

---

# Vsebina

---

|                                                                                           |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>UVODNIK</b>                                                                            | <b>3</b>   |
| <b>KANT IN HEGEL</b>                                                                      | <b>5</b>   |
| Zdravko Kobe: #JazTudi med Kantom in Heglom                                               | 5          |
| <b>PLATON</b>                                                                             | <b>14</b>  |
| Uroš Lubej: Ljubitelji dečkov ter nauk o idejah v V. knjigi Platonove Države              | 14         |
| Andrej Adam: Posodobitev Platonove teorije idej                                           | 17         |
| <b>FILOZOFIJA IN LITERATURA</b>                                                           | <b>25</b>  |
| Vida Otič: Gospodar muh in zamolčana resnica liberalizma                                  | 25         |
| Mateja Gregorič Jagodic: Čudežni Feliks ali kako misliti 20. stoletje na romanesken način | 32         |
| <b>POUČEVANJE</b>                                                                         | <b>40</b>  |
| Andrej Adam : Kakšen je cilj poučevanja filozofije?                                       | 40         |
| Mare Štempihar: Provokacija in vprašanje odgovornosti pri pouku filozofije                | 48         |
| Marjan Šimenc: Empirično utemeljena priporočila za delo v razredu in pouk filozofije      | 55         |
| Sandi Cvek: Filozofska kulinarika                                                         | 70         |
| Sandi Cvek: Koliko zvezd?!                                                                | 81         |
| Sandi Cvek: OMG!                                                                          | 84         |
| <b>ETIKA</b>                                                                              | <b>91</b>  |
| Jernej Pisk: O štirih glavnih vrlinah ali etika kardinalnih kreposti                      | 91         |
| Andrej Leskovic: Izgnanec – nova biografija Zygmunta Baumana                              | 106        |
| <b>VODNIK PO MATURI</b>                                                                   | <b>119</b> |
| Jernej Pisk, Tadej Rifel, Mare Štempihar: Filozofija religije                             | 119        |
| <b>POROČILA</b>                                                                           | <b>129</b> |
| Dora Lenart: Virtualna Mednarodna filozofska olimpijada 2021                              | 129        |
| Janez Ciperle: Seminar Etika: filozofska tradicija in njena sodobna relevantnost          | 131        |
| Sofija Baškarad: Študijska skupina za filozofijo 2021                                     | 134        |
| <b>RECENZIJA</b>                                                                          | <b>136</b> |
| Andrej Adam: Mark Fisher: Kapitalistični realizem                                         | 136        |



---

# Uvodnik

---

Višja kot je številka letnika, bolj neverjeten se zdi podvig filozofske revije za dijake, učitelje in študente filozofije, po drugi strani pa visoka številka revije dela tudi samoumevno, morda celo tradicionalno. V 28 letnikih se je v njej nabralo veliko koristnega gradiva za rabo pri pouku, množica teoretskih premislekov o poučevanju filozofije, pa še mnogo drugega. Na avgustovski študijski skupini, o kateri poroča Sofija Baškarad, je bilo predlagano, da se gradiva za pouk zbere in tematsko uredi v spletni učilnici Zavoda za šolstvo. Morda ta pobuda naposled nadgradi gradivo, zbrano v naši reviji, in privede do delovnega zvezka, do filozofske čitanke ali celo do učbenika, ki bi ga ustvarili mi, praktiki.

Veljavni učni načrt nakazuje, da ukvarjanje s filozofskimi problemi spodbuja odprtost duha in pogloblja sposobnost ustvarjalnega oblikovanja novih idej in rešitev problemov. Predmetni izpitni katalog za maturo govori o učiteljevi avtonomiji, ki omogoča, da sami izberemo besedilo in temo, s katerima bomo vodili do samostojnega razmisleka o filozofskih problemih. V katalogu je opuščena dikcija učnega načrta o ustvarjalnem oblikovanju novih idej in rešitev problemov, saj je ustvarjalnost bolj ali ne nemerljiva kategorija. Kot cilj poučevanja je naveden samostojni premislek danega filozofskega problema v dialogu s filozofsko tradicijo zastavljanja vprašanj in odgovorov. Nekateri zunanji ocenjevalci pri maturi občasno opozorijo, da se je treba zavedati, da so za kandidate filozofski problemi po naravi stvari novi. Če so že trčili nanje brez poznavanja tradicije, jih branje relevantnih besedil in pisanje o njih v esejistični formi pelje po poti v filozofski razmislek, pa čeprav se nam ocenjevalcem

morda zdi, da so njihovi odgovori šablonski. Npr. **tradicionalni spor o izvoru spoznanja** je zanje nov spor. Če se ga naučijo iz učbenika in je v eseju učenik prepoznan kot vir, moramo navkljub temu priznati, da ga mislijo sami in na novo. Do kod pa bodo v razmisleku segli, je odvisno od njihove prizadevnosti in sposobnosti, a tudi od gradiva, ki ga izberemo učitelji. Avtonomija, ki nam je dovoljena pri izbiri gradiv in pri metodah poučevanja, je tako lahko tudi težko breme, saj zahteva veliko samostojnega iskanja, branja, izbiranja, za kar je potreben čas, ki nam ga vselej primanjkuje zaradi poučevanja dodatnih predmetov ali zaposlitve na dveh, celo treh šolah. Zato je pobuda, da se ustvari nabor primernih in pri pouku preizkušenih besedil, hvalevredna, nedvomno bo olajšala delo vsem, izkušenim profesorjem, še bolj pa začetnikom. Prvi bodo dodali kaj novega v svoje programe, drugi bodo z njim premagovali začetno negotovost, ki je stranska posledica odprtosti učnega načrta in predmetnega kataloga, no, tudi filozofije same.

Nabor didaktičnih gradiv pa bo pomagal tudi pri zadregi, v katero so nas potisnili nova informacijsko komunikacijska tehnologija in družabni mediji. Nezaдовljivo stanje, ki ga je Günther Anders detektiral kot postlitterarni analfabetizem, tj. kot posledico vsesplošne prevlade podob, ki so v množičnih medijih nadomestile besede, so zaostrele še bolj škodljive posledice uporabe novih tehnologij in družabnih medijev: pomanjkanje koncentracije, drugačno procesiranje natisnjenih ali digitalnih besedil, tudi slabše pomnjenje digitalnih, pa upad besednjaka generacij, ki komunicirajo preko twitterja ipd. Vse te manke moramo neka-ko preseči tudi z uporabo izbranih in udarnih besedil, nemara še bolj z dobro načrtovanim

in organiziranim delom v učilnici. Empirične raziskave poučevanja, ki jih predstavlja Marjan Šimenc v svojem prispevku, namreč pričajo, da je učenec uspešnejši, če je vpet v strogo nadzorovan in po didaktičnih pravilih zgrajen učni proces. Morda je prišel čas, da postavimo svobodo duha, ustvarjalnost in samostojno mišljenje zaradi časa, ki ga živimo, vsaj včasih nekoliko ob stran, in uporabimo tudi bolj tradicionalne oblike poučevanja.

***Uredništvo***

---

# Kant in Hegel

---

**Zdravko Kobe**

## **#JazTudi med Kantom in Heglom**

Pri obravnavi etičnih vprašanj povsod, od pisem bralcev do uradnih stališč državnih organov, naletimo na Kantovo ime. Od kod njegova aktualnost, ni težko videti. Kant je vztrajal pri brezpogojnosti dolžnosti, ki moralnost iztrga iz področja tehtanja in ji zagotavlja dober glas; po drugi strani je Rawls s svojo teorijo pravičnosti pokazal, da je kantovski okvir še vedno primerno orodje za uravnavanje odnosov med posamezniki v moderni družbi. S Heglom je drugače. Zanj se zdi, da mu je ravno na področju etike mogoče pripisati najrazličnejše slabosti: od tega, da posameznika obravnava kot goli atribut države, do systemskega konformizma in kompromisarstva, ki za naš moderni okus pač ne delujeta privlačno. Zato se redko govori o aktualnosti Heglove etike.

V pričajučem prispevku bomo skušali pokazati, da je takšno stanje neustrezno. To ne pomeni, da ne bomo obravnavali tudi Kanta. Nasprotno, ker je Hegel razvil svojo pojmovanje npravnosti na podlagi kritičnega soočenja s Kantovo teorijo moralnosti, tako rekoč skozi »odpravo« tistega, kar je videl kot njene pomanjkljivosti, je Heglovo stališče vedno treba brati na ozadju njegovega odnosa do Kanta. Seveda pa tu ne moremo soočiti njunih sistemov v celoti, prikaz Heglove npravnosti si bomo prihranili za kdaj drugič. V pričajučem prispevku se bomo omejili le na teorijo dejanja in ob njem skušali predstaviti aktualnost, še več, uporabnost Heglove etike natanko za vprašanja sodobne družbe.

## **Kantova teorija dejanja**

Pri kratkem prikazu Kantove teorije dejanja bomo izhajali iz njegovega projekta utemeljitve moralnosti, kakor je podana v analitiki *Kritike praktičnega uma* in v *Utemeljitvi metafizike npravi*.<sup>1</sup> Res je sicer, da Kant tam ne razvija splošne teorije delovanja, temveč skuša utemeljiti le možnost *moralnega*, t.j. moralno *dobrega* dejanja. Toda ker je na ta način vendarle predstavil pogoje, ki veljajo za uspešno dejanje nasploh, in ker je za Kanta nazadnje vsako dejanje moralno relevantno, je v njegovi teoriji moralnosti vsaj implicitno vsebovana tudi teorija dejanja kot takega.<sup>2</sup>

Moralno dejanje je za Kanta dejanje, v katerem se umno bitje v celoti podvrže *brezpogojni zavezujočnosti*, ki izhaja iz avtonomije uma. Kot vemo, to vključuje zahtevo, da je treba storiti pravo dejanje iz pravih razlogov, ne samo *v skladu z* dolžnostjo, temveč *iz* dolžnosti. Kar zadeva prvi moment, Kant izhaja iz teze, da lahko le na podlagi priznanja takšne zavezujočnosti subjektu pripišemo avtorstvo njegovih dejanj in s tem šele razpremo prostor za dejanje v pravem pomenu. Kot umno bitje se človek resda razlikuje od drugih bitij narave po tem, da deluje ne le po zakonih, temveč po predstavi zakonov. Njegovo delovanje je *smotrno*, je prizadevanje za udejanjenje smotra. Toda samo dejstvo smotrnosti še ne zagotavlja, da gre za

---

<sup>1</sup> Za podrobnejšo utemeljitev te omejitve Z. Kobe, *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*, DTP, Ljubljana 2008, str. 29f. V splošnem je mogoče reči, da je v času po *Kritiki praktičnega uma* Kant začel obravnavati samovoljo (*die Willkür*) kot posebno zmožnosti odločanja, kot je npr. razvidno v teoriji radikalnega zla.

<sup>2</sup> Za Kantovo teorijo dejanja prim. zlasti M. Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1991.

njegovo dejanje, saj je načeloma možno, da ti smotri niso nič drugega kot proizvod učinkovanja nekih drugih sil, denimo nagnjenj, ki bi se tedaj izkazala za pravi vir delovanja. V tem primeru bi subjekt sicer lahko ohranil občutek svobode, prepričanje, da je on sam tisti, ki se odloča za takšno ali drugačno dejanje, daje prednost tej ali oni predstavi. Vendar se njegova svoboda, kot je pripomnil Leibniz, ne bi bistveno razlikovala od svobode magnetne igle, ki bi bila, ko bi bila obdarjena z zavestjo, gotovo prepričana, da se obrača na sever, ker tako hoče sama. Vsako »dejanje« bi bilo tedaj preprosto nadaljevanje neke pred tem obstoječe kavzalne verige, nikjer pa ne bi mogli govoriti o začetku nove kavzalne verige v svetu.<sup>3</sup>

Da bi torej sploh lahko govorili o *dejanju* za razliko od dogodka, ga je treba nekako razmejiti od imperija naravne vzročnosti. In ker v naravi ni prostora za izjeme, za kavzalne vrzeli, v katerih bi lahko preusmerili verigo dogodkov, razmejitev ne more nastopiti v obliki nasprotovanja nujnosti narave, kot svoboda *proti* naravi. Po Kantu se lahko zgodi *edino* na ta način, da pripoznamo nujnost narave in subjekt *poleg* podvržemo še *neki drugi nujnosti*, še nekemu drugemu zakonu, ki je enako brezpogojen, pač ravno moralnemu zakonu. Obstoj zakona, ki zavezuje vsa umna bitja kot taka, ne glede na njihova siceršnja nagnjenja in predstave, je s tem pogoj možnosti dejanja. Ker pa tega zakona ni mogoče izpeljati iz vsebinsko opredeljenega pojma dobrega, za njegovo določitev ostane samo še formalna avtonomija uma, ki nazadnje ne izraža ničesar drugega kot občost in brezpogojnost njegove zakonodaje. Od tod značilno Kantovo stališče, da se umno bitje *konstituira kot moralni subjekt*, kot avtor svojih dejanj s tem, da *se podredi* avtonomiji uma. Subjekt se

vzpostavi kot subjekt šele s tem, da pripozna zavezujočnost moralnega zakona.

Rekli pa smo, da je neko dejanje pri Kantu moralno šele tedaj, ko je poleg tega storjeno iz *pravih razlogov*, na pravi način. Da bi razumeli, zakaj je potreben ta dodatek, moramo upoštevati, da moralnost ni edina vrsta zavezujočnosti, s katero se sooča končno umno bitje. Kot del narave ima namreč vedno že takšna in drugačna nagnjenja, za katere si prizadeva in jih je skupaj mogoče subsumirati pod načelom srečnosti ali samoljubja. Zato je moralni subjekt načeloma vedno *dvojno zavezan* in se vedno nahaja pred dilemo, kateremu načelu naj da prednost, *ali* moralnosti *ali* samoljubju. Po Kantu to ne velja samo tedaj, ko ti dve načeli kažeta v nasprotno smer, temveč morda še bolj tedaj, ko se zahteve moralnosti kot vodila samoljubja vsebinsko ujemajo. Tedaj je namreč gotovo, da bo subjekt izpolnil vsebino moralne dolžnosti, vendar ne bomo mogli vedeti, ali ni to dejanje morda zgolj izraz njegovega samoljubja, ki je kot tako brez moralne vrednosti. Kako presoјati delovanje v takih primerih?

Po Kantu je mogoče vsako dejanje opisati kot poskus realizacije nekega smotra, kot izraz maksime, ki jo subjekt udejanja s svojim delovanjem. Toda to je zgolj en del opisa, kajti na ta način dejanje zgolj vpišemo v red občega, nismo pa sposobni povedati, kaj ta konkretni subjekt navezuje na njegovo dejanje. Ta posameznik je pač moral imeti svoje *posebne* razloge, da je imel natanko *ta obči* smoter in je storil natanko *to dejanje* (kot obče). Po Kantu se ti posebni razlogi nazadnje skrivajo v takšnih ali drugačnih nagnjenjih, ki posamezni subjekt pripnejo na neki obči smoter (oziroma obratno). Nagnjenje pri tem ne samo zagotovi realno moč za izvedbo dejanja, temveč po potrebi odgovori tudi na vprašanje, *kateri* obči smoter je bil realiziran v pričujočem dejanju, *za kakšno dejanje* je torej šlo.

Tako je Kant prišel do teze, da ta *določitveni razlog tvori resnico dejanja*, da je prav to

<sup>3</sup> Cf. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, DTP, Ljubljana 1993, str. 89–99: »Človek bi bil lutka ali Vauconsonov avtomat, ki ga je stesal in navil najvišji mojster vseh umetnin, in samozavedanje bi ga sicer naredilo za misleči avtomat, v katerem pa bi bila zavest o njegovi spontanosti, kolikor bi jo imeli za svobodo, golo slepilo.« Za predstavitev problema prim. tudi Voltaire, *Filozofski slovar*, Krtina, Ljubljana 2020, str. 327ff.

občutje tisto, ki med možnimi kandidati enoznačno določi maksimo, ki jo je dejanje realiziralo. Šele na podlagi tega dodatka je nato lahko razvil teorijo moralnosti, ki od subjekta zahteva ne samo delovanje v skladu z dolžnostjo, temveč terja ustrezno notranjo naravnost, ki pride do izraza v posebnem *moralnem občutju*. Nauk o tem paradoksnem občutju, ki naj bi bilo čisto in proizvedeno a priori, je Kanta sicer postavil pred zahteven izziv, ki mu ni bil vedno kos. A vendar, zaradi njega je nazadnje lahko zatrdil, da je dejanje moralno le, če je čisto, t.j. če je storjeno brez patoloških nagnjenj, temveč izključno iz *spoštovanja* do moralnega zakona (kar je eden od izrazov moralnega občutja).<sup>4</sup>

Na podlagi takšne teorije dejanja tako dobimo tipične poteze tiste *sublimne moralnosti*, ki je Kantu od prvega trenutka naprej prinesla hvalo. Toda če je neposredna sprema maksime in občutja omogočila *ontološko fiksacijo* dejanja, saj je njegova objektivno vrednost na ta način vpisana v sam red stvari, je v drugih pogledih njen učinek bolj sporen. Na podlagi tega, kaj je nastopalo kot določiten razlog volje, je na ontološki ravni zdaj res enoznačno določeno, ali je dejanje moralno dobro ali ne, in nasploh, kakšna je bila njegova maksima in za kakšno dejanje potemtakem gre. Toda ravno ta ontološka zaprtost ima po drugi strani za posledico, da se dejanje *osamosvoji od* svojih učinkov, od drugih akterjev in nazadnje celo od subjekta samega.

Če namreč o pomenu dejanja v celoti odloča določiten razlog volje, potem se *posledice* gibljejo na neki povsem drugi ravni, ki je tako razumljenemu dejanju zunanja. Kant izrecno poudarja, da so učinki lahko drugačni

od načrtovanih in da morda tudi v celoti izostanejo, ne da bi to kakorkoli vplivalo na vrednost dejanja samega.<sup>5</sup> Po Kantu dejanja pač ne moremo presojati po učinkih, temveč edino po njegovi maksimi, in ta je bila zapečaten v trenutku določitve volje.

Podobno tudi opazovalci nikoli *ne morejo presojati* dejanj drugih umnih bitij. Pri dejanju namreč opazovalci vidijo le učinke, za katere smo že videli, da so za njegovo presojo tako rekoč brez pomena, ne morejo pa videti istega, kar edino šteje, namreč maksim. Še več, čeprav ima subjekt nesporno privilegiran dostop do lastnih maksim in nagnjenj, pa po Kantu nazadnje *niti on sam* ne more vedeti, kakšna je prava vrednost njegovih dejanj. Ker iz načelnih razlogov ne more vedeti, da nobeno patološko nagnjenje ni imelo kavzalne vloge pri določanju volje, tudi ne more pozitivno zatrditi, da je bilo njegovo dejanje čisto in torej moralno. Povsem možno je, priznava Kant, da v celotni zgodovini človeštva ni bilo niti enega samega moralnega dejanja.<sup>6</sup>

Iz Kantove teorije delovanja sicer izhajajo številni drugi paradoksi, ki pridejo do izraza npr. v liku *lepe duše* ali v liku *osebnega sluge moralnosti*. S tem se tu ne bomo ukvarjali. Pomembno je le videti, da pri Kantu dejanje nastopa kot *ontološko dovršena* entiteta, kjer

<sup>4</sup> Cf. npr. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, op. cit., str. 73: »Bistveno za vsako določitev volje z npravnim zakonom je, da je kot svobodna volja določena zgolj z zakonom, torej ne le brez součinkovanja čutnih nagibov, ampak z njihovo popolno zavrnitvijo.« Enako tudi I. Kant, *Utemeljitev metafizike mravi*, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 14: »... in bi dejanje storil brez vsakega nagnjenja, zgolj iz dolžnosti – šele v tem primeru ima njegovo dejanje svojo pravo moralno vrednost.«

<sup>5</sup> Prim. npr. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, op. cit., str. 47: »Tu gre le za določitev volje in za določiten razlog njene maksime, kolikor je svobodna volja, ne pa za izid.« Enako tudi I. Kant, *Utemeljitev metafizike mravi*, op. cit., str. 10: »Dobra volja ni dobra zavoljo tega, kar povzroča ali naredi, ni dobra zaradi svoje primernosti, da doseže kak zastavljeni smoter, ampak edino zaradi svojega hotenja, ... Koristnost ali neplodnost tej vrednosti ne moreta ničesar ne dodati ne odvzeti.«

<sup>6</sup> Cf. npr. I. Kant, *Utemeljitev metafizike mravi*, op. cit., str. 24: »Res je absolutno nemogoče, da bi na podlagi izkustva s popolno gotovostjo izsledili en sam primer, v katerem je maksima dejanja, ki je sicer v skladu z dolžnostjo, slonela zgolj na moralnih razlogih in na predstavi dolžnosti.« Enako tudi I. Kant, »O reku«, v: I. Kant, *Zgodovinsko-politični spisi*, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 58: »Morda ni bilo nikoli človeka, ki bi povsem nesebično izvršil svojo spoznano in tudi pripoznano dolžnost; morda to kljub največjemu prizadevanju nikoli ne bo uspelo nikomur.«

je subjekt pravzaprav zgolj *v odnosu do sebe* in ima svojo *resnico* v vprašanju, kaj je nastopalo kot določiten razlog volje. Subjekt je v celoti določen v svoji notranjosti, še preden se z dejanjem poda v svet, in tudi usoda dejanja, posledice, ki jih sproži v svetu, se subjekta ne dotaknejo. V tem smislu je Kantov subjekt *zasebnik*, ki je v svojem delovanju *varen* pred zunanostjo, zaščiten tako pred peripetijami sveta kakor pred sodbami drugih ljudi. Ko je volja enkrat določena, je dejanje ontološko zapečatenost.

Res je sicer, da strogo vzeto niti sam delujoči ne more z gotovostjo vedeti, za kakšno dejanje je šlo. Toda ker to toliko bolj velja za druge, ki neodvisno od njega ne morejo poznati niti njegove maksime, ima vendarle *epistemološko prednost* pred drugimi. In zato kot zasebnik vsaj navzven *ohranja suverenost* nad vrednostjo dejanja. Ker učinki in presoja drugih ne vstopajo v določitev dejanja, je prava presoja dejanja predvsem njegova stvar. Kaj on je, ve edino on sam.

## Heglova teorija dejanja

Kljub številnim razlikam, ki so navezujejo na vprašanje določitve vsebine dolžnosti, vloge empiričnih posledic in intersubjektivnega pripoznanja, nazadnje pa tudi pomena dejanja za določitev subjekta samega, je Hegel ohranil Kantovo načelo avtonomije in je dejanje obravnaval kot bistveno subjektivno.<sup>7</sup> Po Heglovem razumevanju, v izhodišču dovolj običajnem, gre v dejanju za to, da skuša subjekt neko predstavo, t.j. *smoter*, ki sprva obstaja zgolj v subjektovi notranjosti, predstaviti v zunanjo dejanskost. Pravi smoter dejanja je udejanjenje smotra, je v vzpostavitvi identitete med zunaj in znotraj,

v prizadevanju, da bi *prej zgolj subjektivni smoter pridobil objektivni obstoj*.<sup>8</sup> Toda če je pravi smoter dejanja res udejanjeni smoter, potem dejanje ne more biti dovršeno že v trenutku določitve volje, temveč *po svojem pojmu* nujno vključuje učinke, ki jih je proizvedlo v svetu. Dejanje s tem še ne preneha biti subjektivno, poskus realizacije subjektivega smotra; toda ker je sedaj tudi objektivnost vsebovana v samem pojmu dejanja, postanejo pogoji objektivnosti *notranji* momenti, ki jih je prav tako treba upoštevati pri analizi dejanja. Za razliko od Kanta je dejanje za Hegla že takoj svetno, saj je objektivni svet *edino mesto*, kjer lahko subjektivni smoter pridobi objektivni obstoj. Iz podobnih razlogov dejanje pridobi tudi *časovno dimenzijo* in drugačno, *odprto ontološko strukturo*, tako da pri njegovi konstituciji igrajo bistveno vlogo zakoni narave in *sodbe drugih*, ki lahko tudi *za nazaj* določijo subjektivno maksimo. Poglejmo podrobneje.

Kot rečeno, je Hegel sprejemal bistveno subjektivnost ali celo subjektivnost delovanja. Zanj je dejanje treba vedno opisati s stališča delujočega subjekta, kot poskus udejanjenja njegovega smotra, in ga presojati v skladu z nameni, ki jih je imel on sam. Dejanje je obenem resda tudi poseg v svet, je dogodek v naravi, s katerim se sproži neka veriga vzrokov in učinkov, in kakor je v naravi vse povezano z vsem, ta dogodek tako ali drugače oplazi sleherni drobci sveta. V tem smislu vsako dejanje spremeni svet v celoti, in če bi govorili o krivdi v *tem* smislu, bi bil vsakdo *kriv za vse*, kolikor je v svetu nasploh navzoč abstraktni predikat mojega.

Vendar bi na ta način pojem odgovornosti izgubil vsak smisel. Po Heglu subjekt ne more biti odgovoren za vse učinke, ki se navezujejo na neko dejanje kot naravni dogodek, temveč

<sup>7</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, § 113, Krtina, Ljubljana 2013, str. 108: »Povnanjenje volje kot *subjektivne* ali *moralne* je *dejanje*.« Za prikaz Heglove teorije dejanja gl. zlasti M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1993, in A. Laitinen in C. Sandis (ur.), *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.

<sup>8</sup> Cf. npr. G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, § 110, op. cit., str. 107: »Vsebinska je zame določena kot *moja* tako, da v svoji identiteti ne le kot *notranji* smoter, temveč tudi kolikor prejme *zunanj* objektivnost, *zame vsebuje* mojo subjektivnost.« Enako tudi G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, DTP, Ljubljana 1998, str. 240: »Kajti *dejanskost* smotra je smoter delovanja.«

mu lahko zaradi bistvene subjektivnosti dejanja pripišemo zgolj tiste spremembe, ki so bile vsebovane v njegovem neposrednem smotru. Na to meri distinkcija med *die Tat* in *die Handlung*, med dejstvom in dejanjem v pravem pomenu. Antični svet tega razločka ni poznal, pripominja Hegel, zato tragiški junak, npr. Ojdipus, celoten sklop posledic, ki izhajajo iz njegovega dejstva, vzame nase kot svoje dejanje, četudi gotovo ni imel namena ubiti očeta in spati z materjo in bi ga vsako človeško sodišče opralo krivde. V tej subjektivaciji gre Hegel pravzaprav še celo dlje od Kanta, saj proti možnosti čistega dejanja zatrjuje, da se lahko dejanje zgodi le pod pogojem, če subjekt v njem najde nekaj zase, če v njem razpozna *sebe v svoji posebnosti*.<sup>9</sup>

Vendar je to zgolj en moment pojma dejanja, in nasproti temu, kar Hegel imenuje *pravica subjektivnosti*, stoji enako utemeljena *pravica objektivnosti*. Dejanje se neposredno dotakne sveta zgolj v eni posamezni točki in se potem tako rekoč osamosvoji od subjekta ter ubere lastno pot v zaporedju vzrokov in učinkov. Videli smo že, da so učinki notranji moment pojma dejanja. Nenazadnje smoter dejanja ni bil proizvesti tisto partikularno spremembo, ki jo je mogoče na najbolj rudimentarni ravni opisati z gibom telesa, npr. z migljajem prsta; nasprotno, z njim smo hoteli doseči neki učinek (npr. prižgati luč ali ubiti človeka), ki se nahaja na bolj oddaljenem koncu kavzalne verige. Migljaj prsta je bil zgolj sredstvo za ta učinek kot smoter dejanja. V tem smislu je tudi sama kavzalna veriga, vključno z naravnimi zakoni, po katerih se odvija, enako neločljiva od pojma dejanja. Hegel pravi, da je to *imanentna duša*, telos, s katerim se izpolni dejanje.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Prim. npr. G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, § 121, op. cit., str. 114: »Da je v dejanju vsebovan in izvršen ta moment *posebnosti* delujočega, tvori *subjektivno svobodo* v njeni konkretni določitvi, *pravico subjekta*, da v dejanju dobi svojo *zadovoljitev*.«

<sup>10</sup> Cf. npr. *ibid.*, § 118 Op., op. cit., str. 111: »Posledice, kot lastna *imanentna* upodobitev dejanja, zgolj manifestirajo njegovo naravo in niso nič drugega kot dejanje samo; dejanje jih zato ne more zatajiti in zanemariti.«

Z vključitvijo dejanskih posledic pa se v pojmu dejanja vzpostavi neka razpoka. Veriga vzrokov in učinkov se drži skupaj v skladu z nekim redom, na katerega subjekt nima vpliva. Deloma je to eden od pogojev možnosti uspešnega dejanja, saj subjektivni smoter le tako lahko pridobi *objektivni* obstoj in je takšna osamosvojitve od subjekta natanko smoter dejanja kot takega. Toda že sama heterogenost, dejstvo, da v svetu vlada subjektu *tuja zakonitost* in da lahko nepregledna množica naključij, ki jih subjekt nikoli ne more vračunati v celoti, v vsakem trenutku preusmeri tok vzročnosti, potegne s seboj možnost, tako rekoč nujnost, da se končni učinek dejanja *ne bo* ujemal s tistim, kar je sprva načrtoval subjekt. »Kamen, ki je vržen iz roke, je od hudiča.«<sup>11</sup>

Pravzaprav je po Heglu že samo dejanje treba obravnavati kot *motnjo*, ki poruši utečeni tok stvari, kot korak v neznano, katerega izhod je bistveno negotov.<sup>12</sup> Ker tvori možnost neskladja eno od ontološki določil samega pojma dejanja, bi lahko celo rekli, da je dejanje za Hegla *bistveno tvegano*, da je zmeraj korak v prazno in da delovati ne pomeni nič drugega kot izpostaviti se temu tveganju.<sup>13</sup> V tem bi lahko videli bistveno *tragičnost dejanja* po Heglu.<sup>14</sup>

Dejanje pa niti z vključitvijo empiričnih posledic še ne more veljati za dovršeno. Hegel poudarja, da je v dejanju vsebovan *pozitiven*

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 119, Dod., op. cit., str. 331.

<sup>12</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. 237–238: »Kajti vtem ko si je kot samstvo in pristopi k dejanju, se dvigne iz *enostavne neposrednosti* in samo postavi razdvojitve. ... početje je samo ta razdvojitve.« Prim. tudi G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, TWA 15, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970, str. 543: »Delovati v tistem izvornem grškem smislu [pomeni] ... izstopiti iz nerazdvojene zavesti ...«

<sup>13</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, § 118, Op., op. cit., str. 111: »Delovati zato po tej plati pomeni *izpostaviti se temu zakonu*.«

<sup>14</sup> Za tragičnost delovanja pri Heglu cf. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge UP, Cambridge 2001.

*odnos do volje drugih*.<sup>15</sup> Dejanje se namreč neposredno vpisuje v red občega, je poskus realizacije nekega smotra. Kant je iz tega sklepal, da zunanji opazovalci ne morejo presojati vrednosti dejanja drugega subjekta, saj iz empiričnih posledic, ki so jim edino na razpolago, ne morejo razbrati subjektive maksime, ki da edino šteje. In pri Kantu je od tod izhajala možnost, da subjekt ne glede na faktične učinke dejanja vedno vztraja, da je bila njegova maksima *drugačna*, domnevno seveda čista. Subjekt je tako načeloma ohranil suvereno moč, da prosto razpolaga z vrednostjo dejanja, ne da bi imeli drugi v rokah kakršnokoli sredstvo, da bi spodbujali veljavnost njegovega samoopisa.<sup>16</sup>

Vendar natanko to po Heglu pomeni, da bi dejanje, v nasprotju s svojim pojmom, še zmeraj ostalo *zgolj* subjektivno. In če je smoter dejanja zares v tem, da subjektov smoter pridobi objektivni obstoj, da torej postane ravno neodvisen od subjekta, potem se to zaradi njegove občosti lahko zgodi samo tako, da je smoter potrjen v sodbi drugih, kot *intersubjektivno pripoznani* smoter. Dejanje ima po svojem pojmu pozitiven odnos do volje drugih, ker je svet, ki ga nase-ljujejo drugi subjekti, edini prostor, kjer lahko dejanje kot imanentno obče pridobi objektiv-

nost. Dejansko je šele kot pripoznano.<sup>17</sup> Čeprav je izhajal iz Kanta, je Hegel tako prišel do nasprotne trditve, da je dejanje bistveno *javno*, storjeno sredi sveta.

Vključitev te nove objektivnosti, objektivnosti intersubjektivnega pripoznanja, v enem delu sicer deluje kot varnostna mreža pred prvo objektivnostjo (dejanja kot bistveno občega zdaj namreč ni več mogoče povzeti že iz objektivnosti empiričnih posledic). Toda obenem ta novi moment samo še okrepi možnosti neskladja med subjektivnim in objektivnim obstojem smotra. V običajnih okoliščinah in pri malih dejanjih diskrepanca morda niti ni opazna. Kadar je neskladje občutno, do te mere, da subjekt v posledicah svojega dejanja ne more prepoznati sebe in se ne more strinjati s sodbo, ki o njegovem dejanju obvelja v presoji drugih, pa zares nastopi konceptualni problem, za kakšno dejanje gre.

Pomembno je poudariti, da je njegova razrešitev odprta. Po Heglovem mnenju imata namreč v takšnih okoliščinah obe strani *interpretacijskega konflikta*, tako subjektivnost kakor objektivnost, *vsaka svojo pravico*. Po eni strani je treba dejanje vedno obravnavati kot subjektivno, kot poskus udejanjenja subjektivnih smotrov: subjekt mora biti zraven, v dejanju mora moči videti sebe, to je pravica subjektivnosti. Toda po drugi strani subjekt enako ne more biti brez odgovornosti za posledice, saj so posledice notranji moment dejanja; to velja vsaj za tiste posledice, ko bi jih kot racionalni akter mogel in zato moral upoštevati: to je pravica objektivnosti. Kje natanko poteka meja v posameznem primeru, je nazadnje odvisno od konkretnih okoliščin. Na splošni ravni pa lahko tako ali drugače dodamo dve opazki.

Tudi če subjekt nepopustljivo vztraja pri svoji

<sup>15</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, § 112, op. cit., str. 210: »Izvršitev mojega smotra ima zato v sebi to identiteto mene in volje drugih, – ima *pozitiven* odnos do volje drugih.«

<sup>16</sup> V skladu s Schillerjevo trditvijo, da »lepa duša nima nobene druge zasluge kot to, da je« (*Spisi o etiki in estetiki*, Krtina, Ljubljana 2005, str. 37), se lepi duši pogosto očita predvsem njeno nedejavnost, strah pred tem, da bi si umazala roke s poseganjem v pokvarjeni svet, ne da bi videla, kako je ravno njena nedejavnost eden od razlogov, da je svet umazan. Ta očitek je prisoten tudi pri Heglu. Vendar je za Heglovo kritiko lepe duše pomembnejše to, da lahko lepa duša stori *karkoli*, pa bo vedno lahko rekla, da so bile njene maksime drugačne (domnevno seveda zlahtne) – in po maksimi se presoja vrednost dejanja. »Vsebina govornice vesti je *samstvo*, ki se ve kot *bistvo*. Govornica izreka edino to, in to izrekanje je resnična dejanskost početja in veljave dejanja. ... Kdor torej pravi, da deluje tako po vesti, ta govori resnico, kajti njegova vest je vedoče in hoteče samstvo. Vendar mora to bistveno *reči*, kajti to samstvo mora biti hkrati *obče* samstvo.« (G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. 332–333.) V tem smislu je lepa duša ne toliko nedelujoči, temveč bistveno *govoreči subjekt*.

<sup>17</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. 325–326: »Početje je zato samo prestavljanje njegove *posamezne* vsebine v *predmetni* element, v katerem je ta vsebina obča in pripoznana, in ravno to, da je pripoznana, naredi dejanje za dejanskost.«

interpretaciji, in do tega ima načeloma pravico, je najprej jasno, da je v primeru takšnega neskladja njegovo dejanje po njegovih lastnih kriterijih *spodletelo*. V njem mu očitno ni uspelo zagotoviti objektivnega obstoja za svoj smoter, ni mu uspelo na ustrezen način udejanjiti lastne subjektivnosti. Toda kot smo že nakazali, je bilo dejanje v nekem drugem smislu vendarle *uspešno*, saj je ne glede na svoj empirični rezultat pač uspelo povedati nekaj, namreč nekaj *o subjektu* samem. Kaj subjekt je, se določi šele skozi njegovo delovanje.<sup>18</sup> V tem pogledu, kot ekspresivno, dejanje pravzaprav sploh *ne more biti neuspešno*. In ker za Hegla dejanje tvori resnico subjektovega namena, je dejanje preizkus realnosti tudi za subjekt sam: nazadnje niti on ne more vedeti, kaj je, preden se z dejanjem ne spravi v dejanskost.<sup>19</sup> Recimo, da je subjektivni namen zgolj začetna predstava, ki jo ima subjekt o sebi in je kot taka brez resnice, medtem ko šele v poskus njene realizacije pokaže, kakšna je bila ta namera v resnici. Če tako npr. nekdo o sebi misli, da je velik umetnik, vendar ne ustvari ničesar ali pa vsaj ničesar, kar bi imelo kakšno vrednost, bomo lahko utemeljeno sklepali, da je bila njegova samopredstava napačna. Ali če nas opozori na kako nerodno zadevo in brž pristavi, da nas nikakor ni imel namena prizadeti, to da je storil ravno iz naklonjenosti, bomo včasih (še zlasti, če se bo to sistematično ponavljalo) lahko upravičeno zatrili, da je prizadeti natanko tisto, kar *je bil* njegov namen.

Nadalje pa je pomembno dodati, da takšno sklepanje načeloma velja *tudi za subjekt sam*, saj se tudi on lahko znajde v položaju, ko je prisiljen priznati, da je ne glede na svoje začetne predstave o domnevnih smotrih tisto izrekel npr. iz zavisti. Ker skratka subjekt nima vpogleda v svoje prave smotre, oziroma

bolje, ker se resnica smotrov določi šele na podlagi intersubjektivnega pripoznanja, lahko v takih primerih, ki so vedno možni, utemeljeno govorimo o *vzratnem določanju subjektovega namena*. Šele dejanje je tisto, ki s svojimi dejanskimi učinki in skozi sodbo drugih pove, *kaj je bil subjekt zares hotel storiti* in kaj ga je potemtakem kavzalno pognalo v dejanje. Seveda se še zmeraj lahko zgodi, da se ne bo prepoznal v interpretaciji, ki mu jo o njegovem dejanju ponudimo mi. V tem je njegova pravica subjektivnosti, ki je za Hegla nedotakljiva. Toda očitno je, da to tedaj dela tudi v lastno škodo, saj se s takšnim vztrajanjem sam obsodi na *neudejanjeni* subjekt, ki je ostal brez objektivnosti in brez resnice, na subjekt, ki mora v lastnih očeh veljati za spodletelega. Če hoče biti subjekt svojih dejanj, mu nasprotno ne preostane drugega, kot da *se prepozna* v učinkih in vzame ponujeno interpretacijo nase: *Ich bin's*.

## Aktualna ponazoritev

Kot smo videli, je Hegel pravzaprav ohranil precej prvin Kantovega pojmovanja moralnosti, med njimi zlasti primat subjektivnosti. Toda ob spremenjeni teoriji dejanja, ki sedaj kot svoj končni smoter postavlja udejanjeni smoter, in ob drugačnem ontološkem okviru, kjer delujoči ni več neodvisen od dejanja, so implikacije za Heglovo nravnost pogosto naravnost nasprotno. Predvsem je dejanje postalo ontološko odprto in ravno v tej odprtosti tudi mesto subjektive resnice. Če je bila pri Kantu moralna vrednost dejanja načeloma dana, treba je bilo le ugotoviti, kaj je nastopalo kot določitveni razlog volje, se pri Heglu dejanje pravzaprav dogaja naprej in se dovrši šele v soočenju interpretacij. Naša teza je, da je takšna teorija dejanja ne samo spekulativno pravilnejša, temveč tudi uporabnejša na povsem vsakdanji ravni, in sicer natanko za razprave sodobnega sveta.

Danes, v času #JazTudi, se veliko govori o spolnem nadlegovanju in potrebi po drugačni

<sup>18</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, § 124, op. cit., str. 116: »Kaj subjekt je, je zaporedje njegovih dejanj.«

<sup>19</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. 204: »Kaj je zavest na sebi, zatorej ve šele iz svoje dejanskosti. Individuum zato ne more vedeti, *kaj je*, preden se s početjem ne spravi v dejanskost.«

definiciji posilstva, ki od žrtve ne zahteva več aktivnega upiranja, da bi dogodek lahko pripoznali za primer posilstva. Od tod pozivi, ki jih je mogoče povzeti s formulo »Ne pomeni ne« in zlasti »Samo ja pomeni ja«. Če je potreba po novi definiciji posilstva splošno sprejeta, pa se pojavljajo tudi pomisleki, ali ni formula »Samo ja pomeni ja« vendarle prestroga – nenazadnje tudi zaradi posebnosti človeške spolnosti, ki da, kot pravijo nekateri, ni mesto za pravičnost, karkoli že to pomeni. Pomisleki gredo v smeri, da bi z uvedbo pritrdilnega soglasja področje spolnosti podvrgli pretirani reglementaciji, ki bi predvsem razširila represijo; da bi podobno kot na številnih drugih področjih tudi tu vzpostavili skoraj pogodbene odnose; in da ti nazadnje sploh ne bi dosegli svojega namena, saj bi se ena stran vedno lahko sklicevala, da je bilo soglasje, tudi če je bilo zapečaten s podpisom, dejansko izsiljeno ... Posebna zaskrbljenost izhaja od tod, da bi zaradi odsotnosti prič, ki je v takšnih okoliščinah običajna, obdolženec težko dokazoval, da je bil odnos zares sporazumen. Nenehna bojazen, da bi dogodek lahko potegnil za sabo obtožbo posilstva, naj bi temu odnosu tudi odvzela tisto napetost, ki je značilna npr. za zapeljevanje in izhaja ravno iz nejasno določenih meja, iz poskusa njihovega prekoračevanja ipd. Skratka, skrajna logika tega modela naj bi bila v tem, da se bo spolnost spremenila v birokratsko dejavnost, kjer bo vse podrobno dogovorjeno vnaprej in strogo predpisano.

Kaj reči? Na načelni ravni je stvar po mojem jasna. Mislim, da se bomo strinjali, da bi moral biti vsak spolni odnos in vsaka spolna dejavnost nekaj, pri čemer obe strani vseskozi sodelujeta hote. In mislim, da se bomo strinjali, da bi moralo biti telo zavarovano vsaj enako, kot to velja za lastnino. Zanimivo je, da načelo »Ne pomeni ne« še naprej predpostavlja, da so ženske – zakon je sicer enak za vse, vendar gre iz strukturnih razlogov v večini primerov za ženske – pravzaprav vedno dostopne, da so vedno že dale splošni pristanek in da ga morajo

v nekaterih primerih posebej preklicati. Vse to enoznačno govori za model »Samo ja pomeni ja«.

Kakor pri vsakem ukrepu seveda tudi uvedba tega modela prinaša nevarnosti, ki jih je treba upoštevati. Ker razširja področje prepovedane in olajša uporabo kazenskih ukrepov, je npr. mogoče domnevati, da se bodo kazni z nesorazmerno strogostjo uporabljale za tiste skupine, ki so že tako na družbenem obrobju. Ničelna toleranca je abstrakten pojem, bi rekel Hegel, in zato nevaren. Nekateri feministične avtorice po drugi strani opozarjajo, da predlagani model ženske ponovno potiska v strukturni položaj žrtve, ki ni sposobna samostojnega delovanja, namesto da bi okrepila njihovo samodoločanje. Biti dejaven subjekt vključuje tudi soočanje s posledicami lastnih odločitev, nadaljujejo. Zakaj ne bi smela biti ženska tista, ki se odloči za tveganje? Toda čeprav tovrstni pomisleki niso brez vsake teže, se po mojem razmeroma hitro pokaže, da bodisi ne govorijo toliko proti predlaganemu modelu, temveč prej opozarjajo, da z njim ne bodo izginile vse težave, bodisi predvsem prikrivajo sprenevedanje.

Poglejmo npr. vprašanje, koliko se po predlaganem modelu ženskam sploh priznava sposobnost delovanja. Ravno na levi oziroma »levici« se položaj ženske v patriarhalni družbi pogosto primerja s položajem delavskega razreda v kapitalizmu, kjer se zaradi njegove strukturne podrejenosti formalna enakopravnost izkaže za golo utvaro, ki samo še bolj utrjuje njegovo podrejenost. Toda tudi če to sprejmemo, še ne bomo trdili, da si delavci ne smejo prizadevati za zakonske spremembe, ki bi jim nudile večjo zaščito in izboljšale njihov pogajalski položaj. Prav tako ne bomo rekli, da bi se delavec moral odreči pomoči države in sindikata, da bi se moral postaviti na lastne noge in se kot dejaven subjekt sam soočiti s kapitalistom. Nasprotno, delavci se vzpostavijo kot subjekt natanko s prizadevanjem za sistemske spremembe zakonov, ki nato tudi posameznemu delavcu omogočajo, da v odnosu do kapitalista laže uveljavi svoje zahteve. Hegel je dobro vedel, da delovanje ne

poteka v abstraktnem prostoru čistega uma, v tem je ena pomembnih razlik med moralnostjo in nrvnostjo. Zakonski predlogi, ki v pogojih dejanske družbene neenakosti ščitijo šibkejšo in jim dajejo v roke nove vzvode, so zato – v nasprotju z navedenimi pomisleki – ukrep, ki vzpostavlja pogoje za realno možnost dejanja.

Podobno velja za problematizacijo soglasja. Že Foucault je na okrogli mizi, ki bi si jo bilo poučno znova prebrati, svaril, da z zahtevo po pristanku vnašamo »pogodbeni pojem« in da bo spolnost tako postala stalna »grožnja, ki preži v vseh družbenih odnosih, v vseh starostih in med vsemi posamezniki«. <sup>20</sup> A vendar, od kod ta samoumevnost, da je vsako soglasje treba misliti v okviru pogodbe, z vsem, kar se v splošno razširjeni predstavi navezuje nanjo, od podobe posesivnega posameznika in modela blagovne menjave do sodnega razreševanja sporov? Kant je zakonsko zvezo nekoč sicer res opredelil kot »pogodbo«, kot »zvezo dveh oseb različnega spola za dosmrtno vzajemno posedovanje svojih spolnih lastnosti«. <sup>21</sup> Toda nič manj ni res, da je veliko avtorjev ostro kritiziralo takšno predstavo kot »barbarsko«. Hegel je zakonsko zvezo pojmoval kot samostojno npravno skupnost, v kateri njeni člani ne nastopajo več kot neodvisne osebe. Zakonska zveza zanj »izhaja iz pogodbenega stališča ... ravno zato, da *ga bi ga odpravila*«. <sup>22</sup> Po Heglu je skratka »da«, ki ga izrečeta osebi ob sklenitvi zakonske zveze, izraz hotenja po oblikovanju skupnosti in pomeni natanko *opustitev* pogodbenih odnosov. Če je spolni odnos – enako pa velja za ljubezen nasploh, to strašansko protislovje – mogoče obravnavati kot začasno obliko skupnosti, soglasje v tem primeru prej nastopa kot izraz pripravljenosti za skupno delovanje, za vstop v kolektivni projekt. Soglasje ni isto kot pogodba.

Kar zadeva vprašanje o načinu razbiranja par-

tnerjevih stališč, o negotovosti, ki ga spremlja, o tem, kdaj je nekaj ja, in nazadnje o možnosti, da se ja sprevrže v ne, se Hegel še enkrat izkaže za nadvse priročnega. Videli smo, da je pri njem dejanje bistveno odprto, da vključuje sodbo drugih in med drugim dopušča tudi retroaktivno določanje subjektivnih namenov. Vse to, kar je v bilo v pomislekih izrečeno proti modelu »Samo ja pomeni ja«, je po Heglu preprosto *značilnost vsakega dejanja*, ki je po svojem pojmu tvegano in ontološko odprto. Dejanje se pri Heglu ne konča v trenutku delovanja. Ker se njegova resnica določi šele v udejanjenem smotru, se za vsako dejanje lahko izkaže, da je drugačno, kot si je, morda iskreno, predstavljaj njegov avtor. Zato je v vsakem spolnem dejanju vedno vsebovana možnost, da se bo izkazalo za posilstvo – še zlasti, če v svoji samozaverovanosti nismo v zadostni primeri dovzetni za stališča sodelujočih. Mislim, da si je to treba priznati, tudi in zlasti če sami nočemo biti posiljevalci. Kje natanko poteka meja in ali je neko spolno dejanje posilstvo, pa je nazadnje odvisno od veljavnih norm in intersubjektivnega pripoznanja, ki ob sporu interpretacij pač poteka pred tistim forumom, ki je v moderni državi pristojno za to, se pravi na sodišču. <sup>23</sup>

Kaj pa nezaželeni vplivi, ki da izhajajo iz pretiranega institucionalnega poseganja v medčloveške odnose? Reči moram, da ta pomislek težko razumem. Za Hegla je vsako dejanje bistveno odprto in tvegano. In če kaj, potem načelo »Samo ja pomeni ja« krepi, poudarja ta moment suspenza, saj sodelujočim daje v roke orodja, s katerimi pravico posamezne subjektivnosti učinkoviteje soočijo s pravico objektivnosti. S tega stališča bi se ga morali zagovorniki tveganja ravno razveseliti. In obratno, to načelo je lahko moteče samo za tiste, ki bi pri dejanju še naprej radi ohranili varnost.

