine drugih stvari, nima nobene zgornje meje akumulacije in tudi ne spodnje meje, ki bi zadržala njegovo izgubo (zato ne obstaja zgornja meja monetiziranega bogastva in tudi ne spodnja meja monetiziranega dolga⁷), in ta manko je še toliko bolj očiten v sodobnih družbah, kjer je postal denar skoraj popolnoma abstrakten – denar nadomeščajo kreditne kartice, plačila se opravljajo elektronsko, tako da se denar najpogosteje pojavlja v obliki niza števil na računalniškem zaslonu ali izpisu.

⁶ Simmel, Georg: *The Philosophy of Money*, trans. T. Bottomore and D. Frisby. London: Routledge, 1978, 272. Slovenski prevod: Simmel, Georg: *Filozofija denarja* (2005). Študentska založba, Ljubljana.

⁷ To pomanjkanje meje je posebnost monetarnega bogastva – ne velja na enak način za oblike bogastva, ki temeljijo na blagih, ne le zato, ker ima ponudba blag vselej mejo, temveč tudi zato – če pustimo zemljo ob strani –, ker je treba večino blag skladiščiti, zaradi česar se zmogljivost akumulacije blag sooči s prostorskimi omejitvami, poleg tega pa nekaterih blag tudi ni mogoče skladiščiti, ne da bi se na neki točki pokvarila ali izgubila. To lahko predstavljata težave, če se blagovno premoženje razume le v monetariziranih izrazih, saj lahko taka monetizacija sama po sebi zamegli omejitve, ki jim je podvrženo blago oziroma so jim podvržena blaga, za katera gre. Čeprav je torej mogoče blagovno premoženje monetizirati, še vedno obstaja pomembna razlika med denarnim in blagovnim premoženjem – vendar velja opozoriti, da to ne deluje na povsem enak način v primeru dolga, saj ta ni omejen – tudi če ga pojmuje v blagovnih izrazih – z nikakršnim upoštevanjem omejitvev, ki izhajajo iz vprašanj ponudbe, skladiščenja ali pokvarljivosti blag. Ko je pojem dolga povezan z idejo obresti na dolg, tako da dolg (in enako premoženje) ustvarja samega sebe, se odprejo možnosti za oblike dolga, ki se nenehno povečujejo, in s tem tudi za oblike dolga, ki jih ni nikoli mogoče oprostiti. Tudi določanje samih obresti je olajšano z monetizacijo in lahko bi trdili, tako kot David Graeber, da gresta dolg in denar skupaj, saj je dolg odvisen od abstraktne kvantifikacije, ki jo dopušča denar. Glej: Graeber, *Debt: the First 5000 Years* (Brooklyn: Melville House, 2011), pog. 2. Slov. prev.: Graeber, David: *Dolg: prvih 5000 let dolžništva* (2014). Založba / *cf, Ljubljana.

Odsotnost meja – ki v resnici podpira izgubo vsakršnega občutka za prave cilje in s tem za prava sredstva, kakor tudi za kakršnoli občutenje ustreznih vrednot – pa je tisto, kar monetarno in komercialno postavi tako trdno nasproti filozofiji; prav pozornost na meje in njihovo raziskovanje je namreč osrednjega pomena za filozofijo. Tako ni le zato, ker je filozofijo mogoče razumeti kot raziskovanje narave stvari (in narava neke stvari je določena z mejami, ki ji pripadajo), temveč tudi zato, ker se filozofija, kot tisti način mišljenja, ki jemlje samo mišljenje za svoj predmet, kot takšna v bistvu ukvarja z naravo in mejami *mišljenja*; nemara bi se lahko celo reklo, da izvira iz prepoznanja omejitvev lastnih mišljenj oziroma lastnih mej.

Razmišljanje vedno izhaja iz nečesa, kar kliče k razmisleku – morda iz kakšne težave ali vprašanja, nečesa, kar potrebuje odločitev ali ukrepanje, kar nas izzove ali opominja, ali pa preprosto zahteva, naj prisluhnemo in se odzovemo. Mišljenje je tako vselej v odnosu z nečim – nečim, k čemur je usmerjeno, o čemer se misli – in to drži tudi tedaj, če je naše mišljenje zmedeno in nejasno, ali če ima bolj kontemplativni značaj. Kar kliče k mišljenju, je nekaj, na kar mora mišljenje odgovoriti in na kar mora biti pozorno. Mišljenje se začne opotekati, ko pozabi ali izgubi izpred oči – ne le tega, kar kliče k razmisleku, temveč kadar pozabi ali izgubi izpred oči tudi temelje, na katerih že stoji. Ko ne upošteva predhodnih sodb, iz katerih izhaja, ali se preneha zavedati, da je pristop do njegovih predmetov vedno odvisen od neizogibne partikularnosti in pristranskosti zaradi lastnega vidika.⁸

Kadar mislimo, to počnemo *od* nekad in glede *na* nekaj; to pa že kaže na nujno omejitvev mišljenja. Ta omejitvev ni prepreka za *sámo*

⁸ To je ključna točka hermenevtike – čeprav je običajno izražena v besednjaku odvisnosti od razumevanja nekega predhodnega razumevanja (bistvo »hermenevtičnega kroga«). Na drugem mestu sem trdil, da je ta pojav po sebi najbolje razumeti tako, da mišljenju in spoznanju pripisemo zorni kot, iz katerega izhajata. Glej Malpas, »Placing Understanding/Understanding Place«, *Sofija* 55 (2017).

mišljenje, temveč ga šele omogoča, saj mu daje orientacijo in smer, pa tudi predmet. Že sama razlika med mišljenjem in tem, o čemer se misli, kaže na to, kako je tu vključena omejitev; razlika med mišljenjem in njegovim predmetom je namreč odvisna od tega *razločevanja* – njegov obstoj pomeni, da se mišljenje in njegov predmet vzajemno omejujeta oziroma sta razmejena. Dejansko bi lahko rekli, da mišljenje vznikne le »med« mislijo in tem, o čemer se misli. V tem »med« se odpre prostor za mišljenje – in s tem za pozornost, odzivanje, vpraševanje, presojanje, odločanje, povezovanje, prepoznavanje, sklepanje, upanje, želenje, verjetje in tako naprej – v odnosu do nečesa, kar je tema mišljenja. V odprtosti tega vmes sta torej možna tako spoznanje kot nevednost, tako zmota kot resničnost, saj gre za prostor, ki tisto, kar mislimo, ločuje od stvarnosti tega, o čemer razmišljamo, a tudi povezuje.

Brez omejitve ne more biti mišljenja – tako ničesar, o čemer se misli, kakor nikogar, ki misli. Imeti omejitev, mejo, pomeni biti *umeščen*. Ko torej govorimo o bistvenem odnosu med mišljenjem in omejitvijo, govorimo tudi o bistvenem odnosu med mišljenjem in umeščenostjo. Z umeščenostjo, kar pomeni biti na neki način v svetu, tukaj in zdaj, postane mišljenje orientirano, ko pa postane orientirano, se odpre v svet – postane odprto za tisto, kar nas pozove na osnovi mišljenja, za tisto, kar mišljenje kliče v svet, in *tisto, kar nas kliče v mišljenje*.

Ko se samo mišljenje obrne k mišljenju in privzame obliko pristnega filozofiranja, se mora prav tako obrniti k lastnim omejitvam, s tem pa k lastni umeščenosti in odnosu do nje.

S tega vidika lahko Heideggerjevo govorjenje o sodobnem »begu pred mišljenjem« razumemo, kot da se nanaša na beg od soočenja z lastnimi omejitvami, beg od lastne umeščenosti in beg od tistega, na čemer je utemeljeno naše lastno bitje. Dejansko je to način, kakor ta beg razume tudi sam Heidegger. Beg od mišljenja je sam po

sebi povezan z navidezno izgubo povezav s tistimi kraji, ki podpirajo in spodbujajo naše življenje, in istočasno izgubo vsakršnega občutka ali zmožnosti za soočenje s širšo razsežnostjo sveta.⁹ Beg od mišljenja in zatekanje v brezumje je tako tudi pot v brezdomstvo in izgubo izkustva sveta.

Ta beg od mišljenja je, kot trdi Heidegger, sam po sebi neločljivo povezan s sodobno tehnologijo. Toda ko Heidegger govori o tehnologiji, ga ne zanimajo posamezne naprave ali mehanizmi, temveč vzpon nečesa, čemur pravi »preračunljivo razmišljanje«, in sistemi organiziranja, ki so del tega. Monetizacija – prevlada finančne ga ter komercialnega – predstavlja bistveni element v obravnavanih oblikah preračunljivega razmišljanja in sistemih organiziranja. Z njo je sodobna tehnologija postala globoko vpletena v strukture sodobnega kapitalizma.¹⁰ Ta monetizacija, ki kot način čiste kvantifikacije, kjer je vse zvedeno na isto, potemtakem omogoča in daje zagon begu od mišljenja. Pri tem izbriše

⁹ Glej Heidegger, »Memorial Address«, str. 47–55. Jezik, ki ga tukaj uporablja Heidegger, je mogoče preveč zlahka razumeti kot preprosto zaklinjanje na preteklost in konservativno privržnost tradiciji ter domačjski pripadnosti. Toda »Address« je mogoče brati na način, ki to presega. Takšno branje podpira tako Heideggerjev poudarek na rasti, ki presega golo domačjskost, kakor tudi njegov argument, ki poudarja pomen pojmov »sproščenosti« (*Gelassenheit*) in odprtosti. Po mojem mnenju oboje vključuje prav občutek pozornosti na lastno umeščenost ter lastne omejitve, kot tudi občutek za lastno bitje, ki skuša, kot sem poudaril tukaj, to preseči. Za več o zamisli osvoboditve, v kolikor bi jo lahko mislili v odnosu do lastnega mesta, glej mojo »From Extremity to Releasement: Place, Authenticity, and the Self«. V: Hans Pedersen in Lawrence Hatabu (ur.), *The Horizons of Authenticity: Essays in Honor of Charles Guignon's Work on Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology* (Dordrecht: Springer, 2015), str. 45–62 in tudi: »What is architecture for?«, *Wolkenkuckucksheim/Cloudcuckooland – An International Journal of Architectural Theory* 22 (2017) – <http://www.cloudcuckoo.net/intro/>.

¹⁰ Med drugim so nove tehnologije na različne načine razvile večje koncentracije bogastva, povečano prevlado globaliziranih korporacij, porast neplačanega dela, porast nekvalificiranega dela in slabitev delavskih organizacij. V svojem vplivu na finančne in druge sisteme prispevajo tudi k vzponu monetiziranih oblik razmišljanja, to pa krepí njih same.

sleherni primeren občutek za omejitve, znotraj katerega se človeško bitje konstituira in v katerem vznikne razlika. Tudi meje, znotraj katerih deluje monetarno – kot pojav, ki mu je vir in podlaga človek – postanejo s tem zamegljene in pozabljene, zaradi česar se napihne in ohranja utvara vsesplošne brezmejnosti.

4. Mišljenje in prednost ne-instrumentalnega

Čeprav lahko monetiziran instrumentalizem sodobnega sveta sebe predstavlja kot instrumentalizem, v resnici v nobenem pravem pomenu ne deluje več instrumentalno. Tako je deloma zato, ker je njegova zavrnitev omejitev že tudi zavrnitev omejitev, ki določajo instrumentalnost samo – instrumentalno je namreč določeno s kontrastom med instrumentalnim in tem, glede na kar je nekaj instrument. Rezultat tega zavračanja pa je – kljub vsemu sodobnemu poudarjanju, denimo, učinkovitosti, gospodarstva ali »vrednosti za denar« –, da je zdaj dokazljivo več odpadkov, več disfunkcionalnosti in več težav pri izpolnjevanju celo najosnovnejših ciljev.

Kadar mišljenje deluje izključno instrumentalno, potem že ima težnjo po zanemarjanju omejitev, ki mu dajejo značaj. To težnjo ima preprosto zato, ker je instrumentalno nagnjeno k temu, da v jedru samega instrumentalnega odnosa izgubi samo sebe, to pa pomeni, da izgubi odnos med sredstvi in določenim ciljem. Dokler instrumentalno v resnici še deluje v odnosu z nekim določenim ciljem, ki je zunaj sistema instrumentalnega, dotlej ozkost instrumentalnega razmišljanja ni nujno vprašljiva. Pri takem razmišljanju je dejansko še na delu – bodisi implicitno ali eksplicitno – omejitev instrumentalnega razmišljanja; in to prav zaradi ciljev, ki jim je instrumentalno podrejeno. S tem torej postanejo pomembni cilji, za katere gre, posebno pa še odnos med različnimi cilji in potemtakem tudi način, kako lahko celoten sistem ciljev postavi omejitve instrumentalnemu odločanju.

Monetizacija instrumentalnosti je problematična natanko zaradi načina, kako izbriše razlikovanje med sredstvom (instrumentom) in ciljem. Prav tako je problematična zaradi zamisli, da obstajajo drugačni, različni in včasih nesoizmerljivi cilji. Zdi se, da znotraj strukture monetizirane instrumentalnosti ni ničesar, kar bi bilo odprto za vprašanja, niti sredstva, niti cilji; zato se o legitimnosti te strukture – ki zagotavlja legitimnost kateremukoli vprašanju – ne moremo vprašati, ne da bi že stali zunaj nje. Ko se zdi, da je ta struktura neuspešna, potem neuspeh bodisi ni prepoznan ali pa je pripisan vplivu kakšne druge motnje, ki ovira njeno normalno delovanje – tako celo svetovna finančna kriza iz leta 2008, katere posledice še vedno čutimo, ni pripeljala do neke korenite in resnične spremembe v sistemu monetizirane instrumentalnosti.

»Disfunkcionalnost« sistema monetizirane instrumentalnosti torej ni disfunkcionalnost, ki bi bila razvidna iz notranjosti tega sistema. Razvidna postane le, če dopustimo možnost drugečnega stališča, s katerega je mogoče ta sistem opazovati – najbolj očitno iz perspektive, ki jo nudi tisti kontekst, kjer je monetizirana instrumentalnost še vedno ograjena in iz katerega je prvotno nastala. S te perspektive je sedanja monetizirana instrumentalnost – z njo pa tudi radikalizirana oblika kapitalizma, ki jo uteleša – sama *instrumentalno* disfunkcionalna. A kljub temu, da je ta disfunkcionalnost dejansko povezana z načinom zanikanja kakršnihkoli pristnih človeških ciljev, je samo to zanikanje prej simptom kakor vzrok. Disfunkcionalnost sistema monetizirane instrumentalnosti dejansko izvira iz zavračanja lastnega instrumentalnega značaja, nezmožnosti, da bi prepoznali neustreznost monetarnega kot pristnega cilja; izvira iz slepote za lastne omejitve, iz temeljne brezumnosti.

Na tej točki bi lahko bil kdo v skušnjavi in bi dejal, da sta se s tem v resnici pokazala – navkljub temu, kar je bilo prej povedano o ne-instrumentalnem značaju mišljenja ali o

mišljenju kot »cilju po sebi« – prav instrumentalna vrednost in pomen mišljenja. Mišljenje je pomembno in z njim filozofija, bi utegnil nadaljevati, saj nam omogočata prepoznati in raziskati pogoje, pod katerimi deluje mišljenje in vse, kar iz njega sledi, vključno z instrumentalnim razmišljanjem; tako torej ne more biti uspešnega instrumentalnega razmišljanja brez mišljenja v tem širšem smislu in slednje ima *sámo instrumentalno vrednost*, čeprav ni *instrumentalno usmerjeno*.

Čeprav je res, da ima mišljenje instrumentalno vrednost, pa njegova vrednost in pomen ne počivata predvsem v njegovi instrumentalnosti. Značilnost instrumenta je, da ga je mogoče vzeti ali odložiti, kot pač narekuje potreba. Toda mišljenja ni mogoče vzeti ali odložiti na enak način, kar drži celo, v kolikor dandanes v resnici obstaja »beg« od mišljenja. Mišljenje je bistven del naše človeškosti, tako da bi lahko rekli, da je »vmesnost«, ki jo mišljenje odpre, prav prostor, kjer najde človek svoje mesto.

Beg od mišljenja je potemtakem nemogoč – je beg od nečesa, kar že smo, in zanikanje tega, čemur smo že predani. To je vzrok, zakaj je monetizirana instrumentalnost, ki nas tako zaposluje v tej razpravi in ki tako zelo prevladuje v sodobnem diskurzu, disfunkcionalna in protislovna: deluje na način, ki ni skladen s tem, na čemer temelji; na način, ki se ne ujema s samimi omejitvami, ki jo vzpostavljajo. Ali kot poudarja Heidegger, neobdelana je lahko le zemlja, namenjena posevkom, gluhi so lahko le tisti, ki imajo zmožnost sluha, stari lahko postanejo le tisti, ki so bili mladi, in tudi brez-miselni lahko postanejo le tisti, ki posedujejo zmožnost mišljenja.¹¹

5. Mišljenje, resnica in človek

Sodobna prevlada monetizacije in instrumentalizma je tesno povezana z begom od mišljenja, pa tudi z izgubo resnice. Ko postane *sámo* mišljenje le še instrumentalno, se tudi

za procese mišljenja začne zdeti, da so določeni z istim instrumentalizmom – v svojih javnih oblikah, v javnem diskurzu in odločanju postane mišljenje preprosto le še način izboljševanja ali uresničevanja že določenega rezultata. Kar je torej za to mišljenje pomembno, ni doslednost – le-to je mogoče preprosto prezreti –, niti resnica ali dokazi kot taki (katerih pomen je odvisen od apriorne zavezanosti resnici in spoznanju, s tem pa mišljenju kot nečemu, kar nima le instrumentalne vrednosti, temveč ima pomen *sámo* po sebi). Pomembna je le še sposobnost, kako dobiti potrditev oziroma zavezanost rezultatu, in nič več. Če resnica in dokazi sploh kaj štejejo, tedaj le toliko, kolikor so *sámi* instrumentalni; in instrumentalno gledano – vsaj kar zadeva potrditev in predanost –, ne potrebujemo ničesar drugega razen *videza* resnice in dokazov. Ker sta monetizacija in instrumentalizacija nagnjeni k brisanju omejitev, mej in razlik, je izbrisana ali zamegljena tudi razlika med dobrimi in slabimi dokazi, med resnico in tem, kar se jemlje kot takšno, ter med resnico in lažjo. Tako se znajdemo v svetu »spina«, »alternativnih dejstev« in »post-resnice«.

Pomembno je, da se obdobje »post-resnice« ni začelo leta 2016 z vzponom Trumpe (ali celo z brexitom), temveč izvira iz prejšnjih premikov v medijih, menedžmentu in organiziranju, ki niso le del širše zgodovine modernosti¹², temveč so očitni v razvoju zadnjih trideset do štirideset let. Spodkopavanje strokovne avtoritete, kar je bil v 80. letih preteklega stoletja ključni instrument reforme javnih služb v Združenem kraljestvu¹³, je bilo *sámo* mišljeno

¹² To je natanko takšna zgodovina, kot jo skicira Heidegger v svoji kritiki tehnologije. Čeprav njegov govor o »begu od mišljenja« datira v leto 1955, sega razvoj, s katerim ga povezuje, v precej zgodnejši čas. Čemur smo priča danes, je nadaljnja radikalizacija trendov in teženj, ki so že dolgo v igri – trendov in teženj, na katere bi morda lahko gledali pesimistično, tako kot Max Weber, ki jih je povezal s *sámo* z naravo človeškega sveta, v katerem živimo, in se jim zato ni mogoče izogniti.

¹³ Glej, Max Travers, *The New Bureaucracy: Quality assurance and its Critics* (Bristol: Policy Press, 2007).

¹¹ *Discourse on Thinking*, str. 45.

kot uveljavljanje prednosti instrumentalističnih premislekov pred vsemi drugimi, vendar je hkrati vključevalo zmanjševanje pomena strokovne presoje in usposobljenosti. Vprašanja resnice in dokazov so postala del iste instrumentalne preračunljivosti, ki jo je bolje zaupati menedžerju ali upravitelju kot strokovno usposobljenemu posamezniku (ki bi ga tako ali tako motili dejavniki, značilni za njegovo stroko). Napad na znanost, s katero je konservativna opozicija nasprotovala poskusom boja proti podnebnim spremembam v zadnjem desetletju¹⁴ – opozicija izhaja predvsem iz dajanja prednosti nizu ozkih gospodarskih interesov, ki jo tudi financirajo –, je še dodatno prispeval k razjedanju resnice in izgubi vsakršnega pristnega občutka za to, kaj predstavlja spoznanje, objektivnost ali strokovno znanje.

Koncentracija moči in oblasti – bodisi v trgovinski sferi s povečevanjem prevladujočega položaja velikih korporacij ali v vladni in javni sferi z zmanjševanjem institucionalne neodvisnosti (deloma z uporabo revizijskih mehanizmov in mehanizmov za uveljavljanje poslušnosti, ki zagotavljajo centraliziran nadzor) – je dosegla takó povečano zmožnost za sočasno »upravljanje« informacij, kot tudi to, da je to »upravljanje« postalo instrumentalno vse pomembnejše. »Mediji« so sami postali področje, ki ga poganja potreba po upravljanju, nadzoru in tudi komercializaciji tega, kar je danes na splošno razumljeno z »informacijami« – takšne »informacije« in mediji na splošno so vedno bolj podvrženi posameznikom in organizacijam, ki v imenu lastnih načrtov in interesov z njimi manipulirajo in jih nadzirajo. Vzpon novih oblik medijev je še povečal zmogljivosti upravljanja, nadzora in komercializacije informacij. Količina informacij je s tem vzponom čezmerno narasla, hkrati pa sta se poslabšali njihova splošna kakovost in

zanesljivost. Branje razlik med »resničnim« in »potvorjenim«, med »dejstvenim« in »namišljenim« ter med »novicami« in zabavo, je prispevalo k izgubi resnice ali kakršne koli zavezanosti do nje, kar je, kot se zdi, značilnost sedanjosti.¹⁵

Platon je v *Državi* izrekel znamenite besede, da so filozofi »tisti, ki ljubijo opazovanje resnice«,¹⁶ in čeprav Platon v tem oziru primerja filozofe s tistimi, ki ljubijo čast (vojaki) ali denar (trgovci in prodajalci), smo v nekem smislu vsi zavezani k resnici, čeprav morda nismo vsi njeni »ljubitelji«. Zavezanost resnici izhaja deloma iz nekaterih preprostih dejstev o odnosu, ki povezuje resnico in mišljenje, ter iz povezanosti obojega s človeškim življenjem. Resnica je osnovna naloga mišljenja, kakor tudi to, kar jo omejuje (na ta način resnica utemeljuje in omejuje mišljenje). Prav resnica in skrb zanjo usmerjata mišljenje v tisti »vmesni« prostor, kjer mišljenje prebiva. »Resnica« tukaj ni ime nekakšne večne ali nespremenljive transcendence, temveč ima bolj vsakdanji pomen, ko o nečem, kar je, če parafraziramo Aristotela, rečemo, da je, in nečem, česar ni, da ni.¹⁷ Človeški obstoj je povezan z značilnostjo, da smo *misleča* bitja, s tem pa tudi z zavezanostjo resnici. Biti človek pomeni zavedati se prostora, ki ga zavzema mišljenje, prostora, usmerjenega k resnici, in v tem prostoru, če smo v njem *umeščeni*, najdemo tudi možnost *svobode, sebstva in skupnih*

¹⁵ Heidegger je svaril pred »begom od mišljenja« leta 1955, in pojav, ki predstavlja »beg od resnice«, je očitno tema njegove razprave iz tega leta. Toda njegova skrb zaradi teme, ki je predmet te razprave, zlasti v povezavi s sodobno tehnologijo, sega v veliko zgodnejši čas. Podobne trende in težnje so prepoznali tudi mnogi drugi misleci, vključno s tistimi trendi, ki se nanašajo na resnico v času vzpona modernosti. Čemur smo priča danes, je torej nadaljnja radikalizacija razvoja, ki je že dolgo v igri; razvoja, ki bi ga morda lahko razumeli, tako kot Max Weber leta 1918, kot neločljivo povezanega s samo naravo človeškega sveta, v katerem živimo – glej Weber, »Science as a Vocation«, v: Max Weber: *Essays in Sociology*, ur. H. H. Gerth in C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 129–156.

¹⁶ Platon: *Država* (2009), 475e. V: Platon: *Zbrana dela*, zv. 4., prevod: Gorazd Kocijančič, Celjska Mohorjeva družba.

¹⁷ Aristotel: *Metafizika*, 1011b1. Slovenski prevod (1999), Valentin Kalan, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana.

¹⁴ Pa vendar imajo ti napadi pomemben precedenčni primer v strupenih in pogosto *ad hominem* kritikah, naperjenih zoper Rachel Carson in njeno prelomno knjigo *Silent Spring* v šestdesetih letih prejšnjega stoletja (New York: Houghton-Mifflin, 1962). Slovenski prevod: *Nema pomlad* (1972). Državna založba Slovenije, Ljubljana.

značilnosti, ki so bistvene za primeren način človeškega obstoja.

V Orwellovem romanu *1984*, delu, ki je s Trumpovo prevlado postalo znova priljubljeno, zmagoslavje Velikega brata vključuje *tako* njegovo uveljavljanje nadzora nad samo resnico *kot* uničenje sleherne pristne človečnosti. V romanu je to združeno z mučenjem, *za katero se zdi, da ni le skrunitev ljudi, temveč tudi skrunitev resnice*. Predstava, da bi moralo biti »2 + 2« enako toliko, kolikor določita Stranka ali Veliki brat, in vizija prihodnosti, ki jo Winstonov mučitelj O'Brien predstavi kot »škorenj, ki tepta človeški obraz«, sta potemtakem tesno povezani¹⁸ – kot je dejansko pokazala zgodovina totalitarizmov v dvajsetem stoletju. Trumpovo podpiranje mučenja, ki mu je pritrdil v svojem prvem televizijskem intervjuju kot predsednik, januarja 2017, je srhljivo, vendar morda ne več presenetljivo. Beg od mišljenja je beg od resnice in tudi beg od človečnosti – kot takšen ni le beg v brezumje, nevednost in laž, temveč tudi zatekanje k nasilju in strahotam.¹⁹

Vrednosti in pomena filozofije predvsem ne bomo našli v nobenem instrumentalnem in

¹⁸ Glej mojo razpravo »Truth, Politics and Democracy: Arendt, Orwell and Camus«, v: Andrew Schapp, Danielle Celemajer, and Vrasidas Karalis (ur.), *Power, Judgement and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt* (Franham: Ashgate, 2010), str. 133–145.

¹⁹ Morda bi lahko trdili, nemara tako, da bi Orwellovemu romanu 1984 zoperstavili Huxleyjevo distopijo *Brave New World* (London: Chatto & Windus, 1932. Slov. prev.: *Krasni novi svet* (1983). Tehniška založba Slovenije, Ljubljana) – kjer paternalistična država obdrži nadzor s pomočjo učinkovitega drogiranja prebivalstva –, da se begu pred mišljenjem ni treba zatekati v nasilje ali strahote. Toda obstajajo različne oblike nasilja in strahot in ni za vse takoj očitno, da so nasilne ali strahotne. Zato je sporno, ali bi morali biti mnenja, da v Huxleyjevem svetu tega dejansko ni. Še več, argument, ki ga ponudi Orwell, pravi, da je povezava med nasiljem do ljudi in nasiljem do resnice tako globoka in osnovna, da bo vsako obliko nehumanosti vedno spremljalo zanikanje ali blatenje resnice – četudi utegne biti včasih prikrito oziroma skrito. To morda ne bo nehumanost, ki bi jo vsi enako doživljali, a zato ne bo nič manj nehumanost. V vsakem primeru sta resnica in človečnost temi romana tudi pri Huxleyju, podobno kot pri Orwellsu, bi lahko rekli, le način pripovedovanja je precej različen.

monetiziranim cilju, čeprav utegne filozofija h kakšnemu prispevati. Njena vrednost in pomen, kot tudi vseh drugih humanističnih ved, znanosti, spoznanj in resnice, se nahaja v intimnem odnosu do lastnega bitja. Zavrtni mišljenje, zavrtni omejitve, s katerimi se samo mišljenje spopada, ali zavrtni resnico pomeni zavrtni tisto, kar iz nas dela to, kar smo. Še več, ker vrednost in pomen filozofije stojita ob boku z vrednostjo in pomenom vpraševanja, pozornosti in poslušanja – kar vse sodi v samo jedro mišljenja – je blatenje filozofije, bodisi v institucionalni ali drugih oblikah, blatenje prav takšnega vpraševanja, pozornosti in poslušanja. Morda bi se kdo vprašal, kaj postanemo, kadar prenehamo spraševati, poslušati in biti pozorni? Toda to verjetno ni vprašanje – odgovor nanj namreč vse predobro poznamo. Postanemo to, kar lahko vse prepogosto vidimo v sodobnem svetu in kar smo vse prevečkrat videli v minulih stoletih: postanemo sleparji in prav tako osleparjeni, zatiralci in prav tako zatirani, žrtve in prav tako krvniki. Resnično vprašanje torej ni, ali gre filozofiji – ali mišljenju ali resnici ali človečnosti – pripisati vrednost in pomen. Resnično vprašanje, najbolj nujno vprašanje je, ali lahko znova pridobimo ustrezen občutek za vrednost in pomen, ki ga filozofija že ima; ali je sodobni svet nujno določen z instrumentalnim in monetiziranim, ali pa je lahko še kaj drugega; in ali lahko obvladamo beg od mišljenja ter se tako vrnemo k mišljenju, resnici in sebi.

Prevod Andrej Adam

Filozofija, literatura in film

Andrej Adam

Cankar in vprašanje svobode

Ker prav letos obeležujemo stoletnico smrti Ivana Cankarja, se mogoče spodobi, da se vprašanja svobode lotimo z njegovo pomočjo. Oglejmo si torej nekoliko podrobneje, kako je razmišljal o svobodi.

V predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, ki ga je imel aprila 1907, preberemo: »Zgodovina slovenskega naroda je zgodovina tlačana, hlapca, ki je služil na vekov veke in ki se je tako korenito navadil služiti, da mu je prešlo suženjstvo v meso in kri. Stoletja je služil politično in družabno tistemu gospodarju, ki mu je bil najbližji [...].«

Cankarjevo idejo o narodu hlapcu vse premalokrat omenjamo, še redkeje pa pomislimo, da gre za globok sociološki uvid, ki ga niti uradna, meščanska sociologija v Cankarjevem času ni premogla. Gre za uvid, da je treba človeške družbe in kulture obravnavati v medsebojnih razmerjih v prostoru in času; za idejo, ki jo je pred Cankarjem razvil Marx – tedaj uradna sociologija ga je seveda molče prešla –, kasneje pa so jo obudili marksistično orientirani sociologi, zgodovinarji, ekonomisti in filozofi, kakšni so F. Braudel, I. Wallerstein, Arrighi, E. R. Wolf, A. G. Frank in drugi. Iz Cankarjevega odlomka je predvsem razvidno, da je bil slovenski narod v preteklosti oropan svobode, kar pomeni, da je obstajal nekdo, ki ga je oropal in se proti njemu vzpostavil kot gospodar. Ker gre za temo, ki se v Cankarjevih političnih člankih in govorih pogosto pojavlja, si najprej oglejmo še nekaj navedkov. Te bomo sproti ocenili, jih postavili

v zgodovinski kontekst, kar nas bo nato vodilo k razmisleku o svobodi slovenskega ljudstva oziroma o prikrajšanosti za zunanjo ali negativno svobodo in slednjič tudi o prikrajšanosti za notranjo ali pozitivno svobodo.

V predavanju *Slovenska kultura, vojna in delavstvo*, ki ga je imel Cankar leta 1918 in je bil objavljen v naprednem časniku *Naprej*, preberemo sledeče: »Naš slovenski narod pa je gospodarsko slab, od tujega kapitala brezobzirno izkoriščen; svojo kulturo si je šele v zadnjih desetletjih ustvaril iz svoje lastne moči, z lastnim, brezprimernim trudom, preko tisoč zaprek, ki so mu jih stavili tujci, njegovi krivični gospodarji; ker naš slovenski narod vsled svoje maloštevilnosti in gospodarske odvisnosti nikoli ni bil politično svoboden. Njegovi gospodarji so vedeli, da je izvrsten delavec, da je dragocen suženj, zato so ga na vsak način, zdaj z beraško miloščino, zdaj z grobim nasiljem, hoteli ohraniti v suženjstvu. In suženj ne sme imeti kulture! Kajti ob tisti uri, ko se bo ozrl okrog sebe, ko se bo zavedel sramote hlapčevstva, se bo z vso silo skušal otresti te sramote. Kadar bi osvobodil dušo, bi napel vse moči, da se odreši tudi telesnih okov. In gospodar tega ni dovolil, ne dovoli tega tudi ne dandanašnji, ko je duša naroda-sužnja že osvobojena in ponosna.« (Cankar 1976, 250)

Cankar torej tudi v tem odlomku identificira slovenski narod z narodom-sužnjem ali, kot preberemo v nadaljevanju, »narodom-proletarcem« (prav tam, 253). Hkrati navede tudi vzrok takšnega stanja – to je gospodarsko, ekonomsko, kapitalsko odvisnost od tujih gospodarjev.

Kako sodoben je takšen pogled, se lahko prepričamo v knjigi Erica R. Wolfa *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. V prvem delu te knjige zelo

pohvali ekonomista Andreja Gunderja Franka in zgodovinarja Immanuela Wallersteina, ki sta na podlagi Marxovih raziskovanj kapitalizma kot družbeno-ekonomskega reda izrazila misel, da razvitost ene države in nerazvitost druge nista preprosto dani, temveč sta dve plati istega procesa.

Wolf takole povzame Frankovo delo: »V zadnjih stoletjih se je kapitalizem iz prvotnega središča razširil na vse konce sveta. Kamor koli je prodril, povsod je druga območja spremenil v satelite, odvisne od metropole v središču. Ko je črpal presežke, ki so jih izdelali v satelitih, in z njimi zadovoljeval potrebe metropole, je razvoj satelitov deformiral in preprečeval v svojo korist. Ta pojav je Frank poimenoval 'razvoj k nerazvitosti'.« (Wolf 1998, 49)

Pri Cankarju imamo torej opraviti s kapitalsko odvisnostjo obrobja, na katerem živi slovensko ljudstvo, od centra. Z vidika Slovencev v tistem času sta center predstavljali Nemčija in Avstro-Ogrska, čeprav sta s svetovnega vidika tudi ti dve državi bili zgolj obrobje, v katerega centru se je nahajala Velika Britanija.

Toda Cankar v predavanju *Slovenska kultura, vojna in delavstvo* ne govori le o razvoju slovenskega obrobja k nerazvitosti, če uporabimo Frankov izraz, omenja tudi naslednje: »Če je kje bil delavec suženj, je bil v naših slovenskih krajih dvakrat suženj! Drugod so mu izrabljali roke in glavo, pri nas so mu povrh tega vzeli še ponos, odrekli mu dušo in odrezali jezik. Za tujega kapitalista in uradnika je bil slovenski delavec žival, ki mora molčati, zato ker ne zna govoriti po 'človeško'.« (Cankar 1976, 253)

Dogajanje, ki mu je bil priča Cankar, Wolf (tokrat sklicujoč se na Wallersteina) opiše takole: »Rast trga in iz nje izvirajoča svetovna delitev dela porajata temeljni razloček med deželami v jedru (Frankovo metropolo) in deželami na obrobju (Frankovimi sateliti). Povezuje jih 'neenaka menjava', saj 'visoko mezdne (vendar slabo nadzorovane), visoko profitne in

visoko kapitalsko intenzivne' dobrine, izdelane v jedru, zamenjujejo za 'nizko mezdne (vendar dobro nadzorovane), nizko profitne in nizko kapitalsko intenzivne dobrine', izdelane na obrobju. V jedru proizvaja dobrine zvečine 'svobodna' delovna sila, plačana z mezdo; na obrobju so dobrine proizvedene zvečine s prisilnim delom.« (Wolf 1998, 50)

V metropoli, v jedru ali v centru kapitalističnega razvoja so torej delavci, katerih roke in glavo izrabljajo, za svoje delo plačani po ceni, ki jo na trgu doseže delovna sila, katere nosilci so; na obrobju ali na obrobju obrobja, kamor je tedaj sodila slovenska dežela, pa se delavce prisiljuje k delu, z njimi se celo ravna kot z živalmi, saj ne smejo govoriti niti svojega jezika.

Marx v *Kapitalu* pravi, da se delavec (proletarec) sreča z imetnikom denarja (kapitalistom) na trgu, kjer »drug z drugim stopita kot enakovredna posestnika blag, ki se razlikujeta le po tem, da je eden kupec, drugi pa prodajalec, kar pomeni da sta pravno enaki osebi« (Kapital I 2012, 138). Blago, ki ga proletarec prodaja, je seveda delovna sila – trošenje »mišic, živcev, možganov« (prav tam, 140). Čeprav je po Marxu proletarec dejansko prisiljen prodajati delovno silo – zaradi česar je pravna enakost (ali svoboda) zgolj iluzija, utvara dejanske enakosti –, pa mu imetnik denarja ali kapitalist običajno ne preprečuje govoriti v maternem jeziku. Vsaj ne, kot smo videli, v metropoli ali v centralnih kapitalističnih državah. Angleški podjetnik ne preprečuje angleškemu delavcu govoriti angleško, kakor tudi ne nemški podjetnik nemškemu delavcu. Zaradi tega je boj med razredom kapitalistov in razredom proletarcev predvsem razredni boj. V centralnih kapitalističnih državah kulturna vprašanja, kulturni boj ali kulturne teme ponavadi nastopajo kot zakrivanje razrednega boja. Primer, ki to ilustrira, je vprašanje narodne enotnosti. Razredu kapitalistov v Angliji ali Nemčiji je v interesu, da svoj posebni, razredni interes, tj. izkoriščanje delovne sile v imenu profita, razširi med delavce kot obči, nacionalni interes. Če razredu

kapitalistov to uspe, tedaj nemški delavec, mahajoč z narodno zastavo in pesmijo na ustih, odkoraka v boj proti angleškemu delavcu, ki maha s svojo zastavo in poje svojo pesem. Nemški ali avstrijski delavec, ki nasede tej ideologiji, prav tako ponižuje slovenskega delavca. V slednjem ne vidi bitja, ki je izkoriščano, tako kot je sam, temveč pripadnika nižje rase. Tako se je vsaj zgodilo med 1. in zlasti 2. svetovno vojno. Toda različne narodne zastave vihrajo v imenu interesov imetnikov denarja, se pravi gospodarjev.

A pri slovenskem narodu, ki je bil po Cankarju v celoti potisnjen med proletarce, sta se kulturni boj ali vprašanje narodne enotnosti kazala drugače – ne zgolj kot ideološko zakrivanje realne delitve na imetnike denarja in prodajalce delovne sile –, temveč že tudi emancipatorno, tj. kot vidik razrednega boja. Cankar potem takem pripiše kulturnemu boju in slovenski kulturi nasploh izjemno pomembno vlogo. Iz zgoraj navedenega odlomka štrli misel, da sta vprašanji razrednega in kulturnega boja, ki ju sicer ločujemo, v primeru majhnega slovenskega naroda prepleteni, tako da v konkretnih okoliščinah ni vselej jasno, kje se neha eno vprašanje in začne drugo. Kot bomo videli, Cankar pripisuje kulturi moč doseganja tako zunanje svobode, o kateri trenutno govorimo, kot tudi notranje svobode, h kateri še pridemo.

A preden nadaljujemo, omenimo sledeče. Z vidika majhnega naroda, kakršen je slovenski, ki se v mednarodni delitvi dela pojavlja kot celota v podrejeni (pri Cankarju suženjski) vlogi, se razredni in kulturni boj prikažeta kot dva vidika istega boja. Na tej točki utegnemo glede na zgoraj rečeno pomisliti, da je takšno stanje posledica položaja in moči v mednarodni delitvi dela, da stojijo pred nemškim ali angleškim delavskim razredom nekoliko drugačne naloge. To je po eni strani res, toda po drugi se zdi, da se v primeru majhnega in v mednarodnem oziru šibkega ljudstva zgolj izostreno pokažejo naloge, ki stojijo tudi pred delavskimi razredi velikih in močnih ljudstev. Kaj

drugega namreč je naloga delavskega razreda teh ljudstev, če ne to, da se oborožijo s kulturo, kot jo razume Cankar – se pravi z literaturo, znanostjo in navsezadnje s srčno kulturo, če hočejo spremeniti družbeni red, ki jih izkorišča ter indoktrinira z nacionalistično ideologijo in jih na ta način sili v položaj proletarcev, ki ne morejo svobodno poskrbeti za lastno blaginjo.

Kultura in kulturni boj po Cankarju namreč ni oživljanje nacionalizma ali zgoraj omenjeno mahanje z zastavami, nosilec kulturnega boja po njegovem pravzaprav sploh ni narod in niso raznorazni narodnjaki, temveč je to ljudstvo. Preden si bomo natančneje ogledali njegovo izjemno plodno pojmovno delitev na ljudstvo in narod, navedimo besede iz predavanja Slovensko ljudstvo in slovenska kultura:

»Komaj pa se ljudstvo nekoliko vzdrami, komaj začne misliti, da trobojnica ni ne edina ne pglavitna reč, temveč da pride najprej telesni blagor in potem šele narodna slovesnost – že je narodnjak razžaljen, kriči in obrekuje to svoje ljudstvo, ki se je tako nenadoma in nepričakovano izvilo iz trobojne zastave in ta koreniti narodnjak bi videl najrajši, če bi se tisto slovensko ljudstvo, ki se mu ne ljubi več 'živio' klicati kakemu vodenemu programu, ker ima drugih skrbi preveč – če bi vse tisto ljudstvo dezertiralo v Ameriko, ali makár na luno. – Ob vsaki besedi, ob vsaki kretnji, ob vsakem dejanju pokaže ocilindren narodnjak, da mu je ljudstvo zoprno, da se ga naravnost boji. Ob vsaki svoji besedi, v vsakem svojem volilnem programu in oklicu pokaže, da ima rad – *ne ljudstvo*, temveč ljudsko *ponižnost*. Dokler je ljudstvo ponižno, dokler veruje v prazne fraze, dokler nosi zastavo križem domovine in stavi slavoloke in mlaje ocilindrenim in ofrakanim malikom – dotlej je ljudstvo *narod*, [...]. Komaj se zaveda svoje *moči* in svoje *pravice* – tedaj je naenkrat *zapeljano* ljudstvo, zbegano ljudstvo, z eno besedo: *ljudstvo* – in narodnjak se razžaljen obrne od njega. [...].« (Cankar 1976, 181)

Z vidika avtorjev, ki raziskujejo zgodovino kapitalističnega družbeno-ekonomskega reda, se pravi avtorjev, ki smo jih omenili in se nanje sklicali zgoraj, je mogoče Cankarjevo delitev razumeti na sledeči način. Slovensko ljudstvo je v svetovni sistem umeščeno na obrobje obrobja. V celoti gledano mu je podeljena vloga proletarca sužnja. Vendar se je iz tega ljudstva dvignil maloštevilen in šibek sloj, ki docela sprejema igro gospodarjev in se jim želi pridružiti. To je sloj domače buržoazije, malomeščanski sloj, ki sprejme vlogo posrednika med domačim ljudstvom in kapitalističnim razredom v centru, tj. gospodarji. Glavna vloga tega sloja je služenje interesom gospodarjev, zato kot domači posredniki skrbijo za razvoj lastnega ljudstva v nerazvitost. To delajo, čeprav se mogoče tega ne zavedajo in celo mislijo, da so veliki domoljubi. Ne zavedajo se, da je osnovni temelj neodvisnosti (svobode) gospodarska samostojnost. Ker se tega ne zavedajo, je seveda niso sposobni doseči. Vse, kar zmorejo, je kovanje praznih narodnjaških, domoljubnih fraz o narodni enotnosti, o ljubezni do naroda ipd. Toda kakšna je lahko svoboda ljudstva, ki je v ekonomskem oziru popolnoma odvisno od tujih gospodarskih interesov? Cankar je bil prepričan, da je takšna svoboda nemogoča. Zato parodira prazno mahanje z zastavami, narodnimi simboli in sploh narodnjaško usmerjeno politiko. Resnica vsega tega je zgolj služenje centru (metropoli).

Cankar zato v nadaljevanju omenjenega predavanja poudari pravico ljudstva, da si pribori svojo svobodo in kulturo, kajti, »kadar nam pribori socialna revolucija to veliko poslednjo pravico, nam bo priborila z njó tudi mogočno ljudsko kulturo – in takrat ne bo več prostora [...] ne za narod in ne za njegove solzave narodnjake!« (Prav tam.)

Rekli smo že, da je Cankar v svojih predavanjih s teoretskega, filozofsko-sociološkega zornega kota nenavadno aktualen. Ko identificira vzroke zunanje nesvobode slovenskega naroda; ne sicer vzrokov, ki bi pojasnili suženjstvo skozi

vso narodovo zgodovino, gotovo pa vzroke suženjstva v njegovem času in času nekaj desetletij pred tem, pokaže na »moderno kapitalistično družbo«. Na tej točki torej zavzame izrazito marksistično stališče. V predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* pravi takole: »Kakor si je osvojila moderna kapitalistična družba ljudske roké in ljudsko delo, zato ker se je polastila produktivnih sredstev, tako in natanko tako si je usužnjila tudi *umne* delavce. Pisatelj, umetnik, znanstvenik je prav tak hlapec in suženj meščanske družbe, kakor tvorniški, železniški, rudniški delavec. Duševno blagostanje, duševna kultura se ne dá misliti brez materialnega blagostanja, brez materialne kulture. Kdor si je osvojil sredstva za proizvajanje materialne kulture, tisti si je osvojil že tudi hkrati duševno kulturo ter si jo je najel za dekló in hišno ... Kakor služi naporno telesno delo milijonov in milijonov le neznatni manjšini v blagor in udobnost, tako služi duševno delo prav tisti neznatni manjšini v veselje in razvedrilo« (Prav tam, 174)

Odsotnost zunanje svobode v sodobnem času je potemtakem pripisal družbeno-ekonomskemu redu, imenovanemu kapitalizmu. Prav ta red je namreč vzpostavil globoko razredno ločitev med ljudmi, med delavci in kapitalisti, ali – kot pravi Cankar na začetku obravnavanega predavanja – med ljudstvom in narodom. Delavci so predstavniki ljudstva, medtem ko so, kot smo pokazali zgoraj, predstavniki naroda tujim interesom služeči politiki konservativnih strank. Edini trenutek zblížanja med ljudstvom in narodom je trenutek volitev, ko predstavniki naroda prepričujejo ljudstvo, da so njegovi interesi zgolj in edino interesi predstavnikov naroda. Vse, kar predstavniki naroda pričakujejo od ljudstva, je, da dobijo njegov glas, pri tem pa ljudstvo ostane pohlevno, nesvobodno, suženj. Predstavniki naroda so se v tej svoji vlogi v resnici ljudstvu že tako odtujili, da mu ne zapajo več. Še ko ga prepričujejo, da je interes naroda interes ljudstva, to ljudstvo zaničujejo in se ga celo bojijo. Ker mu v svojem nezau-

panju ne pripisujejo zmožnosti, da bi karkoli razumelo, od umetnikov, kulturnih delavcev zahtevajo, naj ustvarjajo (pišejo, slikajo, skladajo, igrajo) za ljudstvo, kot si ga predstavljajo sami. Po njihovem je nesmiselno ustvarjati umetniška dela. Zadostuje ceneno, pogrošno blago. Še več, večine predstavnikov naroda kultura sploh ne zanima. Cankar za ilustracijo navede primer, ki ga je bilo tedaj (in ga je bržkone še vedno) mogoče posplošiti na večino:

»Poznam v Ljubljani gospoda, ki je aristokrat od nog do glave, velik narodnjak in navdušen za vseh stotero narodnih svetinj, ali koliko jih že je. Voljen je v različne potrebne in nepotrebne odbore, predseduje skoro vsak večer tej ali oni potrební ali nepotrební seji – skratka, stebér slovenskega naroda, eden izmed najmenitnejših in najzaslužnejših stebróv ... Pa ga prašam: Ali ste brali to ali to? – Ne. Noveše slov. literature principiélno ne berem. – Ali ste bili v razstavi? – Ne, v razstave principiélno ne hodim! – Ne, dram principiélno ne hodim poslušat! – Glejte, ta principiélni narodnjak je tipus teh slovenskih narodnjakov. Na vseh koncih in krajih kričí o kulturi, razžaljen je, če odreka kdo slovenskemu narodu kulturo, sam pa ne gane zanjó niti mezinca, on je in hoče ostati principiélno zabít!.« (Prav tam, 176–7)

Kapitalistična družba je na ta način kulturne delavce odtujila od ljudstva, na kapitalističnem obrobju pa še posebej. Ker se je polastila tako duševnega kot telesnega dela, »je ta družba *odrekla* ljudstvu vsako kulturo, kakor mu še dandanes odreka v mnogih krajih umetnost branja in pisanja« (prav tam, 178). Tako so se tudi kulturni delavci oddaljili od ljudstva in v tej odtujenosti so »odjemalci izdelkov kulturnih delavcev [...] po večini samo še mlada dekleta iz premožnejših hiš, učiteljice in gimnazijci« (prav tam, 177).

Čeprav se je Cankar, potem ko je razločil ljudstvo od naroda, postavil na stališče ljudstva, pa mu ne eno ne drugo ni bilo pri srcu. Predstavniké naroda, njihovo svetohlinstvo,

dvoličnost, nemoralnost in nenačelnost je bičal tako rekoč v celotnem svojem opusu. Navsezadnje je tudi umetnike, kot prekarne delavce tistega časa, razumel kot izrazite predstavnike delavnega ljudstva. O tem se lahko – mimogrede – prepričamo v *Beli krizantemi*, kjer piše:

»Družba, ki gospodari, je húdo osleparila umetnika. Vzgojila ga je tako, da je spoznal najvišjo kulturo, da je torej željan in vreden vseh njenih darov; hkrati pa ga je zalúčila med najnižji, iz zemlje izrvani, brezdomni, popotni proletariát; umetnik je prolét v meščanski suknji. Vse delo je dandanašnji strogo in zmerom strožje organizirano; vsak delavec, uradnik, čevljar in cestni pometać, je enakopraven ud organizirane družbe. Umetnost stoji izven organizacije, izven družbe; umetnost je svobodna in vsled te svobode brezpravna. Tudi fabriški suženj je potreben in v teoriji enakopraven ud družbe, ki mu reže vsakdanji črni kruh; zato da s pridom súžnji. Umetnik niti suženj ni; onkraj plota stoji, na cesto je pognan, brezpraven je, pa če imá na rami vrečo cekinov.« (Cankar 1975, 254)

Toda Cankar ni bil kritičen samo do predstavnikov naroda, temveč tudi do ljudstva. V predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* pravi, da se je »slovenski narod, suženj tujinske gospode [...] vživel v suženjstvo kakor konj pod komat. Tako se je vdal in ponižal, da si ni mogel misliti več ne sebe ne svojega soseda brez valpta z bičem v roki (prav tam, 168).«

Posledica dolgotrajnega suženjstva, te zunanje nesvobode in vdanosti v usodo, so ljudje, ki tudi notranje niso svobodni, ker ne premorejo prave kulture, »ki niso ne strokovno, ne politično organizirani« (prav tam, 171). Na tej točki Cankar opiše podobo delavcev, torej pravih predstavnikov ljudstva, ki ji je bil sam priča:

»Sedeli so v gostih gručah, ženske in moški, v umazani, zatohli krčmi; pred vsakim parom steklenica žganja. Nikoli še nisem videl tako izpitih, upalih obrazov – izpitih in upalih od

težkega dela, od slabega življenja in od žganja. Peli so narodne pesmi – hripavo kričanje brez melodije in brez besed ... Ko sem jih gledal in poslušal, mi je bilo slabo – slabo ne od zatohlega vzduha, ki je puhtel iz krčme kakor iz apnenice, tudi ne od alkoholnega smradu – temveč slabo od srama in srda.« (Prav tam, 171)

Toda Cankar se ni mogel sprijazniti s takšnim stanjem. Ljudstvu je želel prinesti kulturo, tako s svojo umetnostjo kot politično dejavnostjo. Ni naključje, da v njegovih delih kar naprej srečujemo takšne ali drugačne idealiste, sanjače, ki želijo razsvetliti okolje, v katerega pridejo, ki želijo v ljudstvo vcepiti duha, pri tem pa se nenehno soočajo z ovirami – običajno s predstavniki naroda, ki od ljudstva ne pričakujejo nič razen ponižnosti. Na ta način Cankar zelo dobro opiše protislovje tedanje kapitalistične družbe, ki je že zakorakala iz tržne v monopolno (organizirano, kot pravi Cankar) obliko.

Zunanja svoboda se v takšni družbi ne kaže več kot preprosta svoboda *od* suženjstva, zunanjega zavojevanja z orožjem, temveč kot neodvisnost od svetovnega kapitalističnega sistema, ki s svojim širjenjem in logiko investicij določa naloge vsakemu ljudstvu posebej. Toda vladajočim razredom je uspelo ljudstvo ločiti od smiselne izobrazbe, uspelo mu je organizirati takšne (tudi vzgojne) družbene institucije, ki ljudstvo ohranjajo v njegovi zunanji nesvobodi.

S tem pa je vladajočemu razredu uspelo oblikovati tudi notranje nesvobodne ljudi. V primeru slovenskega ljudstva, ki je bilo majhno in odvisno od močnih centrov kapitala v tujini, se je to izrazilo – če uporabimo Cankarjeve pojme – tako v podrejenosti naroda kot ljudstva.

S tem smo iz orisa zunanje (negativne) svobode prešli k orisu notranje (pozitivne) svobode. Različni priročniki običajno razlagajo razmerje med obema pojmomoma svobode nekako takole: predstavljajte si, da živite v dobro urejeni družbi, kjer dejansko obstaja vladavina zakona. V tem pojmu uživata zunanjo svobodo, zakoni

družbe vas varujejo pred samovoljno drugih, prav tako vam družba omogoča kakovostno izbiro vaše življenjske poti, recimo poklica. Toda vprašanje je, ali boste te možnosti, ki vam jih ponuja družba, zmožni izkoristiti. Če ste tako ali drugače zasvojeni, najbrž ne. Če hočete torej živeti svobodno življenje v svobodni družbi, morate biti tudi notranje svobodni. Biti morate vzgojeni ali – kot bi rekel Cankar – ponotranjiti dober del kulture človeškega rodu, saj je prav kultura (umetnost, znanost itd.) tista, ki neguje svobodo duha. Ne morete torej biti kot tisti domoljub, ki maha z zastavico, kultura pa ga ne zanima. Če družba to spodbuja, ali kot pravi Cankar, če narod ljudstvu preprečuje dostop do kulture, tedaj se ljudstvo sooča z zunanjo oviro notranji svobodni.

Cankar ni bil edini v njegovi generaciji, ki je dileme svobode razumel na ta način. Zdi se, da so to razmišljanje v času med obema vojnama delili mnogi napredni intelektualci. Kot primer preletimo nekaj misli o svobodi Bertranda Russella, intelektualca tedanje metropole. Tudi on, tako kot Cankar, stavi na kulturo oziroma na dobro vzgojo ali polet duha. Že leta 1903 je v eseju *Čaščenje svobodnega človeka* opomnil človeštvo na dosegljivost svobode duha, a pod pogojem, da se (kapitalistična) družba spremeni in to večini tudi omogoči.

Zunanjo oviro, ki polet duha večini onemogoča, Russell, podobno kot Cankar, vidi v kapitalističnem družbenem redu. Kapitalizmu očita, da se je razvil v takšno organizacijo (sistem monopolnih korporacij), ki omogoča manjšini nadzor nad življenjem množic. Cankar bi seveda rekel, da narod nadzoruje ljudstvo. Sistem, ki to omogoča, nastopa kot zunanja ovira zadovoljevanju družbenih potreb ljudstva. Je zunanja ovira pristi demokraciji in s tem poletu duha oziroma kulturi (kot bi znova dejal Cankar).

Russell tem zunanjim pogojem oblikovanja ljudstva pripisuje moč oblikovanja nagonov ali oblikovanja spontanih načinov mišljenja, spontanih čustvenih odzivov v dani situaciji, ali

če rečemo splošneje, spontane ideologije. Prav ta od manjšine (od naroda) vsiljena spontanost pa producira ljudi, kakršne opisuje Cankar: izpite, nevedne itd. Po Russellu to ne pomeni nič drugega, kakor da kapitalistični družbeni sistem reproducira zlasti materialistične nagone, ki so pogosto (kot smo videli tudi pri Cankarju) samouničevalni. Šola – tudi v tem sta si Cankar in Russell edina – te nagone in to spontanost vceplja v nove generacije. Zato ljudje niso ne zunanje ne notranje svobodni, ne premorejo poleta duha in kultura jih ne zanima, čeprav bi jih lahko in bi to bilo zanje dobro. Naloga šole, vzgoje je zato skrb za zunanjo in notranjo svobodo. Boriti se je treba za takšno družbeno okolje, v katerem bo uspevala kultura (Cankar) in z njo nagoni duha in svobode (Russell).

A prav šola za to ni sposobna poskrbeti, poskrbi pa za prepad med kulturo in ljudstvom. Cankar to lepo ponazori v članku *Kako sem postal socialist*, ki ga je napisal leta 1913 in je bil objavljen šele leta 1918, torej po njegovi smrti. Takole piše o šoli, ki je je bil sam deležen:

»Delavcu in celo mladoletnem vajencu se bo čudno zdelo, kako da petnajstleten človek, ki je drugače brihten in za silo izobražen, ne vé ničesar o tako važni stvari, kakor je ustroj človeške družbe in sploh ničesar ne o tistem življenju, ki ga tudi samega krvavo bije. A ta genljiva nevednost ni le posledica, temveč je predpisana poglobitna zapoved, je duh in vsebina avstrijske šolske vzgoje. In ne le na vseh šolskih vratih, temveč tudi na vseh mejnikih Avstrije bi moral biti z velikimi črkami napisan strogi ukaz: 'Roke na klop!' Kolikor avstrijski študent pridobi modrosti, si jo mora takorekoč spotoma in naskrivaj pobrati na cesti; domača vzgoja mu je dá malo, šolska pa nič. Trdim celó, da šole, s kakršnimi naj bil avstrijski Bog udaril, ovirajo duševni razvoj človeka, da mu, rekel bi, zaplankajo razum, ker ga stiskajo ter ponavadi sčasoma res potisnejo v eno samo tesno strugo. [...] Mladenič napravi maturo, je do vrha nabasan z različnim 'znanjem', a bolj od lune in zvezd mu je tuj tisti svet, v katerem živi in na katerega je

navezan z vsemi nitmi svojega bitja in nehanja. Med nami živé ljudje, ki so bili izvrstno opravili svoje takoimenovane 'študije' in ki jih spoštljivo prištevamo cvetu izobraženstva; ali vprašaj jih o stvareh, o katerih se niso bili 'iz glave' naučili, pa se boš razjokal od smeha in bridkosti.« (Cankar 1976, 114–5)

V nadaljevanju Cankar spregovori še o krivicah, ki se zarežejo v mlada srca in o katerih šolski pouk molči.

Russell bi se pod te besede zagotovo podpisal. Tudi po njegovem cilj šole ne more biti oduzevanje od osnovnega razumevanja družbe, še več, cilj vzgoje mora biti negovanje notranje svobode ali, kot pravi sam, oblikovanje takšnih spontanosti čustvenih odzivov, ki temu zadostijo. Tega pa ni mogoče doseči z nepoznavanjem sveta, temveč z množenjem bogastva posameznikovih stikov s svetom. Zgolj tako posameznik sveta ne bo več dojemal s stališča nekoga, ki se sam bori zoper vse druge, temveč bo v drugih videl priložnost za sodelovanje v skupnih razsvetljskih projektih. Znanje potemtakem ni suhoparno ponavljanje učbeniških podatkov, temveč razširja obzorje, povečuje horizont posameznikovih interesov in jih pogloblja. Človek tako ne postane ali kulture oropan delavec ali uradnik v kapitalistični organizaciji, temveč radovedno bitje, ki čuti socialno. Postane občutljiv za krivice sveta, postane pripravljen delovati v imenu razsvetljskih idealov. Z eno (Cankarjevo) besedo – postane *kulturen*. Z dvema besedama – postane *notranje svoboden*.

Zato, ker je notranje svoboden, ne podleže strahovom, ki jih med ljudstvo razpihujejo predstavniki naroda. S tem se njegov prag strpnosti do nestrpnih praks občutno zniža, hkrati postaja sposoben *za* (sposobnost *za* je še ena sopomenka notranje svobode) sodelovanje v razsvetljenih političnih akcijah, ki zahtevajo čas, usklajevanje z drugimi, premagovanje strahu in predvsem veliko znanja o svetu in ljudeh.

Predstavnikom naroda, ki se ljudstva bojijo in od ljudstva zahtevajo samo ponižnost, so ljubše krajše in enostavnejše poti. Človeka želijo prilagoditi kapitalističnemu družbenemu redu, zato ga spodbujajo k tekmovalnosti, odvrčajo ga od znanja (kulture) v zgoraj orisanem pomenu, v njem razplamtevaajo sebične in nerazsvetljene težnje. Russell, kot rečeno, na tej točki govori o materialističnih pridobitniških nagonih, o sli po moči ipd., medtem ko Cankar o suženjstvu, ponižanju, beraštvu, klečeplazenju, hinavščini, svetohlinstvu, dvoličnosti oziroma vsesplošni nekulturi. Negativni junaki v njegovih literarnih delih se vselej v imenu kopičenja materialnega bogastva in posvetne politične moči odtujijo resnici in svobodi duha.

A tako Russell kot Cankar zaradi težke uresničljivosti idealov, ki sta se jim zapisala, nista pesimista. Russell, denimo, verjame, da je s pravilno vzgojo človeka mogoče oblikovati tako, da ponotranji bolj socialne (družbene) in altruistične nagone; njegove nagone je mogoče okrepiti tako, da služijo obćemu dobremu, da se mu podredijo.

Podobno misli Cankar. Takole piše v predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*:

»Ni še dolgo tega, kar sem poznal človeka, ki živi med delavci že petnajst let. Ko je prišel médnje, so ljudje pljuvali nanj, gospod župnik sam se je toliko ponižal, da mu je pljunil v usta – stran, brezverec, antikrist! – Ko je začel delavce poučevati, da jih je najprej šele privedel do *spoznanja* krivice, katere sužnji so, – ni dobil prostora v celem kraju, skrivati se je moral s svojimi prijatelji o mraku na kakem travniku ali polju. [...] Danes, po petnajstih letih so tisti delavci strokovno in politično organizirani, stojé v kulturnem oziru visoko nad mnogoterimi diplomiranimi narodnjaki; po žganju ne smrdí več tam, petje ni več brez melodije in brez besed [...]; njih knjižnica je bogata in knjige niso nerazrezane, temveč sem doživel veselje, da so rabljene in posvaljkane take knjige, o katerih pravijo narodnjaki, ni niso pisane

za ljudstvo ... Tam in takrat sem videl, kaj je resnično, pogumno, vztrajno kulturno delo, ki se ne prestraši ničesar, ki nikoli ne omahuje, nikoli ne obupuje.« (Cankar 1976, 182–3)

Ko torej poleg zunanje svobode govorimo tudi notranji, imamo v mislih nekakšen »obrat duše«, če uporabimo Platonov termin iz znamenite prispodobe o votlini. Gledano z vidika zavesti posameznika gre za obrat od zgolj materialnih stvari in utvar (iluzij moči) k zadovoljevanju družbenih potreb in želj, ki so že potrebe in želje svobodnega, kritično ocenjujočega duha. Logika tega obrata, ki je logika notranje svobode ali svobode *za*, je sledeča: če koncentracija materialne moči pomeni nevarnost za ljudstvo in demokracijo, če se je zaradi preprečevanja te nevarnosti treba odreči delu svobode (negativne), tedaj lahko to prostovoljno naredijo samo ljudje, ki jih v življenju ne motivira zgolj in predvsem kopičenje materialnega bogastva ter povečevanje moči v tekmovanju z drugimi. V bistvu gre za logiko ljudske kulture, v kolikor se ta po Cankarju loči od narodne kulture. Naroda kultura je z vidika razmisleka o demokraciji vselej piramidalna. Zgoraj smo videli, da je naloga ljudstva po tej logiki zgolj ta, da zasede svoj položaj nekje na dnu piramide in ne vprašuje veliko. Na ta način je ljudstvo oropano tako zunanje kot notranje svobode – oropano je političnega odločanja, kakovostnih izbir in kulture. Medtem ko je logika ljudske kulture logika stremljenja k vse bolj neposredni demokraciji (tudi na področju dela), ki za svoje uspešno delovanje zahteva znatno število notranje zrelih (svobodnih) ljudi. Logika ljudske kulture je hkrati logika političnega povezovanja zunanje in notranje svobode, logika, po kateri z izgubo enega vidika svobode izgubiš oba.

Zgolj kulturna razgledanost in njeno ponotranjenje oblikujeta v človeku novo spontanost, takšno, ki bo plemenita. Kultura, kot jo pojmuje Cankar, nas torej lahko preoblikuje iz neumnih, omejenih, sebičnih, ozkih narodnjaško usmerjenih ljudi v inteligentna bitja, v pripadnike ljudstva.

To slednjič pomeni, da svoboda ni v tem, da delujemo, kot si ravno trenutno želimo. Svobodo moramo razumeti kot odgovornost, kot delovanje v skupnosti in za skupnost, ki ljudem ne bo preprečevala razsvetljenih, kulturnih izbir, hkrati pa lahko takšno družbo ustvarijo in od njih volitev do drugih ohranjajo le notranje svobodni (kulturni) ljudje. Prav tako se zdi jasno, da tega ni mogoče doseči brez odprave sedanjega družbeno-ekonomskega reda, torej reda, ki ločuje bogate od revnih, gospodarje od hlapcev, kulturo od naroda in zunanjo svobodo od notranje.

Literatura

Cankar, Ivan (1976). Kako sem postal socialist. *Zbrano delo. Petindvajseta knjiga*. Politični članki in satire po letu 1907. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev, str. 114–121. Državna založba Slovenije: Ljubljana.

Cankar, Ivan (1976). Slovensko ljudstvo in slovenska kultura. *Zbrano delo. Petindvajseta knjiga*. Govori in predavanja. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev, str. 158–183. Državna založba Slovenije: Ljubljana.

Cankar, Ivan (1976). Prvomajski govor. *Zbrano delo. Petindvajseta knjiga*. Govori in predavanja. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev, str. 184–187. Državna založba Slovenije: Ljubljana.

Cankar, Ivan (1976). Slovenska kultura, vojna in delavstvo. *Zbrano delo. Petindvajseta knjiga*. Govori in predavanja. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev, str. 239–249. Državna založba Slovenije: Ljubljana.

Cankar, Ivan (1975). Bela krizantema. *Zbrano delo. Štiriindvajseta knjiga*. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev, str. 251–296. Državna založba Slovenije: Ljubljana.

Marx, Karl (1989). H kritiki politične ekonomije 1858-1861. *Temeljna izdaja I*, zv. 9. Marksistični center CK ZKS: Ljubljana.

Marx, Karl (2012). *Kapital: kritika politične ekonomije*. Sophia: Ljubljana.

Russell, Bertrand (2009). A Free Man's Worship (2009). V: *The Basic Writings of Bertrand Russell*, str. 39–44. Ur. Robert E. Egner in Lester E. Denonn. Routledge Classics.

Wolf, Eric Robert (1998). *Evropa in ljudstva brez zgodovine* (zv. 1). Studia Humanitatis: Ljubljana.

Andrej Adam

Narobe zraščena družba v romanu Angel pozabe

Uvod

Esej je nekoliko spremenjena in daljša verzija tistega, ki je objavljen v publikaciji Mladinske knjige *Esej na maturi*. V njem se lotevamo razmisleka o družbi, kjer odrasčajo narobe zraščeni ljudje. Natančneje, v njem razmišljamo o družbeno-ekonomskih ali zunanjih vzrokih narobne zraščenosti. O narobni zraščenosti seveda govori avtorica romana *Angel pozabe*, ki ga v letošnjem šolskem letu berejo dijakinja in dijaki pri slovenščini.

Narobna zraščenost je v bistvu sopomenka težavnega odraščanja ali morda težavne socializacije. Nanaša se na družbene in družinske pogoje odraščanja Slovencev na avstrijskem Koroškem po koncu druge svetovne vojne in hkrati razkriva, da so ti pogoji posledica nacističnega divjanja, ki mu ni utekla nobena zavedna slovenska domačija.

Ilustrirajmo rečeno z odlomkom iz romana:

»Otrok hoče nazaj k neposrednim rečem, pri katerih se nobena beseda ne bo vrinila medenj in svet in mu nič, česar se bo dotaknil, ne bo spolzelo iz rok. Trgati, obirati hoče besede s stvari, ime vetrnica z vetrnice in mrtvo koprivo z mrtve koprive.

Počene v travo in ne vstane več, skrči se v temno lesketajoč kamen, s prelivajočimi se, vtisnjenimi bleščicami, ki se svetijo kot ogenj in voda in fluorescirajo kot zrak. Njegova sapa dolbe struge v skalo, njegov smeh kipi iz kamnitega jedra, kakor v rasti okamenela oblaka gmeta. Otrok se vrže v notranjost, v kotanjo, ki ga še greje, nosi in zakriva.« (Haderlap 2012, 98)

V odlomku srečamo otroka, ki še noče odrasti. Vztrajal bi v otroškem, varnem, domišljijem svetu. Toda otrok živi v razširjeni družini, katere člani, zlasti babica in oče, so doživeli strahote nacističnega režima in vojne. Teh strahot ni mogoče pomesti pod preprogo; morasti spomini vdirajo v vsakdanje življenje in bezajo otroka iz naivnega otroškega sveta. Čeprav torej pripovedovalka vojnih strahot ni doživela neposredno, jo vsepovsod obdajajo. Legajo na celotno avstrijsko Koroško in se zarezujejo v zavest njenih ljudi. Skoraj nikogar ni, ki ga te posledice strahot ne bi dosegle. Iz hiš in posestev srepi pretekla smrt.

Otrok torej mora odrasti, vstati iz trave. Postati deklica. Toda:

»Deklica, ki s svojim opotekavim, gibkim telesom vstane iz trave, sem bržčas jaz, je tuj mi jaz, ki odkrije jok, kot vrelec, ki odplakne iz globin telesa vse, kar se tam nabere, odkrije jok kot dvizno kletko, da se po jašku spušča z obzorja telesa in spravlja na površje kovino, ki jo hrani in zastruplja. To noč se mi posreči ihtec prebiti se do nečesa toplega in žametnega in svetlega, kar me drobi in pomirja, kar mi daje videti otroka, daleč od sebe, a kakor v meni.

Odslej sem narobe zraščena deklica, me preblisne, deklica izpahnenih udov, visokoletečih misli. Roke mi štrlijo nazaj, noge, kakor za silo privite, visijo z novo težo v zraku, glava je izvozljena, osvobojena za vse in nič.« (Prav tam, 99)

Spomine, zaradi katerih mora otrok odrasti, nam roman prinaša postopoma. Najprej zvemo, da je avtorčin oče še kot deček pobegnil v partizane. Tudi koncentracijsko taborišče Ravensbrück, kamor je bila internirana babica, je sprva le omenjeno. Toda spominov, ki se nanašajo na očetove partizane in babičino koncentracijsko taborišče, je vse več, dokler se ne zberejo v babičino pripoved o koncentracijskem taborišču Ravensbrück in zgodbo o trpinčenju pripovedovalkega očeta, ko mu je bilo komaj dvanajst let. Babičini in očetovi spomini,

vključno z izbruhi očetove občasne norosti in samomorilnosti, ki so posledica nacističnega izživljanja in partizanskega življenja, so torej tisto, zaradi česar otrok ne more več biti otrok, temveč mora odrasti v narobe zraščeno deklico, ki ni le za vselej zaznamovana, temveč že tudi skorajda popolnoma izčrpana.

»Strah za očeta in babičine zgodbe se v meni sprijemljejo v miselni svet, ki ga skrbno varujem in ki nosi v sebi nekaj zamolčanega – skrivnost človeške ogroženosti (105),« pravi pripovedovalka. Strahovi so vraščeni vanjo. Zaradi njih in zaradi trajnega občutka ogroženosti je zraščena narobe.

Kaj vse se mora zgoditi z ljudmi, da ne morejo ustvariti okolja, kjer bi bilo narobno odraščanje nemogoče? Za odgovor na to vprašanje se bomo nekoliko odmaknili od samega romana in se v duhu medpredmetnega povezovanja oprli na vsebine filozofije, zgodovine in sociologije – a zgolj zato, ker brez teh vsebin pogojev narobne zraščnosti sploh ne moremo razumeti.

Družbeno-ekonomski sistem na splošno

Družbeno-ekonomski sistem, v katerem živimo, je kapitalističen in kapitalizem običajno enačimo s tržnim gospodarstvom. Tržno gospodarstvo pomeni, da ljudje ustanavljajo različna podjetja, namenjena zadovoljevanju vsakokratnih družbenih potreb ljudi; podjetja med sabo tekmujejo, se trudijo čim ceneje proizvajati blaga, zaradi česar ljudje vedno bolj živijo. Na prvi pogled se zdi, da s takšnim načinom gospodarstva nič narobe. Svet je poln majhnih podjetij; ljudje proizvajajo, prodajajo in kupujejo zaradi potreb, ki jih imajo kot ljudje.

Kar pri tem spregledamo, je logika prisile, ki je posledica konkurence, tekmovanja med podjetji. Tekmovanje je srž tržnega gospodarstva. Brez njega proizvodi ne bi bili cenejši in dostopni vedno širšemu krogu ljudi. Toda posledice tekmovanja na trgu niso le dobre. Razmislimo o

inovativnosti. Inovacija skrajša čas, potreben za proizvodnjo nekega produkta. Produkt je zato cenejši in nižja cena je ključ do zmage nad tekmeči: kdor proizvaja ceneje, izrine tekmece in osvoji njihov tržni delež. Podjetniki zato nimajo izbire. Če se hočejo obdržati na trgu in ohraniti delovna mesta za svoje zaposlene, morajo uvažati inovacije. Če tega ne bodo naredili sami, bo to vsekakor storila konkurenca. Na delu je logika prisile. Zato govorimo o *prisilnem zakonu konkurence*.

Kakšne so posledice delovanja te logike? Ena je tale: zaradi inovacij so podjetja vedno bolj opremljena in vedno večja. V knjigi Jeremija Rifkina *Konec dela* lahko preberemo, kako so se iz majhnih orodjarskih delavnic razvile tovarne.

»James Womack, Daniel Jones in Daniel Roos [...] pripovedujejo zgodbo o častitem Evelynu Henryju Ellisu, premožnem članu britanskega parlamenta, ki je leta 1894 obiskal pariško podjetje za izdelovanje strojnega orodja Panhard in Levasor, da bi »naročil« avtomobil. Sestal se je z lastnikoma podjetja [...] in jima povedal, kakšen avtomobil ima v mislih. Njuni izurjeni obrtniki so se potem lotili načrtovanja avtomobila in naročanja delov, ki naj bi jih izdelale druge strojne in orodjarske delavnice v Parizu. Po naročilu narejene sestavne dele so zbrali v delavnici Panhard in Levasor, jih ročno sestavili in naredili avtomobil. Ellisov avto – tako kot nekaj sto drugih avtomobilov, ki so jih vsako leto naredili v tem podjetju – je bil unikaten in načrtovan tako, da je zadovoljil zahtevne standarde individualnega kupca. Ellis je postal prvi Anglež, ki je imel avtomobil.« (Rifkin 2007, 179–180)

Toda, kot lahko preberemo v isti knjigi, »manj kot dvajset let pozneje je Henry Ford proizvedel tisoče identičnih avtomobilov na dan za majhen del cene, ki jo je Ellis plačal za svoje ročno narejeno vozilo. [...] Ker so bili posamezni sestavni deli vedno popolnoma enako urezani in oblikovani, so bili hitro in preprosto sestavljivi, za

kar ni bil potreben kvalificiran delavec. Da bi pospešil proces sestavljanja, je Ford v tovarno uvedel tekoči trak – inovacija, ki jo je prvič videl v velikanskih čikaških klavninah. S tem, ko je prinesel avtomobil neposredno k delavcu, je oklestil dragoceni čas proizvodnega procesa in uspel določiti ritem premikanja v tovarni.« (Rifkin, prav tam)

Delovni proces, ki se je odvijal v orodjarskih delavnicah, se v marsičem razlikuje od delovnega procesa v tovarnah. Michael Heinrich v knjigi *Kritika politične ekonomije: uvod* loči produkcijski proces samostojnih obrtnikov in produkcijski proces kapitalističnih mezdnih delavcev.

Razliko je že 19. stoletju opisal Karl Marx v *Kapitalu*. Produkcijski proces obrtnikov določa neposredna forma blagovne cirkulacije: $B - D - B$. To pomeni, da se »enostavna blagovna cirkulacija začne s prodajo in konča z nakupom« (Marx 2012, 122). Rečeno drugače, lastnik nekega blaga – denimo obrtnik, ki je v domači delavnici izdelal avto – to blago proda na trgu, nakar z izkupičkom kupi drugo blago, ki ga potrebuje, recimo hrano, obleke itd. Končni smoter krožnega toka $B - D - B$ je tako konsumpcija (poraba) oziroma zadovoljitev potreb. Pri tem opazimo, da *produkcijski proces* določa tudi način življenja. V krožnem toku $B - D - B$ denar ni začetek in konec obrtnikovega življenja, temveč samo sredstvo za zadovoljevanje potreb.

Približek utelešenja forme ($B - D - B$) oziroma takšen način življenja si je mogoče zamišljati, če se naslonimo na razlikovanje med kapitalizmom in tržnim gospodarstvom, kot ga uvede Fernand Braudel v zadnjem zvezku dela *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, XV. – XVIII. stoletje*. Braudel opisuje New York v času pred krizo, ki se je začela v sedemdesetih letih XX. stoletja. Srce tedanje newyorške industrije in trgovine je sestavljalo na stotine podjetij različnih panog, največkrat z manj kot dvajset zaposlenimi. Po eni strani

je bil to zares konkurenčen svet, po drugi strani pa so ta podjetja proizvajala vse, kar so si porabniki želeli (Braudel 1991, 314).

Na prvi pogled se zdi, da bi lahko človeštvo negovalo tržni način gospodarstva in način življenja, ki je usmerjen v zadovoljevanje potreb ljudi. Svet bi bil tedaj posut z majhnimi podjetji in ljudje bi proizvajali, prodajali ter kupovali zaradi potreb. Toda primer spreminjanja avtomobilskih delavnic v gigantske tovarne nas uči – logika prisile –, da tržno gospodarstvo samo po sebi ni trajna lastnost kapitalizma. Srž tržnega gospodarstva je, kot smo videli, konkurenca med podjetji. Konkurenca predstavlja spodbudo za inovativnost. Smisel inovativnosti je premagati tekmece na trgu, jih izriniti in osvojiti njihov tržni delež. Lastniki podjetij glede tega nimajo izbire: če se hočejo obdržati na trgu in ohraniti delovna mesta za zaposlene, morajo uvajati inovacije – se pravi tekmovati. Tako postajajo podjetja vedno večja, opremljena so z vedno boljšimi in dražjimi stroji, porabljajo vedno več surovin in proizvajajo vedno več in z nižjimi stroški proizvodnje. To pomeni, da rast takšnih podjetij zahteva vedno več denarja. Podjetniki, tekmeči na trgu, tudi če bi hoteli proizvajati samo za zadovoljevanje potreb, tega ne morejo več; na neki točki so prisiljeni zbirati denar. Cilj proizvodnega procesa potemtakem postane zbiranje ali akumulacija denarja (kapitala), ki omogoča podjetjem nadaljnje tekmovanje in nove inovacije. Formulo blagovne menjave sedaj nadomesti drugačna formula, formula cirkulacije kapitala: $D - B - D$. To pomeni, da se denar najprej preobrazi v blago (recimo avto) in blago nazaj v denar. Rečeno drugače, logiko proizvajati neko blago zato, da zaslužimo denar, s katerim kupimo drugo blago – tisto, ki zadovolji naše potrebe –, na neki točki zgodovinskega razvoja proizvodnih sil zamenja logika investiranja: investirati denar v proizvodnjo nekega blaga zato, da s prodajo tega blaga pridobimo več denarja, kot smo ga investirali. Formula potemtakem pove, da spodbuda in cilj proizvodnje ni

več in ne more več biti zadovoljevanje potreb, temveč nujno postane zbiranje ali akumulacija denarja (kapitala), ki je potreben za nadaljnje tekmovanje.

Sprememba iz sveta, kjer bi naj gospodarstvo skrbelo za potrebe ljudi, v svet, ki ga očitno določa investicijska logika zbiranja denarja ali akumulacije kapitala, ima kopico družbeno-ekonomskih posledic, ki v medsebojni povezavi bistveno določajo življenje ljudi. V nadaljevanju si bomo na kratko ogledali takšne posledice: nastajanje monopolov in vsiljevanje racionalizacije, hiperprodukcijo, revščino in povečanje vloge države. Na podlagi razmisleka o teh posledicah bomo nato poskusili razumeti zunanje, družbeno-ekonomske vzroke za vznik nacizma, o čigar posledicah govori roman *Angel pozabe*.

Nastajanje monopolov

Rekli smo, da so kapitalistična podjetja zaradi tekme vse večja in vse bolj opremljena. Proizvajajo vedno več, medtem ko cene proizvodov padajo. Toda če cene trajno padajo, podjetja pa, kot smo rekli, potrebujejo denar, da ostanejo konkurenčna (za inovacije in širitev proizvodnje), tedaj se na neki točki proizvodnja več ne izplača: cena proizvodov postane tako nizka, da ne more več pokriti investicij v proizvodnjo. Številni filozofi, sociologi, zgodovinarji in ekonomisti menijo, da se je to v resnici zgodilo ob koncu dvajsetih letih XX. stoletja. Hobsbawm v knjigi *Čas Skrajnosti* na primer piše, da je cena čaja in pšenice v nekem trenutku padla za dve tretjini, kar je ogrozilo številne države, ki so bile tedaj odvisne od izvoza teh blag (Hobsbawm 2000, 86).

Zgoraj smo omenili, da mnogi povezujejo kapitalizem s tržnim gospodarstvom. Toda ravnokar smo pokazali, da je zaradi tekmovanja in posledičnega padanja cen tekma na trgu težavna reč. Prepuščanje akumulacije kapitala (zbiranja denarja) tekmi na prostem trgu postane zaradi padanja cen (posledice konkurence in inovacij)

vse preveč negotovo. Zaradi te negotovosti se interes podjetnikov spremeni. Rečeno drugače, tržna in gospodarska »ekologija« se začne spreminjati v nekaj drugega od tekme na trgu. Podjetja se v tržnem gospodarstvu še ravna po povpraševanju na trgu, kar pomeni, da se držijo pravil tekme na trgu. To jim zaradi ustrezne majhnosti tudi uspeva: v kriznih časih – ko je proizvodov, ki jih proizvajajo, na trgu preveč – se lahko preusmerijo na izdelovanje bolj iskanega blaga. Toda velika podjetja, ki so vložila v strojno opremo veliko kapitala (denarja), niso več tako prilagodljiva (ali svobodna). Zahtevni stroji namreč niso samo zelo dragi, so tudi zelo specializirani. Podjetja ene panoge se zato začnejo združevati in ustvarjati monopole. Monopol v ekonomiji, kot lahko preberemo na Wikipediji, predstavlja tiste razmere, ko storitve ali blago na trgu prodaja edini ponudnik. Tako so na primer leta 1926 v Nemčiji združili največje železarne in ustanovili združene jeklarske obrate. Alfred Sohn-Rethel v knjigi *Ekonomija in razredna struktura nemškega fašizma* piše, da je »ta ogromni sklop predstavljal največje industrijsko podjetje v tedanji Evropi ter je sam obvladoval polovico proizvodnje surovega železa Nemčije in zaposloval do 200.000 delavcev in uslužbencev« (Sohn-Rethel 2012, 8). V tem primeru je monopol nastal, ker so se pred tem ločena in konkurenčna podjetja združila, se torej spremenila v edinega ponudnika. Zaradi tega cene, ki jih dosega blago na trgu (v našem primeru železo ali jeklo), niso več odvisne od dejanj tekmecev (njihovih inovacij), temveč jih lahko veliko bolj kot pred tem določa monopolni proizvajalec. Monopolni proizvajalci se torej manj prilagajajo trgu in trg v bistvu prilagajajo sebi. Spremenijo »ekologijo«. S tem poskušajo zaustaviti nadaljnje padanje cen.

Bodimo pozorni na logiko zgodovinskega razvoja iz nečesa, čemur bi lahko rekli tržni kapitalizem, v monopolnega. V tržnem kapitalizmu so bila gospodarska podjetja podvržena tekmi na trgu. Tekma jih je silila v inovacije in širitev proizvodnje, s tem se je nižala cena

proizvodov in življenjska raven določenih slojev prebivalstva (zlasti srednjega sloja). Toda nižanje cen je na neki točki zgodovinskega razvoja ogrozilo smiselnost investicij v inovacije in širitev proizvodnje. Odgovor investorjev na to posledico gospodarskega razvoja je bilo ustvarjanje monopolov. S tem se je kapitalizem spontano spremenil iz tržnega v monopolni.

Racionalizacija proizvodnje in življenja

Z združevanjem podjetij in ustvarjanjem monopolov povezan dejavnik spreminjanja gospodarske in družbene »ekologije« je racionalizacija proizvodnje. Racionalizacija pomeni dvig delovne storilnosti in nižanje stroškov proizvodnje. Povezana je z inovacijami in natančnim usklajevanjem ter povezovanjem delovnih procesov, prav tako pa tudi s pritiskom na cene surovin in plače zaposlenih (njihovo nižanje).

V železarski industriji v Nemčiji, piše Sohn-Rethel, so različne oddelke (pridobivanje surovega železa, vlivanje jekla, valjanje, vlečenje žice itd.) organizirali v skladu z načeli tekočega traku. Vroče pline, ki jih izpuščajo plavži, so uporabili za gretje vseh oddelkov in tako prihranili pri kurivu (prav tam). »Sinhrono delovanje vseh delov so izpilili do tolikšne popolnosti, da sta celotni ogromni obrat lahko iz centralne strojnice nadzorovala dva ali trije vodilni inženirji (prav tam, 18).« Očitno je, da so na ta način znižali stroške proizvodnje.

Naslednji vidik racionalizacije je pritisk na plače zaposlenih ali njihova zamrznitev. Plače je mogoče zmanjšati ali jih dolga leta ohranjati nespremenjene na različne načine. V času, o katerem govorimo, so k ohranjanju nizke ravni plač prispevale migracije delavcev v industrijska središča (glej spodaj). Večje število delavcev namreč zniža povpraševanje po delu in s tem plače.

Ustvarjanje monopolov torej ni edini in tudi ne zadostni ukrep, s katerim bi zagotovili

dobičkonosnost investicij. Pridružijo se mu racionalizacija proizvodnje in poskusi nižanja cene delovne sile, ki so zgolj vidik te racionalizacije.

Hiperprodukcija in njene posledice

Ustvarjanje monopolov in racionalizacija sta torej ukrepa za ohranjanje dobičkonosnosti investicij. Toda tudi ta ukrepa zaradi logike same stvari ne moreta biti trajna. Zelo neprijetna posledica dragih in zmogljivih strojev, ki jih je ustvarilo tekmovanje, ter hkratne racionalizacije je pretirana proizvodnja ali hiperprodukcija. Tovarne so v dvajsetih letih XX. stoletja že proizvedle toliko proizvodov, da jih je bilo težko prodati, saj je bila zaradi nizkih plač (posledica racionalizacije) kupna moč prebivalstva majhna. Blago, ki ga ni mogoče prodati, se seveda ne spremeni nazaj v denar, temveč postane nasedla investicija. Zdi se, da je stroj, ki proizvaja ta višek blaga, bolje ustaviti, a stroj, ki ne obratuje, je proč vržen denar; če je stroj izjemno drag, je težava toliko večja. Gospodarstvo se je potemtakem znova našlo v zagati, kljub monopolizaciji in racionalizaciji.

Eric Hobsbawm v kontekstu raziskovanja gospodarske krize, ki je leta 1929 zajela vse razvite kapitalistične države na svetu, omenja težave in »neuspeh svetovnega gospodarstva, da bi spodbudilo dovolj povpraševanja za omogočanje trajnega širjenja proizvodnje« (Hobsbawm 2000, 94).

V ZDA so povpraševanje nekaj časa ohranjali s širjenjem potrošniških kreditov. Kupec avtomobila je – tako kot danes – najel kredit. Toda polagoma je postalo jasno, da kupci avtomobilov in drugih stvari – zlasti nepremičnin – denarja ne bodo mogli vrniti. »Že zgolj kupci avtomobilov so dolgovali 1400 milijonov dolarjev od celotnega zneska osebnih dolgov v višini 6500 milijonov dolarjev v kratkoročnih in srednjeročnih posojilih.« (Prav tam, 95) To pomeni, da so banke preveč optimistično posojale denar: tudi kreditojemalcem, za katere je bilo precej jasno, da niso kreditno sposobni. Ko

je to prišlo na dan, se je kapitalistična ekonomija znašla v še hujši zagati – zašla je v resno krizo. Kdor je investirал v ekonomijo – v času vse večjih podjetij, ki potrebujejo vse več denarja, so to ponavadi banke s krediti in delničarji –, je želel denar zaradi strahu, da ga ne bo dobil nazaj, umakniti iz ekonomije. Posledica umika denarja iz gospodarstva je seveda zapiranje tovarn in zmanjšanje proizvodnje. Za delavce to pomeni množična odpuščanja in revščino. »Tako se je proizvodnja avtomobilov v ZDA med letoma 1929 in 1931 prepolovila, proizvodnja gramofonskih plošč za revne ljudi [...] pa je za nekaj časa tako rekoč zastala.« (Prav tam, 95)

»V najhujšem obdobju gospodarske krize (1932-33),« piše Hobsbawm, »je bilo brez službe 22 do 23 odstotkov britanskih in belgijskih delavcev, 24 odstotkov švedskih, 27 odstotkov ameriških, 29 odstotkov avstrijskih, 31 odstotkov norveških, 32 odstotkov danskih, in nič manj kot 44 odstotkov nemških delavcev. [...] Kolikor daleč je segel spomin, ni bilo v življenju delovnih ljudi še nikoli česa podobnega taki gospodarski katastrofi. Še bolj dramatična je bila zato, ker državnih ukrepov za socialno varnost, vključno s podporo za brezposelne, tedaj sploh še ni bilo [...]. Zato je bila varnost vedno tako življenjsko pomembna za delovne ljudi: zaščita pred strahotnimi negotovostmi zaposlenosti (tj. mezd), bolezni, ali nesreče ter strahotno gotovostjo starosti brez zaslužka.« (Prav tam, 87-8)

Videli smo, da v dobi vse večjih industrijskih obratov, ki so sposobni v sinhroniziranem in racionaliziranem ritmu proizvesti ogromne količine blaga, ni enostavno zagotoviti polne zaposlenosti strojev, proizvajati vedno več v vse krajšem času in naposled to prodati. Kreditiranje potrošnikov je začasno rešilo zagato hiperprodukcije, nato pa se je še z veliko večjo silo obrnilo proti kapitalističnemu gospodarstvu. Mnoge tovarne so se zaprle in delavce prepustile revščini.

Osvajalska logika – logika moči

Treba je bilo ukrepati. V razmerah, ki so jih določali interesi velikih podjetij, je bilo treba poskusiti osvojiti nove (tuje) trge, kjer bi prodali velike količine proizvedenega blaga. Hkrati so si morala podjetja zagotoviti nadzor nad trgovskimi potmi, dostop do kar se da poceni surovin (v drugih deželah) in tudi poceni delovne sile. S pomočjo uvajanja carin je bilo treba zaščititi domačo proizvodnjo, tj. domače monopole, s tem pa tudi rešiti zaposlenost in stopiti na prste revščini. Velikim podjetjem je v teh prizadevanjih pomagala država s svojimi službami in zmogljivostmi. Države so krčile teren za svoja podjetja po politični poti, ali, če ni šlo gre drugače, z osvajanji in vojno.

Bodimo pozorni. Reševanje nakopičenih težav, ki izvirajo iz prisilnega zakona konkurence, se je odvijalo skladno z interesi velikih podjetij in s pomočjo držav. Arrighi v knjigi *Dolgo dvajseto stoletje – kapitalizem, denar in moč*, piše, da je lokalnim kapitalističnim skupinam očitno uspelo vpreči »svoje države v podporo svoji konkurenčni sposobnosti v gospodarskem svetu« (Arrighi 2009, 33). Svet se je tako razcepil na ločene politične in pravne enote, ki so upoštevale zasebno lastnino na eni strani ter pravice javnega upravljanja na drugi strani. Vsak posameznik je s tem dobil svojo nacijo in vsaka nacija je dobila svoje državljane (prav tam).

Prisilni zakon konkurence znotraj kapitalistične ekonomije potemtakem ni nehal delovati z ustanovitvijo monopolov, temveč se je prenesel na tekmovanje med monopoli in nato na tekmovanje med državami, ki so ščitile svoje velike korporacije in jim na mednarodnem prizorišču utirale pot do ekonomskega uspeha (trgov in naročil).

Tekma med državami je postajala vedno ostrejša, dokler se ni sprostila v prvi svetovni vojni. To vojno so sprožile države, ki so v razvoju zao-stajale in zato niso imele enakega dostopa do

svetovnih virov in financ, kot njihove tekmiče. Takšni sprva zaostajajoči državi sta bili Avstro-Ogrska in Nemčija. Prva je razpadla na množico manjših držav, druga pa je kljub porazu v vojni nadaljevala s svojo politiko kopičenja moči. Pri izgradnji lastnih monopolov in zaščiti domače proizvodnje je v marsičem posnemala uspešnejše države. Sohn-Rethel poroča o uradu, po slovensko bi mu lahko rekli *Urad za Srednjo Evropo*, ki si je že pred prihodom nacistov na oblast, to je jeseni leta 1932, »prizadeval za nasilno zrušitev meje med državami Srednje Evrope« (Sohn-Rethel 2012, 47). Zrušitev mej ne pomeni nič drugega kot prisvajanje ozemelj, ki so jih nadzirale druge države in na katerih so živela druga, nenemška ljudstva. Nemčija je na ta način posnemala politiko ZDA iz časa širjenja na Divji zahod, le da se je Nemčija poskušala širiti z ozemeljskimi osvajanjem v Srednji Evropi. Po nastopu nacizma, ki je bil pripravljen udeležiti to politiko, si je najprej priključila Avstrijo, Češkoslovaško in Poljsko, kmalu nato pa še mnoge druge države. Z nenemškimi ljudstvi, ki so živela na ozemljih teh držav, predvsem s slovanskimi ljudstvi, ni ravnala nič bolje, kot so v ZDA ravnali s tamkajšnjimi staroselci – Indijanci. Roman *Angel pozabe* govori prav o tem, o ravnanju nemško govorečih Avstrijcev s Slovenci.

Družbeno-ekonomski sistem in zavest ljudi

Doslej smo si ogledali nekaj zunanjih družbeno-ekonomskih dejavnikov, ki predstavljajo nujne pogoje nacizma. To pomeni, da nacizma ne moremo razumeti brez razumevanja kapitalizma oziroma razumevanja spremembe tržnega kapitalizma v monopolnega, tekmovanja med kapitalističnimi državami in umeščenosti Nemčije v mednarodna razmerja.

Zgoraj smo omenili krizo, ki je doletela globalno kapitalistično gospodarstvo, in dodali, da je bila kriza še toliko hujša v državah, ki niso sodile v sam center moči, torej zlasti v Nemčiji

in Avstriji, ki sta bili z vidika mednarodnega dogajanja podrejeni državi.

Kriza je zaradi grožnje z revščino (izguba delovnih mest) spodbudila strahove pri ljudeh, ki so se zaradi tega začeli obračati k nerazsvetljenemu nacionalizmu. K temu so prispevale tudi množične migracije, ki so bile, kot smo omenili zgoraj, v tistem času ena izmed logičnih posledic razvoja kapitalističnega gospodarstva. Hobsbawm o tem pravi: »Možje in ženske se niso selili le čez oceane in mednarodne meje, ampak tudi s podeželja v mesta; iz ene pokrajine iste države v drugo – skratka, z »doma« v deželo tujcev in, če obrnemo kovanec, kot tujci v domove drugih.« (Hobsbawm 2000, 112) To je spodbudilo množično ksenofobijo, »katere skupni izraz je postal fašizem – zaščita čiste domače rase pred kontaminacijo ali preplavljanjem z vdirajočimi podčloveškimi hordami« (prav tam, 113).

Ko razmišljamo o zavesti ljudi, vpetih v kapitalistična družbeno-ekonomska razmerja, torej naletimo na negotovost in strah malih ljudi, »ki so bili, če nič drugega, oropani uglednega položaja, ki so ga zasedali v družbeni ureditvi in za katerega so verjeli, da jim pripada, ali socialnega statusa v dinamični družbi, za katerega so se imeli po svojem prepričanju pravico potegovati« (prav tam).

Strah, za katerega gre, sijajno opiše Franz Kafka v romanu *Grad*. Značilna je epizoda, ko K., junak romana, dobi pismo z gradu, s katerim se nato pretirano pikolovsko in zaskrbljeno ubada. Opazi ali domišlja si »nevarnost, in v pismu je bila dovolj poudčrtana, bila je orisana z nekakšnim veseljem, kakor da ji ni mogoče ubežati. In to je bilo, da bi bil delavec.« (Kafka 1967, 89)

V odlomku iz Kafkovega romana imamo opravi s strahom uslužbenca, nekoga, ki sebe na družbeni lestvici postavlja nad navadne, male ljudi. Na tej točki velja napotiti še na izjemno knjigo Siegfrieda Kracauerja *Uslužbenici*.

Knjiga je v bistvu reportaža in popisuje življenje nemških uslužbencev v času, ki ga obravnavamo, se pravi v času nastajanja monopolov in racionalizacije. Gromozanska podjetja so bila vedno bolj odvisna od vojske uslužbencev, ki so do potankosti upravljali delovni proces in v Nemčiji jih je bilo že v tistem času več milijonov. Kracauerjeva reportaža dokumentira vzpon potrošniške kulture v Nemčiji, ki je bila namenjena prav uslužbencem korporacij in visoko kvalificiranim delavcem. Dokumentira oblikovanje zavesti ljudi, ki so zase menili, da sodijo v srednji razred, ki so se z vsemi sredstvi otepali delavske identitete, in dejavnosti, ki so takšno zavest proizvajale in utrjevale: od vznika tematskih trgovskih centrov, turističnih potovanj, razširjanja pogrošnih kulturnih dobrin (šund romanov, kina), piknikov in zabavnih dogodkov, ki so jih organizirala velepodjetja, do razmaha tekmovalnega športa, zvezdnitva ipd. Poanta je, da so ljudje zlagoma izgubili uvid v realnost lastnega položaja in dopustili, da razumsko analizo nadomesti kopica utvar. Kljub navidezni pestrosti in vznemirljivosti vseh teh prostočasnih dejavnosti je njihov pravi smisel ljudem prikriti, da namreč sedanje gospodarstvo, »ne deluje zaradi množic, ki so v njem zaposlene, marveč te množice kvečjemu obdeluje« (Kracauer 2013, 114).

V kolikor razmišljamo o zavesti ljudi, ki so v nekem zgodovinskem trenutku dopustili nacizem, je to za nas pomembno, saj vidimo, da je tudi večinska zavest ljudi proizvod monopolističnega in racionaliziranega gospodarstva. Gospodarski giganti si oblikujejo zavest ljudi, ki se več ne zaveda lastnega položaja, ki je vse bolj vodljiva, ki se hitro prestraši, ki je občutljiva za megalomanske fantazije nacistične ideologije in ki predvsem troši – se pravi vrača denar v naročje investorjev. Dejstvo je namreč, da so prav deli te množice postali naraven nosilec nacističnih trendov.

Po Hobsbawmu so bili prav ti sloji prebivalstva, torej srednji in nižji, ki so si domišljali, da so nekaj več, v obdobju vzpona nacizma njegova hrbtnica:

»Vzemimo le en primer med mnogimi raziskavami o članstvu in podpori takih gibanj v medvojni Avstriji. Med nacionalsocialisti, ki so bili leta 1932 na Dunaju izvoljeni kot okrožni svetniki, je bilo 18 odstotkov v samostojnem poklicu, 56 odstotkov je bilo tako imenovanih 'belih ovratnikov', torej pisarniških delavcev in državnih nameščencev, 14 odstotkov pa fizičnih delavcev. Med nacisti, ki so bili istega leta izvoljeni v pet avstrijskih skupščin, izven Dunaja, je bilo 16 odstotkov iz samostojnih poklicev in kmetov, 51 odstotkov pisarniških delavcev ipd. ter 10 odstotkov fizičnih delavcev.« (Hobsbawm 2000, 115)

Z nacizmom so lahko številni tako ali drugače prestrašeni posamezniki, ki so se pred tem praviloma pridruževali razsvetljenim emancipatornim gibanjem, svoje stare intuicije navezali na nove politične slogane in tako prispevali k ukinjanju demokratičnega liberalizma. Hobsbawm na primer piše, da je »malo dvoma o tem, da so bili aktivisti svastike v avstrijskih Alpah v glavnem nanovačeni iz vrst podeželskih strokovnjakov – veterinarjev, geodetov in podobno – ki so bili nekoč v svojem okolju liberalci, izobražena in emancipirana manjšina v okolju, kjer je prevladoval kmečki klerikalizem« (Hobsbawm 2000, 115).

Določen del nemškega in avstrijskega prebivalstva je torej moral videti neko privlačnost v nacizmu, da se je ta sploh lahko razširil in zmagal na demokratičnih volitvah; poleg tega je moral obstajati tudi znaten del pasivnega prebivalstva, zaradi katerega se je nacistična ideologija lahko izvajala in utrdila na oblasti. Ljudje morajo biti zmožni odvrniti pogled ob zločinih in potlej s seboj še živeti. Zdi se, da je navidežno racionalen potrošnik, kakršnega opisujeta Kafka v romanu *Grad* in Kracauer v svoji študiji, se pravi posameznik, ki ga je začel proizvajati monopolni racionaliziran kapitalistični sistem, tisti tip, ki je omogočil razmah nacistične ideologije. Pregneten mora biti z negotovostjo, do temeljev prestrašen, nagnjen k potrošništvu, občutljiv za utvare o večvrednosti in radikalno

nepoučen o svojih lastnih interesih. Takšen posameznik mora biti v bistvu nevzgojen in neizobražen, oropan vsakršne možnosti in zmožnosti za kritično presojo lastnega položaja v svetu. Dovoljena mu je, kot členu racionalizirane proizvodnje, zgolj poslušnost in histerična ljubezen do nadrejenih.

Ernst Mandel v knjigi *Pomen druge svetovne vojne* glede tega zapiše:

»Ko pravimo, da je *klice* holokavsta najti v skrajnem rasizmu kolonializma in imperializma, nikakor ne mislimo, da te klice neizogibno in samodejno povzročijo bolezni v njeni najhujši obliki. Kajti, da bi do tega prišlo, se mora rasistična norost povezati s smrtonosno parcialno racionalnostjo modernega industrijskega sistema. Za njegovo učinkovitost je potrebno hlapčevstvo državnih služb, zanikanje individualne kritične presoje kot v bistvu »subverzivne« (*Befehl ist Befehl*), tisoči pasivnih izvršujočih akterjev (pravzaprav pasivnih sotorilcev zločina). Poleg tega še: prevzem oblasti, ki ga izvedejo razbojnikom podobni politični kadri določene buržoazije, in pripravljenost tega razreda, da jim dovoli izvajanje politične oblasti; mrzličnost agresije *va banque*, ki je ne sprožijo samo ti razbojniki, temveč tudi precejšen del sektorja velikih podjetij; cinična realpolitika, ki podpira najhujše izsiljevanje in sistematičen državni terorizem, [...]. Holokavst je šele na koncu te dolge vzročne verige. Vendar ga lahko in ga tudi moramo pojasniti prav z njo.« (Mandel 2013, 129-30)

Zgolj takšni ljudje, se pravi ljudje s tako spremenjeno zavestjo, so bili lahko vpoklicani v službo dela kapitalistov elit v Nemčiji in njihovih imperialističnih osvajalskih načrtov v Vzhodni in Srednji Evropi. Zgolj takšni ljudje so lahko nato v imperialističnem osvajalskem duhu sodelovali pri razčlovečenju ljudstev, ki so že živela na ozemljih, na katerih so se ustavili pogledi njihovih gospodarjev.

Globalno in lokalno

Roman *Angel pozabe* govori o trpljenju Korošcev v Avstriji. Kraj dogajanja je torej lokalni. To pomeni, da moramo zgornjo globalno spremembo tržnega kapitalizma v monopolnega in temu ustrezno spremembo zavesti velike množice ljudi uporabiti tudi za razumevanje dogajanj na lokalni ravni.

Marjan Linasi v knjigi *Koroške vojne zgodbe* glede tega pravi, »da je bil nacizem v Avstriji prav tako avtohton pojav kot v Nemčiji. Koroška je imela med vsemi deželami v nacističnem tretjem rajhu odstotkovno največ članov nacistične stranke. Tako ni čudno, da so ideje o prevladi nemštva in izrinjenju slovenskega elementa iz Koroške, ki so jih v času med plebiscitom in anšlusom gojili domači koroški nemškonacionalni krogi, organizirani zlasti v organizaciji KHD (Kärntner Heimatdienst, pozneje Kärntner Heimatbund – KHB), v času nacizma dobile popoln zamah.« (Linasi 2017, 13) Linasi še piše, da so Avstrijski nacisti po ukazu iz Berlina, začeli »pripravljati radikalno rešitev slovenskega vprašanja na Koroškem z načrtom o izgonu vseh oseb s slovenskimi koreninami.« (Prav tam)

Sedaj si torej lažje pojasnimo, zakaj, denimo, so – kot preberemo v romanu – policisti trikrat zaporedoma obesili pripovedovalkega očeta na vejo oreha in ga, dvanajstletnega otroka, pretepli z bičem (Haderlap 2012, 113–14). Lažje si pojasnimo babičino trpljenje v koncentracijskem taborišču, trpljenje drugih koroških Slovencev in vseh, ki so se znašli na poti osvajalske nemške države.

Nemško govoreče prebivalstvo Koroške takšnim dejanjem očitno ni glasno nasprotovalo, temveč se je navzelo strahov zaradi negotovega položaja, megalomanske osvajalske ideologije in idej o lastni rasni večvrednosti ter je bilo pripravljeno obuti imperialistični škorenj.

Sklep

Nacizem v Nemčiji in Avstriji je sicer uspešno odpravil brezposelnost, s čimer je pridobil naklonjenost številnih Nemcev in Avstrijcev, a za ceno imperializma, prežetega z mračno rasno ideologijo, ukinitvijo demokracije in oboževanja, ki je vodilo v drugo svetovno vojno, kjer je na grozljiv način umrlo več kot 50 milijonov ljudi. Kar zadeva demokracijo, je nacizem v imenu avtoritarnega fašističnega principa vodenja ukinil predvsem delavske organizacije, stranke in sindikate. Že zelo hitro po prevzemu oblasti je prepovedal vse druge politične opcije in oblike političnega združevanja. Za nameček je na podlagi rasne ideologije razčlovečenja nenemškega prebivalstva znova uvedel tudi suženjsko delo – v koncentracijskih taboriščih. Opraviti imamo torej s skrajnim načinom oblikovanja ljudi, s podrejanjem celotnih ljudstev imperialističnim interesom velikih monopolov. Nemcem in Avstrijcem so odvzeli demokracijo, pripadnike drugih ljudstev na osvojenih ozemljih Srednje in Vzhodne pa so razčlovečili.

Ti isti ljudje, ali vsaj nekateri med njimi, so bili v duhu racionalizacije, tako značilne za delovanje monopolističnih velikih korporacij, sposobni hladnokrvno izračunavati racionalnost delovanja koncentracijskih taborišč. Ernst Mandel na primer navaja nacistične uradne dokumente, kjer je »navedeno, da je 15 000 taboriščnikov, ki so delali za podjetje SS *Deutsche Ausrüstungswerke*, v letu 1943 delalo štiri milijone delovnih ur. V tem času so proizvedli blago v vrednosti 23,2 milijona RM, za kar so dobili »plačilo« v znesku 13 pfeningov na uro.« (Mandel 2013, 132) Mandel na isti strani navaja še neko Hitlerjevo izjavo, ki pravi, da je dolžnost nacistov zredčiti prebivalstvo, da je treba cela plemena odstraniti iz Rusije in ustvariti moderen razred nepismenih sužnjev.

V eseju smo poskušali pokazati, da moramo razlago nacističnega zasuka v barbarstvo, ki ga opisuje tudi roman *Angel pozabe*, utemeljiti na družbeno-ekonomskih dejavnikih, zaradi

katerih se je tržni kapitalizem spremenil v monopolnega. Po Mandlu, denimo, skrajni razizem ne more obstajati brez institucionaliziranega kolonializma in imperializma, ki so ga izvajale vse vodilne kapitalistične velesile in ki so domorodnim ljudstvom odrekale človečnost.

»Ko pa so velike skupine ljudi enkrat obravnavane kot imanentno manjvredne – kot 'podljudje', *Untermenschen*, kot neke vrste živali –, tedaj je potreben le še en ideološko-politični korak, da jim odrečejo ne le pravico do svobode in iskanja sreče, temveč pravico do življenja samega. [...] Semena plinskih celic najdemo v množičnem zaslužnjevanju in ubijanju črncev v okviru trgovine s sužnji in obsežnem iztreljanju srednje- in južnoameriških Indijancev.« (Prav tam, 127)

Zgoraj smo pokazali, da je bil nemški kolonializem posledica dejavnikov, kot so prisilni zakon konkurence, monopolizacija ali sprememba tržnega kapitalizma v monopolnega, racionalizacija, hiperprodukcija in ustvarjanje potrošnikov. Tem dejavnikom – zlasti njihovega kombiniranemu delovanju – smo pripisali moč oblikovanja zavesti ljudi, torej tiste oblike zavesti, ki je ne definirajo svetloba, želja po znanju, solidarnosti in človečnosti, temveč tema, nagnjenost k iracionalnim mitom, nesolidarnosti in razčlovečenju. Morda nam ni uspelo dovolj natančno pokazati, kako se zavest ljudi oblikuje vsled delovanja družbeno-ekonomskih dejavnikov, gotovo pa je, da vzročno-posledičnega vpliva teh dejavnikov ne moremo zanikati.

Literatura

Arrighi, Giovanni (2009). *Dolgo dvajseto stoletje – kapitalizem, denar in moč*, Založba Sophia: Ljubljana.

Braudel, Fernand (1991). *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem*, XV. – XVIII. stoletje. Čas sveta II. Studia Humanitatis,

Založba ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete: Ljubljana.

Haderlap, Maja (2012). *Angel pozabe*, Litera: Maribor.

Heinrich, Michael (2013). *Kritika politične ekonomije – uvod* (2013), Založba Sophia: Ljubljana.

Hobsbawm, Eric (2000). *Čas skrajnosti – Svetovna zgodovina 1914 – 1991* (2000), Znanstveno in publicistično središče: Ljubljana.

Mandel, Ernst (2013). *Pomen druge svetovne vojne* (2013), Založba Sophia: Ljubljana.

Marx, Karl (2012). Kapital – Kritika politične ekonomije. Zvezek 1, knjiga 1, Založba Sophia: Ljubljana.

Kafka, Franz (1967). *Grad*. Zbirka 100 romanov, Cankarjeva založba: Ljubljana.

Kracauer, Siegfried (2013). *Uslužbenci – poročilo iz najnovejše Nemčije*, Založba /*cf.: Ljubljana.

Linasi, Marjan (2017). *Koroške vojne zgodbe. Nekaj utrinkov iz let 1938–1945*, Mohorjeva založba: Celovec.

Rifkin, Jeremy (2007). *Konec dela: Zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne dobe*, Krtina: Ljubljana.

Sohn-Rethel, Alfred (2013). *Ekonomija in razredna struktura nemškega fašizma. Zapiski in analize*, Založba Sophia: Ljubljana.

Sandi Cvek

Doubt (Dvom, John Patrick Shanley, 2009)

»Resda sem po naravi tak, da moram verjeti, da je kaj resnično, če le-to dojemam jasno in razločno, vendar sem po naravi tudi tak, da ne morem zmeraj uravnavati duševnih oči v isto stvar, da bi jo jasno dojemal, in često se vame vrača spomin poprejšnjih sodb, kadar nisem več pozoren na razloge, zaradi katerih je bila moja prejšnja sodba taka. Zato je mogoče pozneje navesti druge razloge, ki bi me, ko bi ne poznal Boga, zlahka odvrnili od mojega mnenja, in tako bi nikdar ne imel o nobeni stvari resnične in gotove vednosti, temveč le nedoločna in spremenljiva mnenja ... Ker pa sem hkrati s tem, ko sem spoznal Boga, tudi doumel, da je od njega odvisno tudi vse drugo in da Bog ni varljiv, in tako izluščil sklep, da je, *nujno resnično vse, kar dojemam jasno in razločno, četudi ne pazim več na razloge, zaradi katerih sem sodil, da je resnično, temveč se samo spominjam, da sem to spoznal jasno in razločno*, ni mogoče navesti nobenega nasprotnega razloga več, ki bi me silil dvomiti, temveč imam o tem resnično in gotovo vednost.« (René Descartes, *Peta meditacija*, 14/15)

Pridiga

»Kaj storiš, ko nisi prepričan? To je tema moje današnje pridige,« so prve besede očeta Flynna (ja, vem, čudno, a zares se piše tako kot glavni junak romana *Mindswap*, o katerem je tekla beseda zadnjič v mojem razmisleku filma *Strange Days*), ki pa dovolj korektno povzemajo tako glavni problem samega filma kot tudi izhodiščni problem *Meditacij*. In tem kartezijskim uvodnim besedam sledi najbolj kartezijska pridiga, kar sem jim bil priča v kakšnem filmu:

»Ko je bil lani umorjen predsednik Kennedy, kdo izmed nas ni izkusil najgloblje dezorientiranosti? Obupa? V katero smer? Kaj zdaj? Kaj naj rečem svojim otrokom? Kaj naj rečem sebi? To je bil čas, ko so ljudje sedli skupaj, povezani v skupnem brezupu. A pomislite na to. Vaša vez s soljudmi je bil vaš obup. Bil je skupna izkušnja. Bil je strašen, a v njem smo bili skupaj. Koliko huje je torej osamljenemu moškemu, osamljeni ženski, ki ju zadene osebna nesreča: Nihče ne ve, da sem bolna. Nihče ne ve, da sem izgubil zadnjega prijatelja. Nihče ne ve, da sem storil nekaj slabega. Predstavljajte si to osamljenost. Naenkrat vidite svet kot skozi okno. Na eni strani stekla srečni, brezskrbni ljudje in na drugi strani vi.«

Še bolj kot sama pridiga je pomenljivo gibanje kamere. Ko oče Flynn govori o povezujoči moči vsesplošnega obupa, kamera izpod cerkvenega stropa pokaže celoto cerkvene ladje in v njej zbranega občestva. Ko govori o osamljeni bolni ženski, se kamera osredotoči na eno izmed njegovih ostarelih vernic, in ko govori o osamljenecu, ki je ostal brez prijateljev, na enega izmed njegovih ostarelih vernikov. Oba, tako moški kot tudi ženska, se ob njegovih besedah vidno zdrzneta. In ko spregovori o osamljenosti nekega, ki je storil nekaj slabega, se kamera usmeri na samega očeta Flynnna, ki te besede izreka.

Potem pa svojemu občestvu pove naslednjo zgodbo:

»Neke noči je potonila tovorna ladja. Zajel jo je požar, potonila je, in preživel je en sam mornar. Našel je rešilni čoln, razpel jadro, in ker se je spoznal na navtiko, je dvignil oči k nebu in se orientiral s pomočjo zvezd. Čoln je usmeril proti domu in izčrpan zaspal. Nabrali so se oblaki in naslednjih 20 noči ni več videl zvezd. Menil je, da gre v pravi smeri, a ni bilo načina, kako bi se v to prepričal. In ko so minevali dnevi in je postajal vedno bolj šibak, je začel dvomiti. Je pravilno določil smer? Je še vedno plul proti domu? Ali pa je bil grozljivo izgubljen in obsojen na strašno smrt? Ni bilo načina, kako naj to izve. Si je sporočilo ozvezdij zaradi

obupnega položaja le domišljal? Ali pa je enkrat videl resnico in se je je zdaj moral držati, brez nadaljnjih zagotovil? Danes ste v cerkvi tudi taki, ki dobro poznate krize vere, kot jih opisujem. In hočem vam povedati – dvom je lahko enako močna in krepilna vez kot gotovost. Ko ste izgubljeni, niste sami.«

Pridigo svojega nadrejenega posluša tudi stroga predstojnica šole sv. Nikolaja, redovnica Aloysius Beauvier (v nadaljevanju: sestra Alojzija), in njena zadrega je povsem upravičena: O čem pravzaprav govori oče Flynn? Kaj hoče povedati? Kako bi dvom lahko bil povezovalen? Ali njegova na prvi pogled izjemno sugestivna mornarska metaforika sploh drži vodo? Prispodobe so močne: na eni strani je mornar s svojo ladjo, na drugi je nebo s svojimi zvezdami in oblaki – pa je med enim in drugim zares takšna povezava, kot je bilo rečeno v zgodbi, ali gre zgolj za puhlo retoriko in prazno nizanje sofizmov? Zakaj se zdi očetu Flynnu sploh vredno govoriti o dvomu? Mar dvomi on sam? Ga moti, ker dvomi kdo drug? Sestro Alojzijo skrbi situacija na šoli, ki jo vodi, in mar ni ironično, da jo navda z dvomi prav pridiga očeta Flynnna o dvomu? A najprej si poglejmo vzroke njenih težav skozi umestitev pridige znotraj celote filma.

Kontekst

Piše se leto 1964 in sestra Alojzija ima v svoji katoliški skupnosti v Bronxu, katero vodi z železno roko, hude težave tako s plehkimi novotarijami (kemični svinčniki, tranzistorski radijski sprejemniki ...), kot tudi z vsesplošnim moralnim poplitvenjem, razpuščenostjo in brezbožnostjo (lahkomiselnost, užitkarstvo, spolna razbrzdanost ...), ki jih je prinesla nova doba. Pri večerji se o problematični vsebini in težko razumljivem pomenu pridige pogovarja z ostalimi redovnicami. Zanima jo, ali so opazile kakršnokoli nenavadno vedenje kogarkoli, ki bi lahko spodbudilo očeta Flynnna k razpravljanju o tej zoprni temi, in jih pozove k čuječnosti.

In res: mlada, naivna, a predana učiteljica zgodovine, sestra James, kaj hitro opazi sumljivo nenavadnost pri samem očetu Flynnu – namreč njegovo neprimerno domačnost z ministrantom Donaldom Millerjem, edinim temnopoltim učencem na šoli. Zbode jo, da je recimo Donald nekega lepega dne, kar med njeno šolsko uro poklican k Flynnu v župnišče, od koder se potem vrne 'dišeč' po vinu; kot ji tudi da misliti, ko malo kasneje vidi Flynnna, kako medtem ko imajo učenci plesne vaje, na skrivaj položi belo srajco v Donaldovo garderobno omarico. Svoja opažanja seveda nemudoma zaupa predstojnici in obe redovnici pod pretvezo pogovora o organiziranju božične slovesnosti soočita Flynnna s svojimi sumi glede njegovega morebitnega problematičnega odnosa z ministrantom. Presenečeni duhovnik jima skuša dopovedati, da gre za povsem osebne stvari, ki se ju zares ne tičejo, in ju lepo prosi, da se ne vmešavata, če nočeta storiti več škode kot koristi, a je zaradi nepopustljivega vztrajanja predstojnice prisiljen razkriti, da je Donaldal zalotil pri pitju mašnega vina, mu obljubil, da bo ta prestopok zadržal zase, a ga bo zdaj moral izključiti iz skupnosti ministrantov. Neizprosni Alojziji pred odhodom še izrazi svoje globoko nezadovoljstvo zaradi načina, kako obravnava zadevo, svojo naslednjo pridigo pa posveti lahkotnosti, s katero se širijo govorice, in katastrofalnim posledicam, ki jih lahko povzročijo.

Dobrosrčno sestro James oče Flynn uspe prepričati v svojo nedolžnost, še posebej potem, ko ji razloži, da je skušal srajco, katero je Donald pozabil v zakristiji, vrniti na čim bolj diskreten način, saj skrbi za fanta veliko bolj kot predstojnica, in prav bi bilo, da bi tudi vsi drugi za to izvedeli. Potem ko jo spomni še na Kristusovo oznanilo ljubezni, ona, ki je pravkar prejela pismo svojega bolnega brata, Flynnovega početa zares ne more razumeti drugače kot najbolj pristen izraz krščanske »agape«. A če se je njej odvalil kamen od srca, ostane predstojnica Alojzija neomajna v svojem prepričanju glede Flynnove krivde.

Zato je njena naslednja strateška poteza v totalni vojni proti zavrženemu duhovniku sestanek z Donaldovo materjo, gospo Miller, ki pa jo šokira s svojo skoraj popolno brezbriznostjo glede morebitnih duhovnikovih spolnih zlorab njenega sina. Pomembno se ji zdi samo to, da vzdrži do konca šolskega leta, saj bo uspešen zaključek šolanja na ugledni cerkveni osnovni šoli povečal njegove možnosti za vstop najprej na dobro gimnazijo in potem na kolidž. A v tistih par minutah njenega pogovora s sestro Alojzijo se boleče razkrije ves resigniran obup, ki se skriva pod navidezno brezbriznostjo in pragmatizmom te zgarane, trpinčene in zasramovane ženske, ki je v svoji skrajni stiski sposobna spregovoriti tako o homoseksualnosti svojega sina kot tudi o nasilništvu njegovega očeta, ki pa jo generira prav Donaldova problematična spolna orientacija. Tudi gospa Miller roti predstojnico, naj zaključi z zadevo, češ da je Flynn Donaldu tako vzornik kot tudi zaščitnik, a seveda tudi ona naleti na gluha ušesa, saj ne samo da sestra Alojzija ni pripravljena na nika kršen kompromis, ampak celo zagrozi, da bo Donaldal vrgla iz šole.

Brez kakršnihkoli dokazov in brez sleherne podpore se v velikem finalu tako sestra Alojzija na lastno pest znova sooči s Flynnom z grožnjo, da se bo obrnila direktno na škofa, če od njega ne izve resnice. Ker se Flynn ne pusti zмести in ostane stanovit v svoji drži, mu razkrije, da se je poučila glede njegove nečedne preteklosti, ko je bil primoran v petih letih zamenjati tri župnije, in v telefonskem pogovoru naj bi ji redovnica iz ene teh župnij v celoti potrdila njene sume. Flynn je zaradi njene samovolje in grobega kršenja cerkvenega protokola, po katerem bi se morala obrniti na duhovnika, ki vodi župnijo, ne pa na neko nepomembno nuno, seveda besen, a ko mu sestra Alojzija zabrusi, da ni vreden duhovniškega stanu in zahteva njegov odstop, se ji skrušen ukloni, odpridiga še svojo zadnjo pridigo, po kateri resignirano sestopi s prižnice, se poslovijo od faranov in odide.

V zadnjih par minutah filma se kot v neka-kšnem epilogu na zasneženem cerkvenem vrtu spet srečata obe redovnici. Alojzija pove James, da je škof očeta Flynna kljub njegovemu odstopu imenoval za pastorka v Sv. Hieronimu, veliki župniji s cerkveno šolo, ga na ta način še povišal in poskrbel, da se bo vsa zgodba lahko ponovila. Hkrati ji prizna, da si je telefonski pogovor z redovnico, ki naj bi ji potrdila Flynnove pretekle umazanije, izmislila in ga je potemtakem zrušila zgolj na podlagi svojih sumničenj, »a če bi bil Flynn dejansko nedolžen, pač ne bi odstopil, mar ne?« Z v tem filmu dvakrat izrečeno modrostjo, da »ko preganja hudodelstvo, se človek odmakne od Boga«, skuša potolažiti sestro James, zgroženo zaradi tako ciničnega laganja in izsiljevanja, pri čemer takoj doda, da je človeku za ta odmik vedno izstavljen račun, in videti je, da je v njenem primeru cena še posebej zasoljena. Ker če je bila Alojzija skozi cel film nadčloveško dosledna in pogosto prav nečloveško brezčutna, je v njegovih zadnjih sekundah tudi ona samo človek: krhek, šibak, zmotljiv, negotov in obupan človek! »*I have doubts...I have such doubts,*« so njene zadnje besede, izrečene skozi poplavo solz in pospremljene z bobnenjem svečane *The First Noel* s cerkvenih orgel.

Dvom

Slovar slovenskega knjižnega jezika definira dvom kot »odnos do okolja, ki izključuje zanesljivo sklepanje o resničnosti česa«. V tem smislu lahko torej nekoga obhajajo, mučijo oz. razjedajo dvomi glede nekoga ali nečesa: boga ali ljudi; nek dogodek lahko vzbudi dvome o poštenosti nekega prizadevanja, ali pa jih razblini oz. prežene. In v filmu *Doubt* dvomi mučijo bolj gledalca kot protagoniste, saj je njihova ambivalentnost lepa ilustracija težav, ki jih prinese odsotnost koordinatnega sistema: Kakšen človek je oče Flynn? Zdi se zelo topel, in nežen, a za kakšno toplino in nežnost gre? S kom imamo opraviti? Z dobrodušnim, rahločutnim, razumevajočim, prijaznim, spravljivim in

zaščitniškim duhovnikom? Ali z zelo inteligentnim, a hinavskim, dvoličnim perverznejšem? In kdo je sestra Alojzija? Zavrti, nestrpni, osorni, predsodkov polni, zaslepljeni, inkvizitorski fanatik? Ali pa – sicer zelo stroga, a dosledna, budna, skrbna in (na svoj ekstremni način) pravična redovnica, ki ima pred očmi predvsem dobrobit svojih varovancev? Spodaj navedeni šestminutni odlomek pogovora med očetom Flynnom (F) ter sestrama Alojzijo (A) in James (J), (začne se na koncu 45 minute filma in traja do konca njegove 51 minute) je najlepši prikaz zgoraj omenjene odsotnosti jasnih, tako epistemoloških kot tudi etičnih koordinat:

A: Paziti moramo, kakšno vlogo bomo na božični prireditvi dali Donaldu Millerju.

F: In kaj je z Donaldom Millerjem?

A: Paziti moramo, da pri prireditvi Donalda ne bomo niti skrivali niti rinili v ospredje.

F: Zaradi barve njegove kože?

A: Ja, tako je.

F: Zakaj?

A: Dajte no, oče.

F: Mislim, da bi morali z njim ravnati kot z vsakim drugim fantom.

A: No, vi sami mu posvečate posebno pozornost. V župnišču ste imeli zaseben pogovor z njim. Pred enim tednom?

J: Da.

F: O čem govorimo?

J: O Donaldu Millerju.

A: Fant se je čudno obnašal, ko se je vrnil v razred.

F: Res?

J: Ko se je vrnil iz župnišča, malce čudno, ja.

A: Nama lahko poveste zakaj?

F: Na kakšen način se je čudno obnašal?

J: On ... Ne vem, kako naj to pojasnim. Glavo je naslonil na mizo in ...

F: Hočete reči, da ste dobili določen občutek?

J: Da.

F: In ker je prišel iz župnišča, sprašujete mene?

A: Tako je.

F: Hmm ... Ste se hoteli pogovoriti o prireditvi? Sem zato tukaj? Ali pa je to tisto, o čemer ste hoteli govoriti?

A: To.

F: No, malo mi je neprijetno.

A: Zakaj?

F: Kaj mislite, zakaj?

A: Odgovorna sem za fantov blagor.

F: Ne gre za fantov blagor.

A: Nisem prepričana, da je to res. Ko se je vrnil v razred, je bil vznemirjen.

F: Je kaj rekel?

J: Ne.

A: Kaj se je zgodilo v župnišču?

F: Zgodilo? Nič se ni zgodilo. Pogovoril sem se s fantom.

A: Glede česa?

F: Zasebne zadeve.

A: 12 let je star. Kaj je lahko zasebnega?

F: Ne odobravam vašega tona.

A: Ne gre za moj ali vaš ton, oče Flynn. Gre za odkrivanje resnice.

F: O čem?

A: Saj veste, o čem govorim, kajne? In zdaj obvladujete izraz na obrazu, kajne?

F: Na obrazu? Česa natanko me obtožujete?

A: Ničesar vas ne obtožujem, oče Flynn. Prosim vas, da mi poveste, kaj se je zgodilo v župnišču.

F: Tega ne želim nadaljevati. In če s tem niste zadovoljni, se obrnite na monsignorja Benedicta. Lahko si le mislim, da je to nesrečno vedenje posledica preobremenjenosti. Lepo dopoldne vam želim, sestra.

Flynn hoče oditi.