<sup>20</sup> M. Foucault, »La loi de la pudeur« (1978), v: *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariz 2001, str. 772.

<sup>21</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, TWA VIII, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1977, str. 390.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, op. cit., § 163, Op., str. 152.

<sup>23</sup> Sicer pa so v sodni praksi v držav, kjer so sprejeli model »Samo ja pomeni ja«, konkretno na Švedskem, uvedli kategorijo »posilstva iz malomarnosti« – torej posilstva, ki se je zgodilo tako rekoč nehote, ne da bi se ga posiljevalec zavedal (pa bi se tega morda moral: pravica objektivnosti). Zanimivo je, da se država v tem primeru izkaže za bolj spekulativno od tistih, ki v domnevni skrbi za obče dobro izražajo subtilne pomisleke.

---

***Uroš Lubej***

## ***Ljubitelji dečkov ter nauk o idejah v V. knjigi Platonove Države***

Platonova Država je knjiga prisposodob. Samo v maturitetnem odlomku (se pravi v V.–VII. knjigi) jih najdemo vsaj enajst. Najbolj znane so seveda tista o votlini, s črto in s soncem. Veliko pozornosti so bile deležne tudi »ladja« in »zver«, nekoliko manj ali celo neopazne pa so prisposdobe s kovačem, s slikarjem in s sanjačem. Ampak pred vsemi temi se v zadnjem delu pete knjige zgodijo tri prisposdobe, in sicer prisposdoba z ljubiteljem dečkov, prisposdoba z ljubiteljem vina in prisposdoba z ljubiteljem časti.

Ne vem, ali se je Platon zavedal humornosti in celo škandaloznosti situacije. Razlago o tem, kdo so filozofi, kaj je značilno za »kraljico znanosti« in celo razlago nemara najbolj vzvišenege nauka v zgodovini filozofije, tistega o obstoju nadčutne stvarnosti, ključni korak »zahodne metafizike«, uvaja s prisposdobo, ki govori o neke vrste perversiji – poželjivi ljubezni moškega do dečkov.

### **Ozadje**

Ampak stopimo najprej korak nazaj. Sokrat v 5. knjigi Platonove Države izreče trditev, da morajo oblast v idealni državi prevzeti filozofi. Sogovorniki nato opozorijo Sokrata, da ljudje nikakor ne bodo sprejeli tovrstne zamisli in se bodo celo fizično spravili nanj. Nujno je torej, da skeptikom pojasnimo, kdo so v resnici (pravi) filozofi in kaj jih dela primerne za voditelja idealne države. (Platon 1995, str. 165)

Pri tem že prva opredelitev filozofa, namreč da je filozof tisti, ki ljubi celotno modrost (prav tam, str. 167), radikalno spremeni tematiko dialoga. Pogovor o tem, kakšna naj bi bila pravična država in kdo so filozofi, se prelevi v pogovor o tem, kaj sploh pomeni ljubiti celotno modrost – in še preden se dobro zavemo, dialog nenadoma postane globoko metafizičen. Zdi se, da ne moremo več napredovati v politični razpravi, v kolikor ne razjasnimo metafizičnega vprašanja. Linija Sokratovega argumenta je namreč v tem, da če želimo ugotoviti, kdo je filozof, moramo vedeti, kaj je filozofija. Če želimo vedeti, kaj je filozofija, moramo definirati njen predmet. In ker je predmet filozofije realnost sama, mora Sokrat, če želi povedati, kdo je filozof in kaj je filozofija, predvsem odgovoriti na vprašanje, kaj sploh je realnost in kako jo je moč spoznati.

Položaj metafizike znotraj dialoga Države je tako sila nenavaden. Čeprav gre za filozofsko disciplino, ki po splošnem prepričanju velja za temelj Platonovega sistema, filozof razprave ne odpre z metafiziko. V pogovor je vpeljana zaradi zadrege, ki nastane v diskusiji o političnem vprašanju (o idealni državi in njenem voditelju).

Po drugi strani pa gre tudi za to, da so najbolj jedrna filozofska vprašanja pravzaprav nujno postavljena zgolj zaradi zagat etike in politike. In če za sofiste in Sokrata trdimo, da so filozofijo z nebes pripeljali na zemljo, Platon dokazuje, da je ta pristanek možen samo preko in z misljo na »nebo«.

In, še nekoliko drugače, Platona ontologija zanima predvsem, kolikor je nujno potrebna za rešitev političnih in etičnih zadreg. »Pot v nebesa« je torej potrebna, ker z njo rešujemo povsem zemeljske probleme. Metafizična

premišljevanja torej le niso zgolj sama sebi namen, ne gre za golo radovednost, ne gre za vedenje zaradi vedenja samega; nasprotno, izvirajo iz zagat življenja v skupnosti, iz zagat »čutnega« sveta.

## Nazaj k trem prispodobam

Kakor koli že, Sokrat svojo razpravo o filozofih vpelje s pomočjo prispodobe z ljubiteljem dečkov, ljubiteljem vina ter ljubiteljem časti.

Takole pravi Sokrat v prvi izmed treh prispodob: »(...) dečki v cvetu let dražijo in vznemirjajo vanje zaljubljene moške. Vsi se jim zdijo vredni truda in ljubezni. (...) Ta se vam zdi mikaven, čeprav je toponos; pri drugem se vam zdi krivi nos kraljevski; nos tretjega, ki je sredi med prej omenjenima, pa vam velja za kar najbolj pravišnjega. Dečke s temno poltjo imate za možate, svetlopolti veljajo za božje sinove. In oznaka deček ´medene polti´ ne more izvirati od nikogar drugega kakor od prilizljivega zaljubljenca, ki mu rumenkasta barva ugaja, samo da je povezana z mladostjo.« (Prav tam, str. 166)

Kako razumeti to prispodobo? V čem je podobnost med poželjivcem in filozofom? V čem je podobnost med zaljubljenostjo v dečka, kakršen koli že je, samo da je deček, in filozofsko vednostjo? In še huje, v čem je politična razsežnost te prispodobe?

Če slednje vprašanje ob tej priložnosti pustimo ob strani, se rešitev prvega vprašanja skriva v tretji od teh nenavadnih prispodob, in sicer v prispodobi s častihlepnežem: »Če ne morejo biti vojskovodje, se zadovoljijo tudi z majhnim oddelkom. Če jim ne izkazujejo časti številni in mogočni ljudje, radi sprejemajo časti, ki jim jih naklanjajo maloštevilni in nepomembni ljudje. Žeja jih namreč po časteh na splošno.« (Prav tam, str. 167)

Zdi se, da je tukaj odločilen prav zadnji stavek. Se pravi, zaljubljenec v resnici ni zaljubljen

v dečka kot posameznika, ampak je vanj zaljubljen, kolikor je obsijan z idejo deškosti. Ljubezen do nečesa je torej vedno ljubezen do ideje nečesa. Je torej vedno nadčutna, tudi ko gre za poželjivost do posameznega telesa.

## Od ljubitelja dečkov k sanjaču

Z izrazom celota torej Platon ne misli popolne zbirke posameznih stvari, kot napačno razume Glavkon (prav tam), se pravi golo vsoto posameznih delov, ampak misli, paradokso, tisto eno, ki je hkrati moštvo. V mislih ima tisti del, ki je hkrati celota. In to ni nič drugega kot pojem oz. ideja. Saj ljubitelj dečkov ne ljubi in ne želi imeti vseh posameznih dečkov. Ljubi ravno tega posameznega dečka, ker mu predstavlja odraz deškosti kot take, ki pa je resnični predmet njegove ljubezni, tako kot je idejni svet kot tak resnični predmet hrepenenja filozofov.

Sledi naslednji ključni odlomek: »Ker je lepo nasprotno grdemu, sta to dve stvari. (...) In ker sta dve, je vsaka zase ena. (...) In isto velja za pravično in nepravično, za dobro in slabo, skratka za vse pojme: vsak zase je enota; toda ker se v zvezi s stvarmi, dejanji in drug z drugim pojavljajo povsod, se zdi, da je vsak zase mnoštvo.« (Prav tam, str. 168).

To pomeni, da je pojem, na primer pojem lepega, enota (ki je kot taka seveda nekaj drugega od grdega), ampak hkrati je mnoštvo, kolikor se nanaša na vsako posamezno lepo stvar.

In v tem je ključna razlika med filodoksom in filozofom. Filodoksi so podobni sanjačem. Ko sanjamo, gledamo sanjske podobe in jih zamenjujemo za resnične stvari. Kdor vidi zgolj čutni svet in kdor misli, da obstaja samo tisto, kar je moč ugledati z očmi, je podoben sanjaču, ki je prepričan, da vidi vso resnico. Filozof pa je sposoben gledati tako bistva stvari kot stvari same; in jih ob tem ne zamenjuje. Zato je filozof podoben budnemu.

## Analiza domnevanja

Sledi še zadnje dejanje Platonovega prvega obračuna z ontologijo: analiza domnevanja. Z njo bo odgovoril na Glavkonovo nerazumevanje bistva treh prisodob z začetka 19. poglavja 5. knjige. »Če nekaj hkrati je in ni, potem je to sredi med resnično obstoječim in tistim, česar sploh ni. (...) Če spoznanje velja temu, kar je, in nespoznanje temu, česar ni, potem je treba za to, kar je sredi med tem, kar je, poiskati nekaj, kar je med znanjem in neznanjem, če kaj takega sploh obstaja.« (Prav tam, str. 167)

Platon na tak ali drugačen način skozi celotno 21. poglavje pete knjige preigrava eno samo misel: spoznanje je usmerjeno v resnično biva-joče, medtem ko je domnevanje usmerjeno v drugo dimenzijo realnosti, ki je vmes med tem, kar resnično obstaja, in tem, kar ne obstaja, je torej »vmes-obstoječe«. Spoznanje ima za svoj predmet tisto, kar v resnici obstaja, to pa so večna bistva stvari, tj. ideje. Predmet domnevanja pa so posamezne čutno-zaznavne stvari.

Zakaj Sokrat reče, da je predmet spoznanja »tisto, kar v resnici obstaja«? Zakaj je predmet domnevanja vmes-obstoječ? Zakaj Platon čutno-zaznavnim stvarjem ne priznava polne realnosti? Ta stol, ta papir, ta tabla, ta miza so vendar zgolj minljive, spremenljive, neoriginalne bitnosti, ki jim bivanje daje to, da so udeležene na idejah.

In ker so posamezne stvari tako izmuzljive, je negotova tudi sposobnost, ki jih vzame za svoj predmet. Za nekatere so to lepe in uporabne stvari, za nekoga drugega ravno nasprotno. V 22. poglavju sledi potrditev: »V skladu s temi ugotovitvami naj odgovori tisti naš poštenjak, ki ne veruje v lepoto samo po sebi in ne v nespremenljivo idejo lepega, temveč le v posamične lepe stvari; tisti radoglednež, ki ne more prenesti, če kdo trdi, da je lepota (pravičnost idr.) samo ena. Med lepimi posamičnimi stvarmi, prijatelj, mu porečemo, je včasih tudi kaj, kar je grdo, med pravičnimi, kar je krivično,

in med pobožnimi, kar je brezbožno. Nujno so lepe stvari v nekem smislu tudi grde; in isto velja tudi za druge stvari. In dvojne stvari: ali niso hkrati razpolovitve in podvojitve? (...) Tudi velike in male stvari, lahke in težke stvari ne nosijo te označbe z večjo pravico, kakor bi nosile nasprotno označbo.« (Prav tam, str. 172)

Dokler ostajamo na ravni čutne zaznave, dokler ostajamo na ravni čutnega sveta, lahko zgolj domnevamo in vrednost naših domnev je zgolj relativna. Posamezni čutni stvari pripišemo neko lastnost z enako upravičenostjo kot tej nasprotno lastnost. Pravična stvar je za drugega krivična (npr. če neko dejanje motrimo z vidika tožnika glede na toženega), lepa stvar je hkrati grda (danes npr. čudovit metulj, še včeraj neugledna gosonica). Svinčnik, ki ga držim v rokah, je lahek v primerjavi s skalo in težak v primerjavi s peresom. Kreda je, dokler je ne razpolovim, ena sama, nato, razpolovljena, postane dvojna. Šele vpeljava razumskega pojma, šele vpeljava miselnega sveta vpelje sebi enake, nespremenljive entitete: lepoto samo po sebi, pravičnost samo po sebi, pobožnost, eno, dvojne, troje itd.

Z analizo domnevanja in spoznanja se zaključi peta knjiga Države in začasno tudi pogovor o ontoloških vprašanjih. Spomnimo, da gre pravzaprav za neke vrste stransko pot, razpravo, ki se je odprla v okviru pogovora o tem, zakaj so filozofi najprimernejši za voditelje države. V začetku šeste knjige Sokrat nadaljuje to linijo pogovora z opisom popolnih lastnosti oz. popolnega značaja filozofov. (Prav tam, str. 175–178) Adeimant nato filozofom očita neuporabnost in malopridnost. Razlog malopridnosti je po Sokratu v slabi vzgoji, ki jo bo treba v idealni državi bistveno spremeniti. In ko se sogovorniki začnejo pogovarjati o tem, katerih znanosti se bodo bodoči filozofi-voditelji učili v okviru tega novega vzgojno-izobraževalnega sistema, spet zdrsejo globoko v spoznavno-teoretske in ontološke teme, saj je treba opredeliti predmet teh znanosti. (Prav tam, str. 195–205) Tako kot v peti knjigi bo metafizična

diskusija tudi v šesti knjigi posledica nekega politično-filozofskega vprašanja.

### **Literatura**

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

**Andrej Adam**

## ***Posodobitev Platonove teorije idej***

V tekstu bomo razmislili o aktualnosti Platonove teorije idej. Oprli se bomo na BBC-jev poljudnoznanstveni film in na poljudno znanstveno knjigo B. Greena *Tkanina vesolja* ter pokazali, da lahko s pomočjo Platonove teorije razumemo nekatera temeljna spoznanja s področja fizike in biologije (npr. bogastvo pojavnega sveta, spreminjanje energije iz ene oblike v drugo); da torej v sebi skriva zamisli, ki so aktualne celo dandanes.

### **Poljudnoznanstveni razmislek o svetu – entropija**

Jim Al-Khalili v BBC-jevem filmu *Zgodba o energiji* (*The Story of Energy*), ki je prvi del dvodelne serije *Red in nered* (*Order and Disorder*), govori o spoznanju, »da so vse oblike energije obsojene na propad in razkroj, na gibanje od reda k neredu«.

Film uvede z Gottfriedom Leibnizem in njegovimi razmišljanji o delovanju mehanizma vesolja. Leibniz je med drugim razmišljal o vprašanju, kaj se zgodi ob trku dveh predmetov (krogel). Očitno je, da se gibanje prenese z ene krogle na drugo. To je poimenoval živa sila.

Citat iz filma: »Leibniz je trdil, da je svet živ mehanizem in da je v notranjost tega mehanizma Bog ob stvarjenju položil količino žive sile, ki bo vselej ostala enaka. Vsota žive sile v svetu se bo tako ohranjala. Uganka pa je bila, kako to silo definirati.«

Jim Al-Khalili nato govori o tehnoloških izumih, predvsem o parnih strojih, ki so se pojavili kmalu po Leibnizevih razmišljanjih. Temu so sledila raziskovanja, iz katerih se je rodila veja fizike, imenovana termodinamika. Prvi zakon termodinamike povzema Leibnizevo idejo o živi

sili, saj pravi, »da energija ne more biti nikoli ne ustvarjena ne uničena, temveč se le spreminja iz ene oblike v drugo. Znanstveniki 19. stoletja so torej spoznali, da je vsota energije v vesolju dejansko nespremenljiva. Osupljivo, da obstaja določena količina energije, ki se samo spreminja v različne oblike. Tako se tudi v parnem stroju energija ne ustvarja, temveč se zgolj spreminja iz toplote v mehanično delo.«

Prvi zakon termodinamike je impresiven, vendar zastavlja veliko vprašanje, kaj se v resnici dogaja, ko se ena oblika energije spreminja v drugo. Delni odgovor na to vprašanje je podal nemški znanstvenik Rudolf Clausius in ta odgovor hkrati predstavlja osnovo za drugi zakon termodinamike.

»Clausius je spoznal ne le, da v vesolju obstaja nespremenljiva količina energije, temveč tudi, da se ravna po zelo strogem pravilu. Enostavno povedano, energija v obliki toplote se vedno giblje v točno določeno smer. Ta uvid je dejansko ena najpomembnejših zamisli v celotni znanosti. Ali kot je dejal sam: Toplota ne more sama po sebi preiti iz hladnejšega na toplejše telo.«

To je seveda samo po sebi umevno. Toplota s toplega lončka preide na roko itd. Kljub temu je to bistven uvid: »Tok toplote je enosmeren proces in zdi se, da je vgrajen v delovanje celotnega vesolja.« Mimogrede: Clausius je sijajen primer »rekla, ki si ga je izmislil Albert St. George, namreč, da se v znanosti vse vrsti okoli tega, kar lahko vsakdo vidi, a ob tem razmišlja tako, kot ne razmišlja nihče«. Clausius je namreč opazoval svet in videl stvari, ki jih vidi vsakdo – da toplota ne potuje spontano s hladnih teles na toplejša – toda ob tem se ni zaustavil kot nečem samoumevnem, temveč je želel vedeti, kako se energija prenaša in to izraziti z matematično enačbo. V enačbo je uvedel novo količino, ki jo je poimenoval entropija, in sicer z idejo, da entropija vedno narašča, ko se toplota prenaša s toplejšega na hladnejše telo.

»Clausius je bil tako prepričan v svojo matematiko, da si je zamišljal, da se ta enosmeren proces odvija tudi v širšem vesolju. Razglabljal je o tem, da se mora entropija celotnega vesolja približevati maksimumu in da ne moremo zoper to narediti prav nič. To je postalo poznano kot drugi zakon termodinamike in izkazalo se je, da je bolj čuden, lepši in bolj vsesplošen, kot si je lahko Clausius sploh zamišljal.«

Se pravi, »vse stvari, ki oddajajo toploto, so del enosmernega procesa, ki se odvija vsepovsod, procesa širjenja (toplote) in razpršitve. Zdi se, da vesolje nekako deli isto usodo kot skodelica čaja.«

Toda kaj natančno je ta nenavadna stvar, imenovana entropija, in zakaj se vedno povečuje; oziroma kaj je pravi vzrok za to, da se bo segreto telo, ki mu ne dovajamo toplote, vedno ohlajalo? Odgovori na ta vprašanja bi razkrili resnico o energiji in o številnih oblikah reda in nereda. Zato so se s tem vprašanjem ukvarjali številni znanstveniki 19. stoletja, toda do odgovorov se je dokopal Ludwig Boltzmann (1844–1906), resnični revolucionar v znanosti.

Boltzmann je bil eden prvih, ki se je lotil opisovanja resničnosti v zelo majhnem, atomskem merilu. Če bi lahko na stvarnost pogledali zelo od blizu, bi nemara ugotovili, da je sestavljena iz drobnih delcev, ki se nenehno gibljejo – atomov. Toplota postane s pomočjo logike atomov veliko manj skrivnosten pojav. Boltzmann in drugi so opazili, da toplota nekega predmeta preprosto pomeni, da se atomi, ki ta predmet sestavljajo, gibljejo hitreje.

»Toda njegova podoba vesolja je imela eno na videz nepremostljivo težavo. Kako je mogoče preučevati trilijone in trilijone atomov, celo v majhni prostornini plina. Kako bi lahko vse to zajeli z matematično enačbo? Ne nazadnje atomi nenehno trkajo drug ob drugega, spreminjajo smer in hitrost. Enostavno jih je preveč. Zdi se, da je težava nemogoča.«

Toda Boltzmann je našel rešitev. Jasneje kot drugi je uvidel, da mora fizika na tej ravni opustiti gotovost. »Namesto da bi poskusili razumeti in meriti natančna gibanja vsakega posameznega atoma, je Boltzmann uvidel, da lahko izdelamo delujoče teorije z enostavno uporabo verjetnosti, da utegnejo atomi potovati z določenimi hitrostmi in v določenih smereh.«

Boltzmann si je torej zamislil svet izza vsakdanje čutno-zaznavne realnosti in ugotovil, kako ga matematično opisati. »Pogledal je globlje v realnost, kot si je kdorkoli drznil; uvidel je, da je zgradba vesolja nemara res takšna, kot pravi atomistična hipoteza, in da jo lahko razumemo z matematično verjetnostjo. Temelji in gotovost fizike 19. stoletja so se začeli krhati. Boltzmann je opazujoč krasni novi svet atomov začel spoznavati, da njegov novi pogled na vesolje v sebi skriva tudi razlago za eno največjih skrivnosti znanosti; da lahko atomi razkrijejo, zakaj je drugi zakon termodinamike resničen, zakaj je narava vpeta v enosmeren (nepovraten) proces. Z atomi je bilo moč razkriti, kaj entropija dejansko je in zakaj mora stalno naraščati. Boltzmann je razumel, da so vsi predmeti – stene, vi, jaz, zrak v tej sobi – sestavljeni iz drobcenih sestavnih delov. V temelju je vse, kar vidimo, zbir trilijonov in trilijonov atomov in molekul. To je predstavljalo ključ njegovega razumevanja entropije in drugega zakona. Dojel je, česar Clausius še ni mogel: resnični vzrok, zakaj se vroč predmet, če ga pustimo pri miru, vselej ohladi. [...] Atomi v njegovi notranjosti se drenjajo, in ko to počnejo, atomi na robovih objekta oddajo nekaj energije [...], nato atomi trkajo ob sosednje atome, s čimer se energija počasi in zelo naravno širi navzven in razprši. Celoten sistem tako [...] preide v stanje nereda.« Nered je torej sopomenka ohlajanja nekega telesa (ali fizikalnega sistema).

Boltzmann je to zapisal z enačbo:  $S = k \log W$ . Kratko razlago te enačbe povzemamo po knjigi *Tkanina vesolja* Briana Greena. Enačba torej »prek statistike ponudi vez med velikanskim številom posameznih sestavin, ki tvorijo fizikal-

ni sistem, in lastnostmi sistema, ki jih to kaže kot celota (Green 2006, 187)«.

Za lažje razumevanje Green predlaga, naj si zamislimo, da razvežemo knjigo *Vojna in mir*, jo vržemo v zrak in nato zberemo liste na kup. Verjetnost, da listi ne bodo zloženi po zaporedju od prve do zadnje strani, je veliko večja, kot da bodo. In naprej, če je veliko načinov, da se nekaj zgodi, torej da bodo listi pomešani, se bo to verjetno tudi zgodilo (prav tam). Se pravi: »Fizikalni sistemi z mnogo sestavinami (na primer knjiga z veliko stranmi) težijo k vse večjemu neredu, kajti nered je mogoče doseči na veliko več načinov kot pa red. V jeziku entropije pravimo, da *fizikalni sistemi težijo k stanjem z višjo entropijo* (prav tam, 191).« Green to dodatno razloži s steklenico gazirane pijače, iz katere izpustimo CO<sub>2</sub>. Ko se CO<sub>2</sub> razprši po prostoru, obstaja veliko razporeditev njegovih molekul. Če bi pomahali z roko in bi molekule spremenile položaj, te spremembe ne bi opazili, ker je bil sistem že prej kaotičen ali v stanju visoke entropije. Če se plin razporedi v manjšem prostoru, v steklenici, ima nižjo entropijo, ker imajo molekule preprosto manj prostora, ki ga lahko zavzamejo. To je nekako analogno prerazporeditvi strani tanjše knjige – teh razporeditev je pač manj. In še, načeloma bi sicer lahko uporabili zakone klasične fizike, igrali na gotovost in bi natančno določali položaj molekul plina v danem trenutku. A samo v steklenici je okoli 10<sup>24</sup> molekul CO<sub>2</sub>. Računanje je praktično neizvedljivo. »Veliko nazornejše so statistične značilnosti, ki zajemajo celoten sistem – je plin porazdeljen ali se gnete v oblaku, ima torej visoko ali nizko entropijo? (prav tam, 192).«

Nazaj k Al-Khalilijevemu filmu. Boltzmannova formula potemtakem omogoča statistično računanje nekega fizikalnega sistema in pomeni, če znova navedemo odlomek iz filma, »da obstaja veliko več načinov, da stvari zajame nered, kakor da ostanejo urejene. To je vzrok, zaradi katerega bo vesolje, če je prepuščeno samo sebi, postajalo vselej vse bolj neurejeno. Gre za

zakon, ki se nanaša na vse, od padajočega lonca do eksplozije zvezde. [...] Nered je usoda vsega. Clausius je pokazal, da se tisto, kar je poimenoval entropija, nenehno povečuje, Boltzmann je razkril, kaj to dejansko pomeni – entropija je v resnici merilo nereda stvari. [...] Na koncu pred entropijo ne moremo ubežati – predstavlja dokončen premik od reda do propada in nereda, ki vlada nam vsem. Boltzmannova enačba vsebuje smrtnost vsega, od kitajske vaze do človeškega življenja in samega vesolja. Proces spremembe in propadanja je neizogiben. Drugi zakon pravi, da mora samo vesolje nekega dne doseči točko maksimalne entropije, maksimalnega nereda.«

## Poljudnoznanstveni razmislek o svetu – informacija

Toda, če vse razpada in teži k neredu, se postavlja vprašanje, zakaj sploh karkoli obstaja, kako je vesolju uspelo ustvariti izjemno kompleksnost pojavnega sveta, denimo življenja na Zemlji. »Toda nasprotno od tega, kar bi utegnili pomisliti, vse to obstaja natanko zaradi drugega zakona. Velik nered v vesolju je vzrok za vznik njegove kompleksnosti. Naravni tok od reda k neredu je mogoče izkoristiti, mogoče je prodreti v proces in proizvesti nekaj novega, ustvariti nov red in novo strukturo (prav tam).«

Motor avtomobila je narejen po tem principu. Poganja ga bencin, tekočina polna energije, motor pa to energijo, ta red, spremeni v nered. Motor enostavno izkoristi to zapravljanje energije. Delček energije počrpa in požene avto v tek. »A ne gre samo za avtomobile. Evolucija je ustvarila naša telesa tako, da delujejo po zelo podoben načelu.« Hrana predstavlja dokaj urejeno obliko energije, ki jo telo, ko jo zaužije, spremeni v bolj neurejeno obliko, vendar s tem omogoči samemu sebi življenje. »Tako avtomobili kot ljudje pridobivajo energijo s prodiranjem v veliki vesoljni tok iz reda v nered.« Propadanje vesolja se odvija na izjemno zanimiv način, ne poteka neposredno,

temveč posredno, z oblikovanjem struktur, ki so lahko ljudje, rože ali karkoli. Razvijanje vesolja, sesedanje v nered, je torej konstruktivno (ustvarjalno).

Toda zakaj se propadanje odvija na zanimiv način oziroma zakaj se oblikujejo strukture? Ena prvih teorij, ki odgovarja na to vprašanje, je prav Platonova teorija idej. V naravnem toku od reda k neredu namreč nikakor ni samoumevno, da se snov nekaj časa zadrži v tej ali oni obliki, denimo mački.

Biologija zelo učinkovito razloži, kako iz informacije za mačko, ki je zapisana v DNK, nastajajo konkretne, čutno zaznavne mačke. Toda ustavimo se za nekaj časa pri informaciji. Zapišimo jo kot in-formacija, kar bi lahko razumeli kot program, ki se nahaja v DNK (v zaporedju nukleotidov) in ki očem nevidne delčke snovi informira o obliki (formi), ki jo morajo formirati ali udejanjiti ali uobličiti (izoblikovati). To pomeni, da poleg večnega toka od reda do nereda obstajajo tudi informacije, ki ta tok vsaj za nekaj časa zaustavijo ali upočasnijo.

## Platonova teorija idej

Oglejmo si sedaj, delno s pomočjo Karla Popperja, teorijo idej in jo povežimo s tem, kar smo povedali doslej. Spreminjajoče se stvari, tj. entropiji podvržene propadajoče in razkrajajoče se snovne in čutno zaznavne stvari, so, pravi teorija idej, potomke popolnih stvari. Tako kot so otroci kopije svojih staršev, so tudi spremembam podvržene stvari v vidnem svetu kopije originalov, ki jih Platon imenuje ideje ali forme ali vzorci; mi pa smo jim rekli in-formacije. Te in-formacije so po Platonu bolj resnične in bolj realne kot običajne snovne, čutno zaznavne stvari, ker so te podvržene spreminjanju. Mačka se rodi, odrasča, se stara, umre. Ideje ali forme so torej bolj resnične zato, ker so popolne in večne. V nasprotju s kopijami (mačkami) niso podvržene spreminjanju. To tudi pomeni, da ideje ali forme ali in-formacije ne naseljujejo prostora in časa. Platon jih umesti zunaj dosega

obeh, kar kot rečeno pomeni, da so večne in potemtakem tudi niso podvržene entropiji. Vseeno pa morajo biti v nekem stiku s prostorom in časom, saj drugače ne bi mogle predstavljati vzora minljivim stvarjem, ne bi mogle, kot smo razvili maloprej, informirati delcev snovi (kaj naj začasno postanejo). Nadaljnja posledica umestitve idej ali form zunaj prostora in časa je ta, da jih ne moremo zaznati s čutili, kakor to velja za običajne minljive stvari. A čeprav niso zaznavne, vseeno predstavljajo vzorce, po katerih so minljive stvari oblikovane: se pravi, predstavljajo informacije za stvari. Skratka, ideje ali informacije predstavljajo osnovne principe ali temelje vidnih stvari.

Popper se pri svoji razlagi teorije idej med drugim skliče na Platonov pozni dialog *Timaj*, kar bomo napravili tudi mi, vendar z nekoliko drugačnim namenom kot Popper, ki se osredotoči na Platonovo prisodobno, kjer igrajo forme ali ideje vlogo očeta vidnih in čutnih stvari, prostor pa vlogo matere. Platon v *Timaju* ugotavlja, da voda kondenzira in se spremeni v drug element, zemljo. Ta se raztopi in postane zrak, zrak pa se zopet spremeni v ogenj. Prav tako se tudi ogenj ponovno povrne v zrak itd. (49 c). A kar velja za osnovne elemente (po pojmovanju starih Grkov), velja za vse čutno zaznavne stvari.

Zgoraj smo rekli, da ne moremo za nobeno stvar, ki jo čutno zaznavamo, reči, da ostaja ista, in zato tudi ne kategorično izjaviti ali pokazati: to je ta stvar. Opažamo namreč, da je neka stvar v različnih časih različna oziroma da je v nekem točno določenem času takšna in nato drugačna. Platon torej meni, da lahko o neki stvari izjavimo: »to je ta stvar«, le če stvar poseduje stalnost ali nespremenljivost. Toda takšne stalnosti ne poseduje nobena posamezna čutno nazorna stvar na svetu, saj so vse stvari podvržene spreminjanju. (49 d, e). O posameznih čutnih, nastajajočih in spreminjajočih se stvareh lahko torej govorimo le, da so takšne ali da se zdijo takšne. Toda tisto, v čemer nastajajo, se spreminjajo, izginjajo in zopet nastajajo vendarle

predstavlja stvar (zaznavno s čuti), o kateri lahko rečemo: to je ta stvar (49 e, 50 a). Platon poskuša naravo te stvari, ki ji vendarle lahko rečemo to ali tisto, pojasniti s primerom zlatarja. Zlatar modelira zlato in mu lahko daje različne zaporedne oblike. Če bi ga nekdo vprašal, kaj je to, bi bilo bolje, ko bi odgovoril, to je zlato, in ne recimo ta ali ona zaporedna oblika, saj se ta v procesu modeliranja nenehno spreminja. Če bi zlatar oblikoval npr. trikotnik, nato pa bi ga med odgovarjanjem na vprašanje, kaj je to?, modeliral v nekaj drugega, res ne bi mogel reči: to je trikotnik, lahko pa bi rekel, to je zlato (50 a, b).

Platon to prisodobno razširi na prostor, ki sprejema vse telesne stvari. Prostor ima vlogo zlata, posamezne stvari, ki v njem nastajajo in propadajo, pa vlogo modeliranih oblik. Posamezne stvari vstopajo v stvar, ki jih sprejema, in jo nenehno preoblikujejo, tako kot zaporedne modelirane oblike preoblikujejo zlato. Vendar pa zlato ostaja zlato in, analogno, sprejemajoči prostor ostaja sprejemajoči prostor. Platon na ta način govori o treh tipih stvari: (1) o posameznih, spreminjajočih stvareh, ki vstopajo v naravo in so posnetki večnih stvari (form ali idej ali informacij), (2) o stvari, ki sprejema nastajajoče in spreminjajoče se stvari, se pravi o stvari, v kateri posamezne stvari minevajo (so podvržene entropiji); ta stvar je prostor, in (3) o stvareh, ki predstavljajo vzore, modele, forme, ideje (uzrtosti), informacije po katerih so posamezne stvari oblikovane in po katerih so dobile ime. Stvar, ki sprejema stvari, Platon primerja z materjo; vir ali vzor stvari z očetom; naravo ali posamezne stvari, ki nastanejo med sprejemajočim in virom, pa s potomci oz. otroci. (50 c, d). O stvari, ki sprejema stvari (torej o prostoru), Platon pove še to, da ne sme imeti sploh nobenih lastnosti, saj bi se v nasprotnem lastnosti nastajajočih in spreminjajočih stvari pomešale z lastnostmi sprejemajoče stvari, to pa bi pomenilo, da se posamezne stvari oz. posnetki form ali idej med seboj ne bi razlikovali, kot se, saj bi vsi že imeli lastnosti sprejemajoče stvari (50 e).

Se pravi, Platon v *Timaju* predstavi teorijo, kjer se ideje ali forme stikajo s prostorom in časom. Opiše abstraktni prostor, ki sprejema čutne stvari in v katerem se le-te gibljejo, nastajajo in minevajo oziroma so podvržene entropiji. Ta abstraktni prostor primerja z materjo, v kateri in-formacije, forme ali ideje odtiskujejo same sebe in tako rojevajo potomce, posnetke ali čutne stvari.

Na tej točki velja poudariti, da je pozna Platonova teorija, kot je predstavljena v *Timaju*, dovolj pretanjena. Če jo hočemo še bolje razumeti, je treba nekaj povedati o t. i. Platonovih telesih. Na spletni strani <https://www.znanjesveta.com/o/Platon> so predstavljene na takole:

Če je v krogli mogoče prepoznati bistvo božanskega, potem je to geometrijsko telo merilo tistim telesom, ki so manj popolna. Krogli se najbolj približajo t. i. Platonova telesa ali 'Kozmične figure'. Teh teles je 5: tetraeder, heksaeder, oktaeder, dodekaeder in ikozaeder. Telesa imajo nekatere lastnosti krogle, saj so omejena z enakimi ploskvami, katerih koti in robovi so med seboj enaki, ploskve, robovi in vrhovi pa so med seboj v enakem odnosu glede na središče.

Telesa in njihovo pravilo računanja (medsebojne odvisnosti notranjih veličin) je odkril Pitagora, zato je njihovo pravo poimenovanje pravzaprav 'Pitagorova telesa'. Pozneje je Platon v svojem delu *Timaj* podrobno opisal 'Pitagorova telesa' in jih vključil v *Elemente Pitagorove slike o svetu*. Tako so telesa še danes poznana pod imenom 'Platonova telesa'.

Tetraeder je omejen s štirimi enakostraničnimi trikotniki. Njegova prostornina je glede na površino najmanjša, po Platonu pa predstavlja ogenj.

Heksaeder tvori šest kvadratov. Je telo, ki ima po Platonu 'najvarnejše osnove', zato predstavlja stabilno zemljo.

Oktaeder omejuje osem enakostraničnih trikotnikov. Če bi se ujel med dve nasprotni oglišči, lahko svobodno rotira. Po Platonu predstavlja zrak.

Ikozaeder je omejen z dvajsetimi enakostraničnimi trikotniki. Njegova prostornina je glede na površino največja in po Platonu predstavlja vlažnost oziroma vodo.

Dodekaeder je omejen z dvanajstimi enakostraničnimi petkotniki. Predstavlja univerzum, njegovih dvanajst ploskev pa po Platonu predstavlja dvanajst zodiakalnih znamenj (horoskop).

Se pravi, Platon verjame, kot so pač večinoma verjeli v njegovem času, da je svet sestavljen iz štirih oziroma petih elementov (ognja, vode, zemlje, zraka in elementa, iz katerega je vesolje). Toda vsak element je sam sestavljen iz majhnih trikotnikov. Ti trikotniki so, enako kot sami elementi, tako majhni, da so očem nevidni; kakor so danes očem nevidni atomi. Šele ko se jih veliko zbere v ogenj, zemljo itn. postanejo vidni. Poleg tega so vse druge stvari zgrajene iz istih osnovnih delcev oziroma je vsaka posamezna stvar, recimo mačka, sestavljena iz natanko tiste mešanice nevidnih delcev, ki je potrebna, da v vidnem svetu obstaja (mineva) mačka.

Ali kot pravi v *Timaju* sam Platon:

»Vse te oblike si moramo zamisliti tako majhne, da zaradi njihove majhnosti ne vidimo nobenega posamičnega dela nobenega njihovega rodu – vidijo pa se, ko se jih mnogo združi, njihove mase. Kar se tiče sorazmernosti, ki so povezane z njihovo množtenostjo, gibanji in drugimi zmožnostmi, moramo misliti, da je bog vse te oblike – v kolikor je pač narava nujnosti prostovoljno popustila prepričevanju – v vseh ozirih natančno dovršil in ubrano spojil v skladu s sorazmerjem (56b-c).«

»Iz takšnih razlogov so torej nastala nepomešana in prvotna telesa. Vzrok za to, da v njihovih oblikah po naravi nastajajo tudi drugi rodovi,

moramo iskati v sestavi obeh prvin, saj v začetku tako prva kot druga ni porodila zgolj enega trikotnika z določeno velikostjo, temveč večje in manjše trikotnike, njihovo število pa je takšno, kolikor je rodov znotraj oblik. Ker so se ti trikotniki pomešali tako sami s seboj kot drugi z drugimi, so po raznolikosti neskončni. To raznolikost morajo motriti tisti, ki se name-ravajo posvečati verjetnemu govoru o naravi (57c-d).«

Kar torej lahko razumemo takole: ideje, forme ali in-formacije so v *Timaju* tiste večne bitnosti, ki informirajo (obveščajo) sestavne dele snovi (trikotnike) in osnovna telesa o številu in med-sebojnem razmerju, ki sta potrebna, da obstaja neka čutno zaznavna stvar, denimo mačka.

## Narava in-formacij. Kritika Platona

Doslej smo med drugim rekli, da so Platonove in-formacije ali ideje večne bitnosti, ki so postavljene zunaj časa in potemtakem spreminjanja. Rečeno drugače, entropija jih ne more uničiti. Kakšen pa je sodobni pogled na in-formacije?

Jim Al-Khalili v BBC-jevem filmu *Zgodba o informaciji* (*The Story of Information*), ki je drugi del dvodelne serije *Red in nered* (*Order and Disorder*), na samem začetku filma pravi približno takole: »V vesolju obstaja vrsta nevi-dnega reda, katerega sleherni košček je tako zapleten, da ga šele sedaj začnemo razumeti. Gre za nekaj, kar narava izkorišča že milijarde let, nekaj, čemur pravimo informacija.«

To se še ujema z našo interpretacijo termina in-formacija. Še zlasti, ker Jim Al-Khalili med drugim poudari, da pri informaciji ne gre zgolj za komuniciranje med ljudmi, temveč za nekaj veliko bolj temeljnega.

»Prvi namig o tem, kakšna je prava narava informacije, smo dobili zahvaljujoč nenav-adnemu problemu, o katerem je sanjal sijajen škotski fizik [...]. To je bil James Clerk Maxwell, eden največjih umov 19. stoletja. [...] Med mno-

gimi stvarmi, ki so ga zanimale, ga je fascinirala termodinamika – nauk o toploti in gibanju, ki se je pojavil z rojstvom parnega stroja. Maxwell je bil eden prvih, ki so razumeli, da je toplota v resnici le gibanje molekul. Toplejše kot je nekaj, hitreje se molekule gibljejo. Ta zamisel je pripeljala Maxwella do tega, da si je izmislil precej čudaški miselni eksperiment, kjer je glavno vlogo igrala informacija. Maxwell je teo-retiziral, da lahko le na podlagi védenja o tem, kaj se dogaja v posodi polni zraka, naredimo eno polovico posode vročo, drugo polovico pa hladno. To si lahko predstavljate, kot da bi zgra-dili pečico in ob njej hladilnik, ne da bi za to uporabili energijo. Zdi se noro, toda Maxwellov argument je izjemno prepričljiv. Takole gre. Zamislite si majhnega demona, ki sedi nad posodo. Ima izjemno oster vid, tako da lahko natančno vidi vse molekule zraka v posodi. Ob tem je pomembno, da ima nadzor nad vme-sno pregrado, ki deli posodo na dve polovici. Vsakič, ko vidi hitro gibajočo se molekulo, ki se približuje pregradi iz desne strani posode, jo spusti na levo. In vsakič, ko vidi počasi giba-jočo se molekulo, ki se približuje pregradi z leve, jo spusti skozi pregrado na desno. Sedaj že vidite, kaj se bo zgodilo. Sčasoma se bodo vse hitro gibajoče se vroče molekule zbrale na levi strani posode, vse počasi gibajoče se hladne molekule pa na desni strani. Odločilno pri tem je, da je demon to prebiranje opravil izključno z informacijami o gibanju molekul. Zdi se, da Maxwellov demon sporoča, da lahko zgolj s posedovanjem informacij o molekulah iz nereda ustvarite red. Ta zamisel je naspro-tovala razmišljanju v 19. stoletju. Znanost termodinamike, je zelo jasno dala na znanje, da se bo skozi čas entropija v vesolju, njegov nered, vedno povečevala. Stvari so obsojene na propad. Toda zdi se, da demon napeljuje k misli, da lahko stvari sestavimo nazaj, ne da bi za to rabili energijo. Red lahko ustvarimo zgolj z uporabo informacije.«

Toda Jim Al-Khalili v omenjenem dokumentar-nem filmu samo nakaže vlogo informacije v

vesolju oziroma naše razumevanje in-formacije. Ne opazi, na primer, da Maxwellov demon, če smo pozorni, deluje natanko tako kot kakšna Platonova ideja. Ko sortira očem nevidne delce snovi, jih v bistvu informira (in-formira) o njihovem številu, hitrosti in položaju, kar nato pripelje do oblikovanja neke posamezne stvari ali (v podanem eksperimentu) posameznega stanja.

To pomeni, da informacija ni le sredstvo za opisovanje realnosti. »V zadnjih nekaj letih,« pravi Jim Al-Khalili, »smo odkrili, da je informacija dejansko neločljiv del fizikalnega sveta. [...] Vse, od Beethovne simfonije do vsebine slovarja, celo minljive misli, vsaka informacija mora biti utelešena v nekem fizičnem sistemu. Osupljivo je, da je pravi razlog, zaradi katerega razumemo dejansko povezanost med informacijo in realnostjo, Maxwellov demon. Spomnite se, videti je bilo, da lahko demon z uporabo informacije ustvari red v posodi z zrakom, kjer je bil na začetku nered. Še več, to lahko naredi brez posebnega napora.«

Te besede bi lahko interpretirali tudi kot sodobno kritiko Platona, čeprav ga, kot rečeno, Jim Al-Khalili ne omenja. Stvar je sledeča. Če lahko demon v nered, entropično vesolje, vnaša red, se zdi, da je in-formacija zmožna kršiti zakone fizike oziroma se jim zoperstaviti. Spomnimo se, Platonove ideje so večne in bivajo zunaj časa in prostora. A z vidika fizike ne biva nič takšnega. Namreč, demon si mora vsako informacijo o vsaki molekuli zapomniti. Spomin pa je fizičen sistem in je končen. Nima torej lastnosti Platonovih idej. To pomeni, da mora slej ko prej začeti brisati informacije in s tem narediti prostor za nove. Tako se nered, entropija vrne. Še več, informacija ne more eksistirati sama zase (kot Platonova ideja – v tem je kritika Platona), temveč je vselej utelešena v nekem materialu, fizičnem sistemu; kar znova pomeni, da je podvržena entropiji.

To pomeni, da moramo biti pri vzpostavljanju analogije ( $a = b$  tako kot je  $c = d$ ) med in-forma-

cijo in Platonovim pojmovanjem idej previdni. In-formacija res zadrži entropijo, iz nereda ustvari red, deluje kot forma, vzorec, načrt reda. V primeru DNK, denimo, informacija za mačko (DNK) zbere atome, ki bi sicer bili del enoličnega in hladnega vesolja, v posamezen primer mačke. Torej v neko vmesno stvar na poti v entropijo. Toda, kot rečeno, ta informacija ne biva neodvisno od materije, snovi, temveč je vedno že utelešena v materiji in zato podvržena kančku kaosa – spremembi, propadu, mutaciji.

## Literatura

Green, B. (2006). *Tkanina vesolja. Prostor, čas in tekstura resničnosti* (2006). Učila International, Tržič.

Platon (2009). *Zbrana dela IV*. Mohorjeva družba, Celje.

Popper, K. (1971). *The Open Society and Its Enemies: Volume I: The Spell of Plato*. Princeton University Press, Princeton.

---

# Filozofija in literatura

---

**Vida Otič**

## ***Gospodar muh in zamolčana resnica liberalizma***

Zgodba Gospodar muh govori o otrocih – brodolomcih, ki se znajdejo sami, brez odraslih, na samotnem otoku. So sicer še otroci, vendar je kultura že vtisnjena vanje. Glavna želja večine med njimi je, da bi se vrnili domov. To željo lahko razumemo kot zahtevo »Nazaj v kulturo«. Otroci so tako v situaciji Odiseja, ki si je v Odiseji prav tako želel na Itako, nazaj domov, proč od sveta, ki je bil zanj svet nedomačnosti, neciviliziranosti, nekulture.

Najprej bomo obnovili nekaj poudarkov iz romana in predstavili njegove junake, nato bomo pogledali po politični filozofiji, če nam morda ponuja kakšen koncept za premislek romana, a začnimo z eksperimentom.

Filozof Rawls govori o »tančici nevednosti«: če bi imeli možnost, da izberete vladavino, v kateri boste živeli, in če ne veste, kakšne lastnosti in status boste v tej družbi imeli (ne veste, ali boste revni ali bogati, moški ali ženska ...), kakšno družbo bi izbrali, kakšno družbeno pogodbo bi sklenili? Če bi uporabili Rawlsa za naše namene, bi se vprašali, ali bi živeli v družbi po »ralphovskih« ali po »jackovskih« standardih, s kom bi sklenili pogodbo. Kako bi se odločili? A da bi bolje razumeli pomen odločitve, si pogledjmo, kaj predstavlja Jack in kaj Ralph.

Kot rečeno, se otroci po brodolomu znajdejo na neznanim kraju. Ko se počasi zberejo, poskusijo najti način sobivanja. Čeprav se znajdejo v divjini, sami niso divjaki, v njih so že vtisnjene sledi vzgoje in izobraževanja, so že socializira-

ni, so torej socialna, kulturna bitja in takšna hočejo ostati.

**Ralph** je pobudnik postavitve oblastne strukture. »Morali bi imeti poglavarja, ki bo o vsem odločal!« Ko bo kasneje izbran prav on, bo presenečen, a mu bo to hkrati godilo, čeprav bo prav hitro dobil ambivalenten odnos do te funkcije.