A: Ko se je vrnil s pogovora z vami, je imel v sapi alkohol.

F: Alkohol?

J: Zavohala sem ga v njegovi sapi.

A: Torej?

F: Pustite to pri miru.

A: Ne.

J: Vzemite si čas, oče. Bi še malo čaja?

F: To bi morali pustiti pri miru.

A: Ni mogoče.

F: Gospod McGuinn je zasačil Donalda pri pitju mašnega vina. Ko sem izvedel, sem poslal ponj. Jokal je in prosil, ali bi lahko ostal ministrant. Zasmilil se mi je. Rekel sem mu, da mu bom dovolil ostati, če ne bo nihče drug izvedel.

J zasiže: Kakšno olajšanje. To vse pojasni. Zahvaljen bodi Bog. Glejte, sestra, pomota je bila.

A: In če se pogovorim z gospodom McGuinnom?

F: Pogovorite se z njim, na vsak način. A zdaj, ko je fantova skrivnost znana, ga moram izklju-

čiti iz skupine ministrantov. Temu sem se skušal izogniti.

J: Skušali ste zaščititi fanta?

F: Tako je.

J: Tudi jaz bi morda storila enako. Je kakšna možnost, da bi Donald ostal ministrant?

A: Če je fant pil mašno vino, ne more ostati ministrant.

F: Seveda ... Ste zadovoljni?

A: Da.

F: Hm ... Šel bom. Pisati moram.

A: Nestrpnost.

F: Res je. Nisem zadovoljen z vašo obravnavo te zadeve. Sestra.

Oče Flynn odide.

Razlika med Flynnom in Alojzijo je v nebo vpijoča: medtem ko ji on navdušeno govori o velikih spremembah, ki so se zgodile na svetu, in o novem času, ko se je pojavilo nekaj novega v ljudeh, mu ona cinično zabrusi, da »ni nič novega pod soncem«. Če si on v skodelico čaja ležerno vrže tri kocke sladkorja, je njej sladkanje čaja skoraj bogokletno. Če bi on v Božično slovesnost vključil tudi kakšno posvetno pesem ali celo radijsko popevko – na primer Frostyja Snežaka, njej to ni prav daleč od izvajanja poganskega obredja in obujanja čarovništva. Če si on prizadeva za drugačno in prijaznejšo cerkev, kjer se ne bi ravno svet podrl, če bi duhovnik tu in tam odpeljal otroke na sladolede ali na taborjenje, zanj ne pride v poštev nobena prevelika bližina in domačnost med duhovščino in verniki. Pa vendar niti pri enem niti pri drugem pravzaprav nikoli ni zares jasno, s kom imamo v resnici opraviti. Kdo je torej oče Flynn? Svobodomiselnih duhovnik, ki se je – misleč, da je prišel na čaj, oziroma na pogovor o božični prireditvi, nepričakovano znašel na

inkvizicijski natezalnici? Ali homoseksualni pedofil, ki je dovolj inteligenčen in aroganten, da medtem ko skuša sestra Alojzija razkrinkati njegove grdobije, ne da bi trenil z očesom (*»and you're controlling the expression on your face right now, aren't you?«*), pije čaj in hrusta sladkorčke? In kdo je sestra Alojzija? Srednjeveški relikv (*»You are single-handedly holding this school and this parish back from progressive education and a welcoming church«*), svetohlinska sadistka, ki mrcvari nedolžno dobričino samo zato, ker zaradi svoje sladkosnednosti, predolgih nohtov, poslušanja radijskih popevk in uporabe kemičnega svinčnika ne ustreza njenim visokim moralnim standardom? Ali utelešenje Resnice, Pravice in Dolžnosti? V tem smislu imamo opraviti s pravcatim rorsachovim testom v obliki filma, saj gledalci v oba protagonista zlahka projiciramo svoje lastne strahove, travme, predsodke in komplekse.

Čeprav v *Dvomu* do njegovih zadnjih sekund sploh ni videti, da bi še kdo razen sestre James zares dvomil, film prepričljivo uprizori pretirane, bolesterne, že prav paranoične vidike metodičnega dvoma, ki ga uteleša prav sestra Alojzija. Spomnimo se, kako v drugem odstavku *Prve meditacije* Descartes predstavi načelo metodičnega dvoma: »pri ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvareh moram pridržati soglasje nič manj skrbno kakor pri očitno lažnih«; in v prvem odstavku *Druge meditacije*: »odstranjeval bom vse, kar dopušča še tako neznan dvom, natanko tako, kot da bi dognal, da je popolnoma lažno«. Način razmišljanja sestre Alojzije potemtakem sploh ne bi mogel biti bolj dosledno kartezijanski, kakor je: Zanima jo resnica in nič drugega kot resnica. Zakaj je bil mali Donald Miller na obisku pri očetu Flynnu v župnišču? Kaj se je med tem obiskom dogajalo? Zakaj se je Donald potem tako čudno obnašal ... Njen svet pač ni svet, kjer mora tožilec osumljencu na sodišču dokazati krivdo, ampak sadistični narobe-svet, kjer mora osumljeni tožilcu dokazati svojo nedolžnost. Če se metodični dvom kaže v praksi

kot neprestano upoštevanje scenarija najslabše možnosti, potem je sestra Alojzija učlovečenje tega »*worst case scenario*«, saj ji za likvidacijo očeta Flynna povsem zadošča možnost, da je volk v ovčji koži, ne pa neizpodbiten argument, da to tudi dejansko je – česar se ji niti ne zdi vredno skrivati. Ko v njunem zadnjem duelu Flynn od nje zahteva, da ustavi svojo gonjo proti njemu, mu mrtvo hladno razloži, da zadevo lahko ta trenutek ustavi sam, tako da prizna svoje grehe in odstopi kot katoliški duhovnik. Ko ji Flynn očita, da je vso svojo gonjo proti njemu zgradila na neutemeljenih sumničenjih, in protestira, ker se ona med tem usodno pomembnim pogovorom ukvarja z nečim tako nepomembnim, kot je pospravljanje razmetane pisarne, ga Alojzija nadere, da bo že sama presodila, kaj je pomembno. In zanjo je v tem trenutku pomembno le to, da je Flynn dal Donaldu vino, da je torej zapeljal nedolžnega in nemočnega fanta, pri čemer je vse tisto, kar bi nasprotovalo temu njenemu prepričanju, povsem brezpredmetno, ker ona pač »pozna ljudi«. In ko Flynn protestira, da »to ni dovolj dobro«, ga ona z nadčloveškim mirom pouči, da »niti ni treba, da je«. In ko Flynn ob tej tihi vehemenci povsem ponori in kriče zahteva prepričljivih argumentov, ko torej hoče po vsej sili izvedeti, kaj je sestra Alojzija tako groznega videla ali slišala, da je proti njemu sprožila takšno hajko, mu redovnica naveličano s prstom pokaže skozi okno svoje pisarne, čes da je pred par dnevi videla, kako je prijel nekega učenca za zapestje, in kako je fant roko sunkovito umaknil. In to je vse in to je zanjo več kot dovolj! Sicer nima nobenega dokaza, a ima ob svojih dragocenih življenjskih izkušnjah z grešno človeško naravo in ob absolutni gotovosti tautologije, da »pes, ki grize, je pes, ki grize«, tudi neomajno voljo tega učlovečenega in v duhovniška oblačila oblečenega psa onemogočiti. Mar ni to »*worst case scenario*« logika v svoji najbolj dosledni varianti? Ker je vsekakor možno, da je oče Flynn pedofil, ki pod krinko svojega duhovništva zlorablja otroke, ga sestra Alojzija kot takega tudi obravnava.

A vrnimo se na povsem kartezijanske težave, ki jih ima oče Flynn v vzpostavljanjem koordinatnega sistema svojega lastnega sveta. Mar *Meditacije* ne govorijo o nujnosti trdne izhodiščne točke, ki bo nosila, oziroma določala, vse ostale točke v prostoru, oziroma o tem, kako – pa čeprav samo za en sam, razsvetljujoči trenutek – uzreti izhodišče tega ontološkega koordinatnega sistema, in se potem, tudi ko duha zagrinjajo oblaki dvoma, spomniti tega trenutka? In mar Flynn v svoji uvodni pridigi ne govori o povsem isti situaciji na področju vere? Pa vendar (če odmislim kompase in vsa ostala tehnična pomagala): se je mogoče na morju podnevi orientirati samo s pomočjo sonca in ponoči samo s pomočjo zvezd – če seveda imam potrebno znanje in če mi vremenske razmere to dopuščajo. Če imam srečo, ponoči vidim nebo, polno zvezd, ki se počasi in enakomerno premikajo okoli Severnice kot svojega središča, če pa sreče nimam, vidim monotono črnino kot posledico oblačnosti. Če imam srečo podnevi, vidim kako se sonce giblje čez modro nebo, če pa sreče nimam, vidim le nepretrgano oblačnost ali pa še kaj dosti hujšega. Kako potemtaka razumeti na začetku te razprave navedeno zgodbo očeta Flynna o mornarju, ki ne samo da je edini preživel brodolom, ampak se mora za svojo končno rešitev zahvaliti tako svojemu poznavanju zvezd kot tudi trdnemu zaupanju, da pluje v pravi smeri tudi v dolgih dneh in nočeh neprekinjene oblačnosti in neviht? Saj največja težava seveda ni v tem, da zvezd v takem vremenu ni mogoče videti, ampak v tem, da tako vetrovi kot tudi morski tokovi nosijo ladjo, kamor se jim zljubi. Ker se oče Flynn zagotovo zaveda te težave, zares ni jasno, kaj je nauk njegove zgodbe, saj pametni mornar ne bo rabil dvajset dni nevihtnega vremena, da ga v njegovem krhkem čolnu obidejo dvomi glede smeri, v kateri pluje, ampak mu bo že po dvajsetih sekundah kristalno jasno, da je brezupno izgubljen. Prav ta na milost in nemilost vihar-nemu morju prepuščeni obupanec, ki nima niti trdnih tal pod nogami, niti daljnih, a varnih zvezd, po katerih bi se ravnal, je lep približek

Descartesove metafizične stiske s konca *Prve meditacije*. A Flynnov mornar je v neprimerno boljšem položaju, saj mora ob vseh stiskah ki ga pestijo, ob vsej lakoti, žeji in besnenju narave zgolj brezpogojno zaupati Severnici, ki jo je videl prvo noč po brodolomu, pa bo vse v redu. Kot da se zmore – ne z očesom razuma, ampak z očesom neomahljive vere v vsakem, še tako kritičnem trenutku zazreti v brezčasni in popolni mir zvezd nad njimi in skozi še tako besne viharje varno pripluti v domače pristanišče. Čeprav se mi na žalost niti Descartesova rešitev tega problema, ki jo ponuja v 14. in 15. odstavku *Pete meditacije*, s katero sem začel tole razpravo, ne zdi ravno idealna, je hkrati v gnoseološki mišnici, v kateri se je znašel, najbrž najboljša možna. Ker kaj je boljše: ali takšna zgolj posredna Božja garancija verodostojnosti neštetih resnic, ali pa neposredna, absolutno gotova, a neznosna jasnost solipsistične *res cogitans*, ki sama samcata v grozi zre samo sebe? Skratka: če je zgodba očeta Flynnna v fizičnem svetu zgolj recept za katastrofo, je v metafizičnem svetu pravzaprav edini možni scenarij preživetja.

In nenazadnje se *Dvom* tudi prav po kartezijsko ugrizne v svoj lastni rep skozi način, kako sestra Alojzija skozi svoj zlom uprizori poanto uvodne pridige očeta Flynnna, češ da je dvom enako močna vez kot gotovost, saj je na koncu filma v svoji skrušenosti in negotovosti enako močna ali pa še močnejša, kot je bila v vlogi neizprosne božje neveste na njegovem začetku, pa čeprav sploh ni jasno, v kaj dvomi. V upravičenost svoje gonje proti Flynnu? V verodostojnost katoliških institucij? V trdnost lastne vere? ... »*Let me put it to you this way—you never know what's going on in somebody else's head. You never know what's going on in somebody else's heart,*« je rekel scenarist in režiser filma *Doubt* John Patrick Stanley v nekem intervjuju. »*A lot of time is spent coming up with a conclusion in this story, but it's like life, you don't get to know for sure what really happened. You don't get to know for certain.*«

Skratka: *Dvom* je izjemen film, pri katerem je to, da zastavi cel kup vprašanj, a na nobeno ne odgovori, samo ena od njegovih kvalitiet.

Mi starci

We don't need no education

We don't need no thought control

(Pink Floyd: *Another Brick In The Wall, Part 2*)

Uvod: Sarival in jaz

Zgoraj citirani hit Pink Floydov mi ni bil všeč v času svojega nastanka in mi ni všeč danes, a je prav zaradi svoje cenene demagogije kot narejen za začetek tega pisanja. Da ne kompliciram preveč, bom »education and thought control« poslovenil v »vzgojo in izobraževanje« in priznal, da sem absolutno sit vzgoje in izobraževanja profesorjev: namreč takih in drugačnih seminarjev, ki to niso, in strokovnega izpopolnjevanja, ki je samo krinka za nesramno pretakanje javnih sredstev v žepe spretnih podjetnikov. Sit sem nebuloz, odkrivanj Amerike in izumljanj tople vode, ki ne služijo ničemur drugemu kot vpisovanju v letne evidence in pridobivanju točk za napredovanje v nazive, a s tem se bom ukvarjal kdaj drugič. Predmet tokratnega pisanja sta prav vzgoja in izobraževanje mladine, in kandidat za letošnjega kresnika: roman *Starec in jaz* Sarivala Sosiča mi ponuja edinstveno priložnost, da se poskušam spomniti, kako sem ga na lastni koži izkusil jaz sam.

S staranjem se mi krepi nostalgija in z njo želja po knjigah, v katere so uspeli avtorji moje generacije kot v čarobne kapsule ujeti duha naše mladosti. Doslej sta me zares prepričala samo Uroš Zupan in Miljenko Jergović, saj se ob branju njunih knjig počutim, kot da berem svojo avtobiografijo iz nekega vzporednega vesolja. Zlasti Uroševe zbirke esejev in Miljenkova *Zgodovinska čitanka* me vsakič znova močno udarijo in globoko zarežejo, a Sarival Sosič me je s svojim *Starcem* skozi ubeseditev svoje izkušnje krajev in ljudi, ki so tudi del moje osebne zgodovine, na nek način zarezal še globlje. Napisal je knjigo, ki se dogaja v meni znanih

kraji in v kateri nastopajo meni znani ljudje, knjigo o sebi kot mladem fantu, nezadovoljnem tako s svetom kot tudi s samim sabo, ki mu sorodna duša, utelešena v starem profesorju, skozi učenje glasbe pokrpa skrhano samozavest, ga zbudi iz patetičnega vegetiranja, reši klavrnega luzerstva v šoli in mu odpre vrata v povsem nove, neznane prostore v svetu duha.

Ker je ena najbolj zanimivih značilnosti Sarivalovega romana povsem zabrisana meja med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, ki različne časovne plasti zlije v svojevrsten halucinantni sedanjik, bom najprej povedal – ne kdo sva bila, ampak kdo Sarival in jaz sva na začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja: sva dijaka majhne podeželske gimnazije, ki jo doživljava kot depresivno in represivno hkrati. Ker sva v umetnost zaljubljena gimnazijska obstranca, oba zahajava k starcu, parkrat si pri njem dobesedno podava kljuko, pri čemer nikoli ne spregovoriva niti besede in tudi sicer v vseh letih guljenja klopi na isti majhni šoli ne vzpostaviva nikakršne komunikacije. Asocialna čudaka pač! Prvič se usedevala k pijači in pogovoru cel kup let pozneje: 9. maja letos v nekem zakotnem barčku v italijanski Gorici, ob pripravah na predstavitev njegovega romanesknega prvenca na festivalu »Nova Gorica – mesto knjige«. On se mene dobro spominja, jaz njega bolj megleno, tako kot večine stvari iz tistega časa. Se pa s Sarivalom razen v moči spomina in v pisateljskih veččinah seveda razlikujeva v še najmanj eni stvari: v intenzivnosti najinega odnosa s starcem, ker če je starec zame samo nenavadni prijatelj, ki name s svojim znanjem, neizmerno karizmo in osupljivo človeško avtoriteto pomembno in skrajno pozitivno vpliva – Sarivala re-definira, in sicer tako, da iz njega potegne tisto, kar ne da bi vedel, že ves čas je. Ja, *Starec in jaz* Sarivala Sosiča je pedagoški, oziroma pravcati – bildungsroman!

Realizem

Poudarjam: gre za izrazito avtobiografski bildungsroman, a vseeno – za roman! Hans Fallada začne svoj znameniti *Vsakdo umre sam* z opozorilom, da se dogodki, ki jih opisuje, le

»v glavnih potezah opirajo na gestapovske spise o nezakonitem delovanju berlinskega zakonskega para med letoma 1940 in 1942. Samo v glavnih potezah – roman ima svoje zakonitosti in ne more popolnoma slediti resničnosti. Zaradi tega pisatelj ni poizvedoval za resničnimi podatki o zasebnem življenju obeh koncev: prikazal ju je tako, kot ju je sam videl. Oba sta torej plod domišljije, prav tako so izmišljene tudi druge osebe tega romana. Kljub temu pisatelj verjame v notranjo resničnost pripovedovanega, čeprav marsikatero podrobnosti popolnoma ne ustrezajo stvarnim okoliščinam.«

In moj največji problem pri branju *Starca* je prav v nenehnem pozabljanju, da gre za roman in ne za avtobiografijo, in v še hujšem pozabljanju, da je prav avtobiografija najbrž najbolj izmuzljiva oblika fikcije. V Sarivalovem primeru prvoosebna pripoved s svojo izjemno sugestivnostjo prav sili biti brana kot objektivni zapis dejanskih dogodkov, ki se dogajajo dejanskim osebam znotraj dejanskega prostorsko-časovnega kontinuuma. Kar v bistvu tudi je, saj vsi kraji in ljudje, ki se v knjigi pojavljajo,

(majhno podeželsko mesto ... jaz ... mati in oče ... starec ... znani slovenski kantavtor ... fant, ki ga danes ni več ... mladi razvpiti pisatelj v zaporu ... profesor kompozicije, doma iz velikega mesta, takrat že priznani skladatelj ... mlad pesnik ... prijatelj, moj sošolec ... profesorica slovenščine ... ravnatelj srednje šole ... zelo veliko glavno mesto, tisto, kamor vodi jo vse poti ... pisatelj srednjih let ...)

za svojo abstraktno generičnostjo skrivajo stvarne, bolj ali manj znane kraje in ljudi, ki pa so seveda obenem tudi fiktivne romaneskne entitete v povsem Falladovem smislu: saj so

subjektivno prikazani in kot taki izmišljeni. Prav nobenega dvoma tudi ne more biti glede tega, da pisatelj kljub temu *»verjame v notranjo resničnost pripovedovanega, čeprav marsikatero podrobnosti popolnoma ne ustrezajo stvarnim okoliščinam«*. Sarival seveda prikazuje stvarne dogodke, kraje in ljudi, a tako kot jih sam vidi, pri čemer nekatere prav simpatično idealizira, druge pač karikira, s čimer seveda ni prav nič narobe, saj tako zgolj nadaljuje plemenito tradicijo, ki sega najmanj k Platonu, na katerega se v knjigi celo parkrat sklicuje. Tako kot domnevam, da bi si bil Sokrat všeč, ko bi se bral v Platonu, tudi domnevam, da bi si bil starec všeč, ko bi se bral v Sarivalu. Kot tudi domnevam, da si Trazimah ne bi bil všeč, ko bi se bral v Platonu, in da si profesorica slovenščine zagotovo ni všeč, če se bere v Sarivalu. Zaradi lažjega pisanja bom tudi v nadaljevanju tega besedila naslov romana krajšal v *Starec*, avtorja v Sarival, glavnega junaka knjige, ki je hkrati prvoosebni pripovedovalec, pa v fant.

Šola

Tudi sicer je *Starec* simpatično platonska knjiga. Vsaj od Platona naprej je na primer jasno, da je najpomembnejša naloga na tem svetu vzgoja ljudi in da je hkrati največja težava v zoprnem dejstvu, da je žal ogromna večina ljudi butastih in sebičnih omejeencev. In *Starec* to situacijo prikaže v vsej empirični banalnosti, kjer butasti sebični omejeenci vzgajajo nove butaste sebične omejeence. In natanko ta težava – to radikalno nezadovoljstvo glavnega junaka – tako s klavrnim stanjem lastne duše kot tudi z bednim človeškim miljejem, v katerem je prisiljen živeti – požene njegovo zgodbo:

... že bežen pogled na okolico z lahkoto dokazuje človeške neumnosti, plehkosti in duhovno revščino, nič ne bom ovinkaril, o ljudeh imam, milo rečeno, bolj slabo mnenje, prepričan sem, da jih ta svet niti ne potrebuje, brez njih bi veliko bolje shajal ... (str. 5)

... ljudje te pogosto razočarajo, nezanesljivi so, številni večinoma plitke pameti, kmalu se začnejo dolgočasiti, imajo omejen krog zanimanja, običajno prevladuje ukvarjanje s hrano in počivanjem ter vsakdanjimi, že navajenimi obveznostmi, glave kaj kmalu po osnovni in srednji šoli ne uporabljajo skoraj nič več, ne glede na izobrazbo so šibke pameti ... (str. 27)

... vse je tako izpraznjeno, nepomembno, ljudje nezanimivi, dolgočasni, topoglavi in votli kot gnijoči štori ... (str. 28)

... včasih mi je nerodno, stojim in razlagam, recimo v razredu, vsako leto znova, vsi me gledajo, strmijo vame in na večini obrazov in v očeh vidim posmeh, neumne poglede nevednosti, ljudje so brez vsakršne fantazije, nič si ne upajo, vse je tako omejeno, nazadnjaško in podcenjujoče, če je kdo na kakršen koli način drugačen ... (str. 29)

... preživeti je treba v tem nič kaj prijaznem svetu, med nič kaj prijaznimi ljudmi ... ljudje skozi čas življenja odpadajo kot gnili sadeži, večina jih začne prezgodaj gniti in zaključijo iskanje, ni več potrebe po raziskovanju, ostanejo na eni in isti stopnji razvoja ... (str. 41)

Takole fant skozi retrospekcijo in njene neštete filtre vidi tako sebe kot tudi svet pred vstopom skozi starčeva vrata: jezen je, prestrašen, zbežan, frustriran, negotov, nezadovoljen in vsega naveličan, a hkrati poln upanja, želja, pričakovanj, potreben spremembe, prevetritve in predrugačenja. In če je vse prvo materializirano v šoli, je vse drugo utelešeno v starcu, čakajočem na drugi strani vrat. In če je šola že v samem startu knjige predstavljena kot »*skrajno dolgočasna, tekmovalna, krivična, represivna ... mučilnica, v katero sem moral zahajati, neka-ko preživeti, dojemal sem jo kot sovražnika na bojišču, ki ga poskušam premagati in priti iz tega boja kot zmagovalec ...*« (str. 7), je v isti sapi prav starec predpostavljen kot resnični učitelj in sorodna duša, ki svojega učenca pozna

in mu prinaša »*znanje točno na takšen način in količinsko tolikšno*«, kot ga je voljan spoznavati, o njem govoriti in misliti.

Fant torej gimnazije ne doživlja samo kot dolgočasno in jalovo, ampak celo kot najhujšo možno oviro na poti k resničnemu znanju, saj ne samo da ne prinaša ničesar novega in zanimivega, ampak je

»neznosna mora in kako jo dokončati, če se ti na njej gabijo vsi profesorji in njihovi načini iskanja znanja, bolje iskanja neznanja, prav to jim je pri meni uspevalo potrjevati ...« (str. 49) ... ker sem nekoliko drugačen, ker se ne ujemam s pravili, zahtevami in določili, ker sem upornik in neprilagojen, ste me na različne načine zatirali, nobene spodbude dajali, nobene perspektive videli v meni, le kako bi jo, saj je tudi sami nimate, ste prazni, že davno izpraznjeni, nič posebnega razen rojevanja in prehranjevanja se vam ne dogaja, vsi po vrsti ste dolgočasni, in kako bi takšni, s tako malo znanja, ki ste ga dosegli, lahko sploh opazili, mogoče zaznali v meni kaj več kot nemir in motenje pravil obnašanja in izpolnjevanja učnih obveznosti, vse izdane ukaze uboga samo pes, pa še tega ne vsak pes ... (str. 128)

Tole je nedvomno izjemno krut opis moje nekdanje gimnazije, ki pa je dejansko znala biti tudi sama v marsičem izjemno kruta. Tudi zame so gimnazijska leta najbolj črno in nesrečno obdobje mojega življenja, ki se mi pogosto v sanjah vrača kot mora in v budnosti kot tesnoba. Ko včasih rečem, da za noben denar ne bi hotel še enkrat biti najstnik, to precej resno mislim. Če me moja takratna profesorica slovenščine ne bi uspela prepričati, da nisem tak bedak, kot menijo nekateri njeni kolegi, bi se najbrž izpisal in danes ne bi poučeval filozofije, ampak bi pometal ceste. Celo grozno enoletno služenje vojaškega roka takoj po gimnaziji sem doživel in tudi preživel kot nekakšno katarzo, kot perverzni »A Hard Day's Night«, saj sem z odkrito in brutalno avtoritarnostjo hierarhije uniform

očitno lažje shajal kot s prikritim in pogosto svetohlinskim nasiljem javne srednje šole, kate-re dijak sem bil. Velika večina mojih spominov na tista leta – ne samo da ni najlepših, ampak je izrazito mučnih in podobno kot fanta tudi mene po več desetletjih včasih v grdih sanjah še vedno preganja kakšen profesor. A kakorkoli že obračam, v nobenem primeru ne morem reči, da je bil kdo izmed njih tako izrazito zloben in zahrbtnen, da bi mi zavestno in hote želel škoditi. Vsakega izmed njih sem se naučil videti kot človeka iz mesa in krvi z vsemi njegovimi vrlinami in slabostmi, in naučil sem se verjeti, da resnična težava nikoli ni bila v njem, pa naj je bil še tako neusmiljen in strog, njegov predmet pa zame skrajno težaven. Kakor je pač pogosto, je najbrž tudi v tem primeru tako, da je vsa težava blizu, celo preblizu, in se tako prav rada izmuzne: namreč v meni in v mojih slabostih in šibkostih in morasti profesor nikoli bil ni nič drugega kot ovira na moji poti. Kaj pa vem, a podobne more se nam znajo pojaviti tudi takrat, ko smo soočeni z nečim (nekom), kar nasprotuje našim najbolj temeljnimi prepričanjem – pa kakršnakoli že so.

In bolj kot berem *Starca*, bolj vidim v odporu, ki ga njegov mladi protagonist čuti do šole (kot odmev tako »*We Don't Need no Education*« art-rock blefa Pink Floydov kot tudi punkovskega »*Pretty Vacant*« gneva), sijajno odslikavo duhá časa začetka osemdesetih, hkrati pa nekaj, pod kar bi se najbrž podpisal tudi marsikateri gimnazijec danes. Podobno kot njegova ihtava mladostniška diskvalifikacija tudi starčeva umirjena sardonična vivisekcija gimnazije sijajno preseže specifični časovni okvir, v katerem je izrečena, in preroško razkrije stanje duha na »temni strani« – ne samo takratne, ampak žal tudi današnje vzgoje in izobraževanja, pri čemer seveda ne gre pozabiti, da je tudi dejansko zapisana – danes:

»... srednja šola ne predstavlja nobenega usodnega problema, tudi matura ne pomeni nič takšnega, je nekaj običajnega, ne prinaša odločilnih ali prelomnih dejanj, v teh časih

to ni več tako veličasten dogodek. V obdobju moje mladosti, ko sem sam zaključeval maturo, pa je bila ravno ona največje znamenje, simbol uspeha in dokaz, da postaneš končno odrasel moški, ki ima v sebi določeno in dobro izgraženo znanje, takrat so me učili znani slovenski strokovnjaki, mnogi v gimnaziji so bili doktorji znanosti, na svojih področjih so za naslednje rodove izdajali številne temeljne knjige, nekateri so bili že takrat ali pa so kasneje postali uveljavljeni in naši najpomembnejši umetniki, mnogi celo akademiki, danes je drugače, gimnazijo lahko vpiše vsakdo, skoraj ne glede na ocene, pridobljene v osnovnih šolah, sicer je dostopnost do izobraževanja dobrodošla, a množičnost je izničila selekcijo, na površju ne ostajajo samo najbolj trdoživi in pametni, temveč tudi tisti, ki so napolnjeni s spretnimi izmikanki, lenuharjenjem, prevarami, slabim znanjem, ko boš odrasel, boš spoznal, da prav ti postanejo voditelji in različni pomembneži v svojih okoljih ...« (str. 107–108)

To zgodbo poslušamo vse prepogosto, ne da bi jo zares slišali, in meni osebno je znana vsaj toliko, kot so mi znani mučni nesporazumi, ko skrajno plašnost, prestrašenost, občutljivost, sramežljivost in negotovost okolje doživlja kot nastopaštvo, cinizem in aroganco. Ko so tudi najbolj elementarni psihološki obrambni mehanizmi krhkega posameznika razumljeni kot poskus atentata na avtoriteto, ki s pozicije moči pritlehno obračunava z nekom, ki te moči nima. In če sramežljivi in občutljivi dijak svoje nelagodje, nesamozavest in prestrašenost uspešno skrije pod hladno masko nesramnosti in arogance, je konflikt neizbežen:

*»... kako zelo sem jih sovražil, tudi danes po desetletjih, ko celo sam učim, nisem spremenil mnenja o srednji šoli in poučevanju na njej, nasprotno, celo utrdil, okrepil sem tako zelo negativen pogled na večino učiteljskega kadra ... mnogim bi prepovedal poučevanje in le redki zaslužijo, da se jih sploh lahko poi-
menuje z besedami profesor ali učitelj, torej*

tisti, ki poučuje, počenja tako pomembno darovanje človeka človeku, tako plemenito početje in dajanje sebe drugemu, starejšega mlajšemu, prav to početje bi moralo biti nekaj najlepšega, pristnega, osebnega, nežnega, veličastnega, privzdignjenega, a žal še zdaleč ni tako ... tako kot kateder uči klopi, tako tudi klopi učijo kateder ... v številnih šolah učijo prav takšni, ki si tega ne zaslužijo, poučevanje jim pomeni nadležno, naporno opravilo, o mladih imajo pretežno negativna mnenja in pouk poteka, kot že stoletja prej, s pomočjo različnih metod ustrahovanja, bodisi skozi ocene ali medsebojne odnose, srednja šola in njeni odrasli prebivalci, torej profesorji so postali pazniki in zaradi avtoritativne pozicije agresivni, tako jaz sam takrat ... in tudi danes se v meni marsikaj od tega ni spremenilo ... (str. 50–51).

Mar ni to čudno? Kako to razumeti? Zakaj se fantu tako zelo upira prestopiti prag gimnazije in zakaj mu je mučen vsak trenutek, ki ga je tam prisiljen preživeti, ko pa po drugi strani taisti fant vsako jutro z veseljem vstane ob pol šestih, se slabo uro vozi z avtobusom do starčevega stanovanja, kjer točno ob pol osmih začne z učenjem in vajami, ki jih dnevno nanese okoli 12 do 14 ur, pri čemer tudi vožnjo z avtobusom k starcu in nazaj domov nameni branju? Velik del njunega pouka so neštete ure najhujšega drila, preigravanja lestvic, tehničnih vaj za razgibavanje prstov in osterenje oči, preigravanja not, krepitve prožnosti zapestja, učenja na pamet ... vse v duhu starčevega prezira do sodobnih poučevalnih tehnik: miselnih vzorcev, grafičnih zapisov, logičnega povezovanja vsebin, tihega branja in učenja in prepuščanja sodobnim tehnologijam, kot do nesmiselnega zapravljanja časa, zanemarjanja možganov in poneumljanja. Zakaj ima težave z marljivim šolskim delom taisti fant, ki tudi po preselitvi k starcu po celodnevem igranju klavirja nikoli ne čuti nobene utrujenosti, saj se vznemirjen v nestrpnem pričakovanju uleže in začne hlastno brati, neizmerno hrepeneč po odkrivanju sve-

tov in življenj znotraj umetnosti? Očitno lahko že sama starčeva fizična prisotnost noč spremeni v dan, muko v užitek, nesmiselno vegetiranje v izpolnjeno bivanje, in knjige kot mučilna orodja v skrivnostne predmete poželenja.

V nekaterih manj znanih Platonovih dialogih je mogoče brati zelo čudna poročila o Sokratu: o tem, kako strog in nepopustljiv je bil pri izbiri svojih učencev in kako odločno je znal zavriniti vse tiste, ki mu niso bili pogodu. Ali pa o njegovih nadnaravnih, že prav demonskih sposobnostih, saj naj ne bi imeli blagodejnih učinkov na duše njegovih učencev samo pogovori z njim, ampak že zgolj življenje z njim pod isto streho. Podobno tudi fant ne vzgaja in oblikuje samo starčeva duša z vsem svojim znanjem, izkušnjami in modrostjo, in tudi ne samo njegovo telo skozi nenehna dotikanja, objemanja in poljubljanja; niti zgolj njegov glas in vonj, ki ju še vedno nosi v sebi ... Vzgaja in oblikuje ga tudi starčevo stanovanje s sobo za poslušanje glasbe, z gramofonom in stotinami gramofonskih plošč, špartansko kuhinjo in kopalnico, ki sta tam samo zato, ker je na žalost treba tudi nahraniti in očistiti svoje telo, in z največjo sobo z velikim črnim koncertnim klavirjem, s slikami na stenah in s tisoči knjig v omarah. Ta delovna soba za razmišljanje, branje, učenje in muziciranje kot nekakšen učiteljev snovni podaljšek že sama po sebi dvigne dušo učenca v neke druge, neznane sfere, kjer se lenobnost, šibkost, izmikanje in sprenevedanje čudežno transformirajo v divjo, strastno željo po učenju; kjer vse znano in običajno pokaže povsem drugačen, nov obraz in kjer se vsi jalovi stereotipi razblinijo v ostrem, a krepčilnem ozračju visokega duha. In tako kot se v nekem trenutku skozi popolno in brezkompromisno posvečenost muziciranju celotno fantovo življenje spremeni v glasbo, se tudi prav ta delovna soba, to magično svetišče lepote, spremeni v cel njegov svet, saj celo spi v njej na improviziranem ležišču z blazino, prislonjeno na knjige, in nogami pod klavirjem:

»Tako sem resnično ležal pod knjigami in delno pod instrumentom, torej med predmeti, ki sem jih in jih imam najraje še danes, kaj lepšega, kaj bolj domiselno ustvarjalnega, kaj bolj mogočnega, kaj bolj poglobljeno smiselnega, kot je bilo ležanje, spanje med literaturo in glasbo, med besedo in tonom, in ko sem se ulegel, sem še pozno v noč prebiral literarna dela, naslonjen na romane in poezijo, na biografije in dramatiko, na umetnostnozgodovinske knjige in knjige o glasbi ...« (str. 44)

Je sploh možen bolj boleč kontrast: na eni strani gimnazija s svojimi brezdušnimi ljudmi v brezdušnih učilnicah: dolgočasnih, sterilnih kombinacijah pisarn in delavnic (ah, kakšen klavrn bob ob steno je moje moledovanje, da bi imel na gimnaziji svojo učilnico za filozofijo, ki bi jo opremil po svojem okusu ...), na drugi strani pa evforični, karizmatični starec v svoji hiši, narejeni iz knjig, slik in glasbe. Očitno fant sploh nima težav z zahtevnostjo, nepopustljivostjo in drilom šole, ampak izključno z anemičnostjo nje kot institucije, kot tudi z ozkosrčnostjo, brezdušnostjo in narcisizmom večine učiteljev, ki jo utelešajo. Take šole pač ne more imeti rad, lahko jo lahko samo sovražijo. Vse te zategnjene, zdolgočasene in votle prfokse lahko samo prezira, medtem ko lahko starca z njegovo tisočkrat večjo zahtevnostjo, nepopustljivostjo, strogostjo, neizprosnostjo in drilom; skupaj z litri njegove slin, polnimi vedri urina in milijonom ton karizme – samo ljubi. Zato *Starec* seveda ni samo vzgojni in filozofski, ampak tudi (mogoče celo predvsem) – ljubezenski roman!

Paideia

Ena najradikalnejših poant *Starca* je natančno v tem, da se resnična pedagogika dogaja pravzaprav povsod drugod, razen tam, kjer bi se morala: namreč znotraj temu namenjenih institucij. V primerjavi z gimnazijsko jetnišnico in mučilnico duha se fantu zazdijo celo najbolj vsakdanje življenjske situacije, skupaj z banal-

nimi mladostniškimi druženji, popivanji in barabijami, življenjsko poučne, navdihujoče in včasih prav razsvetljuječe. In ja, v primerjavi s takšno gimnazijo je videti celo dejanska ječa, v kateri se je starec znašel kmalu po drugi svetovni vojni, nenavadno zanimiv in navdihujoč kraj, saj je zaprti skladatelj tam recimo srečal mladega pisatelja, razvpitega tako zaradi njegovega pisanja kot tudi zaradi njegove divje narave in brezkompromisnega načina življenja, ki mu je odprl neobičajne poglede, razbil njegove stereotipe, mu predstavil povsem novo, nekonvencionalno umetnost, polno divje erotičnosti. V primerjavi s tako zadrženo in dušebrižniško gimnazijo je torej celo majhna zaporniška celica *»učilnica novega znanja, predvsem pa prizorišče razpiranja osebne svobode«*. (str. 54–55)

»Ali bom zmogel vse to, kar pripravlja zame, kar bova temeljito in divje počenjala in kar mi bo nesebično dajal,« se fant tesnobno sprašuje na osmi strani svoje knjige, a le zato, da potem že na petnajsti strani ljubeče gleda starca, s katerim poležava na postelji in ga objema z nogami, *»on je govoril, jaz poslušal ... srkal sem vase besede, zvok in barvo njegovega glasu, se učil iz mimike, kretenj rok, premikov telesa in vdihaval njegov posebni vonj kože, ki ... je nadraževal mojo notranjost, starčevega značilnega vonja nisem nikoli pozabil ...«* Pravcata materializacija platonskega vzgojnega ideala: učencu absolutno predani učitelj na eni; in še neobdelani, za učenje odprti, učitelju absolutno predani učenec na drugi strani – v odnosu, kjer padejo vse meje in kjer sta tako podajanje znanja kot tudi njegovo sprejemanje prežeta z nebrzdanim, včasih že prav ekstatičnim entuziazmom in neizmerno energijo:

»In starec je vsak dan na isti način sedel pri meni, na moji desni strani z levo roko udrihal po tipki subkontra oktave, bil je živi metronom, v ustreznem tempu je igral po eni sami tipki, mi usmerjal hitrost in pravilnost igranja, sledil gibom mojih prstov, jih popravljal, motril in poslušal natančnost izvajanja skladb, tehničnih vaj, vsega, kar sva na klavir-

ju igrala, ljubeče strogo, neizprosno vztrajno je dolge ure sedel ob meni, učil z izkušnjami in predvsem veliko ljubeznijo, vame prenašal svoje znanje, me nekako oblikoval navznoter in navzven, preoblikoval tako močno, da se kasneje v dveh in pol desetletjih, ko ga že davno ni bilo več, še vedno nisem dovolj zavedal, koliko, kako temeljito in globoko me je zaznamovalo življenje z njim, spoznavanje njegovega vpliva name, učenje mene kot človeka, ki ga ima rad, a ga hkrati neizprosno obdeluje kot kipar neobdelan kamen.» (str. 18)

Kako zanimivo: tukaj ni nobene permisivnosti, gledanja skozi prste, neumestnega hvaljenja in leporečja, ampak absolutna avtoriteta na eni in absolutna poslušnost na drugi strani, saj nadvse občutljivi, strogi in do konca načelni stavec, ki je neusmiljen tako do sebe kot tudi do svojega učenca, na njuni poti skozi glasbeno in literarno umetnost ne spregleda nobene malenkosti, vsa ta neizprosna strogost, načelnost in neusmiljenost pa so prepojene z brezmejno naklonjenostjo, in ljubeznijo, pri čemer ne gre pozabiti, da je (spet po Platonu) najvišja oblika ljubezni prav – filozofija. Čeprav se ta beseda v knjigi pojavi samo petkrat in so v njej eksplicitno omenjeni samo trije filozofi: Sokrat, Platon in Aristotel; od filozofskih knjig pa samo *Simposion*, *Gorgias*, *Apologija*, *Vladar in Kandid*; je *Stavec* nedvomno tudi – filozofski roman!

Filozofija

Povedano v jeziku Platonove *Zgodbe v votlini* je glavni fantov problem s šolo natanko v tem, da jo doživlja kot povsem votlinsko dejavnost, kjer votlinski profesorji učijo votlinske dijake, kako se čim bolje znajti v svetu senc. Jaz svoje dijake pri pouku filozofije vztrajno spravljam v zadrego z vprašanjem: kako se gre ven iz votline? Se pravi: kako se v praksi to stori? Potekajo naše ure filozofije v votlini ali izven nje? ... Zdi se, da fanta pot iz votline vodi skozi vrata starčevega stanovanja:

»Vrata. Znašel sem se pred njimi rahlo izgubljen, nemiren, zvedav in poln pričakovanja, tako jaz sam, poznega oktobrskega dne pred leti, ko sem se odločil odrasti, nekaj spremeniti, se srečevati s starcem, pa čeprav bi srečevanja lahko prinesla veliko nepričakovanih, neobičajnih, tudi težkih stvari, nepredvidljivih trenutkov, ko bom na preizkušnjah, ki me bodo občasno presegale, a hkrati je vse skupaj predstavljalo velik, največji možni izziv v okolju, kjer sem takrat živel. Biti sam nikakor ni bilo lahko, celo bolelo je, razjedalo telo in dušo, kot se poglobljeno reče, in potrebno je bilo nekaj spremeniti, prevetriti stanja, v katerih sem se počutil v glavnem slabo, naveličano, občasno celo obupano, z najbolj črnimi mislimi. Razmišljam, ko se nahajam pred vrati starca, pozvonil bom, vstopil in začel spreminjati predvsem sebe, postopoma, preko različnih stanj, spoznanj in izkušenj, drugače ne gre, to je edina pot naprej, da ne postanem bedak kot večina, čeprav se zdi, da poskušam biti žaljiv ali ciničen, to nisem, le želim si sprememb in stavec jih omogoča, prinesel jih bo v moje življenje.»

Mar ni ta fantov opis samega sebe na prvi strani knjige lep opis stanja duha nekoga na poti v filozofijo? In mar to druženje učitelja in učenca ni že od prve strani dalje najboljši možni novodobni približek grškega odnosa med starejšim »ljubimcem« (erastes) in mladim »ljubljenim« (eromenos), ki je bil tako poduhovljeno-čustven kot tudi telesen, saj si je ljubimec pridobil ljubezen ljubljenega tako s svojimi vrlinami in trdom za njegovo vzgojo kot tudi s skrbjo za mladeničevo dobro počutje? Ker je najbolj znano utelešenje tega arhetipa Sokrat s svojimi učenci, se mu seveda tudi fant ne more izogniti, še posebej ko mu v nekem trenutku njenega druženja stavec povsem nonšalantno, kot mimogrede navrže, da mu bo za vso to vzgojo duha in srca nekega dne izstavil povsem mesén račun, pri čemer učiteljevega povsem nedvoumnega seksualnega namiga učenec ne razume kot škandalozno izkoriščanje, nečloveško gnusobo,

odvratno perverzijo oziroma grozljivo umazano brez primere; ampak ga mirno sprejme kot »*nekaj preprosto vsakdanjega, pričakovane-ga*«, z mislijo na Sokrata in Platona, med katerima se je tudi moralo dogajati kaj podobnega, čeprav je bilo med njima samo kakšnih trideset let razlike, med starcem in fantom pa dvakrat toliko. Starec se mu ne zdi prestar,

»ravno pravšnji je za učitelja, tako kot je bil Sokrat ravno pravšnji za Platona ... učitelj je vedno starejši od učenca, kar mora biti tako ... kajti skozi odnos učitelj učenec se dogajajo neverjetne stvari, veliko energij se pretaka, in če je to učenje individualno, tako posebno kot je najino, kot je bilo Sokratovo in Platonovo, potem tu ni nobenih dvomov več, premišljeval sem, da starec ve, kaj dela, zaveda se, kdaj mora neko stvar narediti, kdaj me pravilno spodbuditi, vprašati v pravem trenutku in zahtevati odgovor tudi skozi pravilno dejanje.« (str. 46–47)

Vse v zvezi s starcem se zdi fantu *»jasno in normalno, človeško naravno, logično in spontano, med seboj sosledno povezano, umeščeno v sprejemanje in darovanje enega drugemu, zavedajoč se, da lahko predvsem tisti, ki so napolnjeni z raznolikimi omejitvami, uresnitvami, zavorami, strahovi in nerazumevanjem ter nesprejemanjem različnosti ljudi in njihovih osebnih potreb, menijo drugače«*. (str. 140)

Sam starec pogosto daje Sokrata za zgled zbrane in umirjene avtoritete, ki vedno najde prave odgovore in se vseskozi zaveda svojih omejitev. Sokratski je tudi v svojem skromnem načinu življenja, saj so v njegovem visokem svetu duha prehranjevanje, spanje in vse ostale posvetne plati življenja zgolj nujno zlo. Težko bi našel hujši kontrast novodobni obsedenosti s hrano, kuhanjem, fancy kuharskimi oddajami, makrobiotiki in slow food užitkarstvom, kot so opisi prehranjevalnih rutin pri starcu doma: z vsem tistim kot kamen trdim v mleko namočenim kruhom, črvido mortadelo, velikimi količinami

mlečne kave, začinjene s še večjimi količinami pokajenih cigaret, in dunajskimi zrezki, kuhanim krompirjem in zeleno solato kot najvišjim dometom te kulinarike. Opisi občasnih kosil v bližnji gostilni, ki s potjo tja in nazaj vred trajajo manj kot 10 minut, se berejo kot komedija absurda in izrazu fast food povsem spremenijo pomen, a tako pač je v svetu, kjer prehranjevanje zgolj krade duši čas na njeni poti v višje sfere. Povedano v jeziku *Zgodbe o votlini*: ko si enkrat zunaj, potem zlepa nočes več nazaj noter, če pa že, potem mora čim hitrejšemu spustu noter slediti čim hitrejši vzpon nazaj ven. Jaz svojim dijakom iz leta v leto govorim, da ko enkrat zares začutiš moč resnične filozofije, znanosti ali umetnosti, potem vse ostalo izgine oziroma se spremeni v ples senc. »Raje sem zadnji med filozofi, znanstveniki ali umetniki, kot prvi med podjetniki trgovci in bankirji.« Tak je moj prevod Homerjevih dveh heksametrov, ki ju Platon citira v svoji *Votlini*, v dijakom razumljivo slovenščino. Pa je takšno govorjenje kaj več od naivnega idealiziranja in nesramnega provociranja? A povsem isto vprašanje si lahko zastavim tudi glede upravičenosti Sarivalovega neusmiljenega smešenja novodobne obsedenosti s kuhanjem in prehranjevanjem: Imam opraviti z naivnim idealizmom in nesramnim provociranjem ali s čim več?

Po eni strani je njegov cinizem seveda več kot upravičen, saj kuhanje in z njim povezan hobi, ki ga sofisticiran posameznik 21. stoletja imenuje bodisi kuharska umetnost bodisi gurmanstvo, morda ni ravno idealen primer človeške praznoglavosti, čeprav velikokrat ni prav daleč stran od njega. Vsi moramo nekako porabiti svoj prosti čas ali pa vsaj najti nekaj, kar nas v bedni rutini vsakdana sprošča, in mnogi uteho najdejo v sledenju receptom, ali pa pač izumljanju novih, v omamnih dišavah izpod svojih kozic in ponev ... saj jim njihovo početje zelo hitro prinese komplimente ljudi, s katerimi delijo jedilno mizo. Seveda neprimerno več časa kot skuhati dobro kosilo terja recimo napisati dobro knjigo, ustvariti dobro glasbo, naslikati

dobro sliko. Poleg tega lahko kuharji uspešno »nagovorijo« bistveno več ljudi kot pesniki, skladatelji in slikarji, saj mi pač ni treba utemeljevati banalnega dejstva, da dobra hrana »gane« neprimerno več ljudi kot dobra knjiga, skladba ali slika. Ja, odvečnega časa in denarja res ni težko zapravljati po restavracijah, saj je dobra hrana (če seveda zanemarimo finančni aspekt) domet slehernika in je težko najti človeka, ki ob res dobri hrani ne prizna, da je dobra – po drugi strani pa je noro enostavno najti človeka, ki dobre umetnosti ne more pohvaliti, ker je pač ne more razumeti. Saj res: kako pameten moraš biti, da »razumeš« okus hrane? Kuhanje in prehranjevanje je pač nujno zlo vsakega med nami, saj prav vsi (od Trumpa do mehiških sirot) vsak dan postanemo lačni – kot takšno je kuhanje nadvse prikladno za masovne hobije in masovne hite. Povsem drugače je denimo z umetnostjo, saj potrebo po njej čutimo samo redki in si jo lahko privoščimo tudi tisti, ki nimamo prav dosti denarja. Tako nas umetnost drugače kot kuharija ne deli na revne in bogate, ampak samo na občutljive in slepe, in skrajno plehko se mi zdi iz telesne potrebe slehernika delati umetnost. Da niti ne govorim o etičnosti cele zadeve! Edina »kuharska knjiga«, ki jo imam na kilometrih svojih knjižnih polic, je *Knjiga mrtvih* Marka Zorka, na katere platnicah je slika noža, od katerega kaplja kri, in na katere prvi strani avtor opravičuje njen morbidni naslov, češ da »so vse kuharske knjige tega sveta zbirke najbolj perfidnih opisov zakolov, zadušitev, praženj, sekanic in mrcvarjenj na živem ognju in vrelem olju. Tisti, ki so si izmišljevali, kakšne so peklenske muke, so najprej prebrali Kuharico.«

Jedilnik vsake malo boljše restavracije dokazuje, kako zelo resnične so te besede in kako neverjetno domiselna zna biti homo sapiens v podrejanju in izrabljanju svojega okolja, kako nepredstavljivo ustvarjalen in natančen zna biti v kombiniranju vsega, kar je mogoče požreti: zlasti delov teles brezčutno pomorjenih rastlin in živali. Si je res tako težko priznati, da kuhati

pomeni vihteti svoje kuhalnice in si izmišljevati nove recepte sredi tega smrdljivega masakra, sredi tega pokopališča se naslajati nad brutalnostjo svojega početja in svoje »umetnine« izdelovati z noži, ognjem in drugimi mučilnimi orodji. Mar je res mogoče, tudi z največjo mero prizanesljivosti, v tem početju videti še kaj drugega kot zgolj in samo patetičen poskus, da bi požrešnost svojega telesa preko svojega majhnega, neumnega hobija preobrazili v nekaj velikega? Pri čemer so sosterilci tega monstroznega početja seveda tudi vsi tisti, ki svoj čas sicer raje zapravljajo na bolj uglednih ustanovah in delovnih mestih od kuhinje, a potem, ko pač postanejo lačni, pohitijo v gurmanska svetišča in tam za veliko denarja nekaj pojedjo in popijejo, samovšečno poslušajo odobravanje in laskanje svoje zavistne okolice in potem, ko poravnajo svoje gvante, gredo naprej prekladat svoj denar, pri čemer hitro spet postanejo lačni, in ker kuhati ne znajo, se zgodba ponovi ... pri čemer mnogi zaradi dolgočasnosti in preobilja vsega iz kuharije še sami naredijo svoj hobi in pomagajo vrteti to perverzno kolo, na katerem se eni s hrano mastijo, drugi zaradi pomanjkanja nje umirajo ... pri čemer zaradi pomanjkanja umetniških del ne umira nihče, pa najsi bo to dobro ali pa slabo ...

A kljub vsemu pravkar povedanemu vidim na tej točki v *Starcu* hudo težavo prav v nenavadni komičnosti tega prehranjevalnega nihilizma oziroma anti-gurmanstva obeh protagonistov. Tako kot mi je komična new age obsedenost s hrano na celem svojem spektru, od bio in ekovernikov in nutricionistov do slow food užitarjev, sta mi komična tudi starec in fant v svojem forte fortissimo življenjskem stilu do konca zgoščenega učenja in maksimalno stopnjevanega skupnega početja. Je razlog zanj res v nujnosti maksimalnega izkoristka časa, kjer je kakršna koli ležernost razumljena kot njegovo neodgovorno, nepovratno in dokončno izgubljanje, ali v nespregljivem dejstvu, da ima starec (tudi glede prehranjevanja) ob svoji apolinični tudi dionizično plat, ki se skozi način, kako izvaja

to živalsko dejavnost, kaže še veliko preveč živalsko: namreč kot uživaško govtanje vrele juhe, skoraj celih, neprežvečenih kosov mesa, krompirja in solate in zlasti kot naslajanje v žretju drobovine: vampov, svinjskih ledvic in podobnih (bolj kot so postane in bolj kot dišijo po urinu – boljše so!) specialitet, ki običajno ne najdejo poti na mize in v krožnike oz. želodce »spodobnih ljudi«. Kar vsem drugim smrdi, starcu diši – in obratno. Starcu je tako pač všeč: čim bolj vroče in čim bolj na hitro, in fant se mora temu hočeš-nočeš ukloniti, saj zares ne morem verjeti, da bi (na primer) *Škrjančkov pesem* Čajkovskega igral kaj slabše, če mu starec iz kosila ne bi naredil enega izmed ekstremnih športov, ampak bi mu raje podaljšal čas zanj za minutko ali dve.

In starec ni filozofski samo v svoji ironični distanci tako do vsakdanjih banalnosti, povezanih s hrano, spanjem, oblačenjem in drugih zahtev telesa; ampak tudi do nenehno spreminjajočih se politike in večine drugih družbenih dogajanj, ter v svojem ignoriranju smrti in priseganju na Sokratovo razumevanje osebnega konca. Dvomi v posmrtno življenje, verjame, da je sleherniku dana zgolj ena možnost, ki jo lahko izkoristi ali pa tudi ne. In če je ne – bodisi zaradi pomanjkanja vztrajnosti, volje, vedoželjnosti, življenjske strasti in energije, ali pa zaradi izgubljanja v nesmiselni vsakdanji življenjski rutini, potem mu ne bo pomagalo nobeno jadikovanje, nobeno sprenevedanje in nobeni izgovori. Edino, kar zares šteje, je čim večja osebna moč, zgrajena skozi naporno učenje in ustvarjalnost, ki se iz nje poraja. Vse drugo je »shadows and dust«. Nekje sem prebral simpatično anekdoto o Sokratu, ki naj bi se tik pred usmrtitvijo učil igranja neke melodije na piščal. Na vprašanje, čemu ta jalov trud, ko pa bo vsak čas mrtev, je odgovoril, da bi to melodijo pač rad znal zaigrati. Starec je v svojem preziru vsega nizkega, ljudskega, šibkega in povprečnega hkrati sokratski in ničejanski. Edino življenje, ki ga je vredno živeti, je življenje umetnika ali znanstvenika, vse drugo je životarjenje, in tudi zgodovinske premike, za katere se zdi, da so jih

povzročile množice, so v bistvu povzročili izjemni posamezniki, ki so te množice premaknili.

Starec je povsem sokratski tudi kot stvarna oseba, ki je hkrati literarni lik, saj je moja edina povezava z njim Sarival. Tako kot gledam Sokrata skozi Platonove oči, gledam starca skozi Sarivalove, in *Starec* je v natanko tem smislu tudi povsem novoveška, kartezijska, skoraj solipsistična knjiga. '*Sam*' je besedica, ki se skupaj s svojimi izpeljankami (*samota, osama, osamljenost* ...) v njej pojavi kar 212-krat, pri čemer nastopi v besedni zvezi »*tako jaz sam*« 94-krat. Celotna zgodba knjige je – skupaj s svojim relativno dolgim časovnim razponom, z navideznim preskakovanjem glavnega junaka v času in prostoru in z vsemi po njej posejanimi osebami – zgolj mentalni film, ki se dogaja v čistem sedanjiku pripovedovalca:

»... cele dneve igrava, komaj kaj malega spim, že ... igram, vse skupaj se mi zdi neverjetno, včasih celo neresnično, kot da se to ne dogaja meni, da je najino početje umeščeno v film, ki ga vsak dan gledam, midva, klavir in nič drugega, ostali svet ne obstaja, kot da ga nikoli ni bilo, nič od prejšnjega življenja ni ostalo, odkar se zavedam samega sebe, igram samo klavir, vse se dogaja na novo in to dogajanje je midva in klavir, to so glasbene sanje in kakšno jutro, predvsem tisto po kratki noči spanja, se mi dozdeva, da niti ne obstajam, da sem le ton ali melodija, ki ga proizvaja klavir, in da bom to obstajal toliko časa, kolikor bom igral ta instrument ...« (str. 39)

Ob vsem povedanem so na tej filozofski torti še štiri češnje v obliki štirih daljših starčevih govorov, pravcatih malih filozofskih traktatov, ki sem jih sam zasilno naslovil: O nujnosti ponavljanja in učenja na pamet (str. 22–25); O lepoti in vrednosti knjig in knjižnic (str. 26–27); O nepomembnosti oziroma ničevosti kuhanja, hrane in prehranjevanja nasploh (str. 55–60); O sreči in veselju in nesreči in žalosti (str. 73–78). Skratka: *Starec* je nedvomno tudi vsaj filozofska delikatesa, če že ne pravcati filozofski roman!

Epilog: Starec in jaz

Vem, da se bo po vsem doslej povedanem tole slišalo kot slaba šala, a starca, o katerem sem vseskozi govoril kot o utelešenem nasprotju gimnazije, sem spoznal prav kot gimnazijskega profesorja in nikoli ne bom pozabil šoka ob svojem prvem srečanju z njim. Apatično strmeč v prazno sem sedel v svoji klopi, čakajoč začetka prve ure glasbene vzgoje v novem šolskem letu z novim profesorjem, ko so se vrata učilnice sunkovito odprla, vkorakal je starec, ki je bil videti, kot da mu je nekdo pravkar vbizgal preveliko dozo adrenalina, in mi – še preden sem uspel dobro zajeti sapo – svet postavil na glavo. Primerljiv ni bil z ničimer meni poznanim. S svojimi približno osemdesetimi leti je bil daleč najstarejši profesor in edini, ki nikoli ni hodil v zbornico, saj je med odmori v svoji učilnici raje vrtel rock in jazz ter debatiral s tistimi par dijaškimi izbranci, ki so si upali prestopiti njegov prag, saj je v sekundi uspel postati absolutna avtoriteta ter strah in trepet naše gimnazije. V njegovih očeh si bil lahko samo junak ali pa bedak, in med bedake je takoj pospravil ogromno večino tako dijakov kot tudi profesorjev. In bedaki si v njegovi bližini nismo upali niti preveč na glas dihati, kaj šele kakorkoli pametovati. Jaz sem sprva med njegovimi urami komaj dihal, dokler mi ni razložil, da sem vse prej kot bedak in mi tako dal mogoče celo največji kompliment v življenju – in to pred celim razredom. Njegove ure so bile ob urah slovenščine pravzaprav edine, kjer sem v šoli ne samo normalno dihal, ampak celo na glas kaj povedal – vse to ob začudenih pogledih razrednih alfa samcev. Všeč mi je bil njegov elitizem in njegova (kot bi se danes reklo) politična nekorektnost. Starec ni toleriral površnosti, povprečnosti, nenačitanosti, nerazgledanosti, šlamparije, plitvosti, lenuharjenja, blefa, kiča in pomanjkanja manir. Sklepati mu ni bilo treba nikakršnih gnilih kompromisov in živel in dihal je samo za umetnost. Če so bile tiste kratke minute odmorov namenjene popularni glasbi, se je med njegovimi urami poslušala in obrav-

navala samo klasika, pri čemer je deloval, kot da je z drugega planeta. O največjih umetnikih je dosledno govoril kot o 'pošastih': Britten in Šostakovič sta bila recimo zanj solidna skladatelja, Schumann in Stravinski pa pošasti. Thomas Mann je bil v primerjavi s Hermannom Hessejem pošast ... podobno kot Gregor Strniša v primerjavi s Tonetom Pavčkom ... Vsa leta, kar učim filozofijo in skušam svojim dijakom razložiti pojem »strahospoštovanje«, jim dajem za primer starca, ker če sem se nekaterih profesorjev in njihovih predmetov zgolj bal in jih nisem niti najmanj spoštoval, sta me tako starec kot tudi umetnost, katere apostol je bil, navdajala s svetim strahospoštovanjem.

Do smrti tudi ne bom pozabil prvega obiska njegovega stanovanja, ki je bilo prav tako kot njegov lastnik povsem drugačno in neprimerljivo z vsem, kar sem dotlej videl – in čim sem ga videl, sem vedel, da moram tudi jaz nekoč imeti takšno ali pa še boljšo knjižnico. Da moram tudi jaz nekoč imeti takšno ali pa še boljšo zbirko plošč in vrhunski gramofon, na katerem jih bom poslušal. Da bodo morali biti tudi zidovi mojega stanovanja – tam kjer ravno ne bo knjižnih polic – polni umetniških slik. Samo takšno stanovanje je vredno človeka, in tam kjer tega ni, je le hlev, kjer tam bivajoči skrbijo zgolj za potrebe teles! Vem, da bo to komu grozno slišati, a res tako mislim! Tega me je naučil starec in to je postal moj ideal in eden najpomembnejših ciljev v mojem življenju, doseči sem ga moral za vsako ceno, ker če ga ne bi, bi se mi zdelo, da sem klavirno propadel.

Nikoli pa si nisem – vsaj zavestno ne – rekel: tudi jaz hočem za vsako ceno postati učitelj, seveda ne boljši od starca, ker to pač ni mogoče, a tudi jaz pri svojem delu, ki je najpomembnejše delo pod soncem, ne bom toleriral površnosti, povprečnosti, nenačitanosti, nerazgledanosti, šlamparije, plitvosti, lenuharjenja, blefa, kiča in pomanjkanja manir. Tako kot starec ne bom sklepal nikakršnih gnilih kompromisov in tako kot on bom živel in dihal samo za svoj poklic. A velika življenjska ironija tako mene

kot tudi Sarivala je natanko v tem, da sva – oba v nekem smislu problematična dijaka – postala profesorja in se tako znašla na drugem bregu, oziroma na drugi strani fronte, kjer zdaj sama postajava starca. Obema je skuhal »*črno kavo prebujenja*« in oba sva vsak na svoj način ponovila njegov skok od hlapca do skladatelja: pri čemer je Sarivalu uspelo doskočiti vse do doktorata, meni pa samo do profesure. Oba se ga – zavestno ali pa tudi ne – truduva posnemati, a bojim se, da je starec obema palico postavil previsoko in da so se tudi časi dramatično spremenili. Če bi danes starca po kakšnem čudežu sploh spustili za kateder, bi že jutri na šolo prihrumela horda zgroženih staršev v spremstvu krvoločnih odvetnikov in pojutrišnjem bi ga brcnili s šole tja, od koder je prišel, po možnosti še s kakšno mastno tožbo na grbi.

Takih starcev danes najbrž res ni več, izumrla vrsta pač. Na žalost enih in v olajšanje drugih!

Mare Štempihar

Sled Nietzsche/ Nietzschejeve sledi

»Moje življenje pripada sedaj višjemu cilju, tako da ne bom naredil več ničesar, kar mu ne koristi. Tega ne more nihče uganiti, prav tako pa tega tudi sam še ne smem izdati: vendar vam (in ravno vam najraje) lahko priznam, da zahteva heroičen način razmišljanja ...« (iz pisma Friedricha Nietzscheja Malwidi von Meysenbug, julij 1882)

1. sled – Nietzsche ateist

Nietzschejev *Antikrist*: »Bog kot formula za vsakršno obrekovanje 'tostranstva', za vsakršno laž o 'onstranstvu'! Pobožanstvenje niča v Bogu, posvetitev volje do niča!« (A: 287)

Nietzschejevo radikalno vprašanje: Je religija življenju koristila, je življenje potrjujoča, ali pa je njegovo nasprotje?

Ob branju Nietzschejevih del sem dokončno postal ateist. Ateizem ne pomeni zanikanja obstoja boga (kar tudi ni bil Nietzschejev namen), temveč najprej spremembo v načinu življenja: ideja boga Stvarnika in nekoga, ki bo v onstranstvu nagradil naša dobra dejanja, slaba pa kaznoval, na življenje nima več nobene vpliva. Za ateista takšno razmišljanje nima smisla. Ateist živi tako, da ga spraševanje o tem, kaj – če sploh kaj – pride po smrti, zanima bolj kot ontološki problem, kakor pa da bi bilo od odgovora na to vprašanje odvisno njegovo delovanje. Ateist je skeptik glede tega, da je še kaj po smrti. Živi življenje, v katerem se poskuša osredotočiti na trenutek eksistence »tukaj in zdaj«. Ko Nietzsche položi Zaratustri v usta besede »Ostanite zvesti zemlji!« ima nemara v mislih držo, ki jo lepo poimenuje tudi Camusova formula »živeti brez priziva«:

»Rotim vas, bratje moji, *ostanite zvesti zemlji*

in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemljskem upanju! To so struparji, pa naj vedo ali ne.» (Z: 12)

Ateist živi življenje brez občutkov krivde in nenehnega spraševanja, s kakšno pravico sploh živi; eksistence namreč ne upraviči šele to, kar pride po tem; niti ni eksistenca odplačevanje dolga, ki ga nikoli ni mogoče odplačati, kot to velja v krščanstvu (in kapitalizmu¹); eksistence sploh ni treba šele upravičiti, dovolj je, da jo živimo kot dar. Tako je govoril tudi Zaratustra.

Nietzsche ateist govori o življenju kot umetniškem delu. Življenje kot dar, ki ga poskušamo živeti kot takšnega: kot dragocenost, ki nam je bila dana za nekaj časa in ki jo moramo varovati kot plamen v vetru.

Ateizem kot potrjevanje pluralnosti mnogoterosti eksistence, odprtosti sveta: »[D]a svet ni enost ne kot senzorij ne kot duh, *še le to je velika osvoboditev* – šele s tem je spet vzpostavljena *nedolžnost* postajanja ...« (SM: 44)

2. sled – Nietzsche optimist

Nietzsche je bil radikalen v tem, da je vse, kar je življenju nasprotno, tj. odrekanje življenju, prepoznal tudi in še zlasti v »pozitivizmu«, s katerim se poskuša pojasnjevati človeka. Človek naj bi bil po naravi to ali ono, npr. »sebičen«, »tekmovalen«, »oblastiželjen« itd. Človek po naravi sploh še nič ni, saj je nedokončano bitje oz. proces iznajdevanja (sebe). »Kako postati to, kar si« – neponovljiv in originalen posameznik. Umetnost življenja, živeti življenje kot umetniško delo, kar pomeni, da človekova identiteta ni določena, pomenov eksistence pa nikoli ne bo mogoče izčrpati. V tem je Nietzschejev optimizem: človek bo lahko postal (nekaj drugega), mogoče so preobrazbe duha. Za Nietzscheja je človek skrivnost, zato je vsak pozitivističen pri-

¹ Kapitalizem kot religija – danes je zato še toliko bolj pomembno ponavljati Nietzschejevo (ateistično) potezo in se z vso resnostjo posvetiti razmišljanju o vprašanju: Kako biti ateist tudi (in še zlasti) v odnosu do kapitalizma?

stop k njegovemu pojasnjevanju neustrezen.

»Veliko na človeku je to, da je most in ne cilj: na človeku je mogoče ljubiti to, da je *prehod* in *zahod*. Ljubim tiste, ki ne znajo živeti drugače kakor kot zahajajoči, ker so prehajajoči.« (Z: 14)

»Človek je nekaj, kar je treba preseči. Kaj ste storili vi, da bi ga presegli?« (Z: 12)

Nietzsche torej o človeku razmišlja kot o presežku (nad sabo in tem, kar se daje kot nekaj že narejenega, sklenjenega v sebi). »Postanite to, kar ste!« zapiše v svojem pismu prijateljici Lou von Salomé. Človek naj postane (po-sta-ja) takšen presežek, enigma v osrčju sveta. Nietzschejev optimizem je v tem, da je zmogljivost za preobrazbo duhu notranja, kar pomeni, da je zanjo človek zmožen že po svoji naravi.

Človekova narava ali pogojenost je torej natančno ta zmogljivost za preobrazbo (duha), ali drugače, človek je edino bitje, ki je zmogljivo zavrniti to, kar je (da bi lahko obstajalo še nekaj drugega), kot je pripomnil slavni Nietzschejev učenec Albert Camus.

3. sled – Nietzsche pesimist

Filozofija s klavirjem pozna tudi svoje nasprotnike. To so tisti, ki jih filozof imenuje pesimisti, dekadenti, nihilisti.

Najprej: Kaj je pesimizem? Način razmišljanja, ki ga Nietzsche prepozna denimo pri Schopenhauerju: potem ko je ta odkril voljo kot temeljni princip, je svoje razmišljanje pripeljal do zaključka, da je volja tudi tisto, kar vodi v pogubo, v obup in resignacijo. Ker »človek raje hoče nič, kot da nič ne bi hotel«, kot bo kasneje rekel Nietzsche, naj bi bil obsojen na bolj ali manj nesmiselno eksistiranje (Schopenhauer tako kot Nietzsche pač ni verjel v onstranstvo, kjer naj bi človek prejel nagrado za trpljenje in bolečine, ki jih mora prestati na tem svetu). Pesimizem sicer izhaja iz pravilnega uvida, premise so prave, a zaključki, ki jih naredi,

napačni. Nietzsche bo zato v Schopenhauerjevi filozofiji prepoznal »asketski ideal«, ki življenje obrača zoper njega samega, v njegovem konceptu volje do življenja pa izčrpanost in obup, zaradi katere nekdo potem o življenju izreče sodbo, da »je zanič in da se ne izplača«.

Dekadenca moderne dobe je nekaj bolj perfidnega, saj v njej pogosto umanjka poštenost, ki jo še vedno premore pesimizem. Dekadentno je tudi navidezno slavljenje življenja, zapovedano veselje in glorificiranje, idealiziranje mladosti in estetiziranega telesa, ki prežema zlasti popkulturo, in ko je kot smisel življenja postavljeno neskončno rajanje in žur, nenehno uživanje in predajanje malim vsakdanjim ugodjem. Ko se ustvarja vtis, da svet postaja ena sama harmonična celota, kjer bodo dokončno odpravljene vse težave, ki so v preteklosti pestile človeštvo. Dekadentnost takšnega stanja zavesti je v tem, da se uveljavlja v svetu, ki je vse prej kot priazen, poln veselja, medsebojnega razumevanja in miru.

Nietzsche filozof pozna tudi »sveti Ne«. Upor vsemu tistemu, kar življenje pohablja, iz svobodnega človeka pa skuša narediti sužnja. Čemu se Nietzsche upira? Nihilizmu v vseh njegovih oblikah. Nihilizem zadnjega človeka je ultimativna grožnja življenju: zadnji človek je samozadovoljni človek, ki verjame le še v svojo malenkostno eksistenco, v kateri ni več prostora za karkoli vzvišenega; ne verjame več v ideale, zanj je edini ideal njegov lastni ego, ki se posveča v glavnem samo še temu, kar mu prinaša korist. Ego zadnjega človeka hoče oblast in vse, kar mu to omogoča: denar, hoče biti slaven, hoče, da ga malikujejo in kujejo v zvezde. Vse, s čimer se sreča, vidi kot možno sredstvo za doseg svojih ciljev: "Kako mi bo nekaj (npr. prijateljstvo z nekom, neka ideja ali zamisel, izkušnja ...) koristilo?" se sprašuje na vsakem koraku. Zadnji človek je tudi poln resentimenta, zagrenjenosti in slabe vesti: drugi lahko hitro postane grožnja in nekdo, ki vzbuja zavist.

»Povem vam: v sebi moraš imeti še kaos, da moreš roditi plešočo zvezdo. Povem vam: vi imate še kaos v sebi. Gorje! Pride čas, ko človek ne bo rodil nobene zvezde več. Gorje! Pride čas najbolj zaničevanja vrednega človeka, ki se sam ne more več zaničevati. Glejte! Kažem vam *zadnjega človeka*. 'Kaj je ljubezen? Kaj je stvaritev? Kaj je hrepenenje? Kaj je zvezda?' – tako sprašuje zadnji človek in mežika. Zemlja potem postane majhna in po nji skače zadnji človek, ki vse dela majhno. Njegov rod je neiztrebljiv kakor boljši; zadnji človek živi najdlje. 'Mi smo iznašli srečo,' govorijo zadnji ljudje in mežikajo. ... Pametni so in vedo vse, kaj se je zgodilo: zato ni konca norčevanju. Še se pričakajo, vendar se kmalu pobotajo – drugače jim to pokvari želodec. Imaš svoje veselje za čez dan in svoje veselje za čez noč ...« (Z: 16-17)

Človek resentimenta je obseden s samim sabo, ne zmore se več ukvarjati z ničemer drugim kot s sabo – na koncu koncev je vse povezano z njim in z njegovo kariero, »uspehom«, kapitalom ... Deluje samozavestno in prepričano vase, a občutki neustreznosti in samoprezira se v njem kaj hitro pojavijo, ko preneha »uspevati«. Ne spoštuje nikogar in nihče mu ni prijatelj, saj je za prijateljstvo nujna dobrohotnost v odnosu do drugega, zadnji človek pa je popolnoma egocentričen.

»Ljubim tistega, čigar duša razdaja, ki noče zahvale in ne vrača: zmeraj namreč podarja in se noče ohraniti.« (Z: 15)

Nietzsche je pesimist, ker ugotavlja, da kultura ne pozna načina, kako se učinkovito upreti zadnjemu človeku, da bi ta izginil enkrat za vselej. Nasprotno: svet je poln vase zagledanih in koristoljubnih zadnjih ljudi – pogosto ravno ti vodijo države in so na čelu finančnih in drugih institucij, ki pomembno krojijo življenja ljudi, slavni so in občudovani, ljudje pa jim še kar izkazujejo svojo podporo in naklonjenost.

3. sled – Tragično občutje življenja: Nietzsche upornik

V svetu simuliranega veselja in prisile izražanja nenehne vžhičenosti Nietzschejeva filozofija deluje kot balzam. Tisto, kar je življenje potrjuje, ni plehki hedonizem (»če že ne moremo upati na kaj boljšega, pa se vsaj zabavajmo«), ki je danes že skorajda vsepovsod. Tragično občutje ni isto kot zagrenjenost in resignacija (zagrenjen človek bo namreč porabil ogromno časa in energije, da bo našel dovolj razlogov za upravičenje svojega slabega počutja).

Kaj ima pravzaprav Nietzsche v mislih, ko govori o tem, kar je *za* življenje?

Človek ima vselej dovolj razlogov za obup in resigniranost, v tragičnem občutju pa gre za nekaj povsem drugega: gre za vedrino duha. Svet je poln grozot, nasilja, cinizma in brezbrčnosti. Kaj v takšem svetu pomeni reči življenju »Da«? Živeti življenje z zaupanjem, zaupati življenju ... Tragično občutje je tisto, ki je prisotno denimo v bluesovski glasbi – Nietzsche je bluesman v svetu idej; za blues je značilno slavljenje življenje sredi katastrofe, blues kot dionizična glasba se ne spreneveda o svetu in medčloveških odnosih, slavi pa življenjsko moč in se obenem upira vsemu tistemu, kar uničuje pogoje svobodnega – ustvarjalnega življenja.

Kdo je tedaj »svobodni duh« po Nietzscheju? Je to človek, ki se je otreseel vseh zavor in ki se vede, kot da je vse dovoljeno (saj je bog mrtev)? Je onstran dobrega in zlega res nemoralni posameznik, sebičnež, grabežljivi oblastiteljnež, ki ga denimo uteleša Cankarjev Kantor (in v katerem nekateri interpreti vidijo utelešenje Nietzschejevega nadčloveka in volje do moči)? Je volja do moči volja do oblasti oz. dominacije?

Nietzscheja je treba brati natančneje: ko govori o silah, ki se med seboj borijo za prevlado (značilnost vsake sile, pravi Nietzsche, je ta, da skuša postati dominantna – »Kateri instinkt je postal dominanten?« se sprašuje tudi tedaj, ko

razmišlja o pomenu idej nekega filozofa), tega ne smemo prehitro prevesti v pojme dominacije in odnosov med vladajočimi in vladanimi, kakršni se vzpostavljajo v skupnostih. Kaj hoče volja kot moč? Nietzschejev odgovor je kompleksen in enigmatičen: volja moči hoče stopnjevanje občutka moči. Občutek moči je intenzivnost bivanja, s katero se življenje potrjuje (življenje potrjuje, ki je tisti tip eksistence, ko nekdo živi intenzivno, izkuša/občuti eksistenco kot odprtost oz. mnogoterost). Izkušnja intenzivnosti je v vsakem ustvarjalnem dejanju (hoteti = ustvarjati). Živeti tako kot umetnik ustvarja umetniško delo: z enako intenzivnostjo, odprtostjo, pozornostjo? Vsaka sprememba (v svetu/sveta) je torej najprej preobrazba duha – je v načinu, kako je svet izkušen, viden, občuten (resnica je stvar perspektive [subjekta] – kar pa nikakor ne pomeni, da je relativna, ali pa da ima vsak posameznik svojo resnico). (Umetniško delo namreč nastaja, sledeč neki nujnosti. V umetniškem delu ni nič arbitrarnega, resnica v njem ni nikogaršnja last, saj je človek-umetnik *subjekt* resnice.)

Upornik je ustvarjalec, ustvarjalec je upornik *par excellence*. Mislec kot upornik: uporništvo je vselej afirmativno dejanje (sveti Da), šele iz tega sledi njegova »negativnost« (upor kot biti proti).

4. sled – Dobra volja do moči

»Kje je nedolžnost? Kjer je volja do ploditve. In kdor hoče ustvarjati še čez sebe, ima najčistejšo voljo. Kje je lepota? Kjer moram *hoteti* z vso voljo; kjer hočem ljubiti in propasti, da podoba ne ostane samo podoba.« (Z: 142)

Kaj pomeni razlika aktivno – reaktivno? Nietzsche jo opiše kot razliko med načini, »tipi« eksistence. Kdo živi aktivni tip eksistence? Je to človek, ki je nenehno »v pogonu«, način življenja, ki je postal zapovedan (ko moramo celo prosti čas preživljati »aktivno«)? Smo potemtakem vstopili v ničejsko obdobje, čas, ko so se njegove napovedi končno uresničile (nadčlovek

kot tisti, ki z »nadčloveškimi« napori vzdržuje sodobni kapitalizem pri življenju, hiper-potrošnik)?

Ponovno: kaj je volja do moči? Ni atribut ali psihološka lastnost posameznika (»močna volja«). Volja do moči je energija ali življenjska moč – ali ima kot takšna cilj? Cilj volje do moči je vztrajanje oz. ponovitev, vračanje difference, je volja do samopreseganja. Eden od aksiomov Nietzschejeve filozofije je namreč tale: ponoviti je mogoče samo neponovljivo (ponavljanje, za katerega je zmožen otrok v *treh preobrazbah*). Večno se vrača zgolj tisto, kar se ne more vrniti drugače kot drugačno, drugo. Vendar pa to ponavljanje ni izčrpavajoče, saj s seboj prinaša neko novo senzibilnost, porast občutka življenjske moči, vitalnost oz. energijo. Življenje, ki bi ga izbrali, tudi če bi ga morali ponoviti še neskončnokrat:

»Ampak v najsamotnejši puščavi nastane druga preobrazba: tu se duh spremeni v leva, hoče si upleniti svobodo in zagospodariti v svoji puščavi. ... Ampak povejte, bratje moji, kaj pa zmore otrok, česar niti lev ni zmožel? Kaj mora roparski lev postati tudi še otrok? Nedolžnost je otrok, in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe vrteče se kolo, prvi gib, sveti ja. Ja, za igro ustvarjanja, bratje moji, je potreben sveti ja: duh hoče pač *svojo* voljo, v svetu izgubljeni si pridobi *svoj* svet.« (Z: 28-29)

Občutek življenjske moči ali energičnost eksistence je dobra volja ali veselje kot prehajanje bližje popolnosti: nadčlovek je višji tip vsega, kar je, kot bo rekel Nietzsche.

»Kaj je dobro? – Vse, kar v človeku poviša občutek moči, voljo do moči, moč samo. Kaj je slabo? – Vse, kar izvira iz slabosti. Kaj je sreča? – Občutenje tega, da moč *raste*, da je odpor premagan. *Ne* zadovoljstvo, marveč več moči; *ne* mir nasploh, marveč boj; *ne* vrlina, marveč vrlost /vrlina v renesančnem smislu, virtú, vrlina brez moralizma/.« (A: 272)

Nietzsche govori o življenju, osvobojenem občutkov krivde, občutkov neustreznosti, zamer in slabe vesti, zavisti in oblastželjnosti. »Človek je nekaj, kar je treba preseči« – preseči to, kar je človeško, preveč človeško (zavist, hlepenje po gospodstvenih odnosih, sovraštvo in slaba vest). Potem nastopi lahkonomi Zaratustra plesalec, čigar ples je vselej tudi metafora misli.

Sklep: ničejanstvo danes?

»Najtišje besede prinesejo vihar. Misli, ki hodijo z golobjimi nogami, vodijo svet.« (Z: 173)

Ker razmišljam o Nietzscheju, sem torej ničejanec? (Kaj bi to sploh pomenilo: biti ničejanec?) Najbrž je že jasno, da ničejanec ni nekakšen strokovnjak za »ničejanska vprašanja« ali kaj podobnega. Nietzsche je vsekakor pomembno vplival na moj pogled na svet. Zaradi srečanja z njim nisem več isti človek. Navdihujeta me njegov pogum, da vztraja kot času neprimeren brezkompromisni mislec in ironični poet, ter njegova senzibilnost in neprizanesljiva kritika neumnosti in nadutosti. Nista ga zanimala slava in denar, saj je hotel zlasti živeti in se srečevati z drugimi svobodnimi duhovi. Kot takšen je za sabo pustil sled, ki bo še naprej kljubovala vetru časa – čeprav nas bo ta (kot bi rekel sodobni poet tragičnega, Abbas Kiarostami) na koncu vse odnesel s seboj.

Literatura

Z = *Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vsakogar in za nikogar* (Ljubljana: Slovenska matica, 1999).

A = *Antikrist. Prekletstvo nad krščanstvo* (Ljubljana: Slovenska matica, 1989).

SM = *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom* (Ljubljana: Slovenska matica, 1989).

Filozofija z otroki

Ana Marija Grum

Filozofija za otroke in akcija »NVO gre v šolo«

Telefon ne more biti tvoj prijatelj, telefon se pokvari, lahko zmanjka elektrike. Človek se ne pokvari. (Aljoša, 8 let)

Supermoč moje mame je, da lahko rodi. (Jan, 7 let)

Ali njegovo željo, da postane darovalec organov, lahko razumemo tako, da bi sam raje umrl, če bi s tem lahko pomagal drugim, manj bolnim? (Ana, 14 let)

Tudi v letošnjem letu, v tednu otroka, sem se vključila v akcijo »NVO gre v šolo«. Lani sem se akcije udeležila skupaj z Janezom Ciperletom, sodelovala sva z OŠ Domžale. Letos sem sodelovala z OŠ Trzin in OŠ Ihan.

Akcija poteka že tretje leto, postati želi vsakoletna in vseslovenska. Namen projekta je spodbuditi povezovanje nevladnih organizacij (NVO) z osnovnimi šolami v lokalnem okolju. Letos je bilo vključenih 11 osnovnih šol v Osrednjeslovenski (OŠ Domžale, OŠ Vencija Perka, OŠ Trzin, OŠ Ihan, OŠ Louisa Adamiča Grosuplje, OŠ Hinka Smrekarja Ljubljana) in Zasavski regiji (OŠ Litija, OŠ Tončke Čec Trbovlje, OŠ Toneta Okrogarja Zagorje in OŠ Dole pri Litiji). Cilji akcije so: (1) seznaniti učence z različnimi prostočasnimi dejavnostmi, (2) spodbuditi učence k aktivnemu vključevanju v lokalno okolje ter (3) vključitev programov nevladnih organizacij v izvajanje šolskega učnega načrta.

Akcijo »NVO gre v šolo« vidim kot priložnost

za širjenje programa FZO v šolah in kot osebni izziv sebi in FZO, s katero se ukvarjam. Kot razkriva že sama beseda »akcija«, gre za precej adrenalinsko izkušnjo. Najprej koordinator, ki je zadolžen za posamezno regijo, objavi šole in datume, sledi prijava društev. Šola med prijavljenimi društvi izbere želene in oblikuje urnik za en šolski dan. Posamezno društvo v enem dnevu, glede na urnik, izvede štiri do pet šolskih ur pouka. Prijavila sem se na štiri OŠ, izbrana sem bila na dveh: OŠ Trzin in POŠ Ihan. Letos se za sodelovanje z OŠ Domžale nisem odločila, ker mi datum ni ustrežal.

V torek, 2. 10. 2018, sem program FZO izvedla v prvi triadi. Ta dan sem imela štiri ure pouka, prvi dve uri v 3., zadnji dve v 2. razredu. Trikrat sem izvedla urico filozofije ob zgodbi *Mala Zoja*, enkrat pa ob zgodbi *Maks in superjunaki*. Prvi dve šolski uri sta bili zelo lepi, otroci so bili zbrani in umirjeni. V prvi skupini so sodelovali predvsem dečki, deklice manj, v drugi skupini pa je bilo ravno nasprotno. Nekateri posamezniki, ki jih je način dela pritegnil, so izstopali s svojimi idejami in sodelovanjem. Otroci v drugem razredu so bili bolj živahni in razigrani. Bili so že vidno utrujeni, težje so ohranjali zbranost. Vendarle lahko zapišem, da sta bili zgodbi otrokom všeč in primerno izbrani, odpirale so se nam zanimive teme pogovora.

V petek, 5. 10. 2018, sem program FZO izvedla v tretji triadi. Pripravila sem dve moralni dilemi. Za 7. in 8. razred *Dilemo ranjena mlada muca na cesti*, za 9. razred pa *Zdravnikovo dilemo*. Moralne dileme so se mi zdele dober miselni izziv za najstnike zadnje triade, ker ponujajo razmislek o vrednosti življenja in etičnih normah naše družbe, spodbujajo pa tudi ustvarjalno mišljenje.

Prva triada in Mala Zoja

V prvi triadi so otroci najprej spoznali Medvedko Zofijo. Povem, da Zofija pomeni imeti rad modrost. Zato rada opazuje, poslušša zgodbe, pozorno poslušša druge, zastavlja vprašanja, išče nove rešitve, svoje misli razloži drugim, sledi svojim idejam in jih povezuje z idejami drugih. Povabim, da prižgemo svečko, ker raziskovati pomeni prižigati luč v temi in slediti modrosti. Prosim, da ostanemo mirni, da

svečka ne ugasne, in prisluhnemo zgodbi *Mala Zoja*.

Ko sem premišljevala o svetu otroka, se mi je porodila misel, da bistvo svojega življenja doživlja v tem, da se čuti zaželenega, zato potrebuje dom, družino, prijatelje. Ljubezen drugega mu nudi prostor in čas za njegov zdrav razvoj. Mala Zoja je sirota. V sirotišnici je osamljena, dokler z avtobusom ne odidejo na izlet v živalski vrt. Tam sreča prijatelje in najde svoj novi dom.



Kadar kot miselni izziv izberem zgodbo, se znajdem pred dilemo: (1) ali po prvem branju nadaljevati s pogovorom o vsebini zgodbe in posredno izvesti krajše diskusije ali (2) otroke kar takoj povabiti k zastavljanju vprašanj. Pri delu z novimi skupinami raje izberem prvi način; pri eni skupini, kljub navadi, pa tokrat izberem drugega. Vsa otroška vprašanja so zaprtega tipa, odgovore nanje ponuja vsebina zgodbe. Skupaj gremo skozi vprašanja, otroci drug drugemu pojasnjujejo in odgovarjajo na vprašanja. Sama v njihovih vprašanjih

prepoznam tudi potencial za nadaljnja srečanja. Iz zbranih vprašanj bi lahko oblikovali nova filozofska vprašanja, glasovali in izbrali eno diskusijsko vprašanje. Pri preoblikovanju vprašanj otroci hitro dojamejo, za kaj gre, zato lahko nastanejo zelo zanimiva vprašanja. Za tak potek ure se tokrat ne odločim. Otroci so utrujeni, ura se bliža koncu. Naredimo nekaj krajših diskusij, otrokom se zahvalim za pozornost in jih povabim, da knjigo poiščejo v knjižnici, jo morda preberejo tudi s svojimi starši. Pri prvem načinu dela bogata vsebina ilustracij usmerja

tok naše misli in raziskovanja. Nastale so zelo lepe krajše diskusije.

Zbrana vprašanja otrok (6, 7 let):

- Miha: Zakaj so jo odpeljali stran? (Op.: V mislih ima vzgojiteljico, ki Zojo odpelje iz živalskega vrta.)
Odgovori učencev: Ker ne bi smela biti tam. Ona je živela v sirotišnici, zanjo je skrbela vzgojiteljica.
- Iva: Kdo so njeni starši?
Odgovori učencev: So umrli, zdaj živi v sirotišnici. Na koncu pa tisti, ki so jo posvojili.
- Katja, Aleš: Zakaj so jo pozabili v živalskem

vrtnu?

Odgovori učencev: Ker je bila počasna in jih ni ujela; ni gledala, kje so drugi; ker vzgojiteljica na avtobusu ni preštela otrok; ker ni imela prijatelja, s katerim bi bila v paru; ker je bil avtobus poln, noben sedež ni ostal prazen, zato so mislili, da so vsi.

- Gal: Kdo jo je vpisal v šolo? (Op.: Misli v sirotišnico.)
Odgovor učencev: Bila je sirota. Sirota pomeni, da nimaš staršev, zato moraš v sirotišnico. Tam skrbi zate vzgojiteljica. Tam hodiš v šolo. Tako je določeno.
- Ana: Ali ji novi starši lahko spremenijo ime?
Odgovori učencev: 13-krat da, ker so zdaj oni njeni starši, prvi so že umrli.

Potencialno preoblikovanje otroških vprašanj:

Kdo so njeni starši? (Iva)	
starševstvo Zakaj imamo starše? Kdo lahko postane starš? Kaj pomeni biti starš? Ali je tvoja mama lahko tudi mama, ki te ni rodila?	družina Zakaj potrebujemo družino? Kdo vse je lahko družinski član? (žival?)

Zakaj so jo pozabili? (Katja, Aleš)		
zaželen Kaj pomeni biti zaželen?	sreča Kaj pomeni biti srečen? Kaj je nasprotje?	prijateljstvo Zakaj si želimo imeti prijatelja? Kaj pomeni biti najboljši prijatelj? Kaj pomeni biti prijatelj v sreči in nesreči?

Je bila Zoja vesela, da so jo pozabili v živalskem vrtu? Da ali ne?		
prva skupina	druga skupina	tretja skupina
5-krat vesela	15-krat vesela	3-krat vesela
Želela je ostati z živalmi.		Dobila je prijatelje.
15-krat žalostna	5-krat žalostna	18-krat žalostna
		Vzgojiteljica ni opazila, da manjka.

Ali je mogoče, da bi si Zoja želela, da jo pozabijo, zato se je skrila? Da ali ne?		
/	druga skupina	tretja skupina
	15-krat da	12-krat da
	Ker je bila tam srečna.	Ker ji je bilo tam lepo, ker ima rada živali.
		9-krat ne
		Ni se skrila.

Pri prvem načinu dela naše raziskovanje usmerja bogata vsebina ilustracij. Nastale so lepe krajše diskusije.

Sreča in žalost (Zapis je nastal na podlagi mojih sprotnih zapiskov.)

Pravite, da je bila tam srečna – kako se to vidi?

Iva: Na obrazu vidiš.

Mija: Oči in usta to pokažejo.

Mi lahko poveste, na kateri sliki se to lahko vidi?

Jan: Tam, ko gleda živali v živalskem vrtu, tam je srečna.

Kaj jo je osrečilo?

Tim: Mogoče je šla prvič v živalski vrt, zato je vesela.

Sonja: To, da gleda živali, ki se imajo rade, vse imajo družino.

Maja: Ja in se ljubčkajo in stiskajo.

Marko: Vesela je, ko gleda živali, ki imajo družino.

Kako to, da nas sreča drugega lahko osreči? Se to lahko kako prenaša?

Mija: Ja, to se prenaša. Tako kot se virusi prenašajo od enega do drugega in lahko potem zbolíš. Tudi sreča se lahko tako prenaša.

Se je to že zgodilo tudi komu od vas?

Gašper: Ko sem jaz dal svojemu bratcu darilo, je bil on zelo srečen, tudi jaz sem bil srečen.

Kaj pa vas osreči?

Tomaž: Ko imam rojstni dan.

Iva: Ko se igram s prijateljico.

Mija: Jaz sem srečna, ko so vsi okoli mene

srečni. Če samo eden ni srečen, potem tudi jaz ne morem biti.

Lahko še na kateri sliki opazimo, da je Zoja srečna?

Ana: Na sliki, kjer se igra z živalmi.

Gašper: Tam, ko spi s tigri.

Viktor: Na koncu, ko dobi družino.

Kaj je še posebnega na tej sliki na koncu?

Mija: Barve.

Kaj mislite, da nam barve sporočajo?

Mija: Tudi prva slika je barvna. Tam je Zoja žalostna, ker sta starša umrla. Barve sporočajo žalost in srečo.

Kaj sta žalost in sreča?

Mija: Sreča je čustvo, žalost je tudi čustvo. Žalost je na začetku, na koncu je sreča. Obe sliki sta v barvah. Sreča lahko premaga žalost, zato je sreča na koncu.

Prijateljstvo

Tomaž: Kadar je miška z njo, to pomeni žalost, kadar je ptiček pa srečo.

Viktor: Miška je z njo tudi, ko je vesela. Na sliki, kjer spi s tigri, je vesela in miška je zraven.

Ponovno pregledamo vse slike, na njih poiščemo miško in ptička. Otroci opazijo, da sta miška in ptiček na vseh slikah.

Kako to razumete? Kaj sporoča zgodba?

Ana: Ptiček in miška sta z Zojo na prvi sliki, ko sta oče in mama umrla. Da sta oče in mama zdaj v ptičku in miški.

Mija: Da sta njena prijatelja, tudi kadar je žalostna in sama.

Imate tudi vi prijatelje?

Otroci: Ja!

Tudi take, ki so z vami, kadar ste žalostni?

Gašper: Kadar sem žalosten in kadar sem vesel, je moj prijatelj Luka, moj sošolec.

Iva: Kadar sem žalostna, se stisnem k mojemu zajčku, mehak je, to me potolaži. Je pravi zajček.

Polona: Jaz imam tako prijateljico v sosednjem razredu.

Viktor: Jaz imam pa bratranca, ki je tudi moj zelo dober prijatelj.

Gal: Kadar sem žalosten, igram igrice na telefonu.

Je telefon lahko prijatelj? Naj dvigne roko, kdor misli, da je telefon lahko tvoj prijatelj.

Odgovori otrok: 19-krat, da je telefon lahko prijatelj, 3-krat, da telefon ne more biti prijatelj.

Naj tisti, ki so dvignili roko, da telefon ne more biti prijatelj, razložijo, zakaj ne.

Sonja: Če dolgo igraš igrice na telefonu, lahko pokvariš oči, pozabiš jesti in te boli glava.

Aljoša: Telefon ne more biti tvoj prijatelj, telefon se pokvari, lahko zmanjka elektrike. Človek se ne pokvari.

Tomaž: Človek pa zbolí.

Gašper: In umre.

Gal: Gre stran in ga ni več nazaj.

Viktor: Pade z balkona in se razbije.

Sonja: V telefon pa samo gledaš, čisto sam gledaš vanj.

Viktor: Tudi s prijateljem lahko igraš igrice na telefonu.

Tim: Jaz sem enkrat igral igrice do polnoči.

Potem me je bolela glava, bilo mi je slabo in nisem mogel zaspati.

Marko: Če dolgo gledaš v telefon, si sam, samo igraš, igraš, potem te lahko boli glava, s prijateljem pa se igraš, ampak jaz bi zelo rad imel svoj telefon.

Mislite, da bi Zojo telefon lahko osrečil?

Odgovori otrok: 2-krat da, 20-krat ne.

Razlaga?

Ana: Ona ima rada živali, živali so jo osrečile.

Tretja triada, dve dilemi in brokoli Broki David

Na začetku ure se mladostnikom najprej predstavim kot diplomirana filozofinja. Vprašam jih, ali poznajo ta poklic in ali vedo, kaj pomeni beseda filozofija. Predstavim jim svojega prijatelja plišastega brokoli in jih prosim, da mu skupaj poiščemo ime. Zberemo predloge in glasujemo. Brokoli v skupini štirinajstletnikov postane Broki David. Povem, da nam bo Broki David pomagal pri pogovoru. Tisti, ki bi rad govoril, dvigne roko; ko dobi brokoli, lahko govori, ostali pa poslušamo in čakamo na besedo. Pohecamo se, da če pojemo veliko zelene zelenjave, predvsem pa brokoli, dobimo dobre možgane, s katerimi lahko dobro razmišljamo. Povem, da beseda filozofija pomeni imeti rad modrost, povabim, da prižgemo svečko, ker modrost v naše življenje prinaša svetlobo, in začnemo z urico filozofije.

Na začetku ure smo razmišljali, kaj pomeni biti filozof in filozofsko raziskovanje. Nekateri fantje so se vidno zabavali, ko so me hecali, njihova sproščenost je bila prava voda na moj mlin. Simpatična izkušnja, ni kaj.

Kaj pomeni biti filozof? (Zapis je nastal po spominu.)

Filozofija torej pomeni imeti rad modrost. Kaj mislite, da delamo filozofi?

Odgovor: Berete, raziskujete zapletene stvari, veliko govorite, veliko razmišljate.

Recimo, da raziskujemo – kaj mislite kako?

Odgovor: Tako, da kopljete.

Točno tako? Kaj mislite, s kakšnim orodjem filozofi kopljejo?

Odgovor: S krampi in lopatami.

V miselnem svetu?

Odgovori: Z besedami, z možgani, levo možgansko polovico.

Ja, z možgani in besedami. Na kakšen način, s čim?

Odgovor: Hmmm???

Kakšne povedi poznamo?

Odgovori: Klicaj, vprašaj?

Če ima poved na koncu vprašaj, kako se imenuje?

Odgovor: Vprašalna poved.

Točno tako. Filozofi preiskujemo misli in ideje z vprašanji. Ima kdo od vas mlajšega bratca, sestrice? Kaj radi delajo?

Odgovori: Igrajo igrice, gledajo TV, kocke ...

Ali kaj sprašujejo?

Odgovori: Ves čas težijo s svojimi vprašanji: Kaj je to? Zakaj tako? Kako to deluje ...

Otroci so kot filozofi. Imajo poseben dar. Kaj mislite, katerega?

Odgovor: Oči.

Ja vezan je tudi na oči. Veliko se čudijo in sprašujejo. Za njih je vse novo in zanimivo, vse bi radi spoznali in razumeli. Kako se ob njih počutimo odrasli?

Odgovori: Na živce nam grejo.

Kaj jim rečemo?

Odgovori: Dej nehej! Dej bod' že enkrat tih! Na tuki maš, pa rajši to delaj.

Poznate ime kakšnega filozofa?

Odgovor: Aristotel.

Ja, Aristotel je bil velik filozof. Ste že slišali za Sokrata? Živel je v Atenah, zelo rad se je pogovarjal z ljudmi, z vprašanji je preiskoval njihova prepričanja. Kaj pomeni biti srečen, pobožen, pravičen ...? Kaj mislite, da se je potem zgodilo z njim?

Odgovor: Umrli je?

Kaj mislite zakaj?

Odgovor: Na živce jim je šel?

Komu?

Odgovor: Vsem.

Komu še prav posebej?

Odgovor: Oblastnikom.

Zakaj oblastnikom?

Odgovor: Razkrinkal je njihove posle: droga, mafija ...

Mladim pa je bil všeč? Veste zakaj?

Dva popotnika z nahrbtnikoma potujeta od Novega mesta do Ljubljane. Drugi dan hoje sredi ceste zagledata mlado muco. Muca ima močno poškodovani zadnji tački in milo mijavka (sklepata, da jo je zadelo vozilo). Drugih poškodb nima. Obrača se in skuša priti s ceste. Kaj naj popotnika naredita?

Odgovor: Ker jim je pomagal k sreči.

Kako?

Odgovor: S pogovorom, začeli so razmišljati, kaj hočejo. Niso več samo ubogali.

Kakšne ljudi si želijo oblastniki?

Odgovor: Take, ki ubogajo. Take, ki ne razmišljajo po svojo.

Zanimivo, a ne? Na koncu so ga obsodili na smrt. Lahko bi pobegnil, pa ni želel. Njegove zadnje besede so bile njegovo poslednje vprašanje: Jaz grem v smrt, vi v življenje, kdo gre na boljše, ve le bog?

Dilema z ranjeno muco

Dilemo z ranjeno muco predstavim v 7. in 8. razredu. Odločim se, da najprej skupaj zberemo možne rešitve dileme, z glasovanjem izberemo eno in jo skupaj premislimo. Vaja spodbuja ustvarjalno, kritično in sodelovanje mišljenje. Diskusija vabi k premisleku filozofskih pojmov: empatija, moralno dobro, smisel življenja.



Delo s 7. razredom je bilo umirjeno in prijetno. Razred je dobro sodeloval, tema je pritegnila vse otroke. Nekateri fantje vidno uživajo in izstopajo s svojimi idejami. Pri uvodnem pogovoru na temo »Kaj me osreči?« eden dopolni drugega, da ne osreči to, kar imaš, ampak da imaš ravno prav – ne preveč ne premalo. Pri

mojem vprašanju »Ali smo dolžni pomagati mucam?« od dveh dobim pojasnilo, da ne. Ker biti dolžan pomeni, da nekaj moraš, ker to od tebe zahtevata zakon in zakonodajalec (npr. v šoli so to šolska pravila in učitelji). V našem primeru pa se sam odločiš, ali boš pomagal, tega ti nihče ne nalaga. Drugi pripomni, da te pri odločitvi

vodi vprašanje »Kaj bi si sam želel, če bi poškodovan ležal na cesti?« Učitelj, ki je bil prisoten pri uri, se v diskusijo ni vključeval; pomagal mi je pri pisanju zbranih rešitev.

Tudi v 8. razredu po predstavljeni dilemi oblikujemo pet skupin, vsaka skupina dobi nalogo, da v dveh minutah, brez cenzure, napiše štiri predloge. Najstniki so razigrani, z nekaj odmerka mladostniškega upornišstva in provokacije.

Dilema jih pritegne, pri deklicah vzbudi empatijo, pri fantih pa željo po ustvarjalnem preizkušanju meja. Učiteljica mi pomaga pri zapisu zbranih idej. Je biologinja, ki živi na kmetiji. Iz njenega zaključnega nagovora je čutiti, da jo dilema osebno nagovarja. Z nami deli izkušnjo, ko se je morala soočiti z vprašanjem smiselnosti reševanja življenja svoje muce in ovce.

Zbrane rešitve dileme:

REŠITVE 7. RAZREDA IN IZIDI GLASOVANJA – mačko odneseta k veterinarju: 3 – mucu prestavita na rob ceste: 0 – pustita jo in gresta naprej: 3 – muci ponudita vodo, hrano, prvo pomoč in jo pustita: 1 – jo pokrijeta, gresta naprej: 0 – pokličeta veterinarsko pomoč: 4 – poiščeta lastnika: 0 – vzameta jo s seboj, jo posvojita: 0 – poskušata najti zavetišče: 1 – poiščeta pomoč veterinarja in jo posvojita: 11	REŠITVE 8. RAZREDA IN IZIDI GLASOVANJA – mačko odneseta k veterinarju: 7 – mucu prestavita na rob ceste: 0 – pokličeta veterinarsko pomoč: 4 – če ima ovratnico s številko lastnika, pokličeta lastnika: 0 – odneseta mucu v zavetišče: 0 – odneseta mucu domov: 0 – odrešita mucu vseh muk: 0 – odneseta mucu h Kitajcem, da jo pripravijo za kosilo: 9
izglasovana rešitev: POIŠČETA POMOČ VETERINARJA IN JO POSVOJITA	izglasovana rešitev: ODNESETA MUCO H KITAJCEM, DA JO PRIPRAVIJO ZA KOSILO

V pogovoru obeh skupin smo preiskovali:

- **namen odločitve:**
- pomagati mucu,
- pomagati Kitajcem.
- **vrednote odločitve:**
- rešiti življenje mucu,
- poskrbeti za mucu,

- pomisliti: »Kaj bi si želel, če bi bil na mucinem mestu?«

– možne posledice odločitve:

Aleks: Boš nosil mucu do restavracije, pa niti veš, kje to je?

Brigita: Če je muca bolna, je ne moreš pojesti. Denis: Jo bodo že tam razkužili.

Evelina: Kaj če Kitajci ne rabijo muce, ti jo boš pa nosil celo pot. Jo boš tam ti pojedel?

Denis: Ne.

...

Gabriela: Muca ni mrtva, kako jo boš nosil?

Ivo: Dal bi jo v vrečo in vlekel za sabo.

Jana: Ampak muca bo trpela in mijavkala.

Ivo: To me ne moti.

– stališče drugega:

Katja: Kako bi se počutil, če bi bil muca in bi te nekdo vlekel za sabo v vreči do Kitajcev?

Ivo: Men' je to čist' OK.

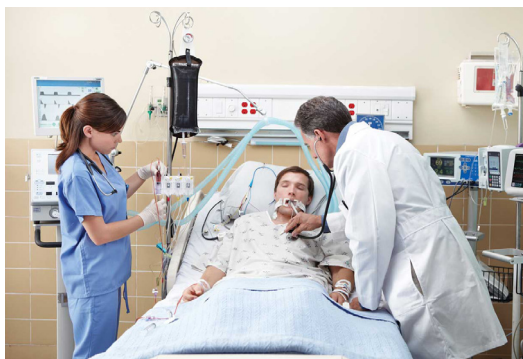
Izglasovani predlog, da popotnika muco odnese h Kitajcem, je pri učiteljici in dekletih vzbudil protest in zgroženost, pri fantih pa zabavo. Skozi pogovor ob zgornjih točkah so se odpirala nova vprašanja in misli. Skupno soočanje z možnimi posledicami odločitve, stališčem drugega in življenjem v ranjeno muco je vodilo k temu, da so šli fantje preko svoje začetne provokacije, premislili konkretne dejavnike odločitve in nekateri tudi spremenili začetno stališče. Na koncu srečanja se mladim zahvalim za pogovor in dobro voljo. Povem, da imamo filozofi radi take miselne eksperimente, z njimi preiskujemo in preigavamo različne možnosti. Pri teh miselnih igrah ohranjamo otroško igrivost, obenem pa nas raziskovanje vabi, da odkrivamo lastne globine in globine drugega. Navežem se na misel fanta, ki mu vlečenje poškodovane živali ne predstavlja

miselne zadrege. Prijazno ga povabim k osebni razmisleku: »Zakaj mu misel o mučenju ni tuja?« Sama se opredelim proti mučenju živali. Zazvoni, pozdravimo se in veselo razidemo.

V 9. razredu predstavim zdravnikovo dilemo. Razred razdelim na pet skupin, vsaka skupina dobi nalogo, da napiše štiri vprašanja, ki se navezujejo na vsebino opisane dileme. Razred »poka po šivih« od najstniških hormonov, fantje so živahni, dekleta zbrana in zavzeta. Razredničarka nekajkrat posreduje s svojim prodornim glasom, za nekaj časa se fantje malo umirijo. Kljub vsemu dobimo nekaj zelo dobrih vprašanj in bogatih iztočnic za pogovor. Tema je aktualna in osebno nagovarja vse, tudi razredničarko. V diskusijo se ne vključuje, a pri zaključnem vprašanju »Kaj bi storil na mestu zdravnika?« želi oddati svoj glas. Preden se razidemo, ena učenka pove, da pozna podobno dilemo z vlakom, kjer se moraš odločiti, ali bi raje rešil življenje sedmih ali enega najstnika. Z razredničarko se dogovorijo, da bodo dilemo raziskovali na razredni uri. Zahvalim se za pozornost in vse bogate misli, ki so jih delili z mano. Zazvoni zvonec, učenci se razbežijo, nekaj učenek ostane, z razredničarko želijo deliti še svoje zadnje misli v zvezi z našo dilemo. Pospravim in zaprem vrata svoje nove avanture. Misli in občutja še tkejo tkanino mojega spomina.

Zdravnikova dilema:

Si zdravnik v zelo dobri bolnišnici. Imaš šest zelo težko bolnih pacientov. Pet od njih nujno potrebuje presaditev organa. Le tako lahko preživijo. Ne moreš jim pomagati, ker trenutno ni primerne darovalca organov. Šesti pacient bi brez zdravniške pomoči umrl naravne smrti. Ta pacient je darovalec organov.



Vprašanja mladostnikov (13, 14 let):

- Ali bi lahko vseh 5 pacientov živelo z mislijo, da je nekdo umrl zanje?
- Ali bi se družina strinjala s tem, da so ga pustili umreti?
- Kdo je odgovoren za njegovo življenje?
- Ali njegovo željo, da postane darovalec organov, lahko razumemo tako, da bi sam raje umrl, kot trpel v svoji bolezni, če bi s tem lahko pomagal drugim, manj bolnim?
- Kaj če zmanjka elektrike in bi vsi umrli? Kdo je kriv?
- Ali je prav, da pustimo bolnika umreti?
- Ali je več vredno življenje enega ali petih?
- Ali bi pacient dovolil, da ga pustijo umreti?

Moje zaključno vprašanje razredu:

Če bi bil zdravnik, ki mora sprejeti odločitev, kako bi se zdaj odločil?

- šestega pacienta bi pustil umreti: 15-krat,
- šestega pacienta ne bi pustil umreti: 4-krat.

Zaključek:

V torek, po prvih štirih urah, sem bila zelo izčrpana. Urice filozofije so bile lepe, navdihujoče, pa tudi naporne. V petek, ko je bila opisana preizkušnja za mano, pa me je prevzelo občutje notranje sreče in ponosa. Čutila sem, da mi je uspelo nekaj velikega in lepega. Vesela sem bila izkušnje z otroki in najstniki, v njih sem videla toliko lepega. Njihova energija in veselje sta me dvignila, petkovo jutranjo meglo skrbi in negotovosti je razsvetlilo sonce veselja. Opazovala sem učitelje, kako se trudijo pri delu z mladimi, z željo, da bi jim posredovali znanje in vrednote. Opazila sem mlade, ki si želijo s svojo mladostno vihravostjo in zanosom ob tem utirati svojo pot. Pomislila sem, kako lep je ta svet, kadar si uspemo priti naproti brez prevelikih pričakovanj in ciljev. Kadar si pridemo blizu in zdržimo drug ob drugem brez predsodkov in pritiskov. Takrat kot ptič, ki nastavlja svoja krila vetru, da ga nosi po sinjem nebu, skupaj jadramo po obzorju naših misli, prepričan in vrednot ...

V tem notranjem razpoloženju se mi je na poti domov svet razkrival v svoji lepoti in harmoničnosti. Pomislila sem: morda je res nekaj na tem, da nas ukvarjanje s filozofijo dela bolj srečne in boljše – odpira nam pot medsebojne povezanosti in domačnosti.

... Moj štirinajstletni golf pa me je čez polja in skozi vasi mirno nosil proti mojemu domu.

O filozofiranju z otroki v knjižnici

Filozofija za otroke se je od svojih začetkov razširila in uveljavila v različnih oblikah: kot poseben (izbirni) predmet, ki ga poučujejo na osnovnih šolah in gimnazijah, kot pristop pri različnih predmetih, pa tudi zunaj šolskih izobraževalnih okvirov, v obliki delavnic za otroke, pogovornih krogov, skupnih filozofskih razmišljanj v družini. Če se nedvomno lahko pohvalimo, da je bila pri nas filozofija za otroke v tradicionalni obliki uvrščena med obvezne izbirne predmete v zadnjem triletju osnovne šole, pa bi veljalo razmisliti, kako bi bilo mogoče filozofsko raziskovanje bolje uveljaviti tudi zunaj šole, v zavodih, ki izvajajo programe za otroke, to je v družinskih in medgeneracijskih centrih, javnih knjižnicah, kulturnih centrih in drugih ustanovah. V pričujočem prispevku bom na kratko orisala izkušnje, ki sem si jih v zadnjih letih pridobila pri filozofiranju z otroki v nekaterih javnih knjižnicah. Uvodoma bom predstavila spoznanja o metodi dela in specifikah tovrstne dejavnosti zunaj šole nemške avtorice Barbare Brüning.

Filozofiranje z otroki zunaj šole: položaj v Nemčiji

V nekdanji Zvezni republiki Nemčiji se je filozofija za otroke (in njene različice) začela uveljavljati na osnovnih šolah in gimnazijah na začetku 80. let prejšnjega stoletja (gl. Brüning, 1996: 133). V ta čas sodijo tudi prvi poskusi njenega uvajanja zunaj šolskih institucionalnih okvirov – med prvimi, ki sta se intenzivneje posvetila temu, sta bila Barbara Brüning in Hans Ludwig Freese. Brüningova je med drugim dobro desetletje na svojem domu vodila filozofske pogovore v skupini desetih otrok, sodelovala pa je tudi pri medpredmetnih počitniških projektih za nadarjene učence.

Prevladujoča oblika filozofiranja kot prostočasovne dejavnosti so delavnice za otroke, ki jih (večinoma) filozofi praktiki izvajajo v različnih ustanovah – od literarnih hiš, muzejev, javnih knjižnic do centrov za filozofijo za otroke. Priljubljena praksa so tudi medgeneracijski filozofski pogovori, ki se jih poleg otrok udeležujejo tudi odrasli, praviloma njihovi starši, s katerimi skozi dialog skupaj raziskujejo določeno tematiko (gl. Akademie Kinder philosophieren, 2007: 92–93) ter ob tem medsebojno spoznavajo, kako razmišljajo in kakšne argumente uporabljajo.

Kot posebno obliko velja omeniti tudi filozofske pogovore, ki potekajo v okviru društev. Leta 1992 je bilo na pobudo mladih v zvezni deželi Turinigi ustanovljeno društvo philoSOPHIA, ki od tedaj neprekinjeno deluje še danes. Njegovo glavno poslanstvo je spodbujanje filozofskega raziskovanja pri mladini. Mladi so tako dobili priložnost, da so se na skupnih srečanjih ob koncih tedna (na začetku so potekala v mestih Erfurt, Weimar in Jena) lahko intenzivno posvetili raziskovanju filozofskih tem, ki so jih zanimali. Hkrati so ta čas izkoristili tudi za druženje in različne dejavnosti, kot so npr. šport, igre in skupni sprehodi. Društvo danes v sodelovanju z različnimi partnerji organizira filozofske seminarje, predavanja, filozofske sprehode, šolske projekte ipd., izdaja pa tudi lastne publikacije. Preraslo je v medgeneracijsko obliko filozofiranja, saj so med njegovimi člani tudi že potomci nekdanjih soustanoviteljev društva.

Barbara Brüning: o metodah dela in posebnostih filozofiranja zunaj šole

Kot sem že omenila, je Brüningova v letih 1983–1993 na svojem domu vodila stalno skupino desetih otrok (na začetku je bila njihova starost 6–8 let), v kateri so sodelovale njena hči in njene prijateljice ter občasni »gosti« različnih starosti, ki so se v tem času mudili na obisku. Otroci so se udeleževali srečanj iz lastnega nagiba, zaradi želje po skupnem razmišljanju in

raziskovanju filozofskih problemov, na katere so naleteli v vsakdanjem življenju.

Skupina se je srečevala enkrat do dvakrat mesečno (Brüning 1985: 123), pri čemer je posamezno srečanje trajalo več ur in je vključevalo različne dejavnosti – poleg filozofskega pogovora tudi skupno igro in ustvarjanje (vrstni red dejavnosti so določali otroci). Pogovori so potekali v »filozofski kleti« (v toplejših mesecih so se preselili na vrt pred hišo), v kateri je bil urejen miren kotiček z mizo in stoli, na voljo je bilo tudi dovolj prostora za igro in počitek. Avtorica je pogovore snemala na magnetofonski trak in z videokamero ter jih nato analizirala. Zanimal jo je tudi odziv staršev; s tem namenom se je občasno sestajala z materami otrok in se z njimi pogovarjala o poteku pogovorov (pokazala jim je tudi posnetke) in njegovih (pozitivnih) učinkih, ki so jih tudi same opazale doma pri otrocih. Poleg tega jih je spodbudila, da so skupaj filozofirale o različnih temah. Spoznanja, do katerih se je dokopala, je v najobsežnejši obliki strnila v svoji doktorski disertaciji z naslovom *Filozofiranje z otroki v starosti 6–8 let v vzgoji zunaj šole. Razmislek o zastavitvi, usmerjeni v prakso z upoštevanjem praktičnih izkušenj (Philosophieren mit sechs- bis achtjährigen Kindern in der aus-serschulischen Erziehung. Überlegungen zu einem Handlungsorientierten Ansatz unter Berücksichtigung praktischer Erfahrungen)*« (1985).

Njen pristop je soroden pristopu, za katerega se je v literaturi uveljavil izraz »filozofija z otroki«, ki ima enake cilje in namen kot Lipmanov program, od njega pa se razlikuje po metodi dela. Avtorica pri svojem delu uporablja različne »medije filozofiranja« (Brüning, 1985: 158), ki sprožajo diskusijo, saj meni, da bi bila omejitve na »verbalno razmišljanje« pri majhnih otrocih preozka. Opirajoč se na teorijo kognitivnih psihologov (Piageta, Brunerja in drugih) razlikuje različne stopnje v razvoju mišljenja pri otrocih: interaktivno, vizualno in simbolno, pri čemer sledi Brunerjevemu stališču, da niso povezane s

specifičnim obdobjem v razvoju, ampak so vse navzoče na vsaki točki. So enakovredne oblike spoznanja in se prežemajo med seboj (čeprav so v različnih kulturah posamezne stopnje različno izrazite). Tradicionalen medij filozofiranja je »verbalni« – začetna spodbuda pri filozofiranju z otroki so najpogostejše vprašanja, ki jih zastavijo otroci sami, posebne filozofske zgodbe za otroke, otroške slikanice in zgodbe, ki so jih napisali pisci otroške literature ter načenjajo filozofske probleme, kot npr. smrt, pravičnost, dobro in zlo. Prednost slednjih vidi v tem, da obravnavajo probleme in dileme, ki jih otroci poznajo iz lastnih izkušenj in se lahko poistovetijo z junaki. Uporaba filozofskih zgodb pa se ji zdi pomembna, ker so v njih predstavljeni modeli dialogov med junaki in spodbujajo k refleksiji na metaravni. K vizualnim medijem filozofiranja sodijo zlasti fotografije in slike. Z njihovo pomočjo otroci raziskujejo strukturne lastnosti predmetov in oseb ter odnose med njimi – jih primerjajo po obliki, barvi, velikosti, funkcijah in prostorskih odnosih. Pomembno je tudi, da lahko tudi sami s pomočjo risanja svoje misli in ideje izrazijo na neverbalen, nazoren način. Pomemben medij filozofiranja so tudi igre vlog in različne interaktivne igre, npr. pantomima in dramatizacija, ki pomagajo otrokom pri pojasnitvi filozofskih problemov, spodbujajo njihovo domišljijo, empatijo in sodelovanje z drugimi. Obenem pa lahko pri tem zadovoljijo tudi potrebo po gibanju, saj ne morejo dolgo sedeti pri miru in razmišljati. Brüningova meni, da je pri filozofiji za otroke priporočljivo uporabljati vse tri različne medije filozofiranja – verbalnega, vizualnega in interaktivnega, da bi otrokom omogočili »polimorfen razvoj procesa refleksije« (Brüning 1985: 158–159).

V poldrugem letu filozofskih srečevanj se je njena vloga usmerjevalke pogovora opazno spremenila. Če je na začetku sama zastavljala vprašanja, o katerih so nato otroci skupaj razpravljali, so sčasoma postajali vedno bolj samostojni tako pri izbiri tematike kot tudi pri moderiranju pogovora. Povod za izbiro tem

so bile različne zunanje okoliščine – kot npr. konflikti, s katerimi so se srečevali v svojem vsakdanu, smrt bližnjih sorodnikov, vprašanja, ki so se jim porodila ob domačem branju in so jih želeli skupaj raziskati. Običajno je več otrok hkrati predlagalo neko temo; če se je s tem strinjala večina, so nato o njej razpravljali. S predlogi voditeljice so se večinoma strinjali, običajno so njeno izbiro ob koncu pogovora tudi pokomentirali in ocenili (tako se jim je npr. tema o duhovih zdela na moč »dolgočasna«). Med drugim so obravnavali naslednje filozofske teme: pravice in dolžnosti otrok in njihovih staršev, čas, življenje in smrt, mišljenje, ubijanje živali, razlikovanje med stvarnostjo in domišljijo, neskončnost vesolja, osebno identiteto ipd., pri čemer so posamezno temo obravnavali na več srečanjih, kar je bilo odvisno od zanimanja otrok. Naj na tem mestu navedem odlomek diskusije o tem, kaj je skrivnost. Kaže na to, da so otroci postali že večši samostojnega razmisleka in da se je že oblikovala skupnost raziskovanja, v kateri sami usmerjajo pogovor (Brüning, 1985: 139).

Nina: »Mislim, da lahko skrivnost povemo naprej.«

Janique: »Potem to ni več skrivnost, če jo vsi poznajo!«

Anja: »Zakaj pa je ne sme poznati najboljša prijateljica, Nicky?«

Nina: »Saj vendar potrebujemo nekoga, s katerim se lahko o tem pogovorimo. Skrivnost je nekaj posebnega ... Če npr. nekdo odkrije nekaj, mora o tem povedati prijateljem ...«

Simone: »Zdi se mi, da ima Nina prav. Če skrivnost obdržim zase in je nikomur ne zaupam, ne morem reči, da imam skrivnost ...«

Barbara: »Tega ne razumem čisto dobro ...«

Nina: »Če npr. odkrijem zaklad in nikomur ne povem o tem in ga nikomur ne pokažem, kdo potem lahko potrdi, da ta zaklad zares obstaja!«

Barbara: »Aha, prijateljica naj potrdi, da gre za skrivnost.«

Oliver: »Toda če nekdo izve, izvedo potem tudi drugi, saj nimamo samo enega prijatelja!«

Nina: »Toda imamo najboljšega prijatelja, ki ne

bo povedal tega naprej ...«

Janique: »Včasih moramo kaj obdržati zase, npr. sanje, kot strogo skrivnost; potem imamo še skrivnosti za dva, ki jih lahko mirno komu zaupamo.«

Avtorica je ugotovila, da so otroci po poldrugem letu filozofiranja v skupnosti raziskovanja začeli razlikovati med bistvenimi zunanjimi in notranjimi značilnostmi predmetov in oseb ter družinskimi podobnostmi med njimi. Začeli so utemeljevati svoje mišljenje, razlikovati med šibkimi in močnimi argumenti, znali so vzpostaviti kritično distanco do svojih argumentov in bili pripravljeni spremeniti svoje stališče, če so jih prepričali nasprotni razlogi. Upoštevali so stališča drugih otrok, čeprav so bila drugačna od njihovih lastnih.

Pomemben poudarek daje Brüningova tudi igri, saj meni, da naj bo filozofiranje kot prostčasovna dejavnost tesno povezano z igro, ki je poglobitna zaposlitev otrok v tem obdobju. Ugotovila je, da se s skupnim raziskovanjem spremeni tudi njihovo vedenje pri igri; bolj so pripravljeni sodelovati, sooblikovati pravila igre, in v primeru, če pride do konfliktov, ravnaajo bolj premišljeno in poskušajo sami zgladiti prepir. Prednosti tovrstnega filozofskega raziskovanja vidi tudi v tem, da ni vezano na učni načrt in cilje tako kot v šoli, zaradi česar imajo udeleženci veliko bolj proste roke pri izbiri tematike za pogovor. In ker tudi ni nobene ocenjevanja, lahko raziskovanje poteka bolj sproščeno. Prednost je tudi, da ni tako ostro časovno zamejeno kot v šoli, ko se lahko šolski zvonec oglasi sredi zanimive diskusije. Udeleženci imajo na voljo dovolj časa za skupno razmišljanje in igro, in to počnejo, dokler jih veseli.

Lastne izkušnje

Sama sem novembra 2016 začela izvajati delavnice za otroke v nekaterih knjižnicah – Mestni knjižnici Kranj, v Mladinskem oddelku Knjižnice Ivana Tavčarja Škofja Loka ter

v Mladinskem oddelku Knjižnice Medvode. Srečanja, ki sem jih poimenovala »Sokratove urice«, potekajo enkrat mesečno po eno uro v popoldanskem času. Starost otrok je zelo heterogena, obiskujejo jih otroci v starosti 6 do 10 let, včasih tudi še mlajši. Običajno je navzočih 5 do 7 otrok; večinoma so to naključni obiskovalci, nekaj pa je tudi otrok, ki jih namenoma privedejo starši. Zberemo se v pravljčni sobi, ki je ločena od ostalih prostorov in omogoča nekaj zasebnosti. Pomembno je tudi, da v njej ni preveč igrač in drugih predmetov, ki bi pritegovali pozornost otrok. Sedimo na blazinah na tleh ali na stolčkih za mizo v krožni razporeditvi. Ustvarjanje, ki sledi filozofskemu pogovoru, ponekod poteka v skupnem prostoru, kjer so postavljeni mize in stoli.

Med mojimi pglavitnimi nameni za izvajanje tovrstnih delavnic sta bila spodbujanje otrok, da bi ob branju slikanic skupaj razmišljali o filozofskih problemih, ter uvajanje v program in metodo filozofiranja z otroki. Otroci so namreč branja oziroma pripovedovanja pravljič v knjižnici že navajeni in zelo radi obiskujejo pravljične urice. Obenem sem želela starše seznaniiti s programom in jih spodbuditi, da bi se tudi sami lotili »filozofiranja« z njimi. Za ta namen sem pripravila posebno predavanje zanje, nekaj vaj in seznam slikanic, primernih za skupno raziskovanje. Moj namen je bil seveda tudi predstaviti in promovirati filozofiranje z otroki v splošni javnosti.

Splošni okvir in potek srečanj

Srečanja trajajo eno uro, pri čemer branje slikanice in skupen filozofski razmislek trajajo največ pol ure, nato sledi ustvarjalna spodbuda. Praviloma uporabljamo »pogovorno žogo« za lažji potek pogovora; tako vsakdo ve, kdaj ima besedo, in jo nato poda drugemu otroku. Na začetku se otroci predstavijo, da se lahko kličemo po imenih (nekateri se poznajo že od drugod, nekaj je tudi družinskih članov). Pred skupnim razmislekom se na kratko pogovorimo

o pravilih, ki jih bomo med pogovorom upoštevali. Imamo sledeča pravila: govori tisti, ki ima žogo; govori eden, drugi poslušamo; smo prijazni in spoštljivi drug do drugega. Včasih jih zapišemo na kartice in med pogovorom »kršilce« opozorimo nanje.

Kot začetna miselna spodbuda se je najbolj izkazalo branje slikanic, saj so otroci že navajeni prisluhniti pravljičam v knjižnicah. Poleg tega uporabljam tudi fotografije, slike, različne predmete, kot sta npr. peščena ura in budilka.

Naše skupno razmišljanje poteka takole. Pred začetkom na sredino razpostavim slikanico, slike in predmete, povezane z obravnavano tematiko; otroci si jih lahko ogledajo in ugibajo, o čem bo potekal pogovor. Nato na kratko razložim, kaj bomo počeli – prebrali zgodbo in nato skupaj raziskovali vprašanja, ki se nam bodo zdela zanimiva. Sledi branje slikanice, ki ga prekinjam na določenih mestih in zastavljam vprašanja, ki se nanašajo na vsebino – o alternativnih pogledih, o identifikaciji z junaki ipd. Ker skupina otrok ni stalna in so vedno navzoči tudi »novinci«, imam med skupnim razmislekom večjo vlogo kot voditeljica in jih spodbujam k razmišljanju z nadaljnjimi vprašanji, usmerjam pogovor, spodbujam k navajanju primerov, dajanju razlogov, upoštevanju pravil za pogovor, navezovanju na druge. Na koncu povzamem, kar smo spoznali, pri čemer mi pomagajo tudi otroci. Običajno vsak pove tudi zaključno misel, naredimo tudi refleksijo pogovora s palci. Sledi ustvarjalna spodbuda, ki je povezana z obravnavano tematiko in omogoča otrokom, da to, o čemer so razmišljali, izrazijo še na drugačen način – z risanjem risbic, izdelovanjem različnih predmetov (darila za najboljšega prijatelja, talismana ipd.). Poleg tega rešujemo tudi različne naloge; pri razmišljanju o tem, kaj je pravičnost, smo si npr. v leksikonu ogledali geslo pravičnost in upodobitev boginje pravičnosti. Otroci se vadijo tudi v klasificiranju in razvrščanju različne predmete v kategorije, medtem ko so igre vlog in socialne igre po mojih izkušnjah manj priljubljene.