**Pujsek**<sup>1</sup>: očalar, plašen, vztrajen, moder in zelo previden, je neke vrste »siva eminenca« in še marsikaj.

**Jack**: sam se predlaga za poglavarja: »Jaz bom poveljnik.« Misli, da ima lastnosti, ki ga delajo za vodjo, da si to zasluži. Je meritokrat. Pojasni, zakaj misli, da je kompetenten: lahko zapoje visoki C, je odličnjak in bil je predsednik razreda. Ima torej že vodstvene izkušnje in znanje, prav tako na prvo zbiranje pride kot vodja male skupine pevcev, čete, ki ima videz male institucije. Kasneje bomo to držo navezali na Hobbesovo filozofijo. Če pa bi na Jacka pogle-

---

<sup>1</sup> Prof. Pal je dodala: Dijaki vedo, da je Ralph že ob prihodu zelo samozavesten, z naivno zaverovanostjo prepričan, da bodo rešeni. V življenju ni imel slabe izkušnje. V sebi ima tudi neke vrste »milino«, pravi avtor, ni sposoben nasilnih dejanj. No, vsaj zdaj (še) ne. Piggy se zaveda svojih pomanjkljivosti, predvsem pomanjkanja karizme: najpomembnejše mu postane svetovanje Ralphu, pa tudi Ralphovi odzivi so mu najpomembnejši. Avtor pravi, da Ralpa od drugih močno loči mirnost, neka negibnost, predvsem pa dejstvo, da ima v rokah školjko. Fantje so take avtoritete vajeni (trobenta za zbor, na primer). Ralph torej ima samozavest, s katero nastopi na začetku, in nekaj močne intuicije: zazna Jackovo razočaranje in mu hitro dodeli položaj »vodje lovcev«; zazna Piggyjevo užaljenost, ko ga ne vzamejo na prvo ekspedicijo, in ga zadolži za popis vseh fantov, s čimer Piggyjevo užaljenost zamenja ponos. Ralph šele v nadaljevanju spozna, da biti vodja ni šala, da samo sklicevanje zborovanj ni dovolj. Njegove vodstvene sposobnosti se pričnejo razvijati skozi njegovo razmišljanje: začenja razmišljati strateško: povedal bom, opozoril bom ... Kljub opaznemu napredku pa občasno še potrebuje svetovalca Piggyja, saj mu misli uidejo in zastane sredi stavka.

dali skozi prizmo Platonove Države, bi lahko videli, da ga sama zavzetost za vodenje izključuje iz nabora dobrih in zaželenih voditeljev, čemur se bomo še posvetili.

Deček Roger predlaga demokratično pot za postavitev oblasti; predlaga namreč volitve za predsednika. Na volitvah zmaga Ralph, ki v nagovoru povzame situacijo, češ, smo na otoku in sami; nalogo/nagovor dobro opravi, a preseneti samega sebe z odločnostjo nastopa. Drugih seveda ne preseneti, saj so vedeli, da so izbrali za predsednika točno tega, tako odločnega fanta. Ralph je presenečen prav zato, ker je ta vodstveni pogum nekaj, kar je dobil skupaj s funkcijo, je torej lastnost mesta, na katerem stoji, in ne njega samega. To dejstvo ga tudi dela primerneza za vodjo.<sup>2</sup>

Dečki sprejmejo »ustavna določila«: posedovanje školjke bo omogočalo besedo pri zborovanju. Vsak lahko dobi školjko, in ko jo ima, ima pravico govoriti, drugi pa so ga dolžni poslušati. To pravilo velja za vse, kar pomeni, da so vzpostavili egalitarno skupnost, skupnost enakih v besedi. To zahteva samodiscipliniranje: ko eden govori, morajo ostali poslušati in molčati, kar je težko<sup>3</sup>. Strinjajo se, da bodo imeli pravila in da bodo kaznovali kršitelje. Pojasnijo tudi, da so na otoku prašiči, da je polno sadnih dreves, da gre torej za otok izobilja. Jackova skupina se bo začela ukvarjati z lovom. Določijo način sobivanja, racionalizirajo in racionalno razložijo neznano situacijo, v kateri so se znašli.

Pokazalo se bo, da je racionalizacija najboljša strategija preživetja, a žal prešibka ob vdoru iracionalnega, ki nastopi v podobi pošasti, neke strašljive prisotnosti groze, ki bo menjala svoje pojavne oblike, a vseskozi pomenila veliko nevarnost za krhko demokracijo. Na koncu pa bo ta na razumu in kooperativnosti temelječ

<sup>2</sup> Kot pravi znano reklo, da ni nor le berač, ki misli, da je kralj, ampak je nor tudi kralj, ki misli, da je kralj, saj misli, da ima v sebi nekaj bistvenega (morda barvo krvi), kar ga dela za vodjo.

<sup>3</sup> Kar so vsakodnevne izkušnje učencev v razredu.

sistem potopila.

Ralph ve, da izvajanje oblasti ni le racionalno početje, da so strahovi, ki se s sklicevanjem na razum ne razblinijo, a večinoma uspeva reševati rastočo paniko. Ta prvi vdor iracionalnega se izkaže za spečo nevarnost. Če se jo podžiga, in oblast velikokrat počne prav to, lahko sama postane dominantna oblika vladanja. Včasih Ralph vlada z avtoriteto, ki je sam ne razume, a drugi ga ubogajo in mu sledijo, tudi ko molči ali pa zatrdi: »Želimo, da nas bodo rešili, in seveda bomo rešeni.« Te teze (želje) ne more podpreti z ničemer, verodostojnega ga dela le mesto, na katerem stoji, in to je dovolj. Je odlična ilustracija »subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-dave«: zna rešiti problem, ima dostop do pravih dejanj, je Vodja, Gospodar. Morda tukaj omenimo Pujskov problem: ta ima več idej in vednosti kot Ralph, a ne zna ustvariti učinka »vednosti«. Samo ve, kar je premalo.

Ko Ralph reče, »Seveda bomo rešeni«, ne izreče logične nujnosti, le željo. Sami sicer lahko naredijo marsikaj, da se to uresniči, vendar je predpogoj verjetje v možnost (rešitve), njo pa personalizira avtoriteta vodje.

Ralphovo avtoriteto spočetka podpira tudi Jack. Jack razume nujnost pravil, ko pravi, da morajo imeti pravila in se ravnati po njih, ker niso divjaki, ampak so Angleži, v vsem najboljši.

Nujno je torej, da imajo dogovore, zakone, saj je njihova prisotnost ključna za stanje-ne-divjaštva, a Jack nujnost kulture podpre z napačnimi razlogi, saj se skliče na nacionalni čut in tako partikularizira univerzalnost svoje trditve.

Kaj je osnovno pravilo, ki ga sprejmejo? Potrebujejo ogenj, ki mora ves čas goreti. Ogenj je znak prisotnosti kulture na otoku in je kot tak signal za ladje, ki plujejo mimo. Poleg tega je element kulture za njih same in pokazalo se bo, da je zanje prav vzdrževanje ognja ključno za vzdrževanje kulture in civiliziranosti, pa tudi obrambe pred divjaštvom. Spomnimo lahko,

da je prvi ogenj, ki ga zakurijo, kres, ki je posledica njihove impulzivnosti, takojšnja akcija, ki ilustrira zmotnost gesla »Delaj, ne govori« in se skoraj prevesi v katastrofo, ker je delo »otročaje«, kot angažiranim reče Pujsek.

Ogenj bo moral biti ukročen, nadzorovan (kot morajo biti oni sami), drugače lahko povzroči razdejanje; za njegovo kultiviranje in ohranjanje se javijo Jack in njegova četa, ki se tako izkažejo kot del izvršilne oblasti, kot minimalna institucija. Zagospodujejo ognju, in to gospodarstvo nad naravo se lahko sprevrže v gospodarstvo nad ljudmi, bi rekel Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva*.

Ohranjanje kulture jih lahko spravi z otoka, hkrati pa je nujen element samega bivanja na otoku in le s tem ohranjenim elementom, s civiliziranostjo torej, so sploh Nekdo, ki se ima kam vrniti.

Poleg ognja pa nujno potrebujejo tudi »ognjišča«, zgraditi morajo nekakšne koče, prebivališča, zatočišča, predvsem za najmlajše člane, ki se zaradi mladosti izkažejo za neuporabne pri grajenju skupnosti, a so potrebni pomoči in zavetja, ker so najbolj izpostavljeni strahu. Najmlajši »ficki« čutijo nepopisno grozo v temi, razum jim še ni prav v pomoč in z delom niso v pomoč skupnosti. Od skupnosti so odvisni, saj potrebujejo nekoga, ki bo zanje skrbel. Izgradnja koč torej ne varuje le pred nevšečnostmi iz narave, ampak zameji vdore strahov, ki grabijo ficke in tudi ostale. Daje jim občutek »dóma«, nevarnost torej ne preti samo od zunaj, temveč tudi od znotraj.

Koče se bodo izkazale za pomemben element razdora, skupnost se bo razdelila na te, ki delajo, kar je nujno, in tiste, ki počnejo to, kar je razburljivo.

Jack govori o fascinaciji lova: kot da ne loviš ti, kot da lovijo tebe, kot da ti je nekdo za petami. Govori o igri moči, igri žrtev-lovec, govori torej o bleščečem svetu zvijač, zabave, spretnosti,

sveta sedanjosti, igre, ki pa sicer terja napor. Lov je nekaj, čemur se predaš, proces, ki te potegne vase, in tudi način, kako se zagospoduje nad naravo, in celo več: kako se drugega ulovi in ubije, torej uniči.

Ralph o svojem početju – gradnji koč ne more govoriti s takšnim entuziazmom; kar dela, mu ni v veselje, je naporno, a nujno za skupno dobro. To je svet zdrave pameti, hrepenenja, razočaranja, svet potrpežljivosti, discipliniranosti, ki ne popusti v nagradi ulova, ki pomeni takojšnjo srečo, ampak zahteva zadržanost, naperjeno v prihodnost, in ni le tvoja sreča, ampak sreča skupnosti. Zdi se, da lov daje užitek, ne pa ugodja, da delo terja odpoved, ki na koncu prinese samo nekaj ugodja, ne pa užitka.

Priča smo torej delitvi dela, ki je vnesla razdor: nastaneta dva svetova izkušenj in občutkov, med katerima ni stikov, kot pravi Golding.

Skupnost je vedno bolj razklana, pošasti postajajo vedno bolj nadležne, grozi vdor divjaštva, kar lahko razumemo kot začetek padanja v naravno stanje, kar bomo kmalu pojasnili.

Pred tem pa si pogledjmo še obljubljeno predstavitve Ralpha kot vladarja Platonovega kova.

Ralph se nekoč znajde v zanimivem premišljevanju, razmišlja namreč o obrazih, ki jih opazuje in se spreminjajo s padanjem svetlobe in s perspektivo. Postavi si vprašanje, kaj je torej obraz sam po sebi, kaj sploh je vse to, kar je elementarno filozofsko vprašanje, ki loči spreminjajoče se pojave od tistega nespremenljivega za njimi, ki loči pojavljanje, pojav od bistva, ideje. Med filozofiranjem se spomni na svoje dolžnosti vladanja, kar mu je zaradi užitka, ki mu ga mišljenje nudi, odvečno in zoprno, hkrati pa ve, da mora »nazaj v votlino«<sup>4</sup>, kar tudi Platon zahteva od vladarjev – filozofov. Ralph torej noče biti vladar, raje bi razmišljal o svetu,

<sup>4</sup> Platon v prisposodbi o votlini govori o ljudeh, ki so od rojstva ujeti v votlini in jo imajo za vso realnost. Ko se nekomu uspe osvoboditi in spozna lepoto sveta zunaj votline, je njegova dolžnost vrniti se vanjo in osvoboditi tudi druge.

ki se mu vedno bolj odkriva, ga morda vedno bolj razume, a ravno ta nezainteresiranost za oblast ga dela kompetentnega, kot te želja po oblasti diskvalificira kot voditelja. Imeti interes v vladanju – to pomeni s pomočjo vladanja drugim pridobiti dobiček (ugled, položaj, bogastvo) zase. Paradokсна dialektika: kdor noče vladati, bo dobro vladal, kdor pa hoče vladati, bo vladanje zlorabil za nekaj drugega. Je mogoče, da bi kdo bil vladar in bi si želel le vladati, ne da bi zlorabil vladanje za druge namene?

Ralph se prav tako zave, da mora v »politični ureditvi«<sup>5</sup>, ki ji pripada, znati dobro podati, predstaviti zadevo, da mora povedati tako preprosto, da ga bodo razumeli tudi fiki; ve, da se bo kasneje nujno razvila diskusija spretnih razpravljalcev, ki lahko odpeljejo razpravo stran od načrtovanega, da mora torej voditi razpravo tako, da bo tema vseskozi skupno dobro, kar je v njihovem primeru postavitev prioritete ognja in koč nad lovom.

Ralph se še enkrat izkaže kot dober voditelj (zakonodajnega telesa), vse želeno uspe ubesediti, a skupnost razumnih in razpravljaljočih vseeno razpade zaradi vdora neobvladljivega strahu, pošasti. To travmatizirano situacijo skušata racionalizirati Jack, ki se sklicuje na izkušnjo, češ, prehodil je ves otok in pošasti ni, in Pujsek, ki se sklicuje na znanost, češ, »življenje je znanstveno«, vse je razložljivo, nimamo se česa bati, a vse brez uspeha. Eden od fickov dobi napad panike, ki je nobena avtoriteta ne more več zaježiti, to pa preide v splošno norost, ki izrine racionalno in povzroči razpad. Spor med Ralphom in Jackom eksplodira.

V sporu se Ralph sklicuje na avtoriteto vladanja; ta mu pripada po pravilih, ki so jih skupaj postavili. Pravi, da so ta pravila vse, kar imajo, a Jack mu zabrusi, »k vragu pravila, mi smo močni, mi lovimo«, vnese upor, puč, in stara pravila ne veljajo več. Nasloni se na novo avtoriteto, na moč kot represivno silo. Moč argu-

<sup>5</sup> Tukaj seveda neha biti platonist, ker je pristaš demokratične ureditve, kar Platon nikakor ni bil.

mentov zamenja argument moči.

Na vrhuncu krize Ralph na prigovarjanje Pujska, naj vendar zatrobi na školjko, odvrne, da če bi zdaj zatrobil in se ne vrnejo, bo izgubil avtoriteto in nikoli več ne bo ognja, nikoli vrnitve nazaj v civilizacijo. Pujsek vidi dlje, ker če ne zatrobiš, mu pravi, bomo izgubili več kot tvojo avtoriteto in možnost vrnitve v civilizacijo, izgubili bomo civiliziranost, »postali bomo živali«. Grozi jim prosti pad v naravno stanje.

Družba se razcepi, nastopi nov Gospodar s prej omenjeno močjo represije, kmalu bo nastala tudi povsem nova skupnost, ki bo temeljila na zločinu, na ritualnem umoru: »Pobijte ga, zakoljite ...« Dobimo skupnost, ki jo družijo krivda ob umoru, žrtvovanju člana. Zločin, ki jih na novo in drugače poveže.

Pujsek skuša ta prvi umor racionalizirati, češ da je bila tema, nesreča, da je žrtev sama kriva, a Ralph ne »kupi« te interpretacije in pravi: »Bojim se nas samih.« Pogreznjenost v norost, ki je konec razuma, besede, dogovornega, pogodbe, pomeni konec sodelovanja skupnosti, konec sveta školjke. Izkaže se, da je tista pošast, tisto zares pošastno, kar je treba kultivirati in disciplinirati, v nas samih. Izkaže se tudi, da tam, kjer ne gospodari racionalno, gospodari iracionalno – gospodar strahu, gospodar muh<sup>6</sup>. Strah, norost in nove žrtve, kot da bi se zbudili iz sanj, ko po dečke končno pride ladja.

<sup>6</sup> Prof. Pal je dodala: deček Simon je bil tudi prvi, ki je razumel, da ni pošasti v zunanjem svetu (ne v gozdu, ne v vodi, ne iz zraka). Zelo nepovezano in nerazumljivo tudi želi svojo razlago sporočiti ostalim, toda uspe mu reči le, »Morda pa je pošast«, s čimer povsem osupne Ralph, pa tudi: »Morda pa smo samo mi.« Izraziti želi izvorno slabost človeštva. V kasnejšem »pogovoru« Gospodar muh vpraša, ali se ga Simon ne boji. Simon potrdi, da se ga ne boji, saj je že ves čas vedel – pošast je v njih samih. Gospodar muh je nenadzorovano zlo, divjaštvo, sla po krvi, ki je v fantih. Gospodar muh tudi pravi, da je on razlog, zakaj stvari na otoku ne delujejo – ker je nekultivirano zavladalo nad kultiviranim. Ker je zavladalo (zagospodarilo), ima tudi ime Gospodar. Gospodar muh je gospodar vsega pošastnega, kar je v človeku, in ima razdiralno moč, če ni kultivirano, disciplinirano, racionalizirano, civilizirano.

## Vpeljimo zdaj še nekaj filozofskih referenc

Situacija, v kateri se dečki znajdejo, je v filozofskih teorijah delno razložljiva s teorijo naravnega stanja, ki se pojavi v filozofiji novega veka in razlaga nastanek človeške skupnosti kot svobodno dejanje vseh udeležencev. Vse teorije naravnega stanja oziroma družbene pogodbe družijo izhodiščna predpostavka, da je naravno stanje stanje enakosti, kjer so vsi svobodni, razumni in umrljivi, razlikujejo pa se po tem, kako razumejo človeško naravo in kako razlaga jo nujnost prestopa v družbeno stanje.

Ogledali si bomo tri teorije: Hobbesa, Lockeja in Rousseauja.

**Po Hobbesu** so ljudje v *naravnem stanju* sebični, agresivni, zaradi pomanjkanja virov pa tudi konkurenčni; splošna oznaka takšnega stanja je vojna. Človek je človeku volk, pravi Hobbes. Življenje je težko, bedno, brez sodelovanja, brez prihodnosti in brez gotovosti. Človekov razum pravi, naj ljudje takšno stanje končajo in si povečajo možnosti za preživetje. Tako so si primorani prizadevati za mir, kar storijo tako, da sklenejo družbeno pogodbo, ki je v resnici pogodba o nenapadanju. A še vedno živijo v negotovosti, ker ne morejo biti prepričani, da bodo vsi spoštovali zapoved nenapadanja. Razmere rešijo tako, da se odpovedo delu svoje moči, ki jo prenesejo na suverena, na oblast. To novo nastalo situacijo lahko imenujemo politična oblast, ki temelji na institucionaliziranem nasilju: odpovem se lastni možnosti uporabe nasilja in jo prenesem na oblastnika. Ta zdaj postavlja pogoje, pravila sobivanja, postavlja zakone in določa kazni za kršitelje. Zakonito in pravično je to, kar oblast določi kot zakonito; svoje razumevanje zavaruje s silo, ki jo ima na voljo, drugi pa se temu podredijo zaradi strahu pred kaznijo. Oblast torej temelji na moči. Hobbes tudi predlaga, naj bo oblast nedeljiva, absolutna.

**Po Locku** so ljudje v naravnem stanju moralni,

imajo dane naravne pravice (pravico do življenja, svobode, zdravja in lastnine) in dolžnosti, ki prepovedujejo, da bi si kršili naravne pravice in zahtevajo spoštovanje enakosti in nepodrejenosti.

Ljudje živijo v razmerah, kjer je virov dovolj. Naravno stanje omogoča kakovostno življenje, človek lahko proizvaja in proizvodi njegovih rok so poleg njegovega telesa njegova lastnina, ki je nihče ne sme poškodovati. Vsako kršenje naravnih pravic sme človek v naravnem stanju kaznovati sam. Ko ljudje sklenejo, da bodo sodelovali, vzpostavijo takšno obliko sodelovanja, ki naravno stanje ohrani in oplemeniti, kar pomeni, da bo tudi v družbenem stanju nujno ohranjati vse našete pravice, ki jih ima človek v naravnem stanju. To pa pomeni, da s pogodbo nastane oblast, ki ne bo vnašala podrejenosti. Družbeni ljudje postanejo preko pogodbe politični subjekti. Ker ljudje najlažje zaščitijo svojo svobodo tako, da so sami vir in cilj oblasti, Lockovo pojmovanje omogoča nastanek demokracije. Oblast mora torej zastopati pravice državljanov, če pa tega ne počne in celo krši njihove temeljne pravice, ljudstvo umakne pogodbo o sodelovanju in se taki oblasti upravičeno upre.

**Po Rousseauju** so ljudje v naravnem stanju »dobri divjaki«. Rodijo se z ljubeznijo da samega sebe. Če vidijo nekoga trpeti, postanejo empatični, bolečino drugega čutijo kot svojo. Dobri divjaki živijo samozadostno življenje, so svobodni in živijo v razmerah z dovolj viri v prostranosti narave.

Da lahko človek razvije vse svoje potenciale, pa se mora odpovedati naravni svobodi in jo zamenjati za dogovorno. Tako tudi pri Rousseauju ljudje sklenejo družbeno pogodbo, kjer pa se ne odpovedo delu lastne moči, ki bi jo odtujili v suverena, niti ne postavijo nekega organa, ki bi zastopal njihove pravice. Ko iz naravnega stanja prestopijo v družbeno stanje, skupaj ustvarijo politično skupnost. S tem so se odpovedali svoji volji in začeli uresničevati

skupno voljo, občo voljo. Skupnost tako ni seštevek posameznikovih zahtev, kjer so se kot »skupno« lahko uveljavili tisti interesi posameznikov, ki so kvantitativno zmagali, ne glede na to, kakšen, morda za skupnost razdiralen<sup>7</sup> predlog so proizvedli. Rousseaujev državlján vedno razmišlja širše, seže preko svojega posebnega interesa in ugodja, vedno se sprašuje, kaj je najboljše za skupnost, in temu, volji skupnosti, se podredi kot lastni iniciativi.

Po tej predstavitvi nekaterih teorij naravnega stanja se lahko vprašamo, katera je najbolj uporabna za razumevanje našega besedila. Opazimo lahko, da nobene omenjene teorije ne moremo preprosto prezrcaliti na roman.

Hobbes? Ne ustreza, prva razlika je že v razmerah, v katerih se otroci znajdejo. Avtor ne predpostavi pomanjkanja, zato ni potrebe po nasilju. Ko do njega pride, vzrok ni v pomanjkanju virov, ampak v pomanjkanju empatičnosti.

Locke? Morda je uporabnejši, dečki so ob brodolomu dovolj stari, da so že bili socializirani v kulturo, so že nosilci elementarnih zahtev družbe, iz katere prihajajo. Imajo temeljne naravne pravice, ki jih bodo najboljše zaščitili na demokratičen način: izvolijo voditelja, ki jih zastopa, kar v njihovem primeru pomeni, da sklicuje zbor vseh, kjer vsi, ki trenutno posedujejo školjko, lahko razpravljajo. A takšna organizacija razpade in moramo se vprašati, zakaj.

Rousseau? Dečki so res videti kot »dobri divjaki«, so empatični, a ne vsi. Lahko bi rekli, da so takšni, ker že prihajajo iz kulture, ki pa jih je v tem primeru pokvarila zaradi kvarnega vpliva vzgoje in jim ni, kot pri Locku, dala dobre popotnice. So sicer na dobri poti, da uredijo skupno bivanje po rousseaujevskih kriterijih: vsi lahko sodelujejo pri odločanju, imajo neke vrste

neposredno demokracijo, a vprašati se moramo, ali tudi vsi zmorejo sodelovati. In seveda ta skupnost propade in postavljen Rousseaujev model je ne uspe misliti v celoti.

Zakaj imamo toliko težav? Morda je odgovor v tem, da so vse tri teorije uporabne, a nobena v celoti, ker je pogled fantov na sobivanje raznolik, ker ne razumejo nujnosti skupnosti na enak način, kar je hkrati aktualen problem vsake realne skupnosti.

Poskusimo problem misliti tako, da se zopet naslonimo na antagonista romana.

Ralph in Pujska bi lahko umestili na Locke-Rousseaujevo linijo: člane skupnosti pojmujeata kot dobre divjake, ki so se zmožni dogovoriti o skupnem življenju, hkrati pa je skupnost edina možnost, da preživijo v divjini. Dogovorna skupnost ustvarja racionalne posameznike, zahteva kulturo dialoga, gradi njihovo strpnost in vzpostavlja solidarnostne vezi. Množica dečkov je starostno raznolika, sestavljajo jo fantje, ki že lahko poskrbijo zase in so lahko nosilci skupnosti, a veliko je dečkov, ki so še premajhni, da bi lahko skrbeli zase in so skrbstveno odvisni od drugih. Tako kultura dialoga kot skrb za šibkega zahtevata odlog hotenega: ne moremo narediti tistega, kar najbolj hočemo, ampak moramo narediti to, kar je najbolj prav. Kar je prav, pa zadeva skupno iskanje skupnega dobrega. Ralphova želja po vrnitvi civilizacijo kaže tudi na idejo, da je človek v naravnem stanju sicer samozadosten, a ne more razviti vseh svojih potencialov, za to potrebuje skupnost civiliziranih. Kultura nam prinaša prednosti, omogoča razvijanje naših potencialov, ščiti nas pred arbitrarno nasilnostjo drugega, njegovim poseganjem v našo svobodo, a zahteva samoomejevanje, samonasilje: ne smemo popuščati našim impulzom in strastem, dati moramo prednost dolžnostim pred ugodjem, užitki.

Ko se po razbitju predhodne ureditve vzpostavi Jackova oblastna struktura, pa se lahko naslonimo na sicer prekratko in nepravilno

<sup>7</sup> Rousseau je bil velik kritik družbenih razmer v njegovem času, saj je tedaj peščica izkoriščala večino, in to tako, da je uporabila najboljše v človeku, znanost in umetnost, kot viška človekove ustvarjalnosti, ter ju uporabila kot »svetlične vence, ki prekrivajo realnost verig«. Človek s tem, ko ljubi te vence, pravzaprav ljubi lastno zaslužjenost.

razumevanje Hobbesove teorije: nova pogodba temelji na moči, na uporabi represije, ne razvija kulture dialoga, ignorira kulturne pridobitve in zahteve po vrnitvi z otoka. Ko ignorira gradnjo koč in skrb za ogenj, razreši sebe in druge nelagodja, ki ga kultura nujno povzroča, omogoča nenehno igro, neinhibirane strasti, takojšnje zadovoljitve, kar je videti popolno, a cena za (trenutno) popolnost je padec v divjaštvo, v umor.

Golding je naredil zanimiv eksperiment. Dečke je postavil v naravno stanje in jim dal liberalne koordinate ter pogledal, kako se bo zadeva iztekla. Poglejmo liberalne aksiome:

- Vsi smo enaki, rodimo se svobodni in nihče ni po naravi podrejen drugemu.
- Vstop v organizirano skupnost je prostovoljna odločitev, temelji na pogodbi.
- Skupnost deluje demokratično, kot dogovarjanje o skupnem dobrem.

Zakaj ta ureditev ne deluje, zakaj se zgodi razcep? Pokaže se zanimiva zadrega liberalizma: vsi prej naštetih aksiomi so bili mišljeni za racionalne subjekte, za odrasle moške. V eksperimentu se tako pokaže zamolčana predpostavka liberalizma, vsi ti svobodni in avtonomi moški so namreč takšni šele postali, šli so skozi skrbstvene roke tistih, ki bodo kasneje v pogodbi izpuščeni. Večinoma so to ženske. In kaj je tradicionalno delo žensk? Predvsem skrb za ogenj (ognjišče), skrb za hiše in seveda skrb za otroke (ficke). Če bi v izhodišču neliberalno določili nekatere kot podrejene, bi tako dobili »skupnost-enakih-tudi-v-enakem-dostopu-doužitkov« in skupnost iz te enakosti izrinjenih, ki pa s svojim potrpežljivim, enoličnim in nerazburljivim delom prvo skupnost šele omogočajo. (Morda lahko k temu dodamo še, da so iz skupnosti izrinjeni občasno še deležni iracionalnih izbruhov sicer odraslih moških. Morda zato, ker se sicer načeloma enaki moški v liberalizmu vendarle začnejo razlikovati. Imajo enake pravice, nimajo pa nujno enake lastnine.) Tako bi

se nam roman lahko pokazal kot feministično branje, ker pokaže patriarhat kot zamolčano resnico liberalizma.

## **Čudežni Feliks ali kako misliti 20. stoletje na romanesken način**

Izbira *Čudežnega Feliksa* in *Velikega Gatsbyja* se umešča v čas današnjega naraščanja antisemitizma in boja proti njemu ter širše rasizmu, čeprav je v Fitzgeraldovem romanu motiv rasizma zelo obroben, a v liku Toma Buchanana lahko prepoznamo strah ameriškega belca iz višjih slojev pred izgubo »večvrednosti« s strani temnopoltih. Hiengov roman bomo poskušali brati kot dokument 20. stoletja v Badioujevem pomenu, saj med drugim osvetljuje tudi, kako so širjenje antisemitizma doživljali in mislili Židje, kar na miselni ravni izreka Theodor Hirsch, medtem ko se Feliks kljub naraščajoči nestrpnosti do Židov paradoksalno glede na zgodovinske razmere odzove z identifikacijo z židovskim ljudstvom na čustveni ravni. O nujnosti boja proti antisemitizmu najbolje priča poteza sedanje nemške vlade, ki ga razume kot svojo moralno zavezo, saj je zanjo to, da se Židje še danes počutijo ogrožene, sramota. Kot je v svojem prispevku 4. 8. 2021 v *Dnevniku* Radiotelevizije Slovenija poročala nemška dopisnica Polona Fijavž, v Nemčiji kljub 1700-letni prisotnosti judovstva odkrivajo porast desnega ekstremizma in 15-odstoten porast napadov na Jude, zato zdaj nemška zvezna vlada namenja 35 milijonov evrov, ker želi s poglobljeno analizo vzrokov takšno nasilje zaustaviti. Porast sovraštva do Judov tam opažajo predvsem med »querdenkerji« – drugače mislečimi, ki zagovarjajo teorije zarote. Projekt je predstavila nemška ministrica za izobraževanje in raziskovanje Anja Karliczek. Antisemitizem naj bi preprečili na različne načine. Nemška vlada želi boj proti desnemu ekstremizmu uvrstiti v izobraževalne sisteme in te pojave omejiti predvsem na spletu. V Republiki Sloveniji pa se je na izjavo enega od pripadnikov »rumenih jopičev«, v kateri je na družbenih omrežjih poveljeval nacističnega

voditelja Adolfa Hitlerja, odzvalo nemško veleposlaništvo. To je zapisalo, da je ohranjanje spomina na grozote nacističnega režima zgodovinska dolžnost Nemčije. Izbira Hiengovega romana *Čudežni Feliks* nam letošnje šolsko leto odpira prostor za obravnavo fašističnega antisemitizma, kar bomo mi storili v drugem poglavju, in današnjih pojavov antisemitizma ter poudarjanje nujnosti boja proti njemu.

V drugem delu prispevka se bomo osredotočili na dve literarni osebi, Theodorja in Feliksa Hirscha. Ob očetu bomo razmišljali o vzrokih za njegovo izogibanje neprijetni resnici o resni ogroženosti Judov, ob Feliksovi identifikaciji z židovskim ljudstvom pa bomo s Humom presodili, kaj je bilo tisto, kar ga je nagnilo od ravnodušnosti do očeta k odločitvi, da odide z njim na beg pred preganjanjem Židov. V naslednjem poglavju bomo nato obravnavali Feliksa (in Hienga) kot spinozista, v zadnjem poglavju pa se bomo ponovno navezali na problematiko rasizma.

### **20. stoletje v Čudežnem Feliksu**

Hiengov roman lahko razumemo tudi kot dokument 20. stoletja v pomenu Alaina Badiouja. Pisatelja se je usoda Židov osebno dotaknila, zanj je namreč »pomor Židov poglavitna groza minule vojne. Zdi se mi tudi, da je holokavst, skupaj s pomori v Sovjetski zvezi, najhujši inferno zadnjih stoletij. Dolgoletno premišljevanje o židovskem svetu – tudi moj najboljši prijatelj, pokojni Herbert Grün, je bil napol Žid – me je privedlo do tega, da sem skušal vsaj malo ugotoviti, kako se je to moglo zgoditi.« (Virk 2008, 22.) V oba totalitarizma je vpletena vizija novega človeka, prav to pa je po Alainu Badiouju tudi bistveni miselni preobrat, ki ga prinaša 20. stoletje na različna področja (politika, glasba, umetnost, matematika ...) glede na preteklo mišljenje.

Francoski filozof si v 1. poglavju *Dvajsetega stoletja* zastavi vprašanje, kako imenovano stoletje konstruirati. Z zgodovinskega vidika

odkriva tri možnosti, in sicer 20. stoletje kot:

- *komunistična epopeja*: V tem primeru se 20. stoletje začne s prvo svetovno vojno, katere del je tudi oktohrska revolucija iz leta 1917, konča pa se s propadom Sovjetske zveze.
- *radikalno zlo*: 20. stoletje je čas apokaliptičnih, grozovitih dogodkov, ki jih lahko označimo s kategorijo zločina (zločini stalinističnega komunizma in nacistični zločini). »V osrčju stoletja je torej iztrebljanje evropskih Židov, kot Zločin, ki služi za merilo zločinov. (...) Če ga hočemo misliti, so glavni parametri koncentracijska taborišča, plinske celice, pokoli, mučenja, organiziran državni zločin. Kot bistvena opredelitev poseže število, kajti odkar je kategorija zločina povezana z državo, označuje množične pokole. Bilanca stoletja takoj postavi vprašanje preštevanja mrtvih.« (Badiou 2005, 10-11.) Volja po preštevanju zanj izvira iz tega, da etična sodba ne najde svojega realnega drugje kot v uničujočem ekscesu zločina, v štetju žrtev v milijonih. V tem primeru je 20. stoletje torej totalitarno stoletje.
- *zmagoslavna demokracija*: Na 20. stoletje lahko gledamo tudi kot na stoletje zmagoslavja kapitalizma in svetovnega trga. »Blažena povezava neomejenega Trga in brezdanje Demokracije bi s pokopom patologij podivjanega hotenja končno uveljavila pojmovanje tega stoletja kot pomiritve ali povprečniške modrosti. (...) To je liberalno stoletje.« (Isto, 12.) Po filozofovem mnenju to stoletje lahko razumemo tudi kot stoletje, v katerem parlamentarizem in njegova opora odpirata kraljevsko pot nepomembnim idejam.

V nadaljevanju Badiou premesti svoje razmišljanje z zgodovinske ravni na filozofsko, saj pravo filozofsko vprašanje ni, kaj se je v dvajsetem stoletju dogajalo, ampak **»kaj se je v njem mislilo. Kaj takšnega mislijo ljudje**

**tega stoletja, kar ne bi bil preprost razvoj neke prejšnje misli?«** (Avtoričin poudarek, isto, 12.) Njegova metoda je ta, da iz produkcije tega stoletja vzame nekaj dokumentov – sledi, ki kažejo, kako se je stoletje mislilo, in v tem pomenu je za nas Hiengov roman dokument 20. stoletja, saj na romanesken način v osebi Theodorja Hirscha podaja samospraševanje Židov o svoji »krivdi« za napovedujoči se holokavst, kar bomo kasneje predstavili. Opozorimo tudi na aktualnost Badioujeve osvetlitve njegove metodologije tudi na primeru nacistične misli. Ukvarjanje s tem, kar so nacisti storili, prepreči dostop do tega, kar so ob tem mislili. Ta korak je zanj nujen: če namreč ne mislimo tega, kar so nacisti mislili, potem ne moremo misliti tega, kar so počeli. To pa onemogoči vsako realno politiko, ki bi prepovedala vrnitev tega početja. »Kolikor nacistična misel ni mišljena, ostaja med nami, nemišljena in torej neuničljiva.« (Isto, 13.)

Odgovor na vprašanje, kako je 20. stoletje mislilo samo sebe in v čem se njegovo mišljenje razlikuje glede na preteklo, filozof najde v ideji o spremembi človeka, ki je značilna tako za fašizme kot komunizme. »Kreacija novega človeka vedno zahteva uničenje starega. Nasilna, nespravljiva diskusija se nanaša na starega človeka.« Ta projekt je po njegovem mnenju tako radikalen, da se pri njegovi uresnitvi ne upošteva singularnosti človeških življenj – tu obstaja le material.« (Isto, 19.) Podobno se je na primer zgodilo v moderni glasbi iz tega stoletja: iztrgani zvoki in oblike iz svoje tonalne in figurativne harmonije so za umetnike moderne umetnosti postali material, njegov cilj pa je bilo treba preoblikovati. Prvo poglavje *Dvajsetega stoletja* tako sklene, da je bilo to vse do svojega konca stoletje, v katerem se je zgodila radikalna sprememba opredelitve človeka.

Torej je za 20. stoletje po Alainu Badiouju značilen projekt novega človeka. Tej temi se *Čudežni Feliks* s Hiengovim razumevanjem holokavsta kot morda največjega zločina in največje tragedije v tem stoletju, ki so ga v nemškem tretjem

rajhu zagrešili nad Aškenazi (Virk 2008, 28), približuje prek zgodovinske konstrukcije 20. stoletja kot stoletja totalitarizmov. Lahko rečemo, da se obravnavani roman omenjene teme dotika posredno, saj so bili nacistični zločini nad Židi eno izmed sredstev za uresničitev tega projekta.

## Vsakdanji in fašistični antisemitizem

Z vidika razumevanja razlike med vsakdanjim antisemitizmom<sup>8</sup> in fašističnim je zlasti dragoceno spraševanje Theodorja Hirscha v »družinskem pogovoru« o Feliksovi prihodnosti: »In zdaj vprašam, koga naj vprašam, zakaj so se ti ljudje, med katerimi smo najraje in najdlje živeli, zarotili, da nas bodo zatrli?! Postali smo nikogaršnji, ko smo postali njihovi. Dim nad Evropo. Ali ne bom bežal tudi pred svojim ljudstvom, ko bom bežal? Mar se nisem odvadil njihovih navad? Juda, Benjamin, Levi, slavni rodovi! Kdaj sem ugasil menoro in kateri veter je odnesel črni klobuk? Moj oče ga je izgubil, ko je vrtal po oficirskih zobeh! Zakaj nas sovražijo, zakaj jim smrdimo? Bil sem v Španiji in ves srečen, ker ni nihče omenil izгона Judov v letu 1492. Grofične niso imele pojma, oh, tiste mršave, s cukrovo vodo počesane grofične! In zdaj? Kdo še ve za požig jeruzalemske sinagoge? Kako prijazni so bili Angleži s Felixom Mendelssohnom! Pokol v Yorku je bil leta 1190. **Občasno sovraštvo** (poudarila avtorica članka) je najbolj goreče. Zakaj nas ne marajo? Morda se ne brigamo dovolj za pokojnike ... Kaj je z grobom moje mame in mojega očeta? Poslal sem denar za kamen. So ga postavili? Kdo je še živ od sorodstva? Judje bomo ostali brez grobov, kajti zdaj se pripravlja **velika krvava nevihta** (poudarila avtorica članka), jutri bo, največja od vseh, kar jih je bilo! Veter nas bo odnesel. Nobene zemlje ne bomo imeli, razen tiste na večnih poteh. Ahasverjev prah in Ahasverjevo blato ... Dim.« (Hieng 2008, 467-468.) V teh citatih se nakazuje razlika med

vsakdanjim antisemitizmom – gorečim »občasnim sovraštvom« in »veliko krvavo nevihto« – fašističnim (nacističnim) antisemitizmom, ki ga tako lahko imenujemo le pogojno, saj z vidika Horkheimerja in Adorna iz *Dialektike razsvetljenstva* antisemitov ni več. Te razlike se morda še najbolj zavedata obe Felixovi sestrični, ki imata najboljši razgled nad dogajanjem v Evropi in nacističnim odnosom do Židov. Slednje velja zlasti za Hedo zaradi njenega bivanja v internatu v Gradcu, kjer se je čutilo, »kako jih kuha nemško veselje, prav smrdelo je od samega navdušenja. Imela sem sošolke, ki so bile Judinje. Pametne punce. Pametni očetje. Bogati očetje. Zdaj so v Angliji.« (Isto, 441.) Kot ugotavlja Mladen Dolar ob obravnavi fašističnega antisemitizma omenjenih dveh predstavnikov frankfurtske šole v svoji knjižici *Struktura fašističnega gospostva*: »Fašistični antisemitizem ni antisemitizem **par excellence**, kjer bi ta prišel do svoje izostrene in do skrajnosti pritirane podobe, nasprotno, v fašizmu se mu je odtegnil njegov družbeni temelj in njegova družbena vsebina, prav zato pa je lahko nastopil še s toliko večjim fanatizmom, kot da bi v svoji paranoji o resničnosti svojih umislekov hotel prepričati predvsem samega sebe. Od subjektivnega izkustva, ki se je v antisemitizmu strdilo v stereotip, je ostal samo še stereotip. Poznavanje Židov pri tem ne igra nobene vloge več: antisemitizem se z enako lahkoto rodi tudi v krajih, kjer Židov sploh ni. Antisemit se za preganjanje Židov odloči **en bloc**, s tem, ko plebiscitarno podpre fašistično listo. Individualno presojo je zamenjala slepa subsumpcija, odločitev brez procesa odločanja (...)« (Dolar 1982, 92-93).

Roman opozori na »predfašistično« obravnavo Židov v obliki Leonidove žaljive opazke: »Der Jude ist kein Bürger, sondern ein Würger!« (Jud ni državljan, temveč davitelj!) (Hieng 2008, 380), kar spada v tako imenovani sovražni govor in prvo stopnjo »piramide sovraštva«, kot jo je predstavil profesor kulturoloških študij Mitja Velikonja v svojem intervjuju v *Mladini*

<sup>8</sup> Izraz smo prevzeli od Mitje Velikonje. Glej Kocijančič 2021, 31.

*Intervju 2021* novinarju Gregorju Kocijančiču. Gre za shemo, ki jo je oblikovala nevladna organizacija Anti-Defamation League: »Piramida je razdeljena na pet vodoravnih stopenj: na prvi so žaljivke, stereotipi na individualni ravni, sledita individualna stigmatizacija in izločanje, tretja stopnja sta družbena diskriminacija in kolektivno stereotipiziranje, v četrti se preide na kolektivno nasilje, vse skupaj pa vršiči v genocidu.« (Kocijančič 2021, 31.) Dolarjev komentar o fašističnem antisemitizmu na podlagi Horkheimerjevega in Adornovega razmišljanja s predstavljeno piramido sovraštva lahko beremo skupaj na naslednji način. V primeru holokavsta ne gre za induktivno pot stopnjevanja vsakdanjega antisemitizma, temveč za to, da je bil genocid že deduktivno vpisan v omenjeno ideologijo kot celoto: kdor je bil pristaš nacizma, je avtomatično sprejel tudi antisemitizem. Hkrati pa je bila ideološka obravnava židovskega ljudstva kot nečesa, kar je treba popolnoma izničiti, zelo prikladna za vsakdanji antisemitizem navadnih ljudi, o čemer je Velikonju iz svoje izkušnje pripovedoval ameriški zgodovinar madžarskega rodu István Deák, da so Jude ovajali njihovi sosede zaradi čisto praktičnih koristi: če se znebimo tiste družine, bo meni pripadala njihova garaža ali posel v trgovini v pritličju. (Isto 2021, 31-32.) Kako »učinkovito« je deloval ta spoj vsakdanjega in fašističnega antisemitizma, priča visoko število umorjenih Židov med nacističnim režimom (20. stoletje kot stoletje totalitarizmov!). V romanu fašistični antisemitizem predstavlja prepevanje nemške pesmi o vzdigovanju zastave, ki jo je Feliksov oče prepoznal kot nacistično pesem po koncu napada na graščino.<sup>9</sup> Andrej Hieng v romanu tudi prikaže, da so bile razmere na takratnem slovenskem ozemlju prikladne za razvoj nacističnih idej. A Theodor Hirsch v omenjenem pogovoru z vprašanjem pomisli tudi na »možnost, da se močneje uveljavijo boljševiki in

podobni tiči.« (Hieng 2008, 451.)

## »Nevednost« Theodorja Hirscha

Vrnimo se k Feliksovemu očetu. Čeprav na metaforični ravni prepozna razliko med vsakdanjim in fašističnim antisemitizmom, te razlike noče uzavestiti, kar se kaže v tem, da dolgo časa v družinskem razgovoru o Feliksovi usodi ni bil pripravljen vzeti sina s sabo na beg pred vedno večjim vplivom nacističnih idej in preganjanjem Židov. Zateka se v nevednost, ki jo ljudje kot strategijo pogosto uporabljajo »za spoprijemanje z neprijetno resnico, ki se ne ujema z njihovim pogledom na stvarnost, ali kot pripomoček, da ustvarijo namišljeni scenarij, zaradi katerega je stvarnost prijetnejša in znosnejša.« (Salecl 2021, 34.) Feliksova mlajša sestrčna Heda je tista, ki proti koncu 25. poglavja prevzame pobudo v soočanju njegovega očeta z za Žide kruto stvarnostjo in prihodnostjo, ko se v Evropi pred nacističnim pogromom ne bodo mogli skriti nikamor:

»– Kam boste šli?

– Če prav razumem, me sprašujete, kam bom zbežal in kam se bom skril?

(...)

Ponovila je: Kam torej, gospod?

– Evropa je majhna ... je razpredal, ampak polna raznih in raznovrstnih sob, saj veste, kakor nekatera stara stanovanja in kakor ...

– Pravijo, da bojo nacisti lepo vse podrli in naredili večje sobe, ali kar eno samo.

– Počasi gospodična!

Odrezala je in pri tem zamahnila z roko: Nič počasi! Hitro bo šlo!

– Vojaška vprašanja ... Najprej bi morali zasesti ...

– Saj bodo, le verjemite! Nikar me tako ne glej-

<sup>9</sup> Naj omenimo, da napadalci niti niso vedeli, da se v graščini nahajata Žid in napol Žid, torej gre za tisti element fašističnega antisemitizma, na katerega je opozoril že Dolar, da se lahko pojavi tudi tam, kjer Židov sploh ni. (Op. a.)

te! Berem časopise, poslušam radio, premišlujem, kombiniram, nisem otrok ... Eno državo za drugo bojo podrli kot domine. Povsod bodo pohopsali Jude, pravijo, in na vzhod z njimi ...» (Hieng 2008, 442-3.)

V nadaljevanju omenjenega pogovora nato v 26. poglavju vsi ostali udeleženci pogovora skušajo »strezniti« Theodorja Hirscha, a on jim ugovarja, kako je bila Feliksova mati pametna, daljnovidna, da je sina obvarovala židovskega porekla, kar naj bi Feliksa rešilo pred morebitnim prihodnjim preganjanjem. Pri njegovi nevednosti je videti, »kot da ima vse potrebne informacije, da nekaj razumemo, vendar to ni povezano z nami. Posameznik ima na primer lahko informacije o nevarnosti, vendar ravna, kot da ta zanj ne velja oziroma ni njegova skrb.« (Salecl 2021, 185.) Tu moramo dodati, da Theodor Hirsch vendarle sprejme, da je ogrožen on, nikakor pa ne zmore sprevideti, da se nacistična »rešitev za Žide« v enaki meri nanaša tudi na Feliksa kot napol Juda, čeprav ne nosi židovskega priimka, dokler v pogovor ni vdrl stvaren dogodek – napad treh Avstrijcev in Alfonza Knafliča (služkinjinega nekdanjega zaročenca) na graščino, kar smo obravnavali že prej.

## Feliksovo iskanje identitete

To, kar je v romanu nazorno prikazano, je Feliksovo iskanje identitete – njegov razvojni lok od tako imenovanega kulturnega relativizma<sup>10</sup> na razumski ravni do identifikacije z židovskim ljudstvom prek čustvenega ovinka – naraščajočega »sinovskega občutka.« (Hieng 2008, 431.) Navedimo dele pogovora med Leonidom Jurjevičem Skobenskim in Feliksom Kalmusom iz 11. poglavja, v katerem je tematiziran kulturni relativizem:

»Leonid: ... Nosite spodoben priimek Kalmus. Kako torej, da si hočete natveziti priimek

Hirsch?! Saj to je tako, kot bi s prstom kazali nase!

Leonid Jurjevič je upehan. Vzravna se, zmajuje z glavo. Potem se nečesa domisli: hitro presuče eno okensko krilo, da se v njem naslika kos sobe in Feliksov obraz.

– Poglejte se! zakliče. Saj sploh niste tako zelo judovskega videza! Če bi se spodobno postrigel, in če ne bi kar naprej prefrigano mežikal, bi nihče ne uganil, da imaš koga v sinagogi.

Malce presenetljivo razodetje: Saj se nisem nameraval prekrstiti, Leonid Jurjevič.

– Nisi?

– Ne? In tudi novega priimka si ne bom jemal.

– Bravo!

– Ni za kaj. (...)

Feliks: Zdaj pa dovolite k vprašanju še pripombe, gospod Skobenski! Pravzaprav pojasnilo. Naj stvari stojijo tako ali tako: očetu se ne odpovedujem iz bojazljivosti! (...)

Feliks: ... Reciva takole: očeta bi se mogoče še kar navadil, če bi živela skupaj, vsakega človeka se navadiš. (...) Težava je s tem, kar je *za njim!* Galicija, Bukovina, Belorusija ... Saj ne more biti bogve kako oddaljen. Navade. Mei moris est. Njegov papa je prišel od tam. Nravi se zalezejo pod kožo. Čeprav je svetovni virtuozi ... (...) Ampak nobenega zanesljivega pojma nimam, kakšen je judovski svet, gospod Skobenski. Seveda si to in ono predstavljam, tudi bral sem ... (...) ... slike, ki se mi prikazujejo, mi niso prijetne. (...) Kako se imenuje tisto, kar si Judje privezujejo na glavo, tisto iz usnja? Zakaj bi moral jaz nositi črn klobuk in kito za ušesom?« (Hieng 2008, 208–213.)

Na pripombo Skobenskega, da bi se moral predvsem seznaniti in sprijazniti s postavo, in nato na njegovo vprašanje, ali ve, kaj je to, Feliks odgovori, da ve, hkrati pa izrazi tudi mnenje,

<sup>10</sup> Slednjega je v svoji spremni besedi k romanu iz leta 2008 opazil že Tomo Virk. (Op. a.)

da »če bi bil rojen v Rzeszówu ali Lublinu ali Novovolinsku, bi se postava kar sama prijala, brez pomislekov bi nosil črn klobuk in praznovab soboto.« (Isto, 213.) Iz tega pogovora lahko razberemo, da je posameznik po Feliksovem mnenju bistveno zaznamovan s kulturnim ozadjem, iz katerega izvira in v katerem je živel, z očetovim ljudstvom pa se tu še ne more poistovetiti, ker sam ne izhaja iz »židovskega sveta«. Družbenozgodovinsko okolje je torej zanj tisto, kar nas v obliki jezika, navad in širše kulture opredeljuje.

Feliksov prehod od kulturnega relativizma na zavestni ravni k njegovi nenadni odločitvi za odhod z očetom na beg pred nacistično nevarnostjo in hkrati sprejem judovstva (Hieng 2008, 468) pripovedovalec pojasnjuje z naraščajočim sinovskim občutkom. Ta občutek ga je ob opazovanju in uvidevanju očetovega strahu vedno bolj privlačil, se mu vedno močneje vsiljeval (isto, 431), nato pa se ob koncu 26. poglavja zgosti v trdno odločitev:

»– Ne, s tabo bom šel, oče! Nepreklicno! (...) Izjavil je, da verjame v usodo izvoljenega ljudstva.

(...)

– Kako si pa to predstavljaš, prosim?! A misliš, da bi te pustil kar samega po svetu? Da nimam čuta odgovornosti? Da se bom vedel, kot si se, oprosti, vedel ti sam dolga leta in skoraj desetletja? Morda domnevaš, da ne morem čutiti z judovskim ljudstvom? Čutim oče! Sprejemam slavo! Sprejemam izvoljenost in tudi vse strašne nesreče, od tega trenutka naprej! Ker razumem! Razumem tudi stvari, ki jih ti bržkone ne moreš več! Kupila bova menoro! Rešila se bova in nekoč se bova vrnila in gloria!« (Isto, 468-9.)

Feliksova presenetljiva odločitev torej ne izhaja toliko iz zavestne presoje, ampak iz čustva. Njen izvor lahko pojasnimo s Humovim stališčem, da človeka ne vodi nepristranski razum. Gre za filozofovo prepričanje, da razum, ki

obravnava odnose med predstavami na eni ali dejstva na drugi strani, nikoli ne more motivirati nobenega dejanja volje. Razum je lahko le suženj strastem in spodbudo lahko samo usmerja. Strastem lahko pove, ali obstaja stvar, ki jo iščejo, in katera sredstva so najbolj učinkovita za doseg zastavljenega cilja. Zato Hume sklene, da je moralnost bolj stvar občutenja in čustvovanja kakor sklepanja. Izbrani odlomek iz Hiengovega romana tako dobro predstavlja moralni emotivizem v pomenu, da so etične trditve (in v našem primeru odločitve) pomenski izrazi čustev. Etične trditve so osebna stališča odobravanj ali neodobravanj. Zdaj ko se je odločitev »zgodila« na podlagi »sinovskega občutka«, lahko pristopi razum v Humovem pomenu, ki bo beguncema pomagal kar najbolj učinkovito najti za Žide varen kraj.

## Feliks kot spinozist

Seveda ne moremo mimo filozofa, na katerega se Feliks sam največkrat obrača. Vsaj dvakrat v romanu navaja Spinozove misli o afektih iz *Etike*. Čeprav je Feliks čudežni otrok, bolje najstnik, ki zlasti ne more obvladovati svojih spolnih odzivov na sestrlični in tudi na teto Štefanijo, pa pride v graščino z že izdelanim prepričanjem, ki ga izrazi ob portretu svojega strica Kalmusa. Portretiranca je označil kot energičnega moža in pri tem hvalil energijo. Hkrati je tudi opozoril, da je »energija lahko tudi nevarna, če prihaja iz nizkih nagonov in če ni obtežena s pametjo« (Hieng 2008, 83), kar ga približuje Spinozovemu racionalističnemu pristopu k afektom: »Ker ni danega nič, iz česar ne bi sledil kak učinek (...) in ker jasno in razločno umemo vse, kar sledi iz ideje, ki je v nas adekvatna (...), sledi iz tega, da je vsakdo zmožen umeti svoje afekte vsaj deloma jasno in razločno, če že ne popolnoma, in potemtakem tudi doseči, da od njih manj trpi.« Filozof nato predstavljeno zmožnost umesti v determinizem, saj »kolikor ume duh vse stvari kot nujne, ima nad afekti večjo moč ali od njih manj trpi.« (Spinoza 1963, 334-5.) Deterministično lahko razumemo

tudi konec 27. poglavja v romanu, ko je govor o nujnosti: »... na uho so mu udarjale vratnice in polknice porušenih trgovinic, cvrčala so mu poljska in ruska in nemška imena galicijskih mest, topovi, možnarji, trkanje nežnih golid, tleskanje topovskih granat, torej: sporočilo iz raznih sporočil, izkušnja iz krvi, oboje. Očitno oboje. (...) In obenem z grozo ga je oblivala posebna slast: čutil je glasbo, ki jo bo, če ostane živ, vendarle kdaj napisal: oj, skrivnostni ostinato, lebdeči glasbeni oblaki, violine, opredene z meketajočo pritožbo fagota, razmaknjeni oblaki, kakor zvezde v marcu. Kaj je to? Solidarnost? Spodobnost? Ne! **Nujnost zavoljo mnogih dotlej anonimnih povezav. Strašni strah pred preganjalci sprejema kot nujnost** (avtoričin poudarek).« (Hieng 2008, 489-490.) Tudi Gilles Deleuze ob Spinozi ugotavlja, da gre v *Etiki* za plan glasbene kompozicije ali plan narave, kolikor je ta »najmočnejši in najobsežnejši individuum ..., katerega razmerja med hitrostjo in počasnostjo se neprenehoma spreminjajo, zaporedno in sočasno.« (Deleuze 2012, 125.) In tako lahko z Deleuzom ugotovljamo, da Feliks in z njim Hieng spadata med spinoziste. »Tako lahko pisatelji, pesniki, glasbeniki, filmarji, tudi slikarji in celo priložnostni bralci odkrijejo, da so spinozisti – zanje je to še veliko verjetneje kakor za poklicne filozofe.« (Isto, 127.) Zanje je namreč značilno praktično pojmovanje »plana« oziroma kompozicije, kot smo predstavili zgoraj.

### **Rasizem kot motiv v *Čudežnem Feliksu* in *Velikem Gatsbyju***

Že omenjeni pogovor med Feliksom in Skobenskim iz 11. poglavja se nanaša na še eno posebnost Židov z vidika rasizma. Takrat ko Skobenski Feliksa glasno opozori, da sploh ni tako zelo judovskega videza: »Če bi se spodobno postrigel, in če ne bi kar naprej prefrigano mežikal, bi nihče ne uganil, da imaš koga v sinagogi.« (Hieng 2008, 208) se roman dotakne zagate rasne delitve ob Židu. Rasizem, ki temelji na delitvi po barvi kože kot najvidnejšem

znaku, »prav pri Židu (naleti) na svojo 'ničelno točko', na nevidno razliko – Žid je prav takšen kot arijec, zato se lahko pomeša med nas do te mere, da ga ni mogoče ločiti od ne-Žida, zato je potrebna posebna pozornost, posebna vednost v razliki, da bi ga lahko prepoznali ...« (Dolar 1982, 102.)

Opozorimo, da rasizem kot stranski motiv nastopa tudi v Fitzgeraldovem *Velikem Gatsbyju*, in sicer v liku Toma Buchanana, ko v pogovoru z Nickom Carrawayem ob priporočilu Goddardove knjige *Vzpon temnopoltih imperijev* ugotavlja, da je pesimist, ker civilizacija propada: »(Knjiga) govori o tem, da če ne bomo pazili, bodo belo raso – nas bodo popolnoma preplavili. To je vse znanost, dokazano.« (Fitzgerald 2021, 17.) Njegov rasizem znova plane na dan v 7. poglavju med pogovorom v sprejemnici apartmaja hotela Plaza v New Yorku, ko svoji ženi Daisy na njen očitek, da se ne obvlada, odgovori: »Najbrž bi moral človek po zadnji modi lepo prekrizati roke in pustiti, da g. Niče od Nikoder ljubimka z njegovo ženo. No, če si to mislila, name ne računaj ... Danes se ljudje že počasi norčujejo iz družinskega življenja in družinskih institucij, kmalu pa se bodo vsega skupaj znebili in uvedli mešane poroke med črnci in belci.« (Isto, 121.) Zaključimo lahko, da Tom Buchanan odkrito izraža svoj rasizem, ki v Hiengovem romanu ostaja latenten in kot takšen proti koncu vedno močnejše delujoč.

Prav to rasistično ozadje, na katerega opozarja zlasti *Čudežni Feliks*, dotika pa se ga tudi *Veliki Gatsby*, daje aktualnost letošnjemu maturitetnemu čtivu.

### **Literatura**

Badiou, Alain (2005), *Dvajseto stoletje*, Analecta / Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Deleuze, Gilles (2012), *Spinoza. Praktična*

*filozofija*, Krtina, Ljubljana.

Dolar, Mladen (1982), *Struktura fašističnega gospostva*, DDU Univerzum, Ljubljana.

Fitzgerald, S. Francis (2021), *Veliki Gatsby*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Hieng, Andrej (2008), *Čudežni Feliks*, Modrijan, Ljubljana.

Hume, David (2004), »Razum je le suženj strastem«, v *FNM*, Republiški izpitni center, Ljubljana.

Kocijančič, Gregor (2021), »Mitja Velikonja« v *Mladina Intervju 2021*, Ljubljana.

Salecl, Renata (2020), *Strast do nevednosti*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Spinoza, Baruch de (1962), *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana.

Virk, Tomo (2008), *Meščansko-družinski roman in zla slutnja holokavsta v Čudežni Feliks*, Modrijan, Ljubljana.

---

# Poučevanje

---

**Andrej Adam**

## ***Kakšen je cilj poučevanja filozofije?***

V prispevku se bomo naslonili na Marxovo enajsto tezo k Feuerbachu: »Filozofi so svet samo različno *interpretirali*; gre pa za to, da ga *spremenimo*.« Pokazali bomo, da je prizadevanje filozofije za takšno spremembo postalo nujno. A ne le to. Pokazali bomo, da je filozofiranje nujen del takšne spremembe, kajti svet, v katerem ljudje ne filozofirajo, temveč se vselej samo prilagajajo okoliščinam, ki jih prednje prinaša ekonomija, je lahko le svet barbarstva. V tej luči je delo dr. Rudija Kotnika, ki mu s tem simpozijem izrekamo priznanje, že del prizadevanja za spremembo, ki jo ima v mislih razsvetljenska tradicija. Prav njega moramo namreč uvrstiti med pionirje, ki so si v Republiki Sloveniji prizadevali za pouk filozofije, kjer ni v ospredju poučevanje in učenje filozofije, temveč poučevanje filozofiranja. A, če v tem že lahko zaznamo praktični moment, o katerem govori enajsta teza k Feuerbachu, pa je treba v isti sapi reči tudi, da so ta prizadevanja ostala na pol poti. Brez širše spremembe, tj. spremembe širših družbenih in ekonomskih okoliščin prizadevanje za spremembo učenja filozofije v filozofiranje ne more uspeti. Brez širših sprememb se filozofiranje spremeni zgolj v zanimivo didaktično igro, spremembe zavesti in ravnanja, ki jih ta igra prinese, pa so zgolj bežne in vpricho zahtev, ki jih prinaša življenje v danem sistemu, nujno izginejo.

Sistem, v katerem živimo, je seveda kapitalističen. S pomočjo Annie Leonard in njenega projekta *Zgodba o stvarih* lahko rečemo, da

gre za linearni sistem reprodukcije vsakdanjega življenja. Posledica tega sistema ni le vse večje uničevanje okolja in njegovih virov, posledica je tudi, da se ljudje spreminjamo v viro in da smo tudi sami izpostavljeni uničevanju. Sprememba sveta, ki se nanaša na spremembo linearnega sistema v trajnostno naravnane lokalne krogotoke ekonomije, tako pomeni tudi spremembo dojemanja ljudi kot virov, ki jih je mogoče uničevati, pomeni spremembo ljudi samih. Spremenjena organizacija vsakdanjega ekonomskega življenja namreč terja ljudi, ki so sposobni organizirati te krogotoke, takšni pa so le, če so sposobni medsebojno sodelovati, razpravljati, diskutirati in se vključevati v življenje skupnosti. Splošneje rečeno, takšni ljudje so sposobni neposredneje odločati, kot je v navadi danes. Tega pa so sposobni le, če se v šolah naučijo ne toliko filozofije, kolikor filozofiranja. V tej luči ima torej filozofiranje temeljni življenjski pomen. V današnjem času se ne kaže le kot možnost, temveč kot nuja, in še več, ne kaže se kot kompetenca, temveč kot pravica in kot temeljni pogoj demokratičnega oblikovanja zavesti, torej zavesti člana nekega lokalnega družbeno-ekonomskega kroga.

## **Prispodoba o votlini**

Začnimo s Platonovo prispodobno o votlini. Bistvo te znamenite prispodobe je ločitev *vzgojenih* in *nevzgojenih* oseb. Nevzgojene osebe so predstavljene kot jetniki z vezmi na vratovih in nogah. Njihov pogled (zorni kot) je omejen na zadnjo steno votline, kjer vidijo zgolj sence, ki jih ustvarjajo lutkarji za njihovimi hrbtmi. Nevzgojene osebe torej vidijo sence in verjamejo sencam (lahko bi rekli tudi fantazmam, iluzijam, utvaram, umislekom, navideznostim, predsodkom, sanjarijam, lažnim novicam, novi

resničnosti itd.). Rečeno je še, da je nevzgojena oseba nespametna: ne le zato, ker zaradi omejenosti zamenjuje videz in resničnost, temveč ker s svojim načinom življenja in mišljenja podeljuje omejenosti (videzu, utvaram) realno moč, tako da postane realnost sama omejena in nespametna. Postane domnevna stvarnost.

Kaj to pomeni? V drugi knjigi *Države* literarna junaka Glavkon in Adejmant opomnita Sokrata, kaj meni večina o pravičnosti (moralnosti). Kdor želi biti srečen (dobro uspevati), mora – po mnenju večine – ustvariti videz (se pravi senco, utvaro) pravičnosti, medtem ko na skrivaj, če je pameten, ravna nepravilno (nemoralno). Ko se večina prilagodi takšnemu ravnanju, je zelo težko ravnati drugače. Prvič, večini drugačno ravnanje več ne pade na pamet. Dvoličnost postane oblika socializacije. V kolikor govorimo eno (ustvarjamo lažni videz) in delamo drugo, ustvarjamo in vedno znova ustvarjamo (reproduciramo) takšne družbene razmere, v katerih se porajajo in uspevajo dvolični ljudje. In drugič. Kadar si krivični ljudje prisvajajo rezultate našega ali skupnega družbenega dela in nas nezaslужeno prehitujejo, postane pravičnost naporna in naivna. Adejmant se o tem izrazi takole:

»[...] ne prinaša [mi] nobene koristi, temveč muke in očitne škode, če sem pravičen, ne da bi se to tudi zdel; če pa sem krivičen, a ustvarim videz pravičnosti, se govori o božanskem življenju. Ker dozdevanje s tem, kot mi pojasnjujejo modreci, 'prisiljuje celo resnico' in gospoduje nad srečo, se je treba sceloma obrniti k njemu (365b-c).«

Z današnjega vidika je srž Platonove prispevke o votlini nemara prav to, da videz »prisili« družbeno realnost – rečeno drugače – da ima realne učinke, ki se kažejo v vedno novi produkciji dvoličnih ljudi, ljudi, ki delujejo zgolj na podlagi domnev. Osnovna težava dvoličnosti je strukturna protislovnost. Nekdo, ki govori eno in dela drugo, je v nenehnem protislovju s samim seboj. Kadar je takšnih ljudi veliko, ko

prevladujejo, postanejo sence (domneve, videz, utvare, iluzije) pravilo in se naselijo v vse pod-sisteme družbenega življenja. V nadaljevanju se bomo posvetili vprašanju, v kakšni meri se lahko filozofija kot filozofiranje zoperstavi prevladi in ekspanziji realno učinkujočega videza v družbenem življenju. Ker pa je videz že sam realen, ne gre pri tem zoperstavljanju za nič drugega kot za spremembo sveta.

## Prisiljevanje resnice – primer

Zaradi lažjega razumevanja logike prisiljevanja omenimo primer takšnega prisiljevanja – tj. prilagajanje šolskih sistemov potrebam gospodarstva. To se kaže na številne načine, a tukaj omenimo zgolj zahtevo, da bi morale število razpisanih vpisnih mest za študente ustrezati bodočim ekonomskim potrebam družbe. Ta logika je v mišljenju odločevalcev in tudi večine ljudi povsem samoumevna. Malokdo pomisli, da gre za utvaro (domnevo), ki zato, ker je realna in potemtakem določa odločitve in značaje ljudi, prihodnjim generacijam krši pravico do izbire lastne prihodnosti.

Bistvo te utvare ali tega dozdevanja torej ni nič drugega kot prisiljevanje stvarnosti (resnice) in gospodovanje nad srečo. To dozdevanje namreč prisiljuje mlade ljudi, da se prilagodijo tekmi za razpisana študijska mesta, a ne samo tekmi, temveč videnju stvarnosti, ki to tekmo organizira in jo skorajda izključno uravnava možnost zaposlovanja, gospodarska rast in drugi ekonomski kazalci. Rečeno drugače, tej logiki je samoumevno, da življenje in mišljenje ljudi obvladuje materializem malenkostnih skrbi. Na ta način učenci vstopijo v šolski sistem kot nevzgojeni in ga takšni tudi zapustijo.

Slovenem materializem malenkostnih skrbi nikakor ni nekaj tujega. V zgodovini kulture slovenskega naroda se že od Prešernovih časov bije boj, ki mu nekateri pravijo kulturni boj, čeprav gre za boj ob vprašanju malenkostnega materializma. Sicer pa nas na to ne opozarjajo le Prešeren, Cankar, Kosovel in drugi velikani

slovenske kulture, gre namreč za starodavno, temeljno vprašanje človeškega duha. Tako že Kristus v *Matejevem Evangeliju* izreče znamenite besede: »Ne skrbite za jutri, kajti jutrišnji dan bo skrbel sam zase.«

Gre za besede, s pomočjo katerih lahko pojav malenkostnega materializma povežemo z vprašanjem duha in naprej z vprašanjem zaupanja. Zaupanje se kaže kot zaupanje v sočloveka in v skupnost. Če so ljudje povezani, če skrbijo drug za drugega, če živijo v dobro urejeni skupnosti, bodo s tem, ko bodo zaupali soljudem, zaupali v družbo in v jutrišnji dan. Ne bo jih strah, ali jim bo spodletelo, ali bodo ostali brez sredstev za življenje, ker se bodo lahko zanesli, da jih drugi ne bodo prepustili nemili usodi. Malenkostni materializem jih ne bo obsedel do te mere, da bi mu dovolili vplivati na zavest.

Zaupanje se tako ne kaže le kot družbeni odnos, temveč tudi kot psihološka lastnost ljudi, vendar dobro oblikovanih, kulturnih, vzgojenih ljudi, takšnih, ki več niso ujetniki v votlini. Kosovel bi dejal, da gre za lastnost ljudi, ki čuti-jo v sebi silo in premoč duše. Njihovo nasprotje so po njegovem ljudje, ki so vklenjeni in obnemogli pred materijo. So torej prav ujetniki v votlini. Kadar torej Kosovel govori o zaupanju in materializmu, ima v mislih natanko to, kar je imel v mislih Kristus, ko je dejal: »Ne skrbite za svoje življenje, kaj boste jedli ali kaj boste pili, in ne za svoje telo, kaj boste oblekli. Ali ni življenje več kot jed in telo več kot obleka?«

Kosovelov govor o zaupanju in materializmu je vselej že tudi kritika zaslužjenosti z malenkostnim materializmom, za katerega pravi, da je »le korito pomij, v katerem si iščejo hrane verižniki in špekulantje [...]«. Kajti verižniki in špekulantje, najsi zase trdijo, da so še ne vem kako iskreni ali sposobni ali prekanjeni, so v resnici prestrašena bitja, ki drugim ljudem ne zaupajo in tudi ne družbi, v kateri živijo. Posledici sta dve. Prva je strah pred pomanjkanjem, kar vodi v kopičenje materialnih dobrin, tekmovanje, prerivanje za sredstva ipd. Druga

posledica je želja po moči in nadvladi nad drugimi, kar je ravno tako povezano s sredstvi za življenje, odločanjem o njihovi razdelitvi in nezaupanjem v druge in strahom pred njimi. Takšni, prestrašeni ljudje, malenkostni ali smetljivi materialisti, kot bi jim tudi dejal Kosovel, ljudje, ki so venomer zaskrbljeni zaradi jutrišnjega dne, so potemtakem *evakuacija duha* (kot se glasi naslov njegove pesmi): duha izdajo in obnemoglo pokleknejo pred materijo. Kadar pridejo na položaje, ki jim nalagajo upravljanje z javnimi (skupnimi) sredstvi, vselej poskrbijo predvsem zase in za svoje. To pomeni, da ravna-jo natanko tako, kot vzgojeni ljudje ne bi smeli ravnati. Duh, kot obča volja, kot družbena vez, zanje ni nekaj svetega, ni sveti ali razsvetljeni duh, ni duh, ki se mu je treba predati in se na ta način notranje osvoboditi malenkostnih skrbi in sebičnosti, temveč je duh omejenih, partikularnih interesov, ki jih malenkostne materialistične skrbi šele bistveno določajo.

V nadaljevanju bomo pokazali, da so malenkostne skrbi in partikularni interesi nujni spremljajoči (tj. sistemski) pojav kapitalizma. Lahko bi rekli, če se spomnimo Marxa, da se družbenost (družbena narava ljudi) v kapitalizmu kaže v obliki, ki nasprotuje prav družbenosti – kaže se namreč v obliki zasebnih, partikularnih interesov, kot zasebna pobuda v imenu dobička itd.

## Linearni ali kapitalistični sistem reprodukcije in potrošnja

Zgoraj smo omenili, da Annie Leonard v enem izmed videov svojega projekta *Zgodba o stvarih* kapitalistični družbeno-ekonomski red opiše kot linearni sistem. Razdeli ga v pet faz: pridobivanje surovin, materialna proizvodnja, menjava, konzumpcija in ravnanje z odpadki. Ker je Annie Leonard predvsem ekologinja, je pri njej linearnost sopomenka (ekološke) potratnosti, čeprav omenja tudi enako potratno izkoriščanje ljudi. Potratno ravnanje z okoljem v okviru kapitalističnega družbenega reda je postalo velika težava z vidika preživetja

človeštva in s tem zunanja meja kapitalistični proizvodnji. Če je bistvo kapitalizma proizvodnja, gospodarska rast zaradi dobička, tedaj so postali družbeno-ekonomski trendi, ki dobiček zagotavljajo – tem cenejša proizvodnja in tem večja potrošnja – ekonomsko nujni.

Annie Leonard navaja ameriškega analitika Victorja Lebova, ki je v skrbi za gospodarsko rast izjavil: »Naše izjemno produktivno gospodarstvo zahteva, da postane potrošnja naš način življenja, da spremenimo nakupovanje in uporabo dobrin v rituale, da v potrošnji iščemo duhovno zadovoljstvo, potešitev ega ... stvari moramo trošiti, sežigati, nadomestiti in zavreči v vedno hitrejšem tempu.«

Annie Leonard na tej podlagi sklene, da predstavljata potrošnja in spreminjanje državljanov v potrošnike srce linearnega (kapitalističnega) sistema proizvodnje: »Postali smo nacija potrošnikov. Naša primarna identiteta je postala, da smo potrošniki. Ne matere, učitelji, kmetje ..., ampak potrošniki. Temeljni način, kako merimo in demonstriramo naše vrednote, je, koliko prispevamo v to pušico, koliko potrošimo. In še kako trošimo!«

Podobno zgodbo kot Leonardova pripoveduje tudi Curtis v prvem delu štiridelnega cikla *Stoletje jaza*, z naslovom *Stroji sreče*. Ključno vlogo pri spreminjanju državljanov v potrošnike pripiše Freudovemu nečaku iz ZDA Edwardu Bernaysu. Poglejmo si nekaj poudarkov iz filma.

Curtis omenja nevarnost hiperprodukcije. Razvoj kapitalistične ekonomije je zaradi tekmovanja na tako imenovanem prostem trgu imel neprijetno posledico: zmogljiva kapitalistična mašina je dejansko začela proizvajati gore blaga. Na tej točki Curtis pravi:

»Korporacije so se bale predvsem nevarnosti prevelike proizvodnje. Da bo prišel čas, ko bodo ljudje imeli dovolj izdelkov in bodo enostavno prenehali kupovati. Vse do tistega trenutka so

še vedno večino izdelkov prodali množicam na podlagi potreb. [...] Pri izdelkih, kot so čevlji, nogavice, celo avtomobili, so promovirali njihovo uporabnost namesto njihove dolgotrajnosti. Oglaševalci so želeli le prikazati ljudem praktične prednosti izdelka in nič več. Korporacije so spoznale, da morajo preoblikovati odnos Američanov do izdelkov.«

Tako kot Leonardova, ki navaja V. Lebova, tudi Curtis navede predstavnika interesov kapitala: »Eden vodilnih bankirjev na Wall Streetu, Paul Maser iz banke Lehman Brothers, si je bil na jasnem, kaj je treba storiti. 'Ameriko moramo prestaviti od potreb k željam. Ljudi je treba navaditi, da si bodo želeli novih stvari, še preden bodo stare v celoti potrošene,' je zapisal. 'Oblikovati moramo novo mentaliteto v Ameriki. Želje človeka morajo zasenčiti njegove potrebe.' Pred tem obdobjem ni bilo nobene potrošniške sile. Bil je ameriški delavec in ameriški lastnik, ki sta proizvajala, varčevala, jedla, kar je bilo potrebno, ko so ljudje kupovali tisto, kar so potrebovali, in nekateri zelo bogati ljudje so si lahko kupili stvari, ki jih niso potrebovali. Večina ljudi tega ni delala. Maserjeva vizija je pomenila prelomnico, ko si imel stvari, ki jih nisi potreboval, ampak si si jih želel. In prav Bernays je bil tisti, ki je bil v središču spreminjanja te mentalitete.«

Okoliščine, ki so povezane s tekmovanjem podjetij na trgu in inovacijami so torej proizvedle pojav potrošništva. Četudi je bila možnost te spremembe sistemsko dana in morda ni bilo nujno, da bi se državljani začeli spreminjati v potrošnike, pa je bila sila, ki bi takšen trend zaustavila, v tistem času bodisi odsotna bodisi prešibka.

»Bernaysevo početje je fasciniralo ameriške korporacije. [...] Bernays je moral ustvariti novo vrsto kupca. Nato je leta 1928 prišel na oblast predsednik, ki se je strinjal z Bernaysem. Predsednik Hoover je bil prvi politik, ki je poudarjal misel, da je potrošništvo postalo osrednji pogon ameriškega življenja. Po izvolitvi je dejal

skupini oglaševalcev in ljudem za odnose z javnostmi: 'Prevzeli ste delo, s katerim ste ustvarili željo po nečem in preoblikovali ljudi v nenehno gibljive stroje sreče, stroje, ki so postali ključ do gospodarskega napredka.'»

To plat negativnih posledic kapitalizma je generacijo pred Leonardovo in Curtisom izvrstno ubesedil zlasti Herbert Marcuse v znameniti knjigi *Enodimenzijsen človek*.

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

Ali ni res, bi lahko rekli kritiki, da je razvoj produkcijskih sredstev privedel do blaginje za večino? Toda po Marcuseju je tako samo na prvi pogled. Res je sicer, da je zahodnemu delavskemu razredu v določenem zgodovinskem obdobju kapitalizma (zlasti v zlatem obdobju po II. svetovni vojni) postala dostopna večina proizvodov, ki jih iz dneva v dan proizvaja kapitalistični sistem, toda vsi ti proizvodi zadovoljujejo le eno dimenzijo (razsežnost) človeške narave. Medtem ko se je delavec spremenil v materialističnega potrošnika, se začel istovetiti s tem, kaj in koliko poseduje, so ostale njegove dejanske, bistvene potrebe še vedno nezadovoljene. Delavec še vedno ne odloča o tem, kaj se proizvaja. Odločilna beseda o najbolj temeljnih vprašanjih je še vedno v posesti kapitalističnega razreda.

»Delavci imajo oprane možgane, zaradi medijev verjamejo, da takšne predmete nujno potre-

bujejo, če hočejo biti srečni, pri tem pa dajejo denar v roke tistih, ki imajo v lasti sredstva proizvodnje. Sistem delavce še enkrat več izkorišča, le da sedaj tega niti ne vedo. Zlo kapitalizma je v tem, da delavce oropa za njihovo dušo, le da se sedaj tega ropa niti ne zavedajo.« (Prav tam, 482)

## Kapitalizem in demokracija

Morda smo prišli do točke, ko velja opozoriti na protislovje, ki so mu izpostavljeni zaposleni v kapitalističnem produkcijskem sistemu. Po eni strani prisila tekmovanja med kapitalisti privede do inovacij in hkrati do spremljajoče želje kapitalistov, da bi se delavci, ki jih zaposlujejo, vedli asketsko: na delovnem mestu in doma. Toda, ker inovacij v kapitalističnem sistemu ni mogoče obrzdati (zahteva po vedno večji dodani vrednosti in gospodarski rasti), to privede do nepredvidene, a nujne posledice: prevelike proizvodnje ali hiperprodukcije. S tem se sproži nov »nujen« plaz pogojevanja delavcev: ustvarjanje potrošnikov. Nenadejana posledica tega ustvarjanja je spreminjanje zavesti zaposlenih, spreminjanje državljanov v potrošnike, v enodimenzijska bitja.

Značilnost te spremembe je, če se vrnemo k prisposodbi o votlini, razrast nove subjektivnosti, za katero smo rekli, da je le oblika neraziskanega življenja, oblika ovčjega sledenja večini, pristajanje na protislovna prepričanja in protislovne načine življenja, življenje v imenu kolektivnih halucinacij. Sedaj lahko k temu dodamo še pristajanje na spreminjanje državljanov v potrošnike, (brez)voljno sprejemanje preoblikovanja v gibljive stroje sreče, v enodimenzijska bitja, v zamenjevanje družbenih potreb z muhami in razrastom vsakršnih potrošniških poželenj in predvsem pasivno, lenobno, ravnodušno in nepremišljeno pristajanje na same trende spreminjanja zavesti, kar se kaže v sprejemanju negotovosti, v sprejemanju krivde za ekonomski neuspeh oziroma za neuspešno sodelovanje pri potrošnji.

Mimogrede, nadaljnji predvidljivi učinek trenda vseh teh sprememb v družbeni strukturi in zavesti ljudi (trenda uveljavljanja potrošniškega načina življenja in sprejemanja odgovornosti za neuspeh) je najemanje kreditov za nakup delnic podjetij, ki z medsebojnim tekmovanjem šele ustvarjajo vse omenjene trende in protislovja. Podjetja, kot smo videli, zaradi prisile inovacij, ki vodijo do vse bolj zapletenih in dragih strojev, na neki točki nujno potrebujejo zasebne vložke. Sprememba lastniške strukture posameznega podjetja, se pravi sprememba v delniško družbo, je torej prav tako pogojena z zunanjimi dejavniki – s tekmovanjem med podjetji. Posameznik, ki najame kredit (za nakup delnic), kratkoročno tudi dejansko utegne prispevati h gospodarski rasti, saj se s kreditom izdani denar prelije v ekonomijo. Toda česar ta posameznik ne vidi, ko si obeta dobiček (dividende), je, da s takšnim nakupom podpira tekmovanje, se pravi prav tiste inovacije, zaradi katerih postane njegovo delo cenejše ali celo nepotrebno. Ta posameznik ne uvidi, da z lastnimi dejanji na eni strani (nakup delnic) prispeva k trendu na drugi strani (nižja plača, izguba službe, varčnost z lastnim življenjem). Pretirano bi bilo reči, da takšen posameznik ne razmišlja, toda njegovo življenje je prepuščeno slepi sili tekmovanja na trgu, mišljenje pa omejeno tako, da je podobno mišljenju ujetnika v votlini, ki gleda samo sence. Mišljenje tega posameznika nasede utvari, da mu bo dobiček iz dividend nekoč omogočil lagodno potrošniško življenje, da bo prispeval k zlati puščici potrošnje. In prav ker nasede utvari, ni pripravljen premisliti predpostavk lastnega mišljenja in tudi ne verjetnih posledic. Zaradi tega ni sposoben uvideti širšega konteksta, ki je – kot smo videli – protisloven, ker so protislovni posamezni trendi, ki sledijo iz nujnosti (tekmovanja): ob vse hitrejšem ritmu uvajanja inovacij v kontekstu tekmovanja je pač težko ohranjati trajne, varne in spodobno plačane zaposlitve.

Potrošnik, ki je nujni pogoj delovanja kapitalizma, je torej omejen, je odtujen od tega, kar

bi lahko bil v bolj urejeni družbi. Kot takšen je izpostavljen zavestnemu manipuliranju, ki ga odvrta od odločanja o lastnem življenju, ki ubija voljo do tega odločanja. Ime takšnega zavestnega manipuliranja je prav Bernays, ki je, kot pravi Curtis, »ustvaril novo sredstvo nadziranja nerazumnih sil množic, s tem, ko je spodbujal notranje želje ljudi in jih nato zadovoljil s potrošniškimi izdelki. To je imenoval načrtovanje soglasja. [...] demokracijo je smatral za čudovit pojem,« ampak ni verjel, da so množice sposobne politično odločati, ni jim zaupal. »Ljudje bi lahko kaj hitro glasovali za napačnega človeka ali pa bi želeli napačno stvar. Zato jih je treba voditi od zgoraj. Gre za neke vrste despotizem. Odzoveš se na njihove želje in njihova neprepoznana hrepenenja, da lahko vključiš njihove najgloblje želje, najgloblje strahove in jih uporabiš za lastne namene. [...] V dvajsetih letih je tako začela nastajati nova zamisel o vodenju množične demokracije. V samem jedru te demokracije je bil potrošniški jaz, ki ni le pognal gospodarstva, ampak je bil srečen in pomirjen in tako je tvoril stabilno družbo. Bernaysev [...] koncept nadziranja množic se je polastil pojma demokracije in ga pretvoril v zdravilo, po katerem so se ljudje dobro počutili. Zdravilo, ki se je takoj odzvalo na bolečine ali na hrepenenje, vendar pa ob tem ni spremenilo objektivnih okoliščin. Bistvo demokracije v samem jedru je spreminjanje odnosa do oblasti, s katerim je vladala svetu tako dolgo. Bernaysev pojem demokracije pa je bilo določeno ohranjanje odnosa oblasti, ki je pomenilo vplivanje na psihološko življenje ljudi. Po njegovem mnenju je bilo to nujno. Če lahko kar naprej spodbujaš nerazumni jaz, potem lahko oblast v bistvu dela, kar hoče. Bernays je tako postal ena glavnih osebnosti gospodarskega vrha, ki je vladal ameriški družbi in politiki v dvajsetih letih 20. stoletja.«

Vsi ti trendi, ki oblikujejo protisloven kontekst vsakdanjega življenja, ki »prisiljujejo« stvarnost v protislovja, ostajajo z vidika predstavnikov množice neraziskani. S tem ostane neraziskano

tudi življenje posameznikov, ki z odraščanjem vstopajo v protislovne kontekste in sprejemajo njihov slepi diktat. To se dogaja zlasti zaradi pomanjkanja veljave kritičnega mišljenja in zaradi spreminjanja kritičnega mišljenja v njegov videz – pomislimo samo na številne šolske in obšolske projekte, ki se dogajajo v imenu kritičnega mišljenja in hkrati v imenu fleksibilnosti ali prilagajanja stvarnosti, ki jo ustvarja in določa ekonomsko življenje. Ali ni to dokaz, da avtorji programov kritičnega mišljenja s tako protislovnimi cilji v resnici sami niso kritični misleci? Fleksibilnost, na primer, je ravno zgolj drugo ime za sprejemanje stvarnosti, ki se pod pritiskom inovacij vedno hitreje slepo spreminja. Toda ali moramo takšno stvarnost samoumevno sprejeti? Ali je samoumevno, da želimo biti fleksibilni? Mlad človek, če nima kakovostne izobrazbe, največkrat preprosto privzame takšna in podobna pojmovanja iz svojega okolja: poslušša starše, vrstnike, medije, učitelje, nevladnike. Toda starši, vrstniki, mediji, učitelji in nevladniki sami živijo v istem protislovnem kontekstu, ki se ga največkrat ne zavedajo in ne premorejo imaginacije in volje, da bi stopili iz tega konteksta. To kaže, da so protislovni trendi družbene stvarnosti že dani in kot dani so nezavedni. Zakaj so nezavedni? Ker ostajajo predpostavke, na katerih temeljijo, in njihove posledice nepremišljene. Trendi namreč ustvarjajo pojmovanja (npr. kupil bom delnice, da bom dobil dividende; ali, udeležil sem bom tečaja kritične pismenosti, da bom nekoč vseč vodilnim in da bom srečno fleksibilno bitje), ki posnemajo razumno in zavestno sklepanje; toda ali bi se razumen delavec v kapitalističnem obratu odločil za nakup delnic, če so lahko predpostavke tega nakupa in nato posledice takšne, kot smo orisali zgoraj? Ali bi razumen delavec hotel postati fleksibilen, če to koristi lastnikom podjetij, zanj pa pomeni negotovo življenje, polno skrbi glede prihodnosti? Nakup delnic, če ostanemo pri tem primeru, je potemtakem posledica slepote, posledica omejenosti pogleda, je dejanje, značilno za ujetnika v votlini. Zgoraj smo to slepoto pripisali prav

učinkom protislovnega konteksta ali protislovnih družbenih struktur na zavest posameznikov. S spreminjanjem državljanov v potrošnike (ali z oblikovanjem lenobne zavesti, v kolikor se lenobnost kaže kot nepripravljenost za analizo omenjenih predpostavk posameznih protislovnih trendov) se namreč bistveno poveča možnost, da bomo ostali slepi za te predpostavke. Tako obtičimo v življenju, ki nam je dano: živimo srečno, razen svojega življenja. Naše življenje namreč ostaja neraziskano.

Na ta način se krog sklene. Ljudje z novo subjektivnostjo dejansko ne vidijo resnice, ne vidijo trendov in nujnosti, v okviru katerih se v kapitalističnem proizvodnem načinu proizvajajo blaga, in tudi ne, kako se hkrati proizvajajo njihove lastne zavesti (pričakovanja, potrebe, želje). Zlasti ne vidijo protislovnosti pogojevanja, ki so mu izpostavljeni, ne vidijo, da je že sama stvarnost zaradi nujnosti, ki jim je zapisan kapitalistični sistem, protislovnost. Tega ne vidijo, ker so zaslepljeni, ker se borijo – rečeno s Platonom – za sence. Tega ne vidijo, ker živijo v svetu videza in verjamejo v ta videz. Sam kapitalistični sistem namreč vseskozi proizvaja navidezno stvarnost, ki se kot taka kaže ljudem, hkrati pa jim zakriva delovanje strukture (ali »slovnice«) sistema onkraj videza, ki – kot smo videli – nenehoma prihaja v različna protislovja; ta pa so protislovja same strukture.

## Kapitalizem, šola in filozofija

Glede na zapisano je naloga šole in filozofije vzgoja ljudi, sprememba nevzgojenih oseb v vzgojene. Takšna vzgoja ima več vidikov.

Z besednjakom avtorjev, ki se ukvarjajo s kritičnim mišljenjem, je pot do oblikovanja vzgojenih oseb poučevanje, v kolikor se to razlikuje od vcepljanja prepričanj (z indoktrinacijo). Za poučevanje je namreč bistven način (*manner*) izvrševanja te dejavnosti, ki temelji na predpostavki, da so učenci potencialno razumne osebe in da bodo prepričanja sprejeli na podlagi razumnih razlogov. Poučevanje je zato racionalno

podjetje in kot takšno pogoj za svobodo duha.

Harvey Siegel, denimo, trdi, da je cilj poučevanja (oblikovanja vzgojenih oseb) razvijanje kritičnega mišljenja, opredeljenega kot preplet večšin in stremljenj. Takšna opredelitev »daleč presega večšine ocenjevanja trditve in v osnovi vsebuje določena nagnjenja (*dispositions*), mišljenjske navade (*habits of mind*) in značajske lastnosti. Nagnjenje h kritičnemu razmišljanju – to je k uporabi ustreznih meril za ovrednotenje trditve in dejanj ter spoštovanje prepričanj in dejanj, ki jih vodijo razlogi – je morda celo najpomembnejša sestavina kritičnega mišljenja, ki ne »spada med večšine« (Siegel 1988, 7). V Siegelovi konceptualizaciji kritičnega mišljenja je omenjena sestavina označena s terminom »kritični duh«, ki se »nanaša na kompleks nagnenj (*dispositions*), drž, naravnosti (*habits of mind*) in značajskih lastnosti. Vključuje torej nagnjenja (na primer nagnjenost k iskanju razlogov in dokazov pri izrekanju sodb ali nagnjenost k skrbnemu, z ustreznimi načeli razumnega ocenjevanja skladnemu ovrednotenju teh razlogov); drže (na primer spoštovanje resnice in spoštovanje pomembnosti utemeljenega presojanja, a tudi zavračanje pristranskosti, samovolje, izgovorov, iluzij in vsega drugega, kar ovira ustrezno rabo razumnega ocenjevanja in utemeljenega presojanja); naravnosti, ki so soglasne s temi nagnjenji in državami, (denimo, iskanje utemeljitve (*reason seeking*) in njeno ovrednotenje, zrel premislek o načelih razumnega ocenjevanja, kritično preiskovanje predlaganih razlogov in lotevanje nepristranske ter nekoristoljubne ocene teh razlogov); in značajske lastnosti, ki so skladne z vsem naštetim. (Siegel 1997a, 35-6)

Ko gre za vzgojo ljudi, za spreminjanje ujetnikov v votlini v svobodne državljane, je Siegelov razmislek pomemben. Toda hkrati je tudi pomanjkljiv. Manjka mu korak, ki se nanaša na produkcijo stremljenj oziroma nagnenj. Ta se namreč ne bodo razvila zgolj s posameznikovimi vajami v kritičnem mišljenju, temveč s sočasno družbeno prakso (spreminjanjem sveta) v

ustreznih kolektivih. Zakaj to trdimo?

Razlog je enostaven. Zgolj vaje v kritičnem mišljenju ali v sokratski razpravi lahko sicer prispevajo k odkritosrčnemu iskanju najboljših rešitev danega vprašanja. V tem se ločijo od, če se znova spomnimo Platona, sofistične želje zmagovanja v razpravi, rabe argumentov za spreminjanje državljanov v potrošnike ipd. Toda mladi, ki so se v času šolanja najbolj izkazali v sokratski razpravi (kritičnem mišljenju), ki so se naučili poslušati drugačna stališča in jim dati prednost pred svojimi, če so se izkazala za boljše argumentirana, morajo slej ko prej kot odrasli vstopiti v stvarnost, kakršna je, na trg delovne sile z vsemi protislovji, med katerimi smo nekatera predstavili zgoraj. Ker smo videli, da ima stvarnost (ki je protislovna) moč prisiljevanja (oblikovanja) zavesti, se mladi, prepuščeni sami sebi (sodobni individualnosti) skorajda ne morejo upreti in ohraniti v šoli pridobljenega kritičnega duha. Takšnega duha je mogoče kakovostno negovati le v kontekstu, ki to dejansko omogoča, to je v kontekstu, ki dejansko omogoča soodločanje o pravilih skupnega življenja v družbi. Takšen kontekst predvideva neko obliko neposredne demokracije in tudi možnost odločanja o ekonomskem življenju. Po vrhu mora takšen kontekst poskrbeti za razumno razpravo o potrebah, željah, potrošnji in državljanstvu. V kolikor nekdo drug v nas spreminja potrebe v želje, nas spreminja v potrošnike oziroma stroje sreče, sploh nimamo oblasti nad sabo in nismo svobodni v pravem pomenu besede. Prav zato bi morala javna razprava o potrebah in željah to svobodo povrniti. Odgovornost za usposabljanje za takšno javno razpravo mora prevzeti prav javno šolstvo, ki v imenu javnega mnenja ali obče volje (ali svetega duha, če si prisvojimo ta izraz iz verske tradicije) vzgaja posameznike, ki so se sposobni predati tej volji in so, kot notranje svobodni posamezniki, dejansko sposobni izbirati življenje skupnosti in lastno življenje (v mejah premišljenih družbenih potreb in ne umetno ustvarjenih želji).

## Literatura

Siegel, Harvey (1988). *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*. Philosophy of education research library 1. Routledge.

Siegel, Harvey (1997a). *Rationality Redeemed? Further Dialogues on an Educational Ideal*. Routledge.

Leonard, Annie. *Story of Staff Project*. <https://www.storyofstuff.org/>

Plato (1997). *Complete Works* (Ur. Cooper, J. & Hutchinson, D.S.). Hackett Publishing Company.

Wall, Thomas F. (2001). *Thinking Critically about Philosophical Problems*, Wadsworth – Thomas Learning.

## Mare Štempihar

### **Provokacija in vprašanje odgovornosti pri pouku filozofije**

**Provocirati** izzivati, tujka, prevzeta prek nem. *provozieren*, *Provokateur*, *Provokation* in frc. *provoquer*, *provocateur*, *provocation* iz lat. *p rōvocāre* izzivati<sup>1</sup>, kar je sestavljeno iz lat. *prō* pred, naprej in *vocāre* klicati in torej prvotno pomeni klicati pred (nasprotnika)<sup>1</sup>

Diskusijsko oblikovana ura pri pouku filozofije. Za izhodišče razprave je služil miselni eksperiment Roberta Nozicka »Stroj za izkustva«. Po prebranem besedilu se odpre razprava, v kateri dijaki artikulirano in poglobljeno razmišljajo o temah: kaj je resničnost, pomembnost živeti avtentično življenje, etične dileme, s katerimi se soočimo ob razmišljanju o možnostih, ki jih ponujajo življenja v simuliranih svetovih. Ob koncu ure, med katero so dijaki živahno sodelovali, se zgodi sledeče: dijak, ki je sicer prispeval kar nekaj zanimivih razmislekov in dobrih vprašanj, se ponovno oglasi.

»Profesor, a lahko še nekaj vprašam?«

»Lahko.«

»Ampak ne vem, če bi bilo to primerno. Vseeno pa bi rad vprašal.«

»Prav, lahko vprašaš, če želiš.«

Dijak nekoliko v zadregi, nato se opogumi in reče dobesedno tole:

<sup>1</sup> Provokacijo lahko razumemo kot izziv, ki nastane v razmerju med tistimi, ki so si nasproti. Ti stojijo na različnih simbolnih krajih, med njimi pa so običajno vzpostavljena razmerja moči. Provokacija je izziv, ki meri predvsem na ta razmerja moči. Govorimo torej o provokaciji podrejenih v odnosu do nadrejenih. Na primer: izzivanje avtoritete, kakršno je na širši družbeni ravni pomenilo punk gibanje v 70. in 80. letih prejšnjega stoletja. Lahko pa gre tudi za provokacije ali izzivanja avtoritete na individualni ravni. Tukaj se bomo osredotočili na čisto specifično situacijo v razredu pri pouku filozofije, ko pride do provokacije s strani učencev. Izhajali bomo iz konkretnega primera, ki se je zgodil pri gimnazijskem pouku filozofije.

»Okej, samo upam, da mi ne boste zamerili. Zanima me namreč tole: če nekomu porinem prst v rit, kdo ima bolj prst v riti – on ali jaz?«

Sledi trenutek tišine in nekaj nasmihanja pri dijakih, ki so navajeni, da njihov sošolec reče tudi kaj burkaškega. Le še nekaj trenutkov je do konca ure. Učitelj se prizanesljivo nasmehne, uporabi nekaj sokratske ironije in odgovori:

»Kakšno izvrstno vprašanje! Prepričan sem, da boš s poglobljanjem vanj prišel do mnogih pomembnih ugotovitev.«

Oglasi se zvonec, ki naznani konec ure. Učitelj se poslovi, saj mora k pouku v drug razred, učenci imajo odmor.