Tematika srečanj

Na srečanjih obravnavamo teme, ki jih otroci poznajo iz svojega vsakdana in sodijo h klasičnim filozofskim disciplinam. Ker skupina ni stalna in je med posameznimi srečanji običajno mesec dni razlike (včasih še celo več), sem se odločila, da vsakokrat razmišljamo o drugi tematiki. Naj navedem nekaj tem, ki smo jih doslej obravnavali:

- drugačnost (Guido Van Genechten: *Uhlji takšni in drugačni*): Kaj pomeni biti drugačen od drugih? Je to lahko prednost?;
- prijateljstvo (Arnold Lobel: *Pismo*): Kdo je pravi prijatelj? Zakaj potrebujemo prijatelje?;
- sreča (Ulrike Motsching: *Kje je sreča?*): Kako se počutite, ko ste srečni? So tudi nesrečni ljudje lahko srečni?;
- sanje (Milan Dekleva: *Menjalnica sanj*): Kako veste, kdaj sanjate in kdaj ste budni? Ali lahko sami odločate, o čem boste sanjali?;
- čas (Vladimir Škutina: *Kje prebiva čas*): Zakaj merimo čas? Kdaj teče čas počasi in kdaj hitro?;
- strah (Gerda Wagener: *Vampirčka je v temi strah*): Česa se bojite? Ali se tudi pogumni ljudje česa bojijo?;
- dobro in zlo (Julie Bind: *Dobri zlobni volk*): Kako vemo, da je nekdo zloben? Ali lahko to ugotovimo že po njegovem videzu?;
- resnica in laž (Fran Milčinski: *Laž in njen ženin*): Kako lahko ugotovimo, da nekdo laže? Zakaj lažemo?.

Nekaj osebnih opazanj

Po mojih izkušnjah večina otrok rada sodeluje, čeprav se seveda zgodi, da se kdo sploh ne vključi v pogovor ali pa se odloči, da ne bo ustvarjal, ampak počel kaj drugega. Pri ustvarjanju se nam pridružijo tudi starši, ki pri

pogovorih običajno niso navzoči, zlasti starši najmlajših.

Ker srečanja obiskujejo otroci zelo različne starosti, moram paziti, da posamezni otroci, zlasti starejši, niso preveč dominantni v pogovoru, in da se tudi najmlajši oziroma predšolski otroci čim bolj vključujejo. S slednjimi poskušam navezati stik že pred začetkom in se pogovarjati tudi v času, ko skupaj ustvarjamo. Opozarjam tudi, da ne tekmujejo med seboj, ampak skupaj spoznavamo in iščemo rešitve. Opažam, da se otroci, ki so bolj sramežljivi in manj aktivno sodelujejo v pogovoru, lažje vključujejo v pogovor prav med ustvarjanjem.

Vsi otroci kajpada težko ves čas pogovora sedijo pri miru in poslušajo. Takšni »razgrajaci« niso le moteči za pogovor, ampak lahko tudi druge otroke pritegnejo k temu, da nehajo poslušati in začnejo početi kaj drugega. To sama rešujem tako, da jih opozorim na naša pravila za pogovor, nezaželeno vedenje tudi ignoriram, vendar pri tem nisem vedno uspešna in tedaj končamo pogovor.

Ker skupine otrok niso stalne in niso večši razmišljanja v skupnosti raziskovanja, imam, kot sem že omenila, večjo vlogo pri moderiranju pogovora. Opažam pa, da tisti, ki pogostejše obiskujejo delavnice, sami začnejo zastavljati vprašanja, navajajo vedno bolj relevantne razloge za svoje stališče, bolj pozorno poslušajo mnenja drugih, opozarjajo druge na upoštevanje pravil ipd. Nema lokrat me presenetijo tudi nenavadne ideje in iskrive misli otrok. Od njih se nenehno učim, tudi povsem drugačnih pogledov na stvari.

Literatura (izbor)

Akademie Kinder philosophieren im bbw e.V. (2007). *Kinder philosophieren für Kindertageseinrichtungen und Schulen. Praxisleitfaden*. Freising.

Brüning, B. (2001). *Philosophieren in der Grundschule*. Berlin: Cornelsen Scriptor.

Brüning, B. (1985). *Philosophieren mit sechs- bis achtjährigen Kindern in der außerschulischen Erziehung. Überlegungen zu einem Handlungsorientierten Ansatz unter Berücksichtigung praktischer Erfahrungen*. Dissertation. Hamburg.

Brüning, B. (1996). „Philosophieren im außerschulischen Kontext“. V: Heiner, Hastedt (ur.), *Philosophieren mit Kindern*. Rostock: Universität Rostock, Lehrstuhl für praktische Philosophie.

Horster, D. (1992). *Philosophieren mit Kindern*. Opladen: Leske + Budrich.

Hladnik, A. in sodelavci, ur. (2008). *Šola, mišljenje in filozofija. Filozofija za otroke in kritično mišljenje*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Šimenc, M. (2018). *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

Morf Zoller, E. (2011). *Selber denken macht schlau. Philosophieren mit Kindern und Jugendlichen*. Basel: Zytglogge Verlag.

Zeitler, K. (2012). *Siehst du die Welt auch so wie ich? Philosophieren in der Kita*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Ena Bissachi

Filozofija in vprašanja v vzgoji in izobraževanju

Uvod

Kolikšno mesto zasedajo učiteljeva vprašanja v učnem procesu, kakšno raven miselnih procesov in aktivnosti posamezna vprašanja sprožajo in dosežejo, ali določena vrsta vprašanj v učencu vedno spodbudi eno samo vrsto miselnega procesa ter kako lahko vprašanje postane gonilo učnega procesa in osnovni graditelj učenčevega znanja, so vprašanja, s katerimi smo se srečevali na začetku pisanja tega prispevka.

V sodobni šoli še zmeraj prevladuje nizanje verbalnih učnih vsebin, ki so premalo povezane v okviru enega učnega predmeta in še manj med predmeti. Preveč je pomnjenja in reproduciranja, celo s slabim razumevanjem, ter receptivnih učnih poti. Učenci s prevladujočim informativnim znanjem omejujejo svojo spoznavno nedoločenost, kar naj bi bil temeljni smisel učenja. Tako učenje vsekakor premalo usposablja za razumevanje znanja, za njegovo samostojno, konstruktivistično predelovanje, kombiniranje in vključevanje v nove zveze, za uporabo samoizobraževanja, za dejavno organiziranje in usmerjanje (Strmčnik, 2010). Zastavljanje vprašanj učencem v vseh fazah učnega procesa je ena najpogostejših in prav tako najpomembnejših učiteljevih dejavnosti. Učitelju z drugo besedo rečemo tudi profesionalni spraševalec, saj učencem vsak dan v štirih urah pouka povprečno zastavi od 300 do 400 vprašanj, kar kaže na pomembnost kakovosti vprašanj, ki jih učitelj uporabi. Obenem pa učitelj premalokrat razmišlja o tem, kakšna so ta vprašanja, s kakšnim namenom jih postavlja in kaj vse lahko z njimi doseže (Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009; Marentič Požarnik in Plut, 1980). V izobraževalnem procesu se vprašanja pojavljajo v vseh fazah, zaradi različnih

razlogov in z različnimi nameni. Z didaktičnega vidika imajo vprašanja bistveno vlogo v metodi pogovora, ki je najosnovnejša in najpogostejše uporabljena metoda pri pouku. V vseh naštetih situacijah so vprašanja in odgovori v tesnem vzročno-posledičnem razmerju in pomembno je, da učitelj upošteva povezavo med vprašanjem in odgovorom: kakršno bo vprašanje, takšen bo odgovor. Vpliv je prisoten tudi v nasprotni smeri: odgovor lahko nakaže na nova vprašanja. Vprašanja sprožajo in usmerjajo miselne procese in vplivajo na medsebojne odnose. Imajo torej pomembno spoznavno in socializacijsko vlogo. Pot od učiteljevega vprašanja do učenčevega odgovora je miselna aktivnost učenca, ta pa je odvisna od vrste in kakovosti vprašanj (Blažič, Grmek, Kramar in Strmčnik, 2003; Kramar, 2009).

Kaj so vprašanja in kako jih delimo

Po Juriču (1979, v Kramar, 2009) so vprašanja skupna oznaka za vse začetne dražljaje, ki sprožajo pogovor. Zelo splošno: so izjemno pomembna sestavina poti do znanja. To je sredstvo, s katerim lahko pridemo iz nejasnega stanja v jasno, rečemo mu tudi stanje gotovosti. Vprašanje izraža stanje miselne aktivnosti, nastale pod vplivom določene situacije, ki jo zavest zaznava kot pomanjkljivo, zato spodbuja k iskanju rešitve oziroma nekega prepričanja. Peirce (2004, str. 93) se sprašuje, kaj sploh je prepričanje. »... Pravkar smo odkrili, da ima samo tri lastnosti: prvič, zavedamo se ga; drugič, pomiri vznemirjenje dvoma; tretjič, v naši naravi vzpostavi pravilo za delovanje ali, krajše, *navado*.« »Bistvo prepričanja je vzpostavitev navade; različna prepričanja se razlikujejo po različnih oblikah dejanj, ki jih povzročijo. Če se prepričanja ne razlikujejo po tem, če pomirijo enak dvom z ustvaritvijo enakega pravila delovanja, potem jih zgolj razlike v načinu, kako se jih zavedamo, ne morejo narediti različne, enako kot igranje nekega tona v različnih ključih ne spremeni samega tona.« (Peirce 2004, str. 93-94).

V raznoliki pedagoško-psihološki in didaktični literaturi je moč zaznati številne različne klasifikacije vprašanj, ki upoštevajo različne kriterije razvrstitve, čeprav največkrat predstavljajo mešanico več kriterijev, kot so: metodični (etapa učnega procesa, v katerem se vprašanje pojavlja, namen vprašanja), formalno-oblikovni (jasnost, slovnična pravilnost), kriterij potenciala za miselno aktivacijo učencev (razmišljujoča vprašanja ...) in drugi (Rupnik Vec in Kompare, 2006). Ustrezna klasifikacija nam omogoča raziskovalno delo in uvajanje učiteljev v bolj kakovostno spraševanje. Večina klasifikacij predstavlja kompromisno rešitev, saj je praktično nemogoče priti do čiste klasifikacije vprašanj (Marentič Požarnik idr., 1980). V nadaljevanju se osredotočamo predvsem na delitve, ki upoštevajo kriterij potenciala za miselno aktivacijo učencev, saj nas v empiričnem delu zanima učinek vprašanj na omenjeni kriterij.

Ena temeljnih delitev vprašanj je delitev na vprašanja odprtega in vprašanja zaprtega tipa. Vprašanja odprtega tipa so tista, na katera je možnih več različnih odgovorov. Odgovor tako tudi ni v celoti predvidljiv. Pri odprtih vprašanjih se razširi prostor za učenje, ker tako vprašanje izzove učenca, da ob oblikovanju smiselnega odgovora pretehta več možnosti. Oblikovanje odgovora je proces, v katerem učenci razjasnijo in izoblikujejo svoje mišljenje. Vprašanja zaprtega tipa pa so tista, ki imajo samo en pravičen odgovor. Taka vprašanja dajejo manj prostora za učenje, saj mora učenec najti tisti edini pravilni odgovor (Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009).

Poleg delitve na odprta in zaprta vprašanja delimo vprašanja še na vprašanja nižje in višje spoznavne ravni, kar se do neke mere ujema z že opisano delitvijo na odprta in zaprta vprašanja. Vprašanjem nižje ravni je skupno, da so usmerjena le na nižje psihične in miselne procese, predvsem na učenčev spomin. Zahtevajo reprodukcijo ali prepoznavanje že naučenih vsebin. Zahtevajo odgovor, ki temelji na spominskem znanju, torej se je treba pravilnega

odgovora le spomniti, ni ga treba posebej oblikovati (Marentič Požarnik idr., 1980). V to skupino spadajo sledeča vprašanja: sugestivna vprašanja, zavajajoča vprašanja, fiktivna vprašanja, enopomenska vprašanja, alternativna vprašanja, dodatna vprašanja, retorična vprašanja in organizacijska vprašanja. Vprašanja nižje ravni so pri pouku sicer nujna, saj z njimi preverjamo spominsko znanje učnih vsebin, ki so osnova nadaljnjemu učenju, vendar nikakor ne smejo prevladati. Ne moremo jih pa kar označiti za slaba, saj je vrednost vprašanja treba presoditi glede na celotno situacijo (Blažič idr., 2003).

Vprašanja višje ravni »aktivirajo učenčeve višje miselne procese, podpirajo razvoj logičnega mišljenja in sklepanja ter tudi usmerjajo k ustvarjalnemu mišljenju« (Marentič Požarnik idr., 1980, str. 56). Za ta vprašanja je značilno, da zahtevajo odgovore, ki jih je treba oblikovati z lastnim razmišljanjem in izraziti s svojimi besedami. Učence vodijo v razmišljanje in samostojno miselno aktivnost. Po metodi pogovora so zelo ustrezna (Blažič idr., 2003, str. 359).

Poznamo še druge klasifikacije, ki se nanašajo na druge kriterije razvrstitve v skupine vprašanj. Richards in Lockhard (1994, str. 185, v Rupnik Vec in Komparea, 2006) razlikujeta »proceduralna vprašanja, ki se nanašajo na dejavnosti in procese v razredu (Ali je naloga končana? Ali je navodilo jasno?), od vsebinskih vprašanj, ki imajo drugo funkcijo in so zastavljena z namenom pomagati učencu priti do snovi.« Navajata pa še nekatere druge vrste vprašanj, in sicer konvergentna vprašanja, ki spodbujajo kratke odgovore, osredotočene na osrednjo temo, pogosto samo DA ali NE (taka vprašanja ne spodbujajo poglobljene miselne aktivnosti učenca); in divergentna vprašanja, ki spodbujajo različne odgovore učencev na višji ravni. Jurič (1974, str. 75–79, v Marentič Požarnik idr., 1980) razlikuje enostavna in sestavljena vprašanja. Sestavljenim vprašanjem reče tudi komplicirana. »V prvo skupino uvršča

vprašanja po kakovosti (kakšen), količini (koliko, kolikokrat), času (kdaj, kako dolgo), kraju (kje, kam), pripadnosti (čigav). V drugo skupino pa uvršča vprašanja po načinu, vzroku, namenu in definicijska vprašanja. Ta vprašanja miselno aktivirajo učence«. Gall (v Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009) navaja klasifikacijo, ki upošteva vrsto mišljenja, ki jo vprašanje spodbuja. Tako omenja vprašanja po zopmnitvi naučene snovi, vprašanja, ki zahtevajo analitično mišljenje (primerjanje, sklepanje), vprašanja, ki spodbujajo ustvarjalno mišljenje (navajanje edinstvenih, domiselnih odgovorov) in vprašanja, ki zahtevajo kritično mišljenje (navajanje argumentov za in proti neki rešitvi, utemeljevanje, ovrednotenje podatkov, rešitev). Šilih (1970, str. 103, v Marentič Požarnik idr., 1980) deli vprašanja s psihološkega vidika na pristna (če bi učitelj rad izvedel, kar mu ni znano), preizkuševalna (npr. v testih znanja), navidezna (tista, ki želijo učence usmeriti) in sugestivna (tista, ki učencu polagajo odgovor na jezik). Z metodičnega vidika pa loči razvijalna (dopolnilna – kdo, kje, zakaj in odločitvena – alternativna) ter ponavljalna (lahko so utrjevalna in preverjalna).

Vprašanja v VIZ

Po Martonu (v Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009) oblika vprašanj, ki jih učitelj zastavlja učencem v vzgojno-izobraževalnem procesu, odločilno oblikuje njihov tako imenovani prostor za učenje. Navaja jih bodisi na kratke, enoznačne odgovore, za katere je treba le pobrskati po spominu, ali pa jih s primerno zahtevnim, kompleksnim vprašanjem spodbudi, da v mislih pretehtajo možne odgovore, povežejo vsebine, primerjajo pojave, vrednotijo rešitve in podobno, šele nato pa se odločijo za odgovor. V tem primeru je odgovor navadno daljši in oblikovan z lastnimi besedami. Takšna vrsta vprašanj spodbuja različne miselne aktivnosti in pogloblja razumevanje naučenega ter povezovanje informacij.

Močno strukturirana in vodena oblika učiteljevega spraševanja omejuje razvoj učenčevih zmožnosti. V tem primeru učitelj dobi zgolj zelo izolirana mnenja učencev, ne pa tudi razlogov zanje, in tudi ne učenčevega subjektivnega konteksta, ki bi učitelju omogočil, da bi učenca razumel. Če bi učitelji vprašanja zastavljali manj strukturirano in s tem omogočili učenecem, da aktivno sodelujejo v pogovoru in izražajo svoja spoznanja, bi to imelo pozitiven učinek na učenca (Šimenc, 2016). Za učitelja je torej pomembno predvsem zavedanje, da vrsta in kakovost njegovih vprašanj predstavljata pomemben vidik kakovosti vzgojno-izobraževalnega procesa. Tako na primer vprašanja, ki spodbujajo višje mentalne procese, predstavljajo ugodnejšo osnovo za spoznavni razvoj v primerjavi z vprašanji, ki spodbujajo nižje mentalne procese in s tem terjajo samo priklic informacij in golo reprodukcijo usvojenih informacij (Rupnik Vec in Kompare, 2006).

Filozofija in zastavljanje vprašanj pri pouku

Za filozofijo so vprašanja bistvenega pomena. Filozofija je svojo zgodovino na neki način začela z zastavljanjem vprašanj, ko so se ljudje na začetku čudili nenavadnim pojavom zaradi radovednosti človeškega uma. Že Aristotel je v svoji *Metafiziki* zapisal, da je »prav radovednost prve mislece spodbudila, da so na življenje gledali s filozofskimi očmi«. Po Aristotelu človek teži k spoznavanju v trenutku, ko se zave svojega neznanja in si začne postavljati vprašanja o svetu okoli sebe. Na splošno bi lahko rekli, da filozofija zastavlja vprašanja in išče odgovore ter tako išče pot in načelo vsega, kar obstaja (Miščević, Kante, Klampfer, Vezjak, 2006; Aristoteles, 1999).

Dialoški pristop pri poučevanju in učenju ima dolgo trajno zgodovino. V antični Grčiji je Sokrat razvil sokratsko metodo pogovora. Sokrat je bil prvi veliki grški filozof, ki je utemeljil moralno filozofijo in tudi metodo, s

katero se je z vztrajnim spraševanjem poskušal dokopati do resnice. Pri tej metodi naj bi učence s pomočjo usmerjenih vprašanj vodil do novih spoznanj oziroma resnice. V dialogu je postavljал izbрана vprašanja, ki so sogovorniku omogočala, da je našel lastno rešitev. Postavljал je vprašanja v povezavi s tem, kar je izpostavil sogovornik, ter tako izvajal znanje, ki ga je sogovornik že imel. Danes je sokratski dialog uveljavljen že kot splošna pedagoška metoda, in ta poudarja pomembnost spraševanja in različne načine vodenja pogovora. Z njim lahko označujemo vsako spraševanje učitelja, ki zastavlja odprta vprašanja in učence z njimi spodbuja k razmisleku. V tem smislu je sokratska metoda strategija pogovora, v katerem vodja (učitelj) usmerja učenca, da odkriva nove stvari prek vprašanj. Za sokratsko strategijo velja, da vodi k preurejanju, reorganizaciji mentalnih struktur, torej k spreminjanju zgradbe presojanja. Taka vrsta dialoga spodbuja k filozofskemu načinu razmišljanja in potemtakem k razvoju samostojnega, kritičnega mišljenja in odprtega pogleda na svet. Avtorji pa navajajo, da se stvari kaj kmalu zapletejo, ko preidemo od splošnih opredelitev sokratske metode do njenega konkretnega delovanja v razredu (Magee, 2002; Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009; Vec in Kompare, 2006; Šimenc, 2016).

Učitelji so pri pouku obremenjeni s količino znanja, ki jo morajo prenesti na učence v določenem, pogosto omejenem, času. Zato vprašanja zastavljajo močno strukturirano in s tem onemogočajo učenecem, da aktivno sodelujejo v pogovoru in izražajo svoja spoznanja. Prednost filozofije za otroke je, da ni jasno določenih ciljev (operativnih, ki na konkretni ravni narekujejo, kaj naj bi učenec razumel, naredil ipd.), katere naj bi učenci dosegli, zato je tam prostor, kjer bi se lahko učitelji »preizkušali« v zastavljanju vprašanj, saj ne bi bili obremenjeni s količino prenesenega znanja, ki naj bi jo učenec usvojil, temveč bi lahko raziskovali, kakšne učinke imajo na učence njihova vprašanja, ter se naučili voditi pogovor, kjer ima učenec

pomembno vlogo izgrajevanja lastnega znanja (Šimenc, 2016).

Učitelj bi moral, tako kot Sokrat, postavljati dobro premišljena vprašanja, s katerimi bi usmerjal učenca, da samostojno išče rešitve v problemskih situacijah, ki se nanašajo na učno snov, predvsem pa raziskuje procese, ki se med tem učenjem odvijajo v njem samem ter med njim in okolico (Rupnik Vec in Kompare, 2006, str. 100). Učitelj namreč z uporabo sokratske metode poskuša aktivno vplivati na učenca, da bi samostojno oblikoval sklepe, ustvariti dialog, ki omogoča alternativne sklepe in rešitve, spodbuditi učenca, da raziše, na kakšnih osnovah izvaja svoje sklepe ter na katerih vrednotah te temeljijo, usmeriti učenca v preiskovanje sebe, svojih pogledov in svojih stališč, in spodbuditi učenca, da odkrije potencialna neskladja v svojih sklepih ter jih popravi. Tako pojmovana metoda sokratskega dialoga pravzaprav sledi temeljnemu cilju spodbujanja kritičnega mišljenja: raziskovanju stališč do obravnavane tematike, raziskovanju njihove utemeljenosti in potencialnemu spreminjanju teh na temelju kakovostnih dokazov (Erhatic in Stih, 2007).

Pogovor kot sredstvo učenja in vloga vprašanja v učnem pogovoru

Pogovor je najpreprostejši model učenja, saj je učenje tesno povezano z govorno komunikacijo. S pogovorom označujemo govorno-poslušalsko dejavnost med dvema ali več osebami, pri kateri si sogovorniki izmenjujejo informacije, ideje, mnenja, izkušnje, se učijo, oblikujejo znanje, pojasnjujejo svet, se dogovarjajo, načrtujejo delo itd. (Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009). Elementarni model učenja ima obliko pogovora in vsebuje neke skupne značilnosti: tisti, ki usvaja nova spoznanja (učenec), se je znašel v problemski situaciji, ki je sam ne more rešiti, zato se obrača na drugo osebo, ki ta problem pozna. Od druge osebe (učitelja) prevzame rešitev problema. Tak način prenosa znanja je ekonomičen, saj je prednost človeškega

učenja ravno v tem, da prevzemamo znanja, ki so jih zbrali že v preteklosti, in se nam ni treba učiti na lastni koži (Furlan, 1972).

Filozofija na pogovor gleda nekoliko drugače. Sokrat v vlogi učitelja svojega znanja ni vsiljeval drugim, temveč je počel prav nasprotno: znanje je iskal pri drugih. V tem primeru učitelj ni nekdo, ki prenaša znanje na svoje učence, temveč želi, da učenci znanje najdejo v sebi. To lahko prikažemo s prispodobno, da jim ne ponuja rib, temveč jih uči ribe loviti. Tak način prenosa znanja prikaže Platon v svoji Prispodobni o votlini:

»Če je to resnično,« sem rekel, »moramo gledeti tega priti do prepričanja, da vzgojenost pač ni takšna, kakršna naj bi bila po zagotovitvah nekaterih ljudi. Ti namreč nekako zatrjujejo, da sami polagajo v dušo vedenje, ki ga v njej ni – tako kot da bi vstavljali vid v slepe oči.«

»Res, tako zagotavljajo,« je pritrdil.

»Sedanji razmislek,« sem nadaljeval, »pa kaže, da je ta zmožnost navzoča v duši slehernega človeka, orodje je, s katerim vsakdo dojema, kot se na primer oko ne more samo obrniti iz temnega k svetlemu, če se ne zasuje vse telo: tako moramo tudi celotno dušo zasukati proč od vsega, kar postaja, vse dokler duša v zrenju ne postane sposobna prenesti Bivajočega in Najsvetlejšega pri Bivajočem« (*Država*, VII., 518b-c).

V pogovoru med učiteljem in učencem je moč zaslediti vse vrste pogovora, ki se pojavljajo tudi v vsakdanjem življenju. Učitelji se z učenci pogovarjajo o najrazličnejših stvareh, vendar je kljub temu neomajnemu dejstvu primarna funkcija vzgoje in izobraževanja razvijanje tiste vrste pogovora, ki učencem pomaga do znanja, torej razvijanje učnega pogovora.

Pogovorni metodi pri pouku rečemo tudi erotematska metoda (grško je erotema vprašanje), kar poudarja pomembnost vprašanja v pogovorni metodi. Pogovor namreč v globalni

strukturi sestavljata dva dela: vprašanje in odgovor. Če ne obsega obeh delov, potem ni pogovor, temveč samogovor ali monolog. Nemški filozof Hans Georg Gadamer (2001, str. 298) pravi, da so vprašanja celo pomembnejša od odgovorov, saj »postavitev vprašanja nekako na silo odpira bit tega, o čemer sprašujemo. Logos (bistvo pogovora), ki razgrne to odprto bit, je zato vedno že odgovor«. Postavljanje vprašanj sogovorniku omogoča iskanje spoznanja v njem, je na neki način iskanje resnice. Ta metoda je nekakšna preiskava sogovornika glede njegovega znanja s pomočjo vprašanj (Tomič, 1999; Vezjak, 2011).

Vloga učitelja pri zastavljanju vprašanj

V učnem procesu je zelo pomembno, kakšna vprašanja postavlja učitelj. Pozitivna je uporaba razumljivih, nedvoumnih, jasnih in kratkih vprašanj, ki si sledijo v ravno pravem zaporedju. Učencu moramo pustiti dovolj časa, da svoje misli ubesedi, ga ne preganjamo k hitremu odgovoru. Zelo koristna so vprašanja, ki pomagajo preusmeriti problem k rešitvi, nemoč k moči, splošno h konkretnemu. Ta povabijo učenca k raziskovanju različnih možnih rešitev težave in učenca podpirajo pri raziskovanju alternativnih pogledov na obstoječe stanje (Akerman, 2013). Učiteljeva vprašanja naj učence usmerjajo v odkrivajoče in problemsko naravnano razmišljanje (Strmčnik, 2011). Z didaktičnega vidika so vprašanja primerna, kadar so psihološko ustrezna (so prirejena razvojni stopnji, znanju, sposobnostim in individualnim značilnostim učencev), metodološko ustrezna (so skladna z metodološkimi značilnostmi vsebine in s tematiko pogovora), jezikovno pravilna (so z jezikovnega in strokovno-vsebinskega vidika pravilna, jezikovno pravilno oblikovana in izražena), ustrezna glede na odgovor (vprašanje mora vprašanega usmerjati k odgovoru) (Blažič idr., 2003; Kramar, 2009).

Pri postavljanju vprašanj zagotovo ne gre le za količino postavljenih vprašanj, temveč tudi za

vlogo in namen vprašanja v določeni učni situaciji. Kakšna vprašanja zastavi učitelj, koliko jih zastavi in v kakšnem vrstnem redu, naj bi bilo odvisno od cilja, ki ga želi pri pouku doseči. Učitelj z uporabo primerne zaporedja zastavljanja vprašanj usmerja pozornost učencev na različne vidike učne snovi, uravnava globino obravnave, spodbuja k povezovanju med deli snovi in pripomore k poglobljanju razumevanja (Marentič Požarnik in Plut Pregelj, 2009). Pri tem je pomembno, da učitelj upošteva sledeče zaporedje: **postavitev vprašanja** (vprašanje zastavi vsem učencem; vprašanje oziroma spodbudo, izziv ali zahtevo je treba prilagoditi učencem, izbrati pravi trenutek in ga postaviti vsem, da vsi razmišljajo in se pripravijo na odgovor), **premor za razmislek** (kratek premor, ki učencu dovoli, da se na odgovor pripravi), **poziv enega učenca** (učitelj mora učence enakomerno spraševati, torej se mora izogibati temu, da odgovarjajo vedno isti učenci; učitelj mora biti pozoren na vse učence, tudi tiste, ki se izmikajo sodelovanju in se skrivajo v skupini; paziti mora tudi, da je nepristranski (nikomur ne daje prednosti in nikogar ne zanemarija)), **premor za razmislek** (učitelj po potrebi postavi podvprašanje, vendar je bistvenega pomena, da je do učencev strpen. Če učenec potrebuje pomoč, naj bo takšna, ki ga usmerja v razmišljanje o odgovoru, ne pa takšna, ki mu že razkrije odgovor), **odgovor poklicanega učenca** (pri vsakem vprašanju naj učitelj kaže zanimanje za pričakovani odgovor od vsakega učenca), **odziv na odgovor** (učitelj poda povratno informacijo; z odzivom na odgovor izraža sprejem, potrditev, odobravanje, dopolnitev ali zavračanje) (Blažič, 2003).

Izjemno pomembne so povratne informacije o stališču učitelja o povedanem. Tu velja pravilo, da naj sporočila vsebujejo besede s pozitivnim nabojem. Z besedami v učencu namreč sprožimo notranje podoživljanje izkušenj in dogodkov, s čimer lahko pomembno vplivamo na njegovo vedenje, prizadevnost in uspeh. Zelo je pomemben tudi učiteljev čakalni čas, ki

je povprečno okoli 1 sekunde, zato je kakovost razmišljanja pri učencih omejena. Pozitivne rezultate lahko dosežemo, če čakalni čas podaljšamo na vsaj 3 sekunde. S tem učenci oblikujejo daljše odgovore, povečajo se prispevki počasnejših učencev; učenci oblikujejo primernejše odgovore, poveča se število vprašanj; učenci dajejo več različnih razlag; učenci odkrijejo več boljših povezav med opazovanim pojavom in posledicami (Tomič, 1999).

Raziskovalni problem

Kot smo videli, imajo vprašanja v izobraževalnem procesu izreden pomen; so močno povezana z razvojem mišljenja in z oblikovanjem učenčeve osebnosti. Za učitelja je pomembno predvsem zavedanje, da vrsta in kakovost njegovih vprašanj predstavljata pomemben vidik kakovosti vzgojno-izobraževalnega procesa. V praktičnem preizkusu želimo preučiti, kako močno učiteljevo vprašanje vnaprej narekuje učenčev odgovor.

Cilji

V sklopu praktičnega preizkusa smo si postavili cilje, ki so povezani z raziskovalnimi vprašanji, in sicer ugotoviti:

- V kolikšni meri in kako struktura učiteljevega vprašanja vpliva na učenčev odgovor?
- Kakšne vrste odgovorov podajajo učenci glede na vrsto vprašanja, ki jim ga postavi učitelj?

Metodologija

Pri raziskovanju smo uporabili kvalitativni pristop pedagoškega raziskovanja, pri čemer smo uporabili deskriptivno metodo kvalitativne raziskave. Tehnika zbiranja podatkov je bila voden opazovanje z udeležbo.

Vključeni v raziskavo

V raziskavo smo slučajnostno vključili tri

skupine učencev, starih od 8 do 11 let. Vsaka skupina je štela 5–7 članov. Učenci prvih dveh skupin so bili tretješolci, učenci tretje skupine pa petošolci. Skupine so bile heterogene glede na spol in učno uspešnost.

Proces zbiranja podatkov

Zbiranje podatkov je potekalo v mesecu marcu in aprilu 2017 po predhodnem dogovoru in soglasju vodstva šole. Poskrbljeno je bilo, da so vsi udeleženci sodelovali prostovoljno, s privolitvijo staršev v sodelovanje v raziskavi.

Preizkušanje novih idej v praksi je potekalo tako, da smo si s skupino od petih do sedmih učencev najprej ogledali risani film »Medved, ki to ni bil« (kot del vaje iz FzO, saj se risanka ukvarja z vprašanji filozofije: prikazuje odtujenost sodobnega človeka, anksioznost izkoriščanega delavca, ki je brez individualnosti, odvzem svobode ljudem ter ponižane, degradirane in v sistem ujete posameznike). Nato je sledil pogovor, v katerem smo postavljali vnaprej pripravljene različne vrste vprašanj (Preglednica 1) na temo risane filma. Vprašanja so temeljila na kombinaciji klasifikacije vprašanj na vprašanja nižje in višje spoznavne ravni ter Bloomove taksonomije. Na podlagi vprašanj smo pripravili več stopenj pričakovanih odgovorov. Nižja stopnja predstavlja odgovor, ki je manj od pričakovanega odgovora glede na postavljeno vprašanje, srednja oziroma pričakovana stopnja predstavlja odgovor, ki je točno tak, kot ga narekuje vprašanje in s tem poudarja teorijo, da vprašanje narekuje odgovor, višja stopnja pa predstavlja odgovor, ki je presežek glede na postavljeno vprašanje, v katerem učenec da nekaj več, doda nekaj svojega. Taki odgovori se ne skladajo s teorijo in narekujejo, da učenec ne glede na vprašanje razmišlja na višji ravni. Nato smo analizirali povezavo med vprašanjem in odgovorom. Celoten pogovor smo snemali s snemalnikom.

Preglednica 1: Primeri vprašanj, zastavljenih po ogledu risanega filma.

VPRAŠANJE	ANALIZA ODGOVORA			VRSTA VPR.
	Odgovor na nižji ravni od vprašanja	Odgovor, primeren vprašanju	Odgovor na višji ravni od vprašanja	
Kateri dan se je začela zgodba?	Ni odg./ne vem	Torek	Torek + razlaga	Sugestivno
Kako je medved vedel, da prihaja poletje?	Ni odg./ne vem	Poletje ni prihajalo	Poletje ni prihajalo + razlaga (ker tega ni omenjala zgodba)	Zavajajoče
Kako je bil medved prepričan, da prihaja zima?	Ni odg./ne vem	Ker gosi letijo proti jugu in listje odpada z dreves	Odg. + še drugi kazalniki prihajajoče zime	Razumevanje
Ali je medved šel v votlino na zimski počitek?	Ni odg./ne vem	Da/ne	Da/ne + razlaga	Alternativno
Morda kdo ve, v katerem gozdu je prebival medved?	Ni odg./ne vem	Ne vemo	Ne vemo + razlaga (zgodba ne omenja)	Fiktivno
Opiši, kaj se je zgodilo, ko se je medved zbudil iz zimskega spanca?	Ni odg./ne vem	Srečal je delovodjo tovarne ...	Nadaljuje zgodbo ali doda svoje mnenje	Razumevanje
In kaj se je zgodilo potem?	Ni odg./ne vem	Smiselno nadaljuje zgodbo	Doda kakšno podrobnost ali svoje mnenje	Dodatno
Kaj je možicu, ki se mora obriti in nosi krznen plašč, trdil predsednik in kako se je on odzval na to?	Ni odg./ne vem	Da so medvedi samo v živalskem vrtu ...	Doda svoje lastno mnenje o trditvi predsednika	Sugestivno
Zakaj so medvedi menili, da ni medved? Seveda, ker ni bil v živalskem vrtu kot oni.	Ni odziva	Ni odziva, ker je že učitelj odgovoril	Odgovor na vprašanje	Retorično

Obdelava podatkov

Podatke, ki smo jih pridobili s kvalitativnimi tehnikami zbiranja, smo ustrezno uredili. Najprej smo zvočne zapise posnetkov učnih ur prenesli v besedni zapis. Nato smo se poslužili kvalitativne vsebinske analize oziroma kodiranja. Učiteljeva vprašanja smo postavili v klasifikacije ter nato določili kriterije za kakovost vprašanj. Za tem smo analizirali odgovore učencev ter jih nato primerjali s postavljenim vprašanjem. Dobljene podatke iz kvalitativnega dela smo indeksirali in sistematizirali ter jih nato analizirali in interpretirali v povezavi s teoretičnimi izhodišči.

učiteljevega vprašanja vpliva na učenčev odgovor tako, da že samo vprašanje narekuje, kaj naj bi zahtevali od učenca. Gre za pričakovan odgovor, o katerem smo že pisali. To pomeni, da če učencu postavimo na primer alternativno vprašanje, kjer že samo vprašanje zahteva le dva možna odgovora, bomo od učencev dobili natanko enega izmed njiju. Le nekaj učencev, izjem, je v našem praktičnem preizkusu dodalo dodatno razlago. Če učitelj učencem postavlja vprašanja nižje spoznavne ravni, ki zahtevajo le obnovitev podatkov, bodo učenci tako tudi odgovarjali – oblikovali bodo odgovor, ki obnavlja že pridobljene informacije. Če učitelj učencem postavlja vprašanja višje spoznavne

Preglednica 2: Prikaz rezultatov.

	Nižja raven	Pričakovana raven	Višja raven
skupina	17	62	12
skupina	9	66	16
skupina	13	66	12
VSI SKUPAJ	39 (14,3 %)	194 (71,1 %)	40 (14,6 %)

Rezultati

Praktični preizkus dejstev v praksi nas je pripeljal do pretežno pričakovanih rezultatov. Tako kot literatura in doslej izvedene raziskave smo tudi mi prišli do zaključka, da struktura učiteljevega vprašanja močno vpliva na učenčev odgovor, saj je praktični preizkus pokazal, da sta bili približno dve tretjini odgovorov (Preglednica 2) točno taki, kot smo vnaprej pričakovali, oziroma taki, kot jih narekuje vprašanje. Skozi izvedbo praktičnega dela smo uspeli odgovoriti na vsa tri zastavljena raziskovalna vprašanja.

Prvo raziskovalno vprašanje se je glasilo »Kako struktura učiteljevega vprašanja vpliva na učenčev odgovor?«. Ugotovili smo, da struktura

ravni, ki med drugim zahtevajo analizo, sintezo ali vrednotenje pridobljenih informacij, bo to učenec tudi storil in z miselno aktivacijo analiziral ali vrednotil informacije. Tako lahko učitelj pomembno vpliva tudi na stopnjo miselne aktivnost učencev. Ker smo prišli do rezultatov, da je velik del odgovorov na pričakovani ravni, lahko zaključimo, da je učenčev odgovor odraz učiteljevega vprašanja.

Naslednje raziskovalno vprašanje se je glasilo »V kolikšni meri struktura učiteljevega vprašanja vpliva na učenčev odgovor?«. Čeprav je to raziskovalno vprašanje do neke mere podobno predhodnemu, se lahko tu osredotočimo bolj na podatke, pridobljene iz števil. Iz Preglednice 1 je razvidno, da je največ učencev

(71,1 %) podalo odgovor, ki je bil na pričakovani ravni. Kriterij, ki je določal, kdaj je odgovor pričakovan, smo ustvarili na podlagi analize literature, ki navaja, kakšne odgovore lahko učitelj pričakuje na podlagi vrste podanega vprašanja. Torej je največji del učencev podal točno tak odgovor, kot bi ga pričakovali na podlagi postavljenega vprašanja. Razmerje med številom učencev, ki so podali odgovor na nižji ravni glede na pričakovanja, in številom učencev, ki so podali odgovor na višji ravni glede na pričakovanja, je podobno. Obe števili znašata nekaj več kot 14 %. Na podlagi teh rezultatov lahko zaključimo, da sta nekaj več kot dve tretjini učencev podali natanko tak odgovor, kot smo pričakovali, kar pomeni, da struktura učiteljevega vprašanja občutno vpliva na učenčev odgovor.

Zadnje raziskovalno vprašanje pa je bilo »Kakšni so tipi učenčevih odgovorov glede na tipe vprašanj, ki jih učitelj postavi?«. Tipi učenčevih odgovorov so bili v že omenjenem deležu (dve tretjini) enaki tipu vprašanja, ki ga je postavil učitelj. Če je torej učitelj postavil sugestivno vprašanje, ki je vnaprej nakazovalo odgovor, je ta odgovor tudi dobil. Kljub temu se pojavi nekaj izjem. Ena izmed takih je fiktivno vprašanje »V katerem gozdu je prebival medved?«, na katero ni mogoče odgovoriti, saj zgodba tega podatka ne omenja. Tukaj so učenci večinoma izrazili svojo domišljijo in logično povezali, da je gozd listnat, saj so padali listi, kar je pravzaprav pravičen odgovor, ni pa pričakovan. S tem so učenci podali odgovor, ki je na višji ravni od pričakovanega. Deloma je do tega prišlo tudi zato, ker učenci niso vajeni in ne pričakujejo vprašanja, ki nima odgovora, to pa zaradi tega, ker je možno, da menijo, da učitelj ne bi zastavljal vprašanj, ki nimajo odgovora; prav zato verjetno sklepajo, da odgovor na vprašanje, ki ga je zastavil učitelj, obstaja, čeprav ga v zgodbi nismo zasledili. Podobno se je zgodilo z retoričnim vprašanjem »Zakaj so medvedi v živalskem vrtu menili, da medved ni medved? Seveda, ker ni bil v živalskem vrtu

kot oni.«, kjer ni bil pričakovan noben odgovor, saj učitelj že sam odgovori na svoje vprašanje. Kljub temu so učenci večinoma odgovarjali nanj in celo dodajali inovativne ideje ter s tem ponovno podali odgovor, ki je na višji ravni od pričakovane.

Poleg tega smo prišli še do nekaterih drugih ugotovitev. Ko smo učencem postavili zavajajoče vprašanje »Kako je medved vedel, da prihaja poletje?«, kljub temu da se je bližala zima, smo dobili pričakovan odgovor, ki je utemeljeval, da se bliža poletje. Učenci niso opazili, da je vprašanje »napačno« postavljeno, zato so nanj odgovorili in začeli naštevati kazalnike poletja. Torej so bili pri poslušanju vprašanja premalo natančni. Učenci velikokrat sploh niso razmislili, kaj je pravičen odgovor na vprašanje in kaj o njem pravi zgodba, temveč so odgovorili nekaj, kar bi ugodilo učitelju, predvsem zato, da bi bili pohvaljeni (na omenjeno vprašanje učenec na primer odgovori, da je medved vedel, da prihaja poletje, ker so ptice prihajale, kljub temu da se v risanem filmu to sploh ne zgodi). Poleg tega je tudi opazno, da se bistvo vprašanja hitro izgubi. Če eden izmed učencev odgovori v drugi smeri, mu ostali sledijo in ob tem jih je treba ponovno spomniti na bistvo vprašanja. Opazili smo, da se debata razvname predvsem pri vprašanjih, ki od učencev zahtevajo proste odgovore. Tako vrsto učnega pogovora je težje nadzirati, saj so učenčevi odgovori bolj nepričakovani in tako učitelj ne more vnaprej predvideti svojih odzivov na odgovor in nova vprašanja. Opazili smo tudi visoko stopnjo nagnjenosti k ugajanju učitelju. Učenec poda odgovor, za katerega meni, da ga učitelj pričakuje, ne glede na to, kaj je pravičen odgovor in kaj je učenčevo mnenje (na primer: ko kakšen odgovor pohvalimo, naslednji učenec poda podoben odgovor z drugimi besedami in razmišlja v isti smeri, najbrž z namenom, da bi bil tudi on pohvaljen). Zadnjega vprašanja, kakšno je sporočilo zgodbe, ki je popolnoma prosto, niso razumeli v pravi luči, kar kaže, da so vajeni vodenih vprašanj, ki zahtevajo točno določen

odgovor, in tako težje v popolnosti oblikujejo odgovor s svojimi besedami. Prav tako opazimo tako imenovani »čredni nagon«, kar je lepo vidno pri drugem vprašanju v tretji skupini: »Kako je medved vedel, da prihaja poletje?«, ko je učenec F najprej pravilno ugotovil, da poletje ni prihajalo, vendar se je, ker so vsi učenci začeli z navajanjem dejstva, da poletje prihaja, pozneje strinjal z njimi in navajal enaka dejstva.

Na koncu lahko izpostavimo, v kolikšni meri je glede na ugotovitve praktičnega preizkusa pomembna učiteljeva priprava kakovostnih vprašanj na eni strani ter hkrati pripravljenost za aktivni učni pogovor, kjer vprašanja ni mogoče vnaprej pripraviti, na drugi strani. Glede na to, kako močno učiteljevo vprašanje narekuje učenčev odgovor, bi morali učitelji veliko več pozornosti nameniti temu, kaj želijo z vprašanjem doseči, pri čemer bi jim lahko bile v pomoč dejavnosti iz FZO. Učitelje bi v prihodnosti lahko bolj ozaveštili o trenutnem stanju postavljanja vprašanj v učnem pogovoru ter o pomembnosti postavljanja ustreznih vprašanj v učnem pogovoru. V njih bi morali vzbuditi zavedanje, kolikšno število vprašanj postavijo v času pouka in kakšno moč imajo njihova vprašanja na miselne procese učencev.

Literatura

- Akerman, B. (2013). *Moč besed v pogovoru z otrokom. Otrokov glas v procesu učenja in pomoči*. Priročnik za vrtce, šole in starše. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Aristoteles (1999). *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Black, S. (2001). Ask me a question: How teachers use inquiry in the classroom. *American School Board Journal*, 188(5), 43–45.
- Blažič, M., Ivanuš Grmek, M., Kramar, M. in Strmčnik, F. (2003). *Didaktika*. Novo mesto: Inštitut za razvojno in raziskovalno delo.
- Erhatic, B. in Štih, A. (2007). *Z besedo na dan. Poslušamo Govorimo Beremo Pišemo*. Maribor: Obzorja.
- Furlan, I. (1972). *Učenje kot komunikacija: Usvajanje znanj, spretnosti in navad*. Ljubljana: DZS.
- Gadamer, H. G. (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.
- Goodman, L., & Berntson, G. (2000). The art of asking questions: Using directed inquiry in the classroom. *The American Biology Teacher*, 62(7), 473–476.
- Hyman, R. T. (1974). *Ways of teaching*. Philadelphia: J. B. Lippincott.
- Kramar, M. (2009). *Pouk*. Nova Gorica: Educa.
- Magee, B. (2002). *Poti filozofije. Zgodovinski in tematski pregled filozofije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Marentič Požarnik, B. in Plut Pregelj, L. (2009). *Moč učnega pogovora: poti do znanja z razumevanjem*. Ljubljana: DZS.
- Marentič-Požarnik, B. in Plut, L. (1980). *Kakršno vprašanje takšen odgovor. Priročnik o pedagoško-psiholoških osnovah zastavljanja kvalitetnih vprašanj pri pouku*. Ljubljana: Zavod RS Slovenije za šolstvo.
- Miščević, N., Kante, B., Klampfer, F. in Vezjak, B. (2006). *Filozofija za gimnazije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Peirce, C. S. (2004). *Izbrani spisi o teoriji znaka in pomena ter pragmatizmu*. Ljubljana: Krtina.
- Platon (2006). *Država*, VII. knjiga. V *Zbrana Dela* (prev. Gorazd Kocjančič). Celje: Mohorjeva družba.
- Rupnik Vec, T. in Kompare, A. (2006). *Kritično mišljenje v šoli. Strategije poučevanja*

kritičnega mišljenja. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

Strmčnik, F. (2010). *Problemski pouk v teoriji in praksi*. Novo Mesto: Visokošolsko središče, Inštitut za raziskovalno in razvojno delo.

Strmčnik, F. (2011). Vprašanja v funkciji problemskega pouka in razvijanje problemske sen- zibilnosti. *Pedagoška obzorja*, 3, 3–22.

Šimenc, M. (2016). *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

Tomić, A. (1999). *Izbrana poglavja iz didakti- ke*. Ljubljana: Center za pedagoško izobraževa- nje filozofske fakultete.

Vezjak, B. (2011). Oddelek za filozofijo. *Revija za elementarno izobraževanje*, 4, 202–204.

Marjan Šimenc

Filozofija za otroke, pre-ventiva, nasilje

Filozofijo za otroke (FZO) je konec šestdesetih let prejšnjega stoletja osnoval ameriški filozof Matthew Lipman. Najprej je bil projekt mišljen predvsem kot učenje mišljenja s pomočjo filozofije, ko pa se je dispozitiv skupnega raz- misleka otrok v skupnosti raziskovanja izkazal za učinkovitega tudi na drugih področjih, se je kritičnemu mišljenju kot cilju FZO pridružilo še ustvarjalno, skrbno in sodelovalno mišlje- nje, ki naj bi opozarjalo na večplastne učinke ukvarjanja s filozofijo z otroki. V nadaljevanju sledi razmislek o enem takem učinku, namreč o potencialih FZO kot preventivnega delovanja proti nasilju.

Lahko se zdi, da je filozofija slab način boja proti nasilju. Njen poudarek je na mišljenju, zdi pa se, da je refleksija nemočna, ko gre za realne konflikte. Učitelji bi si želeli predvsem navodil, kako ravnati, ko v razredu pride do izbruha agresije. Ko se učenci stepejo, se zdi, da refleksija ne pomaga. Učitelji bi si takrat želeli konkretnih napotkov, kako obvladati učenca, za katerega se zdi, da mu ni mogoče biti kos. In v opozorilu na nemoč refleksije je nekaj resnice: ko se učenca zapleteta v pretep, ju misel težko doseže.

Vendar hermenevtika opozarja, da je neka oblika refleksije vselej že na delu. Vse človeško delovanje predpostavlja določeno razumevanje sveta, sebe in drugih. Nemoč refleksije je že interpretacija, ki izpostavlja en vidik refleksije, distanco in pasivnost glede na neposredno udeleževanje v svetu. Ljudje smo bitja, ki vselej že razumemo svet, bivamo v razumevanju, le da to razumevanje ni reflektirano in ima status predrazumevanja – lahko bi rekli, da ima sta- tus predsodkov. Da bi svet razumeli, moramo premisliti predsodke, ki omogočajo spontano razumevanje tega, kar poteka okrog nas. Tudi spontano predstavo o nemoči refleksije.

Michel Tozzi o preventivnem delovanju proti nasilju

Francoski filozof in didaktik filozofije Michel Tozzi v svojem pristopu do obravnave nasilja izhaja iz teze, da demokracija predpostavlja obstoj konflikta. Bratstvo je v demokraciji sicer vrednota, a ostaja predvsem kot ideal. Demokracija predpostavlja, da so razlike interesov inherentne družbam, s tem pa je inherentna tudi možnost nasilja kot oblike reševanja konflikta interesov. Vendar demokracija zanika, da je nasilje edini način njihovega reševanja. Kultura, sposobnost mišljenja in dialog odpirajo druge načine reševanja konfliktov.¹

Tozzi začne razmislek o preventivnem delovanju proti nasilju na splošni ravni. Izhaja iz statusa govora. Govor odpre možnost suspenza fizičnega nasilja. Pretep je povezan s telesnim stikom in vključuje preplet teles, medtem ko govor vzpostavi simbolno, s tem pa tudi fizično razdaljo. Govor je povezan s poslušanjem in gledanjem. »Epistemologija pogleda in poslušanja se med seboj razlikujeta, a obe se radikalno razlikujeta od epistemologije stika.« (Tozzi, 2011)² Seveda je fizična razdalja stvar vsakdanjega življenja. Ljudje nismo v nenehnem stiku. Toda govor vzpostavi nov način: gre za proizvedeno distanco. Po drugi strani pa se različni govori med sabo razlikujejo. Pomislimo na govor oficirja: naslovljeni je podrejen, od njega ne pričakujemo samo, da bo poslušal, temveč tudi, da bo poslušen. Govor je lahko orodje podrejanja in dominacije. Vendar pa je res, da govor kot tak ustvari situacijo, kjer se suspendira delovanje in se vzpostavlja simbolni odnos. To se lepo kaže takrat, ko z nekom ne govorimo: izključenega iz komunikacije pokažemo kot nevrednega pogovarjanja. Tozzi predlaga, da je govor nosilec civilizacije, a dodaja, da je govor lahko nasilen in lahko rani, kar pomeni, da je nosilec civilizacije samo pod določenimi pogoji.

V demokraciji ima vsak pravico do govora, a ta pravica predpostavlja pravila, ki uravnavajo njeno izvajanje. To ni naključno, ker ni demokracije brez razprave med enakimi, tovrstna razprava pa terja pravila.

Ključna za umeščanje filozofije za otroke kot preventive nasilju je vloga refleksije. Refleksija suspendira preskok v delovanje, zaustavi spontano reagiranje na situacijo, ki jo subjekt dojame kot ogrožajočo. S tem se odpre možnost pogovora in premisleka. Lahko bi rekli: če suspendiramo reakcijo in suspenz odpre prostor nedelovanja, je v njem mogoča refleksija. Skupnost raziskovanja je torej način, kako s pravili zaustaviti delovanje, da bi bilo mogoče mišljenje.³

V tem smislu je refleksija opredeljena kot pogoj svobode, pri čemer je svoboda opredeljena kot svoboda od neposrednih vzgibov oziroma svoboda od določenosti z našimi vzgibi. Cilj filozofije z otroki ni preprosto spontanost otrok, temveč premislek, ki zaustavi spontanost. V celoti spontana spontanost je lahko preveč povezana s prepuščanjem trenutnim vzgibom. Pri tem gre za dva poudarka: refleksija zaustavi nasilje – a ga ne zaustavi sama, saj je pogoj, da do refleksije sploh pride, že opravljena zaustavitev nasilja. Ta zaustavitev omogoča miselni spoprijem z *vsakodnevnim nasiljem*, ki ga občutimo kot prizadetost, trpinčenje, udarce ... Refleksija suspendira preskok v delovanje in znova vzpostavi stik subjekta s sabo, sproži notranji govor, ki uravnava afekte, ustvari distanco ter omogoča razumevanje sebe, drugih in sveta. Skupinska refleksija v obliki diskusije prinaša *skupno bivanje*, kjer posredovanje jezika nadomesti takojšnjo reakcijo: besede zamenjajo dejanja.

¹ Ta razdelek se v izpeljavi opira na avtorjev članek, ki bo objavljen v reviji *Analiza*.

² Strani niso navedene, ker v spletni reviji *Diotime* članki niso paginirani.

³ Psihološke teorije nasilja opozarjajo, da agresivno vedenje ne izbruhne nenadoma, temveč gre za delovanje, ki navadno sledi štirim fazam. Faze nasilja so običajno razčlenjene v štiri korake: *faza frustracije*, *faza defenzivnosti*, *faza agresije*, *faza samokontrole*.

Diskurzivna etika in epistemologija spraševanja

Ker je ta suspenz v okviru filozofskih delavnic povezan s pravili, pravila pa z etiko diskusije, bi lahko rekli, da je v FZO etika pred refleksijo. Diskurzivna etika je pogoj za delo refleksije v skupnosti raziskovanja. Seveda je to etika, ki je za otroke najprej zunanja, ima obliko zunanjih pravil, ki bodo šele pozneje ponotranjena. Konkretnije gre za etiko odprtosti, poslušanja, spoštovanja drugega in idej drugega, etiko sodelovanja. Ta minimalna etika je že vključena v skupnost raziskovanja, se pravi v strukturiranost filozofske diskusije v njej.

Etika odprtosti do drugega je tudi etika odprtosti do samega sebe. Ko se na ta način odpre prostor za skupno refleksijo, se v njem uči poslušanja drugega in življenja v nestrinjanju z drugimi. To je korak proti dogmatizmu in njegovim nasilnim posledicam. Nasilje je tako tudi epistemološko vprašanje.

Prvi korak in ključni moment filozofske diskusije je vprašanje. V filozofskih delavnicah vselej izhajamo iz vprašanj otrok. Tako ta dejavnost otrokom ni vsiljena, temveč spodbuja njihovo iskanje smisla in orientacije v svetu.⁴ S tem opozarja, da smisel ni preprosto dan in da ga je treba iskati.

V diskusiji ni slabih odgovorov na vprašanja, poudarja Tozzi. S tem se izognemo dogmatizmu glede eksistencialnih vprašanj, pa tudi relativizmu, ker je vsak odgovor sprejet. Tako se izognemo strahu pred zmoto, kar daje varnost, ki je potrebna za mišljenje. To pa je samo začetek, ki ga je treba argumentirati. V tem procesu se nekateri odgovori izkažejo kot bolj utemeljeni. Prek tega se razvija *kultura spraševanja*, pri kateri je pomemben proces iskanja odgovorov, ne zgolj odgovori kot taki.

⁴ Ta trditev predpostavlja, da so običajne šolske dejavnosti otrokom vsiljene. Vendar je opozicija med tem, kar izhaja iz otrok, in tem, kar izhaja iz družbe, preveč preprosta. Šolanje je srečevanje otroka z dosežki človeške kulture, in otrok polno postane človek šele, ko si prisvaja dediščino človeštva.

Tozzijevi analizi pomena vprašanj v filozofiji za otroke lahko dodamo še en poudarek. Filozofija za otroke res poudarjeno izhaja iz vprašanj otrok, a to ni njeno izhodišče. Izhodišče FZO je, da utopljenost otrok v svet in nerefleksirano sprejemanje sveta, v katerem živijo, prekinemo z razmislekom o vprašanjih, ki bi jih lahko zastavili. Prehod od sprejemanja sveta k spraševanju o svetu naredi pomembno transformacijo: opredeli del sveta za neznanega, nenavadnega, za vprašanja vrednega. In naredi otroka za tistega, ki lahko vpraša – ki ima tak status, da lahko od sveta terja odgovor. Pred njim se mora svet upravičiti. Perspektiva otroka s tem pridobi dostojanstvo, tako da odgovor, »Premajhen si še, da bi razumel!«, ni več sprejemljiv.

A odgovora v FZO otroci ne terjajo od drugih, temveč od samih sebe. Otroci sami lahko najdemo odgovor, je predpostavka FZO. Ta drža je pri Lipmanu utelešena v zgodbah, v katerih mladi zastavljajo vprašanja in iščejo odgovore. Oziroma bolje: mladi si ne zastavljajo vprašanj, mladim se vprašanja zastavljajo. *Glagolski naklon, ki ni niti aktiven niti pasiven*, opozarja na status subjekta. Ta status je dvoumen: subjekt je aktiven, saj sam artikulira vprašanje, in pasiven, saj se mu je vprašanje nekako vsililo in ga pripravilo, da se ukvarja z njim. Res pa je, da se je vprašanje otroku lahko zastavilo samo, če mu je bil otrok pripravljen prisluhniti. Ta odprtost za vprašanja je morda prvi korak pri oblikovanju skupnosti raziskovanja.

Lahko bi nekoliko tавтоloško rekli, da je skupnost raziskovanja proces, ki poteka v skupnosti raziskovanja. Da bi proces tekkel, morajo biti izpolnjene določene predpostavke, pri čemer je teza FZO, da se bo proces sam počasi vzpostavil in svoje predpostavke utrdil. Sicer je nekaj anticipiranih s temeljnimi pravili v skladu z dogovorom, a anticipira jih predvsem učitelj, ki skuša skupnost učencev približati idealni skupnosti. Te predpostavke nato, da bi opozorili na pomembnost FZO in pozitivne učinke, ki jih lahko prinese ukvarjanje z njo, predstavljamo kot učinke skupnosti.

Da bi zajel transformacijo, ki se zgodi v dobro delujoči skupnosti raziskovanja, Tozzi vpelje dva nova koncepta. Prvi je *prehod od afekta h konceptu*. Ko otroci skušajo razumeti svoje doživljanje, neposredno izkustvo simbolizirajo in ga prevedejo na pojmovno raven. S tem je čustveni naboj neposrednega doživljanja posredovan, pojmovna raven pa omogoča distanco in posameznikovo doživljanje postavi v kontekst doživljanja drugih. Doživljanje posameznika pa se ne spremeni samo tako, da se ta dvigne od posameznega konkretnega izkustva do splošnosti pojmovne ravni. Spremeni se tudi zato, ker svoje izkustvo dopolni z razumevanjem izkustva drugih. Sposobnost razumeti zorni kot drugega in njegovo vizijo sveta Tozzi opredeli kot *kognitivno empatijo*.

Vsebinski vidik razprave: razlikovanja in figure nasilja

Konflikti niso nujno negativni, včasih so celo nujni, da se izvlečemo iz zatiranja. A pogosto privedejo do nasilja. Nasilje pomeni reševanje konfliktov z zakonom močnejšega. A tako reševanje privede do želje po maščevanju. Nasilje povzroči nasilje in tako nastane začarani krog nasilja. Obenem pa se je treba zavedati potencialne fascinacije nasilja. Moč in dominacija nad drugimi lahko vzbujata spoštovanje in se zdita kraljevska pot za odpravo dvomov in negotovosti. Razmislek pokaže, da je argument moči le začasno prepričljiv – dokler ne pride močnejši, ki nam vsili svoje poglede. Varnost in gotovost, ki ju daje nasilje, sta le začasni. Na ravni mišljenja vodita do dogmatizma in vsiljevanja enega pogleda kot edino pravega. Del preprečevanja nasilja je tako premislek dogmatizma. Da bi mislili dogmatizem, je po Tozziju smiselno v skupnosti premisliti nekaj osnovnih razlikovanj, kot so: *verovanje/vedenje, dejstva/mnenje, znanost/religija*. Prisvojiti si s pomočjo skupinskega govora pojmovna razlikovanja, ki so se oblikovala v tradiciji na področju spoznavne teorije, je tako del preventivnega delovanja proti nasilju.

Podobno o vsebinskih vidikih preventive proti nasilju govori tudi kanadski praktik filozofije za otroke Michel Saskevile. Opozarja, da mora edukacija, ki meri na preventivo, otrokom omogočiti, da identificirajo različne oblike nasilja ter »razumejo in prakticirajo«, kaj pomeni zmanjševanje nasilja in razvoj miru. Otroci morajo misliti o elementih, ki jih to dvoje vsebuje. Pri tem opozarja na temeljne koncepte, k jih je smiselno v tem okviru premisliti: prijateljstvo, ljubezen, dobro, sreča, razisem, demokracija, razlika, bolečina, pravica, enakost, izključevanje, vojna, identiteta, pravičnost, svoboda, zakon, lojalnost, zlo, manipulacija, slabo, grožnja, laž, mir, delitev, preganjanje, oseba, strah, predsodek, javno in zasebno, obžalovanje, odgovornost, izdaja, maščevanje, resnica ... (Saskevile, 2018)

Iz teh različnih ravni obravnave nasilja je razvidno, da je za odnos FZO značilna kompleksnost.

Augustini in Ginestie (Augustini & Ginestie, 2018) opozarjata na tri vrste pozitivnih vplivov FZO. Prvi je kritični duh, s katerim sta povezana zavest o kompleksnosti mišljenja in prispevek h »*kompleksikaciji*« mišljenja, torej k temu, da učenci ne predpostavljajo, da je svet mogoče razložiti s črno-belimi opozicijami. Ključna pri tem ni zgolj zavest o kompleksnosti, temveč sprejemanje kompleksnosti in vključevanje kompleksnosti v svojo misel. Primer bi bila zavest, da naše znanje nima absolutne gotovosti. Smo zmotljivi, a to ne pomeni, da je vsako mnenje enako dobro oziroma slabo. Vednost je tisto prepričanje, do katerega smo prišli s temeljitim intelektualnim delom, in se po tem bistveno razlikuje od hitre gotovosti mnenja.

Drugi vidik je povezava med filozofijo in poznavanjem samega sebe, ki pomaga kot preventiva pri psihičnih težavah. Na ta vpliv filozofije za otroke je opozoril pedo-psihiater Jean Ribalet (Ribalet, 2008). Preventivno delovanje proti nasilju ima za najpomembnejši cilj razvoj kritičnega mišljenja, ki ni pojmovano zgolj kot spretnost, temveč meri na razvoj kritičnega

duha. Vendar ima preventiva več ciljev in tudi potekala naj bi na več ravneh. Prva raven je povezana z identiteto otrok. Otrokom naj bi FZO omogočila izgradnjo identitete, tako da se bodo bolje opredelili kot posamezniki in se bodo lahko razločili od drugih. Druga raven dejavnosti preventive ima za cilj otrokom omogočiti boljše poznavanje nasilja: prepoznavanje različnih oblik nasilja, njihovo poimenovanje in razumevanje. Tretja raven se nanaša na razmislek o boljšem svetu, z manj nasilja in več miru. (Audrain et al., 2006)

Vidimo, da se tri ravni razlikujejo glede na odnos do posameznika. Prva raven zadeva njega, druga poznavanje nasilja, ki poteka v družbi, in tretja vizije boljšega sveta ter kaj lahko posameznik prispeva k temu. Kompleksnost miru nakazuje kompleksnost nasilja in opozarja, da je nasilje treba misliti na več ravneh:

»Mir je lahko in mora biti objekt refleksije na treh različnih ravneh: 1) mednarodni mir, 2) družbeni in institucionalni mir in 3) mir v osebnih srečanjih iz oči v oči. Mednarodnega miru, miru med državami, ki je povezan z zunanjo politiko, ni mogoče misliti kot trajnega in stabilnega družbenega miru, povezanega z notranjo politiko, samega družbenega miru pa ni mogoče zajeti kot stabilnega in trajnega, če mir, povezan s srečanji iz oči v oči z drugimi, ne prevlada nad osebnimi in intimnimi konflikti. Po tej koncepciji miru je politični mir, pa naj bo mednarodni ali družbeni, na koncu odvisen od etičnega življenja, tako da mir ni odvisen samo od politike, temveč tudi od etike.« (Kemp, 2002: 470)

Ta koncepcija torej loči več ravni analize, kar je za nas pomembno. Lahko jo primerjamo s podobnimi poudarki s področja državljanske vzgoje. Vendar te tri ravni takoj naredi odvisne od medosebne ravni, kar koncepcijo oslabi. Analiza namreč pokaže, da imajo ravni neko mero avtonomije, torej odnosa med državami ni mogoče tako na hitro povezati z odnosi med

osebami v državi. Taka povezava je upravičena, a če je ne spremlja analiza velikih razlik v kontekstih posameznih ravni, in kompleksnega posredovanja, ki je potrebno, da ravni povežemo, ta povezava zavaja.