Ko so se začetni spontani vzgibi umaknili nekoliko v ozadje, je nastal čas za premislek. Kaj naj bi sledilo takšni provokaciji? Kakšen naj bi bil učiteljev odziv nanjo – da bi bil dogodek zapopaden v kontekstu učnega procesa in ne bi deloval zgolj kot motnja ali provokacija v tistem pomenu, ki označuje trenutek razgaljenja razmerij moči in smešenja učiteljeve avtoritete, vendar brez nekega spoznavnega učinka?

Ob razmišljanju o dogodku se sprva ponudita dve možnosti odziva nanj. Prva možnost izhaja iz tistega načina vzgoje, ki bi ga lahko imenovali permissivnega. Permissivnost bi tukaj razumeli kot dopustitev, sprejemanje katerega koli načina izražanja otroka ali mladostnika, dokler ta ostaja v mejah, ki preprečujejo, da bi povzročal sebi ali drugim škodo, pa četudi hkrati dopušča, da njegovo vedenje potencialno koga užali ali prizadene. Ta možnost bi torej napeljevala k misli, da je dogodek najbolje pustiti, saj bo sčasoma pozabljen, in nadaljevati, kot da se ni zgodilo nič takšnega, ob čemer bi se bilo vredno zaustaviti in temu nameniti pozornost. Skratka, najbolje bi bilo, da bi učitelj pokazal prizanesljivost in upošteval, da so takšne provokacije pač izraz nezrelosti mladostnikov, ki bo sama od sebe prešla, nekako tako kot mozoljavost po koncu pubertete.

Druga možnost je prvi diametralno nasprotna. V skladu s to možnostjo bi bilo prav, da se učitelj odločno odzove na dogodek, nastopi s pozicije avtoritete in zahteva, da dijaki izkazujejo spoštovanje. V dijakovi provokaciji bi učitelj prepoznal žalitev in pomanjkanje spoštovanja, zato bi s tega vidika dijakova izjava zaslužila sankcijo v obliki kazni. Dijak je namreč prestopil mejo, saj si je v svojem položaju, ki je položaj podrejenosti v odnosu do nadrejenega, dovolil preveč in je naredil nekaj, s čimer je prekršil načela ustreznega vedenja, se pravi vedenja, ki je od človeka v njegovem položaju pričakovano. Skratka, druga možnost napeljuje k temu, da naj bi učitelj nastopil s pozicije tradicionalne avtoritete, tj. avtoritete, ki vztraja pri neenakosti, hierarhiji odnosov in terja zase tisto spoštovanje, ki takšni avtoriteti (in njene-mu vzvišenemu položaju) pritiče.

Če bi učitelj torej izbiral med obema možnostma, potem bi hodisi na vso zadevo do naslednjic pozabil in posledice dijakovega vedenja preprosto ignoriral bodisi bi nastopil s pozicije moči in dijaku dal vedeti (kar bi morda celo podkrepil z vzgojnim ukrepom), da to, kar je naredil, ni dovoljeno. A v vsakem od obeh primerov bi se izgubila neka priložnost, ki jo takšna situacija ponuja.

Ker gre v opisanem primeru za pouk filozofije, bi lahko sklepali takole: če je filozofija radikalna v svojem spraševanju, se ne ustavi pred tem, kar običajno privzemamo kot samoumevno. Iz tega bi nadalje lahko izpeljali, da se filozof ne bi smel ustaviti niti pred takšnimi izzivi, temveč bi jih moral nekako izkoristiti kot priložnost za novo vpraševanje/raziskovanje. Zato obstaja še neko vprašanje, ki je pred onim, ki sprašuje o tem, kateri odziv učitelja na provokacijo bi bil najbolj ustrezen. Vprašanje je tole: ali je dijakovo intervencijo mogoče umestiti v učni proces in jo poskušati misliti na filozofski način?

Ko zastavimo vprašanje tako, se že odpira tretja možnost, in sicer ta, da v dogodku prepoznamo priložnost za refleksijo, ki bi jo lahko učitelj

ponudil v razmislek razredu.

S tem bi naredil dvoje: ostal bi zvest imperativu spoznavanja, saj se je tudi (ali še posebno) v takšnih situacijah človek primoran spraševati o nekaterih temeljnih podmenah lastnega početja, drugič pa bi z refleksijo ohranjal prostor za raziskovanje odprt. Če bi učitelj prehitro posegel po možnosti nastopiti s pozicije tradicionalne avtoritete, bi bilo raziskovanje v hipu onemogočeno: obveljalo bi, da o nečem pri pouku pač ni dovoljeno govoriti, kar bi vodilo k samocenzuri, ki bi na proces raziskovanja delovala zaviralno. Nič bolje pa se ne bi godilo, če bi dogodek preprosto prezrl, saj v tem primeru do refleksije sploh ne bi moglo priti.

Učiteljeva refleksija je ob opisanem dogodku šla na način, ki ga opisujemo v nadaljevanju. Ko je učitelj naslednjič prišel v razred, je začel z naslednjim razmislekom:

»Ob koncu prejšnje ure je vaš sošolec zastavil vprašanje, o katerem sem potem veliko razmišljal.«

Ponovno nekaj nasmihanja v razredu, pa tudi presenečeni pogledi.

»Njegovo vprašanje je mogoče razumeti kot transgresijo. Ta je pričakovana, ko gre za razmerja moči oz. za odnos do avtoritete. Lahko pričakujemo, da se bo našel nekdo, ki bo poskušal izzvati človeka na mestu avtoritete, s tem pa tudi vzpostavljena razmerja moči. Takšno vedenje je pogosto pri otrocih, kadar preizkušajo meje, kot se temu reče. Transgresije pri otrocih pa ne gre zatirati, temveč jo je treba razumeti kot simbolno dejanje, ki je pomembno za odrasčajočo osebo, saj se z njo sprosti nekaj napetosti, ki jo razmerja moči nujno ustvarjajo. S tem preverja, kakšna je struktura prostora, v katerem se je ta oseba znašla, kje so njegove meje, do kod lahko gre, s čimer preverja tudi, kako je z njeno identiteto. Kot transgresijo te vrste razumem tudi poseg vašega sošolca. Takšna transgresija je sicer lahko tudi čisto

neproduktivna, saj iz nje ne sledi nič drugega, kot da meri na to, da se preizkuša trdnost razmerij, ki jih zaznavajo udeleženi v neki situaciji. Zaradi tega nisem prizadet niti užaljen, saj raje poskušam razumeti.«

Učitelj vpraša, ali bi kdo kaj dodal, in opazi, da razred pozorno posluša. Ker nihče nič ne doda, učitelj nadaljuje z refleksijo.

»Razred je prostor, v katerem je neka skupnost. Ne gre zgolj za empirični prostor, temveč tudi za simbolni prostor. Za prostore pa je treba skrbeti. Tako kot poskrbimo za empirične prostore, da je v njih mogoče dobro bivati, bi morali skrbeti tudi za simbolne prostore. Tako kot sami skrbite za svojo učilnico [pred učilnico na hodniku so rože, ki so jih prinesli dijaki sami in za katere tudi skrbijo, v učilnico pa so prinesli kuhalnik za čaj, s čimer so očitno želeli spremeniti šolsko vzdušje in oblikovati prostor, v katerem se nahajajo]. Kako pa skrbimo za simbolne prostore? Mislim, da je to mogoče prav z govorico, z načini govorjenja. Ko govorimo, lahko skrbimo za simbolni prostor, ali pa smo do njega brezbrizni, zaradi česar ta lahko postane zasmeten. V zasmetenem prostoru pa je najbrž težko bivati tako, da nam je dobro. Če sledimo analogiji še naprej, bi lahko rekli, da enako kot velja, da imamo dolžnost skrbeti za empirični prostor, da ga ne zasvinjamo in nam je dobro bivati v njem, velja tudi, da imamo dolžnost skrbeti za simbolni prostor, da smo torej odgovorni zanj. Skrb za simbolni prostor bi lahko označili za dolžnost, kolikor je dobro bivanje v svetu, ki ga gradimo z besedami, neka pomembna vrednota. Najbrž bi se strinjali, da nekatere besede in izjave takšen prostor vzpostavljajo in ga ohranjajo, druge pa ga zasvinjajo in rušijo.«

»Se pravi, da mora biti prostor čist,« doda dijak, ki je zastavil provokativno vprašanje.

»Morda ne gre toliko za čistost, ni treba, da smo puritanci.<sup>2</sup> Mislim, da je pomembnejše, da

<sup>2</sup> Dijaki so se med eno prejšnjih ur zelo zabavali, ko so

skrbimo za to, da pogovor ostaja na neki ravni, kjer se lahko artikulirano pogovarjamo in se oddaljimo od vulgarnosti, kakršnih je v vsakdanjem življenju vse polno, pa tudi da gremo dlje od zdravorazumskih mnenj in slabo premišljenih verjetij. Primer takšnega pogovarjanja bi bila po mojem mnenju diskusija, ki smo jo imeli prejšnjo uro ob Nozickovem stroju za izkustva. Po mojem mnenju gre tukaj bolj za vprašanje odgovornosti.«

Ko je učitelj končal z refleksijo, je eden od dijakov zastavil vprašanje glede odgovornosti. Kaj pomeni biti odgovoren? Kdo se vede odgovorno? Diskusija v razredu se je po tem nadaljevala s predlagano temo odgovornosti (nastavki zanj so nastali že med obravnavo *Stroja za izkustva*), nekoliko kasneje pa še s temo eksistencializma in/kot humanizma ter branjem Sartrovega teksta, v katerem pojma svobode in odgovornosti zasedata središčno mesto.

Ena od linij razmisleka je šla tudi v smeri odgovornosti do drugega oz. odgovornosti v skupnosti, kar je ponovno omogočalo refleksijo o dogajanju v razredu ter vlogi učitelja in učencev. Nekaj teh idej bomo zdaj uporabili in z njihovo pomočjo znova premislili implikacije opisanega dogodka kot provokacije in njenem pomenu na neki bolj splošni ravni.

Vrnimo se k etimologiji glagola provocirati. Provocirati navadno razumemo kot poskus zanetiti spor, ali pa napadanje, žaljenje drugih. Obstaja pa še neki drug pomen, in ta gre v čisto drugačno smer: pro-vocirati kot po-klicati ali klicati pred, kar bi lahko razumeli kot poklicanje drugega (npr. k refleksiji). Tudi v opisanem primeru sta obstajali obe možnosti interpretacije, toda ključni moment je bila učiteljeva odločitev, katero od teh možnosti bo izbral. Če bi se odločil za prvo, potem bi imel dogodek zgolj pomen konflikta (in bi učitelj nato utegnil

vztrajati v užaljenosti) – ni pa prav verjetno, da bi se iz tega kdor koli tudi česa naučil. Odločitev razumeti provokacijo na drugi način pa bi omogočila v dogodku videti priložnost – provokacija je v tem primeru dragocena, saj ustvari možnost refleksije o razmerju med učiteljem in učenci, odgovornosti in etiki ...

Sledimo torej drugi možni interpretaciji pomena provokacije.

Ko razmišljamo o razmerju med učiteljem in učenci, pogosto najprej pomislimo na razmerja neenakosti, kar izhaja že iz same strukturne delitve. Neenakost med učiteljem in učenci se kaže tudi v tem, da nimajo enakih odgovornosti. Če se učiteljevo odgovornost pri poučevanju opisuje s tem, da kvalitetno posreduje znanje, se odgovornost učencev opredeljuje s tem, da posredovano znanje sprejemajo in ga usvojijo. Vendar pa je pri takšni porazdelitvi odgovornosti tudi moment, ki odgovornost na eni strani v nekem trenutku lahko premakne predaleč na stran drugega: za svoje morebitno ne dovolj dobro posredovanje znanja oz. ne dovoljšnji angažma in posledično slabši rezultat pri učencih bo učitelj utegnil okriviti učence, češ da se ti niso dobro naučili, kar jim je bilo posredovano. Nasprotno pa bodo lahko učenci zaradi svojega premajhnega truda odgovornost prestavili na učitelja, rekoč da bi se moral on bolj potruditi pri svojem delu. Vselej ko so vzpostavljena takšna razmerja moči, gre tudi vsaj do neke mere za merjenje moči, za poskus premaknitve teh razmerij (s strani nadrejenega je to videti kot poskus večjega nadzora, s strani podrejene pa kot poskusi izmikanja ali celo spodkopavanja razmerij).

Problem odgovornosti, ki se pojavi v takšnih primerih, je potem vsaj dvojen. Pojav, ki je morda specifičen za prostore, v katerih poteka jo pedagoški procesi in se kaže kot precej splošen, je ta, da učitelji prevzemajo odgovornost za slabe rezultate ali nedelo svojih učencev, in to tudi takrat, ko to ni povsem upravičeno. Eden od učinkov prevzemanja odgovornost

---

učitelja naučili grške kletvice. Učitelj je njihovo zavzetost za učenje grškega jezika nagradil tako, da jih je v zameno naučil še enega (staro)grškega izraza: γνωθι σεαυτόν – bilo je ravno v času, ko so se pogovarjali o Sokratovem zagovoru.

drugega na svoja ramena bo potem pritoževanje učiteljev čez učence, posledično pa upad motiviranosti za pedagoško delo.<sup>3</sup> Drugi učinek s še bolj dolgoročnimi posledicami pa bo lahko ta, da se bodo učenci iz tega naučili predvsem koristnosti neodgovornega ravnanja in tega, da je dobro znati predvsem spretno manipulirati s tistimi, ki so višje na hierarhični lestvici in iz tega iztržiti čim več koristi zase.

Drugi vidik problema odgovornosti pa je splošnejši in ne nastaja samo ob pedagoškem delu. V hierarhičnih razmerjih, v katerih je odgovornost neenako porazdeljena (kjer izključno nadrejeni vodi ter daje navodila, obenem pa prevzame velik delež odgovornosti za delo, ki ga bodo opravili podrejeni, ko bodo sledili njegovim navodilom), se ustvarjajo pogoji za nastanek t. i. avtoritarne osebnosti.<sup>4</sup> Namesto da bi se v procesu učenja oblikovala avtonomnost kot zmožnost samostojnega etičnega pre-sojanja, se bo v takšnih razmerjih učeči naučil predvsem konformnega vedenja – oz. kolikor bo pedagoški proces deloval vzgojno, bo takšna vzgoja vodila bolj k nekritičnemu podrejanju avtoriteti kot pa v samostojno in kritično držo. Če bo nadrejeni prevzel odgovornost za dejanja podrejenega nase, potem se bo podrejeni počutil osvobojenega bremena slabe vesti, ko bo izvrševal etično sporne ukaze nadrejenega.

Toda če se zdaj vrnemo na našo bolj specifično situacijo v šolskem okolju: o kakšni vrsti odgovornosti pravzaprav govorimo v luči zgoraj opisanega primera? O odgovornosti za kaj in do koga/česa? Iz opisane refleksije, bi lahko izpeljali, da gre tukaj za vprašanje odgovornosti

za učenje oz. za soustvarjanje učnega okolja, v katerem bo mogoče voditi filozofski dialog. Problem, ki smo ga opisali, namreč odpira neko osnovnejše vprašanje glede samih pogojev pouka filozofije (katerega ključni element je prav filozofiranje ali filozofski dialog, h kateremu so povabljeni vsi udeleženci in udeleženske). V prostoru, v katerem velja, da lahko govori zgolj eden, drugi pa morajo predvsem poslušati, dialog ni mogoč. Prav tako dialog ni možen v prostoru, v katerem je sprejemljiva kar vsaka izjava, pa to ne predstavlja nikakršne razlike.

Če je prostor, v katerem naj poteka filozofski dialog, prostor svobode (raziskovanja), potem je enaka odgovornost vseh soudeležencev bistvenega pomena. Kot je poudarjal Sartre, sta odgovornost in svoboda nerazdružljivi – odgovornost, ki je hkrati individualna in obča (z izbirami človek izbira zase, izbira pa tudi za človeštvo), ravno tako pa svoboda pomeni prizadevanje za lastno svobodo in za svobodo drugega. Če bi posameznik ravnal tako, kot da je vsaka njegova izbira povsem njegova zasebna stvar, da izbiro torej legitimira že (samo)volja posameznika, ki domnevno to izbiro naredi vredno, bi morali po Sartru takšno držo opredeliti kot svobodo brez odgovornosti, ki pravzaprav vodi v neiskrenost ali slabo vero.<sup>5</sup> Zaradi morebitne slabe odločitve se bo človek brez zavesti o odgovornosti potem skliceval na to, da so ga do odločitve pripeljali vplivi drugih, da ni mogel drugače, ker so nanj vplivali zunanji dejavniki ipd. Svoboda je po Sartrovem pojmovanju sicer ontološka (kot bistveni del človeške pogojenosti – človek je obsojen na svobodo), vendar pa je tudi eksistencialni »projekt«, je nekaj, kar mora človek s svojimi izbirami (ki morajo iti skozi preizkus univerzalizacije – kjer se Sartre ravna po Kantovi formulaciji kate-

<sup>3</sup> Ne tako redka šolska situacija: učenec se ne drži postavljenih rokov za oddajo nalog, učitelj pa teka za njim in ga opozarja in opominja, naj vendarle že odda. Potem pa se učitelj pritožuje nad tem, kako neodgovoren je učenec (kar je sicer morda res, a učiteljevo vedenje v pretirani skrbi ne prispeva ničesar k temu, da bi se učenec začel bolje zavedati svojih odgovornosti).

<sup>4</sup> Koncept, ki ga je razvijal Theodor Adorno. O takšnem tipu osebnosti se poučimo tudi v spisih Hannah Arendt, eksperimentalno pa sta ga preučevala Stanley Milgram in Philip Zimbardo.

<sup>5</sup> Takšno prakticanje svobode je torej neodgovorno, saj ne odgovarja nikomur – niti temu, ki je izbiro napravil, saj se zanj vprašanje utemeljenosti izbire sploh ne zastavi. Odgovornost se torej kaže v tem, da človek pred odločitvijo presodi, kako bi bilo glede njegove izbire, če bi vsi ravnali, kot namerava ravnati sam – ali bi se mu izbrana možnost še vedno zdela vredna izbire.

goričnega imperativa) vselej znova potrjevati. V luči povedanega je zdaj jasneje, o kakšni odgovornosti govorimo, ko razmišljamo o pogojih možnosti pouka filozofije (ali refleksije o filozofskih vprašanjih, ki poteka v razredu kot učeči skupnosti).

Ključno za to, da se v razredu lahko vzdržuje filozofski dialog, je prevzemanje odgovornosti vseh udeležениh – vsakdo nosi svoj delež odgovornosti za potek pogovora. Dijak, ki je zastavil provokativno vprašanje, se je s tega zornega kota vedel neodgovorno, saj ni premislil tega, kaj bo rekel in kako bo to prispevalo h kakovosti razmisleka v razredu. Naloga učitelja pa je tudi skrb za to, da dijaki ne pozabijo svoje odgovornosti, saj brez zavesti o odgovornosti ne more priti do resnega pogovora. V tem primeru bi namreč vsakdo lahko začel verjeti, da je čisto v redu, če reče tisto, kar mu v nekem trenutku pride na misel – pa naj bo to še tako neumestno, kot je bila neumestna dijakova izjava v tem primeru.

Če torej rečemo, da so učitelji in učenci soodgovorni za učenje, potem so soodgovorni v odnosu do besede oz. izraženih idej. Gre za odgovornost slehernega in sleherne v učeči skupnosti. Tukaj je odgovornost učitelja in učencev enaka. Učenci so soodgovorni za ustvarjanje pogojev učeče skupnosti ali bolj specifično za to, da bo filozofski dialog mogoč. Učitelj sicer lahko v dialogu z njimi demonstrira, kako se je mogoče lotevati nekega vprašanja ali problema (nikakor ni nujno, da vselej nastopa zgolj v vlogi »olajševalca diskusije«, ki naj bi se vzdrževal izražanja stališč in razvijanja argumentov<sup>6</sup>), vendar pa je ključen odziv učencev. Brez ustreznega odzivanja filozofski dialog ne bo mogoč. Če bo torej nekdo zastavil vprašanje, ki ne bo v ničemer prispevalo h kakovosti dialoga, in bo to storil namenoma (kot provokacijo), potem bo izjemno pomembno, da bo sporočilo, ki

<sup>6</sup> Tudi v opisanem primeru je učitelj v odzivu na dijakovo provokacijo zavzel neko stališče, vendar pa je to poskušal narediti tako, da tega ne bi vsiljeval, temveč ga ponudil dijakom v razmislek.

ga bo dobil s strani učitelja, poudarilo zlasti odgovornost, ki jo bo moral prevzeti za svoje besede – ki bo združevala vse navedene razsežnosti: odgovornost do sebe (lastnega učenja), skupnosti (učenja skupaj z drugimi), pa tudi do same besede, saj smo ljudje kot simbolna bitja prebivalci simbolnih svetov, kar pomeni tudi to, da gradimo te prostore s svojim besedovanjem. Sporočilo bo pomembno za samo zasnovano učenja mišljenja, saj je mišljenje bistveno povezano z načinom rabe besed, hkrati pa se zmožnost mišljenja udejanja z odgovornim ravnanjem in z moralno presojo.<sup>7</sup>

Ko sogovornici vstopajo v dialog, njihovo početje nikoli ni vrednostno nevtrarno, in sicer v dveh pomenih. Prvič, vsak udeleženec dialoga ima vselej že nekatere predpostavke glede vrednot, kar bo v diskusiji pomembno vplivalo na stališča, ki jih bo izražal. Tukaj ne obstaja razlika med govorniki, ki ne bi imeli takšnih predpostavk, in onimi, ki predpostavke imajo. Razliko je najti drugje: med govorniki, ki so pripravljeni o teh predpostavkah razmisliti, in onimi, ki se bodo teh oklepali in jih še naprej prevzemali kot samoumevne ali nevprašljive resnice. Funkcija filozofskega dialoga je v tem, da se govorniki svojih predpostavk skozi pogovor začnejo bolje zavedati, tj. da se učijo reflektirati in s tem do lastnih stališč vzpostaviti distanco. Prav v tem se pokaže odgovornost v mišljenju:

<sup>7</sup> Hannah Arendt je tako poudarila, da se zmožnost mišljenja kaže v zmožnosti estetske in etične presoje (kot zmožnost ločevanja med dobrim in slabim ter lepim in grdim). Misлити torej ne pomeni zgolj tega, da znamo reševati logične naloge ali pa razmišljati pragmatično. Znamenje mišljenja je predvsem v tem, da se misleči sprašuje o etičnih implikacijah odločitev, ki jih sprejme. Z Arendtovo bi torej lahko rekli, da je eden od temeljnih pogojev učiti se misliti (ki vselej poteka v skupnosti) vztrajanje pri zmožnosti presoje ali kantovsko rečeno razsodne moči. Vztrajati v mišljenju pomeni, da situacije, v katerih smo se znašli, vselej motrimo tudi s stališča razsojanja o tem, kakšno moralno vrednost bodo imele naše odločitve. Nasprotno pa odpoved mišljenju pomeni, da nas etične implikacije našega početja več ne zanimajo. Dokler človek uveljavlja razsodno moč, bo dobro razmislil, preden bi utegnil blekniti prvo neslanost, ki mu bo prišla na um, oz. če bo to že storil, bo moral za to prevzeti polno odgovornost. Učiti se misliti potem nujno sovpadajo z učenjem odgovornega ravnanja ali prevzemanja odgovornosti za svoje besede.

prevzeti odgovornost za stališča, ki jih nekdo zagovarja, se kaže v pripravljenosti razmisliti o predpostavkah, na katerih slonijo govorceva stališča.

Drugič, vstopanje v dialog ni vrednostno nevtravno, ker je mišljenje vselej že početje, ki izraža neko hotenje (sledenje temu pa potrjuje vrednost tega, kar je hoteno). Sogovorci v dialog vstopajo z neko intenco ali željo-reči, stvari vselej pomenijo, ker se govorci o nečem hoče izrekati na določen način. Zaradi želje, ki podpira argumente besedovalcev, bodo ti lahko še toliko manj pripravljeni videti isti problem z zornega kota nekoga drugega. Odgovornost v argumentirani razpravi je torej tudi v tem, da je nekdo, kljub temu da se praviloma oklepa argumentov, ki jih prepozna kot svoje (sopadajoče z željo ali intenco, tistim hoteti-reči, s katerim se identificira), dovolj odprt do nasprotnih argumentov, da je v srečanju z njimi pripravljen radikalno prevprašati stališče, ki ga zagovarja sam.<sup>8</sup>

Kadar govorimo o odgovornosti kot pogoj dialogskih preiskovanj, zato ne bi smeli zaobiti razmisleka o drži, ki jo imenujemo dobronamernost. Dobronamernost v odnosu do sogovorcev se kaže v tem, da razumemo izjave kot simbolne konstrukcije, ki so zgrajene na razumskih premisah. Se pravi, da človek verjame, da obstaja racionalna osnova izjav drugih, da torej izjave izhajajo iz nekega *ratio* (v obeh pomenih: razuma in razloga) in jih je torej mogoče razumeti. Dobronamernost torej kot pogoj tega, da se sogovorci v dialogu vsaj do določene mere razumejo – brez nje ni pristnega dialoga, saj dialog v primeru, ko govorci govorijo povsem drug mimo drugega, ni možen.

<sup>8</sup> Dodatni problem pri tem je ta, da so intence govorcev večinoma nezavedne, da torej sploh ni nujno, da govorci vedo, kaj hočejo reči, čeprav to ne spremeni ugotovitve, da morajo prevzeti odgovornost za svoje besedovanje. Gre za univerzalni problem, ki ga ima vsako govoreče bitje, kadar nekaj hoče reči, pa je njegovo poznavanje razlogov, zakaj hoče reči prav to, omejeno, prav tako pa tudi ne ve popolnoma, kakšen učinek bodo proizvedle njegove besede, pa vendar bo moral zanje prevzeti odgovornost.

Dobronamernost v dialogu od vsakega govorca zahteva, da z vstopom v dialog sprejme zavezo, da bo po svojih najboljših močeh poskušal slediti pravilom razumske argumentacije in sledeč tem odgovarjati na argumente drugih, pri čemer pa ne bo pretresal samo argumentov drugih, temveč bo v dialogu z drugimi premišljeval tudi o lastnih argumentih. (Kadar govorca ne vodi dobronamernost, tedaj dejansko ne gre za dialog, temveč za obliko manipulacije: govorci bo druge prepričevali, naj sprejmejo stališče, ki ni nujno tudi resnično, je pa takšno, da govorci zanj verjame, da mu bo koristilo, če ga bodo sprejeli tudi drugi.) V pristnem dialogu namesto prepričevanja drugih v lastni prav nastopa raziskovanje argumentov. Glavni cilj je odkrivanje resnice, kar pomeni tudi to, da mora biti dopuščena možnost zmote. Odgovornost in dobronamernost se pokažeta predvsem v tem, da v dialogu sogovorci dopuščajo, da prihaja do zmot: da vsakdo dopušča tako možnost lastne zmote kot tudi možnost zmote drugih. Če ravnamo dobronamerno, potem zmote ne obsojamo, temveč jo sprejmemo (kar seveda ni isto kot to, da se z njo strinjamo) kot nujni del vsake razprave, odgovornost pa je v tem, da se tedaj, ko se naše stališče izkaže kot zmotno, tega ne oklepamo in ga ne poskušamo prikazati drugačnega, kakor v resnici je (da bi zmoto s tem prikrili in denimo poskušali druge prepričati, da dejansko sploh ne gre za zmoto, temveč za resnico).

K razmišljanju o pomenih provokacije in odgovornosti za konec dodajmo še to, da je že samo filozofiranje mogoče razumeti kot provokacijo, saj pokliče subjekta k refleksiji. Iz zgoraj povedanega pa sledi, da gre provokacije, kakršno smo opisali v tem prispevku, razumeti kot potencialni moment, v katerem je učitelj (ponovno) poklican ali izzvan, da na filozofski način misli situacijo, v kateri se nahaja skupaj z učenci. Učiteljevo odgovornost bi potem prepoznali v njegovi naravnosti do učencev in do same situacije: kot pripravljenost odgovoriti na takšen klic/izziv in razmisliti o vprašanih, ki jih

ta poraja, hkrati pa kot vztrajanje v pričakovanju, da bodo tudi učenci naredili enako.

***Marjan Šimenc***

## ***Empirično utemeljena priporočila za delo v razredu in pouk filozofije***

Številne države in posamezne ustanove poskušajo na učitelje in na njihovo delo v razredu, posredno pa na dosežke učencev, vplivati tako, da objavljajo poročila o tem, »kaj deluje v razredu«. <sup>9</sup> Tovrstna poročila, naj jih objavljajo vlade, fundacije ali pa posamezni raziskovalci, največkrat nastanejo na podlagi sinteze in meta-analize večjega števila empiričnih raziskav. Tako nastali destilati praviloma niso predstavljeni kot obvezujoči za učitelje, temveč imajo status priporočil. Razlog za manj obvezujoč status priporočil je spoznanje, da so empirične raziskave praviloma zasnovane tako, da se osredotočijo samo na del ciljev šole, zato je treba njihove rezultate naknadno postaviti v kontekst drugih ciljev, ki so za šolo in učitelja tudi pomembni, a jih raziskave niso upoštevale. Raziskave se navadno osredotočajo na ugotavljanje, kateri dejavniki vplivajo na znanje učencev (pri izbranih šolskih predmetih) in v kolikšni meri vplivajo, manj pa jih zanimajo formativni, socializacijski in splošni kulturni cilji šole. Razlog za previdnost pri predpisovanju izsledkov kot obveznih navodil za delo učiteljev je tudi zavedanje o omejeni posplošljivosti rezultatov raziskav: nečesa, kar deluje za neko skupino učencev, v nekem kulturnem okolju, na neki ravni izobraževanja in na nekaterih vsebinskih področjih, ni mogoče preprosto prenesti na vse druge skupine učencev in na druga področja ter predpostavljati, da bo delovalo na enak način. Res je, da potekajo tudi raziskave, ki poskušajo v projektu povezati različne države in tako razlike v kontekstih, v katerih delujejo šole, upoštevati pri zasnovi raziskave, a takih projektov je malo in ni čisto jasno, kakšen

---

<sup>9</sup> Tu puščamo ob strani delo *Visible Learning* (Hattie 2008), meta-meta-analizo, ki je najbolj prispevala k uveljavitvi meta-raziskav v izobraževanju.

domet imajo.

Klub tem zadržkom pa je treba priznati, da je za učitelje zanimivo malo pobrskati po teh poročilih. Ne zato, da bi preprosto poskušali slediti nasvetom, ki jih podajajo, temveč da bi svoje izkušnje primerjali z izkušnjami drugih in preverili, ali nam njihove izkušnje lahko kdaj pomagajo obogatiti naš pouk.

## Strategije poučevanja

Eno zadnjih tovrstnih poročil je avstralsko *High Impact Teaching Strategies* (Department of Education and Training 2020). Besedica »močno« je pomembna, kajti skoraj vse, kar učitelj dela, vpliva na dosežke učencev oziroma je v korelaciji z njimi, tako da ugotovitev, da je nekaj v korelaciji z dosežki učencev, ne pove dosti. Cilj priporočil in državnih politik je zato najti tista ravnanja učitelja, ki najbolj pozitivno vplivajo na znanje učencev. Avstralsko poročilo vsebuje deset takih priporočil. V nadaljevanju jih na kratko povzemamo in nekoliko komentiramo.

### Postavitev in posredovanje ciljev pouka.

Ta poudarek najdemo v večini priporočil učiteljem: *učinkoviti učitelji postavijo jasne cilje učnih ur in jih znajo posredovati učencem*. Poudarek izhaja iz teleološke narave človeške dejavnosti, ki jo opredeljuje usmerjenost k cilju. Če učenci vedo, kaj je cilj delovanja, bodo delovali bolje; če poznajo cilj šolske ure, ga bodo tudi lažje dosegli. In če vedo, kaj naj bi na koncu pouka vedeli, jim prihranimo ugibanje, kaj učitelj od njih pričakuje. Iz tega naštevanja lahko zaslutimo, da postavitev ciljev ni mišljena kot kratka izjava učitelja na začetku vsake ure o tem, kaj bomo v dani uri »vzeli«. Postavljanje ciljev predpostavlja oceno predhodnega znanja učencev – če naj učitelj postavi ustrezne cilje, mora najprej ugotoviti, kateri cilji so že bili uresničeni. Postavitev ciljev se tako nanaša na predhodne cilje in predpostavlja oceno, koliko so bili uresničeni. To je pomembno tudi pri razčlembi cilja ure na več podciljev, kar bo

omogočilo notranjo diferenciacijo pouka. Prav tako mora učitelj postavljene cilje povezati z aktivnostmi in določiti, s katero aktivnostjo bo pri pouku uresničen posamezni cilj. Pomembno je tudi, da učitelj zna postaviti realistične cilje, se pravi cilje, ki bodo na uri dejansko lahko uresničeni. Tu se skriva še en poudarek: pouk ne sme biti ne pretežek ne prelahak – biti mora izziv za učence. Izziv pa so tiste naloge, ki terjajo napor, vendar za učence niso prezahtevne. Izkaže se torej, da je opredelitev ciljev povezana s celim nizom drugih, manj očitnih korakov. Ti segajo nazaj, k ugotavljanju predznanja, in naprej, k strukturiranju učne ure, za katero postavljamo cilje. Posamezni element dejavnosti učitelja tako (bolj ali manj) priključuje vse ostale elemente. Prvo priporočilo se zato vsebinsko navezuje na drugo priporočilo, ki je, kot bomo videli, strukturiranje učne ure.

Ta kompleksnost posameznih priporočil in njihovo medsebojno povezovanje sta lahko prednost, saj opozarjata na večplastnost in kompleksnost pouka, obenem pa nakazujeta napetost, ki je pogosto značilna za tovrstne dokumente. Na eni strani poskušajo ugotovitve raziskav strniti v nekaj preprostih nasvetov za učitelje (da bi pritegnili in ohranili njihovo pozornost, se je treba osredotočiti samo na nekaj bistvenih poudarkov), na drugi strani pa se pri branju nasvetov in premisleku o njih izkaže, da niso tako preprosti, kot jih besedila predstavljajo. Lahko se torej zgodi, da je preprosta, vsem takoj dostopna in razumljiva oblika, v kateri so zaradi pragmatičnih razlogov posredovani, v nasprotju z njihovo vsebino. Morda bi lahko trdili, da nasveti zavajajo: učitelju skušajo pomagati pri premisleku njegovega dela, a oblika, v kateri so posredovani, otežuje razumevanje kompleksne slike, ki se začne nakazovati skozi zaporedje preprostih nasvetov. Zato se včasih zdi, kot da je najbolje preprosto sprejeti tisto, za kar se je v raziskavah izkazalo, da deluje, ne da bi se preveč trudili razumeti, zakaj deluje. Zasnova besedila namreč ne omogoča, da bi v celoti razumeli, zakaj nasveti »delujejo«.

Ker se koristnost nasvetov poskuša prikazati kot preprosto dejstvo, ki ni odvisno od abstraktnih in zato potencialno problematičnih teorij, nasveti postajajo »dobre« poteze, ki si jih je smiselno izposoditi in jih »uvoziti« v svoj pouk, izgubljajo pa status uvida, ki nam omogoča boljše razumeti naše delo v razredu. Tako so priporočila, ki naj jih tovrstni dokumenti posredujejo, na eni strani privlačna in spodbujajo k razmisleku, na drugi strani pa pogosto prekratka, da bi razmislek lahko napredoval preko prvega navdušenja.

**Strukturiranje ur.** *Učinkoviti učitelji načrtujejo in uresničijo učno uro, ki vsebuje tako zaporedje korakov kot tudi povezavo med koraki.* Struktura ure je zemljevid poučevanja v razredu. Dobre ure okrepijo rutine, podpirajo učenje z dejavnostmi in povečujejo čas za učenje z dobrimi prehodi med različnimi deli ure. Pri strukturi ure gre torej najprej za členitev ure na dele in potem za vzpostavljjanje povezav med deli. Struktura vsebuje tako vzpostavljjanje meja kot premoščanje vzpostavljenih meja.

Če pogledamo od daleč, struktura vsebuje pregled ciljev, oris vsebine in prehodov med deli ure, opozori na pomembne ideje ter vključuje obnovo glavne ideje ure na koncu. Iz tega je razvidno, da struktura ni samo razčlemba vsebine, temveč ima tudi časovno dinamiko: del strukture je tudi povezava niza korakov v smiselno celoto. Ta vidik časovnega napredovanja pouka pa že predpostavlja globinsko strukturo snovi: samo če poznamo vsebinsko logiko snovi (sinhronijo), lahko njeno obravnavo smiselno razčlenimo v zaporedje korakov (diahronijo), s katerimi bomo to snov naredili razumljivo za učence.

**EksPLICITNO poučevanje.** *Učitelj uporablja eksplicitno poučevanje, da demonstrira koncepte in gradi vednost ter spretnosti učencev.* Pri tem jim pokaže, kaj naj naredijo in kako naj to naredijo, ter ustvarja priložnosti, da učenci pokažejo razumevanje in uporabijo naučeno. Učitelj modelira, preverja razumevanje, spre-

mlja učence in na koncu obnovi vse korake razlage ter uro poveže v celoto. Značilnost eksplicitnega poučevanja je sistematičnost: artikulira korake, modelira, navaja primere, omogoča vajo/prakso učencev in daje obilo priložnosti, da učenci pokažejo, ali so razumeli.

EksPLICITNO poučevanje tako ni predavanje, v katerem pride do besede predvsem učitelj, niti ne raziskovalno učenje, v katerem pridejo do besede predvsem učenci, temveč premišljena in strukturirana interakcija med učiteljem in učenci. Poleg razlage učitelja vključuje spremljanje učencev, povratne informacije, analizo rešenih nalog, čas za (vođeno) vajo in podkrepitev glavnih poant na koncu ure. Tudi v tem primeru se torej izkaže, da poučevanje ni samo predavanje, temveč obsega celoto različnih dejavnosti, v kateri je učiteljeva predstavitev nove snovi samo eden od elementov kompleksnega procesa.

**Obravnava rešenih primerov nalog (worked examples).** Koncept »worked examples« ima v številnih priporočilih posebno mesto. Meri na to, da *učitelj pred samostojnim delom učencem najprej pokaže, kako rešiti neki problem.* Pri naravoslovju to poznamo pod imenom zbirke rešenih nalog. Razlika je v tem, da pri »rešenih primerih« naloga ni samo rešena, temveč učitelj rešitev razčleni na manjše, elementarne korake, ki jih je pri reševanju treba narediti, in vsak korak podrobno razloži. To je pomembno zaradi *kognitivne obremenitve*, enega ključnih konceptov, ki jih predpostavljajo sodobna navodila za delo učitelja. Učinkoviti učitelj uporablja rešene naloge, da zmanjša kognitivno obremenitev učencev, tako da se učenci lahko v celoti osredotočijo na razumevanje procesa, ki vodi do rešitve. Analiza primera spada v okvir manjšanja kognitivne obremenitve učencev, lahko pa jo razumemo tudi kot primer načela postopnosti oziroma kot primer učiteljevega vodenja pouka. Preden učenci delujejo samostojno, opazujejo učitelja pri delu. Samostojno delo učencev na uri ne nastopi takoj in naenkrat, temveč je vpeljevano

postopno. Obravnava rešenih primerov je eden prvih korakov v procesu napredovanja pouka od (učencevega) opazovanja dela učitelja k samostojnemu delu učencev.

**Sodelovalno učenje.** *Učinkoviti učitelj omogoča učencem participacijo v fleksibilnih skupinah, ki sodelujejo pri opravljanju smiselnih dejavnosti.* Sodelovalno učenje pomeni, da učenci skupaj delajo v majhnih skupinah in vsak sodeluje pri nalogi. S tem se v razredu vzpostavi vzdušje sodelovanja. Učenci si morajo v skupini razdeliti vloge in odgovornosti ter poskrbeti za rezultate. A tudi ta oblika samostojnega dela učencev ne gre brez vodstva in spremljanja učitelja. Dobro je, da učitelj na začetku postavi pravila dela v skupini, učence uči delovati kot skupina (denimo z dodelitvijo različnih vlog), tako da vsi delijo odgovornost za delo skupine; skupinam lahko dodeli različne naloge, glede na pripravljenost učencev. Naloge mora učitelj oblikovati tako, da morajo k reševanju prispevati vsi učenci in da vsi učenci cenijo prispevek vsakega posebej.

**Večkratna izpostavljenost (multiple exposure).** Poročilo večkratno izpostavljenost uvede s citatom: *Potrebna so »tri ali štiri izkustva, pri katerih gre za interakcijo z relevantno informacijo, da bi se izoblikovala nova vednost v delovnem spominu in se prenesla v dolgotrajni spomin«.* (Nuthall 2000, 93) Za učenje je torej potrebno več priložnosti za razdelavo in uporabo nove vednosti oziroma spretnosti. Ne gre preprosto za tradicionalno ponavljanje in drill. Globinska vednost se razvije postopno, s pomočjo številnih in v času razporejenih interakcij. To pomeni, da je treba vajo razporediti na več dni in uporabiti različne aktivnosti, da bi učenci imeli več različnih interakcij z novo snovjo.

Vednost je torej nekaj, kar učenec oblikuje in nato vstopa v interakcijo z njo, pouk pa mora nuditi priložnosti za to. Vendar priložnosti same ne zadoščajo: učitelj mora strukturirati situacije, v katerih učenci dobijo priložnost

za učenje. Priložnost za učenje je tako že strukturiran proces, v katerem učenca čaka zanj pripravljeno mesto. Pouk je časovno strukturiran tako, da do interakcij in povezav med subjektom in vednostjo pride čim večkrat. Pri tem lahko dodamo zapažanje, da se v teh dogodkih spremenita tako učenec kot vednost. Ko se »enota vednosti« ponotranji, se pri tem tudi predeluje in povezuje z drugimi elementi vednosti. Po drugi strani pa je ta nova vednost vselej že umeščena v neko ozadje, ki je na eni strani ozadje posameznega učenca, na drugi pa razredno ozadje. Ko učitelj preverja predznanje učencev, postopno oblikuje njihovo skupno predznanje, predznanje razreda, tako da je ozadno znanje razreda lahko bogatejše od ozadnega znanja posameznega učenca. Ko učitelj omogoča delovanje na podlagi ozadnega znanja razreda, omogoča tudi interakcijo med ozadnim znanjem razreda in ozadnim znanjem posameznega učenca. Pomembna poanta pri tem se zdi variiranje, vzpostavljanje različnih in raznolikih interakcij učencev z vednostjo (različne poti, ki vodijo do istega uvida), kar omogoča transfer vednosti. Vednost je tako nekaj, kar se oblikuje in konstruira, pa tudi nekaj, kar se prenaša. Konstrukcija in transmisija, oba pogleda na vednost sta smiselna. Ta dvojna narava vednosti je povezana z različnimi statusi vednosti: na eni strani učitelj že »ima« vednost, po drugi pa učenci šele konstruirajo vednost (tako kot posamezniki kakor skupaj v razredu).

**Zastavljanje vprašanj.** Spraševanje v slovenščini pomensko napotuje najprej na preverjanje znanja. Da bo kdo »vprašan«, pomeni stresno situacijo, ki bi se ji radi izognili. V tem kontekstu pa gre za proces poučevanja in učenja, v katerem so vprašanja pripomoček učitelja. *Pri vprašanjih gre za interakcijo, za stik učitelja in učencev, najbolj očiten in navadno tudi zelo voden stik.* Iz druge perspektive pa je ta stik tudi način, kako učitelj vzpostavi določeno strukturo v razredu. Avtorji pravijo, da z vprašanji učitelj »aktivira« (»engage«) učence, spodbudi zanimanje in radovednost (vzpostavi

prostor, v katerem lahko učence nekaj »zagrabim«, a tudi prostor, v katerem učenci vstopajo v interakcijo s snovjo, navdušenje nad tem pa pride pozneje) ter vzpostavi povezavo z življenjem učencev. Odpre možnost, da se učenci pogovarjajo, razpravljajo, dokazujejo, izražajo mnenja in alternativne poglede. Omogoča tudi takojšnjo povratno informacijo in podpira formativno spremljanje. Vprašanja omogočajo prispevek vseh učencev; z dobro namerjenimi vprašanji učitelj pripozna različne potrebe učencev, modelira sprejemanje in priznavanje neobičajnih idej, spodbuja razpravo, priskrbi gradivo za razmislek, rafinira razumevanje učencev, spodbuja učence k razmisleku in k temu, da utemeljijo svoje odgovore, daje povratno informacijo in omogoča učencem, da jo dajejo tudi oni.

Tu vidimo, kako so vprašanja povezana s spodbudo, povratno informacijo, modeliranjem, odrajanjem, iz česar sledi, da imajo vprašanja celo vrsto različnih funkcij. Vprašanja so kot švicarski nož, s katerim lahko delamo različne stvari. Iz tega sledi, da na primer povratna informacija ni iste »vrste« učiteljeva strategija kot zastavljanje vprašanj. Z vprašanjem lahko učencem damo povratno informacijo, s povratno informacijo pa ne moremo dati vprašanja.<sup>10</sup> Povratna informacija je specifičen korak v učnem procesu, z vprašanjem pa lahko opravljamo več različnih korakov.

Avtorji opozarjajo na *nadaljnja vprašanja* (»probing questions«; tudi poglobitvena vprašanja), ki sledijo prvemu vprašanju, oziroma vprašanja, s katerimi se učitelj naveže na odgovor učenca (tj. vprašanja, ki so sama že učiteljev odgovor na odgovor učenca). To pomeni, da učitelj učenca in njegov odgovor vzame resno, kar pokaže s tem, da premišljeno zastavi vprašanje, ki terja nadaljnji razmislek učenca. To je spodbuda za učenca, da misli naprej in globlje. Vprašanje torej usmerja premislek učenca.

<sup>10</sup> To ne drži popolnoma, saj tudi nova informacija lahko deluje kot vprašanje.

Navodila opozarjajo tudi na pomen čakanja, na to, da vprašanju v razredu ne sledi odgovor, temveč mu najprej ne sledi nič – oziroma bolje: sledi mu čas za razumevanje vprašanja, nato premislek, nato čas za artikulacijo odgovora učencev, šele nato pride na vrsto odgovor.

**Povratna informacija.** *Povratna informacija učitelja je mogoča le, če imajo učenci možnost oglasiti se.* Iz tega vidimo, da povratna informacija predpostavlja interakcijo: učitelj organizira strukturo, potrebno za interakcijo, učenci delujejo v njej. V tej strukturi učitelj dobi povratno informacijo od učencev in jo tudi sam daje. Učitelj potrebuje povratno informacijo, da lahko spremlja, ali je posamezni učenec dobro razumel stvari, pa tudi zato, da preveri, ali njegov način poučevanja učenec omogoča dobro razumevanje. Povratna informacija pomaga k razumevanju učencev, pomaga pa tudi k razumevanju vpliva in učinkovitosti učiteljeve lastne prakse – v tem smislu je tudi samokontrola učitelja. Dodali bi lahko, da ima samokontrola učitelja v grobem dve ravni: *splošno in mikro raven*. Prva se nanaša na učiteljev splošni način dela, druga pa govori o tem, kako učitelj napreduje v konkretni uri. Mikro samokontrola učitelju omogoča drobno prilagajanje dela med uro, makro informacije pa mu omogočajo korigiranje dolgoročnega načrtovanja pouka.

Na ravni strukture ure povratna informacija učitelju omogoča primerjavo ciljev ure in dejanskih učinkov ure. Je pomemben korak za zagotavljanje realizacije ciljev učne ure. Za posameznega učenca vsebuje povratna informacija, ki jo dobi od učitelja, nasvet, kaj naj stori, da se bo izboljšal na nekam področju. Vsebuje torej specifično navodilo, kaj in kako izboljšati. Navodila o povratni informaciji posebej opozarjajo, naj učiteljeva povratna informacija ne vključuje samo informacij o znanju učenca, temveč tudi *konkretne usmeritve* glede tega, kako naj učenec to znanje izboljša. Vsebuje lahko tudi primerjavo s preteklim znanjem in oceno njegovega napredka, tako da je lahko sredstvo

motivacije in orientacije učenca s strani učitelja. Povratna informacija učencu pomaga premisliti lastno delo in ga vodi k sprotnim drobnim popravkom. Pri tem je naloga učitelja, opozarjajo priporočila, da ni edini vir povratnih informacij za učence, temveč da tudi učenci drug drugemu dajejo povratne informacije.

Naj dodamo, da se lahko povratna informacija, ki jo dobi učitelj, pomembno razlikuje od povratne informacije, ki jo dobi učenec. Za učitelja je odgovor učenca, ki izkazuje učenčevo razumevanje, tudi povratna informacija o tem, kako dobro je neko snov razložil. To pomeni, da se za očitnim dejanjem učenca (odgovor na zastavljeno vsebinsko vprašanje) skriva še druga vsebina: povratna informacija učitelju o njegovem delu. Ta povratna informacija ni neposredno razvidna, temveč jo učitelj dobi z interpretacijo izjave učenca. Povratna informacija učenca pa ima drugačno naravo. Praviloma ni nekaj, kar učenec pridobi z interpretacijo, temveč je neposredno dana kot povratna informacija. Pravimo praviloma, ker lahko za učenca nekatera ravnanja učitelja, ki niso neposredno mišljena kot povratna informacija, vseeno delujejo kot taka. V širšem smislu pa lahko za niz učiteljevih sporočil učencu rečemo, da so povratne informacije. Če denimo učitelj s pogledom učenca opozori, naj neha klepetati, bi to lahko razumeli tudi kot povratno informacijo učencu o njegovem delu v razredu ...

**Metakognitivne strategije.** *Učitelj učencem pomaga misliti lastno učenje, razmišljati o njem, spodbuja samoregulacijo in motivacijo za učenje.* To lahko razumemo kot del povratne informacije učencem, kako se učijo, vendar ne gre samo za povratno informacijo. Vključuje še razvijanje spretnosti razmišljanja o lastnem mišljenju pri učencih, pa tudi razmišljanja o lastnem učenju oziroma o tem, kako se učijo. Boljše poznavanje, kako mislijo in kako se učijo, učencem omogoča večji nadzor nad lastnim učenjem.

Metakognitivne dejavnosti torej ne vključujejo

samo »mišljenja o mišljenju« v ozkem pomenu besede, temveč tudi razmislek, kako se učinkovito učiti (učenje učenja), načrtovati učenje, postavljati cilje, oblikovati kontrolne sezname in evalvirati napredek. Prav tako vključujejo osnovne kognitivne spretnosti, kot je delanje zapiskov in povzemanje, zastavljanje vprašanj samemu sebi itd. Smiselno jih je eksplicitno poučevati, modelirati, vgraditi v rutine razreda in v strukturo učnih ur ter povezati z vsebino, ki jo poučujemo. Tako pomagamo učencem, da se bodo bolj učinkovito učili in bodo pri našem »predmetu« bolj uspešni. Vendar pa metakognicija ni čudežni odgovor na vse težave, temveč samo eden od elementov, ki lahko pomagajo k boljšemu uspehu učencev. Lahko jo razumemo v kontekstu navodila »Spoznaj samega sebe!«. V tem primeru se spoznanje nanaša na lastne miselne rutine in samoumevne načine učenja.

**Diferenciacija.** *Učitelji uporabljajo poznavanje predznanja, napredka in profila učenca, da bi sprejemali prilagoditve za posameznega učenca, tako da vsi učenci doživljajo izzive in uspehe.* Učitelj preverja predznanje, postavlja visoka pričakovanja in realistične cilje za vse učence, pripozna trud, spremlja učenje, uporablja različne strategije poučevanja in daje naloge, ki omogočajo reševanje na več ravneh. Diferenciacija je torej način, kako učitelj obravnava dejanske razlike med učenci, se pravi razlike v njihovem predznanju, sposobnostih, interesih in pripravljenosti za delo v razredu. Včasih je diferenciacija predstavljena kot čudežni odgovor na vse težave v razredu, v resnici pa je zgolj eden od elementov učiteljevega dela, ki ima omejen domet. Enako pomemben del učiteljevega dela v razredu je tudi vzpostavitev skupnosti sodelovanja, ki ne poudarja razlik med učenci, temveč jih skuša čim bolj povezati in tako premoščati razlike.

Ta pregled navodil za dobro delo učiteljev v razredu smo izbrali zaradi letnice objave. Tako kot večina tovrstnih pregledov rezultatov raziskav ga zaznamuje neka temeljna težava: med poudarki, ki jih izpostavi, ni jasne povezave. To

je moteče, če si želimo bolj sistematičnih navodil za delo v razredu. Za nekoliko bolj strukturiran pregled se lahko obrnemo k raziskovalcu, ki je vse življenje posvetil raziskovanju učinkovitega dela učiteljev. Barak Rosenshine (1930–2017), profesor psihologije učenja na Univerzi v Illinoisu, je objavil številne članke s tematskimi sintezami raziskovalnih rezultatov, njegov zadnji, najbolj splošen in najbolj odmeven pregled pa je iz leta 2012. Poglejmo si ga.

## Načela poučevanja

Rosenshinova priporočila temeljijo na izsledkih empiričnih raziskav. Avtor trdi, da črpajo iz treh različnih virov. Prvi vir so raziskave na področju kognitivne znanosti o tem, kako možgani pridobijo in uporabljajo informacije. Gre predvsem za uvide o omejenih sposobnostih delovnega oziroma kratkotrajnega spomina. Drugi vir so raziskave, ki temeljijo na opazovanju dela tistih učiteljev, katerih učenci izkazujejo najboljše dosežke na testih znanja. Gre za raziskave, ki skušajo opisati razredno prakso najboljših učiteljev in jo povzeti v nasvete za vse učitelje. Tretji vir so raziskave o poučevanju učnih strategij. Gre za raziskave kognitivnih znanstvenikov, kako se lotevati učenja kompleksnih nalog. Rosenshine trdi, da se ugotovitve raziskav s teh treh različnih področij med seboj podpirajo in dopolnjujejo. To daje njegovi sintezi priporočil posebno težo. Ne opira se samo na sintezo enega tipa raziskovanja, temveč ugotavlja konvergenco rezultatov več tipov raziskav. Če po različnih poteh pridemo do podobnih ugotovitev, potem je tem ugotovitvam lažje zaupati.

Daljši spisek Rosenshinovih načel govori o 17 procedurah. Naj jih samo navedemo, podrobneje pa bomo obravnavali krajšo različico priporočil.

Začnite pouk s kratkim pregledom predhodne snovi.

Gradivo predstavite v majhnih korakih, vsak korak naj na koncu vključuje vajo učencev.

Omejite količino gradiva, ki ga učenci dobijo naenkrat. Posredujete jasna in podrobna navodila in pojasnila.

Zastavljajte veliko vprašanj in preverjajte razumevanje učencev.

Priskrbite veliko vaje oziroma prakse za vse učence.

Na začetku prakse vodite učence.

Razmišljajte na glas in modelirajte korake.

Priskrbite modele rešenih nalog.

Pozovite učence, naj razložijo, kaj so se naučili.

Preverite odgovore vseh učencev.

Priskrbite sistematične povratne informacije in popravke.

Priskrbite dodatno razlago.

Priskrbite številne primere.

Znova obravnavajte staro gradivo, če se to izkaže za potrebno.

Spremljajte učence, ko začnejo s samostojnim delom.

Krajši spisek število poudarkov zmanjša na deset, tako da nekatera priporočila združi, delno pa se spremeni tudi poimenovanje. Govor pa ni več o procedurah, temveč o načelih poučevanja. Ta spisek bomo predstavili nekoliko podrobneje.

**Dnevni pregled snovi.** *Pregled pomaga okrepiti povezave med deli obravnavane snovi. Pomaga pri rabi besed, konceptov in procedur, tako da priključitev poteka sam od sebe, kadar jih potrebujemo pri reševanju problemov in razumevanju nove snovi.* Obvladovanje spretnosti terja veliko prakse (vaje), dnevni pregled (oziroma ponavljanja in utrjevanja, če uporabimo nam bolj znano terminologijo) lahko razumemo kot enega od

elementov prakse. Učitelj na začetku ure pet do osem minut obnavlja snov, ki so jo v razredu že »vzeli«. Pri tem učencem daje možnost za vajo. Vaja vključuje pregled domače naloge in identifikacijo težav pri njej. S tem začetnim pregledom se ne utrjuje samo snov prejšnjih ur, temveč se tudi osveži znanje, potrebno za razumevanje snovi, ki bo predstavljena v nadaljevanju ure. Ker je kapaciteta delovnega spomina omejena, s ponavljanjem zmanjšamo napor, ki je potreben, da si učenci ob obravnavi nove snovi priključijo staro. Pregled se tako lahko nanaša na težave pri domači nalogi, popravljanje napak, povratno informacijo učencem, pa tudi na »presežno« učenje (*overlearning*), se pravi učenje tistega, kar učenci že znajo, da bi priklik tega sicer že osvojenega znanja postal čim bolj avtomatiziran in njegova raba čim bolj tekoča. Morda bi lahko vpeljali razlikovanje med *mestom v strukturi poteka ure* in različnimi *načini dela*. Iz perspektive te razlike je dnevni pregled *mesto* na začetku ure, ki ga lahko zasedejo različni elementi, njihova vloga pa je predvsem v utrjevanju preteklega gradiva in osvežitvi predznanja, ki bo koristno pri vpeljavi nove snovi. Rosenshine pri dnevnem pregledu ne izpostavi vidika orientacije, ki ga poudarjajo nekatera druga navodila.

**Predstavitev nove snovi v majhnih korakih.** *Predstavite samo majhno količino stvari, predstavitvi pa naj vselej sledi vaja za učence.* Značilnost naše kognitivne strukture je, da je delovni spomin omejen, tako da lahko obravnava samo nekaj »enot« novih informacij. Preveč informacij preobremeni delovni spomin in vodi do zmede pri učencih, saj snovi ne morejo »procesirati«. Iz tega ustroja naših kognitivnih zmognosti izhaja navodilo učiteljem: uro razdelite na več delov, v vsakem posredujte manjšo količino snovi, vsaki predstavitvi pa sledi praksa učencev. Šele ko učenci obvladajo predstavljeno snov (da bi učitelj to ugotovil, mora sproti preverjati razumevanje učencev), napredujte k naslednjemu delu snovi.

Rosenshine v ponazoritvah tega načela navaja

predvsem primere, pri katerih gre za razvoj spretnosti. Učitelj predstavi spretnost, denimo: kako povzeti odstavek besedila oziroma identificirati glavne ideje odstavka, to spretnost modelira in pri tem razmišlja na glas. Potem učenci vadijo, učitelj pa jih spremlja in popravlja. Potreba po strukturiranju ure na male korake izhaja iz teorije *kognitivne obremenitve*: ta poudarja pomen vaj za avtomatizacijo, ki zmanjšuje kognitivno obremenitev. Na te poudarke opozarja tudi pri drugih načelih, tako da se tudi pri Rosenshinu nekaj temeljnih poudarkov (lahko bi rekli elementov poučevanja) kot rdeča nit vleče skozi različna načela poučevanja.

Rosenshine predpostavi, da je snov vselej mogoče razstaviti na posamezne elemente, ki se jih pri pouku razvrsti v zaporedje in ločeno obdela. Ta predpostavka je lahko kdaj sporna, v splošnem pa se ne zdi problematična. Videti je, da je snov vselej mogoče razdeliti na dele, le da je delitev včasih bolj zunanja in ne ustreza v celoti notranji strukturi snovi. V tem primeru je treba več časa posvetiti povezovanju tistega, kar je bilo za didaktične namene ločeno, in vzpostaviti povezav, ki so bile zaradi imperativa »postopati v majhnih korakih« pretrgane.

**Zastavljanje vprašanj.** *Vprašanja učencem pomagajo, da vadijo novo gradivo in novo snov povezujejo s predznanjem.* Rosenshine uporablja termin »practice«, ki se nanaša na prakso, delovanje, vajo, pa tudi uporabo, delo z gradivom in delo na gradivu. Zdi se, da praksa v razredu meri predvsem na kognitivno procesiranje gradiva, njegovo obdelavo in predelavo. V ozadju je ideja, da je potrebna interakcija z gradivom, da se ga *osvoji in prisvoji*. Pri tem ne gre samo za procesualne spretnosti. Bistveno je, da gradivo ne sme ostati samo zunanje gradivo, o katerem govori učitelj, temveč mora biti vključeno v proces, v katerega je vključen tudi učenec. To je proces miselne obdelave, ki bo učencem pomagal *usvojiti* novo snov. Praksa oziroma vaja je *proces interakcije* učencev s snovjo. Učni proces je tako razumljen

predvsem kot proces interakcije. Bistvena elementa te interakcije sta učenec in snov, iz celote načel pa je razvidno, da sta za ta proces pomembna še dva druga elementa: učitelj in drugi učenci.

Spraševanje Rosenshine vidi kot del tovrstne prakse. Spraševanje se nanaša na več različnih tipov interakcije (denimo učenec-gradivo, učenec-učitelj), s tem da je vprašanje najprej naslovljeno na učenca, posredno pa na učenčev odnos do snovi. Rosenshine poudarja, naj učenec ne odgovori zgolj na vprašanje, temveč naj tudi pojasni, kako je prišel do odgovora. Tako vprašanje učenca spodbuja, da premisli in pojasni svoj proces razmisleka. Rosenshine navede tudi nekaj primerov rabe vprašanj v razredu, ki jih navajamo v nadaljevanju.

*Učenec pove odgovor sošolcu.*

*Učenec povzame glavno idejo v povedi ali dveh, jo napiše na list papirja in jo posreduje sosedu.*

*Učenec odgovor napiše na večji list in ga pokaže vsem (oziroma vsi učenci svoj odgovor napišejo in pokažejo vsem).*

*Učenci dvignejo roko, če poznajo odgovor.*

*Učenci dvignejo roko, če se strinjajo z odgovorom, ki ga je kdo podal.*

Značilnost navedenih rab vprašanj je, da v procesu odgovarjanja angažirajo več učencev, učitelju pa omogočijo videti, koliko učencev se dobro znajde v novi snovi. Če jih je malo, je razlago snovi smiselno ponoviti. Nekateri učitelji spodbujajo odgovore v zboru, tako da učenci vadijo nov besednjak ali si prisvojijo sezname (avtorjev, mest, del ...). Tako vaja postane podobna igri. Rosenshine navaja tudi avtorja modelov, ki jih lahko kot podlago za tvorbo vprašanj uporabljajo učenci.

*Kako sta \_ in \_ podobna?*

*Kaj je glavna ideja \_?*

*Kaj je prednost in slabost \_?*

*Kako je \_ povezan z \_?*

*Primerjaj \_ in \_ glede na \_?*

*Kaj je po tvojem mnenju povzročilo \_?*

*Kako se \_ povezuje s tem, kar smo se naučili pred tem?*

*Kateri je najboljši primer \_ in zakaj?*

*Kaj so nekatere možne rešitve za problem \_?*

*Ali se strinjaš s trditvijo: \_?*

*Česa še nisi dobro razumel glede \_?*

Tovrstne ideje se zdijo zelo primerne za osnovno šolo, za dijake v gimnaziji pa se zdijo manj uporabne. Zdi se, da je eden od izzivov poučevanja filozofije v gimnaziji v tem, da dijaki na eni strani potrebujejo vodstvo, da bi razumeli kompleksne filozofske ideje, po drugi strani pa so na koncu gimnazije že toliko odrasli, da jih načini organiziranja nujno potrebne vaje, ki jih uporabljajo v osnovni šoli, ne pritegnejo več. Res pa je tudi, da so lahko razlike v motivaciji dijakov zelo velike: nekatere filozofija pritegne in »potegne vase«, drugi potrebujejo veliko časa, da uvidijo smisel tovrstnega premišljanja samoumevnega. Kako torej priskrbeti vajo, ki bo pritegnila vse dijake? In kako voditi dijake, da tega ne bodo doživljali kot pokroviteljsko omejevanje njihove svobode mišljenja?

**Modelno učenje.** *Modeli in rešene naloge učencem pomagajo, da se hitreje naučijo reševati probleme.* Učenci potrebujejo kognitivno podporo pri učenju reševanja problemov. Modeliranje in učiteljevo glasno razmišljanje, ko sam demonstrira, kako rešiti problem, sta primera take kognitivne podpore. Drugi pomemben način so rešene naloge (*worked examples*), ki smo jih zasledili že v avstralskih priporočilih. Pri njih je bistvena razdelitev reševanja problema na posamezne korake. Tako se zmanjša kognitivna obremenitev delovnega spomina učencev. Ker se snov porazdeli po posameznih korakih, je imamo pri posameznem koraku obvladljivo malo. Prav tako pomembne so drobne iztočnice oziroma spodbude, ki nudijo oporo učencem. Take spodbude so denimo sezname vprašalnih zaimkov (*kdo, kaj kako*), ki lahko učencem pomagajo začeti oblikovati vprašanje. Modeliranje je tako prvi korak v procesu vaje učencev. Modeliranje pre-

prosto pomeni, da učitelj demonstrira, kako se nekaj naredi, učenci pa ga pri tem opazujejo. V naslednjem koraku ga bodo skušali posnemati, učitelj pa bo opazoval.

Proces poučevanja-učenja ima posebno dinamiko: na začetku prevladuje učitelj. V naslednjem koraku učitelj nudi učencem obilo podpore pri njihovih prvih poskusih, potem podporo postopno umika, dokler učenci niso sposobni za samostojno delo. V obdobju med polno podporo in polnim umikom podpore učitelj modelira, vodi prakso, daje povratno informacijo, nudi drobne opore in na koncu samo še nadzira neodvisno prakso učencev.

Kot smo videli, priporočila posebej poudarjajo pomen *rešenih nalog*. Rešena naloga je po korakih razdelan prikaz, kako nekaj narediti oziroma kako rešiti problem. Začne se s prikazom učitelja, ki nalogo sam rešuje ter sproti komentira in pojasnjuje korake, s katerimi je mogoče rešiti določen problem. Učitelj pri tem opozarja na načela, na katerih temeljijo posamezni koraki. Rešena naloga je podobna zbirkam rešenih nalog, ki jih poznamo iz naravoslovja in matematike. Razlika je v tem, da so pri rešeni nalogi vsi koraki reševanja razdelani in podrobno komentirani. Ko učenci rešujejo naloge, najprej pregledajo model rešitve, nato pa sami rešujejo problem tako, da sledijo modelu in ga aplicirajo. V naslednjem koraku so lahko v modelu rešitve izpuščeni posamezni koraki, tako da je problem samo delno rešen in morajo učenci samo opraviti manjkajoče korake. Pri filozofiji bi to pomenilo, da učenci denimo dobijo uvod in jedro eseja, sami pa morajo napisati sklep, ali pa sta dana jedro in sklep in morajo napisati uvod, lahko pa sta dana uvod in sklep in morajo napisati jedro. Bolj zahtevna vaja bi bila, ko je dan uvod in en učenec napiše prvi odstavek jedra, njegov sosed uporabi delo prvega in napiše drugi odstavek in tako naprej. Osnovna raven pa bi bila, da učitelj pred učenci napiše celoten esej in ga skupaj z učenci komentira. Drug primer prvega koraka pri pisanju eseja bi bil, da učenci dobijo eseje učencev prej-

šnjih generacij in jih analizirajo, komentirajo ter morda tudi ocenijo.

**Voditi prakso učencev.** *Raziskave so pokazale, da dobri učitelji več časa od ostalih posvetijo vodenju dela učencev z novo snovjo.* Ne zadošča, da učencem priskrbimo (predstavimo, razložimo) novo snov, saj jo bodo kmalu pozabili. Da bi snov shranili v dolgoročni spomin, jo morajo preoblikovati, povzemati in predelovati. Z zadosti vaje so učenci sposobni hitro in z lahkoto priklicati gradivo in ga uporabiti za učenje nove snovi in pri reševanju problemov. Rosenshine uporabi metaforo omare za spise: ni težko mape spraviti v omaro, težje pa se je spomniti, kam natančno smo jo vtaknili. Delo z gradivom nam pomaga zapomniti si, kam smo nekaj spravili, pa tudi to, v kakšnem odnosu so posamezni deli spomina z drugimi deli.

Učitelj lahko učencem pri tem pomaga z zastavljanjem vprašanj – dobra vprašanja pomagajo procesirati in utrjevati snov. Učencem prav tako pomaga povzemanje nove snovi, pa tudi vse, kar jih spodbudi, da preidejo od površine snovi v globino. V tem procesu je pomembna stalna povratna informacija učitelja. Dober učitelj med vajo daje dodatna pojasnila, navaja nove prime-re, preverja razumevanje in daje dovolj navodil, da lahko učenci delajo samostojno. Pomembno je, da se v vsakem koraku dela v razredu predstavi samo nekaj gradiva, nato sledi rešena naloga, modeliranje, spremljanje dela učencev, popravljanje napak. Tako ima posamezni korak obravnave snovi<sup>11</sup> v razredu notranjo strukturo, ki poleg (predstavitve) nove snovi vključuje tudi modeliranje, vajo, preverjanje razumevanja in povratno informacijo učencem. Bistven element te strukture je vaja učencev, in bistven element vaje je vodstvo učitelja. Vaja učencev v razredu je vselej najprej vodena vaja.

<sup>11</sup> Kar na tem mestu imenujemo *korak obravnave snovi*, smo prej poimenovali *mesto v poteku ure*. Razlika v poimenovanju izhaja iz dveh perspektiv, ki se nekoliko razlikujeta. Ena je perspektiva učne ure, druga je perspektiva korakov pri obravnavi snovi. Rosenshine med njima ne razlikuje, saj učno uro obravnava predvsem iz perspektive obravnave snovi.

Samostojno delo učencev je rezultat dolgega procesa, ne pa metoda dela, ki jo je mogoče uporabiti takoj po vpeljavi nove snovi.

### **Preverjanje razumevanja učencev.**

*Preverjanje razumevanja po vsakem koraku pomaga, da se učenci naučijo gradiva z manj napakami.* Preverjanje spodbuja procesiranje gradiva, ki je potrebno, da se snov prestavi v dolgotrajni spomin. Preverjanje opozori učitelja na morebitna napačna razumevanja učencev. Razumevanje se lahko preverja z zastavljanjem vprašanj, pa tudi z različnimi nalogami. Učence lahko pozovemo, naj povzamejo povedano in ponovijo proceduro, lahko pa tudi odgovorijo, ali se strinjajo s tem, kar je povedal drug učenec. Učenci tako predelujejo snov. To povečuje število povezav med novo snovjo in predhodnim znanjem (v dolgoročnem spominu). Učitelj v tem procesu dobi informacijo, ali je treba kaj dodatno pojasniti in razložiti. Rosenshine opozarja, da ni dovolj, če le vprašamo učence, ali ima kdo kako vprašanje, saj vprašanj največkrat ne bo, ne glede na to, koliko so učenci razumeli obravnavano snov. Ali učenci razlagi lahko sledijo, lažje ugotovimo, če jih na primer pozovemo, naj vsak zastavi eno vprašanje o novi snovi.

Učenci lahko svoje razumevanje izkažejo z načrtovanjem eseja ali z zagovarjanjem svojega stališča. Ko bodo zagovarjali stališče, bodo integrirali in predelali svoje znanje. Zamisel v ozadju je, da pri učenju konstruiramo in rekonstruiramo znanje. To pomeni, da ne ponotranjimo vsega, kar slišimo, temveč novo znanje povežemo z že obstoječimi »shemami« in konstruiramo »mentalne povzetke«, ki zajamejo bistvo slišane. Pri tem lahko delamo napake, zlasti če nimamo dovolj *ozadnje vednosti*. Zato sta tako pomembna *vodena praksa* in preverjanje razumevanja, saj sproti poskrbita za korekcijo napačnega razumevanja učencev oziroma napačne konstrukcije vednosti.

**Doseči veliko stopnjo uspeha.** Učitelj mora pri reševanju nalog doseči veliko stopnjo pra-

vilnih rešitev, saj bodo le tako učenci pri samostojnem delu razvijali znanje, ne pa napačna razumevanja. Uspeh zagotovijo mali koraki, ki jih spremljata vaja in preverjanje razumevanja. Uspeh vseh učencev je pomemben tudi zato, ker se majhni zaostanki kopičijo, tako da počasni učenci vedno bolj zaostajajo in kmalu ne morejo več slediti pouku. To pa za delo v razredu predstavlja velik problem, zato je treba nenehno skrbeti, da pouku lahko sledijo vsi učenci.

### **Priskrbiti odranje za težavne naloge.**

Odranje lahko razumemo kot obliko vodene prakse. Odri so začasna pomoč na začetku učenja težjih nalog. Ko učenci napredujejo, je pomoč počasi umaknjena. Rosenshine kot obliko odranja navaja modeliranje korakov s strani učitelja, glasno razmišljanje in različne pripomočke, kot so karte, spiski, modeli rešenih nalog. Odranje lahko razumemo tudi kot obliko »kognitivnega vajeništva«. Učence vodi mojster, ki nudi pomoč in oporo pri poti k samostojnosti. Druga metoda je reševanje naloge, ki ga spremlja glasno razmišljanje. Tako se učencem eksplicitno pokaže, kateri so miselni procesi, ki so potrebni za reševanje naloge. Na ta način mišljenje postane »vidno« oziroma opazljivo. Učitelj lahko učencem posreduje spiske z napotki, kako evalvirati lastno delo, in modelira rabo kriterijev ocenjevanja. Učencem lahko tudi priskrbi dobro napisan izdelek, ki ga primerjajo s svojim. Na ta način dobijo konkretno ponazoritev cilja, h kateremu morajo stremeti.

**Neodvisna praksa.** *Neodvisna praksa, ki sledi vodeni praksi, je potrebna, ker je potrebno veliko vaje, da bi se spretnosti avtomatizirale.* Če se nadaljuje z učenjem snovi, ko jo že dobro poznamo (*overlearning*), priklic postane samodejen, tako da ne obremenjuje več delovnega spomina. Zato lahko učenci vso pozornost posvetijo razumevanju nove snovi. Tekoča uporaba spretnosti terja veliko vaje. Pri tem je pomembno, da samostojno delo nastopi šele po obdobju vodenega dela učencev. Zato pri samostojnem delu učencev ni dobro vpeljati

novega gradiva, na katerega učenci niso bili pripravljeni niti ustrezno vodeni za delo z njim.

**Tedenski in mesečni pregled.** Praksa je potrebna, da učenci zgradijo dobro povezano omrežje idej (shem) v trajnem spominu. Obsežno in dobro povezano znanje lajša učenje novih informacij, ker je predznanje lažje dostopno in zato bolj uporabno. Eden od ciljev edukacije je izgradnja obsežne in dostopne ozadnje vednosti. Vednost, ki je organizirana v vzorce, zavzame manj delovnega spomina, tako da dobro organizirani vzorci sproščajo prostor v delovnem spominu. Za eksperte je značilno oblikovanje modelov, kompleksnih enot snovi. Obsežno branje različnih gradiv, diskusija in pogosti ponovni pregled učencem omogočajo ponotranjiti več informacij in organizirati informacije v vzorce. Večkrat ko se ukvarjamo z informacijami, bolj goste so »povezave« med njimi. Gradivo, ki ga ne vadimo in ne pregledujemo, hitreje pozabimo.

S tem smo končali predstavitev Rosenshinovih načel. Njihova rdeča nit je pomen vaje (prakse). Vaja je potrebna, ker je delovni spomin omejen. Zato je treba avtomatizirati priklic osnovne vednosti, kar razbremeni trenutni spomin. To je mogoče, če je ta vednost dobro strukturirana in so deli vednosti med seboj dobro povezani. Dobra praksa ne poteka na ukaz, učitelj jo mora postopno graditi. Zato mora biti praksa učencev vodena, modelirana, odrana, preden je samostojna.

Ključni pojmi v ozadju načel poučevanja so *predhodno znanje, kognitivna obremenitev, vaja in avtomatizacija*. Pregled prikliče predhodno znanje, na katerega se bo tako lažje navezalo novo znanje; pregled je tudi del vaje, ki je potrebna, da znanje postane v celoti avtomatizirano.

Kdaj je predhodno znanje nujno pri filozofiji in katero znanje mora postati čim bolj avtomatizirano? To je del vsebinske presoje učitelja, ki je specifična za posamezno področje. Pri

obravnavi Spinoze bomo verjetno obnovili Descartesa, v navezavi na oba filozofa pa bomo verjetno želeli poglobiti razumevanje substance. To nakazuje, da sta oba ključna vidika med seboj povezana: predhodno znanje, ki je pomembno za razumevanje nove snovi, bo pogosto tudi znanje, katerega priklic skušamo olajšati. Obenem pa gre pouk tudi v drugo smer: Spinoza bo pomagal, da bomo bolje razumeli kompleksnost pojma substance, to pa je že del predhodnega znanja, ki naj bi pomagalo pri razumevanju Spinoze. To je morda specifična filozofije: da nova snov ne dodaja samo novih elementov že »vzeti« snovi, temveč lahko nova snov že »obdelano« snov postavi pod vprašaj. Pojem substance, kot ga vpeljemo v kontekstu Descartesa, dobi nove pomene, ko obravnavamo Spinozo. Ker je iz perspektive Descartesa substanc več, iz vidika Spinoze pa je substanca po definiciji samo ena, obravnava nove snovi ne terja samo priklica stare snovi, temveč tudi *revizijo* predhodnega znanja. Rekli bi lahko, da ima napredovanje pri filozofiji vselej tudi obliko vračanja nazaj in gradnje novih kontekstov za boljše razumevanje »stare« snovi.

Seveda pa Rosenshinove izpeljave odpirajo dodatne izzive za didaktiko filozofije. Kaj vse ima lahko status vaje oziroma prakse pri filozofiji? Katere stvari je treba pri filozofiji odrati in modelirati? Kaj ima obliko spodbud pri filozofiji? Za učitelje filozofije je pomenljivo, da sokratskega dialoga, ki ima pri pouku filozofije pogosto zelo pomembno mesto, Rosenshine ne omenja. Prav tako je za pouk filozofije zelo pomembno navezovanje na vsakdanje izkustvo, ki ne igra večje vloge pri načelih poučevanja. Kako te vidike pouka filozofije umestiti glede na opis načel poučevanja, je tako nadaljnje vprašanje, ki odpira pot za nadaljnji dialog z Rosenshinom.

Tom Sherrington v svoji razlagi Rosenshinovih načel (Sherrington 2019) ponudi reorganizacijo načel, tako da jih združi v štiri skupine, od katerih vsaka vsebuje dve načeli oziroma tri. Skupine so: *oblikovanje zaporedij in*

*modeliranje, spraševanje, revizija in stopnje prakse.* Modeliranje vključuje predstavitev novega gradiva v majhnih korakih, priskrbeti je treba modele, pa tudi odre za težavne naloge. *Spraševanje* vključuje zastavljanje vprašanj in preverjanje razumevanja učencev. *Revizija* gradiva vključuje dnevno, tedensko in mesečno revizijo. *Stopnje prakse* vključujejo vodenje prakse učencev, doseganje velike stopnje uspeha in neodvisne prakse. Vidimo, da so vse štiri skupine načel tesno povezane s prakso učencev. To ni presenetljivo, saj Rosenshine vajo učencev na tak ali drugačen način omenja pri vseh načelih. Zato bi lahko rekli, da Rosenshine teorije šole ne gradi na učitelju in njegovem poučevanju niti ne na učencu in njegovem učenju, temveč na praksi; v njegovi teoriji šole ni v ospredju učenec, tudi ne učitelj, temveč praksa. S tem dodatkom, da je Rosenshinova teorija razredne prakse izrazito dinamična. Zanj je značilno napredovanje od začetkov, ko vse delo opravi učitelj (torej je v ospredju učitelj), do samostojnega dela učencev, ko je v ospredju učenec. Učitelj torej ni *ne v ospredju ne v ozadju*, temveč nenehno spreminja svoj položaj, pač glede na to, kaj v nekem trenutku zahteva praksa v razredu.

Sherringtonovo prestrukturiranje načel vnese nekaj dodatne preglednosti v zaporedje načel, ne odpravi pa dejstva, da se vsebina enega načela ponavlja v vsebini drugih načel. Torej bi bilo smiselno tiste poudarke, ki se ponavljajo v več načelih, obravnavati ločeno; zdaj je njihova obravnava razdrobljena po različnih načelih, tako da si je o njih težko oblikovati celovito predstavo. Predvsem pa bi bilo za boljše razumevanje smiselno bolj jasno razdelati nekatere teoretske predpostavke, na katere se opira to povezovanje empiričnih raziskav in šolske prakse.

Avstralska priporočila samo delno sledijo napredovanju učne ure: začnejo sicer s cilji ure, kar lahko razumemo kot začetek ure. Nadaljujejo s strukturiranjem ure, kar bi lahko umestili kot korak, ki sledi ciljem ure, vsekakor

pa časovno spada pred posredovanje ciljev ure učencem. Eksplicitno poučevanje sledi sklopu cilji-struktura, prav tako vaja, obravnava rešenih nalog in sodelovalno učenje. Večkratna izpostavljenost bi morda vsebinsko bolj sodila v okvir strukture ure, zastavljanje vprašanj pa bi nemara bolj spadalo v obdobje takoj za eksplicitnim poučevanjem, čeprav bi lahko trdili tudi, da eksplicitno poučevanje pravzaprav že vključuje zastavljanje vprašanj kot svoj sestavni del. Enako bi lahko rekli za povratne informacije: tudi te bi lahko interpretirali kot del eksplicitnega poučevanja. Metakognitivne strategije in diferenciacija pa so ustrezno umeščene na konec, kot splošna vodila pri izvajanju vaj. Ta premislek opozarja na specifično naravo priporočil: priporočila učiteljem ne sledijo vsebinski členitvi dela učitelja v razredu, temveč preprosto izpostavljajo nekaj elementov, ki se zdijo posebej pomembni, in se ne trudijo biti sistematična.

Za Rosenshinova načela pa lahko rečemo, da so dovolj smiselno razvrščena v skladu z dinamiko pouka, tako da se učna ura začne z dnevnim pregledom snovi in konča s tedenskim in mesečnim pregledom, med obema pa so razvrščeni predstavitve nove snovi v majhnih korakih (kar ustreza eksplicitnemu poučevanju), zastavljanje vprašanj (ta vsebina se neposredno ponovi), nudenje modelov, vodenje prakse učencev, preverjanje razumevanja učencev, doseganje velike stopnje uspeha, zagotovitev odrajanja za težavne naloge in samostojno delo učencev. A tudi pri Rosenshinu so načela zasnovana na tak način, da se deli vsebine enega načela ponavljajo v drugem načelu, tako da spet v ospredju ni smiselna členitev pouka, temveč opozarjanje na nekaj vidikov dela učitelja, ki se zdijo posebej pomembni. Pri Rosenshinu imajo vsi ti vidiki en skupni imenovalec: prakso.

Naj dodamo, da je bil Rosenshinov prispevek uvrščen med šest konceptualizacij učinkovite prakse učiteljev v vplivnem poročilu *What makes great teaching* (Coe et al. 2014), ki je

bilo pripravljeno za *Sutton Trust*. Naj za konec na kratko omenimo še dve drugi teoretizaciji, vključeni v to poročilo.

## Iz česa je sestavljeno odlično poučevanje

Charlotte Danielson je razvila *Framework for Teaching*, ki govori o štirih področjih učiteljevega dela (načrtovanje in priprava, razredno okolje, poučevanje, profesionalno odgovornost), tu pa nas zanima predvsem poučevanje. To po Danielsonovi obsega pet elementov: *komunikacijo z učenci, uporabo vprašanj in diskusijskih tehnik, vključevanje učencev v učenje, uporabo preverjanja znanja med poučevanjem ter izkazovanje fleksibilnosti in odzivnosti*. Za nas sta zanimiva dva poudarka: opozarjanje na komunikacijo z učenci in diskusijske tehnike. Danielsonova tako posebej izpostavi pomen *stika učitelja z učenci*, ta poudarek pa pod drugačnim poimenovanjem in v nekoliko drugačni konceptualizaciji najdemo tudi pri zgoraj obravnavanih spiskih priporočil. Pomembno je tudi, da vseh pet elementov poučevanja, ki jih opredeli avtorica, lahko opredelimo kot obliko *interakcije*: bodisi med učiteljem in učenci bodisi med učenci bodisi med učenci in snovjo. Morda bi lahko rekli, da učitelj v razredu ne govori samo v svojem imenu, temveč omogoča, da snov pride do besede in tako lahko vstopi v interakcijo z učenci. Videti je, da ima interakcija pri Charlotte Danielson podobno vlogo, kot jo ima praksa pri Rosenshinu.

Dinamični model edukacijske učinkovitosti (avtorjev Creemers in Kyriakides) je najbolj podrobno strukturiran, saj izpostavlja kar 21 *praks poučevanja* (teaching practices), ki so razdeljene na osem glavnih poudarkov: *orientacija, strukturiranje, spraševanje, poučevanje/modeliranje, aplikacija, razred kot okolje za učenje, razporejanje časa, preverjanje znanja*. *Orientacija* vključuje: oblikovanje ciljev, ki jih uresničuje naloga; spodbujanje učencev, da najdejo razlog, zakaj je v učno uro vključena

določena aktivnost. *Strukturiranje* vključuje: začetek s pregledom in navedbo ciljev; oris vsebine v obravnavi in opozarjanje na prehode med deli učne ure; opozarjanje na glavne ideje in njihovo obnovo na koncu ure. *Spraševanje* vključuje: zastavljanje različnih tipov vprašanj na primerni zahtevnostni stopnji; omogočanje ustreznega časa za odgovor učencev; obravnavo njihovih odgovorov. *Poučevanje* (modeliranje) vključuje: spodbujanje učencev, da uporabijo strategije za reševanje problemov, ki jih je predstavljal učitelj; povabilo učencem, da razvijejo strategije; spodbujanje modeliranja. *Aplikacija* vključuje: uporabo individualnega dela ali dela v skupinah kot priložnost za vajo in aplikacijo; rabo aplikacij kot izhodišča za naslednji korak pri poučevanju in učenju. *Razred kot okolje učenja* vključuje: interakcijo kot spodbudo za osredotočenje na naloge; obravnavo nereda z vzpostavitvijo pravil; prepričevanje učencev, naj spoštujejo pravila, in uporabo pravil. *Izraba časa* vključuje: organizacijo razrednega okolja; maksimiranje angažmaja učencev. *Preverjanje znanja* vključuje: uporabo primernih tehnik za zbiranje podatkov o vednosti in spretnostih učencev; analizo podatkov za identifikacijo potreb učencev ter poročanje učencem in staršem; učiteljsko evalvacijo lastne prakse.

Dinamični model je prebogat, da bi lahko predstavili vse podrobnosti, vendar trem poudarkom vseeno velja nameniti nekaj pozornosti. Povzamemo jih lahko s tremi termini: *orientacija, strukturiranje in aplikacija*. Ti izrazi so zanimivi tudi zato, ker med naloge, s katerimi se soočamo učitelji, sodi tudi iskanje primerne besednjaka za razmislek o lastni praksi. Da mora ura in celoletno delo imeti *orientacijo*, da se mora učitelj med uro ves čas znajti in vedeti, kje je in kam gre, se zdi posrečen način govora. Dobro je, če se učenci med uro ne lovijo preveč, in zelo koristno je, če se na koncu ure dobro znajdejo v snovi, ki naj bi jo med uro usvojili. *Strukturiranje* lahko meri tako na to, da mora učitelj dobro načrtovati vsebino ure, kot tudi na

to, da mora dobro načrtovati potek ure. To je koristno vključiti v naš besednjak. Prav tako se zdi koristno govoriti o *aplikaciji*. Pri filozofiji je pomemben del prakse uporaba naučenega, tudi aplikacija v hermenevtičnem smislu. Zato se je smiselno vprašati, kako bomo načela in uvide, ki jih razložimo med uro, tudi aplicirali. Tak pogled se zdi bolj primeren kot govor o vaji ali praksi, kar nam ponuja Rosenshine. Zorni kot aplikacije nam pokaže, ali pogled (filozofska perspektiva), ki ga skušamo predstaviti, poznamo tako dobro, da znamo organizirati njegovo uporabo v razredu.

Orientacija, strukturiranje in aplikacija so koncepti, ki nam pomagajo govoriti o našem delu v razredu. Celoto tega članka bi lahko razumeli tudi kot način, kako najti bogatejši jezik za govor o poučevanju filozofije. Ta govor bo vključeval nova spoznanja s področja poučevanja in učenja, ne da bi jim s tem dali pomen, ki ga nimajo, ali jih razvrstili na mesto, ki jim ne pritiče. Videli smo, da priporočila ne tvorijo zaključene celote, ki bi jo bilo mogoče preprosto prenesti v razred. Gre prej za delne uvide, ki nas vabijo, da jih preverimo v svoji praksi, in parcialne napotke, ki jih je smiselno vključevati, ko osmišljamo lastno delo v razredu. Lahko se zdi, da gre še za enega od modnih trendov, ki pridejo in gredo, vendar bi s tem zavzeli preveč odklonilno držo in zamudili priložnost za refleksijo lastne prakse. Empirično raziskovanje šolstva nam pomaga, da lahko ocenimo domet modnih trendov, ki od časa do časa vdirajo v šolo, tako da niso zgolj stvar mode. Res pa je, da empirične raziskave v šolstvu delijo usodo empiričnega raziskovanja na splošno: jutrišnje raziskave bodo včerajšnja spoznanja postavile v novo luč in morda tudi pod vprašaj. Rečemo pa lahko, da je bila naloga filozofije vselej opozarjati na širšo sliko. Zakaj ne bi te naloge opravila tudi takrat, ko gre za iskanje odgovora na vprašanje, ki ga zastavljajo empirične raziskave o našem delu v razredu? Ne gre jih razumeti kot nezaželenih gostov, ki se vsiljujejo v naš svet, temveč kot nekaj, kar nam je lahko v oporo

pri iskanju odgovorov na vprašanja, ki se nam zastavljajo v razredu.

## Literatura

- Coe, R., Aloisi, C., Higgins, S., Major, L. (2014). *What makes great teaching? Review of the underpinning research*. Sutton trust. <https://www.suttontrust.com/wp-content/uploads/2014/10/What-Makes-Great-Teaching-REPORT.pdf>.
- Dunlosky, J., Rawson, K., Marsh, E., Nathan, M., Willingham, D.T. (2013). Improving Students' Learning With Effective Learning Techniques: Promising Directions From Cognitive and Educational Psychology. *Psychological Science in Public Interest* 14/1, str. 4–58.
- Department of Education and Training (2020). *High Impact Teaching Strategies*. Excellence in teaching and learning. Melbourne. <https://www.education.vic.gov.au/Documents/school/teachers/support/high-impact-teaching-strategies.pdf>.
- Hattie, J. (2008). *Visible learning: A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement*. London: Routledge.
- Nuthall, G. (2007). *The hidden lives of learners*. NZCER Press.
- Pomerance, L., Greenberg, J., Walsh, K. (2016). *Learning about Learning. What Every Teacher Needs to Know*. National Council on Teacher Quality. <https://www.nctq.org/publications/Learning-About-Learning-What-Every-New-Teacher-Needs-to-Know>.
- Pashler, H., Bain, P., Bottge, B., Graesser, A., Koedinger, K., McDaniel, M., and Metcalfe, J. (2007). *Organizing Instruction and Study to Improve Student Learning*. Washington: National Center for Education Research, Institute of Education Sciences. <http://ncer.ed.gov>.

## ***Filozofska kulinarika***

Procure some strips of beef, and having cut them into the smallest possible slices, proceed to cut them still smaller, eight or perhaps nine times. When the whole is thus minced, brush it up hastily with a new clothes-brush, and stir round rapidly and capriciously with a salt-spoon or a soup ladle. Place the whole in a saucepan, and remove it to a sunny place, - say the roof of the house if free from sparrows or other birds, - and leave it there for about a week. At the end of that time add a little lavender, some oil of almonds, and a few herring-bones; and cover the whole with 4 gallons of clarified crumbobblious sauce, when it will be ready for use. Cut it into the shape of ordinary cutlets, and serve it up in a clean tablecloth or dinner-napkin. (Edward Lear: *How to make crumbobblious cutlets*)

Na račun predsokratikov poznam samo dve zares vrhunski šali:

*Če reka mirno teče in imaš dobro kolo ali konja, se JE mogoče kopati dvakrat (ali celo trikrat, odvisno od higienskih potreb vsakega posameznika) v isti reki.*

Drugo sem uporabil kot uvodni citat, katerega začetek v slovenščino prevajam nekako takole: *Priskrbimo si nekaj kosov govedine in jih narežemo na najmanjše možne koščke. Nato jih režemo še naprej, na čedalje manjše in manjše koščke, in tako še osemkrat ali devetkrat.*

V prvi se je v svoji *Nacistični literaturi v Amerikah* Roberto Bolaño ponorčeval iz Heraklita. V svojem nadrealističnem receptu za »drobtinčaste zrezke« pa si je angleški viktorijanski vele mojster limerickov in nonsensa Edward Lear privoščil Demokrita. Obe šali imata najmanj štiri skupne imenovalce:

- 1 Posmehujeta se antipodoma predsokratske filozofije: objokanemu idealistu Heraklitu in nasmejanemu materialistu Demokritu.
- 2 Obe sta genialno nesramni v svoji praktičnosti oziroma empiričnosti.
- 3 Genialno nesramni sta tudi v svoji kvazi-eksaktnosti: saj se JE v heraklitski mirno tekoči reki s pomočjo dobrega kolesa ali konja (zakaj ravno s pomočjo kolesa ali konja, ne pa tudi splava, čolna, rafta ali mini podmornice?) mogoče okopati »natanko« dva do trikrat; pri pripravi demokritskih drobtinčastih zrezkov pa je tiste najdrobneje narezane koščke govedine treba prerezati še »natanko« osem- do devetkrat, jih začiniti s ščepcem tega in prgiščem onega ter preliti s par vedri tretjega. Pri čemer heraklitska šala metafizični problem zabeli še s higiensko poanto.
- 4 Genialno nesramni sta tudi v svojem razkritju temeljne filozofske frustracije, ki jo poosebljata oba predsokratika. Ker – kaj pa je filozofija drugega kot neprestano stopanje v reko večnega toka sveta, in poskus njene zaustavitve skozi razumevanje? In kaj pa je filozofija drugega kot rezanje in sekljanje tega sveta? A bolj kot ga režem in sekljam, bolj je svet čuden – in ko ga razrežem na najmanjše možne koščke, ki jih potem prerežem še osem- do devetkrat, se popolnoma izgubim, saj ničesar več ne razumem. Z rokami, ki so narejene iz teh neznansko majhnih koščkov, se držim za glavo, ki je tudi narejena iz teh neskončno majhnih koščkov, in razmišljam o nečem, kar ne bi smelo biti narejeno iz teh neznansko majhnih koščkov ...

## Demokritska kulinarika

A tukaj me bo bolj kot kopanje v Heraklitovi reki zanimala priprava drobtinčastih zrezkov, za katere je Edward Lear lahko našel navdih samo v Demokritovem atomizmu, tako kot je

Demokrit lahko našel navdih za svoje atome samo v slovityh Zenonovih paradoksih – konkretno v njegovi »dihotomiji«. Poanta dihotomije je seveda v tem, da lahko katerokoli količino (v Zenonovem primeru razdaljo) v vsakem primeru razpolovim in to razpolavljanje ponavljam v neskončnost, ker je polovica nečesa v vsakem primeru nekaj. A to da bom v svojem nikoli končanem razpolavljanju razdalje vedno dobil novo razdaljo, ima seveda najmanj eno zelo zoprno praktično posledico, saj ne samo da ne morem priti iz točke A v točko B, ampak se iz startne točke A sploh ne morem premakniti. Ker če hočem narediti neki premik, moram najprej narediti enega manjšega ... in še manjšega ... in tako naprej (bolje rečeno: in tako nazaj), pri čemer mi lastna pamet pove, da ne obstaja najmanjši premik, ki bi ga bilo mogoče narediti. V neskončno deljivem oziroma droblijem prostoru gibanje torej ni mogoče, in so vsa empirična, čutno zaznana gibanja – iluzorna.

Pri Edwardu Learu pa podoben način razmišljanja proizvede prav nasproten in nadvse osupljiv kulinarični rezultat. Ko ta angleški humorist goveje meso razreže vse do »*the smallest possible slices*«, ko ga reže, dokler ga je rezati sploh mogoče, potem pa še »osem- do devetkrat«, skratka – »do konca in naprej«, iz te vrtoglavo na drobno nasekljane govedine oblikuje nadrealistične polpete, ki sem jih poimenoval Learovi drobtinčasti zrezki – to pa tako, da najprej tisto v prafaktorje nasekljano govedino na hitro skrtlač s povsem novo krtačo za čiščenje oblek, jo potem – ali s prav posebno solno žličko ali pa z jušno zajemalko – na hitro in na počez premeša, potem jo približno en teden na strehi, kjer ni vrabcev ali kakšne druge ptičje nadleže, v ponvi praži na soncu, in jo na koncu še začini z malo sivke, mandljevega olja in ščepcem slanikovih koščic ter prelije s štirimi galonami (natanko 18,184 litri) prečiščene drobtinčaste omake. To delikateso potem pravilno razrezano servira na čistem namiznem prtu oziroma servietii.