Državljska vzgoja kot model obravnave nasilja – več ravni obravnave

Claudine Leleux državljansko vzgojo razume v navezavi na trojico avtonomija, sodelovanje, participacija.⁵ Ta trojica meri na tri vidike življenja v družbi: vidik posameznika, vidik intersubjektivnosti in vidik javnosti. Ta členitev, po kateri je avtonomija povezana s posameznikom, sodelovanje z zasebnostjo in participacija z javno sfero, je analitične narave. Posameznik ne živi sam in avtonomije ni mogoče doseči brez sodelovanja z drugimi. Prva raven, raven posameznika, tako predpostavlja drugo raven, raven intersubjektivnosti. Vsaka naslednja raven že vsebuje prejšnje. Intersubjektivnosti ni brez subjektivnosti in javno delovanje predpostavlja avtonomnega posameznika in njegovo sposobnost za sodelovanje z drugimi.

Podobno razlikovanje vzpostavljata Joseph Kahne in Joel Westheimer. Razlikujeta tri koncepcije dobrega državljana: osebno odgovorni državljan, participativni državljan, k pravičnosti usmerjeni državljan. Prva koncepcija poudarja osebno odgovornost državljana in oblikovanje njegovih pozitivnih osebnostnih lastnosti. Druga poudarja angažma in zavzeto delovanje v skupnosti. Tretja meri na državljana, ki se zavzema za pravično urejeno družbo. Opraviti imamo s tremi ravnmi: posameznika, skupnosti in države. S te perspektive lahko rečemo, da osredotočenje na osebno odgovornost poudarja raven posameznika in zanemarija raven skupnosti in družbe kot celote. S tem lahko zamegli naše razumevanje državljanske vzgoje, saj je v družbi pogosto potrebno skupno delovanje državljanov. Problematično je tudi,

⁵ Več o tej temi v Šimenc 2009.

da ne analizira vzrokov, ki so lahko strukturne narave.

Druga in tretja koncepcija, zavezanost participaciji in zavezanost pravičnosti, sta povezani. Delovanje v skupnosti vselej meri tudi na pravičnejšo družbo in zadnjo je težko doseči brez delovanja v skupnosti. Vendar te povezave v konkretnosti niso vselej prisotne. Programi, ki spodbujajo participacijo in dejavnost v skupnosti, ne prispevajo nujno k analitičnim sposobnostim in pripravljenosti kritizirati strukturne neenakosti. In programi, ki razvijajo uvid v strukturne neenakosti, ne spodbujajo nujno pripravljenosti za angažiranje v skupnosti.

Vsaka koncepcija državljana meri na svojo raven delovanja. Vse tri ravni pa ustrezajo ravnam državljske vzgoje, kot jih opredeli Claudine Leleux: individualna, raven skupnosti in javna raven oziroma raven političnega. Vsak vidik državljanstva ima svojo prakso, vsak je povezan z dejavnostjo. Zato je pomembno, kako dejavnost razumemo: kot individualno, kot skupinsko v skupnosti, kot refleksijo in spreminjanje najsplošnejših okvirov. Rekli bi lahko: tako kot celostna državljanska vzgoja tematizira vse tri ravni delovanja, tako celostni pristop k nasilju obravnava vse ravni, na katerih nasilje poteka.

Očitno je, da Tozzijev pristop k obravnavi nasilja v skupnosti filozofskega raziskovanja v ospredje postavlja kognitivni vidik in pušča ostale vidike v ozadju, zato se izpostavlja očitku enostranosti. Za to ima dobre razloge, ki so lepo opredeljeni v študiji avtorja Sergia Cotta. Ta v knjigi *Pourquoi la violence?* zapiše:

»Očitno ni v moči posameznika, da bi izstopil iz nasilja, ki je povezano z neko dobo, in še manj, da bi ga odpravil. Vendar vseeno menim, da je napor, da bi ga odpravili, bistvena naloga za vse, ki spoštujejo človeka in potemtakem sami sebe. Da bi odstranili nasilje iz našega srca, misel brez dvoma ne zadošča. Vendar pa ga je nujno analizirati, da bi odkrili njegove meha-

nizme in odkrili njegove upravičitve in obljube. Drugače tvegamo zmoto, kot se pogosto dogaja, da bi ga zamenjali s čim drugačnim od tega, kar v realnosti je, v skrajnem primeru celo podlegli fascinaciji z njim.« (Cotta, 2002: 7)

Pomen identitete

Eden ključnih momentov pri obravnavi nasilja je identiteta. Tozzi tega posebej ne analizira, lahko pa se pri tem opremo na Laurencea Splitterja, enega najbolj vplivnih avtorjev na področju FZO. Ta opozarja, da so učenci danes obsojeni na težave z definiranjem samih sebe. »*Najti samega sebe*« je danes še posebej težavno zaradi povezave med tem, kar smo, in skupinami, ki jim pripadamo. Te namreč vplivajo na posameznikov »*občutek identitete*«. ⁶

Učenci imajo potrebo po pripadnosti različnim skupinam. Te jim pomagajo na poti iskanja samega sebe in oblikovanja lastne identitete. Vendar to ni brez cene za učence. Lahko bi rekli, da skupine izvajajo pritisk na svoje člane, s katerim se mladi ljudje še težko soočajo. Skupine dajejo identiteto, a ta identiteta je že izgotovljena, nanjo posameznik nima velikega vpliva, predvsem pa nekatere skupine posamezniku dajejo malo možnosti, da bi pridobljeno skupinsko identiteto premislil, in mu otežijo poskuse, da bi jo opustil. Identiteta tako nastopi kot past, v katero se je posameznik ujel. Skupina zaslepi odrasčajočega in zato ranljivega posameznika, ki je ranljiv prav zato, ker še ne ve dobro, kdo je, in je dovzeten za skupinske identifikacije ravno zato, ker bi to rad izvedel. Dinamika, značilna za iskanje identitete prek pripadnosti skupinam, tako odpira prostore manipulacije. Identiteta nastopi kot odtujitev.

To dejstvo je še posebej pomembno, ker članstvo v skupinah ne odpira samo možnosti implicitnega in tihega nasilja skupine nad posameznikom, temveč na družbeni ravni skupinske identifikacije odpira možnost eksplicitne in

⁶ Več o tej temi v Šimenc 2001.

glasne povezave med pripadnostjo eni skupini in nasiljem nad drugimi skupinami.

Da bi priskrbel »*nekakšno vakcinacijo proti pritiskom, s katerimi se soočajo*« (Splitter, 2007: 274), Splitter stavi na filozofijo za otroke oziroma na skupnost raziskovanja. Skupnost raziskovanja je izjemna skupina, katere članstvo ne fiksira identitete, temveč jo odpira, vzpostavlja distanco do nje, omogoča misliti naše identifikacije in ustvarja reflektirano povezavo med posameznikom in skupnostjo. Ta skupnost svoje člane uči, kako dobro misliti, sklepati, presojati in se odločati, kar pomaga pri odločanju o članstvu v različnih skupinah. Diskusija, ki poteka v skupnosti raziskovanja, tudi priskrbi pluralnost pogledov in nadzorov, kar pomaga pred zaslepljenostjo z nazori ene skupine.

Samospoznanje in filoterapija

Na vprašanje identitete se navezuje tudi Tozzi, ki samospoznanje povezuje s preventivo proti nasilju. »Nepoznavanje samega sebe otroka izroči trenutnim vzgibom, ne da bi antipiral posledice svojih dejanj.« (Tozzi 2017) Samorefleksija prepreči ta kratki stik. To je povezano z distanco, sprejemanjem sebe, in potem z boljšim stikom z drugimi. Poleg spoznavanja samega sebe je pomembno tudi spoznavanje drugih. To vključuje diskusijo, kako je to spoznanje mogoče in kaj prinese. Vključuje analizo pojma empatija, ki ni identifikacija z drugim, temveč pomeni postaviti se na mesto drugega, se pravi nekoga, ki je drugačen od mene. Tako vidim svet z njegovimi očmi, a ostaja jaz, različen od njega.

Tozzi se pri tem navezuje na filozofijo kot terapijo v antičnem pomenu. Navaja Hölderlina, da je »filozofija bolnišnica za ranjene duše«. Na prvi pogled filozofija nima nič s terapijo, filozofija je intelektualna dejavnost, ki išče resnico, terapija kot metoda nege za fizične in psihične bolezni, ki meri na dosego zdravja. Vendar filozofija meri na modrost, ta pa je

povezana z ravnanjem in življenjem – in tako meri na srečo. Po Hadotu so antične duhovne vaje merile na zdravje duše, s čimer se bližamo pomenu terapije. Negovati nekoga in skrbeti za nekoga – prvo meri na zdravljenje, drugo meri na celoto življenja. Skrb odpravlja posledice reificirajočih tehnik zdravljenja, ker skrbi za človeka, ne za živo bitje.

Modrost ima etično dimenzijo, sodobna terapija pa je de-moralizirana. Osebnostni razvoj, kot ga pogosto pojmuje danes, je egocentrično prizadevanje za širjenje svojega jaza, ne pa iskanje etike. Vendar sta obe perspektivi lahko povezani: ker je iskanje notranjega ravnovesja, ravnovesja z drugimi, s svetom, mogoče navezati na sodobne mentalne tehnike, ki jih lahko razumemo kot moderno verzijo skrbi zase, v nasprotju z individualizmom sodobne družbe, ki spodbuja posebne interese, tekmovanje in dosežke. Prehod afekta h konceptu lahko v filozofiji privede do eksistencialnih učinkov.

Ta radikalnost se po svoje potrjuje po izpeljavah o terapevtski dimenziji FZO v Franciji. Že omenjeni Jean Ribalet (Ribalet, 2008) tako program FZO opredeli kot preventivno delovanje proti psihičnemu trpljenju. Na splošno je mogoče identificirati tri vrste prispevka filozofske prakse z otroki k lajšanju oziroma preprečevanju »psihičnega trpljenja«. Ustvari se prostor svobode govora in refleksije o eksistencialni problematiki. Ta govor je tesno povezan z osebno doživetim ter tako omogoča vzpostavljanje distance do doživetega in s tem univerzalne perspektive. Ne sprašujem se na primer več samo, zakaj trpim, temveč tudi, zakaj ljudje trpimo. Tako nastane prostor podpore s strani vrstnikov, ki je reguliran in posameznikom naklonjen. Omogoča avtentično besedo, ne da bi zasebnost posameznika izpostavil nevarnosti ali jo preplaval s problemi drugih. Prinaša soočenje z mislijo drugih, z drugačnostjo, kar omogoča razsrediščenje, odkrivanje drugačnih načinov videnja in interpretacije sveta, in tako boljše razumevanje drugih, pa tudi samega sebe. Daje dostop do intelektualnih virov iz

tradicije filozofije (konceptov, idej), da se vidi stvari drugače. Razvija intelektualno gibkost, ta pa omogoča boj proti nasilnim idejam, ki reducirajo realnost in vodijo k tesnobi.

Ribalet opozarja na »medikalizacijo in medicacijo eksistence, ki nima precedensa«. Vedenja, ki jih imamo za neprimerna, so vedno bolj predmet obravnave medicine. Njihova obravnavna pa je vedno bolj povezana s predpisovanjem tablet in kemičnih substanc. Od kod ta težava, to »trpljenje zaradi eksistence«? Ribalet se pri odgovoru opre na razmislek Alaina Ehrenberga, ki nelagodje v kulturi sodobnega individualizma povezuje s »*kultom performance*«, povezane z »negotovim posameznikom« in »utrujenostjo od biti jaz«. Od tod patologije, povezane z depresijo in zasvojenostjo, narcizem kot ujetost v tako idealizirano podobo, da nas dela nemočne. Subjekt tako ne proizvaja več simptomov, temveč prehaja v dejanje: zasvojenosti, samomorilski vzgibi, nasilje, ki skušajo zapolniti praznino. Številni otroci imajo težave z razlikovanjem med tem, kar mislijo, tem, kar so, in tem, kar delajo.

Naša kultura razvija otroka, ki nima sposobnosti refleksije, nima sposobnosti za notranji dialog, za izkušanje notranjih konfliktov in soočanje z njimi. Zajemajo jih podobe in občutki, nimajo pa razvitih čustev do drugih ljudi. »Svoj čas prebijajo tako, da postavijo pod vprašaj, da bi nekaj dokazali.« (Ribalet, 2008) Pod vprašaj postavljajo občutke, ki jih vzbudijo pri drugih, pravila, meje med imaginarnim in realnim. »Kako jim lahko pomagamo, da pridobijo drugačno vednost o sebi in drugih, da pridobijo sposobnost misliti svojo vizijo sveta, jo problematizirati in se umestiti v razmerje do nje?« (Ribalet, 2008) In ta potreba po mislečem subjektu je potreba po filozofiji.

Različna vedenja, sposobnost refleksije, skrb za drugega, spoštovanje samega sebe – vse to manjka trpečim otrokom. Filozofija jim lahko ponudi vedeti delati, vedeti živeti in morda vedeti biti. Tako deluje kot preventiva proti psihičnemu trpljenju otrok in mladine.

Sklep

Preventivno delovanje proti nasilju ni dodatni učinek. Tako delujeta sama skupnost in mišljenje v skupnosti. Prvič z mišljenjem (v opoziciji z doživljanjem), drugič z vključitvijo v skupnosti (v opozicijo z izključenostjo), tretjič pa s tem, da so samo nasilje in njegove različne manifestacije lahko predmet razmisleka. Tako se lahko oblikujejo strategije, kako se (skupaj) spoprijeti z njim. Nasilje v tem primeru ni abstraktno, temveč gre za to, kakšne oblike dobi v izkustvenem svetu učencev.

V bistvu skupnost raziskovanja oziroma filozofske delavnice poveže z vstopom v simbolno in formiranjem subjekta simbolnega oziroma subjekta javnega govora. Prisvojitve jezika kot besednjaka, kot zaloge simbolov. So v jeziku, a jezika ne uporabljajo, da bi mislili. Gre za nov način vstopa v jezik, ki odpre svet mišljenja.

Pri tem se oblikuje specifičen koncept nasilja: nasilje kot prehod v delovanje brez mišljenja. Delovanje, ki ima subjekt, namesto da bi subjekt imel delovanje. Nasilje je razumljeno kot odgovor na notranjo zagato.

Skupnost raziskovanja deluje najprej kot suspenz delovanja – ne toliko nepremišljenega delovanja, ki lahko vključuje tudi nekakšno »zaspanost«, ko preprosto sledimo vsakdanji rutini in nismo pozorni na to, kaj delamo, temveč specifično nepremišljenost, ko vzgib preprosto potisne subjekt v delovanje, ne da bi subjekt imel čas, da bi si to delovanje prisvojil. To prisilno delovanje je lahko doživeto kot najbolj spontano, a je v resnici izsiljeno. Nagon ga izsili, ne dopusti simbolnega posredovanja, ne dovoli širše kontekstualizacije, temveč gre preprosto za reakcijo, ki je ubrala bližnjico. FZO tako deluje kot prostor izgradnje ozadja, ki nam omogoča, da delujemo bolj premišljeno. Da si simbolno prisvojimo, kar se je preprosto nabralo v nas.

Tozzi vpelje dva nova koncepta, da bi zajel transformacijo, ki se zgodi v dobro delujoči sku-

pnosti raziskovanja. Prvi je *prehod od afekta h konceptu*. Ko otroci skušajo razumeti svoje doživljanje, neposredno izkustvo simbolizirajo in ga prevedejo na pojmovno raven. S tem je čustveni naboj neposrednega doživljanja posredovan, pojmovna raven pa omogoča distanco in posameznikovo doživljanje postavi v kontekst doživljanja drugih. Doživljanje posameznika se ne spremeni samo tako, da se posameznik dvigne od posameznega konkretnega izkustva do splošnosti pojmovne ravni. Spremeni se tudi zato, ker svoje izkustvo dopolni z razumevanjem izkustva drugih. Sposobnost razumeti zorni kot drugega in njegovo vizijo sveta Tozzi opredeli kot *kognitivno empatijo*.

Iz tega lahko sklenemo, da preventivno delovanje proti nasilju ni dodatni učinek. Tako delujeta sama skupnost in mišljenje v skupnosti. Prvič z mišljenjem (v opoziciji z doživljanjem), drugič z vključitvijo v skupnosti (v opoziciji z izključenostjo), tretjič pa s tem, da so samo nasilje in njegove različne manifestacije lahko predmet razmisleka. Tako se lahko oblikujejo tudi strategije, kako se (skupaj) spoprijeti z njim.

Tozzi izhaja iz specifičnega koncepta nasilja. Nasilje misli kot prehod v delovanje, ki se izogne mišljenju. Gre za delovanje, ki ima subjekt, namesto da bi subjekt imel delovanje. Nasilje je tako povezano z notranjo zagato in njeno specifično razrešitvijo. To pokaže FZO v novi luči. Težava filozofske refleksije v FZO tako ni v tem, da ne vključuje delovanja – to je njena odlika. Skupnost raziskovanja se začne kot suspenz delovanja, kot suspenz nepremišljenega delovanja. V resnici ne gre toliko za nepremišljeno delovanje, ki lahko vključuje tudi preprosto prenatrženost oziroma vsakdanje pol-pozorno sledenje rutinam, ko delujemo avtomatično in nismo preveč pozorni, kaj delamo, temveč specifično nepremišljenost, ko vzgib preprosto pahne subjekt v delovanje, ne da bi subjekt imel čas, da bi si to delovanje prisvojil. To prisilno delovanje je lahko doživeto kot najbolj spontano, a je v resnici izsiljeno. Nagon ga izsi-

li, ne dopusti simbolnega posredovanja, tako da gre za reakcijo, ki je ubrala bližnjico. FZO tako deluje kot prostor izgradnje ozadja, ki subjektu omogoča, da si prisvoji svoj svet in v njem deluje bolj premišljeno, pa tudi da si simbolno prisvoji, kar se je nabralo v njem. Drugo ime za ta proces je bržčas sokratsko spoznanje samega sebe.

Literatura

Audrain, C., Cinq-Mars, C., Sasseville, M. (2006). »Québec: prévention de la violence et philosophie pour enfants«, *Diotime*, 28 (01/2006).

Cotta, S. (2002). *Pourquoi le violence? Une interpretation philosophique*, Collection Dike: Quebec City: P.U.L.

Marie Augustini, M., Ginestie, J. (2014). »Les ateliers de philosophie: Un outil pour lutter contre la violence?«, *International Journal of Violence and School*, 14, str. 2–30.

Kahne, J., Westheimer, J. (2003). »Teaching Democracy: What Schools Need to Do«, *Phi Delta Kappan*, 85, št. 1, str. 34–40, 57–66.

Kahne, J., Westheimer, J. (2004). »What Kind of Citizen? The Politics of Educating for Democracy«, *American Educational Research Journal Summer*, 41, št. 2, str. 237–269.

Kahne, J., Westheimer, J. (2009). »The Limits of Efficacy, Educating Citizens for a Democratic Society«. V: Giarelli, J. in Rubin, B. (ur.). *Social Studies for a New Millennium: Re-Envisioning Civic Education for a Changing World*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Kemp, P. (2002). »La paix : éthique et politique«. V Tega, W. (ur.), *La philosophie et la paix, Actes du XXVIII^e Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Paris : Vrin 2002., str. 469–475.

Ribalet, J. (2008). »De l'intérêt des ateliers philosophiques pour la prévention de la souffrance psychique«, *Diotime* 37, 2008.

Saskeville M. (2018). »Philosophie-pour-enfants-et-prevention-de-la-violence«, dostopno na <https://philoenfant.org/2018/05/07/philosophie-pour-enfants-et-prevention-de-la-violence/>.

Splitter, L. J. (2007). »Do the groups to which I belong make me *me*? Reflections on community and identity«, *Theory and Research in Education* 3, str. 263–264.

Lelelux, C. (1997). *Repenser l'éducation civique*. Pariz: Cerf.

Šimenc, M. (2001). »The role of identity in teaching philosophy«, *Synthesis philosophica*, 26, 1, str. [45]–58.

Šimenc, M. (2009). »Državljska vzgoja, filozofija za otroke in vprašanje participacije«, *Sodobna pedagogika*, 60, št. 5, str. 10–24, 10–26.

Tozzi, M. (2011). »Civiliser notre violence par la discussion à visée philosophique«, *Dotime* 49.

Tozzi, M. (2012). »La discussion à visée philosophique : un processus de civilisation de la violence qui prend soin du jeune enfant«, dostopno na: <https://www.beziers-perinatalite.fr/texte2012/MichelTozzi>.

Tozzi, M. (2017). *Prevenir la violence par la discussion à visée philosophique*, Yapaka: Bruselj.

Marta Zabret

Gdor to bere je Osu

Uvodoma se postavlja očitno vprašanje, ali je neznani avtor naslovnega grafita tudi sam osel. Lahko predpostavimo, da je bral, kar je pisal? Dijaki, ki jih prosimo za mnenje, verjetnost za ta dogodek ocenjujejo z manj kot sto odstotki in rezultat utemeljujejo z dejstvom, da je besedilo mogoče prerisati, ne da bi ga brali. Razprava o definiciji branja (ali branje vsebuje razumevanje branega) presega okvir tega besedila. Če je torej do tu sploh kaj gotovo, je gotovo to, da grafitarjevo samorazkritje ni gotovo. Z večjo verjetnostjo pa je mogoče domnevati, kaj se je zgodilo piscu grafita: »Vedno me zalotijo, ko pišem po zi__«.

Izjave, ki se nanašajo same nase, in protislovja so neskončen vir miselnih in besednih viharjev, pričkanj, dvomov in seveda humorja. V zakladnici natisnjenih, izrečenih in virtualnih virov mrgoli primerov, zgledov, razčlemb in klasifikacij. Zato je pravo olajšanje poseči po viru¹, ki se omeji na lahkotno nizanje starih ali svežih domislic, temelječih na samoreferenci, rekurziji in paradoksih. Med najstniškim, pa tudi odraslim mislečim delom populacije več vznemirjenja vzbudi le večno zažigalna dilema, ali logiko, pa tudi matematiko na splošno, ustvarjamo ali odkrivamo. Nekatere filozofske kosti so toliko bolj slastne, kolikor dlje jih glodamo.

Nekaj samonanašalne klasike

Samoreferenca je morda zabavala že pračloveka in njegove so-praljudi, le da se je pred pojavom

govora izražala z rjoventjem (nase) in batinami (po lastni glavi). Šele govorjena beseda je omogočila razcvet domislic, ki se nanašajo same nase. Sledeči seznam prinaša svetlobno-hitrostni prelet zadnjih tisočletij samoreference.

- Lažem. (Ups, prejšnja trditev ne drži.)
- Vse, kar vem, je to, da ne vem ničesar.
- Ali je množica vseh množic, ki same sebe nimajo za element, sama svoj element?
- V teoriji naravnih števil je mogoče konstruirati trditev, ki ni dokazljiva niti sama niti ni dokazljiva njena negacija. Ta trditev je: Jaz sem nedokazljiva.

Epimenid, Sokrat, Russell, Gödel ... Niz hudo resnih šaljivcev je majal temelje logike kar medtem, ko se je modrovaje gugal na njih. Matematiki smo se morali v svoji zgodovini večkrat sprijazniti s tem, da ima naš grad temelje v oblakih in da matematika sama sebe drži pokonci (mar za pete?). Na veliko veselje humanistov se nenehno sprašujemo, ali smo lastno znanost, z njo pa tudi njeni nedoločenost in nepopolnost ..., ustvarili ali odkrili, in obupano vzklikamo: **To sploh ni smešno!!!**

Vsakdan, s paradoksi, rekurzijo in samoreferenco obdan

Smisel za humor je ena najtanjših vrvi, na katerih človeštvo iz dneva v dan lovi ravnotežje. Obstajajo celo priročniki o tem, kaj je smešno pripadnikom kake narodnosti ali družbene skupine. Kar je za nekoga smešno, je lahko za drugega žaljivo in za tretjega povsem brez smisla. Naslednji niz povedi omogoča samodiagnozo bralca, za bralca-učitelja pa še možnost popestritve poučevanja.

¹ Zabret 2018, str. 93.

- Kadar koli kaj zinem, zinem neumnost.
- Ej, a spiš?
- Napis na plakatu: Plakatiranje prepovedano.
- Sladoled po deset, kdor ga kupi, se zastrupi, kdor pa ne, pa umre.
- Kako jodlati: govoriš jodl jodl in vmes jodlaš.
- A kaj je vikipedija? Preberi si na vikipediji.
- Sin moj, ne upoštevaj nobenega nasveta.
- Te lahko nekaj vprašam? Si me že.
- Kako narediš zlato: V veliko skledo ubiješ dvesto rumenjakov, jih s kuhalnico dve uri mešaš v nasprotni smeri vrtenja urinega kazalca, pri tem pa ne misliš na medveda.

Opozorilo bralcu-učitelju: Najstniki so neusmiljeni. Če se jim učiteljeva šala ne zdi smešna, izberejo strategijo, ki jim omogoča izraziti stališče na najbolj varen način. Ena od možnosti je, da se pretirano na glas narejeno krohotajo, tako da je zanje smešno vsaj to.

Vredna posebnega odstavka in posnemanja ...

... je domislica kalifornijskega podjetja, ki po dostopni ceni trži izdelke s preprosto embalažo, na kateri preberemo le njihove pozitivne lastnosti in generično poimenovanje (Mleko, Kava, Marmelada ...). Ime podjetja? Brandless («brez blagovne znamke»).

Vprašljiva pa je vrednost posnemanja nedavne domislice iz domačih logov, ki je porodila sledeče retorično vprašanje: »Lahko državni sekretar za nacionalno varnost postane nevarnost za nacionalno varnost?« (*Nedeljski dnevnik*, 3. 10. 2018)

Nekaj svežega, nekaj osveženega, pa tudi kaj izmišljenega

Ob pisanju članka o samoreferenci avtorja popade strah, da je svet prepreden z njo do zadnje pore. Srečuje jo na vsakem koraku ter jo vidi v vseh smereh neba vključno z gor in dol. Sčasoma ne ve več, kaj je prebral ali slišal in kaj si je izmisлил ...

- Komik na večeru črnega humorja: Uporaba mobija med vožnjo je zelo nevarna. Ko se boste peljali domov, si na moji fejsbuk strani oglejte poučen video na to temo.
- Napis na vratih zavoda za brezposelne: Vstop nezaposlenim prepovedan.
- Zakon 1: Določilo xy tega zakona se dosledno upošteva, razen če je v Zakonu 2 zapisano drugače.
Zakon 2: Določilo xy tega zakona se dosledno upošteva, razen če je v Zakonu 1 zapisano drugače.
- Na prvo mesto se je zavihtela pesem z naslovom Zadnja pesem, posebno nagrado žirije za izbiro naslova pa je prejela pesem Brez naslova.
- Učitelj (slovesno): Misleči človek je človek dvoma. Dvomite o vsem, kar vam povem.
- Učitelj (strogo): Učenci, vrstnega reda besed mešat ne.
- Učitelj (mrko): Ej, folk, u tej učilnc se zmer dosledn govori zbornu slovenšno.
- Učiteljeva pripomba, zapisana ob dijaško mikro pisavo: Piši večje.
- Prevajalec: Vedno poiščem slovensko ustreznico za tujo besedo. Le s *problemom* imam težave.
- Mama enaindvajsetletnika na fakultetnih govorilnih urah: Gospod profesor, prišla sem, ker ne sprevidite samostojnosti mojega sina.
- Dogovor o splošni rabi ženskega spola

je sprejela fakultetna komisija, v kateri je bilo med predstavnicami študentk več kot štirideset odstotkov predstavnic nasprotnega spola.

- Pišem maturo iz file pa tam vidim na eni strani napisano »Prazna stran«. Sem se spomnil na en jugo grafit: »Jebeš zid na kome ne piše ništa«.

Zaključek

Vir² tega članka je izbran skrbno in premišljeno, vendar se kritičnemu bralcu nenehno porajajo dvomi vanj. Predvsem v njegov zaključek.

² Zabret, Marta (2018). »Gdor to bere je Osu«, v FNM 1-4/2018, str. 95.

Vodnik po maturi

Vprašanje stvarnosti

Splošni uvod

Odgovor na vprašanje, kaj je realnost, se zdi očiten: ozremo se okrog sebe in vidimo mizo, stol, svetilko, knjige – vse to obstaja. A ko se srečamo z raznoliko filozofsko tradicijo odgovarjanja na to vprašanje, vidimo bolj kompleksno sliko. Metafizika (pa tudi religija) trdi, da za čutnim svetom obstaja tudi nadčutni svet. Naravoslovje nas uči, da za (oziroma pod) domnevno trdnostjo stvari okrog nas obstaja svet molekul in atomov, ki je večinoma sestavljen iz praznine. Torej nam že kratek premislek pokaže, da lahko govorimo o več svetovih: vsakdanji čutni svet (svet, kot nam ga kažejo čutila), svet znanosti, svet filozofije, lahko bi dodali še svet religije ... In v vsakem svetu se nam to, kar obstaja, kaže nekoliko drugače.

Če pa ostanemo pri našem vsakdanjem izkustvu, lahko od posameznih predmetov, ki nas obdajajo, pridemo do splošnega pojma, ki jih povzema. Ko gre za predmete okrog nas, je vsem skupno, da so materialni, da so torej del materije. Materija je substanca, ki jim je vsem skupna. In zastavi se vprašanje, ali poleg materije obstaja še kaka druga substanca, denimo duhovna – in če obstaja, v kakšnem odnosu je z materialno. Ta odnos postane izrazito pomemben pri človeku, kjer se zdi, da nimamo opraviti samo z materijo, temveč smo ljudje več kot zgolj telo. Ta več se je v tradiciji pogosto povezal z dušo, in v tej perspektivi smo ljudje povezava materialne (telo) in duhovne substance (duša).

Poznamo še druge perspektive realnosti. Vsak posamezen predmet lahko gledamo kot **skupen lastnosti**. Miza ima štiri noge in je rjave

barve – je predmet, ki ima lastnosti. Ta pogled lahko zapletemo tako, da ugotovimo, da je miza pravzaprav splošni pojem, ki ga uporabimo, da s pomočjo jezika označimo posamezne mize. Tako se naš inventar entitet zaplete: obstajajo posamezni predmeti (objekti), lastnosti posameznih predmetov, substance, splošni pojmi, jezik ...

Pomemben vidik materialnega sveta so tudi **odnosi med predmeti in procesi**, ki v svetu potekajo. Svet ni statičen, temveč se zdi v stalnem gibanju in spreminjanju. Zakonitosti, ki to gibanje/spreminjanje uravnavajo, so lahko univerzalno veljavne; iz dogodka nujno sledijo določene posledice, ta prvi dogodek pa je njihov vzrok. Nujna povezava med vzroki in učinki (posledicami) privede do determinizma, determinizem pa ima lahko pomembne posledice za samorazumevanje ljudi: če namreč v svetu vlada determinizem, potem svoboda ni mogoča.

Zdi pa se nam, da imamo **ljudje svobodo**. Da se naša dejanja razlikujejo od dogodkov v svetu prav po tem, da smo jih storili, ker smo jih hoteli storiti, ne pa zato, ker smo jih bili primorani storiti. Da smo torej imeli realno izbiro in bi lahko ravnali drugače, če bi se tako odločili. Seveda vselej živimo v določenem svetu, kjer je vrsta stvari neodvisnih od naše volje in vplivajo na to, kaj bomo storili. Kontekst, v katerem vselej že živimo in delujemo, sicer omeji naše možnosti, vendar jih v celoti ne fiksira. Tudi če vse govori v prid določenega dejanja, se lahko odločimo, da tega dejanja ne bomo storili, oziroma da sploh ne bomo storili nič. Pri tem pa se zastavlja vprašanje, kaj vpliva na našo voljo – kako pride do naše odločitve, na osnovi česa se torej odločimo. Morda pa, ne da bi se tega zave-

dali, naše nezavedno (ali preprosto nevrolški procesi, ki potekajo v naših možganih) določa, kako bomo ravnali.

Jezik svet morda samo odraža; je torej pripomoček za opisovanje objektivno obstoječega sveta in na neki način slika oziroma preslikava sveta (Wittgenstein). Lahko pa je jezik orodje, s katerim delujemo v svet (v tem primeru naš govor v resnici sestavljajo govorna dejanja), in morda celo pripomoček, s katerim vnašamo red v nenehni tok zaznav, v katerem ni nič stalnega. Jezik tako za hip zamrzne nenehno gibanje v svetu in ustvari sliko sveta, ki nam ga potem pomaga misliti. A s tem jezik tudi odpravi posamezno stvar in jo spremeni v pojem: miza, ki jo mislim, se razlikuje od enkratne in spremenljive mize tam zunaj pred mano, ki jo vidim (zato pravijo, da je beseda uboj stvari: beseda odpravi enkratnost posamezne stvari in jo spremeni v nekaj splošnega).

Začetki grške filozofije so dober uvod v temo stvarnosti. Predsokratiki vpeljejo razmislek o vprašanju, kaj je temelj stvarnosti, in s tem razcep na (pra)počelo (arhe) in čutni svet, ki ga pozneje Platon ovekoveči z razlikovanjem med svetom večnih in nespremenljivih idej na eni strani ter množtvom, spremenljivostjo čutnega sveta in minljivih posnetkov idej na drugi. Parmenid in Heraklit vpeljeta dinamiko med nenehnim gibanjem na eni strani in nespremenljivostjo negibljive biti na drugi, ki ustreza tej dvojnosti. Po drugi strani pa Aristotel vpelje množstvo pojmov, s katerimi mislimo temeljno stvarnost. Vse to je omogočilo mišljenje sveta, pa tudi kritiko: od Huma, ki ne more videti vzroka in učinka, temveč le en posamezni dogodek, ki mu sledi naslednji posamezni dogodek, zato vzročnost ne obstaja (in je treba zavreči vse spise, ki ne govorijo bodisi o izkustvenem bodisi o analitičnem), Kantove kritike tistega mišljenja, ki hoče seči preko meja izkustva, do logičnega pozitivizma, ki kritizira metafiziko. Torej lahko rečemo, da zgodovina zahodne filozofije kot svoje pomembno poglavje vključuje tako metafiziko kot tudi kritiko metafizike.

Temelj stvarnosti

Govor o temelju vpeljuje dvojnost, namreč dvojnost temelja in tistega, kar stoji in je zgrajeno na temelju. To dvojnost so vpeljali že prvi grški filozofi s pojmom arhe, počelo, in tako začeli tradicijo, ki realnost misli z razcepom na pravo realnost in pojav, na resnico in iluzijo. Ta razcep lahko povežemo tudi z izrekom: »Iz vsega eno in iz enega vse.« (Heraklit)

Zdi se, da je bilo prvo filozofsko vprašanje, kaj je svet/kozmos. Za Talesa je bila voda, torej arhe, počelo sveta, temeljna narava sveta. Tales je za vsemi stvarmi v svetu prvi iskal počelo, vir vsega: tisto, iz česar vse izhaja, kar ostaja identično in nespremenjeno, vir, cilj in stalna opora vsega. Počelo je tako temeljna resničnost, ki se skriva za videzom, je temelj stvarnosti. Je prvotno in temeljno, glede nanj je vse drugotno, izpeljano in minljivo. S tem je vpeljana razlika med zgolj pojavom in pravo realnostjo, med minljivim in temeljnim. Heraklit opozori na dinamizem realnosti: stvari se porajajo in propadajo; celo počelo, ki vse poraja, je zaznamovano z večnim gibanjem. Nič ni negibno, vse se giblje, spreminja in preobraža, stalno je samo nastajanje, nič ni nespremenljivega in večnega. To lahko ponazarja ogenj, ki je drugo ime za nenehen tok spreminjanja in preobražanja. Dodati je treba le, da se ta stalna premena dogaja po pravilu, v skladu z logosom, in prav ta je skupen vsem stvarjem, ki jim vlada. Nasproti temu postavi Parmenid tezo, da bit je in nebiti ni. Bit je nespremenljiva, negibna, enaka; le ona je, gibanja in spreminjanja ni.

Ta razprava se nadaljuje pri **Platonu** in njegovem svetu idej. Platon postavi pod vprašaj zdravorazumske poglede: svet, kot ga zaznavamo, je videz, iluzija. Prava realnost se skriva našim čutilom, spoznamo jo lahko samo z razumom.

Posamezne stvari po Platonu najdemo v vidnem oziroma čutnem svetu (razdeli ga na dve področji, področje senc in posameznih stvari – naravnih in umetnih; v prisposobi o

votlini ga ponazori s podzemeljskim svetom v jami). O tem svetu ni mogoče doseči spoznanja, marveč le mnenje (ki se spet podvoji: če je predmet spoznanja senca, gre za domnevanje, če je posamezna stvar, pa za verjetje). Mnenja nam zadostujejo za vsakdanje praktično življenje. Poljedelci na primer tisočletja niso nič vedeli o agronomiji, a so uspešno obdelovali polja, gradbeniki nič o statiki, pa lahko njihove zgradbe še danes kljubujejo času. Če pa težimo k spoznanju, tj. k resnici, če želimo vedeti, nam mnenja ne zadostujejo. Da bi prišli do pravega spoznanja resnice, se moramo iz čutnega sveta povzpeti v miselni/inteligibilni svet znanosti, kamor sodijo matematika, druge strokovne znanosti in filozofija. V miselnem svetu trčimo na dve vrsti predmetov spoznanja: matematične bitnosti oziroma stvari (krog, trikotnik, parabola, funkcija, integral ...) in na ideje (stol, miza, belo, kratko, parametrij ... del, celota, mnogo, eno, resnično, pravično, lepo, dobro). S prvimi se ukvarja razum (logično mišljenje), z drugimi pa um (dialektično oz. filozofsko mišljenje).

Pri Platonu je ideja, eidos, najprej nasprotje doksi, mnenju, ki je partikularno in se spreminja od posameznika do posameznika, medtem ko je ideja univerzalna in nespremenljiva. Eidos je bistvo stvari, ki so njegove čutne manifestacije. Eidos nam omogoča, da isto besedo uporabimo za različne objekte: lahko govorimo o stolu na splošno, čeprav v izkustvu naletimo samo na posamezne konkretne stole. Ideja pa je predvsem arhetip, model oziroma paradigma, je kriterij in norma, ima splošno veljavnost, se ne spreminja, obstaja sama na sebi, ločeno od čutnega sveta, ki obstaja, kolikor je deležen na idejah.

Platon torej čutnemu svetu pripiše nepopoln obstoj. Podobno se dogaja tudi pri sodobnem naravoslovju, ki pravi, da nas čutila lahko varajo, znanost pa nam da zanesljivo sliko sveta. Znanstveni realizem tako svet razdeli na manifestno podobo in znanstveno podobo. Prvo nam dajo naša čutila, pokaže nam, kako se svet kaže našim čutilom, drugo pa nam

razkrijejo naravoslovne znanosti, kot so fizika, kemija, biologija. Miza, ki jo vidimo, je le iluzija, znanost pa nam pokaže, kašen je svet v resnici. Manifestna slika sveta namreč obstaja le v našem duhu, ne pa v realnosti. A kako vemo, da ni tudi znanstvena slika subjektivna, ne pa objektivna, da tudi znanstveni opisi realnosti niso zgolj človekov proizvod, ne pa verna slika zunanjega sveta?

Vprašanje metafizike

Metafizika je ključno zavezana Aristotelu in njegovemu razmisleku v spisih, razvrščenih po spisih o fiziki, ki pozneje dobijo ime metafizika. Metafizika je znanost o bivajočem, kolikor je bivajoče, ter o prvih vzrokih in načelih. Obravnava celoto bivajočega, ostale znanosti pa se omejujejo na posamezna področja bivajočega.

Metafizika je osrednji element filozofije od Grkov naprej. Meri lahko na opredelitev realnosti kot celote, kot pri Spinozovem monizmu ali Leibnizovi monadologiji, lahko meri na raziskovanje nadčutnega, ki presega raven izkustva, lahko meri na vzpostavitev prvega načela, ki je temelj sveta. Lahko je sinonim za filozofijo ... Znanost, ki se ukvarja z bitjo kot bitjo, se pravi prva filozofija, je kot spoznavanje prvih načel sinonimna z ontologijo oziroma onto-teologijo. Iskanje načel, prvih vzrokov, načel znanosti. Znanost bistva, biti stvari onkraj njihovega videza, je znanost biti kot biti. Metafizika je del filozofije, ki se ukvarja z najbolj temeljnimi vprašanji: bit, bog, duša, smrt.

Kot je bilo že omenjeno, je metafizika termin, ki ga je (ali naj bi ga) prvi uporabil Andronikos z Rodosa pri razvrščanju Aristotelovih del – za tista, ki pridejo po fiziki (ali za njo). Ta del se je nanašal na prvo filozofijo, v srednjem veku pa so »meta« začeli razumevati kot onkraj, tako da metafizika meri na spoznanje, ki je onkraj čutnega izkustva. V srednjem veku je metafizika del filozofije, ki presega empirično realnost, da bi prispela do spoznavanja božanske in

transcendentne realnosti, z razumom in ne z razodetjem. S tem pride do razlikovanja med splošno metafiziko, ki je ontologija, od posebne metafizike (kozmozologije, psihologije, teologije).

Po Kantu je poskus razumevanja nepogojenega, stvari na sebi, naravno nagnjenje človeka, vendar lahko razum seže le do pojavov. Do stvari same na sebi človek s svojim spoznanjem ne more seči, lahko pa spoznava pogoje možnosti spoznanja. V tem smislu je metafizika enaka kritični filozofiji.

Metafizika pomeni misliti dlje, kot lahko mislimo, se pravi onkraj meja empiričnih znanosti. Schopenhauer tako pravi: človek je metafizična žival, ker ga čudi njegova lastna eksistenca, svet, vse. Največje metafizično vprašanje je tako vprašanje biti: »Zakaj je nekaj in ne raje nič?« – Čeprav nobena vednost na to vprašanje ne more odgovoriti, nam to ne preprečuje, da bi si vprašanje zastavljali.

Aristotel

Po Platonu je posamezna stvar zgolj nepopolni posnetek, kopija ideje, po Aristotelu pa tisto, kar je prvo: »ta stol«, »Sokrat«, »ta svinčnik« itd., torej nekaj posameznega. Pojmi, ki označujejo rodove in vrste (npr. »pes«, »človek«, »bitje« itd.), so nekaj posameznega samo jezikovno (pojme običajno uporabljamo v ednini, npr. pes, človek, dobro, lepo, sedem).

Posamezne stvari Aristotel poimenuje **prve substance**, pojmi kot nekaj splošnega in trajnega pa so **drugotne substance**. Platonovo idejo (ideja izvirno pomeni tudi oblika, eidos) – je nadomestil z izrazom forma. Pri Platonu je ideja transcendentna posamezni stvari, pri Aristotelu pa ni več ločena od posameznega, ampak mu je imanentna (notranja). Vsaka posamezna stvar je združitev materije in forme. Forma je načelo udejanjanja, aktivnosti, bistva stvari. Materija, ki jo je imela vsa filozofija do Aristotela za nekaj čutno zaznavnega, je nekaj, »kar je spodaj«, je brezlična danost in

le možnost ali potencialnost tega, kar oblikuje forma. Da nekaj je, da je dejansko, mora biti sestavljeno iz materije in forme. Ti obstajata sami zase samo na obeh skrajnostih; na eni strani je čista materija kot gola brezlična možnost, na drugi pa čista forma, čista dejanskost. Aristotel jo istoveti tudi z bogom ali prvim gibalom.

Odnos med **materijo in formo** je relativen, nekaj je lahko z enega vidika materija, z drugega pa forma. Materija je po svojem značaju načelo individuacije. Pravo (prvo) substanco pa vedno sestavlja oboje, materija in forma: materija, ki ima neko formo, oziroma forma, ki je oblikovala neko materijo.

Po Platonu najdemo gibanje, spreminjanje, nastajanje in minevanje v vidnem svetu. Ti pojavi kažejo na nepopolnost vidnega sveta in nam onemogočajo spoznati resnico. Platonov predhodnik Parmenid je celo trdil, da je nenehno spreminjajoči se svet posameznih stvari zgolj laž in prevara. Po Platonu je ta svet navidezen, spoznanja o njem so zgolj relativna mnenja, po Aristotelu pa najbolj resničen. Zato je Aristotel moral razložiti, kako se gibanje dogaja.

Udejanjanje, povezovanje med materijo in formo, je tesno povezano s pojmom **gibanja**, ki Aristotelu ne pomeni samo mehanskega gibanja, ampak predvsem **spreminjanje**. Vse, kar se giblje, kar se spreminja, mora imeti za svojo dejavnost **vzrok**. Če verigi vzrokov sledimo do njenega začetka, pridemo do prvega gibala, ki je zanj negibno, netelesno, vendar umno bitje: čista forma ali bog. V *Metafiziki* pravi: »... in zares, božji um misli samega sebe, saj je najimennitnejša izmed vseh stvari, in njegova misel je mišljenje mišljenja. Bog sam s seboj misli samega sebe.« Bog je večni, je sam zase, ločen od vsega drugega. Je tudi vzrok vsemu drugemu, saj je zanihal v gibanje ves kozmos.

Aristotel je bil velik klasifikator, njegovo delo ponuja bogastvo pojmov, s katerimi lahko mislimo realnost:

- možnost in dejanskost;
- kategorije (bitnost, kvaliteta, kvantiteta, odnos, delovati, trpeti, nekje v prostoru, nekdo v času, imeti, nahajati se);
- bit (ousia), tudi substanca;
- snov (hyle), oblika (eidós), konkretna celota snovi in oblike, materije in forme;
- različne vrste gibanja/spreminjanja: nastajanje in minevanje, rast in pojemanje (kvantiteta), spreminjanje in predrugačenje (kvaliteta), prostorsko gibanje.

Postajanje. Če se stvar spremeni, je zdaj nekaj na njej drugače, kot je bilo prej. Je še vedno ista stvar, sicer se ne bi spremenila, temveč bi izgini-la oziroma postala neka druga stvar. Substanca je ostala nespremenjena, akcidenca se je zamenjala. Človek se lahko v življenju zelo spremeni, a ostane isti človek. Spremenile so se lastnosti, človek pa ne. Čeprav včasih rečemo, da se je tako spremenil, da ga ne prepoznamo več – ali celo, da to ni več isti človek –, gre še vedno za istega človeka, le čas je prinesel svoje in s tem spremembe.

Za Aristotela obstajajo le posamezne stvari. Za Platona je obstoj konja odvisen od ideje konja, za Aristotela pa je bistven posamezni konj, odvisno od obstoja substance: barva, oblika in velikost so odvisne od stvari, ki imajo barvo, obliko in velikost. Pojem substance kot temeljne oblike obstoja je zaznamoval ontologijo od Aristotela naprej. Pomembno vprašanje je bilo, ali so vse substance iste vrste ali pa obstajajo različne vrste substanc. Monisti so trdili, da obstaja ena, dualisti dve ... Glede na opredelitev narave substance govorimo o materialistih oziroma idealistih.

Substanca. Etimološko je substanca tisto, kar je spodaj, pod nečem. Pod čem – pod videzom, spreminjanjem, predikati, lastnostmi. V tem smislu je druga beseda za permanenco, za bistvo.

Substanca ima dva temeljna pomena. Kar obstaja na sebi, kar je nosilec lastnosti, v tem smislu so njeno drugo atributi, ki so ji predpisani.

Substanca je tako nosilec lastnosti, akcidenca, kvaliteta. V tem smislu je substanca sinonimna s podlago, substratom. Posamezno bitje/bivajoče/bitnost je substanca, denimo posamezni kamen, kot nosilec lastnosti, vse ostalo so abstrakcije. Drugi pomen substance pa je tisto, kar obstaja od sebe, kar za svoj obstoj ne potrebuje drugega. Substanca ostaja sebi identična, ne glede na spremembe: kamen ostaja kamen, četudi ga prebarvamo. Nekaj mora ostati isto, drugače sprememba ni razumljiva: tisto, kar se je spremenilo, je ostalo tudi isto, tako da so se spremenile le njegove lastnosti. Če rečemo, da se je Platon postaral, opozorimo na spremembo, a Platon je še vedno Platon. Substanca torej vztraja kljub spremembam; sicer utrpeva spremembe, a ostaja ista. Tako je substanca subjekt propozicij: »kamen je siv« pomeni, da ima lastnost sivosti.

Nujnost in svoboda

Determinizem trdi, da je vsak dogodek v svetu določen s predhodnimi dogodki in splošnimi pravili, ki določajo procese v svetu. Ko poznamo pravila, ki uravnavajo fizične in kemične procese, poznamo delovanje vesolja. Temeljna predpostavka determinizma je, da ima vsak dogodek vzrok oziroma vzroke, tako da je vsak dogodek posledica vzroka ali niza vzrokov. Oziroma bolje, da v svetu obstaja nujna povezava, ki jo implicira zveza vzrok-učinek. Dogodek je lahko v celoti determiniran, a iz tega ne sledi, da ga znamo napovedati: primer je denimo dobitok na ruleti ali na loteriji. Izžrebana kroglica je sledila zakonom fizike, a dogajanje je dovolj kompleksno, da rezultata ne znamo napovedati.

Trdi determinizem zagovarja stališče, da je vse dogajanje v svetu določeno z verigami vzrokov. Vse, kar se zgodi, se zgodi zaradi vzrokov, in se nujno zgodi. Vse se nujno zgodi, vse je

povzročeno, torej ni naključij. Tako običajno razumemo naravo: če se je nekaj zgodilo, za to obstaja razlaga, ki je v tem, da poiščemo vzroke za obravnavani dogodek, ki je tako samo posledica. Drevo je na primer padlo, ker ga je nekdo posekal. Ali pa je morda strohnelo ali pa je ponoči pihal močan veter, ki ga je podrl. Ni moglo pasti kar tako, samo od sebe – nujno mora obstajati vzrok, le najti ga moramo.

Svoboda. Zdi se, da je pri ljudeh drugače. Ljudje imamo svobodno voljo, se odločamo in izbiramo, tako da našega ravnanja ne povzroči neki vzrok. Vendar **behavioristi** menijo, da je človek pravzaprav sistem dražljajev in odgovorov, da ga je s pogojevanjem mogoče pripraviti k določenim odgovorom. Tudi človeka je torej mogoče gledati kot del narave, njegovo vedenje je prav tako določeno z vzročnimi mehanizmi. Četudi mislimo, da se sami odločamo in izbiramo, so naši ideali, želje, motivi določeni z dednostjo in okoljem. Odločanje in svoboda sta samo naši iluziji. Res pa je, po drugi strani, da znanost lahko razmeroma dobro napove nepremišljeno ravnanje ljudi, slabše pa ji gre pri premišljenih odgovorih ljudi. Kot da premislek preseka povezavo vzrok-učinek.

Indeterminizem trdi, da so človeške izbire vsaj včasih nepovezane z vzroki; takrat človeške volje ne določa nič razen nje same. Nekateri dogodki so čisto naključje in nimajo vzroka. Ko gremo domov in imamo na voljo dve poti, se pač odločimo za eno in za odločitvijo ni verige vzrokov. Nedeterminirano, naključni dogodki so del veselja. Tudi na podatomski ravni se zdi, da se delci gibljejo neregularno in nepredvidljivo, tako da je prihodnost odprta in ni vnaprej določena. Vesolje je res uniformno, regularno, ni kaos, torej je v veliki meri determinirano, a vsega ni mogoče pojasniti z zakonitostmi, ki določajo potek stvari. Obstajajo izjeme. Toda če mojo odločitev določa naključje, če ni povezana z mano oziroma mojim značajem, temveč se kar zgodi – v kakšnem smislu je to še moja odločitev? Zdi se, da v tem primeru odločitev pravzaprav ni več odločitev, temveč

je bolj podobna **kaprici**, muhavosti posameznika. Taka odločitev je podobna odločitvam tistega posameznika, ki vrže kocko pred vsako pomembno odločitvijo, in stori dejanje, ki ga nakaže številka na kocki.

Eksistencialisti pravijo, da je svoboda osrednje dejstvo človeškega življenja. Naravoslovje se ukvarja z objekti, ljudje pa smo subjekti in bitja, angažirana v svetu, da bi ustvarila smisel v svojem življenju. Živimo v življenjskem svetu, ki se razlikuje od sveta naravoslovja. Ta svet je stvarni svet tu in zdaj, ki vključuje tudi spomine na preteklost in anticipacijo prihodnosti, zlasti tega, da smo končna bitja, zaznamovana s smrtjo. Smo svobodna bitja, vsak izmed nas je odgovoren za to, kar bo postal in kakšen bo smisel njegovega življenja. Živim v svetu, ki ga določa moja svoboda, živim v svetu, ki je svet mojega neposrednega subjektivnega doživljanja, moj svet, ne pa objektivni svet distanciranega znanstvenega izkustva. In v tem svetu je moja dolžnost, da se sam odločam, da ne sledim preprosto drugim oziroma ne delam le tega, kar drugi pričakuje od mene. V tem smislu je moje življenje moj projekt.

Res je, da moramo posamezniki v nekaterih situacijah izbirati. Da bi izbrali, se moramo zavedati alternativ, torej moramo poznati svet, drugače so naše izbire slepe, niso prave, premišljene izbire, ki nastanejo samo na podlagi tehtanja možnih alternativnih izbir. Avtonomen sem, če poznam svet, ne pa če sem ujet v mehurček svojega subjektivnega doživljanja sveta.

Mehki determinizem. Lahko pa svobodo razumemo drugače. Ni je treba razumeti kot tehtanje med alternativami, svoboda je povezana z odsotnostjo zunanje prisile, svoboda je ravnanje v skladu z lastnimi željami in izbirami, ki jim dajemo prednost. V tem smislu je svoboda združljiva z determinizmom. Pomembno je, da me ne določajo zunanji dejavniki (pištola, uperjena v mojo glavo, želje staršev), temveč moji lastni motivi. Ti so lahko določeni z mojo

vzgojo in družbo, determinirani z verigo vzrokov, a ker ravnam v skladu z lastno notranjo determiniranostjo (se pravi v skladu sam s sabo), sem svoboden. Ta pozicija se imenuje mehki determinizem, pa tudi kompatibilizem (združljivost svobode in determinizma). Tako lahko nosimo kratke lase, ker nam je to všeč, ali pa zato, ker tako od nas terjajo predpisi podjetja, v katerem delamo. V prvem primeru smo se prostovoljno ostrigli, v drugem nas je k frizerju primoral zunanji predpis (res pa je, da smo se sami odločili, da ga spoštujemo). V obeh primerih obstaja vzrok, a v drugem je šlo za zunanjo prisilo, v prvem pa za notranjo željo. V prvem primeru naša dejanja izražajo naš jaz, v drugem pa ne. Seveda pa gre v človeškem življenju pogosto za kombinacijo notranje želje in zunanjih omejitev: če hočem diplomirati, moram narediti marsikaj, česar v tistem trenutku ne želim, a to vendarle storim, ker je v skladu z mojimi dolgoročnimi cilji. In včasih so naši notranji motivi lahko podobni zunanji prisili: odvisniki si ne morejo pomagati, da ne bi sledili silni nuji, ki jo povzroča zasvojenost, čeprav si lahko hkrati želijo, da bi se tej nuji uprli.

Je pa še druga perspektiva, ki meni, da so ljudje nesvobodni, če ravnajo v skladu z navadami, običaji, družbenimi konvencijami, če preprosto sledijo kolesnicam, v katere jih je življenje utirilo. Vendar pa se ljudje tudi zavedajo, tako da lahko vzamejo svoje zunanje in notranje pogojenosti za objekte refleksije. Torej pri naših odločitvah ne gre le za vpliv dednosti in okolja, temveč tudi za premislek o obeh vrstah vplivov. Lahko tehtamo in se na podlagi premisleka odločamo ter pri tem upoštevamo svoje pogojenosti. Ta refleksija je nov dejavnik pri odločanju, v tem smislu lahko ljudje postanemo agenti, dejavniki svojega življenja. Res pa je, da je lahko tudi ta proces zavedanja, premišljevanja in odločanja določen z verigo vzrokov, tako da je morda tudi ta svoboda le občutek svobode, ne pa dejanski skok iz determinizma.

V nekem smislu je dilema med svobodo in determinizmom tudi stvar odločitve. Če sprej-

memo, da smo določeni, bomo živeli en tip življenja, če sprejmemo, da smo svobodni, bomo živeli drugačno življenje. Le v primeru, ko se odločim, da sem svoboden, moje življenje dobi smisel. In ko sem v odnosih z drugimi, si želim, da se svobodno odzivajo name, ne da so determinirani, da ravnajo, kot ravnajo.

Res pa je, da življenje lahko dobi smisel tudi, če obstaja veliki načrt, v katerem sodelujem, in tako s svojim življenjem prispevam k nečemu večjemu od sebe. Toda zdi se, da v primeru, ko sem sam determiniran, da delujem za ta načrt, moj položaj v svetu izgubi svoj smisel.

Jezik in svet

Jezik se zdi samo sredstvo za govor o svetu. To pomeni, da svet že obstaja, jezik pa ustvarja njegovo mentalno sliko. V tem smislu je jezik le pasivna odslíkava sveta. Izkaže pa se, da je jezik tudi dejavnost, ki presega oblikovanje slik sveta. Z jezikom se pogovarjamo, sporočamo misli, a tudi ustvarjamo medsebojne odnose in zaveze. Če rečem: »Obljubim!«, sem s tem tudi obljubil. To pomeni, da je jezik sredstvo, s katerim ustvarjamo medsebojne zaveze in s tem naš človeški intersubjektivni svet. Naš svet je svet medosebnih in družbenih odnosov, ki so ustvarjeni s pomočjo jezika.

Premislek pa pokaže tudi, da jezik ne deluje samo pri konstrukciji naše družbene realnosti, temveč tudi močno vpliva na svet, kot ga dojemamo in doživljamo. V našem jeziku se kaže, kaj imamo za osnovo in kaj za dodatek: govorimo o rjavem stolu ali zeleni travi, stolnem rjavem ali travnatem zelenem. V stvarnem obstoječem sta substanca in akcidenca med seboj vselej povezani. Trava je zelena, stol je rjav. Sama substanca bi bila nedoločena, saj ne bi imela nobene specifične lastnosti. Čisto substanco najboljše izražajo nedoločni vzkliki, »To! Tisto! Ono!«, ki ne povedo nič o tem, za kaj pravzaprav gre. Povedo le to, da nekaj obstaja, ne pa tudi, kaj obstaja. Akcidenca ne more obstajati sama, saj ne moremo kupiti pol kilo-

grama, lahko kupimo le pol kilograma kruha, moke, sladkorja.

Kant je tako trdil, da temeljne kategorije bistveno vplivajo na to, kako dojemamo svet. Misel in jezik pravzaprav soustvarjata naš svet. Jezik ni več samo slika sveta, temveč tudi bistveno prispeva h konstrukciji našega sveta.

Duhovno in materialno

Ljudem se pogosto zdi, da je vse, kar obstaja, materialni svet okrog nas. A ko premišljamo o sebi, se nam zdi, da smo vendarle več kot zgolj telo. Ta več lahko poimenujemo duša, a vsekakor gre za nekaj, kar ni zgolj materija. To intuicijo je na začetku novoveške filozofije artikularil Descartes s teorijo dveh substanc: materialne in duhovne. Izkaže se, da ta dualizem substanc zaide v težave, ko gre za človeka. Če gre za dve popolnoma različni realnosti, potem med sabo nista v stiku. A pri človeku naša volja vpliva na telo, in naša telesna čutila nam pomagajo, da v duhu zaznavamo zunanji svet. To pomeni, da mora obstajati stik med obema substancama. Težavi dualizma se lahko izognemo na različne načine. Lahko rečemo, da obstaja samo ena substanca, materija, a potem moramo pojasniti, v kakšnem odnosu je naše zavestno doživljanje z materijo, v kakšnem odnosu so naša čustva s fizičnimi procesi v telesu in v kakšnem odnosu so nevrološki procesi v možganih z našim dojemanjem samega sebe.

Svet, človek, smisel

Med različnimi načini biti ima v tradiciji filozofije človek posebno mesto. To posebno mesto zavzema že pri Aristotelu, kjer ni samo obdarjen z dušo (psyche), ki oživlja, temveč se njegova duša zaradi človekovega uma razlikuje od rastlinske in živalske.

Aristotel loči *vegetativno* (rastlinsko), *animalno* (živalsko) in *razumsko* dušo. V grobem še danes delimo živa bitja na rastline, živali in ljudi. Po Aristotelu je duša je od telesa

neločljiva forma (oblika). Vsa živa bitja imajo vegetativno dušo, katere funkcija (smoter) je prehranjevanje in razmnoževanje; živalska duša omogoča gibanje, čutenje, spominjanje, učenje, čustvovanje. Od živali in rastlin pa se ljudje ločimo po razumski duši, ki lahko *abstrahira in logično sklepa*. Ljudje smo razumne živali, pravi Aristotel. Naš smoter je zato dejavnost, ki je razumna, zato ne moremo iskati smisla življenja v dejavnostih, ki so bistvo živih bitij nasploh ali živali; smoter življenja je lahko samo nekaj, kar je specifično za človeka: razmišljanje. Oziroma: šele takrat smo ljudje, ko udeležujemo ta smoter, ko se ukvarjamo s teoretičnimi znanostmi.

Zlasti temeljito je ta posebnost človeka razdelana pri eksistencializmu. **Eksistenca** je pogosto sinonimna z bitjo, a ima tudi neki drug pomen, na katerega opozarja struktura besede – »ek« besede eksistence, ki jo je mogoče razumeti tudi tako, da je njeno bistvo to, da nima bistva, esence. Vselej je zunaj sebe (eksistencialisti), vselej se meče naprej, je sama svoj projekt. V nekem smislu je tako eksistenca čista svoboda, nenehno nastajanje, ki je tudi nenehno povezano s tesnobo, ničem in smrtjo. Posameznik ne samo eksistira, temveč ima tudi neskončen interes v eksistenci (Kierkegaard); lahko razmišlja o svoji eksistenci in jo oblikuje v skladu s tem razmislekom. Oseba ima konkretnost in enkratnost, ni le primerek nečesa univerzalnega, kot je denimo število tri.

Človek je posamezno, individualno, singularno bitje, ki je v odnosu do samega sebe, do lastne biti. Je tu-bit, bit-v-svetu, in bit-k-smrti. Posameznik je v nenehnem procesu postajanja/nastajanja, je vselej na poti, se vselej prehitava. Sledi projektu, ki je nastal iz posameznikove skrbi za lastno eksistenco. Ni tisto, kar že je, temveč je tudi tisto, kar še ni. Eksistenca je nenehno stremljenje, izbira, radikalna svoboda in odgovornost, vselej ji grozi tesnoba in možnost neavtentičnega življenja. In ker človeško življenje ni določeno, je eksistenca brez temelja in izpostavljena absurdu.

Eksistencializem ni subjektivizem, vztraja pa pri pomenu subjektivnosti, torej pri dejstvu, da se človek zaveda samega sebe in svojega življenja; zaveda se neposredno, brez posredovanja zaznave in pojmov. Pa ne le zaveda, njegova bit je zanj vprašanje. Vrženi smo v bivanje. Eksistenca se zave sebe in tega, da je bila situacija, v kateri je, pa tudi sam njen obstoj, določena brez njenega pristanka. In ne da bi vedela zakaj. A smisel ni nujno subjektivna stvar: smisel sveta kot takega je tudi stvar filozofije, ne le smisel človeškega življenja. Za nekatere filozofe je filozofija prav nenehno iskanje smisla.