Learovi drobtinčasti zrezki so torej pravcata

nadrealistična kulinarična umetnina, ki pa ni čudna samo v kontekstu sicer obstoječih, empiričnih kuhinjskih, ampak tudi v luči tako Demokritovega atomizma kot tudi sodobne znanosti. Ker če govedino s svojim super ostrim filozofskim nožem sekljam tako na drobno, kot je to sploh mogoče, jo v končni fazi nasekljam na posamezne atome in tako neha biti govedina. Prav tako govedina neha biti govedina v svetu sodobnega naravoslovja, saj jo s svojim super ostrim filozofskim nožem najprej razrežem na zapletene kemijske spojine: beljakovine, maščobe, ogljikove hidrate, minerale, vitamine in vodo. Pri katerih se seveda ne ustavim, saj jih razrežem na elemente – predvsem na ogljik, kisik, vodik in dušik ..., ki jih razrežem na protone, nevtrone in elektrone ..., ki jih razrežem na kvarke, kjer pa sem se končno prisiljen ustaviti, saj zanje vsaj zaenkrat kaže, da so nekakšni novodobni atomi – najmanjši osnovni in nedeljivi gradniki snovi.

A kako majhen košček govejega mesa je v tej filozofski kuhinji sploh še goveje meso, ne pa njegov sestavni del – se pravi beljakovina, maščoba, ogljikov hidrat, vitamin, mineral ali voda? Recimo, da sem na strogi dieti in si smem privoščiti samo najmanjši možni košček tega zrezka: kakšne barve, vonja in okusa bo? In – je ta košček govedine, pa kakršen koli že je, snov ali je narejen iz snovi? Kaj pa beljakovine, maščobe, ogljikovi hidrati, minerali, vitamini in voda? Kako na drobno jih lahko sekljam, da še ostanejo to, kar so, saj najbrž ne obstaja pol-beljakovina, pol-maščoba, pol-ogljikov hidrat, pol-mineral, pol-vitamin in pol-voda? In kaj sploh so po svojem bistvu – so snov ali so narejeni iz snovi? In kaj sploh je snov? Če je snov vse tisto, kar je potencialni izvor izkustva (kot npr. trdi Descartes na koncu četrtega odstavka *Druge meditacije* in pri čemer mu pritrjuje sodobna fizika), potem je treba biti pri uporabi te besede zelo previden, saj obstaja več vrst snovi, med katerimi so radikalni fazni prehodi. Kos govedine zagotovo ni snov v istem smislu kot atom, elektron ali pa kvark, čeprav je vse

našteto fizično, in kot takšno potencialni izvor izkustva.

Spodnji fragment je Demokritov odgovor na pravkar zastavljena vprašanja. V njem ne uporablja pojmov beljakovina, maščoba, ogljikov hidrat, vitamin ..., ker seveda niso del njegovega sveta in časa, pri čemer je skozi to, kar pove, več kot očitno, da svoj svet in čas prehiteva za kakšnih dva tisoč let:

**Po dogovoru barva, po dogovoru sladko, po dogovoru grenko, v resnici pa nedeljivi delci in praznina** pravi Demokrit in meni, da iz združitve nedeljivih delcev nastanejo vse čutno-zaznavne kakšnosti v odnosu do nas, ki jih zaznavamo, vendar pa po naravi nič ni ne belo ne črno, ne rumeno ne rdeče, niti grenko niti sladko. Izraz »**po dogovoru**« namreč pomeni isto kot »skladno z obćim mnenjem« in »v odnosu do nas«, ne pa skladno z naravo samih stvari, kar on znova imenuje »**po resnici**« (eteĩ), pri čemer je ta izraz vzel iz besede »eteĩn«, ki pomeni »resnično« (alethĩs). Ves smisel te razlage bi bil naslednji: ljudje menijo, da je nekaj belo, sladko, črno, grenko in vse kar je še drugih takšnih lastnosti, v resnici pa so vse stvari nekaj in nič, kajti tudi to je dejal sam in nedeljive delce imenoval »**nekaj**«, praznino pa »**nič**«. Vsi nedeljivi delci so torej majhna telesa brez kakšnosti, praznina pa je nekakšen prostor, znotraj katerega se skozi vso večnost vsa ta telesa premikajo gor in dol ali pa se neka-ko med seboj prepletajo, zadevajo ali odbijajo, nato pa se glede na svojo sestavo znova ločujejo in medsebojno združujejo, iz česar nastanejo vse druge združbe in naša telesa ter njihova stanja in čutne zaznave. (Diels & Kranz: *Fragmenti predsokratikov – Demokrit*, str. 763)

Tukaj je na najbolj zgošćen možen način razloženo bistvo Demokritovega atomizma – ene najbolj prefinjenih in dodelanih ontologij predsokratske filozofije. Če bi ga moral skrćiti samo na par besed, bi izbral Demokritov izrek: »*Resnica je skrita v globini*.« To, kar se vidi, je pač videz v obliki površine, zgrajene iz sve-

tlobe, barv, zvokov, vonjev, okusov ... – zgolj subjektivna interpretacija povsem mehanskih interakcij atomov tam daleč daleč spodaj, onstran oči, kamor lahko seže edino razum. In ta interpretacija je takšna, kakršna je, ker so moja čutila takšna, kakršna so, ker če bi imel drugačna čutila, bi bil seveda tudi moj svet drugačen. Npr. takšen, kot je svet pajka, ostrige, netopirja, vrtnega polža, človeške ribice, morske zvezde ali velike uharice – o katerih seveda ne morem ničesar zares vedeti, ker vanje ne morem vstopiti.

Ontologija kot teorija realnosti ni po naključju imenovana tudi »prva filozofija«, saj poskuša odgovoriti na »prva«, se pravi: najbolj elementarna vprašanja bivajočega. Če prvo vprašanje prve filozofije: »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« sprašuje po biti bivajočega, pa mu najbrž kot naslednje po vrsti sledi vprašanje: »Kaj sploh je realnost in kaj je zgolj videz?« Začetniku v filozofiji ni lahko razumeti, zakaj ne bi bila realnost kar tisto, kar vidi, oziroma zaznava prek svojih čutil – se pravi videz. Zakaj sploh ločevati realnost in videz? Zakaj naj tisto, kar vidi, ne bi bilo realno, saj mu vendar zdrava pamet pravi, da je tako – »*razen če bi se primerjal z norci ...*«, kot recimo zaskrbi Descartesa v četrtem odstavku *Prve meditacije*.

Z besedo realnost običajno v filozofiji označujemo tisto, kar naj bi obstajalo objektivno, samo po sebi, neodvisno od kakršnihkoli zaznavajočih bitij in njihovih subjektivnih zaznav, saj se ta bitja lahko dramatično razlikujejo po zgradbi svojih teles skupaj s čutili in centralnim živčnim sistemom. Ker se pajek, ostriga, netopir, vrtni polž, človeška ribica, morska zvezda in velika uharica od človeka dramatično razlikujejo v telesnem smislu, se gotovo dramatično razlikujejo tudi v duhovnem oz. izkustvenem smislu. Zato z besedo videz v filozofiji označujemo vse tisto, kar »se vidi« oz. kako drugače zazna preko kateregakoli čutila, pri čemer različna bitja skozi svoja različna čutila gotovo »vidijo« zelo različne »stvari«. In eden najlepših primerov

neznanskega prepada med realnostjo in videzom je prav Demokritova filozofija.

Edina demokritska realnost – edino, kar obstaja objektivno, samo po sebi, in je povsem neodvisno od katerega koli izkustva – so atomi, ki se gibljejo v brezmejni praznini. Ti atomi – ne samo da so neodvisni od izkustva, ampak so tako neznansko majhni, da so povsem onstran njega: nemogoče jih je videti, otipati ali kako drugače zaznati. Ugleda jih lahko edino razum, in to skozi mikroskop Zenonove dihotomije. Ker je empirično dejstvo, da je vse snovne objekte mogoče lomiti, rezati ali trgati na manjše in še manjše dele, se po tej poti lomljenja, rezanja in trganja lahko pride: ali v nov Zenonovski filozofski pekel – ali pa tako kot v Demokritovem primeru – k najmanjšim, nedeljivim gradnikom sveta.

Ta nepredstavljivo majhna in onstran dosega čutil obstoječa telesa seveda zaradi svoje majhnosti in nedeljivosti ne morejo imeti čutnih lastnosti: barve, vonja, okusa, trdote, toplote ... in se med seboj razlikujejo zgolj po kvantitativnih oz. matematičnih lastnostih: po velikosti in obliki. Kljub temu da gre za najmanjša telesa, so vseeno nekatera večja od drugih, pri čemer so nekatera kroglasta, druga kockasta, pa nazobčana, ukrivljena ... Gibljejo se v praznem prostoru, se medsebojno dotikajo, zaletavajo in se po nujnosti svojih velikosti in oblik – ali odbijajo kot biljardne kroglice ali pa kot neka-kšne miniaturne Lego kocke sprijemajo v večje skupke in v telesa, ki jih je mogoče zaznati s čutili. In skozi čutila se ta povsem mehanska igra nenehnega trkanja, odbijanja in sprijemanja atomov transformira v svet človeškega izkustva in se kaže kot svet nenehno spreminjajočih se, nastajajočih in minevajočih stvari in pojavov: oblakov, rek, rastlin, živali, ljudi ..., ki se kažejo skozi barve, zvoke, vonje, okuse, trdoto, toploto ...

In že je tukaj prvo nadvse zoprno vprašanje: zakaj imajo stvari in pojavi empiričnega sveta lastnosti, ki jih atomi kot njihovi nosilci nima-

jo? Zakaj je limona rumena in kislja, jagoda pa rdeča in sladka? Zakaj vrtnica diši, pokvarjena hrana pa smrdi? Zakaj je ogenj vroč in led mrzel? Zakaj sta sladkor in sol bela, in zakaj sta – kljub temu da izgledata skoraj enako – povsem različnega okusa? Po Demokritovi razlagi zato, ker so atomi, ki sestavljajo sladkor, okrogli in relativno veliki; atomi, ki sestavljajo sol, pa so sicer tudi kar veliki, a nasekanih, nepravilnih oblik. Tako najdoslednejšemu antičnemu materialistu Demokritu zaradi same specifičnosti njegovih atomov sploh ni treba razlagati lastnosti materije, ki že po svoji naravi lastnosti sploh ne more imeti, saj je skozi velikosti in oblike definirana strogo kvantitativno oz. matematično. Pravzaprav je eden njegovih največjih problemov pokazati, da materija – čeprav se tako zdi – nima nobenih čutnih kvalit, saj so barve, zvoki vonji okusi ... duhovni fenomeni oz. subjektivne interpretacije tistih malo prej omenjenih kvantitativnih določil. In že je tukaj drugo zoprno vprašanje – vprašanje, ki je mogoče celo najbolj zoprno od vseh: kako v svetu povsem snovnega razložiti ta čudežni vznik subjektivnega, čutečega, zavestnega – z eno besedo – duhovnega?

A pojdemo po vrsti. To, da se ti najmanjši, nena-stali, neminljivi, nespremenljivi in nedeljivi gradniki sveta med sabo razlikujejo zgolj skozi malo prej omenjene velikosti in oblike, je zelo zanimivo iz več vidikov. Mar s tem ni postavljen pod vprašaj razvpiti in tako zelo samoumevni demokritski materializem? Mar ni tukaj na neki način materija nekaj sekundarnega, saj snovne atome definira idejnost matematike? Zato takšna razlaga zapletenega odnosa med spoznavajočim subjektom in spoznavanim objektom tega že dva tisoč petsto let mrtvega filozofa – čeprav izrečena v duhu in jeziku njegovega časa – niti približno ni arhaična, ampak skoraj ne bi mogla biti bolj moderna. Mar sodobno naravoslovje razume neizmerno raznolikost izkustva vsega snovnega kaj bistveno drugače od Demokrita?

Saj res, zakaj je sol slana? Mar so slani atomi

klora ali pa atomi natrija, ki sestavljajo njene kristale? Je slan pravi kot, pod katerim se ti atomi povežejo med sabo? Je slana kemijska vez med njimi? Zakaj je voda brez barve, vonja in okusa? Mar zato, ker je taka njena molekula in se molekule brez čutnih lastnosti ne morejo združiti v nič drugega kot v celoto, ki je tudi sama brez čutnih lastnosti? In je molekula vode takšna, ker sta brez barve, vonja in okusa vodik in kisik, ki jo sestavljata? A zakaj so potem druge kemijske spojine, v katerih se tudi pojavljata vodik in kisik, predvsem pa stvari, v katere se te spojine sestavijo, barvite, dišeče in okusne – npr. goveji zrezki? Mar zato, ker so barviti, dišeči in okusni atomi drugih elementov, s katerimi se spojita? Vsa ta vprašanja so seveda absurdna, a nič bolj kot je absurden naivni empirizem nefilozofskega slehernika, po katerem so čutne lastnosti dejanske oz. realne lastnosti snovi. Pa je absurdno tudi tole vprašanje: Zakaj iz fizikalnih in kemijskih lastnosti elementov ni mogoče sklepati na lastnosti njihovih spojin? Zakaj je npr. mogoče vedeti vse o vodiku in kisiku, a nič o vodi? Zakaj je mogoče vedeti vse o natriju in kloru, a nič o kuhinjski soli?

Pa poskušajmo odgovoriti na par najbolj elementarnih vprašanj, povezanih – ne toliko s soljo samo kot z njenim okusom. Vsi vemo, da je slanost eden izmed štirih osnovnih okusov, a na kakšen način obstaja? Zagotovo ne kot ena izmed lastnosti kemijske spojine NaCl – iz razlogov, ki sem jih predstavil malo prej, saj razumevanje občutkov kot lastnosti materije nujno vodi v paradokse in absurde berkeleyjevskega tipa. Po definiciji je okus rezultat neposredne kemorepcije – a mar to pomeni, da obstaja slanost v ustih – natančneje, na okušalnih brbončicah jezika – ob raztapljanju kristalčkov soli? Najbrž ne, saj tam potekajo biokemijske spremembe, ki pa kot take ne morejo biti sladke, grenke, kisle ali slane. Mar obstaja slanost v živcih, ki prenesejo informacijo o kemijskih spremembah iz jezika v možgane? Najbrž ne, saj je takšno mnenje preveč absurdno, da bi

sploh zaslužilo pobijanje. Mar obstaja slanost v električnih impulzih, ki švigajo po teh živcih in v možgane prenašajo informacije o tem, kakšne biokemijske spremembe se dogajajo v mojih ustih – skratka, je slana električna dejavnost mojega centralnega živčnega sistema? Najbrž ne, saj so fizikalne lastnosti elektronov: takšen naboj, takšna masa, takšen spin ..., nikakor pa ne: sladkost, grenkost, kislost, slanost. In seveda je tudi mnenje, da je takrat, ko se v mojih ustih topi sladkor, okušalni center v mojih možganih sladek, takrat, ko se v njih topi sol, pa slan, preveč absurdno, da bi sploh zaslužilo pobijanje.

Vsa ta in tem podobna vprašanja so v svoji otroški iskreni radovednosti globoko filozofska, a mar ni način, kako nanje odgovarja sodobno naravoslovje, presenetljivo podoben Demokritovemu? Mar v redukciji lastnih čutnih zaznav na objektivno obstoječa povsem kvantitativna določila elementarnih delcev in elektro-magnetnih valovanj nismo skoraj povsem demokritski? Mar se tudi elementarni delci sodobnega naravoslovja – tako molekule kot atomi in sub-atomski delci – med seboj ne razlikujejo zgolj po svojih velikostih in oblikah – seveda razumljenih v najabstraktnejšem možnem smislu? Je pa lepo, da sodobna fizika ne skriva svojega dolga temu velikanu antične misli, in priznam, da sem bil ganjen, ko sem med svojim obiskom Cerna v množici ulic, ki nosijo imena po velikanih naravoslovja, odkril tudi »Rue Demokrit«.

A demokritska »zgodba o uspehu« se tukaj žal ne konča. Čeprav je ta genialni starogrški atomist čez dobrih dva tisoč let z novim francoskim materializmom in na njem temelječo moderno znanostjo kot filozof vstal od mrtvih, pa je ta novi materializem od svojega predsokratskega pradedu podedoval tudi njegovo najhujšo šibkost, ki je lepo vidna prav v prejšnjem primeru soli in njenega zaznavanja – namreč nezmožnost razlage subjektivne narave izkustva. Ta problem naravnost bode v oči tudi na koncu prej citiranega obsežnega

Demokritovega fragmenta, kjer je rečeno, da se ti atomi brez lastnosti znotraj praznega prostora vso večnost gibljejo sem ter tja in se skozi medsebojne trke prepletajo, zadevajo in odbijajo, ter se »glede na svojo sestavo znova ločujejo in medsebojno združujejo, iz česar nastanejo vse druge združbe in naša telesa ter njihova stanja in čutne zaznave«.

Bistvo teh telesnih stanj in čutnih zaznav pa je prav v njihovi intencionalnosti, v čemer se razlikujejo tako od vseh atomov kot tudi od vseh ostalih iz njih nastalih stvari in pojavov, ki jih je najti v kozmosu. Te intencionalnosti, te subjektivne narave izkustva, tega čudeža, da nedvomno ne obstaja samo moje telo v vsej svoji vrtoglavi zapletenosti, ampak tudi nekaj tako osupljivega kot »biti jaz«, pa ni sposoben razložiti niti Demokritov atomizem niti katerikoli materializem, fizikalizem oz. redukcionizem, in vsaj zaenkrat ni videti, da bi bilo mogoče prepričljivo razložiti zaznavajočega, mislečega, samozavedajočega se duha znotraj povsem materialističnega konteksta. Še huje: prav razlaga tistega, kar Demokrit imenuje »stanja in čutne zaznave naših teles«, se je zlasti v novem veku izkazala za mogoče celo najhujši problem filozofije.

V tem smislu se demokritski atomizem izteče v radikalni dualizem, tako ontološki kot tudi spoznavno-teoretski. Vse tisto, kar zaznavam, ne obstaja dejansko, ampak samo na videz, oz. kot bi dejal Demokrit: po dogovoru. Vse tisto, kar dejansko obstaja, pa samo po sebi ne more biti predmet mojega izkustva. Na eni strani so atomi v praznini, ki se povsem razlikujejo od vsega tistega, v kar se sestavijo, se pravi od vseh ostalih stvari v vesolju, na drugi strani pa so te »vse ostale stvari v vesolju«, ki so fantomski, iz barv, zvokov, vonjev okusov, trdote, toplote ... narejeni in zgolj v duhu čutečih bitij obstoječi pojavi. Kakšna neverjetna ironija demokritskega sveta: vse tisto, kar zaznavam s svojimi čutili, objektivno sploh ne obstaja, vse tisto, kar objektivno obstaja, pa je onstran moje čutne zaznave in mi je dosegljivo zgolj posre-

dno – skozi teoretske koncepte mojega razuma oz. duha, pri čemer je ta moment duhovnega oz. idejnega onstran kakršne koli razlage.

Pri Demokritu kot največjem starogrškem materialistu se tako pokažejo vse – tako močne kot tudi šibke plati materializma. Ja, zelo lepo je svet razlagati kot Lego-svet, kjer se atomi kot kakšne neznansko majhne Lego kocke neprestano in brezhibno sestavljajo v stvari in potem spet razstavljajo ad infinitum, zelo težko oz. nemogoče pa je razložiti, kako te Lego-strukture oživijo, se zavejo, začutijo in se zamislijo.

Kar je še kako lepo vidno tudi v receptu Edwar-da Leara, kjer velike kose govedine najprej razreže čudno oster nož, potem tiste infinitezimalne koščke mesa skrtači čudna krtača, jih premeša čudna žlica ali pa zajemalka in tako obdelano zmes najprej obseva sonce, potem pa še prelije skrivnostna omaka, za katero ni recepta. Pri čemer zadeve ne smejo razbrskati vrabci ali kakšni drugi zoprni ptiči. Mar ni to natanko tista Božja kulinarika, ki se ji čudi vsak, ki ima odprte oči plus čim bolj gibčen tisti čudni organ, ki se v glavi nahaja za njimi: kako neživa materija oživi, začuti oz. se zave: kako snovno proizvede duhovno? Kako se v tisti čudni posodi polni nenavadno zapleteno pripravljene mesa, na s soncem obsijani strehi svetá skuha duša?

## Kartezijanska kulinarika

*We appear in a restaurant, a piece of steak is on a plate, and someone is cutting it up.*

*Agent Smith's voice: So we have a deal, Mr. Reagan?*

*We now see that the person is Cypher. He looks at his cut up bit of steak on his fork.*

*Cypher: You know, I know this steak doesn't exist. I know that when I put it in my mouth, the Matrix is telling my brain that it is juicy and delicious. After nine years, you know what I realize?*

*Cypher puts the bit of steak into his mouth, and sighs, as he chews it with his eyes closed.*

*Cypher: Ignorance is bliss.*

*Agent Smith: Then we have a deal?*

*Cypher: I don't want to remember nothing. Nothing. You understand?*

*And I wanna be rich, you know, someone important. Like an actor.*

*Agent Smith: Whatever you want Mr. Reagan.*

*Cypher: Okay. I get my body back into a power plant, re-insert me into the Matrix, I'll get you what you want.*

*Agent Smith: Access codes to the Zion main-frame..*

*Cypher: No, I told you, I don't know them. I can get you the man who does.*

*Agent Smith: Morpheus. (Dialog iz 63-64 minute filma Matrica)*

Potem ko Descartes sredi tretjega odstavka *Druge meditacije* najde Arhimedovo točko v obliki absolutne gotovosti lastnega mišljenja oz. bivanja, in se na koncu tega odstavka prepozna kot misleča stvar, v nadaljevanju s pomočjo metodičnega dvoma raziskuje verodostojnost manifestacij svojega mišljenja oz. bivanja – namreč dvomljenja, (raz)umevanja, zatrevanja in zanikovanja, hotenja in ne-hotenja, predstavljanja in čutenja. Največji problem je seveda prav čutenje, katerega verodostojnost je bila kot prva tarča metodičnega dvoma že na samem začetku *Prve meditacije* postavljena pod vprašaj. Ostale zmožnosti duha niso problematične, saj ne more biti prav nobenega dvoma, da sem jaz tisti, ki dvomim, marsikaj razumem, tole zatrujem in ono zanikujem, tole hočem, tistega pa nočem. Vsebine teh dejavnosti mojega duha so seveda lahko povsem zlagane, kar pa nikakor ne more veljati za same aktivnosti in zame – mislečo stvar – kot njihovega nosilca. V tem smislu celo s predstavami ne more biti nobenih resnejših težav, saj so v vsebinskem smislu morebiti zlagane, v nobenem primeru pa ne more biti lažna predstavljala na moč kot taka, kaj šele jaz kot njen nosilec. Potem pa Descartes ta izjemno pomembni odstavek konča takole:

»Navsezadnje sem jaz taisti, ki čutim ali ki tako

rekoč po čutih zaznavam telesne stvari. Zdajle vendar vidim luč, slišim hrup, čutim toploto! Ne, ne – to je lažno, saj spim! A zagotovo se zdi, da vidim, slišim in se grejem. To ne more biti lažno, prav to je tisto, kar se v meni imenuje čutenje: in to v natanko tem pomenu ni nič drugega kot mišljenje.«

Na ta način – podobno kot je to storil pri dvomu, (raz)umevanju, zatiranje, zanikanju, hotenju, ne-hotenju in predstavljanju – tudi pri zaznavanju vzpostavi radikalno razliko med vsebino zaznav in njihovim izvorom v smislu: jaz, ki iščem absolutno gotovost, sem lahko absolutno gotov samo glede tega, da pravkar nekaj čutim – da npr. pravkar vidim luč, slišim hrup, čutim toploto, na žalost pa ta trenutek ne morem zagotovo vedeti, kaj te občutke povzroča. Mogoče so to objektivno obstoječe stvari in pojavi, ki aficirajo moja čutila. Mogoče jih povzročam sam, ker sem norec, ki halucinira. Mogoče jih povzročam sam, ker spim in je vse, kar doživljam, sanjska blodnja. Mogoče jih povzroča zlobni znanstvenik, ki se igra z mojimi možgani, v katere s svojo sofisticirano tehnologijo na natanko pravih mestih spušča natanko prave električne impulze ... Slednje seveda ni Descartesov paranoični scenarij, ampak na njegovi hipotezi o varljivem duhu zgrajen miselni eksperiment Hilaryja Putnama – ki pa me pripelje naravnost v bizarno kulinariko filma *Matrica*, katerega duhovni oče seveda ne more biti nihče drug kot prav Rene Descartes. Ta je skozi svoje razlikovanje med vsebino in izvorom zaznave v filozofski kulinariki povzročil pravicato revolucijo v obliki skoka od demokritsko-learovskih drobtinčastih zrezkov k najbolj drobtinčasti hrani, ki je sploh mogoča – k digitalni oz. virtualni hrani, ki v obliki električnih impulzov šviga – ali znotraj zapletenega hardvera mislečih strojev ali pa znotraj centralnega živčnega sistema ljudi.

Zato tole pisanje ki sem ga začel z »Learovimi drobtinčastimi zrezki«, nadaljujem z »The Matrix steakom«. Znameniti leta 1999 posneti in po pravici super-uspešni film bratov

Wachowski je poln filozofskih biserov, a tukaj me bosta zanimala predvsem dva zelo kratka, a fascinantna prizora prehranjevanja, ki si neposredno sledita med 63. in 67. minuto filma. Prvi je zgoraj citirani, kjer med obrokom v fini restavraciji Cypher izda oz. proda svoje tovariše z uporniške ladje Nebuchadnezzar Matrici, personificirani v Agentu Smithu, in ne vem, če poznam kakšno še bolj sočno filmsko uprizoritev zaključka devetega odstavka *Druge meditacije*.

Naj najprej na hitro povzamem filozofsko ozadje prizora: Descartes išče absolutno gotovost in po naporni poti celotne *Prve meditacije* in prvih devetih odstavkov *Druge* pride do spoznanja, da je edino, v kar je lahko absolutno gotov, zgolj tisto, kar doživlja on sam zdaj – natanko ta trenutek, saj je vse drugo, skupaj z njegovo lastno preteklostjo, morebitni trik varljivega duha. Pa še pri tem, kar on sam doživlja ta trenutek, je lahko absolutno gotov zgolj v to, da je on tisti, ki doživlja: vidi, sliši, tipa, voha in okuša; da pa ne more ničesar vedeti o dejanskem izvoru lastnih zaznav. Zato je v tem trenutku povsem vseeno, ali reče: vidim luč, mislim, da vidim luč, haluciniram luč, sanjam luč, varljiv duh v meni povzroča zaznavo neobstoječe luči ... Absolutno gotovo je, da so v njegovem duhu neke vsebine imenovane zaznave, od kod prihajajo pa bo stvar nadaljnje raziskave, ki se bo potem dejansko zgodila v *Šesti meditaciji*.

Zdaj pa pojdimo nazaj v 63-64 minuto filma *Matrica*, kjer Cypher v fini restavraciji v družbi Agent Smitha prede od užitka ob izjemnem steaku, ki ga zaliva s prav tako izjemnim vinom. Kaj sploh je tisto, kar doživlja Cypher? Mar okuša steak? Misli, da okuša steak? Halucinira steak? Sanja steak? Nič od tega, saj prefrigani Cypher povsem obvladuje svojo situacijo, kjer ne samo da pravkar zavestno nadvse uživa v »Evil demon«, oziroma »The Matrix steak«, ampak se hoče v ta Evil demon The Matrix svet spet vrniti in v njem za vedno ostati. A mar se filozofska podhranjenost tako Cypherja kot

tudi Nea ne kaže med drugim tudi v tem, da nikoli ne podvomita v realnost oz. verodostojnost tako same Matrice kot virtualne ječe, v katero naj bi bila ujeta, kot tudi vsega tistega, kar naj bi obstajalo zunaj nje skupaj s celotno posadko Nebuchadnezzarja in njihovega voditelja Morpheusa?

Mar ni glede na kartezijski filozofski kontekst tako situacija tega prizora kot tudi celotnega filma preveč fizična, že prav mučno telesna, čeprav se pretvarja, da to ni? In scena iz restavracije se bo ponovila par (filmskih) minut kasneje, ko bo Neo med čakanjem na sprejem pri Oraklju opazoval fantka, ki mu bo, strmeč v zvijajočo se žlico v svoji roki, razložil, da »*There is no spoon... it is not the spoon that bends, it's only yourself*«. Ne, nobene žlice ni, čeprav je videti – ne samo snovna, ampak celo živa, in nobenega steaka ni, čeprav je tako slasten. Kako naj to komentiram? Želel bi reči, da so samo človeške duše, s katerimi se igra Matrica, pa ne morem, ker to preprosto ni res. So človeška omamljena na elektrode priključena telesa, s katerih možgansko električno dejavnostjo manipulira super-računalnik. A mar ni (če skočim iz *Matrice* nazaj v *Meditacije*) filozofska poanta kartezijske kulinarike na tej točki knjige natanko v tem, da za kakršnokoli čutno zaznavo – v tem primeru uživanje v odlični hrani in pijači – ne potrebujem niti dejanske (v smislu fizične) hrane in pijače, niti ust, niti možganov, sploh ničesar telesnega, ker sta za to igro dovolj dva povsem nesnovna igralca – jaz kot misleča stvar in pa varljivi duh?

Drugi prizor prehranjevanja je v gurmanskem smislu popolno nasprotje prvemu, v filozofskem pa njegova nadgradnja. Neo skupaj s preostalo posadko uporniške ladje Nebuchadnezzar zajtrkuje sintetično sluzasto čorbo, pri čemer se razvije tale pogovor:

Tank: Here you go, buddy. Breakfast of champions.  
He puts a bowl of it down in front of Neo, who just stares at it.

Mouse: If you close your eyes, it almost feels like you're eating runny eggs.

Apoc: Yeah, or a bowl of snot.

Mouse: You know what it really reminds me of? Tasty Wheat. Did you ever eat Tasty Wheat?

Switch: No, but technically, neither did you.

Mouse: That's exactly my point. Exactly.

Because you have to wonder now, how did the machines really know what Tasty Wheat tasted like, huh? Maybe they got it wrong. Maybe what I think Tasty Wheat tasted like actually tasted like, uh.. oatmeal, or tuna fish. That makes you wonder about a lot of things. You take chicken for example, maybe they couldn't figure out what to make chicken taste like, which is why chicken tastes like everything. Maybe they couldn't...

Apoc: Shut up, Mouse.

Dozer: It's a single celled protein combined with synthetic aminos, vitamins, and minerals. Everything the body needs.

Mouse: It doesn't have everything the body needs.

He turns to Neo, who is fiddling with his food, picking it up with his spoon and dropping it back into the bowl.

Zdi se mi, da je odgovor na Mouseovo vprašanje, kako stroj ve, kakšnega okusa je določena hrana, zelo preprost: stroju tega sploh ni treba vedeti, ni mu treba vedeti ničesar o občutkih in subjektivni naravi izkustva svojih žrtev, seveda pa mora do zadnje podrobnosti poznati tako zgradbo njihovih teles kot tudi hrane, ki jo uživajo. In če bo stroj na strani materije vse postoril tako, kot je treba, potem bo tudi na strani »duha« vse tako, kot mora biti – v tem primeru npr. v obliki okusa ovsene kaše, tune ali piščanca. Povedano drugače: če Matrica do zadnje podrobnosti pozna zgradbo neke hrane in če do zadnje podrobnosti pozna zgradbo človeškega telesa z njegovim centralnim živčnim sistemom, potem seveda tudi »ve«, kako bo to drugo okušalo oz. zaznavalo tisto prvo.

Mar ta »rešitev problema« ni sumljivo demokritska? In mar ni takšna tudi v tistem prejšnjem prizoru: rezultat tega, da superiorna umetna inteligenca do zadnje podrobnosti pozna tako izredno zapletenost Cypherjevega telesa kot tudi izredno zapletenost hrane in vina, je virtualni Cypher, ki s svojo virtualno roko na virtualne vilice nabode virtualni kos steaka, vanj najprej strmi z virtualnimi očmi, potem vanj ugrizne z virtualnimi zobmi in uživa v vrhunskosti te »The Matrix« oz. »evil demon« kulinarike. Poanta je v tem, da tudi če ta steak sploh ni snoven, tudi če je digitalen oz. virtualen, tudi če prihaja »od česarkoli drugega, manj popolnega kakor Bog« (Rene Descartes: *Tretja meditacija*, 29) – v tem primeru od Matrice, ni nič slabši, ali pa je celo boljši od snovnih steakov, ki jih snovni kuharji pripravljajo v snovnih restavracijah.

A če je kartezijska kulinarika *Druge meditacije* neprijetno sanjska, nora oz. virtualna, se skoraj povsem normalizira s prihodom Boga v *Tretji* in *Peti meditaciji*, ko z likvidacijo varljivega duha v *Šesti meditaciji* kose snovnih steakov spet na snovne vilice nabadajo snovne roke snovnih ljudi, ki jih gledajo s snovnimi očmi, ovohavajo s snovnimi nosovi, v snovnih ustih žvečijo s snovnimi zobmi in prebavljajo s snovnimi želodci. Ker Bog kot popolno bitje ne more biti varljiv, ti steaki niso zmanipulirana, zgolj v mojem duhu obstoječa iluzija, ampak kot snovni objekti spet realno obstajajo v zunaj-duhovni realnosti. »Morda res ne bivajo čisto tako, kot jih čutno zaznavam, saj je to čutno zaznavanje v marsičem zelo temno in zmedeno, toda v njih je vsaj vse to, kar umem jasno in razločno, se pravi (v čisto splošnem pomenu), vse, kar je obseženo v predmetu čiste matematike,« kot pravi Descartes v zaključku desetega odstavka *Šeste meditacije*.

In zakaj sem to kulinariko namesto za povsem normalno razglasil za – skoraj normalno? Zato seveda, ker je podobno kot demokritska zoprno dualistično razklana oz. shizofrena. Vse tisto, kar naj bi bilo najboljšje pri steak-u – npr.

njegova barva, vonj in okus – potem ko mi ga pripravi Descartes, sploh ni dejanska lastnost steaka, ampak (ja, skoraj natanko tako kot pri Demokritu) zgolj subjektivna interpretacija mojih čutil. Povedano drugače: vse malo prej naštete lastnosti steaka sploh niso njegove dejanske lastnosti (John Locke jim bo rekel: »primarne kvalitete«), ampak so zgolj opis, kako neki konkretni objekt – v tem primeru steak – deluje na moja čutila (John Locke bo temu opisu rekel: sekundarne kvalitete). Dejanske lastnosti steaka so torej na koncu *Šeste meditacije* samo tiste štiri, ki jih je Descartes definiral že na koncu petega odstavka *Druge meditacije*:

- 1) Omejenost z obliko.
- 2) Razsežnost v prostoru v treh dimenzijah. Vsako telo tako zapolnjuje prostor, da iz njega izključuje vsako drugo telo.
- 3) Potencialni izvor izkustva, se pravi nekaj, kar se more zaznavati po otipu, vidu sluhu okusu ali vohu.
- 4) Nekaj, kar se more gibati v prostoru – seveda ne samo po sebi, ampak samo po nečem drugem, kar se ga dotakne.

Priznati je treba, da so te štiri opredelitve z vidika sodobne fizike zelo naivne in problematične, saj še posebej v kontekstu kvantne fizike izrazi kot npr.: oblika, razsežnost v treh dimenzijah, prostor, gibanje, nimajo več nobenega smisla, ali pa povsem spremenijo pomen. Še najmanj problematična je najbrž Descartesova tretja karakteristika, saj sta dejansko tako goveji steak kot tudi Higgsov bozon potencialni izvor izkustva.

Vendar pa je v luči mojega razmišljanja o kartezijski kulinariki še bolj problematično to, da vse drugo: barve, zvoki, vonji, okusi, toplota, trdota, lakota, žeja, ugodje in bolečina, duh zaznava zelo temno in nejasno, saj so »neki zmedeni modusi mišljenja, izvirajoči iz združitve in tako rekoč pomešanosti duha in telesa«. (VI/13) Breztelesni angeli ne jedo steakov, samo človek kot na-pol angel in na-pol žival

ima zaradi svoje paradokсне narave nečesa iz duha in blata narejenega ta privilegij, da lahko uživa v njihovem vonju in okusu. V svoji zadnji, predsmrtni knjigi *Les passions de l'âme* bo Descartes natanko opisal zapletene mehanizme tega subjekt-objekt odnosa, ko npr. dražljaji, ki aficirajo moje oči, nos in jezik, prek »življenjskih duhov«, ki skozi moje živčevje švignejo globoko v moje možgane, prenesejo informacije vse do češerike, in na ta način mene kot mislečo stvar skozi barve, zvoke, vonje, okuse ... obstoji o slastnosti steaka, ki ga pravkar jem.

Kot smo videli, demokritsko materijo definirata zgolj velikost in oblika, a kako ena materija zaznava drugo materijo skozi barve, zvoke, vonje, okuse, trdoto, toploto ..., Demokrit ne zna prepričljivo razložiti. Kot tudi ne zna prepričljivo razložiti, kako ta materija zaznava samo sebe skozi vse prej našteto, plus skozi veselje, žalost, strah, tesnobo ... In ta problem ontološkega dualizma, ki je ostro zarezal že skozi Demokritov atomizem in je postal centralni, a nerešeni problem Descartesove filozofije, kot nikoli zaceljena rana boli in krvavi tudi v samem središču sodobne filozofije duha.

## Berkeleyjevska kulinarika

The only things we perceive are our perceptions. (George Berkeley)

A vsi tisti, ki vam ne teknejo niti Demokritovi drobtinčasti zrezki niti kartezijanske tako virtualne kot tudi dualistične kulinarične ekstravagance, še vedno lahko zavijete v berkeleyjevsko kuhinjo, ki se je povsem dvignila nad svet snovnega, tako da na tamkajšnjem jedilnem listu ni več ničesar niti crumbobbllic, niti digital, kaj šele material, ampak je vse povsem spiritual. V bistvu se moram takoj popraviti, saj se ta kulinarika sploh ni dvignila nad snovnost, ampak je razkrinkala vse snovno kot filozofski predodek, kot zblojeno, absurdno in konec koncev tudi nepotrebno fiksno idejo vseh Hylasov tega sveta. Vanjo je seveda najlažje vstopiti v spremstvu Hylasa in Philonousa, komur pa so ljubši

čudaški ovinki, mu seveda priporočam zadnjo tretjino desetega odstavka *Šeste meditacije*, ki je eden najpomembnejših trenutkov v knjigi, saj tukaj Descartes po dolgi in izčrpni analizi končno razkrije skrivnostni izvor čutnih zaznav oz. idej telesnih stvari:

»Ker pa Bog ni varljiv, je popolnoma jasno, da ne pošilja teh idej vame ne sam po sebi neposredno, ne po posredovanju kakega drugega bitja, v katerem bi bila njihova objektivna realnost obsežena ne formalno, temveč samo eminentno. Ker mi namreč ni dal sploh nobene zmožnosti, da bi to spoznaval, temveč veliko nagnjenje k mnenju, da prihajajo te ideje iz telesnih stvari, ne sprevidim, kako bi si bilo mogoče misliti, da ni varljiv, če bi te ideje prihajale od drugod in ne iz telesnih virov. Telesne stvari potemtakem bivajo. Morda res ne bivajo vse čisto tako, kakor jih čutno zaznavam, saj je to čutno zaznavanje v marsičem zelo temno in zmedeno, toda v njih je vsaj vse to, kar umem jasno in razločno, se pravi (v čisto splošnem pomenu), vse, kar je obseženo v predmetu čiste matematike.«

Teh par vrstic predstavlja filozofsko križišče, kjer se poti Descartesa in Berkeleyja dokončno razidejo. Po Descartesovem prepričanju so edini z Božjo popolnostjo skladen izvor idej telesnih stvari – dejanske, zunaj njegovega duha objektivno obstoječe telesne stvari, saj v drugih dveh možnostih, po katerih bi te ideje vanj pošiljal »bodisi Bog, ali kako drugo plemenitejše ustvarjeno bitje, v katerem je vse to obseženo na eminenten način« (VI/10), vidi zgolj dve različici »worst case scenarija« oz. »evil demon scenarija«. V radikalnem nasprotju z njim pa – ne samo da Berkeley z Bogom kot neposrednim izvorom zaznav telesnih stvari nima prav nobenih težav, ampak jo vidi kot najbolj racionalno, najbolj ekonomično, najmanj izumetničeno – drugače rečeno – najbolj skladno z načelom Ockhamove britve. George Berkeley s tem, da ukine materialno substanco, ukine tudi vse dualistične zoprnije tipa duh in snov, duša in telo, mornar in ladja, duh v stroju,

primarne in sekundarne kvalitete, videz in realnost ipd. V njegovem svetu, katerega vrhovni aksiom je »*esse est percipi*«, realnost ni nekaj, kar bi se skrivalo za videzom, ampak videz JE realnost. Čutne zaznave ne samo da niso – tako kot pri Descartesu »*v marsičem temne in zmedene*«, ampak so edino, kar sploh obstaja, kar v končni fazi pomeni, da so stvari natanko takšne, kot so videti, le da to sploh niso stvari.

V berkeleyjevski kuhinji pripravljeni zrezki znajo biti nadvse slastni, čeprav na njih ni popolnoma nič snovnega, ker ne obstajajo kot v zunaj-duhovni objektivni realnosti bivajoča telesa, ampak kot skupki čutnih zaznav, ki jih vame kot mislečo stvar neposredno pošilja Bog. In tudi če v tej kuhinji pripravljeni zrezki pridejo na krožnik še nekoliko krvavi, ta kri zgolj izgleda snovna, a je povsem duhovna, saj je v bistvu – božja kri. Z užitkom bom vanjo namočil roke v eni izmed svojih naslednjih razprav.

**Sandi Cvek**

## **Koliko zvezd?!**

Karl Jaspers se v svoji knjigi *Einführung in die Philosophie* pri razlagi čudenja kot temeljnega filozofskega občutja in s tem tudi najpomembnejšega izvora filozofije sklicuje na Platonov primer čudenja zvezdnemu nebu. Ker se bojim, da marsikateremu dijaku žal ni povsem jasno, kaj naj bi bilo čudnega na zvezdami posejani črnini nočnega neba, bom poskušal zadevo ilustrirati z naslednjim, upam da zanimivim, primerom.

Naše Sonce je zvezda, ki ni nič drugačna od mnogih drugih zvezd, a ker smo ji tako blizu, je videti veliko večja in svetlejša od vseh ostalih. Zvezde na nočnem nebu – ne samo s prostimi očmi, ampak tudi z najmočnejšimi teleskopi – vidimo kot svetle točke na nebu, zato vanje lahko brez tveganja za svoje zdravje strmimo dolge ure, noč za nočjo, Sonce pa v nasprotju z njimi občutimo kot zelo vroče, saj nam lahko ožge kožo, če mu jo predolgo izpostavimo, ali nam poškoduje oči, če pogledamo naravnost vanj. Kako »zelo blizu« nam je Sonce, kako »zelo daleč« so ostale zvezde in kako veliko je vesolje, si je nemogoče predstavljati. Ameriški pisatelj John Cassidy je ta dih jemajoča razmerja v svoji imenitni knjigi *Earthsearch* prikazal z naslednjim modelom, ki ga v svoji knjigi *Čudoviti svet* navaja tudi Richard Dawkins:

1. Vzemi nogometno žogo, pojdi na veliko polje in žogo položi na tla, da bo predstavljala Sonce.
2. Nato 25 metrov stran od nje položi poprovo zrno, ki predstavlja Zemljo – tako njeno velikost kot tudi njeno oddaljenost od Sonca.
3. Luna bi bila v tem modelu bucikina glavica in bi stala 5 centimetrov stran od zrna popra.
4. Toda najbližja zvezda, Proksima Kentavra,

bi bila v tem modelu še ena (malce manjša) žoga, ki bi ležala na polju ... kaj misliš, kako daleč? ... 6500 kilometrov stran, se pravi tam nekje na koncu Indije.

Tale vrtoglava primerjava mi prikliče v spomin prekrasno skladbo iz davnega leta 1967: *2000 Light Years from Home* legendarnih Rolling Stones (toplo priporočam ogled videospota na YouTube):

Sun turnin' 'round with graceful motion  
We're setting off with soft explosion  
Bound for a star with fiery oceans  
It's so very lonely, you're a hundred light years from home  
Freezing red deserts turn to dark  
Energy here in every part  
It's so very lonely, you're six hundred light years from home  
It's so very lonely, you're a thousand light years from home  
It's so very lonely, you're a thousand light years from home  
Bell flight fourteen you now can land  
Seen you on Aldebaran, safe on the green desert sand  
It's so very lonely, you're two thousand light years from home  
It's so very lonely, you're two thousand light years from home

Te sugestivne, v psihedelične zvoke ovite podobe vesolja so seveda očarljive, čeprav so v svoji pesniški svobodi znanstveno nevzdržne. Tam daleč v globinah vesolja – stotine ali celo tisoče svetlobnih let stran od nas je morebiti res kakšno nebesno telo, kjer »freezing red deserts turn to dark«, in tudi zvezdne »fiery oceans« je mogoče razumeti kot »ocean« vodikove plazme. Zagotovo pa je »green desert sand« mogoče najti samo na psihedeličnem »Rolling Stones Aldebaran«, kajti tisti v banalni empirični stvarnosti obstoječi Aldebaran je najsvetlejša zvezda v ozvezdju Bika in štirinajsta najsvetlejša zvezda na nočnem nebu, kjer v trilijonih kubičnih kilometrov super-vročega

vodika zagotovo ni mogoče najti nobenih zelenih puščavskih sipin. Empirični Aldebaran je tako imenovana rdeča orjakinja, 44-krat večja od našega Sonca, s temperaturo površja 3900 kelvinov in od nas oddaljena »piškavih« 65, ne pa 2000 svetlobnih let kot psihedelični »Rolling Stones Aldebaran«. Kot tak je empirični Aldebaran zadnji kraj, ki bi si ga izbral za poležavanje na zelenih puščavskih sipinah.

Pa tudi če bi tam dejansko bile najlepše zelene puščavske sipine v celem vesolju, bi mi bile vsaj ob trenutni tehnologiji precej težko dosegljive. Proti Aldebaranu recimo leti leta 1972 izstreljena (5 let po izidu albuma *Their Satanic Majesties Request*, na katerem je omenjena skladba!!!) vesoljska sonda Pioneer 10, ki ga bo, če je vmes ne doleti kakšna nesreča, dosegla čez približno dva milijona let, kar je relativno dolg počitniški potep. Pioneer 10 je na svoji poti proti večnost pravkar približno 15 svetlobnih ur stran od Sonca, kar je hkrati – tako zelo daleč, in tako zelo blizu.

Pri čemer je mogoče največja ironija skladbe *2000 Light Years From Home* v tem, da imajo v njej Rolling Stones v svoji najmočnejši poanti – da je tam daleč zunaj »so very lonely« – bolj prav, kot se sploh zavedajo. Bolj daleč kot greš, bolj *lonely* si, in to ne samo v prostorskem, ampak tudi v časovnem smislu, saj je pogled v prostor v vsakem primeru hkrati pogled v čas, oz. pogled v preteklost, zato je pogled v vesolje pogled v davno preteklost. Ker je gledanje pogojeno s svetlobo in ker je svetloba sicer najhitrejša stvar v nam znanem vesolju, ki pa se vseeno giblje z omejeno hitrostjo 300.000 km/s., ničesar ne moremo videti takšnega, kot pravkar je, ampak samo takšno, kot je nekoč bilo, pri čemer je ta »nekoč« odvisen od razdalje. Računalniški monitor, ki ga pravkar gledam in je manj kot meter stran od mojih oči, vidim, kakršen je bil pred drobcom sekunde – za kakšen drobec gre, lahko izračunate sami. Sonce vidim, kakršno je bilo pred približno 8 minutami. Aldebaran vidim, kakršen je bil pred približno 65 leti. Severnico, kakršna je bila

pred približno 330 leti. Mnoge zvezde, ki jih še vedno vidimo na nebu, so že davno ugasnile, eksplodirale v (super)nove, ali se sesedle v nevtronske zvezde oz. črne luknje. Najbližjo galaksijo Andromedo vidimo, kakršna je bila pred približno 2,36 milijoni let ..., in najbolj oddaljene objekte v vesolju vidimo take, kakršni so bili pred približno 13 milijardami let.