Po Sarttru je eksistenca prav to, da nimamo vnaprejšnje narave, ne vemo, kaj smo, in iščemo, kaj hočemo biti. Stvari so zamišljene, preden so izdelane, in tako njihovo bistvo obstaja že pred njihovim obstojem. Pri človeku pa eksistenca predhodi esenci, oziroma drugače: pri človeku je bistvo človeka njegova eksistenca. Človek je svoboden, tako da ni omejen z vnaprej danim bistvom, temveč je tudi bistvo prepuščeno njemu in njegovim odločitvam. Izkáže se, da je ta radikalna svoboda lahko za človeka tudi vir težav. Temeljna tesnoba eksistence tako ni nič, temveč odsotnost smisla, ki ga mora vsak šele oblikovati. Življenje tako postane projekt – dati smisel svojemu življenju. Ne neki način je eksistencializem nastal prav iz izkustva nesmisla.

Človek se zaveda tega zunanjega, od katerega je odvisen, ta zavest ga ločuje od zunanosti, pa tudi od njega samega. V tem smislu je vselej zunaj sebe, vselej prehiteva samega sebe, vržen v svet in sebe projicirajoč v prihodnost, vselej drugi od samega sebe, svoboden, odprt smrti in tesnobi in nič. Ker sem na neki način že, kar šele bom, ker že anticipiram svoje dejanje, v tesnobi lahko moje življenje zdrkne v prazen prostor med anticipacijo in samim dejanjem, ki ga je odprla moja zavest.

Iskanje smisla je značilno za človeka. Vendar nekateri trdijo, da je tudi sporno, če preseže neke okvire. Slika ima pomen, ravno tako besedilo, neka dejavnost je smiselna, če vodi

k zaželenemu cilju – toda ali je lahko smiselno življenje kot celota? Dejavnost je smiselna, če je pomembna in bogati človeka, pravijo – kaj pa življenje kot celota? Religije pravijo, da bog podeli smisel življenju – a kaj podeli smisel bogu? Če se tega ne vprašamo, se lahko vprašamo, zakaj se kar prepustiti in podrediti bitju, ki ga ne razumemo? In seveda, zakaj sploh sprejeti obstoj boga? Po drugi strani pa: kako živeti brez gotovosti, ki jo lahko da religija? Po Nietzscheju lahko le človek sam, s svojo voljo, podeli smisel življenju. Camus z mitom o Sizifu opozarja na ničnost vseh človeških naporov, a tudi na Sizifovo vztrajanje, kljub absurdnosti življenja, v življenju in sredi življenja.

Rezervirano za dijake in študente

Ema Osolnik

Bit in nič (seminarska naloga)

Srečala sem jo postavljeno med ostale predmete gimnazijskega urnika. Z odličnim povprečjem na maturi se je na papirju zdela kot izbira, ki bi jo lahko opravila mimogrede. Sproti. Mislila sem, da bo pač ena od tistih predmetov, ki jih lahko opraviš z levo roko – saj zna vsak filozofirati, kajne?

Ne maram se motiti, nihče se ne. A zdaj moram priznati, da sem se o filozofiji močno motila in da sem presneto vesela, da sem se. Več kot predmet, več kot nekaj, česar se lahko preprosto naučiš – moraš jo pač začutiti. Popotna culica za življenje. Na znanje, ki mi ga je podarila, ne morem gledati kot na nekaj, kar bi lahko preprosto pustila za sabo. Pregloboko se je usidrala vame. Mogoče sem se ji jaz preveč pustila, morda to stori vsakomur.

Fiziki pravijo, da je vse relativno – filozofi pa znajo to živeti. Nikjer drugje se nisem imela priložnosti srečati s pristopom, ki ga ima filozofija, z dovoljenjem imeti svoje mnenje, dokler lahko z dobrimi argumenti stojiš za njim. Prevečkrat se ji očita, da govori in ne pove nič, velikokrat sem se s to trditvijo pač želela strinjati, da mi ne bi bilo treba priznati lastne zmote. Pa sem videla, da nimam prav. In šele potem, ko sem povsila glavo pred njo, je razširila svoje roke in mi dovolila, da vstopim v njen svet. Malce pokukam vanj, skozi priprta vrata gimnazijske izobrazbe, četudi se je ta špranja izkazala za veliko več kot to. Rdeča volnena nit v labirintu, v katerem sem se tedaj izgubljala. Veliko labirintov bo še prišlo. Čeprav je odgovorila na

veliko vprašanj, je pod vsakega postavila vsaj še toliko novih. Težko rečem, da mi je podala ogromno oprijemljivih, snovnih naukov, je pa storila mnogo več. Naučila me je zares, poglobljeno razmišljati. Naučila me je dvomiti.

Srhljiva, a čudovita stvar je priznati si, da v resnici ne veš ničesar. Zaradi nje sem začela uživati v svoji majhnosti. Manj veš, več lahko še spoznaš. Človek, prečloveški. Neveden, prera-doven.

Neskončni monologi v glavi, po navadi na stranišni školjki ali v postelji ob treh ponoči. To je moja prva asociacija, ko pomislim na besedno zvezo: bit in nič. Ontološka tema, ki me bo mučila skozi to seminarsko nalogo, pa se je, še preden sem si jo izbrala, usidrala v mojo zmedeno najstniško glavo – z ničem imam namreč prav poseben odnos. Že kakšni dve leti za mano vztrajno caplja temna ljubimka, ki me vlači od psihiatra do psihiatra in v moja usta tlači tabletko sreče, od časa do časa pa v moje uho zašepeta idejo o izginotju. Ne o smrti, ampak popolnem neobstoju, nečem, kar je manj kot praznina, o čistem, brezmejnem – niču. Pa me je moja čisto človeška naivna radovednost pognala med filozofe, da bi od njih izvedela kaj več o tem, kaj nič sploh lahko je (ali, kot sem kasneje ugotovila, ni), in v neskončna vprašanja o biti, ki mu stoji nasproti.

Začela sem tam, kjer se filozofija začne – v anti-ki. Natančneje, v Eleji, kjer se je rodil in ustvarjal jonski filozof Parmenid. Čudovito zeleno obmorsko mesto – prav nič čudno se mi ne zdi, da je konec 6. stoletja svojo filozofsko misel tam razvil v pesnitvi z naslovom *O naravi*, iz katere je, četudi je ohranjena le delno, mogoče

razbrati nit njegove ideje. Pesnitev je razdeljena na tri dele, od katerih je bil zame najpomembnejši drugi – nauk o resnici. Stavek, ki najbolje zaobjame njegovo misel biti in nič, oziroma bivajočega in nebivajočega, je, kot se za očeta logike spodobi, logičen: *biva samo bivajoče, nebivajoče pa v nobenem smislu ne biva, ne obstaja*. O nebivajočem govorimo, kot da obstaja, kot da je bivajoče, Parmenid pa napade to trditev, saj z njo zdrsnemo v protislovje – vse, kar je, je bivajoče. Kar je nebivajoče, tega ni. Prazen prostor, ki bi ga po zdravi, kmečki in preprosto naivni pameti ocenili kot nič, zanj biva, saj obstaja – če bi bil nebivajoče, ga ne bi bilo. Kot najzanimivejša posledica njegove misli nastopi teza, da potemtakem ni spreminjanja. Gibanje je po svoji definiciji premik nekega objekta z enega mesta na drugega – a potemtakem ga ni več tam, kjer je bil prej, zato je tega ni mogoče izvesti. Zopet zaidemo v protislovje sami s sabo – prehajanje iz biti v nebit ni mogoče, ker nebit ne obstaja. Obstaja le bit; obstaja vse, kar se lahko misli: saj je misliti isto kot biti, pravi Parmenid, in ker isto ne more biti hkrati to in nekaj drugega, zanj obstaja le ena, večna, nedeljiva, nesprejemljiva, celostna bit. Predstavljam si jo kot ta trenutek, ki traja v večnost, v katerem je vse na svojem dodeljenem mestu, in nikjer drugje ne more biti, ker je tam, biva, in če bi bilo kjerkoli drugje, ne more bivati. Parmenid pa za svojo filozofijo ni stal sam – njegov učenec Zenon je vztrajno dokazoval njegove teze z aporijami, logičnimi trdimi orehi. Najbolj znana je zgodba o Ahilu in želvi. Ko Ahil želvi da prednost, nato pa razdaljo med njima nenehno zmanjšuje za polovico, želve nikoli ne dohiti. Zakaj? Če je razdalja sestavljena iz samih točk, je neskončna, in Ahil preprosto ne more preteči neskončne razdalje. Tu izzove tudi protislovnost neskončne deljivosti prostora in časa, in četudi ob tej misli moje naravoslovno srce kar vztrepeta, njegove misli ne morem popolnoma opustiti.

Zveni logično, lepo, popolno, pa mimo mene priklovrati še en Jonec, ki na bivanje in

nebivanje gleda popolnoma drugače. Heraklit. Živel je nedaleč od Mileta, maternice filozofije, in verjel, da svet sestavlja ravnovesje izmenjav med nasprotji, večno in nenehno – spreminjanje. Prav to ima za temeljno prvino vsega. Če gibanje (in s tem spreminjanje) pri Parmenidu ni obstajalo, je za Heraklita bistvo torej prav v njem. Boj je oče vsemu, je vsemu kralj, pravi, in tako tudi nastajanje in minevanje definira kot boj med nasprotji, ki se vedno in nenehno porajajo in izničujejo. Njegova bit je kot ogenj – iz uničenja lesa nastanejo plameni, iz njih saje, dim, žerjavica, oglje. Nebit nečesa je seme nove biti in neprestano spreminjajoči se svet neutrudno prehaja med tema dvema. Ne moreš dvakrat stopiti v isto reko, saj ta teče, se spreminja, je videti enaka, a voda v njej je iz trenutka v trenutek druga. Vse, kar se kaže našim čutom, je nestalno in spremenljivo, tako da, po eni strani, tudi eno samo. Boj med nasprotji je tudi bistvo dialektike, s katero sem se srečala še kasneje, pri mojem ljubem Heglu. A Heraklit, pri katerem bit in nebit sobivata in se nenehno bojujeta, ni stal sam. Njegovo filozofijo je bral in razvijal naprej nihče drug kot mojster filozofije, Platon.

Platon je prevzel Heraklitovo misel, da se vse spreminja, a prav zaradi tega spreminjanja je zanj nespoznaven. Platon resnice, bivajočega, ne išče v otipljivem, s čuti zaznavnem svetu, saj je ta, kot pravi, obsojen na minevanje, in tako čutno spoznanje označi za najnižje. Zaradi svoje izmuzljivosti se ga je nemogoče oprijeti in tako nemogoče iz njega določiti bit bivajočega – tega, kar je. Za filozofa, znanstvenika, pa to ni dovolj. Želi neko višje spoznanje, bivajoče, kar je trajno v minljivih pojavih. Imenuje ga znanstveno spoznanje – episteme. Za Platona je samo tako spoznanje pravo, ker se povzdigne nad čutni svet – tisto trajno, stalno v minljivih stvareh je pralik, ideja ali paradigma, ki lebdi nad čutnim zaznavanjem in do katerih lahko pridemo le z razumskimi operacijami; ideje sestavljajo absolutni svet, ki, po Platonovih besedah, biva v nekem nadnebesnem kraju kot

večno, brezbarvno, brezlično, neotipno, bivajoč bivaajoče. Ideje so torej same na sebi bivaajoče, bistvena narava stvari ... in v tem so podobne Parmenidovi enotni biti. Platon tako strogo ločuje med svetom idej in svetom čutnosti, v svojem spisu, naslovljenem *Parmenid*, pa razloži dve možni razmerji med njima – kot deležnost posameznega predmeta na ideji ali pa posnemanja, mimesis. Pri slednji je še posebej zanimivo njegovo dojetanje umetnosti – ker je zaznavni svet zanj že sam po sebi posnetek, je umetnost, kot posnemovalka tega sveta, posnetek posnetka, in tako na lestvici spoznanja zaseda zadnje mesto. Platonova ontologija, torej iskanje bistva, edinega bivaajočega, biti, v nadčutni zaznavi vseh stvari, t. i. njihovih idej, močno zaznamuje tudi njegovo ostalo filozofijo ali pa celo postavlja njen temelj (Platona namreč ne imenujemo idealist brez razloga). V sfere idej se dviga pri odkrivanju etike, iskanju dobrega, sreče v modrosti, ne samo znanju, ter se ob razmisleku o lepoti zopet vrne k čutnosti – kdor hoče ubrati pravo pot do te reči, pravi, mora ljubiti najprej eno samo telo in vanj sejati lepe misli, a kaj kmalu to spozna za najnižjo vrsto lepote. Tudi bit lepote, nečesa, kar se nam morda zdi najbolj zemeljsko, čutno, se skriva v metafiziki, hrepenimo po lepoti kot taki, po lepoti na sebi. Ideja lepega ... ideja kot bistvo, bivaajoče, povzdignjeno, resnično in pravo, trajnostno in stvarstveno je enovita bitnost, pravi, ki sama na sebi in sama zase vztraja brez konca, vse lepe stvari čutnega sveta pa imajo v njej delež.

Antična filozofija o biti in niču torej razpravlja s strani treh velikih filozofov, a prav veliki Platon je tisti, ki v svojem nauku združi stališča obeh svojih predhodnikov. Govori o večnosti, neminljivosti in neoprijemljivosti biti, ki je značilna za Parmenida, hkrati pa čutnega, venomer spreminjajočega sveta ne ovrže popolnoma. Heraklitov ogenj, njegovo večno spreminjanje, je za Platona resničen, otipljiv, a nezanesljiv, četudi spoznaven. Antično razmišljanje o bivaajočem tako pri njem doseže svoj vrhunec –

morda ne samo antično, ampak tudi nadaljnje. Velika večina filozofov, ki sledijo, je uspela le nadgraditi Platonovo filozofijo ter jo razvijati naprej, nihče pa v razmišljanju ni naredil tako velikega preskoka. Pa vendar me je še vedno zanimalo, kako filozofi, katerih svet je bil bliže in lažje predstavljen in primerljiv z mojim, gledajo na problematiko biti in ničā.

Preskočim v osemnajsto stoletje, ko se filozofija osvobodi okovov religije, ki bivaajoče definirā kot vse, kar je ustvaril naš stvarnik. Bog ne ponuja velikih odgovorov na vprašanja dvomeče ateistke. Nasproti mi prikorakata Hegel in njegova dialektika (veščina preiskovanja bivaajočega, po kateri se iz razcepa med določeno tezo, za katero se zdi, da je sprva smiselno opredeljena, preide preko spodbijanj in dokazovanja protislovij v tezi sami (antiteza) do novega, nadgrajenega odgovora (sinteza), ki odpravlja notranja protislovja prvih dveh tez.) Preprosto – Hegel dialektiko razume kot proces med tezo in antitezo, ki svoj vrhunec doživi v sintezi. Bit in nič, bivaajoče in nebivaajoče, se z njegovo filozofijo povezujeta v nasprotovanju njunih pomenov, protislovnosti, v katero sama še prehitro zaideta. Ker se za Hegla pojem spreminja, se mora zato na koncu preobraziti v svojo negacijo, protislovje, na tak način pa doseže novo enotnost. Torej sta zanj tudi pojma bit in nič istoznačna, hkrati pa v Heglovi predpostavki tvorita absolutnega duha, torej edino spoznatno stvarnost, ki ni odvisna od ničesar. Vse skupaj temelji na spremembi – samorazvoju duha, ki pa se začne s hotenjem po samospoznavanju. Duh iz sebe začne razvijati dialektične pojme, ki se vedno bolj diferencirajo ter vsebinsko bogatijo. Izhodišče dialektičnega razvoja je prav čista bit, ki je hkrati istosvetna s pojmom ničā, ki je hkrati istosvetna s seboj in v procesu razvoja od sebe različna, zato se uvede besedna zveza negacija negacije, v njej pa pojma rodita nov pojem: postajanje. Ta pojem vsebuje dva dialektična momenta: nastajanje in preminevanje, iz njiju pa protislovnost spet rodi nov pojem: to bivaajoče. Torej je po Heglu bivaajoče

to, kar je med svojim nastankom in koncem, ter mu v njegovi negaciji lahko pripišemo lastnost, kvaliteto, ter njeno bitnost – nasebje, nekaj, ki je na sebi, torej zunaj odnosov s čimer koli. Nekaj v dialektičnem procesu nastane to drugo, kar vodi v zasebje, v katerem kvaliteta preide v kvantiteto, ki se naposled združita v kvalitativni količini. Iz danih pojmov Hegel razmišlja naprej in definira bistvo kot temelj eksistence in natančno razčleni bivajoče: iz bistva v eksistenco in pojav, nato pojav predstavlja dejanskost, ki se deli na naključnost, ožjo dejanskost ter nujnost – slednjo poznamo kot substancialnost, vzročnost ter vzajemno učinkovanje. Hegel v svoji filozofiji razvoja absolutnega duha torej bit enači z ničem, a njuno pojmovanje razčleni s pomočjo dialektike in logike. Bit loči od tega, kar si razlagamo kot naše bistvo in eksistenco, ter dejanskost, v kateri živimo, opiše kot pojav. Bit in nič v njegovi filozofiji presežeta človeka kot center miselnega sveta in postaneta sama na sebi začetek (ter dialektično tudi konec) vsega. Seveda, bit in nič presegata male meje človeka – pa mene kljub temu moj motiv za raziskovanje prav njiju vleče v človeškega duha, njegovo bit, ponotranjeno bivanje in nebivanje, ki je na prvem mestu podžgalo mojo radovednost. Priklon Heglu za njegov prispevek k mojemu razmišljanju in korak naprej po časovni premici!

Filozofija je živa, nenehno spreminjajoča se stvar (Heraklit bi bil ponosen), in tako je v njej prišlo do razkola, ki mi za moje razmišljanje pride še kako prav: nauk o bivajočem se je razdelil na eksistencializem, ki se je ukvarjal predvsem z etiko in religijo, ter na fenomenalizem, ki se je še naprej ukvarjal z metafizično bitjo. Eksistencializem pokliče moje ime in v glavi se mi zariše eno samo ime: Sartre.

Pa vendar moram začeti tam, kjer se pač začne ... na začetku. Pozdravljen, Heidegger, bodi nežen z mano. Od enega Nemca k drugemu, po poti spoznanja, ki mi jo narekuje moja bit, stopicljam po poteh njegove filozofije. Konec koncev se moja predraga bit nahaja tudi v

samem naslovu njegovega najbolj znanega dela, Bit in čas, in svoje glavno vprašanje najdem takoj, ko se malo bolj poglobim v njegovo filozofijo: smisel biti. Heidegger je to pojmoval kot osrednji filozofski problem, odgovor na to pa naj bi ponudila ontologija. Ker pa je tudi človek del biti, se je ukvarjal s problematiko smisla človeške biti, specifično. Da bi odgovoril na vprašanje, na čem temelji človekova bit, je utemeljil vedo, ki jo je imenoval fundamentalna ontologija, v igri besed pa je zanj človekova bit postala tu-bit. Zloženska smiselno vsebuje drugi dve: biti-v-svetu ter so-bit, pri čemer se slednja nanaša na ljudi, s katerimi človek mora bivati, prva pa na čisto in jasno dejstvo, da človekova bit ne more obstajati drugače kot v svetu. Prav v njegovi obravnavi človeka kot dejanskega, oprijemljivega subjekta in ne njegovega uma ali duše vidim njegovo največjo težo, človeškost, in možnost povezave z njegovo mislijo. Loči med eksistenco, obstojem, stvari in človeka, saj so stvari, objekti, zgolj orodja, merjena po njihovi priročnosti in uporabnosti, sama na sebi negibni, nezanimivi deli bivajočega, ki svoj smisel dobijo šele, ko jih osmisli človek. Človek obstaja, ker je dejaven, stvari pa obstajajo, ker so. Človek svoj obstoj obravnavana kot nekaj, kar je vsiljeno, kar ni posledica njegove odločitve, je njegova misel, v kateri sem se zares našla – tako kot on se zavedam svoje vrženosti v svet. Ločeval je med neavtentično in avtentično bitjo, pri čemer je prva eksistenca, ki stvari počne avtomatično, nepremišljeno, in kot marioneta visi na vrvici morfema se: dela se, diha se, hodi se, misli se. Pa vendar to ni človeka vredno življenje, kot je na primer avtentična eksistenca. Ta bit trepeta, saj jo je strah – najbolj pred neznanim, pred negotovostjo, in edina stvar, ki je za človeka, je njegova smrt. Tu se tu-bit kaže kot bit-za-smrt, kot resnica, s katero lahko živijo le močni ljudje. No, pa imam odgovor na svoje vprašanje – očitno nisem ena izmed njih. Ne samo, da Heidegger definira bit, daje ji tudi neki smisel – in čeprav o niču on sam ne spregovori, je o njem veliko pisal – še en veliki Nemec.

Nietzsche – eden redkih filozofov, pri katerih se mi je v spomin bolj vtisnilo njihovo pojmovanje nič kot pa biti, natančneje, njegova misel, da človek lažje želi nič, kot pa nič ne želi. Njegovo pojmovanje nič se razvije v idejo nihilizma, ki ga Nietzsche obravnava kot najhujši sindrom evropske kulture, kot največje zlo, ki je doletelo zahodno civilizacijo. Splošno pasivnost, ki je prevzela ljudi in jih, tako kot tudi mene, vodi v brezvoljnost, v nič, ali pa le željo in hrepenenje po njem. Nietzsche odločno nastopa proti vsem, ki so ob razvrednotenju prej vladajočih in absolutnih krščanskih vrednot svojo usodo prepustili v roke hladnemu niču in nas v svojih delih vedno znova opominja, kaj je človekovo bistvo, njegova bit: preseči samega sebe in postati to, kar je naš glavni, morda tudi edini smoter: Nadčlovek. Človek je le most med živaljo in nadčlovekom, pravi Nietzsche, in s tem človeškemu bivanju daje smisel ter ga odvrča od nihilizma – nič. Groba poetika njegovih besed je kot impresionistična slika – od blizu je videti le kot velika packa, pesimistično skrpucalo, mnogokrat nerazumljeno ali narobe interpretirano, a gledati na njegova dela na tak način bi bilo naivno. Takoj ko lahko stopimo korak nazaj in pogledamo nanj od daleč, se packe povežejo v čisto, združeno celoto, ki namesto pesimizma sije v svojem optimizmu in pričakuje, da se bomo ljudje dvignili iz svojega nesmiselnega hrepenenja po niču, z dvignjeno glavo iščoč svoj največji potencial.

Z Nietzschejem končujem nemško okupacijo te seminarske naloge. Obljubljam, bil je zadnji – vračam se k eksistencializmu, saj se mi Sartre že predolgo nasmiha, pred mojim obrazom pa maha z izvodom svojega slavnega dela. Njegov naslov? Bit in nič. Priznati moram, da takrat, ko sem začela s svojim raziskovanjem, nisem vedela, da je moj naslov enak njegovemu, ko pa sem nanj naletela v majhni, na videz nepomembni knjižici, se mu preprosto nisem mogla upreti. Sartre se je jaza, človekove biti, najprej lotil fenomenološko in nanj gledal skozi oči Husserla – ugotovil je, da je jaz temeljni, zadnji

smisel in pomen človeka ter njegove stvarnosti. Zanimivo je njegovo izhodišče, intencionalnost, usmerjenost zavesti na njen predmet. Slednjemu je Sartre pripisoval intencionalno eksistenco: to, česar se zavedamo, obstaja v naši zavesti, kar pa še ne pomeni, da obstaja tudi dejansko. Zanj bi torej v zavesti človeka nič lahko obstajal, četudi ga v resnici ni. Ta razlaga pa našega francoskega filozofa ni zadovoljila – obravnava namreč le abstraktno zavest abstraktnega človeka. Iz abstraktnega je želel preiti na konkretno, in prav to je bilo tisto, kar ga je iz fenomenalizma vodilo v eksistencializem. Tu je poudarjal pomembnost umetnosti, ki človeka kaže kot svojega, lastnega in edinstvenega individuuma, in ravno ta individualnost in sposobnost mišljenja, osmišljanja, je tisto, kar zanj definira človekovo eksistenco, bit. Seveda je najpreprostejša definicija bivanja taka, da nekaj pač obstaja v določenem prostoru in času, a ne za Sartra – tako kot premnogi in že prej opisani filozofi pred njim čutno zaznavne, nežive stvari ne zadovoljijo njegovega vprašanja o biti. Odločno razlikuje med obstojem mize, stola, drevesa in mene, človeka, saj pravi, da je razlika med njimi to, da jaz, človek, čutim. Jaz tipam, jaz vidim, trpim, mene boli, jaz se smejim in jočem in jaz zaznavam. Stvar, reč, postanem šele takrat, no, ko me več ni, in takrat sam zase lahko pobegnem v nič, moje telo pa obstaja le še kot zaznava biti nekoga drugega. V tem me spominja na Epikurja in njegov izrek, ki mi je tako živo ostal v spominu: moja smrt zame ne obstaja: Ko sem živ, smrti ni. Ko pa je smrt, ni mene. In vendar je Sartrovo pojmovanje biti in nič popolnoma drugačno od vseh prej obravnavanih: bit je za Sartra to, kar je že realizirano, kar je že doseženo, nič pa ideal, nekako predmet zavesti o zavesti; seveda na oboje gledamo s filozofske perspektive, v kateri človeka od drugih reči ločuje preprosto to, da se zaveda samega sebe. Bit in nič nikoli ne moreta biti istosvetna – med njima je vedno neka razdalja, zato človek ostaja razklan med tem, kar je, in tem, kar bi rad bil. Človek je to, kar ni, pravi Sartre, in zadane ravno tja, kjer najbolj boli.

Četudi pa se ta razkol zdi kot nekaj negativnega, me Sartre hitro pomiri na način, na katerega me je znal prej le Nietzsche. Le razpet med resničnostjo in idealom človek lahko živi avtentično življenje – zadovoljen človek zanj postane predmet, religiozen človek, ki živi v iluziji in se odpoveduje vsaki moralni odgovornosti za svet okoli njega, je za Sartra neavtentično bitje.

Ne vem, zakaj, a mislila sem, da mi bo ljuba, draga filozofija ponudila odgovore na moja vprašanja – da bo v svoje roke vzela mojo dušo in jo pomirila, ji dala smisel, poljubila njeno bit. Pa tudi Sartre, ki mi je že tolikokrat skozi lastno umetnost uspel priti neverjetno bliže, ni zadovoljil moje radovednosti. Kaj obstaja in kaj ne, kaj je bit in kaj je moj nič, ta nežno dušeči, ljubeče utapljajoči nič? Bivam, še vedno bivam – kot bit za sebe in bit za druge, razpeta med tem, kar sem, in tem, kar želim postati, in četudi me Sartre in vsi njegovi filozofski pajdaši lahko dodobra zmedejo prav toliko, kot mi s svojo filozofsko mislijo razjasnijo, mi je ob koncu moje raziskave kristalno čisto le eno: tudi jaz sem le človek, in ne glede na to, kako bivam, bivam kot človek, in sem, kot vsako (ne) srečno bitje na tem svetu, obsojena na svobodo. Izbiram lahko in le jaz sem tista, ki delam svoje korake – pa naj bo proti biti ali nič, ali pa, še bolje, obema – z roko v roki, bit in nič.

Viri

Magee, Bryan, *Poti filozofije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2002.

Palmer, Donald, *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1995.

<http://www.iep.utm.edu/heraclit/> (odvzeto dne: 7. 4. 2018).

<http://www.kvarkadabra.net/2004/07/heraklit-parmenid/> (odvzeto dne: 7. 4. 2018).

<http://www.iep.utm.edu/parmenid/> (odvzeto dne: 8. 4. 2018).

<https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/> (odvzeto dne: 9. 4. 2018).

Nietzsche, Friedrich, *Nietzschejevo berilo: izbrani odlomki*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2002.

Sartre, Jean-Paul, *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1975.

Heidegger, Martin, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005.

Srečanje z Žižkom ali avantura skozi smetnjak današnje ideologije

Nekaj let nazaj, na neki sicer nepomemben dan, sem gledal dokumentarne videe kanala VICE, kot mi je prišlo v navado. Iz radovednosti sem vtipkal »vice slovenia«, ker me je zanimalo, ali imajo kakšno reportažo o moji domovini. Dobil sem en sam zadetek: »Vice Meets Superstar Communist Slavoj Žizek«. Definitivno nepričakovano.

Sprva sem bil zbezan, nato sem se zasmel naslovu. Nisem vedel, kdo je Slavoj Žižek, niti imena nisem poznal. Seveda sem kliknil na video. Kako ne bi, ob takem naslovu? Ampak naslov je seveda pretiraval – kot po navadi, ne?

Ne. Našel sem filozofa, ki se ne boji absurdnosti in profanosti; ravno nasprotno, daje občutek, da se boji neprofanosti in resnosti. Našel sem filozofa, ki ima na steni plakat Josipa Stalina, da »prestraši idiote«, redno pripoveduje vice in anekdote, ni posebej priljubljen ne na desnem ne na levem delu političnega spektra, se sklicuje na filme in pop kulturo ter hrani svoje spodnje perilo v kuhinjskem predalu. Nisem vedel, kako naj reagiram. Ob prvem ogledu sem se pretežno smejal. Če Žižek ne bi bil eden najpomembnejših sodobnih filozofov, bi verjetno imel dobre možnosti za uspeh v stand-up komiki.

Video sem gledal večkrat zaporedoma. Najprej sem bil enostavno navdušen, da je nekdo iz tako majhne in nepomembne države (»my shitty country Slovenia«, pravi Žižek) uspel prodreti na svetovno raven, nato pa sem poskušal spregledati komičnost in se osredotočiti na njegove ideje. Čeprav je bil to eden bolj razumljivih in enostavnih intervjujev, sem imel velike težave s sledenjem. Nekatere ideje so bile razumljive, predvsem njegova politična stališča

in mnenja o iraški vojni, protestih v Londonu itd. Njegova filozofija, »glavna jed« njegovih knjig in predavanj, mi je bila popolnoma tuja, kar mi je zdaj razumljivo, saj sem takrat le približno vedel, kdo je Platon, in nekajkrat slišal za Nietzscheja. Filozofija me je zanimala bolj zaradi estetike, bila je ena tistih stvari, s katerimi se ukvarjajo resni in spoštovani ljudje, pametni ljudje, ki so poglobili življenje. Bolj kot toliko se nisem poglobil. Zdaj mi je bila bolj tuja kot kdaj prej, kot da bi poslušal tuj jezik, ki sicer deli mnoge besede z našim, a imajo drug pomen. A to je bil le en kratek intervju. Nemogoče, da bi lahko tako kompleksno mišljenje razložil v le tolikih minutah. Mogoče tudi ni bil vsebinsko najboljši, mogoče so ga preveč odrezali, mogoče ... Dajmo, pogledjmo si drugega.

Šel sem na splet, vtipkal »slavoj zizek« in pregledal rezultate. Na hitro sem prebral njegov opis na Wikipediji, videl, da je ustvaril nekaj filmov in veliko knjig, nato pa poiskal intervju na Guardianu. Super, sem si rekel, pogledjmo ... slabši kot prejšnji. Ta je bil večinoma brez vsebine, ker tudi Žižek ni želel sodelovati, stalno se je izmikal vprašanjem in naprej pripovedoval svoje zgodbe in šale. Čeprav nisem izvedel nič razen tega, da je Žižek verjetno prekrasna oseba za šankom, je moje zanimanje raslo. Ravno zaradi izmikanja vprašanjem in nepristopnosti je postal še bolj zanimiv.

Dobro, mogoče pač ni ustvarjen za intervjuje. Mogoče mi bo kakšno predavanje bolj pomagalo. Grem nazaj na YouTube in jih najdem. Njegova predavanja so pogosto precej dolga, a mi je uspelo najti enega (dokaj) kratkega: »Slavoj Žižek: »Violence« | Talks at Google«. V tem predavanju Žižek črpa iz svoje, takrat nove knjige *Violence*, vendar se dotakne veliko tem, ki so mu blizu in na katere se (tudi preveč) sklicuje. Naletel sem na isti problem: kaj sploh govori? Po uvodu kar naenkrat skoči v anekdoto o strukturi WC školjk, kako so te v resnici čista ideologija. Spet je zabaven, vendar se od njega težko kaj naučim.

Iščem predavanje, ki bi mi razjasnilo, kaj Žižek sploh govori. Pregledam jih mnogo, dolga in kratka. Pogledam si tudi nekaj odlomkov iz njegovega filma *The Pervert's Guide to Ideology*, vendar ostanem zbeغان. Najbolj boleče je, da se mi zdi, da se mu nekajkrat približam in skoraj razumem pomen njegovih besed, nato pa udari z leve in začne govoriti o nečem, kar je popolnoma drugačno od tistega prej. Tako nadaljujem nekaj mesecev, morda celo leto: gledam njegova predavanja in ničesar ne razumem. Nekajkrat izgubim zanimanje, se posvetim drugim rečem, a se kasneje spet vrnem k Žižku.

Dobro, pač tudi za predavanja ni ustvarjen, tako pravi sam. Moram prebrati eno njegovih knjig, da ga bom lahko razumel. Knjiga bo veliko bolj razumljiva, ker ima avtor več časa za sestavljanje svojega besedila in ni pod pritiskom drugih ljudi, kot pri predavanjih in intervjujih. Pogledam na splet in se pozanimam, katera je njegova najboljša knjiga, vsaj za začetek. Dva odgovora sta bila najbolj pogosta: Žižkov magnum opus in najbolj esencialno delo, *The Sublime Object of Ideology*, ter novejšo delo, ki vsebuje njegove glavne ideje in naj bi bilo bolj enostavno, *Violence*. Izbral sem *The Sublime Object*, ker je imela knjiga lepše platnice. Čez nekaj tednov je prispela, trajalo pa je nekaj mesecev, da sem jo prebral. In ko sem prebral zadnjo stran in knjigo zaprl, sem jo nekaj časa v tišini gledal, nato pa rekel: »Čakaj, kaj?«

Neverjetno je, da je bila knjiga še težje razumljiva. Moralo bi biti nasprotno: ko pišeš knjigo, imaš čas, da svoje ideje s skrbjo artikuliraš, jih natančno opišeš. Knjiga je bila širša, a enako globoka. Bil sem (spet) zbeغان, a nisem želel na novo prebirati iste začetne strani, zato sem šel skozi vse in nisem gledal nazaj. Ko sem končal, sem Žižka za nekaj časa opustil in se posvetil drugim rečem.

Zanimive stvari ne ostanejo dolgo v pozabi in Žižek se mi je spet pojavil na obzorju, kljub slabi izkušnji. Ne moreš doumeti vse filozofije nekega filozofa iz ene knjige, si rečem. Treba je

iti skozi vse oziroma čim več, nato bo vse jasno. Naročil sem dve novi knjigi, ju prebral in začel razmišljati, ali ga bom sploh kdaj razumel. Je to sploh mogoče? Po mnenju mnogih na internetu je res nemogoče. Kot ura, ki vedno enako kroži, takšen je bil moj odnos z Žižkovim delom; ko sem prišel do dvanajst, sem spet padel na ničlo.

A Žižek ni spet utonil v pozabo, le malo na stran sem ga porinil. Ko me je kdo vprašal, kaj delam, sem rekel, »ja, malo Žižka berem«, in upal, da me ne bodo vprašali, o čem govori. Kadar sem imel priložnost kupiti njegovo knjigo, sem jo kupil. Kadar sem na YouTube videl njegovo novo predavanje, sem kliknil nanj in ga vsaj delno pogledal. Sledil sem mu v novicah, če se je tam znašel.

Žižek se rad ponavlja, sem opazil. Za nekatere je to prednost, za druge slabost, vendar je vsaj res, da se nečesa še tako zapletenega lahko naučiš, če ti je to dovoljkrat ponovljeno. Tako kot Žižek so se tudi moje izkušnje z njim ponavljale: dobil sem knjigo, jo prebral, več ali manj nič razumel (nekaj pa!) in spoznal dober vic ali dva. Nato sem dobil še eno, jo prebral, *et cetera*, *et cetera*. Nima smisla vsega ponavljati, zato bi rad prešel k Žižkovim dejanskim idejam in prispevkom k sedanjemu filozofskemu diskurzu. Ahem, torej:

Ideologija kot nezavedno

Karl Marx je nekoč primerjal ideologijo z očali, ki nam na tak ali drugačen način zasenčijo pogled na svet. Če si človek ta očala sname, lahko vidi svet, kakršen je v resnici. Preko tega bi posledično razkrinkal kapitalistično laž in nadaljeval svojo pot v komunizem. Vendar, ali je res tako?

V predavanju »Violence: Talks at Google« Žižek začne z anekdoto o iraški vojni. Vplivni ameriški politik in član Bushevega kabineta Donald Rumsfeld je razlagal, zakaj je treba v vojno proti Sadamovemu Iraku. V tem govoru Rumsfeld razpravlja o vedenju in o različnih

znankah. Pravi, da poznamo znane znanke (known knowns), stvari, za katere vemo, da jih vemo, npr. vem, da vem, da je Sadam Husein vodja Iraka. Poznamo znane neznanke (known unknowns), stvari, za katere vemo, da jih ne vemo, npr. vem, da ne vem, koliko jedrskih orožij ima Sadam in kje jih hrani. Nazadnje pa poznamo še neznane neznanke (unknown unknowns), stvari, za katere sploh ne vemo, da jih ne vemo. Za Rumsfelda so te najbolj grozne, ker sploh ne vemo, da ne vemo, kaj vse Sadam skriva itd. Žižek nadaljuje, kjer Rumsfeld neha, in pravi, da ena vrsta znanek oz. neznank manjka: neznane znanke (unknown knowns). To, pravi Žižek, je ideologija. Ideologija je nekaj, česar sploh ne poznamo, sploh ne zaznamo, vendar se vedemo, kot da jo poznamo. Ideologija je nekaj podzvestnega, nekaj, kar je že vpisano v naše bistvo, in nekaj, kar nam je samoumevno. Zato se nam vsi upori proti ideologiji zdijo na neki način čudni in neizvedljivi. Splošno definicijo ideologije najdemo v Marxovem *Kapitalu*: »Tega ne vedo, toda to počno.«

Za demonstracijo svoje poante Žižek pogosto uporabi primer iz filma *They Live* Johna Carpenterja, enega njegovih najljubših. Protagonist Joe Nada najde čudna sončna očala, ki mu pokažejo ideološko resnico, v »realnem svetu«¹ prikrito. Ko si jih nadene in na primer pogleda jumbo plakat, ne vidi več samega plakata, ampak njegovo dejansko sporočilo, črno na belem. Ne vidi več komercialnih sloganov, temveč besede *Uživaj*, *Troši*, *Razmnožuj se* itd. Ideologija torej ni v očalih, ki jih moramo sneti; ideologija je v nas samih. Naše oči se, tako rekoč, kvarijo, zato si moramo nadeti očala, da vidimo, kaj je res. Tako je tudi pri ideologiji. Najbolj šokanten prizor iz filma je tisti, ko skuša Joe prijatelju nadeti očala, a se mu ta upre in se stepeta. Čeprav ve, da živi v lažeh, in ve, kaj se skriva za očali, si jih prijatelj enostavno noče nadeti. Noče se soočiti, ker je resnica zanj preboleča. Raje živi v laži.

Don't think, just act!

Ideologija, pravi Žižek, se je povzpela na tako stopnjo, da je na neki način pričela vključevati svojo lastno kritiko. Primer, ki ga poda v skoraj vseh intervjujih, je sledeč. Včasih smo se vselej počutili krive, kadar smo nekaj kupili. Rekli smo si: »O, saj sem samo konzumerist, ki brez premisleka troši svoj denar za luksuzne, nepomembne izdelke, medtem ko otroci v tretjem svetu stradajo in podjetja uničujejo naš planet.« Zdaj so se podjetja oziroma kapitalistična ideologija spomnili, kako preprečiti ta učinek in še naprej spodbujati potrošništvo. Direktorji podjetij, kot so Bill Gates, Jeff Bezos idr., so se spremenili v filantrope, njihova podjetja pa so si nadela človekoljubne, okolju prijazne maske. Žižek izpostavi primer Starbucks, mednarodne verige ameriških kavarn, ki ima sicer nekoliko dražjo kavo, vendar obljublja, da namenja en odstotek dobička za ohranitev matere narave, en odstotek za sestradane otroke v Gvatemali, svoja kavna zrna nakupuje za več kot pošteno ceno neposredno od kmetov tretjega sveta, poleg tega pa so zrna 100-odstotno organska itd. Zato ne občutimo več krivde zaradi lastnega spodbujanja nepravilnega sistema, temveč smo zadovoljni, češ da smo naredili neko resno spremembo, da sodelujemo pri nečem dobrem in pravičnem. Poleg tega pa dobimo še kapučino!

Torej mislimo, da se na neki način upiramo brutalni kapitalistični eksploataciji ravno s tem, da sodelujemo v njej. Naj ne pride do zmote – prispevki teh podjetij, če gredo v resnici za navedene namene, dejansko pomagajo, a le na kratek rok. Pomagajo le tako, da ublažijo situacijo, ne prinesejo pa spremembe, ki bi preprečila njen pojav. Kaj se zgodi, ko letala, polna dobrodelnih storitev, odidejo nazaj v ZDA ali v Evropo? Kaj potem z obubožanimi gvatemalskimi otroki? Nič, ostanejo pod oblastjo istih sistemov, ki so obubožanje povzročili.

Kako naj se torej spopademo s takimi dogodki? Žižek pravi, da moramo postaviti inverzijo

popularne fraze »Don't think, just act!«. Postaviti moramo tezo »Don't act, just think!«. Prenehati moramo z nezbranimi poskusi reševanja. Moramo se lotiti resničnih, zlasti teoretičnih problemov, ki ustvarjajo krizo in bedo po svetu. Pravi, da zdaj ni več čas spreminjanja sveta; pravi, da je zdaj čas ponovnega interpretiranja sveta.

Cinizem in nadidentifikacija

Drugi način ideološke samoobrambe je vključitev cinizma. Nihče več ne verjame v sistem, v državo, v mednarodno skupnost. Če kogar koli vprašamo glede politike, slišimo, da so vsi politiki enaki skorumpirani neumneži, da je ves sistem za na odpad. A čeprav vsi oziroma večina misli tako, sistem še kar naprej deluje in ne kaže znakov ustavljanja. Tako je zato, ker je sam cinizem, sam dvom v sistem, del sistema, del sistemske ideologije.

Poglejmo primer iz filma Stanleyja Kubricka *Full Metal Jacket*, njegove protivojne mojstrovine. Mladi moški so vpoklicani v vojsko, da bi služili kot ameriški marinci v Vietnamu. V začetnem taboru (»boot camp«), še v Ameriki, jih inštruktor kruto ponižuje in vsem postopoma odvzame del lastne človečnosti. Želi jih spremeniti v popolne vojake: nerazmišljujoče ubijalske stroje. Dva primera sta izpostavljena: private Joker (pravo ime James T. Davis) in Gomer Pyle (pravo ime Leonard Lawrence). Njuni imeni oziroma njuna vzdevek nam povesta, kakšna sta njuna značaja: private Joker je komedijant, vedno pripoveduje šale in se norčuje iz svojih nadrejenih; Gomer Pyle pa je umsko zaostal. (Gomer Pyle je ime lika iz ameriške televizijske serije *The Andy Griffith Show*; tam je prikazan kot nežen in neumen, njegov namen je vzbujati smeh.) Skozi njuno urjenje izvemo, da je Joker povprečen vojak, Pyle pa popolna zguba. Zaradi njegove neumnosti in nesposobnosti vojaška skupina redno doživlja vse hujše kazni od inštruktorja Hartmana, zato je Pyle osovražen. Kmalu se kolegi spravijo nanj in ga

brutalno pretepejo. Pyle doživi psihični zlom in postane, vsaj umsko, popoln vojak: zaljubi se v svojo puško, razmišlja le še o njej in ubijanju. Na zadnji dan urjenja v straniščih ponoči ustrelji Hartmana, nato sodi še sebi. Joker odpotuje v Vietnam, kjer vztraja pri svoji šaljivi maniri do konca filma, ko mora tudi sam nekoga ubiti; tokrat je to mladoletna upornica.

Film nam razodene, da Gomer Pyle v resnici ni bil popoln vojak. Popoln vojak ne misli vedno o ubijanju in o svoji puški, ravno nasprotno: o teh zadevah čim manj premišljuje. Če ne bi, bi vsi šli čez mejo in se ubili tako kot Pyle. Popoln vojak je Joker, tisti, ki je neresen ter kritičen do svojega dela in do ameriške vojske. Z uporabo svojih šal in svojega cinizma lahko prenese bolečine in grozote vojne, ima tako rekoč daljši rok uporabe. Tako tudi za svoje tovariše ni nevaren. Žižek nam razkrije, da je v svojem času v JLA pri vojakihi doživel neresnost; kršili so pravila, se zabavali, pili itd. Seveda je bilo to po pravilniku prepovedano, vendar so to počeli vsi. Oficirji so vedeli za te prekrške, a so jih dopustili, saj so tako gradili solidarnost med vojaki in v resnici prispevali k večji stabilnosti sistema. Ideologija je torej cinična in njena definicija se glasi: »Prav dobro vedo, kaj počno, toda to še vedno počno.«

Sistem je torej posvojil svojo lastno kritiko, lastni dvom vanj. Če je tako, kako naj se upremo takemu sistemu? Če rešitev ni cinizem, potem je to njegovo nasprotje, nekakšen optimizem, popolno verjetje v delovanje sistema, popolno, brezizjemno sledenje pravilom. Temu Žižek pravi nadidentifikacija oziroma prekomerna identifikacija (ang. overidentification). Kot primer navede slovensko glasbeno skupino Laibach. Njihov način delovanja je sledeč: popolnoma se identificirajo z neko ideologijo (fašizem, komunizem ...), oblečejo se v primerne uniforme, vpijejo propagandne slogane, govorijo strašno nemščino (njihovo samo ime je nemško ime Ljubljane) itd. Nato tako nastopajo in prikažejo, kako bi bila videti njihova izbrana ideologija, če bi ji sledili besedo za

besedo. Prestopijo mejo fanatizma. Hipokrizijo sistema razkrijejo tako, da sledijo vsem pravilom, za katera ideologi vedo, da jim je nemogoče slediti in sploh nočejo, da bi jim ljudje sledili. Z vidika nadidentifikacije je pravzaprav Gomer Pyle tisti, ki izraža kritiko do sistema, ne pa Joker, kot kaže na prvi pogled. Seveda se Pyle sploh ne zaveda svoje kritičnosti. Popolnoma se živi vanjo, kar ga tudi popelje v smrt.

Božansko nasilje, »acting out« in *passage a l'acte*

Božanskega nasilja je vsak dan več, je morda največji odraz brezupnosti današnjega časa. Božansko nasilje ima kljub imenu le malo zveze z bogom. Beseda »božansko« se tu navezuje bolj na razsežnost in brutalnost takega nasilja. Kaj torej je?

Božansko nasilje najdemo v najbolj nasilnih in najbolj katastrofalnih protestih današnjega časa. Najdemo ga v protestih v Parizu leta 2005, v protestih Afroameričanov v St. Louisu leta 2015, najdemo ga v nesmiselnih umorih Izraelcev, ki jih izvršujejo nekateri obupani Palestinci. Božansko nasilje (ang. divine violence) je nasilje brez namena, je nasilje z namenom nasilja. V tem vidiku ga zoperstavimo t. i. mitičnemu nasilju, nasilju, ki je sredstvo za neki namen; božansko nasilje pa je le sredstvo brez namena. Temu bi Lacan rekel *passage a l'acte*, v enostavnih angleških terminih pa bi temu rekli *acting out*. To je torej nasilje brez orientacije v politiki, ki pride na dan le iz besa in obupanosti njegovih izvršiteljev. Je znak krize in žalosti, saj so ljudje (diskriminirani Afroameričani, revni francoski priseljenci, Palestinci) prepoznani le še tedaj, ko so nesmiselno in neproduktivno nasilni: niti niso nasilni do svojih nasprotnikov (oblastnikov, okupatorjev itd.), temveč so nasilni sami do sebe, svojih tovarišev, svojih domov.

To nasilje tudi odraža neuspeh opozicije neoliberalnemu kapitalizmu, ki je ustvaril takšne

ljudi oziroma pogoje za njihovo božansko nasilje. In tudi vsi poskusi razlaganja takega nasilja s strani opozicije in intelektualcev so bili ali popolnoma napačni ali pa jih sploh ni bilo. Ljudje enostavno niso mogli razumeti take vrste nasilja, niso ga mogli uvrstiti v polje razrednega boja ali česa podobnega – prav zaradi tega, ker ga ni mogoče razložiti z besedami. Lacan si je svojo idejo o *passage a l'acte* zamislil kot impulzivni premik v dejanje, ki ne more biti prevedeno v govor ali mišljenje in ki s sabo nosi neznosno težo frustracije. In kar je slabše: vse to nasilje nas ne privede k nekemu zaključku, ampak zaradi svoje brutalnosti povzroči še več jeze, ta pa nas spet privede k nasilju.

Kako se torej lahko rešimo te grozne situacije, tega groznega začaranega kroga nasilja? Žižek pravi, da se ga lahko rešimo le tako, da teren usmerimo h konkretni socialni in ekonomski analizi.

Skrivnost v formi sami

Slavna šala pripoveduje o delavcu, osumljenem kraje, ki je vsak dan hodil domov s samokolnico. Vsak dan, preden je zapustil delavnico, so stražarji pregledali njegovo samokolnico v sumu, da tam skriva ukradeno blago. Nikoli niso ničesar našli, vedno je bila prazna. Nekega dne pa so končno doumeli: delavec je kradel samokolnice same. Skrivnost ni v nekem globljem pomenu, ki se skriva za formo. Skrivnost je v formi sami.

To Žižek naveže na dve analizi, ki sta na prvi pogled popolnoma različni: na Marxovo analizo blaga in na Freudovo analizo sanj; na politično ekonomijo in psihoanalizo. V obeh primerih je napaka iskati neko skrivno sporočilo oziroma pravi, globlji pomen v globinah blaga ali sanj. To nam ne pove ničesar konkretnega; skrivni tekst sanj, njihovo bistvo, je pogosto dolgočasen in običajen. Ravno tako pri analizi blaga: velikost vrednosti in njen pomen nista več nobena skrivnost – prava skrivnost je proces, ki pomen sanj ali blaga utelesi v njuno obliko,

v obliko sanj ali v obliko blaga. Paradokсно je tisti najpomembnejši, najgloblji element, ki naj bi razkrival pomen (sanj ali blaga), ravno tisti, ki lebdi na površju, ki je površje, ki se pretvarja, da nekaj pomembnega skriva.

Lenin, znova

Morda je Žižkovo najbolj radikalno in najbolj kontroveržno politično stališče to, da se moramo povrniti k Leninu. Liberalni akademski status quo se na to odzove na dva načina: (prvič) »Seveda se lahko pogovarjamo o Leninu, saj živimo v liberalni demokraciji, kjer imamo svobodo mišljenja ...«; (in drugič) »... vendar moramo nanj gledati z objektivnega, kritičnega in znanstvenega stališča, ne z vidika nostalgичnega malikovanja. In seveda moramo v tem času vedno misliti na človekove pravice, to je nauk komunistične grozote 20. stoletja.«

Kaj to pravzaprav pomeni – da moramo biti glede Lenina objektivni in nanj gledati s perspektive današnjega liberalnodemokratskega reda? Pomeni, da lahko o Leninu govorimo, kar želimo, vendar ga moramo vselej obravnavati tako, da že vnaprej sprejmemo totalno resnico liberalne demokracije in vsega, kar pride zraven (človekove pravice, kapitalizem kot najboljši možni ekonomski sistem itd.). Torej: govori, kar hočeš, vendar le to, kar že poznamo in kar ne škoduje liberalnemu redu. Pod takimi pogoji sploh ne moremo povedati česa konkretnega in pomenskega. In to se ne tiče le Lenina ali preteklih, neuspešnih socialističnih eksperimentov; tiče se vsega, nobena tema ni tabu. Lahko govorimo o vsakem možnem nasilju: nad ženskami, nad otroki, nad homoseksualcem, nad beguncem; lahko govorimo o ekoloških, ekonomskih, političnih, humanitarnih katastrofah; lahko govorimo o napredkih in spodrsrljajih razvoja tehnologije, kako te izboljšujejo oziroma uničujejo naše življenje; lahko govorimo o naraslih neenakostih med višjim in nižjim družbenim slojem, med prvim in tretjim svetom, med moškimi in ženskami. O tem in še

več lahko govorimo, kolikor nam srce dopoveduje, vendar moramo o vsem tem razpravljati z vnaprej določenim stališčem, da je liberalna demokracija najboljši možni svet in da se teh problemov lahko lotimo le z vidika liberalne demokracije. V naši družbi torej velja prepoved mišljenja zunaj konsenza, prepoved mišljenja ali, po nemško, *Denkverbot*.

Ta *Denkverbot* nam pravi, nam celo grozi, da so vsi naši socialistični/levičarski/neliberalni poskusi k izboljševanju, celo reševanju družbe, četudi so še tako dobronamerni, le korak k novemu gulagu/holokavstu. Če hočemo doseči kakršnokoli spremembo družbe, moramo razmišljati zunaj liberalnodemokratskega konsenza, ga tudi kritizirati, saj znotraj liberalne demokracije naših problemov ni mogoče odpraviti; ravno nasprotno: kapitalistične ekonomske krize bodo postale hujše in hujše. Naša edina možnost za preživetje (za naše dejansko preživetje kot vrste, saj kapitalizem v svojem lovu na profit nepopravljivo uničuje naš planet) je, da se otresemo liberalne demokracije in znova iščemo odgovor v socializmu, kot smo ga pred stotimi leti. Ni idealistično misliti, da so taki projekti možni, idealistično je misliti, da bomo sploh lahko nadaljevali/napredovali v sistemu, ki ga imamo zdaj.

Lenin je za Žižka tako močna in zgledna figura, ker se ni bal posledic svojih dejanj. Nikoli ni rekel, da ni hotel vsega pobijanja, ki ga je naročil, in da »ni mislil tako«. Lenin je priznal, da je naredil grozne stvari, ampak vse z namenom doseči cilj svoje utopične vizije, za katero je trdil, da je dosegljiva le v okviru nasilja, kakršnega je izvedel. Seveda Žižek ne trdi, da bi morali ponoviti Leninov postopek v celoti, z napakami vred. Ne, Lenin je primer, od katerega se moramo nekaj naučiti. Treba je aplicirati njegovo strategijo v iskanju novih rezultatov, njegov zgled (zmage, porazi in vse ostalo) pa bo zagotovil, da bo ta novi poskus boljši od prejšnjega, četudi bo neuspešen: »Try again. Fail again. Fail better.«

Poskusiti znova. Spodleteti znova. Spodleteti bolje.

Čeprav sem napisal slabih štiri tisoč besed o Žižku in njegovih idejah, se mi zdi, da sem se dotaknil le površinskih delcev, malih naukov, ne pa njegove celotne filozofije. Te male nauke si z lahkoto lahko zapomnim, a vseeno se mi zdi, da nekaj velikega manjka, nekaj vmes med vsemi temi anekdotami, pripovedkami in šalami – tu vmes pa je ravno tisto, kar je morda najbolj pomembno, kar vse skupaj poveže v celoto, v koherentno filozofijo, ki jo lahko apliciramo na nove pojave našega vsakdana, katerih bo, tako vsaj kaže, več in več in v vedno bolj čudnih oblikah. Če pomislim, glede teh besed niti nisem prepričan, saj niti ne vem, ali taka koherentna povezava Žižkovih posameznih idej sploh obstaja.

Vsakič ko znova odprem neko Žižkovo delo, se mi zdi, da ga bolje razumem. Ko grem skozi besedilo, so nekatere stvari bolj jasne, bolj logične, kot so se mi zdele prej, saj sem jih v času med branji večkrat slišal in so se mi utrdile v spominu. Nekoč bom šel tolikokrat čez vse te knjige, da ne bo ostalo nič nejasnega. Nekega dne jih bom odprl in bral z lahkoto, misleč: »Kako tega prej nisem razumel? Saj je tako enostavno!« A ta dan ne bo prišel kmalu. Vse kaže, da bo še dolgo na poti. V tem času pa je najbolje odpreti srce besedam pesnika Samuela Becketta: »Try again. Fail again. Fail better.« – Ali kot beremo v Žižkovi knjigi: »Poskusiti znova. Spodleteti znova. Spodleteti bolje.«¹

Paula Zabret

Filozofija pri maturi

»Pavla, tako ne bo šlo ... Predavanja izbirnih predmetov, ki si jih izbrala, se ti prekrivajo. Nemščino ali pa biologijo bo treba zamenjati z nečim drugim!« Šit, kaj pa zdaj? Glede na to, da sem opravila DSD certifikat iz nemščine, se bom odpovedala temu predmetu, a za kakšno nadomestilo naj se odločim? V roke vzamem maturitetni predmetnik in začnem s sistemom izločanja ... Fizika nikakor, kemija – *bruh*, informatika na-a, geografija, zgodovina ... Filozofija? Hm, gobec vrtim odlično, pisanje mi še kar gre, berem rada, s profesorico se bova pa že ujeli, četudi se v drugem letniku nikakor nisva. Tako nekako je potekalo brnenje v mojih pubertetniških možgančkih ... Preden sem se odpravila na polletni *European voluntary service*, me je bivša maturitetna mentorica prosila, da popišem svoje srečanje s filozofijo pri maturi in tako zdaj sedim v pisarni v Padovi ter si belim glavo, kako naj dve leti s filozofijo ubesedim.

Na začetku smo le pomočili prst v gromozanski ocean filozofije, brali raznorazne članke in začeli razpravljati o vsebinah, ki jih bomo morali izbrati za zunanji del izpita, sestavljen iz komentarja in eseja. »Ah dajte no, delajte miselne vzorce, rišite, uporabljajte miselne sheme! Drugače pri filozofiji ne gre!« je profesorica lajnala, lajnala in še enkrat – lajnala. Ne znam ubesediti, kako mi je šlo to na jetra, jaz namreč vse opravim s preprostim zapisovanjem alinej. Ne bom se podrejala njenemu načinu dela, nikakor! Pa napoči dan, ko nam pred nos postavi Platonovo *Apologijo*, doma pa naj bi napisali srednje dolg sestavek o prebranem. In kar naenkrat se zalotim, kako si rišem miselno shemo, medtem ko tuhtam, kako napisati sestavek. Morda je imela prav, tak način dela je ogromna olajšava za pisanje. Na začetku dokaj nerazumljiv tekst mi je postajal vse jasnejši, čeprav sem ob prvem branju začela dvomiti, ali je bila izbira filozofije prava. Take bitke

¹ Slavoj Žižek, *Poskusiti znova – spodleteti bolje*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2011.

so potekale na fronti učilnice 66 prav vsako uro, ona nam je nekaj tupila v glavo, mi smo pubertetniško trmali in ji na koncu v 90 % dali prav. Ko sem se lotila *Apologije*, sem, kot že rečeno, začela o izbiri filozofije dvomiti. Tako je zapletena, berem in berem – pa še vseeno ne razumem nič! Dvomi so porajali dvome iz vrstice v vrstico, nisem vedela, kaj naj naredim. Šele ko je skupina ustno komentirala delo, mi je *Apologija* začela postajati razumljiva. »Zdaj, ko sem se pretolkla čeznjo, s filozofskimi teksti ne bo več nikakršnega problema!« si rečem. Kako sem se motila!

Za vsebino komentarja smo si namreč izbrali Nietzscheja. Ta zmešani Nemec je pisal v paragrafih, aforizmih, pa v meni do potankosti nerazumljivih parolah, navkljub čudovitim besedam, ki jih je nizal in sem jih sama kot ljubiteljica lepega izražanja cenila. Spet je prišel znani obup: »Filozofijo bom padla, tako sem zabita, da ne razumem niti predgovora ... Najbolje bo, da se kar prepisem!«. A tega mi moja pubertetniška trma ni dopuščala, zagrizla sem se v besedilo, izrabila prav vsak barvni flomaster, ko sem besno podčrtovala in z ihto čakala vprašaje po tekstu, ko sem uro za uro zagrizeno zahtevala pojasnila profesorice. Tako sem se lotila vsake nadaljnje razprave, ki sestavlja delo *H genealogiji morale*. Če si dopustim kanček umetniškega pretiravanja, sem se počutila kot pitbul iz pesmi Emirja Kusturice: »*Ja grizem, žderem, režim, derem, njušim, pijem, jedem, serem. Ja lajem žaram, sisam, karam – u licu vošten, u duši pošten. Ja sam Nietzsche pitbul terrier ...*«. In koliko preprirov se je vnelo med mano in besedami tega do obisti norega Nemca! A to, da je nor, mi je postajalo vse bolj všeč – tako me je dejstvo, da tudi sama odstopam od normalnosti, začelo zabavati, počutila sem se vse bolj izpopolnjeno. Nato je nastopil datum, ko naj bi pisali prvi komentar – ponovno dvomim, dvomim. Zaradi Descartesa vsaj vem, da zato sem!

Starejši kolegi, bivši dijaki naše profesorice, so

mi drug za drugim zatrjevali, da sem lahko srečna, če prvi esej pišem tri. »Veš, tudi če pri slovi pišeš dobre eseje, to nima nikakršne veze. Če imaš pri literarcu pet, boš mela pri Hladnikovi pogojno tri.« Čeprav se na literarne eseje nikdar nisem pripravljala, se mi je zdela priprava za filozofski komentar skoraj obvezna. Na dan, ko naj bi dobili ocenjene komentarje, mi je stiskalo prav vsak notranji organ posebej. Pisala sem 4-5! Kako, nič mi ni bilo jasno – kako je to mogoče? Kmalu sem odkrila recept – podrobno poznavanje teksta, predhodno ustvarjena miselna shema celotne razprave in dobro nastavljen konceptni list pred pisanjem eseja! Tega sem se vse do zadnjega pisnega sestavka v srednji šoli držala kot pijanec plota – kar naenkrat so mi stekli tudi literarni eseji, ki so bili pred tem »dobri, a premalo konkretni«. Že v tretjem letniku sem zavrgla svoje suhoparne alineje, si za prav vsak predmet začela ustvarjati miselne vzorce in vse je bilo lažje! Javno vam priznam, profesorica, imeli ste prav.

Bojevitost pitbula v meni pa je spet porasla v trenutku, ko sem zagrizla v politično filozofijo, ki smo si jo izbrali za temo eseja. Kako stojijo države, vse mogoče ideologije, ki podpirajo tako ali drugačno koncepcijo! Ena od prvih misli je bila, da bom jasneje vedela, koga voliti na parlamentarnih volitvah 2018. No, več znanja na nekem področju prinese večjo mero kritičnosti. A več ko sem vedela, manj sem bila odločena – namesto da bi se učila za maturo, sem prebiralala politični program za programom in živčno zatrjevala, da me bolj kot za maturo skrbi to, katero stranko bom volila. Vsega tega je bila kriva prav obravnava politične filozofije, v meni je prižgala nešteto bakel; moja že prej družbenokritična poezija je postajala ostrejša¹, moje pankovsko srce je z ljubeznijo in naklonjenostjo prebiralalo anarhistične teoretike, končno je lahko vsakemu, ki je imel kaj pripomniti o moji tetovaži anarhističnega simbola, zaprlo gobec. Seveda v skladu z zavedanjem, da bo anarhija za vedno ostala eden mojih svetlih

¹ Glej mojo pesnitev *Testament* na str. 120.

idealov. Kar naenkrat mi je predelovanje filozofskih maturitetnih vsebin postalo velika naslada, čeprav priznavam tudi dobro mero najstniške lenobe in odlašanja. Seminarso nalogo sem nasloвила *Politična filozofija v očeh poezije* in tako združila dve mojih večjih strasti. Začeti je bilo težko, a ko sem enkrat »padla not«, se nisem znala prikazati nazaj na plano, še dvajset minut pred začetkom velikega maturantskega plesa sem besno, pitbulsko tipkajoč sedela v samih spodnjicah in zamazani majici. Če me družina ne bi zbudila iz tega trasa, bi vsekakor zamudila ...



Če se odmaknem od samih šolskih vsebin, mi je filozofija prinesla mnogo več od 100 % ocene. Seveda izvezem svoje noro teženje prijateljem ob pivu, kavi, v diskoteki s političnimi in moralnimi polemikami – »A dej no Pavla, a morš skos utrujat?!« Profesorica nam je omogočila prisotnost na mnogih predavanjih, protestih, koncertih, skupaj smo celo organizirali filozofski tabor. S taborom sem lahko prispevala tudi k delovanju mladinskega centra Kotlovnica, katerega aktiven član sem tudi sama, in mu omogočila dodatno dejavnost. Prinesla mi je sprejemanje dejstva, da ima nekdo drugačno stališče in globlji vpogled v to, zakaj ga ima. Prinesla mi je možnost, da ne marginaliziram niti enega glasu te ali one skupine, posameznika. Še posebno

v tem trenutku, ko sem prostovoljka v socialni organizaciji v Italiji, kjer se ukvarjamo s projektom, imenovanim »Welcome«, ki temelji na upoštevanju vsakega glasu in dobrem poznavanju človekovih pravic, s katerimi sem se podrobno srečala prav pri filozofiji. Zato mi v decembru ne bo niti najmanj težko predavati učencem Padove o samem konceptu človekovih pravic.

Da povzamem, filozofija je moji umetniški, uporniški in pankovski naravi prinesla ogromno razumevanja in znanja. Pitbul, fajter, ki je bil pred tem okoren v svoji goreči bojevitosti in ga večinoma niso jemali resno, je v teh dveh letih pridobil nekaj več legitimnosti in mnogo novih zob ter mišic. Ljubezen do modrosti bo v mojem srcu vedno imela posebno mesto. Upam, da moja zaljubljenost v Sofijo nikoli ne poneha; upam, da jo bom čuvala vse do konca življenja.

Pavla Zabret

Testament (pesnitev o dediščini)

Sklanjaš se mati in pišeš oporoko
v soju lednem, z žolčno strastjo.

Sklanjaš se mati.

Mati mi Rodna.

Mati Država.

Mati Cerkev. Tudi ti. Čeprav sva odtujena,
si mati mojih sorojencev matere Države.

Pa bodi še moja.

O ne, mati Evropa, mati Zahoda, nisem pozabil.

Sklanjaš se mati in pišeš.

Tvoj radovedni otrok ti kukam čez ramo,
kot vsi moji bratje pred mano, za mano ...

Zorim v dovzetnost; mati čas je, da kaj prepišeš
še name.

V prostranih zemljiških knjigah moje zavesti
pritisne tvoje trdo pero:

»Posluh moj potomec, posluh ti zanamec očakov
vesoljne domovine!

Pristriži si nohte, ogrej zapestja, iztegni prste;
pograbi kos svoje imovine!«

Sklanjam se mati in grabim.

prijokal sem na svet pozelenelih lic,

saj si mene – plod v maternici z nevoščljivostjo
pojila.

Tu se sveti prva dragotina: želja po sosedovem,
to družinska nam zlatnina!

In kako se sveti, če le žled polomi drevje, na
njivi samo plevje in oh – da zgnilo bi mu zelje!
Ne ozirajoč se nase, četudi nimam nič – samo da
nima več!

Samo da v sosednji hiši prav tak poje bič!

Sklanjam se mati in dedujem.

Črno-bel objektiv za oči, ki gledajo v svet.

Malomeščanstvo. Kleno in neupogljivo.

Mržnjo do vsakogar, ki ti je tuj.

Do vsega kar, ti je nepoznanega.

Poveličevanje malosti altruizma.

Svetlečo iluzijo, da sem vreden več, ker sem
tvoj. Mati.

Sklanjam se mati in ponižno prejemam.

Svojo neudeležbo na volitvah, vse dokler mi ne
odvzamejo volilne pravice.

Sposobnost, da pljunem iz leve in se bo razma-
zalo po desni.

Da z nogo od desne podrsam po puščavi in gre
pesek v oko levi.

Politično korektnost ... nekorektnost ... koket-
nost!

Sklanjam se mati in dedujem.

zračenje »*pelc mantla*« na pokopališčih 1.
novembra.

Postavitev najdražje, najsijajnejše najikebane.

Naslado ob tem, ko to ogledujejo sorodniki,
katerih zapuščina so prav tako kot moja:

zapuščinske razprave,

zapuščinske tožbe,

pravde v posmrtnem času za gozd, njivo in
nekaj zlatnine.

Sorodniki, ki zaradi zapuščine to niso več.

Z izjemo pozlačenega družinskega drevesa,
katerega korenine segajo vse do leta 1580,
ki stoji v tvojem pozlačenem preddverju, mati.

Sklanjam se mati in podedujem.

Zaradi zamolkov kramarij polno dušo

Sklanjaš se mati in mi zapuščáš.

Mati mi Rodna.

Mati Država.

Mati Cerkev, tudi ti.

O ne mati Evropa, mati Zahoda, nisem pozabil.

Sklanjaš se in zapuščáš:

narodno zavest; le v uspehu športnem svetleča
kot platina,
kolektivno zavest; briljantno natrgano, polno
strahu,
zavest; kadar nisem od bolečine poln žganja na
dnu,

vest; venomer slaba, je vse kar imam.

In mati kako globoka je skrinja tvojih zakladov!
Dovzetnežu, meti – tvojemu otroku mane roke
v čudoviti nasladi, ob vseh teh zakladih.

A radovednežu tvojemu, nenasitnežu, pohlepnežu
te dragotine niso dovolj!

Ne zadostijo, le nasprotno; zbuja jo bol.

S senco v prsih brskam po starih proizvodnih
obratih,

nekdaj mogočnih, navidezno večnih, krasnih
tovarnah.

K srcu si stiskam zaprašene ostanke
poteptanih, pohojenih, prodanih, pokojnih ...
Ilegalno zasedam te stare dvorane, jaz – prekleti
izrodek!

V njih si prirejam daljno pozabljene rituale
kresnih noči.

V samem obupu nepripadnosti kličem za milost
Perunovo,

medtem ko z mojimi brati, in ti mati, praznuješ
v svetlečo plastiko zavito valentinovo.

Dovzetnež pa pridem, se zgrabim za vrat.

Odzvanjajo, mati, tvoje besede:

»Ti tepček naivni, dediščina tvoja ni
industrijska, kaj šele kulturna ...

táko smo nasekali in metali kot polena tej, tvoji
pravi.«

Sklanjam se mati in grabim

in dedujem

in podedujem.

Mržnjo do pedrov, ciganov in žensk.

Sklanjaš se mati in mi zapuščaš.

Malomeščanstvo in druge tovrstne posvečene
relikvije.

Sklanjaš se mati in pišeš oporoko.

Mati mi Rodna.

Mati Država.

Mati Cerkev, tudi ti.

O ne mati Evropa, mati Zahoda, nisem pozabil.

Sklanjaš se mati in pišeš.

Svetovni dan filozofije

Darko Štrajn

Zakaj Unescov svetovni dan filozofije?

Novembrski *svetovni dan filozofije* ni bil nikoli samoumeven in nikoli ni označeval kake daljše »tradicije«. Pa vendar ta dan ni nekaj povsem poljubnega – in tudi to, da ga je razglasil Unesco, ni naključje. »Unesco« in »filozofija« v istem stavku prinašata dvojno vprašanje: kaj je Unesco, kaj je filozofija?

Graditi mir v mislih ljudi

Nikjer ni zapisano, da dan filozofije obeležujemo v novembru zato, ker je bil Unesco formalno ustanovljen 16. novembra 1946. Približno dva tedna prej je že 20 držav ratificiralo Ustanovno listino; ta se začne s stavkom, ki so ga že kdo ve kolikokrat citirali, pa se še vedno ne zdi niti banalen, niti zastarel, niti iztrošen: »Ker se vojne začenjajo v mislih (*minds*) ljudi, je treba obrambo miru zgraditi v mislih ljudi.« Zato se pravzaprav lahko tudi nekoliko čudimo, da filozofija v delovanju Unesca ni bila že prej vidneje izpostavljena, saj doslej ni bilo nobenega drugega področja, ki bi se tako kot filozofija osredotočalo na mišljenje.

Čeprav so o ustanovitvi posebne organizacije za področja izobraževanja, kulture in znanosti razmišljali že v predvojnem ženevskem Društvu narodov, pa se je ideja o varovanju miru in človekovih pravic s pomočjo posebne agencije uresničila prav z omenjeno utemeljitvijo in ustanovitvijo specializirane agencije Unesco. Ni dvoma, da je to ustanovitev pospešila izkušnja kaosa in groze, ki ju prinese vojna, pri čemer je

druga svetovna vojna presegla vse predstave o možnih razsežnostih razdejanja. Iz tega je vzniklo znamenito zaklinjanje »nikoli več! Zato se je izoblikovala tudi nova Organizacija združenih narodov, Unesco pa kot tista agencija, ki ji je bila, med drugim, naložena skrb za to, da ljudem vojna ne bi več prihajala na misel. Seveda je bilo to samo izhodišče, iz katerega je sledila »arhitektura« agencije z njenimi raznolikimi organi, programi, projekti in drugimi številnimi dejavnostmi. Koliko je vse to pripomoglo k ohranjanju miru, dvigu ravni izobraževanja, varovanju kulturne dediščine in napredku znanosti, je težko oceniti, ni pa nobenega dvoma, da je Unesco oblikoval globalni prostor, v katerem odmevajo ideje, se srečujejo znanstveniki, umetniki, humanisti, izobraževalci ter nevladni aktivisti raznolikih kultur, ne nazadnje pa se v njem oblikujejo deklaracije in konvencije, katerih namen je zaščititi in razviti pomembne dosežke človeštva. Prav na področjih izobraževanja, kulture in znanosti (seveda tako naravoslovnih kot družboslovnih ter humanističnih) je Unesco pripomogel k aktualizaciji etike, kar pa neizbežno temelji na filozofskih razumevanjih univerzuma in vloge človeške družbe v njem. Toda niti Unesco niti druge nevladne organizacije nimajo sredstev in moči, da bi preprečili zmeraj nove spore, razdejanja, regresivna gibanja in kajpak posledično razprostranjeno kršenje človekovih pravic. Danes vse kaže, da tisti izhodiščni »nikoli več« izginja iz misli ljudi in v teh mislih se obnavljajo iz zgodovine znane drže sovraštva do drugačnosti. Kultura postopno – če se skličemo na francoskega filozofa Françoisa Lyotarda – postaja bolj predmet usipavanja kot estetiziranja skupnosti, izobraževanje se instrumentalizira za namene, ki so tuji sožitju raznolikosti ter kultiviranju enakosti med ljudmi, na koncu pa se iz vsega tega poraja

politika, ki jo označuje predvsem pozaba tistega »nikoli več«. Unesco je krepko občutil posledice teh dogajanj, ko so ZDA kot najbogatejša članica, po izglasovanem sprejemu Palestine (31. oktobra 2011) v polnopravno članstvo, izstopile iz organizacije. Prav s tem, da je velika večina glasovala za članstvo Palestine ob polnem zavedanju o posledicah, se je izkazalo, da »gradnja miru v mislih« vendarle omogoča tudi politiko in diplomacijo, ki presega grobe materialne koristi in interese dominacije močnejših nad šibkejšimi.

Pomembnost filozofije za Unesco

Pomen filozofije so prvič obeležili 21. novembra 2002, ko se je na sedežu Unesca v Parizu ob tej priložnosti zbralo kar 3000 udeležencev. Podobna obeležja so se dogajala v palači organizacije v Parizu, ne pa še po vsem svetu, dokler ni jeseni leta 2005 Generalna skupščina razglasila svetovnega dneva filozofije v dokumentu, ki je spodbujal obeleževanje tega dne v vseh državah članicah. Na seji Izvršnega odbora Unesca, sestavljenega iz predstavnikov osemindesetih držav (za obdobje 2004–2007 je bila v članstvo tega organa izvoljena tudi Slovenija), je bil sprejet dokument za pripravo strategije o filozofiji. Iz tega je izšla odločitev, ki jo je sprejela Generalna skupščina Unesca na svojem zasedanju jeseni 2005. Tako lahko rečemo, da so vse države članice zaznale potrebo po okrepljenem razvijanju filozofije in širjenju seznanjenosti z njo. Tisti pa, ki bi pregledal podrobne protokole zasedanj Izvršnega odbora pred tem, bi razbral, da sta pobudo dala veleposlanik Turčije in predstavnik Slovenije, njune utemeljitve pa so bile potrjene brez glasu proti.

Če na kratko povzamemo utemeljitev, ki jo je sprejela Generalna skupščina, Unesco pripozna pomembnost filozofije in vloge, ki jo lahko ima za človeštvo, zlasti za mlade. Utemeljiten dokument poudarja, da »je filozofija disciplina, ki spodbuja kritično in neodvisno misel in je sposobna krepiti boljše razumevanje sveta ter

spodbujati strpnost in mir«. Generalna konferenca je tudi ugotovila, da bi »institucionalizacija svetovnega dneva filozofije v Unesco označila priznanje filozofiji in bi pomenila močno spodbudo filozofiji, še posebej poučevanju filozofije«. Ne nazadnje pa dokument upošteva nujnost filozofsko premišljenih konceptov, refleksije in analize v vseh programih Unesca. Kot še poudarjajo ob vsaki letni razglasitvi, Unesco svetovni dan filozofije sicer upravlja – vendar pa ga ne poseduje. Ta pripada povsod vsem, ki jim je mar filozofija. Unescova podpora razvoju filozofije se še posebej odraža na interdisciplinarnih področjih, saj si agencija zelo prizadeva prispevati za zmožnost predvidevanja prihodnosti in razvijanje filozofske etike na splošno, zlasti pa etike posameznih področij znanosti.

Kaj je filozofija?

Danes ni mogoče odgovoriti na drugi del vprašanja o Unesco in filozofiji brez upoštevanja obstoja svetovnega dne filozofije. Na vprašanje o tem, kaj je filozofija, so v stoletjih vse od časov antične Grčije, starodavnih Indije in Kitajske, po svoje tudi predkolonialne Afrike in Amerik, odgovarjali različno. V vsakem času so si človeške družbe nekako predstavljale same sebe, njihova raznolika verovanja in religije so njihov obstoj in razloge zanj pojasnjevala v naracijah, polnih alegorij in metafor, ki so se vpisale v kulturno dediščino. Toda filozofija – ali kako drugače poimenovane primerljive oblike mišljenja v neevropskih predelih sveta – je o družbi in njenih članih, o njenih ustanovah, o obkrožujoči jo naravi itn. odgovarjala tako, da je iskala resnico in usmerjala k pravilnemu mišljenju za to, da bi resnico lahko videli in razumeli. Vseskozi je razvijala vednost, ki bi razumevanje sveta in človeka v njem usklajala z idejami o pravih in dobrih ravnanjih. V svoji zgodovini pa je filozofija služila resnici tudi tako, da se je zanjo arogantno – kot je omenil Stanley Cavell – zavzela ali pa je nanjo opozarjala z jedko kritiko v imenu uma. Za današnji čas sta delo filozofije verjetno najbolje

opredelila Gilles Deleuze in Felix Guattari v knjigi *Kaj je filozofija*, v kateri sta zatrdila, da je predmet filozofije »ustvarjati vedno nove pojme«. Filozofiji pripada posebno mesto glede na njeni enakovredni partnerici: umetnost in znanost. »Pojmi nas ne čakajo izgotovljeni kot nebesna telesa. Pojmi nimajo nobenega neba. Izumiti jih je treba, proizvesti oziroma ustvariti – in bili bi nič brez podpisa tistih, ki jih ustvari-jo.« Pojmi, ki jih ustvarja sedanja filozofija, so neizbežno globalni in dialoški.

Svetovna agencija Unesco kot nekakšna institucionalizirana svetovna človeška vest in pamet – kljub vsem pritiskom posameznih držav in kljub sabotaži njene dejavnosti s strani prav najmočnejših oblasti na svetu – je prepoznala pomen filozofije in se zavedla, da so filozofski pojmi vpisani v sam njen ustroj in obstoj. Ob vse bolj očitnih znakih ogroženosti še vedno vse preveč krhke globalne kulture se je torej obrnila k filozofiji in ji pomagala tako, da ji je dodelila glas, ki se z vsakoletnih srečanj v novembru v naraščajočem številu širi po vseh deželah sveta.

Dan filozofije v Sloveniji

V Sloveniji smo lastno »formulo« obeleževanja svetovnega dneva filozofije iznašli leta 2008. Takrat je bila v sodelovanju Nacionalne komisije in Slovenskega filozofskega društva oblikovana posebna delovna skupina, ki se je skozi vsa leta – kajpak v spreminjajoči se sestavi – odločila za aktualno temo. Tako smo prvič priredili srečanje v Cankarjevem domu pod naslovom *Med pravico in izključenostjo*. Uspeh prireditve, na kateri je uvodoma osem povabljenih filozofov predstavilo zgoščene misli o temi, je pomenil veliko spodbudo, k čemur je pripomogel tudi precejšen odmev v najširši javnosti. Leta 2009 smo se lotili »provokativnega vprašanja« *Katerega spola je filozofija?* in kar nekaj filozofinj je dodalo svoj »jaz tudi« k razumevanju, zakaj je bila ženskam filozofija skoraj prepovedana in zakaj je zgodovina

filozofije spregledovala tiste filozofinje, ki so vanjo kljub vsemu prispevale svoj delež. Z veliko udeležbo mlajših filozofinj in filozofov smo leta 2010 obravnavali *Realnost fikcije*. Leta 2011 so se prispevki ukvarjali s temo, ki je prišla z vrha Unesca – prispevala jo je takrat nova generalna direktorica Irina Bokova, ki se je zavzela za *Novi humanizem*. V tem času pa je obeleževanje svetovnega dneva filozofije seglo tudi v druga okolja: filozofski oddelki univerz so začeli prirejati odprta predavanja, leta 2010 je k dnevu filozofije svoj vidik prispeval simpozij o filozofiji in filmu. Podobni novi dogodki se množijo iz leta v leto. Osrednje obeležje pa ni ostalo šablonsko ponavljajoče, ampak se je vsakič znova odlikovalo s kakim novim izumom. Tako je bila leta 2012 na razpravi pod naslovom *Mišljenje krize – kriza mišljenja* uvodoma uprizorjena kratka igra. Pozneje so prireditve ob dnevu filozofije uvedle premiere kratkih filmov, v katerih avtorji raziskujejo pomen filozofije med naključnimi in nenaključnimi sogovorniki. Leto 2013 je spomnilo na velik prispevek eksistencializma pod naslovom, ki izhaja iz dela Alberta Camusa *Uporni človek*. Entuziazem delovne skupine ni popustil niti leta 2014, ko je, spet v Cankarjevem domu v Ljubljani, odprla temo o odnosu filozofije in življenja pod naslovom *Orientacija v mišljenju – orientacija v življenju*. *Nevedni učitelj – sokratski učitelj*. Naslovna tema je bila predmet diskusije za zdaj zadnje prireditve v Cankarjevem domu in je načela vse dileme ter paradokse poučevanja filozofije. Z letom 2016 se je prireditev preselila v Maribor in v duhu preizpraševanja vse bolj navzočega strahu in strašenja v Evropi in Sloveniji odprla kritično filozofsko refleksijo o tem ali ni *Strah – edini, ki se ga moramo bati?* Aktualno temo *Poresničnost: med resnico in lažjo* pa so, zopet v Mariboru, odprli na dan filozofije leta 2017.

Tudi v tretje se srečujemo v Mariboru, ko ugotavljamo, da se pomena filozofije za razumevanje sveta, v kakršnemu živimo, malo bolj intenzivno zavemo na dan, ki je posvečen filozofiji.

Manifest za filozofijo

Danes torej govorimo o poresničnosti.¹ Ne po naključju. Tako kot tudi ni naključje, da smo se znašli v post-faktičnem svetu oz. svetu »alternativnih dejstev«, kot temu pravijo v novoreku. Današnji položaj je posledica dolgotrajnih procesov, zanje pa je značilno, da so nekatere stvari, ki so nekdaj veljale za obrobne in niso bile nikomur v ponos, postale del glavnega toka.

Npr. potvarjanje resničnosti. Obstajal je čas, ko je to veljalo za nekaj sramotnega, in so ljudje, ki so želeli biti v družbi ugledni, kar tekmovali, kdo bo prej razkril nečedno početje raznih demagogov, manipulatorjev in lažnivcev – čeprav tudi oni tega niso počeli povsem brez hipokrizije: ti ugledni ljudje so bili pogosto v službi te ali one skupine, ki je želela biti na oblasti, in so s svojim početjem hoteli prikriti tisto, kar je sicer sililo v ospredje. Tega, da je cesar gol, sicer niso radi razglašali naokrog in so celo poskušali narediti vse, da bi preglasili glasnike te neprijetne resnice, pa vendar si je redkokdo dovolil odkrito lagati. Takšno delovanje je v sodobnih demokratičnih občestvih veljalo za neprivačno možnost, nekaj, kar bi nekoga zlahka stalo kariere in družbenega ugleda. Veljalo je tole: če nekdo laže, potem je neverodostojen, ni vreden zaupanja – kar je pomenilo, da ni mogel računati na ljudsko podporo. V svetu poresničnosti je drugače. Če nekdo laže, potem je samo vprašanje, kako to naredi. Njegova laž lahko privabi celo odobravanje – če je dojet kot človek, ki je »končno na mestu«, ki »opravlja svojo nalogo«, ki bo »narod spet naredil veličasten« ipd., mu bo v času velike krize z lažjo lahko celo uspelo. Tudi če bo za to treba nekaj žrtvovati. Na primer resnico.

A kako smo prišli do sem? Kako je mogoče, da danes najbolj vplivni ljudje povsem odkrito

lažejo, zavajajo in manipulirajo, ne da bi to sprožilo vsaj ogorčenje, če že ne zaneti množičnega upora? V svetu poresničnosti je vse lahko karkoli, saj gre samo še za govorice oz. mnenja – in prevladujoče bo postalo vse tisto, kar niti ni nujno najbolj resnično, temveč se je na neki način uspelo prebiti nad druge. Tisto, kar se zdi najbolj prepričljivo, četudi mora za to, da postane tako, spregledati nekatera elementarna dejstva in ustvariti »svoja« ...

Kot sem rekel že na začetku, poresničnost ni nastala spontano in ni padla z neba. K njej so prispevali mnogi dejavniki. Tukaj bi izpostavil zlasti enega, ker je povezan s tem, kar nas danes najbolj zanima, in to je mesto filozofije oz. njeno poslanstvo.

Poresničnost je svet, v katerem je postalo razmišljanje ljudi ultimativna grožnja. Morda tudi v času razsvetljenstva ni bilo drugače. Ljudje razsvetljenstva so si namreč za maksimo svojega delovanja postavili tisti znameniti moto: »Drzni si vedeti!« Imeti pogum za razmišljanje. Razmišljati o čemer koli in kolikor časa je nekdo voljan. Pa tudi: razmišljati na način in toliko, kot od nas zahteva neki problem oz. ideja.

Kaj je torej med drugim privedlo do tega, da se mnoga pomembna področja človekovega življenja naselijo v svetu poresničnosti, tj. onkraj ločnice med resničnim in neresničnim ali lažnim, skratka, da postanejo simulakri, če si izposodim izraz Jeana Baudrillarda?

Najprej tole vprašanje: Ali ni danes v prostorih, ki so namenjeni učenju, imperativ razmišljanja nadomeščen z nekim drugim imperativom, namreč tistim, ki zapoveduje uporabnost? Danes je razmišljati zaradi razmišljanja samega postalo nezaslišano. Misliti je treba, a le v tistem obsegu in na način, ki se izplača. Znanje naj bo uporabno! To je sodobni imperativ, ki so ga posvojile šole in univerze v kapitalizmu. Te so z nadomestitvijo resnice kot vrhovne vrednote z uporabnostjo znatno prispevale k temu,

¹ Pričujoči zapis je govor, ki ga je imel avtor na srečanju ob svetovnem dnevu filozofije, 16. 11. 2017 v Mariboru.

da je svet postal simulirana različica sebe, v kateri se zdi, da je vse postalo mogoče.

Z vidika ideologije uporabnosti preveč razmišljanja škoduje – razmišlja naj se toliko in na takšen način, da bo »uporabno« (uporabno pa je isto kot tisto, kar bo na trgu dobičkonosno). Preveč razmišljati – kaj bi to sploh bilo? Mar ni prav ta »preveč« tisti presežek, za katerega gre, ko se mišljenje odpira neskončnemu oz. superkompleksnemu, katerega drugo ime je eksistenca ali univerzum? V filozofski terminologiji bi temu rekli mišljenje biti. Ideologija uporabnosti prepoveduje mišljenje (biti/univerzuma), torej je poneumljajoča.

Za filozofijo pa lahko rečemo, da je sama po sebi mišljenje kot presežek (nad uporabnostjo), zato se že s samim svojim obstojem upira imperativu trga, ki pohablja duha in ubija mišljenje.

V trenutku, ko je misel skrčena na nekaj uporabnega, govorimo torej o poneumljanju – tedaj pa so tudi že ustvarjeni pogoji za poresničnost. Slednja je torej učinek ne-mišljenja, odpovedi mišljenja v imenu uporabnosti. Filozofi so torej nujno v sporu z zastopniki poresničnosti, s sodobnimi sofisti, ki so zavzeli vodilne položaje, njihov projekt pa je množično poneumljanje oz. spreminjanje realnosti v behav spektakel, v katerem resničnostni šovi postanejo način preživljanja prostega časa, medtem ko se krivice in nasilje vsakdanjih življenj preselijo na obrobje pozornosti – v novico za 5 minut, ki naj bi nekoliko začinila puščobo nenehnega lagodja in vznihanosti, ki ju 24/7 obljublajo virtualni svetovi.

Težnje ustvarjati poresničnosti sicer niso nedavne. V tem so sanje sofistov, ki pravijo, da ne obstaja nič takšnega, kot je resnica, nasledek trditve pa je, da je potemtakem nesmiseln vsak poskus, da bi jo raziskovali in artikulirali. Filozofiranje je v tej luči dejansko neko čisto prazno opravilo. Tako kot je vedel povedati Gorgijev učenec Polos v pogovoru s Sokratom: za zrele odrasle ljudi se ne spodobi ukvarjati se

s filozofijo. Če je človek pri zdravi pameti, se bo namreč ukvarjal s pravimi stvarmi: bodisi s politiko bodisi s posli. Filozofiranje je govorčenje, ki ne služi ničemur. Je neuporabno. Ker resnice ni, obstajajo mnenja in med temi naj prevladajo tista, ki nekomu pri ukvarjanju s *pravimi stvarmi* (politiko, posli), najbolje služijo – mu omogočijo, da bo pridobil čim večji vpliv ali ustvaril čim več dobička. (Takšnim mnenjem danes pravijo aplikativna znanja.) Z vzponom ideologije poresničnosti slavijo zmago današnji sofisti.

Kolikor se univerze in šole podrejajo imperativu uporabnosti in kar tekmujejo v tem, katera bo ponudila več »uporabnih idej« in »aplikativnega znanja«, je njihovo delovanje simbolna kapitulacija ter prispevek k ustvarjanju in ohranjanju poresničnosti, ki pomeni teptanje vzvišenih idealov razsvetljenstva in pljunek na dediščino največjih duhov človeštva, ki so bili predani iskanju resnice, med njimi pa so bili tudi takšni, ki so v svoji zvestobi resnici vztrajali do konca.

»Mnogi med nami so pripravljeni na povsem drugačen pristop: fascinanten 'Da', ki pripravlja načrt za oprijemljive izboljšave v vsakdanjem življenju, ne da bi se bali močnih besed, kot sta prerazdelitev ali reparacija, pri tem pa osredotočenost na oporekanje Zahodnemu izenačevanju 'dobrega življenja' s stalno naraščajočim udobjem znotraj vse bolj izoliranih potrošniških kokonov, brez pomisleka na to, koliko planet lahko dejansko še prenese, ali razmisleka o tem, kaj resnično vodi k naši najgloblji izpolnitvi. [...] To je razlog, zakaj del našega delovanja – in to ključni del – ni zgolj odpor. Ne gre samo za to, da rečemo 'Ne'. Čeprav je seveda tudi to potrebno. Toda prav tako potrebujemo silovito zaščito prostora za zamišljanje in načrtovanje boljšega sveta.«²

Ko je Sokrat hodil po Atenah, je someščane nagovarjal, naj poskrbijo zase – to je pomenilo,

² N. Klein, *No is not enough: resisting the new shock politics and winning the world we need*, Knopf Canada, 2017.

naj se začnejo posvečati sebi, naj razmišljajo in raziskujejo svoja življenja. Vsakdo ima namreč dolžnost misliti. Sokrat si vzame pravico, da deluje kot obad: ne le da nagovarja druge, temveč jim ne da miru, daje jih na rešeto in jih pripravi k temu, da dodobra pretresejo svoja prepričanja in mnenja. (O dolžnosti misliti sicer spregovori tudi Kant: razsvetljenstvo je izhod iz nadoletnosti, za katero je odgovoren vsak posameznik, v kolikor se ne odzove poklicanosti, da misli sam, brez vodstva nekoga drugega – v stanju, ko bi bil sam za to sicer zmožen.)

V svetu poresničnosti se Sokratovo početje kaže kot nezaslišano. S kakšno pravico to počne, bi lahko vprašali. Je to res njegova pravica?

Sprejmimo izziv in se vprašajmo še sledeče: Ali smo upravičeni pričakovati, da bodo ljudje mislili? Ali obstaja nekaj takšnega, kot je dolžnost misliti? Zakaj ne bi bila izbira prepuščena vsakemu posamezniku – vsakdo naj se sam odloči; če nekomu ustreza misliti, potem naj misli, sicer mu ni treba. Če je pravica do svobodne izbire temeljna, potem nima nihče pravice drugih imeti za odgovorne, če ti ne mislijo (ampak zgolj ubogajo).

Če bi bila pravica do izbire v resnici bolj temeljna od dolžnosti misliti – in z mišljenjem tukaj mislimo natanko to, kar je poudarjala Hannah Arendt: zmožnost, ki nam omogoča preudarjati in potegniti ločnico med dobrim in slabim, med pravičnostjo in krivico – potem bi bil zločinec zoper človeštvo, ki na sodišču izjavi, da ni odgovoren, ker je zgolj ubogal ukaze (in ni mislil), prost krivde. K sreči temu ni tako. Z zmožnostjo razmišljanja gresta svoboda in odgovornost: kolikor nekdo *lahko* razmišlja, toliko je tudi *dolžan* udejanjati to svojo zmožnost (more, ker mora) po svojih najboljših močeh.

S kakšno pravico Sokrat sili druge, da mislijo? Mar ni samo to vprašanje zastavljeno na povsem napačnih premisah? Kot da je mišljenje nadloga, ki bi se je sicer človek najraje znebil in je Sokrat neotesan in nasilen, saj poskuša

ljudi pripraviti do nečesa, kar je sicer povsem v nasprotju z njihovimi spontanimi vzgibi in pristnim načinom bivanja.

Da je takšna premisa napačna, zlahka ugotovimo ob opazovanju otrok in njihovem spontanem filozofiranju. Otroci samoniklo počnejo to, o čemer je Sokrat govoril kot o najbolj vzvišenem cilju: raziskovanje življenja. Otroci torej nimajo težav z zastavljanjem vprašanj, lotevanjem miselnih problemov, soočanjem z intelektualnimi izzivi – o tem priča že dejstvo, da večina otrok tako rekoč mimogrede osvoji večino govorjenja in se torej nauči rabe jezika na povsem nove ustvarjalne načine. Težave nastanejo, ko to začetno zvedavost in vedoželjnost nadomesti podrejanje zahtevam, naj nekdo ne razmišlja preveč, temveč naj se raje nauči tistega, kar od njega pričakujejo avtoritete iz njegove okolice – ta proces se pogosto začne že v družini, ko na tisti ponavljajoči se »zakaj«, otrok končno dobi »odgovor«, ki pravi: »Zato! – Zdaj pa že nehaj spraševati!«; šole pa so potem v veliki meri samo še nadaljevanje istega.

Sokrat in Kant pa sporočata nekaj čisto drugega: sprašuj in razmišljaj, o čemer hočeš in kolikor te je volja – edino s tem človek vztraja na pravi poti in ohranja etično držo. Sokratovo početje zaradi tega ni nikakršno nasilje, saj je povezano s tem, kar bistveno določa vsako človeško bitje in je ena temeljnih človekovih potreb: razumeti, biti razumljen. Skrb zase, h kateri nagovarja Sokrat, je proces osvobajanja želje, ki je v osrčju človekove ustvarjalnosti in zvedavosti. Zares nasilni pa so šele poskusi, da bi se zatrlo svobodno mišljenje in preiskovanje.

Vprašanje »S kakšno pravico ...?« je torej treba zastaviti drugače. Sokratu je bilo namreč jasno, da nihče nima pravice zatirati razmišljanja: takšne pravice nimajo starši, ko pravijo otrokom, naj že utihnejo in nehajo spraševati, nimajo je učitelji, ki zapovedujejo, naj učenci ne zastavljajo vprašanj in od njih zahtevajo, da se na pamet učijo vnaprej pripravljene odgovore

ter reciklirajo »uporabna znanja«, prav tako je nimajo zadržati in naduti oblastniki, ki so prepričani, da so ljudje preneumni, da bi mislili in odločali zase in naj bi zato potrebovali nadzor in alternativna dejstva, s katerimi je mogoče poljubno manipulirati ter ustvarjati simulirane svetove, v katerih bodo ljudje dokončno postali bebavi potrošniki in žetoni mašine, ki se poganja za profiti.

V primerih avtoritet, ki so zoper svobodno misel, gre za strah, saj je razmišljanje nevarno: ideje so namreč neustavljive, njihova moč spreminjati svet oz. razmerja med ljudmi pa je brez primere. Razmišljanje je nevarno vsakomur, ki želi oblast zaradi nje same. Resnični problem je torej v volji do oblasti, ne pa v Sokratu in imperativu, ki človeškemu bitju nalaga svobodno razmišljanje oz. spoznavanje sebe in vsega, kar je.

Sokratov nauk: filozofija ne more biti na strani oblasti, saj zanjo ne obstaja nič, kar bi bilo že vnaprej izvzeto spraševanju. Temelj filozofije je ne-temelj, kraj filozofije je ne-kraj, an-arché, filozofija je anarhistična in radikalna, saj se sprašuje po predpostavkah vsake vednosti, pod vprašaj postavlja temeljna družbena razmerja oz. razmerja moči, ki so se uveljavila v neki situaciji.

»S ponovnim oživljanjem skupnosti, ki je zgrajena okrog prostorov, kjer živimo, ter z zasidranjem sebe, svoje politike in delov naše ekonomije v življenje te skupnosti, lahko obnovimo najboljše vidike naše človečnosti. [...] Obnovili bomo svoj občutek pripadnosti: pripadnosti samim sebi, svojim skupnostim, svojim lokalnim okoljem, svetu. In obrnjeno, s tem bomo razvili politiko in ekonomijo, ki pripadata nam. S ponovno izgradnjo skupnosti bomo obnovili demokracijo in upanje, ki ga polagamo vanjo.«³

Je potemtakem res, da je filozofija, katere temeljno poslanstvo je učiti misliti, neuporabna

in nepotrebna za preživetje? Ima človeštvo v post-faktičnem svetu ali poresničnosti brez filozofije sploh še kakšno možnost preživetja?

Filozofi so pogosto označeni za sanjače oz. utopiste. Toda mar ni zares utopičen prav svet poresničnosti oz. simulakrov, kjer se vse zdi mogoče in kjer je v vseprežemajoči vse-enosti nemogoča prav razlika (npr. med resnico in neresnico ali lažjo)?

Filozofirati pomeni vztrajati v zvestobi resnici, torej pri tem, da ni mogoče karkoli, saj je svet nedoločljiv in odprt, razlika pa je v samem njegovem jedru. Resnica v tej perspektivi ni končni cilj filozofskega raziskovanja, kot propozicija, ki naj bi enkrat za vselej odpravila potrebo po nadaljnjem raziskovanju, temveč je predpostavka ali odsotni temelj. Zvestoba resnici ima drugo ime, ki je: vztrajanje v odprtosti, volja do radikalnega spraševanja.

Zvestoba resnici ni isto kot pozitivistična težnja, da bi dosegli dokončno vednost, teorijo, ki bi pojasnila vse, pa čeprav je tudi v nekaterih filozofskih strujah prisotna takšna težnja – da bi filozofijo razumeli zgolj kot etapo, ki bo odpravljena, ko bo njene spekulacije dokončno potrdila ali ovrgla znanost.

Ljubezen do resnice je odprtost ali vztrajanje v imperativu spoznavanja, ki je neskončen proces kreacije (pojmov).

Iz tega pa že sledi, da alternative poresničnosti ne more zastopati novi pozitivizem, ki prisega zgolj na dejstva. Pozitivizem poskuša biti kritičen do vsega, kar ni iz reda dejstev: »Odslej naj govorijo dejstva in samo dejstva. Stran z vsakim odvečnim govoričenjem!« Težava s takšnim razumevanjem rešitve problema poresničnosti ni samo v tem, da je za filozofijo takšno početje nekaj, kar jo onemogoča: za ugotavljanje dejstev ne potrebujemo filozofije – druge vede povsem zadostujejo. Težava je še mnogo bolj v tem, ker pozitivizem svet razume kot skupek dejstev (tako so pozitivistični tudi vsi poskusi,

³ G. Monbiot, *Out of the wreckage: a new politics for an age of crisis*, Verso Books, 2017.

da bi človeka pojasnjevali kot skupek določljivih, merljivih materialnih procesov). Da bi se izognili pastem poresničnosti, naj bi se morali potemtakem usmeriti k čisti resničnosti, sestavljeni iz zgolj dejstev. Predpostavka takšnega stališča je torej, da je resnica skupek dejstev.

Toda ali je razmerje med dejstvi in resničnostjo zares takšno, da bi lahko rekli, da je spoznanje resnice isto kot poznavanje dejstev? A na kaj sploh mislimo, ko rečemo, da je nekaj dejstvo? Je dejstvo neka večna, nespremenljiva dokončna resnica? So dejstva enoznačni opisi resničnosti, ki se z njo skladajo, tako kot naj bi se skladale besede in reči, na katere se te nanašajo? Toda če izhajamo od druge in vzamemo, da je že samo razmerje med besedo in rečmi povsem drugačno, kot si ga zamišlja pozitivistična zdrava pamet, da se besede sploh ne nanašajo na vnaprej dano (jeziku zunanjo) objektivno resničnost, potem tudi dejstva ne morejo biti neke od nas (oz. našega uma) neodvisne entite, ki jih odkrivamo onkraj naših predsodkov in izkrivljenih mnenj.

Takšna izpeljava sicer noče reči, da dejstva ne obstajajo. Poanta je namreč drugeje. Obstajajo dejstva o svetu in dogodkih v njem, ki držijo ne glede na to, s katerega subjektivnega stališča nekdo presoja o resničnosti. Dejstva so tisto, kar terja zedinjenje – kdor jih ne prepozna kot takšna (kot nekaj občeveljavnega), je pač v zmoti. Poudarek je tukaj tale: poznavanje dejstev je vsekakor pomembno za vsako znanstveno početje (znanstveno tukaj nastopa v najširšem pomenu besede – vse, kar stremi k proizvodnji vednosti), torej tudi za filozofijo.

Če mišljenja ni mogoče skrčiti na prepoznavanje in naštevande dejstev – kaj potemtakem pomeni orientirati se v mišljenju, če vprašanje ponovim za Kantom?

Filozofirati pomeni slediti neki usmeritvi, smeri, tendenci, ki je notranja samemu mišljenju. Vsaj od Platona naprej lahko rečemo, da je mišljenje usmerjeno k dobremu – Platon je to

izrazil v svojih znamenitih prispodobah: filozofiranje je pot k dobremu, je dobro-namernost. Platonov nauk je: kdor gre v mišljenju dovolj daleč, nujno pride do vrhovne ideje, ki je ideja Dobrega; mišljenje je po Platonu vselej že etična praksa in ni vrednostno nevtravno početje.

Filozofiranje pozna disciplino, vendar to ni isto kot delitev filozofije na področja in specializacija filozofov za posamezna vprašanja. Filozofska disciplina pomeni odpiranje mišljenja, brezpogojni interes za resnico, ki ni nekaj abstraktnega – ni resnica o svetu in medčloveških odnosih, temveč je resnica, ki je vselej v svetu in v tem, kar imamo ljudje med sabo.

Filozofiranje nima nobene nujne zveze z akademskim početjem, čeprav se akademski filozofi pogosto obračajo prav k Sokratu, ki sicer ni imel niti diplome iz filozofije. Ko se filozofija ujame v univerzitetnikov diskurz, ustvarja svoje poresničnosti ali simulakre – v katerih potem različni strokovnjaki za filozofijo hlinijo, da razumejo drug drugega – ter vzpostavlja in ohranja razmerja gospostva, s tem pa zanikuje disciplino, v imenu katere deluje.

Filozofiranje kot etična praksa je usmerjeno k resnici, za katero pa smo že rekli, da je vselej nekaj zelo konkretnega. Filozofirati pomeni raziskovati življenje, če pa filozofija ni vrednostno nevtralna, je angažirana – raziskovati življenje pomeni razmišljati o dobrem življenju, o idejah dobrega in pravičnega, to pa nujno vodi k delovanju; mišljenje o pravičnosti je že ustvarjanje pogojev zanjo, v nasprotnem primeru je zgolj neko od življenja odtujeno početje, ki ničesar ne prispeva k izboljšanju življenjskih pogojev. Torej ne izpolnjuje svojega etičnega poslanstva.

Adorno je nekoč pripomnil, da je pogoj resnice pustiti trpljenju, da spregovori. Resnica je immanentna, je resnica naših vsakdanjih življenj in razmerij moči, v katera so vpeti odnosi med ljudmi. Dobronamernost filozofije ni nevtravnost kot sprejemanje vsakršnih mnenj brez kritične presoje.

Ukvarjanje s filozofijo od človeka zahteva, da prisluhne trpljenju in poskuša razumeti to, kar ga omogoča in kar ga ohranja pri življenju. Obstaja trpljenje, ki je del človekove pogojenosti – in ki ga bržčas nikoli ne bo mogoče odpraviti. Sočutje ali empatija sta najbrž največ, kar zmore človeško bitje, ko se sooči s trpljenjem takšne vrste. Zmožnost za empatijo in izražanje te sta nedvomno del etične držbe. Druga vrsta trpljenja pa je tista, ki je učinek človekovega delovanja. Trpljenje, ki v nekaterih primerih (npr. v zasebnem življenju) izhaja iz nepremišljenih odločitev posameznikov, v družbenem življenju pa to trpljenje izvira iz slabih odločitev ljudi, ki krojijo usode skupnosti in življenjske poti posameznikov v njih. V kapitalističnem svetu 21. stoletja trpljenje ljudi ni povezano samo z množičnim izkoriščanjem delovne sile, temveč še mnogo bolj s tem, da je svet vse bolj razdeljen na elite in druge, ki v očeh teh elit postajajo/postajamo odvečni. Filozofova dolžnost je tedaj ta, da poskuša razumeti, kako deluje svet in kako nepravilna družbena razmerja povzročajo trpljenje konkretnih ljudi – naloga filozofa je, da svoja spoznanja pove na glas, da torej svoj um rabi javno.

»Ljudje smo kajpada družbena bitja, kakšni pa postanemo, je bistveno odvisno od družbenih, kulturnih in institucionalnih okoliščin naših življenj. To nas napeljuje k raziskovanju družbenih sporazumov, ki spodbujajo pravice in blaginjo ljudi ter izpolnjevanje prizadevanj za pravičnostjo, skratka obče dobro. [...] Skrb za obče dobro bi nas morala gnati k temu, da bi našli načine, kako preseči peklenški vpliv uničevalnih politik, in to od izobraževalnih sistemov do pogojev dela, tako da bi priskrbovali možnosti uveljavitve razuma in kultiviranja človeškega razvoja v njegovi bogati raznolikosti.«⁴

Dobro-namernost filozofije, o kateri govorim, se pokaže kot družbena angažiranost: filozofija, ki ne more biti oblastna praksa, je emancipa-

cijska praksa. Zanj je značilno prizadevanje demaskiranja ideologij, s katerimi se skuša prikrivati resnična družbena razmerja in trpljenje, ki ga proizvajajo.

Brez filozofije ne more biti resnega političnega delovanja, kot je poudarjal že Platon, le da je pri tem politiko rezerviral za elito, medtem ko jo je treba vrniti tja, kamor spada, tj. v človeške skupnosti.⁵ Iz povedanega torej sledi, da imamo filozofi dolžnost, o kateri je sicer razmišljal Marx: spreminjati svet z novimi interpretacijami oz. pripovedmi ter s tem sodelovati pri ustvarjanju novih oblik samoorganiziranja, ustvarjanju pogojev življenja v skupnostih, ki bodo temeljile na enakosti, pravičnosti in solidarnosti.⁶

Poresničnost oz. simulakri bodo vztrajali toliko časa, dokler bodo ljudje verjeli v ideje, ki jih omogočajo. Svet poresničnosti ni svet brez dejstev, temveč je svet, v katerem so se neka čisto določena mnenja uveljavila kot nova dejstva in delujejo kot dogme oz. resnice, ki jih ne postavljamo pod vprašaj. Na primer: v svetu poresničnosti se je uveljavila ideja, da je človek po naravi sebično bitje, ki mu gre zlasti za lastno korist, ki se poganja za dobički in katerega edina naloga na tem svetu je, da si v tekmi z drugimi pridobi čim večjo prednost. Naravno stanje ter človeško vedenje v njem, pred katerima je svaril Hobbes, je v ideologiji poresničnosti (ki sicer sliši na ime neoliberalizem) normalizirano, sebičnež pa je postal človek vrline. Del emancipacijske prakse, o kateri je tekla beseda v tem govoru, je tudi ponovni premislek, kaj je človek, česa je zmožen in za kaj bi si moral prizadevati, in ne pristajati na takšne poenostavljene razlage.

Naloga filozofije danes je torej ta, da se še naprej posveča vprašanjem, ki se v svetu

⁴ N. Chomsky, *What kind of creatures are we?*, Columbia University Press, 2016.

⁵ Pri čemer ni dovolj reči »ne«, kot je v zgoraj navedeni knjigi poudarila Naomi Klein.

⁶ George Monbiot je v navedenem delu takšno prizadevanje poimenoval »gradnja kulture udeležnosti« (*building a participatory culture*).

poresničnosti lahko zdijo zastarela in odveč (npr. Kaj je resnica? Kaj je pravičnost? Kako živeti dobro življenje? ...). Za nas, ki ostajamo in vztrajamo v tistih drugih svetovih, v katerih so ločnice med resnico in lažjo, med pravico in krivico, med empatijo in sebičnostjo, lepoto in grdoto ..., še vedno temeljne, pa so takšna vprašanja bistvenega pomena. Brez pretiravanja bi lahko rekli, da je še posebno v svetu poresničnosti od resnega ukvarjanja s temi vprašanji odvisno celo preživetje človeške vrste.

Philocafe: Filozofija – veter, ki poganja jadra čudenja

Ljubljana, 2017/18

Se je možno v viharju življenja vrniti k bistvu? Pogledati onkraj hrupa, nemira in se ponovno čuditi? Po poteh čudenja smo zapluli vsak mesec v gosteh kavarne Slamič na Kersnikovi ulici, kjer smo na Philocafeju radovedni razprli svojo domišljijo, željni novih spoznanj.

S prvim oktobrskim philocafejem nam je Janko Rožič, arhitekt in filozof, odprl vrata v svet čudenja, kjer prostor in čas uglašujeta jezik. Tema pogovora je bila *Misel prostora, smisel jezika*. Kot poznavalec Plečnikovih del nas je v svoji začetni predstavitvi povabil na ogled uglašenosti Plečnikove arhitekture z ljubljansko okolico. V odnosu do celote, ki je okolica, deluje arhitektura tako kot glasba, ki preko načel kontrapunkta in harmonije doseže skladnost kompozicije. Ogled mesta se je tako prevesil v premislek o povezanosti prostora s časom in tem, kar je čutno zaznavnega. Svoje predavanje je Rožič popestril s številnimi jezikovnimi dovtipi, ki so bili nato podvrženi duhoviti logični analizi. Govorec nam je v novih odtenkih osvetlil pojme, kot so *osredotočenost*: **os-red-o-točen**, ki združuje prostorske izraze (os in red) s časovnimi (točen) in *mreža*, konkretnější pojem, ki pomeni celoto sestavljeno iz številnih rež, torej iz majhnih praznin, kar postane paradoks.

Janko Rožič v središče človekovega obstoja postavlja čudenje, takšno, ki je najbolj lastno otrokom, ki stvari zaznavajo prvič in brez vnaprejšnje celovite predstave. Čudenje pa ne more obstajati brez čutenja, saj se lahko čudimo

le tistemu, kar zaznamo. Čudenje tako uglašuje razum in hkrati premika njegove meje.

Na novembrskem srečanju se nam je pridružila pesnica Barbara Korun. Tokratna tema pogovora je bila *Poezija kot mimesis in/ali eksistencialna izkušnja*. Poezija upesnjuje trenutek, ko je zaznava najbolj intenzivna – trenutek, ko pesnica piše ter je svet čutnosti in duhovnosti zlit v eno. Z besedami nikoli ne moremo v vsej polnosti zajeti tega trenutka, Bistva ne moremo ujeti v besedah. Vedno ostane nepremostljiva vrzel med osebnim izkustvom in tem, kako to izkustvo posredovati. Pesnica zato sama sebe nima za znanilko resnice, temveč slednjo le posnema (mimesis). V trenutku zlitosti se lahko najbolj približamo izkustvu resnice, Bistvu, ki ga Barbara Korun opredeljuje kot zlitost in zedinjenost vsega stvarstva. Kljub vsemu pa nam je večno dostopen le del resnice, saj je intenzivnost izkustva enosti nemogoče ubesediti in avtentično posredovati. Jezik, ki v poeziji sicer deluje kot posrednik sporočila, zdaj začne bistvo omejevati in kaziti na način, da že deluje nasilno. V vsakdanjem življenju smo nenehno bombardirani z zvoki, mislimi, besedami, idejami, mnenji – s hrupom. Hrup pa nas odvrča od osredotočenosti in ovira naše izkustvo enosti. Kje sta mir in tišina? Tam se mora skrivati modrost.

Pot našega življenja lahko ovinkari po nelepem, ne tako dobrem, pa vendar se vrne na začetek z novo kvaliteto, nazaj k svojemu bistvu. O slednjem je govoril Origen, krščanski filozof iz 2. in 3. stoletja. Decembra nas je patrolog Miran Špelič popeljal v svet krščanske filozofije s temo *Origen kot pričevalec velikega upanja in vprašanje apokastaze*. Apokastaza je v Origenovi teologiji hipoteza, po kateri se bo

ob koncu stvarstva vse človeštvo (vključno s hudobnim duhom) vrnilo nazaj k Bogu. Origen je zagovarjal univerzalnost, torej odrešenje stvarstva kot celote in s tem vseh ljudi. Njegov nauk je bil obsojen, vendar pa so ga začeli v 20. stoletju ponovno obujati. Ukvarjal se je z vprašanjem, kako združiti božjo voljo po odrešenju, človeško svobodo in pravičnost.

Origen definira svobodo človeka ne kot možnost izbire med alternativami, ampak kot možnost izbrati dobro. Naša svoboda je v tem, da moremo izbrati Boga. Občestvo po Origenu predstavlja komunikacija in složnost. Po tej hipotezi je tudi pekel znak božje ljubezni za nekoga, ki Boga ne želi izbrati. Človek, ki se odvrne od Boga, tako dobi lasten svet, ki pa je pekel, ker je v njem sam in odrezan od komunikacije. Stvarstvo, v katerem v času življenja obstajamo ljudje, je po Origenu realnost otežene komunikacije, odrešenje pa je v vzpostavitvi komunikacije.

»Kako izprazniti pekel in ohraniti pravičnost?« Če je odrešenju že zapisano vse stvarstvo, torej vsi ljudje, grešni in negrešni, se naposled postavlja vprašanje, čemu bi sploh sledili božjim zapovedim?

»Način obstajanja sveta je glasba« je veljalo za Pitagorejce. Na snežni februarški večer se nam je v kavarni Slamič pridružil muzikolog Matjaž Barbo. Povabil nas je k premisleku teme *Glasba in filozofija kot način življenja*. Čeprav je vsakemu jasno, da glasbo zaznavamo preko čutil, torej čutne zaznave, pa je naš gost poudaril, da kolikor je estetika umetnosti pomembna, umetnost ne obstaja zgolj na čutno zaznavni ravni in le zato, da nam prija. Glasba predstavlja več kot zgolj estetsko, je kompleksen odraz človeškosti in njenega stika s transcendo. Pogosto se bojimo, da bi s prekomerno analizo glasbe izgubili njeno spontano umetniško bistvo, vendar po Barbovem mnenju ni tako. Tako kot ostala umetniška dela, ki svoj polni pomen dobijo šele s podrobno obravnavo njihovega sporočila, motivov in

konteksta, v katerem so nastala, tako je tudi ključ do uživanja v glasbi v vsej njeni veličini prav njeno razumevanje. Glasbo namreč Barbo pojmuje kot »prikrito aritmetično vajo duha, ki se ne zaveda, da šteje«. Torej človek nenehno motri kompleksnost skladbe in tako z njenim razumevanjem tudi duhovno preseže čutno zaznavno raven glasbe – zvok, da zares odklene bistvo tega, kar je »sladkih zvokov sklad«.

Na zadnjem srečanju je Boris Šinigoj, moderator in idejni vodja Philocafeja, gostil Dragico Fabjan Andritsakos, profesorico moderne in stare latinščine in grščine. Tokratna tema pogo- vora je bila *Kavafisova poezija in življenje kot potovanje*. Konstantinos Kavafis, rojen leta 1863 v Aleksandriji, je bil eden najpomembnej- ših grških pesnikov 20. stoletja. Pripomogel je k oživitvi in priznanju grške poezije tako doma kot v tujini. Kavafis je izredno dobro poznal zgodovino, še posebno helenistično dobo, in v njegovih pesmih so pogosto nastopali resnič- ne ali literarne osebe in dogodki, ki so imeli pomembno vlogo v grški kulturi. Gostja nam je prebrala nekaj njegovih pesmi, v izvirniku in prevodu, in tako smo se poslušalci spoznali z njegovo poezijo. Zanimivo je dejstvo, da Kavafis ni nikoli objavil pesniške zbirke v knjižni izdaji, celo zavrnil je nekaj ponudb. Namesto tega je objavljaval svoje pesmi v časopisih in revijah, nato pa jih natisnil v zasebnih prospektih za prijatelje in zainteresirane stranke.

Prebrali smo tudi presunljivo Kavafisovo pesem z naslovom »V pričakovanju barbarov«. Pesem govori o dnevu v neznanem mestu, kjer se prebivalci pripravljajo na prihod barbarov. Barbar predstavlja neznanega sovražnika, nekoga, s katerim ne delimo istega jezika in kulture. Vse dogajanje v mestu je obrnjeno na glavo: sena- torji ne sprejemajo zakonov, oratorji nimajo gorečih govorov, kralj se je že zgodaj postavil pred vrata v mesto, od koder pričakuje sovra- žnika. A barbari niso prišli. Čeprav so se otresli nevarnosti, prebivalci na koncu pesmi ne čutijo olajšanja. Preveva jih tesnoba in zaskrblje- nost. Subjekt pa se sprašuje, kaj bo zdaj, ko ni

barbarov, kajti ti so predstavljali neke vrste rešitev. Vsaka država nekako potrebuje skupnega sovražnika, proti kateremu se bori in ki ga uporablja kot sredstvo za ohranjanje oblasti nad množico. Poleg tega pesem pokaže, kako nas lastne utvare zadržujejo, da ne sprejmemo odgovornosti zase in za svoja dejanja. Kavafis je ustvarjal stoletje nazaj, vendar se zdi, da je ideja pesmi relevantna še danes. Smo danes še vedno ukleščeni v iste spone?

Sofija Zavratnik Kain, Katarina Velkov, Paulina Pia Rogač

Filozofski simpozij – Razpotja na poljanah filozofije

Štanjel, 20. maj 2018

Simpozij oziroma »sopitje« je starogrška praksa, na kateri so se srečevali vplivni moški in jedli, pili ter razglabljali o večnih življenjskih in aktualnih družbenih vprašanjih. Danes tovrstna srečanja niso več omejena le na svobodne državljane, temveč na vse tiste, ki si želijo ljubljena z modrostjo. Kot vsako leto smo imeli tudi to leto tradicionalni filozofski simpozij za dijake Gimnazije Poljane, po srcu filozofe. »Muzik, erotik in filozof – kaj jih družijo in kje se lahko razhajajo?« je bilo vodilno vprašanje letošnjega simpozija. V filozofskem preludiju je o srečanju teh treh razsežnosti, ki so v človeku pravzaprav eno samo, spregovoril Boris Šinigoj, idejni vodja filozofskih simpozijev v Štanjelu.

Preden smo se, sedeči v dvorani Kvadratnega stolpa štanjelskega gradu, prepustili besedam preludija, smo prisluhnili zvoku lutnje, na katero je zaigral profesor. Pri tem ni šlo zgolj za prikaz orientalske glasbene tradicije, temveč za vprašanje glasbe kot »sredstva« za izrekanje Neizrekljivega, če sploh je v svojem bistvu temu podjarmljena. Ni dvoma, da so si vprašanja o zagonetni platonski metafiziki glasbe zastavljali mnogi, med katerimi pa se je profesor osredotočil na Plotina, ki velja za začetnika neoplatonizma. Slednji je v delu *O dialektiki* izpostavil tri like, ki »prebivajo« v nas: muzika, erotika in filozofa. Vsi stremijo k uzrtju resnično Bivajočega, kjer jih (nas) čaka tudi nadzemlj-ska Lepota. Ravno ta pa v sebi skriva metafizično bistvo glasbe – Neizrekljivo.

Glavno besedo simpozija so nato prevzele mlade filozofinje in filozof s povzetkom svojih maturitetnih seminar-skih nalog. Paulina Pia Rogač je predstavila pomen filozofije kot

vaje za smrt, o katerem piše Platon v treh znanih delih *Kriton*, *Fajdon* in *Apologija*. Ta dela so zapisi o poslednjih Sokratovih dnevih pred izvršitvijo smrtne obsodbe, češ da je kriv pohujšanja tedanje atenske mladine. Filozof stremi k uvidu Dobrega oz. k absolutni resnici, potrebe njegovega lastnega telesa pa ga pri tem ovirajo – telo je grob duše. Ravno zato se filozof ne bi smel bati telesne smrti, saj se prav z njo reši spon čutno zaznavnega sveta in s tem lahko njegova duša doseže resnico.

Sledil je premor za kosilo, ki smo ga použili na sončni terasi pri gostoljubnih domačinih. Nato smo se po kamnitih uličicah sprehodili do



grški filozofiji. Posvetil se je Zen budizmu, čigar začetnik je bil Buda oz. princ Siddharta Gautama pred približno 2500 leti. Razsvetljenje

je dosegel z meditacijo oz. zazenom, ki se je popularizirala tudi na Zahodu, kjer življenje temelji na navezanosti na materialno in potrošno, zato ne znamo živeti v danem trenutku, naše misli bežijo le naprej in želimo prehiteti čas, največji absurd pri vsem tem pa je, da na koncu obtičimo na istem mestu, resigniramo in smo nesrečni. Razsvetljenje namreč ni nekaj, kar bi si zavestno zadali doseči, temveč ga doživimo nenapovedano kot Buda, sedeč pod figovim drevsom.

Lastno resnico pa je mogoče doseči tudi preko bolečine in trpljenja. Katarina

Velkov je predstavila življenje in filozofijo Viktorja Frankla, ki se je ukvarjal s smislom člo-

Ferrarijevega vrta, sedli na zelenico in ponovno prisluhnilni besedam dijakov. Nika Podpeskar se je lotila determinizma v filozofiji Demokrita in epikurejcev. Demokrit je filozofijo trdega determinizma postavil na atomizmu, ki predpostavlja, da so atomi in praznina vse, kar obstaja. Tako tudi smrt predstavlja zgolj razpršitev vseh dušnih atomov iz telesa; atomi se lahko tudi kadarkoli združujejo v nove tvorbe, celote, ki pa so vsakič edinstvene.

Matija Snoj je povzel del vzhodne filozofije, ki je znatno drugačna od zahodne, temelječe na Platonu in antični





vekovnega življenja. Med drugo svetovno vojno je preživel koncentracijsko taborišče in na podlagi te izkušnje osnoval svojo psihoterapevtsko tehniko, imenovano logoterapija, ki pomaga bolniku ponovno najti smisel v življenju. Frankl je namreč zagovarjal, da človeško življenje vsebuje smisel v vsakem trenutku in ga ohranja vse do zadnjega diha.

Po končanih dijaških predstavitev smo se odpravili nazaj v začetni prostor v Kvadratnem stolpu in poslušali prispevke izkušenejših filozofov. Sergej Valijev je v svoji predstavitvi opisal pojem Eros kot ljubezen do lepote. Opiral se je na odlomek iz Platonovega *Simpozija*, v katerem se pogovarjata Sokrat in Diotima ter skupaj prideta do opredelitve Erosa kot nekoga, ki biva v sredi med modrostjo in nevednostjo. Ni bog niti modrec, saj nobeden izmed njiju ne filozofira, ker je namreč že moder; prav tako ni nevednež, ker si ti sploh ne želijo biti modri in so sami sebi zadostni. Eros pa je filozof, ker stremi k modrosti, ki sodi med najlepše reči. Zato je Eros hkrati tudi ljubezen do Lepote, saj resničnega ljubitelja modrosti – filozofa, vleče k njej in v njem vzbuja hrepenenje po Resnici.

Ljudem se pogosto zastavljajo vprašanja, kaj je telo, ali je le predmet, včasih ga razumemo celo kot nekaj, kar nas ovira, ob vsem tem pa se sprašujemo, kje in kaj sploh je duša. Dr. Robert Kralj je govoril o telesnosti kot znamenju odrešenja. Telo je sicer nek objekt, vendar pa predstavlja tudi obzorje biti. Telo odpira vrata

v svet, skozi telo imam dostop do sveta, z njim lahko doživljam ljudi in prostor okoli sebe. Višek telesnosti pa je lahko dosežen na dva načina: v erosu – erotičnem zanosu, kjer telesnost napotuje k nečemu večjemu in predstavlja pozitiiven vrh, odraža pa se tudi v negativnem polu – v thanatosu, to je smrti.

V predzadnji predstavitvi nam je dr. Alen Novalija pojasnil pojem Eros skozi oči pravoslavnih Očetov. Bistveno pri njegovem pojmovanju je v tem, da Očetje dokažejo, da za razliko od starogrškega pojmovanja Erosa tu ne gre za spolno ljubezen kljub mnenju nekaterih kristjanov, češ da ima za krščanski besednjak preveč telesni pomen. Tako Sv. Simeon Novi Teolog pravi, da v trenutkih mističnega združenja z Bogom vidi slednjega v prav vsakem udu svojega telesa in ne samo v duši. Da bi se torej ob molitvi kristjani izognili temu t. i. »duhovnemu slepilu«, v njej ne smejo iskati naslade, temveč morajo zavestno ohranjati svojo nevrednost pred Bogom.

V začetek svoje in tudi zadnje predstavitve letošnjega simpozija nas je Boris Šinigoj vpeljal z glasbenim recitalom za afganistanski rubab. Izvor glasbila nam namigne temo njegovega prispevka *Afganistanska glasba: petje slavcev med granatovci*. V njem se je spraševal, čemu bi dandanes sploh prisluhnili odmaknjenim, nam nepoznanim tonom te azijske glasbe, ko pa je evropsko glasbeno izročilo na videz toliko bolj dovršeno, umetelno, kompleksno. Vendar pa ta glasba – ki v »preobilju navdihnjenih napevov spominja na plamteči vrt cvetočih granatovcev, iz katerega se kakor opojni nektar razlega radostno petje slavcev« vsebuje tudi globoko duhovno koprnenje. Morda nam glasbeniki z daljnega vzhoda kažejo prav pot navzgor, vračajo nas nazaj k antični podobi glasbenika, erotika in ljubitelja modrosti, ki se vzpenjajo k Lepoti sami.

Katarina Velkov in Manca Arnuš

Pri tej številki so sodelovali:

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

Manca Arnuš, maturantka Gimnazije Poljane

Ena Bissachi, doktorska študentka, Pedagoška fakulteta, Koper

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

Ana Marija Grum, profesorica filozofije in učiteljica filozofije za otroke v vrtcu

Ema Osolnik, študentka fizike in maturantka GSŠRM Kamnik

Tanja Pihlar, profesorica filozofije

Paulina Pia Rogač, maturantka Gimnazije Poljane

Blaž Sušnik, dijak 2. letnika gimnazije na GSŠRM Kamnik

Mare Štempihar, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Katarina Velkov, maturantka Gimnazije Poljane

Marta Zabret, profesorica matematike na GSŠRM Kamnik

Pavla Zabret, evropska prostovoljka in maturantka GSŠRM Kamnik

Sofija Zavratnik Kain, maturantka Gimnazije Poljane

FNM 1/4-2018 (50. številka, 25. 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 Štempihar

Odgovorna urednika: mag. Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Mojca Hudolin

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlič

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

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 130 izvodov

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

© Državni izpitni center 2018

Cena četverne številke je 9 EUR.

ISSN 1408 - 8274