Da bo stvar še bolj čudna, bom obrnil perspektivo, in si zamislil situacijo podobno tisti v skladbi *2000 Light Years From Home*, v kateri se s svojo vesoljsko ladjo, ki je ne omejujejo zakoni fizike, z nepredstavljivo hitrostjo oddaljujem od rodnega planeta, in ga hkrati opazujem skozi nepredstavljivo močan in natančen teleskop. Vidim, kako »čas teče nazaj«, saj npr. približno eno svetlobno uro stran od Zemlje vidim samega sebe, kako sem se usedel za računalnik in začel pisati tole besedilo ..., s še večje oddaljenosti lahko občudujem sebe kot maturanta ..., s še nekoliko večje sebe kot prvošolčka ..., in s še večje svoje lastno rojstvo. Z razdalje 53 svetlobnih let lahko opazujem Micka Jaggerja in Keitha Richardsa, kako zelena od zavisti zaradi bombastičnega uspeha albuma Beatlov *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* pišeta skladbo *2000 Light Years from Home* ..., z razdalje 58 svetlobnih let opazujem nastanek skupine Rolling Stones ..., in z razdalje 77 svetlobnih let – rojstvo Micka Jaggerja in Keitha Richardsa. Z razdalje stotih svetlobnih let vidim ustano-vitev Društva narodov ..., z razdalje približno petstotih svetlobnih let vidim Michelangela, kako poslikava Sikstinsko kapelo ..., z razdalje približno šeststotih svetlobnih let vidim goreče krivoverce na grmadah..., z razdalje približno tisoč svetlobnih let vidim, kako v Bologni ustanavljajo prvo univerzo v Evropi ..., in ko sem približno *2000 light years from home*, vidim, kako Jezusa pribijajo na križ.

In če hočem videti, kako prvi opičjaki rogovilijo po Zemlji, moram s svojo super-hitro vesoljsko ladjo samo skočiti do Andromede, od koder bom imel čudovit razgled na njihove norčije ..., kot bom imel s 65 milijonov svetlobnih let

oddaljene galaksije NGC1052-DF2 čudovit pogled na izumrtje dinosavrov. Mogoče je tam celo kakšna čarobna zelena sipina, kamor bom postavil svoj teleskop in odprl svojo hladilno torbo s pijačami in prigrizki ... Čuden kraj tole vesolje, mar ne? A ne vem, če si sploh upam iti tako zelo daleč in biti tako zelo *lonely*, zato se bom raje vrnil v domačo galaksijo Rimsko cesto in si za konec privoščil majhno razširitev modela Johna Cassidyja:

Če je naše Sonce veliko kot nogometna žoga in je naša Zemlja zrno popra, ki kroži okoli te žoge na razdalji 25 metrov, in če je premer nogometne žoge 30 cm, potem bi bil Aldebaran v tem modelu kroglja s premerom 13 metrov, oddaljen od zrna popra naše Zemlje samo še 12 metrov in bi kot tak zasedel večji del neba. Kar se zdi kar slab scenarij, a še vedno boljši od tistega, v katerem bi naše Sonce nadomestila Betelgeza, deseta najsvetlejša zvezda na nebu, rdeča nadorjakinja spektralnega tipa M1-2, in ena največjih zvezd naše galaksije, ki so vidne s prostim očesom. Če bi bila Betelgeza v središču našega osončja, bi njena površina segala onkraj asteroidnega pasu. Požrla bi planete Merkur, Venero, Zemljo, Mars, verjetno pa tudi Jupiter. In mene in tebe tudi ..., tako da ... Enjoy life!

## **OMG!**

### **Prvi del: banalni vsakdan**

*Oh my god is an exclamation variously expressing disbelief, frustration, excitement, or anger. Its abbreviation, OMG, is widely used in digital communication. Related words: omfg. (Dictionary.com)*

Zgornji citat je odgovor interneta na vprašanje: »What is the meaning of Oh My God?« Na naslednje vprašanje: »Is it OK to say Oh My God?« internet odgovarja, da »It's not!«, kar pa očitno ne pomaga kaj dosti, ker – »Oh my God!«, kolikokrat na dan slišim to zguljeno in neumno frazo in – »Oh my God!«, kako mi gre na živce! Mar ni zanimivo, kako zelo je Bog navzoč v vsakdanji govorici? Zakaj je to frazo s takim navdušenjem posvojila mladina, ki jo izreka skoraj tako avtomatično, kot avtomatično diha? O čem govorijo vsa tista dekleta in fantje, ki bi me debelo gledali, če bi si jih drznili vprašati: »What do you mean by word God?« Ali pa »Why are you mentioning God in this context?«, pri čemer je seveda njihov kontekst največkrat tako zelo trivialen, da bolj sploh ne bi mogel biti.

In zakaj tukaj težim z angleščino? Seveda zato, ker gre za modno muho, nadležni trend oz. simptom duha časa, v katerem so ta jezik mnogi Slovenci, od katerih imajo nekateri resne težave tako z elementarnim obvladovanjem materinščine kot tudi z upoštevanjem elementarnega bontona – ali povsem posvojili ali pa so se zgolj naučili tistih nekaj angleških besed, s katerimi lahko po nemarnem opletajo. In med njimi so seveda tudi besede »Oh my God«, ki jih je mogoče povsem v duhu ležernosti krasnega novega sveta v obliki patetičnega vzklika ali sms-a skržiti zgolj na tri črke, da se ni treba naprezati s celimi besedami. In tako nastali OMG je univerzalno uporabna praznina

– povsem avtomatski oz. refleksni vzklik, skozi katerega se da izraziti karkoli – celo tisto, kar pravi zgoraj citirani *Dictionary.com*: nejevero, frustracijo, vznemirjenje ali pa jezo.

A vprašanje ostaja: zakaj s takšno neverjetno samoumevnostjo Boga omenjajo tudi ljudje, ki jih Bog – ali sploh ne zanima ali pa se celo vehementno razglašajo za ateiste, in vsako resno debato o Bogu in veri vnaprej diskvalificirajo kot mračnjaško? Marsikoga razjezi že sama možnost, da bi se o Bogu razmišljalo in razpravljalo pri pouku filozofije v laični javni šoli. Bog nas varuj takih tem in take šole! Marsikoga besedica Bog spravlja v najboljšem primeru v zadrego in v najslabšem v bes, a nikakor ne zato, ker bi bil brezdušen materialist brez občutka za višje sfere. Ravno nasprotno: obstoječe religije s svojimi Bogovi mu pač ne ustrezajo, saj on potrebuje veliko več. Ker on seveda čuti, da obstaja tisto Višje, tisto Nekaj. Sicer ne zna povedati, kaj natanko naj bi Tisto bilo, in ga je mogoče s takimi vprašanji kaj hitro spraviti v slabo voljo, saj o tem v preobilju drugega dela še ni imel časa razmišljati, in Bog pač lahko še malo počaka, saj je večn. Ali pa ne obstaja. A nekakšen višji in skrivnostni Nekaj zagotovo mora biti, sicer vse skupaj nima nobenega smisla – namreč vsa ta dolga, zapletena in naporna zgodba od velikega poka pa vse do nas, ki gomazimo naokoli. Mogoče obstaja ta Nekaj v obliki nekakšnih vse prežemajočih pozitivnih vibracij! Ali nekakšne kozmične energije! Ali kot svetovna duša ... kot nekaj višjega pač! Ampak jaz se sprašujem, zakaj ti ljudje, ki jim je slovenščina preveč kmetavzarska, in zato v odsotnosti bolj kozmičnega, astralnega oz. spiritualnega jezika še vedno uporabljajo angleščino – raje ne rečejo: »Oh my positive vibrations?« Ali pa: »Oh my cosmic energy?« Zakaj ravno »Oh my God?« Pa ne da se tukaj ponavlja tista zoprna težava, ki jo prav po balkansko sočno izreka meni tako ljub pregovor: »Može seljak iz sela ali ne može selo iz seljaka!«

## Drugi del: gola resnica

*Hahahah, svašta kaj vse vi mojstri gledate oziroma vidite ... še pri porničih pravi filozofi.* ☺

(Komentar pornografskega filma *Evelin Is An Eager Beaver* na Partisu)

Pa si drznimo v svetu banalne življenjske empirije sestopiti še par stopnic nižje, kamor pa mi boste lahko sledili samo tisti, ki vas na internetu vsaj tu in tam zanese v četrtr rdečih luči. Ne vem, ali se boste strinjali z mano, a mislim, da pornografija s svojimi bolečimi protislovji kar sili v filozofsko refleksijo iz najmanj naslednjih devetih razlogov:

1 Ker je bebava apoteoza kapitalističnega glamurja, plehkkega materializma in užitkarstva, hkrati pa – sicer najbrž nehotena, a zato še toliko bolj ostra kritika kapitalistične ekonomije v obliki naturalističnega prikaza najbolj trdega dela, včasih pravega garanja, trpljenja, mučenja, tlake, skoraj suženjstva; ponižujočega, duhamornega, monotonega in marsikdaj tudi mizerno plačanega dela seksualnih stahanovcev za tekočim trakom. Pri čemer praktično vsi v tem poslu, od producentskih milijarderskih mogulov pa do zadnjih prekarcev, sami sebe ponosno razglajajo za »adult industry«?

2 Ker je radikalna socialno-ekonomska kritika medčloveških odnosov na trgu dela: vedno nova dekleta, vedno novi obrazi in nova telesa – ki jih še včeraj ni bilo, danes so in jih že jutri več ne bo.

3 Ker gre v glavnem za filme, ki jih eni moški snemajo za druge moške, in so kot taki zanimiva uprizoritev mačističnih fantazem, v katerih je on vedno lačen nje, ona pa mu je vedno na voljo in vedno naredi vse tisto, kar on od nje pričakuje oz. zahteva, včasih celo zato, ker je njej tako všeč, včasih pač zato, ker je v to prisiljena, in potem ko on dobi svoje, ona izgine neznano kam. Skoraj tako kot prodajalka, ki se v trgovini trudi na vsak način in za vsako ceno ustreči stranki, in potem ponižna in hvaležna

izgine domov s svojo mezdo.

4 Ker kot taki ti filmi nehote pokažejo tudi šibko oz. mlahavo plat tega mačizma: pate tično, dolgočasno, včasih že prav sizifovsko porivanje skale v hrib, saj včasih niti viagra ne pomaga. In potem ko seks kot tak (če kaj takega sploh obstaja) ni več dovolj vznemirljiv, je treba izumljati nove in nove začimbe: »deep throat«, »double oral«, »facial«, »creampye«, »interracial«, »milf«, »anal«, »gape«, »squirt«, »from a to m«, »gang-bang«, »water sports« ..., pa »barely legal girls«, ki so ravno včeraj upih-nile osemnajst svečk na svoji rojstnodnevni torti, pa pohotne »grannies«, pa »bondage« skupaj z vsemi vrstami »submissions«, pa »double and triple penetrations« ... in tako dalje in tako naprej – vse do »snuff movies«. Mar ni zanimivo, da celo poduhovljeni in na trenutke že prav svetniški Leonard Cohen v svoji pesmi *The Future* zahteva »crack and anal sex«?

5 Ker ta »industrija za odrasle« ob vsej svoji stigmatiziranosti, tabuiziranosti in demoniziranosti tako po svojem vplivu kot tudi po zaslužku ni samo mogočna, ampak naravnost gigantska. Pri tako problematični dejavnosti žal ne obstajajo uradni podatki o letnem zaslužku, a po ocenah nekaterih poznavalcev (npr. Shira Tarrant – profesorica ženskih študij na Cal State Long Beach v knjigi *The Pornography Industry*) obrne več denarja kot Amazon, Microsoft, Google, Apple in Yahoo – skupaj! Eden največjih monopolistov v spletni pornografiji je razvpiti MindGeek, ki je tako lastnik nekaterih najbolj priljubljenih pornografskih spletnih strani (YouPorn, RedTube, Pornhub, Xtube ...) kot tudi nekaterih najmočnejših pornografskih produkcijskih hiš (Brazzers, Digital Playground, Reality Kings ...). Koliko letno zasluži Mindgeek, kjer je zaposlenih približno 1500 ljudi, je seveda dobro varovana skrivnost, menda pa ima eden od njegovih lastnikov Bernard Bergmair v žepu najmanj milijardo in pol dolarjev, kar niti ni tako presenetljivo, glede na to, da je imel npr. v letu 2019 samo Pornhub približno 42 milijard ogledov. Imajo pa seveda tudi taki giganti svoje

parazite, saj menda (če je verjeti malo prej navedenemu viru) spletni pirati tej industriji letno pokradejo več kot dve milijardi dolarjev! Toliko o zaslužkih »industrije za odrasle«, z njenim vplivom pa je nekako takole: Google mi je recimo pri geslu Sandi Cvek postregel z 819, pri Socrates z 31.800.000, pri The Beatles z 80.700.000, pri Jesus Christ z 185.000.000, pri philosophy z 552.000.000, pri geslu porn pa z 3.710.000.000 zadetki. Iz teh impresivnih podatkov bom potegnil najmanj dve nesramni poanti: 1) Škandalozna izjava Johna Lennona, da so Beatli popularnejši od Jezusa Kristusa, danes zagotovo ne drži, in najbrž ni držala niti marca 1966, ko je bila izrečena. 2) Moj piškavi Google rating se bo zagotovo popravil, če mi končno uspe postati močan, vpliven filozof, bo pa poletel do neba, če posnamem in objavim pornografski film.

6 Ker je pornografija nenavadno dolgočasna. Če kaj ne bi smelo biti dolgočasno, je to seks, ki pa je v ogromni večini pornografskih filmov natanko tak: monotono, izumetničeno, klišejsko, včasih že prav mučno preigravanje enega naporenega položaja za drugim, kjer protagonisti niso videti, kot da uživajo, ampak kot da hlinijo svoj užitek za fiktivni užitek gledalca. Tako kot v vseh drugih filmih gre seveda tudi tukaj za igranje kot uprizarjanje nečesa – v tem primeru tako cele palete seksualnih tehnik kot tudi z njimi povezanega užitka, a morebiti se ravno tu skriva glavna posebnost, ki »filme za odrasle« razlikuje od vse ostale filmske produkcije. Z resnico in lažjo smo v filmu soočeni na zelo različne načine, in tudi pornografski filmi so filmi, pa če je to komu všeč ali ne. Nekatere stvari se v njih počne zelo zares, a hkrati na zelo zlagan način.

Ko gledam običajne igrane filme, je tisto, kar v njih počnejo igralci, bolj ali manj mimesis – se pravi uprizarjanje neke situacije skozi njeno čim bolj prepričljivo posnemanje. Ko se imata Milena Zupančič in Polde Bibič v *Cvetju v jeseni* rada, počneta natanko to – po svojih najboljših močeh igrata, da se imata rada – tako po dik-

tatu scenarista kot tudi režiserja. Pa je mimesis tudi tisto, kar vidim v »filmih za odrasle«? In če je – mimesis česa je? Mar ni nekakšen patetičen mimesis spolnega akta mogoče videti zgolj v t. i. mehki pornografiji, kjer se zgolj hlini nekakšen zakrinkan seks, a se ga nikoli zares ne pokaže; v trdi pornografiji, kjer se mora videti čisto vse in to čim bolj od blizu, pa ne, saj je spolni akt pač spolni akt – s kamero ali brez nje? Zato se ob gledanju pornografskega filma nikakor ne morem znebiti zoprnega občutka, da pravkar gledam svojevrstno »misijo nemogoče«, ki bolj kot hoče biti realistična bolj spodleti, saj skuša uprizoriti nekaj, kar se na ta način prepričljivo uprizoriti ne da. Končni rezultat so običajno posnetki precej zapletene in naporene spolne gimnastike, pospremljene s patetičnim stokanjem, ki naj bi bilo izraz užitka ali včasih celo bolečine, a se največkrat niti ne trudi skriti, da je zgolj zguljen porno kliše.

7 Ker so ena izmed svetlih izjem v oceanu teh »filmov za odrasle« t. i. »casting couch« oz. »first time auditions« posnetki, v katerih se kandidatke za vlogo trudijo biti privlačne in zanimive na tistem famoznem kavču. Moški glas jim izza kamere skrajno razumevajoče, prijazno, že skoraj prijateljsko zastavlja zelo osebna vprašanja o njihovem življenju, izobrazbi, dotedanjih službah, hobijih, seksualnih posebnostih ..., in punce se skozi te pogovore seveda trudijo na svojega potencialnega delodajalca narediti kar najboljši vtis kot empatična, ambiciozna, zvedava in izrazito seksualna bitja brez predsodkov; bitja, ki hočejo spoznavati nove in zanimive ljudi, potovati, širiti svoja obzorja, se čim več naučiti, rasti kot ljudje in se ob tem seveda tudi zabavati ter nekaj zaslužiti.

Pri čemer so na žalost vse prepogosto videti predvsem kot bitja, ki so pri svojih rosnih letih sita duhamornih, ponižujočih, slabo plačanih služb, ali pa se v njih niti nočejo preizkusiti. Če prav razumem, je finta tovrstnih filmov prav v tej veliki uvodni debati kot nekakšni človečni, da ne rečem intelektualni predigrji, v smislu: ne, jaz na tej strani kamere v tebi, ki vsa entuzia-

stična pravkar pametuješ na mojem kavču, ne vidim le kosa mesa, ki ga bom poskušal maksimalno izrabiti – čim ceneje kupiti in čim dražje prodati, ampak pametno, čuteče človeško bitje, in poklic, v katerega vstopaš, ni nič manj dostojen od drugih poklicev. Midva oba sva – če že ne del neke zelo specifične umetnosti, pa vsaj del neke sicer zelo specifične, a izjemno močne industrije. Z veseljem ti bom pomagal uresničiti tvoje sanje, a pojdiva lepo po vrsti: »Let me see you naked!«

In potem ko se moški glas materializira v moški stas, sledi manj poduhovljeno, največkrat pa tudi manj zanimivo nadaljevanje filma. Mar ni nenavadno, da je ta dialoška predigra praviloma bolj erotična od tistega, kar sledi – se pravi od »stvari same«, ki vse prevečkrat izpade kot mučen anti-klimaks – kot duhamorno, dolgočasno poziranje in nabijanje. Če gremo ad absurdum, bomo mogoče morali celo priznati, da so idealni pornografski filmi pravzaprav famozne mehiške, brazilske in ne vem kakšne še telenovele, kot prefrigana (ženski publiki na kožo pisana!?) mešanica uvodnega koketiranja in post-orgazmične otožnosti, brez banalne in travmatične »stvari same«.

8 Ker je vse doslej povedano le uvod v glavno vprašanje: Mar ni zanimivo, koliko je v pornografskih filmih – kjer se veliko dela in malo govori – govora o Bogu? Zakaj se v njih vseskozi neumorno in stokajoče povezuje Božje z dobrim? Sploh ker ni videti, da bi v teh filmih nastopali profesorji filozofije, ki skušajo v svojem pičlo odmerjenem prostem času še nekaj malega zaslužiti v »adult industry«, in so tako zelo ponotranjili klasične ontološko-teološko-etične koncepte, da jim le-ti neprestano padajo iz ust. Oziroma – kot je zapisal Descartes v četrtem odstavku *Šeste meditacije*, da »*jim same od sebe na usta privro besede*« Oh my God, it's so good! – kar je daleč največkrat slišana, zguljena, že prav živce parajoča fraza v teh moralno in umetniško problematičnih, a filozofsko izredno zanimivih filmih. Ne vem, ali obstaja kakšen film o Jamesu Bondu brez legen-

darne fraze: »*My name is Bond, James Bond*«, in ne vem, ali obstaja prav dosti pornografskih filmov brez nadležne (včasih v neskončnost ponavljane) fraze »*Oh my God, it's so good!*« Protagonistke teh filmov jo prav po papagajsko žebrajo tudi takrat, ko je celo največjemu bedaku kristalno jasno, da »they don't care about God«, in da »they don't feel good at all«. Garaška koreografija nabijanja in menjavanja poz, začinjena z neumorno in nadležno mantro. Prav res: kako naporno početje zna biti seks!

Mar v pornografskih filmih z vsemi tistimi »*Oh my God, it's so good*« pretiravanji vsaj v nekem smislu zvok ne odigra podobne vloge kot v humorističnih nadaljevanjih, kjer se posneti smeh namesto gledalca smeje situacijam, ki pogosto niso prav nič smešne in je tako edini absurdni in paradoksn indikator nekakšne predpostavljene, a žal odsotne komičnosti? In podobno kot se v komedijah posneti smeh smeje tam, kjer naj bi bilo smešno, pa na žalost ni, se v porničih stoka tam, kjer naj bi se uživalo, pa se na žalost ne. Pri čemer seveda med obojim obstaja najmanj ena bistvena razlika. Opazil sem, da mi brez tistega skupinskega krohotanja nevidne publike pogosto sploh ne bi uspelo prepoznati smešnosti nekega skeča oz. situacije. Še huje: včasih mi brez njega sploh ne bi uspelo uganiti, da gre za humoristično oddajo. No, pri porničih nikakor ni tako, saj bi tudi brez tistega »*Oh my God it's so good*« spakovanja uspel uganiti, da gre za porniče.

A kakorkoli že, tisto, kar me na tem mestu najbolj zanima, je dejstvo, da če vsakdanji banalni žargon skozi OMG frazo opleta z Bogom povsem po nemarnem, pa punce ki jim je v »filmih za odrasle« ime npr. Amber, Daisy, Dollie, Honey, Jewels, Misha, Roxy ali pa Lola ..., vse-skozi in neomajno Boga povezujejo z dobrim. In to ne glede na to, ali so solze, ki pogosto tečejo po njihovih licih, solze užitka, solze osramočenosti, solze obupa, solze naveličanosti, solze bolečine, ali pa povsem refleksen odziv njihovih solznih žlez na včasih precej ekstre-mne dražljaje, ki so jih deležna njihova telesa.

9 Ker marsikaj od v zgornjih osmih točkah izpostavljene specifikke te »industrije za odrasle« najdemo tudi v knjigah razvpitega markiza de Sada! Njegove v 18. stoletju napisane, a zimzelene knjige dokazujejo natanko tisto, kar bode v oči tudi pri povsem svežih, pravkar posnetih pornografskih filmih: kako je treba za užitek garati in trpeti, kako nižitka brez pedantne organizacije, dramaturgije, aranžmaja in protokola, in kako postane kvaliteten pogovor v vsej tej rokokojski preobloženosti edina uteha ubogih izmučenih uživačev. In le kateri pogovor je lahko bolj kvaliteten od filozofskega?

### Tretji del: vrt naslad ali votlina muk

*Ni razloga, zakaj bi dobro ne moglo biti prav tako zmagovito kot zlo. Samo vprašanje organizacije je, kaj bo zmagalo. Če so kje angeli, upam, da so organizirani po vzoru mafije.*  
(Kurt Vonnegut: *Sirene s Titana*)

Mar ni triptih *Vrt naslad* Hieronimuschy Boscha s paradoksnno sintezo rajskega in peklenskega idealna ilustracija knjig, ki jih bo božanski markiz napisal čez približno 300 let? In mar ni oboje svojevrsten komentar Platonove *Zgodbe o votlini*? Sadove knjige je mogoče brati tudi kot radikalno kritiko Platona, čeprav ga eksplicitno nikoli ne omenijo. Mogoče se Sade na tak način maščuje Platonu, ko podobno, kot je Platon zaničljivo ignoriral Demokrita, on sam zaničljivo ignorira Platona. A čeprav sta mi vsak po svoje mučna tako Bosch kot Platon, mi je prav Sade pomagal na povsem nov način uzreti mučnost kot tako.

Občutek imam, da me božanski markiz spremlja že od nekdaj, seveda ne kot neprestano brani in ljubljeni avtor, ampak kot nekakšna negativna fama, svarilo in grožnja. V mojih najstniških letih se mi je v dušo ugneznil kot v slovenščino neprevedeni avtor, ki ga tudi v francoski narodni knjižnici skrivajo na »peklenskem oddelku«. Ob meni je vseskozi lebdel kot eden izmed tistih prepovedanih avtorjev, ki jih bo slej ko prej treba prebrati, zastrupljeno jabolko, v kate-

rega bo slej ko prej treba ugrizniti, zato sem kot profesor neprijetno presenečen, ko iz leta v leto ugotavljam, da je mojim dijakom popolna neznanka, saj zanj še nikoli niso slišali. Najbrž se ga v šoli sploh ne omenja, ker je tako zelo problematičen, ampak tudi jaz se z njim nisem seznanil pri pouku slovenščine, tako kot sem se npr. s Prežihovim Vorancem ali z Miškom Kranjcem. Do njega sem prišel po veliko manj formalnih poteh, žal se ne spominjam kakšnih, ker se spominjam bore malo iz tistih davno minulih časov. Zagotovo pa se je moj prvi pravi stik s Sadom zgodil skozi knjigo *Nova enciklopedija seksologije*, ki je v vsem svojem dekadentnem blišču izšla leta 1974 in sem si jo nekaj let kasneje iz svoje težko privarčevane žepnine kot gimnazijec kupil s prijazno pomočjo polnoletnega kolega – tako kot sem skupaj s sošolci takrat kupoval cigarete in alkohol. Saj bi mi jo v knjigarni mogoče celo prodali, a sramežljiv kot sem bil, nisem hotel tvegati blamaže.

*Nova enciklopedija seksologije* je bila impresivna in veličastna knjiga takrat, in je táka še vedno, saj v besedi in sliki na malo manj kot 700 straneh visoko kvalitetnega papirja velikega formata razgrinja zgodovino človeštva s perspektive njegove seksualnosti. Tako Sadu samemu kot tudi z njim povezanim zanimivostim (sadistični umor, sadizem in sado-analnost) je v njej namenjenih 11 bogato ilustriranih strani, ki so tako zelo podžgale mojo radovednost, da sem si par let kasneje med služenjem vojaškega roka v Beogradu kupil njegovi knjigi *120 dana Sodome* in *Filozofija u budoaru*. A glej vraga: dolgočasilo me je tako branje tanke *Filozofije v budoaru* kot tudi debele *120 dni Sodome* z dolgoveznimi opisi bolestitih spolnih praks, prerešanih z dolgočasnimi pametovanji štirih perverznh mogočnežev: vojvode, škofa, predsednika in finančnika, ki si skozi njih tu in tam oddahnejo od naporenega izživljanja nad svojimi žrtvami. Pravzaprav sem obe knjigi bolj preletel kot zares prebral – prej zmeden in razočaran kot navdušen.

Na Sadov prvi slovenski prevod sem moral

čakati vse do leta 1986, ko je v pregrešni zbirki *Dotik* (ne – za razliko od *Naše besede* je ni najti na knjižnih policah skoraj vsake slovenske dnevne sobe) izšla *Juliette Justine* – hibrid dveh Sadovih klasik: *Juliette ali vesele zgode pregrehe* in *Justine ali nezgode kreposti*. Po malo manj kot dvajsetih letih zatišja je potem leta 2005 izšel še *Incest*, in potem leta 2010 končno še slovenska preveda *120 let Sodome* in *Filozofije v budoarju*. Kar se knjižnih objav tiče, je to zaenkrat vse, sta se pa vmes zgodila še dva, za mojo percepcijo tega nenavadnega avtorja izredno pomembna dogodka. Približno v času slovenskega izida *Juliette Justine* me je profesor doktor Janko Kos kot študenta primerjalne književnosti na enem izmed svojih predavanj presenetil z izjavo, da je Sade eden izmed najbolj dolgočasnih avtorjev, kar jih svetovna književnost sploh premore. Priznam, da sem si kar malo oddahnil, saj je moje dvome v Sadovo literarno veličino potrdila akademska avtoriteta. Približno takrat sem si ogledal tudi retrospektivo filmov Piera Paola Pasolinija in prvič in zadnjič v življenju videl, kako gledalci med projekcijo filma zgroženi zapuščajo dvorano. Najbrž ne bo težko uganiti, da je šlo za film *Salò, 120 dni Sodome*. Čemu torej brati marki-za de Sada Dolgočasne in Ogabnege?

Moj najkrajši možni odgovor se glasi: ker je tako skozi svojo dolgočasnost in ogabnost kot tudi onstran njiju filozofsko ekstremno zanimiv in provokativen avtor, ki pa ga mlečni zobje ne morejo prežvečiti in preobčutljivi želodci ne morejo prebaviti. Ko sem si pred leti končno vzel čas za resno branje njegove *Juliette*, me je knjiga tako navdušila, da sem se odločil o njej za revijo FNM napisati razpravo z delovnim naslovom »*Tako je govoril Donatien Alphonse Francis de Sade*«, ki pa se je žal izkazala za enega izmed tistih mojih projektov, ki je bil preveč ambiciozno zastavljen. Ugriznil sem več, kot sem zmogel prežvečiti, tako da sem omagal nekje na pol poti, in tega besedila najbrž nikoli ne bom pripeljal k srečnemu koncu.

Naslov ni nietzschejanski po naključju, saj Sade

skozi svojo junakinjo skuša stopiti onstran dobrega in zla in nam skozi njene oči pokazati, kako je tam, na drugi strani. Pokazati svet nelagodja, neskončne frustracije in nenasitne želje. Kakšna tlaka, kakšna preizkušnja duše in telesa, to penetriranje v temne in smrdljive špranje lastne brezdanje in nepotešljive želje. Noben kurac ni dovolj velik, nobena rit dovolj tesna, nobena muka dovolj huda ..., saj v vsakem primeru hočem še! Napol mrtev od orgij hočem še! Frustriran tako od šibkosti lastnega mesa kot tudi od nemoči lastnega duha hočem še! Škoda, da Sade ni mogel poznati niti rocka niti electro popa: *I can't get no satisfaction* bi pel skupaj s Stonesi. *I just can't get enough*, bi jim pritrdjeval z Depeche Mode.

Moje nedokončano besedilo je fragmentarni komentar približno 10 strani najboljših citatov *Juliette*, ki sem jih lastnoročno in mukotrpno pretipkal iz knjige, pri čemer sem sam sebe presenetil s to zamudno in boleče dolgočasno transsubstancijacijo Sada iz analogne v digitalno obliko. Česa podobnega nisem počel še nikoli, in tudi nikoli več ne bom – namreč prepisoval nekoga drugega. Sem pač padel pod strupeni Sadov vpliv in trpinčil samega sebe, ker na žalost nisem imel nikogar drugega pri roki. A užival sem tako zelo, da se kar nisem mogel ustaviti in sem zraven pripel še par strani najboljših odlomkov iz *Justine*, še ene knjige, ki je vse do takrat nisem jemal resno, kaj šele da bi jo bral ker – kdo pri zdravi pameti pa bere nekoga, ki je utelešenje dolgčasa in literarnega diletantizma, a se ga je iz nekega neznanega, a skrajno perverznega razloga prijel vzdevek božanski?

Ta moja obsesija je bila seveda samo otrok nekaterih mojih drugih, kroničnih obsesij – zlasti tistih s Platonom in z Descartesom. Zgodila se je v trenutku krize, ko sem se v svojem boleznem seciranju Descartesove filozofije po trinajstem odstavku *Šeste meditacije* znašel v pat poziciji, nezmožen dokončati svoje

približno desetletno komentiranje – ukleščen med najdoslednejšim spiritualizmom Georgea Berkeleyja, radikalnostjo novega francoskega materializma Denisa Diderota in La Mettrieja, sodobno nevroznanostjo, psihoanalizo in kvantno fiziko. Tako sem v svojem žvečenju tega in onega in v svojem hlastanju za referencami trčil ob markiza de Sada, ki me je zapostavljen in obrekovan kot vele mojster literarnega dolgčasa leta in leta potrpežljivo čakal na knjižni polici. In potem sem osupel ugotovil, da kdor še ni prebral »evangelija po Juliette« in kdor se ni sposoben soočiti s tam zapisanim, se nima pravice imeti za filozofa.

Konec prvega dela. Sledi nadaljevanje:  
Platonski in kartezijski sadizem.

**Jernej Pisk**

## ***O štirih glavnih vrlinah ali etika kardinalnih kreposti***

Ob prebiranju maturitetnih esejev s področja etike, ki so v naslovu izpostavljali štiri glavne, t. i. kardinalne vrline oz. kreposti<sup>1</sup> (pravičnost, zmernost, pogum in modrost),<sup>2</sup> se je pokazalo, da dijaki slabo poznajo tradicijo in raznolikost teh etik, saj večina pozna le Aristotelovo razlago vrlin. Izpostavil bi dve težavi: Prvič, dijaki poznajo etiko vrlin, kot jo predstavi Aristotel, ne vedo pa, da se z Aristotelom ta skupina moralnih teorij ne zaključí, pač pa sega vse do današnjih dni. Še več, v drugi polovici 20. stoletja doživi nekakšen preporod s filozofi, kot je Alasdair MacIntyre in drugimi. In drugič, dijakom prav tako ni znano, da Aristotelova etika vrlin ni niti prva in ne edina moralna teorija, ki temelji na vrlinah oz. krepostih. Že Aristotelov učitelj Platon je izpostavil omenjene štiri glavne, kardinalne kreposti, še pred njim pa jih najdemo pri najstarejšem starogrškem tragiku Ajshilu iz 6. st. pr. Kr. in v svetopisemski Knjigi

<sup>1</sup> Vrlina ali krepost? Obe besedi se nanašata na to, kar so Grki poimenovali *areté* (odličnost nečesa). Gorazd Kocijančič je v prevodu Platonovih del uporabljal izraz krepost, Kajetan Gantar pa v prevodu Aristotelove *Nikomahove etike* vrlina. Med prevajalci ni poenotenja, vendar biti kreposten človek napotuje na to, da moralno življenje od človeka zahteva določeno krepkost, »duhovno« moč, kar je, kot bomo videli, ena od osrednjih idej etike kardinalnih kreposti. »S 'krepostjo' še vedno sozveni to, kar je značilno za pridevnik 'krepak'.« (Kos, V. (2003). *Filozofija naš vsakdanji kruh*, str. 39)

<sup>2</sup> Tako vrstni red teh kreposti kot samo poimenovanje v slovenščini sta raznolika. Platon postavi na prvo mesto pravičnost, medtem ko večina poznejših filozofov na prvo mesto postavi razumnost. Poleg uporabljenih poimenovanj se pojavljajo ustreznice: modrost-razumnost-preudarnost; pogum-srčnost; zmernost-premišljenost; pravičnost.

modrosti.<sup>3</sup> Poznala jih je vsa grška in za njo rimska antika, ta tradicija pa se prek stoikov<sup>4</sup> in množice srednjeveških in novoveških filozofov nadaljuje vse do današnjih dni. Škoda je, da širina in bogastvo te dolgožive skupine moralnih teorij ostajata dijakom nepoznana, četudi se mnogi z njo bežno srečajo pri branju Platonove *Države*. Etika kreposti še zdaleč ni nekaj »antičnega, torej zastarelega in preživetega«, kot so jo v eseju označili nekateri dijaki, pač pa mnogo sodobnih filozofov prav v teh moralnih teorijah išče odgovore na aktualne probleme sodobnega sveta.

## **Tri skupine moralnih teorij**

Etiko oz. filozofske teorije morale se danes pogosto zreducira na dve nasprotujoči si skupini: teleološke (konsekvenencialistične) in deontološke. Tako tudi dijaki v esejih pogosto zreducirajo smer svojega razmišljanja na alternativno med tema dvema poloma, pri čemer običajno na eni strani navajajo utilitarizem in na drugi etiko dolžnosti Immanuela Kanta. Le redki pa prepoznajo, da gre v etiki kreposti za tretjo (zgodovinsko prvo) skupino normativnih moralnih teorij, ki jih ni mogoče preprosto zreducirati na aristotelsko razumevanje teleološkosti vrlin – zaradi cilja, ki ga predstavlja

<sup>3</sup> Prim. Platon, *Država* 427e, 428–432, *Fajdon* 69b–c. Štiri kardinalne kreposti niso Platonovo odkritje: že pri Ajshilu (*Sept.* 610) najdemo kanon štirih kreposti kot cilj državljanovih kreposti (prim. Jaeger, W. (1973). *Paideia: the Ideals of Greek Culture. Vol. 1*, str. 106.) Iste štiri kreposti je mogoče najti tudi v Pindarjevih Odah (*Istmijske ode* 8, 24–28) in v *Stari zavezi Svetega pisma*, v Knjigi modrosti: »In če kdo ljubi pravičnost, njena dela so kreposti, saj ona uči razumnost, preudarnost, pravičnost in srčnost, ljudem pa v življenju nič bolj ne koristi kakor to.« (Mdr 8, 7)

<sup>4</sup> Prim. Stobaj, *Antalogija*, 2, 59, 4. Navedeno v: Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije*, III. zv., str. 326.

eudajmonično življenje.<sup>5</sup> Ne nazadnje tudi Kant v svoji rigorozno deontološki etiki prek svojih treh postulatov praktičnega uma predpostavlja možnost doseganja srečnosti, na katero meri upanje: moralen človek sicer ni nujno srečen, postane pa vreden sreče, in to mu lahko zagotovi le nesmrtnost duše in obstoj Boga.

Če poskušamo kar se da enostavno opredeliti temeljne značilnosti teh treh skupin moralnih teorij, si lahko pomagamo s tremi osnovnimi kriteriji za presojanje moralnosti dejanj: 1. predmeta oz. dejanje (kaj delam?), 2. namena (zakaj to delam?) in 3. okoliščin oz. situacije, v kateri sem. Ideal, h kateremu težimo, je, da delamo dobro stvar z dobrim namenom in v primernih okoliščinah. Ko eden od teh treh kriterijev izostane, ne moremo več govoriti o idealno dobrem moralnem dejanju. Če na primer delam dobro stvar (pomagam brezdomcu) v primernih okoliščinah (brezdomec potrebuje pomoč), a z dvomljivim namenom (da me drugi vidijo, kako sem dober), ne moremo govoriti o čistem moralnem dejanju. Podobno je, če delam slabo (npr. kradem), a z dobrim namenom (pomagati revežu). Dober namen ne napravi dobro neko ravnanje, ki je slabo po svojem predmetu, ker namen ne posvečuje sredstev. Tu pa so še okoliščine, ki same po sebi niso moralno dobre ali slabe, pač pa so zgolj bolj ali manj primerne. Zato okoliščine lahko zmanjšajo ali povečajo odgovornost tistega, ki deluje, ne morejo pa spremeniti moralne vrednosti dejanj samih. Primer neprimernih okoliščin iz šolskih klopi bi lahko bil: dijak je malico (dobra stvar), da bo potešil svojo lahkoto (dober namen), med poukom filozofije (neprimerne okoliščine).

Če zdaj te tri kriterije apliciramo na zgoraj omenjene tri skupine moralnih teorij, lahko vidimo, da se njihove značilnosti (in težave) pokrivajo z omenjenimi kriteriji: teleološke etike se osredotočijo na dobrost namena oziroma cilja (in oko-

liščin), pri čemer pa hitro spregledajo pomen moralnosti dejanja samega. Spomnimo se na »Samov primer«, ki je dobro znan tudi dijakom. Čeprav so posledice lahko boljše za večje število ljudi, pa je že samo žrtvovanje nedolžnega človeškega življenja moralno sporno.

Na drugi strani se deontološke etike izključno osredotočajo na samo dejanje oziroma predmet. Dejanje mora biti storjeno v skladu z dolžnostjo (kategorični imperativ, dogovor, zakon ...), pri čemer nas posledice (in okoliščine) pravzaprav ne zanimajo. Tudi to nas pripelje do znanih problemov deontoloških etik, kot je npr. nedopustnost laganja, tudi v primeru ko s tem tvegamo nedolžno človeško življenje.

Če se teleološke etike predvsem osredotočajo na namen, deontološke pa na dejanje samo, pa etike kreposti izhajajo najprej iz okoliščin. Glede na okoliščine, ki so vedno unikatne, se je kreposten posameznik poklican moralno odločati, pri čemer lahko sledi bodisi bolj teleološkim bodisi deontološkim načelom. Za sprejemanje moralnih odločitev v konkretni in unikatni situaciji pa so potrebne kreposti, ki niso moralnemu akterju nekaj zunanjega, pač pa so v njem, del njegove narave. Ne narave, kot nam je že dana ob rojstvu, pač pa kot jo človek razvija v teku svojega življenja prek vzgoje in izobraževanja. Glavne štiri kreposti namreč že Platon, nato pa tudi ostali predstavniki, razumejo kot vrojene v možnosti (potencialnosti), ki pa jih je treba razviti v dejanskost (aktualnosti). Kreposti definirajo kot tisto največ, polnost ali razcvet tega, kar je človek zmožen postati. Zato so že grški antični filozofi poudarjali pomen vzgoje (v državi) za pravilen razvoj človeka.<sup>6</sup>

## O vrlinah oz. krepostih

Poenostavljeno bi lahko rekli, da so kreposti dobre (pridobljene) navade. Seveda pa kreposti kot navad ne smemo razumeti v smislu avtomatizmov, ki bi človeku odvzeli možnost

<sup>5</sup> Marcia W. Baron, Philip Pettit, Michael A. Slote. (1997). *Three Methods of Ethics: A Debate*.

<sup>6</sup> Prim. Kocijančič, G. (2002). *Platon*, II. zv., str. 1100.

svobodnega in racionalnega odločanja. V tem primeru človekova dejanja ne bi več imela moralne teže, pač pa bi bila zunaj moralne sfere, amoralna. Navada je pomembna, ker nam omogoča, da zapletene in zahtevne stvari opravljamo relativno enostavno in hitro, ali kot zapiše Kos: »Navada je posebne vrste trajnost. Navada učinkuje s svojo lahkoto. Navado etičnih ali moralnih dejanj, ki uresničuje določeno dobroto ali dobro, imenujemo krepost ali čednost.«<sup>7</sup> Brez že pridobljenih dobrih navad oz. kreposti bi vsakodnevne (moralne) odločitve postale neskončno zapletene in težavne. To nam je znano tudi iz drugih segmentov človeškega življenja, npr. iz športa, glasbe: treniran nogometaš enostavno in skoraj samodejno obvladuje žogo z nogami, podobno kot šolan glasbenik skoraj samodejno obvladuje svoj inštrument, četudi bi bile omenjene naloge za navadnega človeka izredno zahtevne in zapletene. Podobno izkušnjo imamo z vožnjo s kolesom ali z upravljanjem avtomobila, ki sta sprva zelo zahtevni nalogi, saj od osebe zahtevata vso pozornost, čez čas (izkušnje, pridobljena krepost upravljanja) pa se izkažeta za enostavni opravili. Zato Akvinski pravi: »Krepost se tiče nečesa, kar je samo po sebi zelo zapleteno, a je za tistega, ki krepost ima, zelo enostavno.«<sup>8</sup> Kreposti so pridobljene z vadbo, vse do stopnje, ko jih izvajamo kot iz navade.

Kreposti človeku torej ne dajo le pravil in vedenja o tem, kaj je dobro in kaj slabo, pač pa mu spodbudijo tudi voljo, da dobro, ki ga je spoznal, poskuša uresničiti, medtem ko se slabemu skuša izogniti. Vendar pa kreposti niso samo po sebi končni cilj moralnega življenja, pač pa pot do cilja, kot zapiše MacIntyre: »Če postavimo srečo kot končni cilj, zaradi katerega izbiramo druge stvari, vidimo, da kreposti niso nikoli končni smoter, so pa bistveni del oblike življenja, ki vodi h končni sreči.«<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Kos, V. (2003). *Filozofija, naš vsakdanji kruh*, str. 39.

<sup>8</sup> Akvinski, T. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi* (QDVC) 2, 2.

<sup>9</sup> Prim. MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*, str.

Etiko kreposti zato nekateri razumejo kot 'etiko prve osebe', v čemer se razlikuje od 'etike tretje osebe': »Pri tem gre predvsem za razliko med klasično in moderno etiko, ki sta ločeni zaradi razlikovanja v temeljnih pozicijah svojega gledišča, iz katerega izhajata. V klasični etiki, katere izhodišča je mogoče najti v misli Aristotela in sv. Tomaža Akvinskega, je glavna točka na delujočem subjektu, ki išče 'dobro' ali 'krepostno' življenje, v čemer je prava sreča. V moderni etiki pa – za katere paradigmo lahko vzamemo Hobbesa – se točka gledišča postavi zunaj subjekta, na zunanjega opazovalca, sodnika, ki išče kriterije, načela in norme pravičnega (pravičnega) delovanja. Zato lahko rečemo, da je moderna etika etika tretje osebe, medtem ko je klasična etika etika prve osebe.«<sup>10</sup>

Že po Platonu je zato krepost mogoče preprosto razumeti kot zdravje duše, dušo pa kot samo bistvo človeka. Biti kreposten pomeni biti zdrav človek. Pravzaprav bi lahko Platonovo razumevanje pomena kreposti primerjali z današnjim razumevanjem pomena (telesnega) zdravja. Podobno kot danes velja, da je zdravje več vredno kot denar, je po Platonu glede kreposti: »Vse zlato na zemlji in pod zemljo ni vredno toliko kot krepost.«<sup>11</sup> Pravičnost, ki je po Platonovem prepričanju najvišja krepost, sama po sebi zahteva harmonijo, uskladitev duše, podobno kot je zdravje telesa harmonija delov in sistemov v delovanju telesa. Za Platonom tudi stoiki povežejo krepostno, zdravo in srečno življenje: cilj vseh kreposti je živeti v skladu z občo in lastno človeško naravo. Ta zapoved pa »natančno sovпада z življenjem v skladu z razumom in torej z življenjem v skladu z vrlino; in ker je vrlina razlaga in popolno udejanjanje človeške narave, je *eo ipso* sreča.«<sup>12</sup>

72.

<sup>10</sup> Vendemiati, A. (2004). *In the First Person: An Outline of General Ethics*, str. 12.

<sup>11</sup> Platon, *Zakoni* 728a.

<sup>12</sup> Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije*, III. zv., str. 323.

## Bogastvo in raznolikost etik kreposti

Aristotelova etika se ne zaključí z Aristotelom, pač pa se nadaljuje v aristotelsko tradicijo, ki sega do današnjih dni. Ker Aristotela večina dijakov dobro pozna, se nanjo v tem prispevku ne bom osredotočil. Opozoril bi le, da ta aristotelska tradicija doživi preporod v drugi polovici 20. stoletja, začeni z angleškim filozofom Alasdairom MacIntyerjem in njegovim temeljnim delom *After virtue* (1981), ki v slovenskem prevodu žal ni dostopno. Imamo pa prevedeno njegovo dobro znano delo *Kratka zgodovina etike* (1993) in *Odvise racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline* (2006) ter več člankov.

Druga pa je tako imenovana platonska tradicija etike kreposti, ki se osredotoča na štiri glavne, kardinalne kreposti (razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost). Poimenovanje kardinalne izhaja iz latinske besede *cardo*, ki pomeni tečaj na vratih – štiri kreposti naj bi bile tiste, na katerih stojijo vse ostale. Predvsem v kontekstu tomistične filozofije večkrat govorimo tudi o štirih naravnih krepostih, predvsem zato, ker se te postavlja v odnos do treh teoloških kreposti (vere, upanja in ljubezni). Če naj bi bile teološke kreposti predvsem stvar božje milosti, pa so štiri naravne kreposti tiste, ki si jih ljudje lahko pridobimo sami, z vajo. Če zdaj združimo naravne in teološke kreposti, dobimo sedem glavnih kreposti. Sedem v različnih kulturnih in religioznih izročilih pomeni število polnosti, tako tudi sedmim glavnim krepostim oporeka sedem glavnih slabosti, tradicionalno poznanih kot sedem glavnih grehov (napuh, lakomnost, nečistost, nevoščljivost, požrešnost, jeza, lenoba). Vidimo lahko, da sedem glavnih grehov težko postavimo na nasprotno stran tehtnice sedmih kreposti. Zato nekateri oblikujejo še drug seznam sedmih glavnih slabosti: razumnost – neumnost; pravičnost – krivičnost; srčnost – strahopetnost ali brezvoljnost; zmernost – požrešnost; vera – dvom; upanje – obup; ljubezen – sovraštvó.

Prastaro vprašanje, ali so glavne kreposti štiri ali jih je več, so postavljali že nekateri antični filozofi, odprto pa ostaja tudi danes. Aristotel v *Evdemovi etiki* navaja dvanajst glavnih etičnih vrlin, med njimi pa, tako kot Platon, posebno mesto pripiše pravičnosti.<sup>13</sup> Na drugi strani je stoik in Zenonov učenec Ariston trdil, da je krepost ena sama.<sup>14</sup> S tem vprašanjem se je soočil tudi Platon v svojem dialogu *Menon*.<sup>15</sup> Kakor Platon so tudi stoiki določili, da so glavne kreposti štiri, vse nadaljnje kreposti pa so podrejene tem štirim.<sup>16</sup> Ne nazadnje pa so tako Platon kot stoiki in sodobni etiki kardinalnih kreposti enotni v prepričanju, da nobena krepost ne zadošča sama sebi, zato morajo vedno delovati skupaj. Oziroma kot se je glasil znan rek stoikov: »Kdor ima eno krepost, ima vse.«<sup>17</sup>

Vse kreposti izhajajo iz zmožnosti človeške duše. Zato štiri glavne kreposti niso nekaj poljubno izmišljenega, pač pa se utemeljujejo na prirojenih značilnostih človeške narave. To pomeni, da so kreposti zunanji (manifestni) izraz tistega, kar latentno je in/ali se dogaja v človeku. Takšen pogled utemelji že Platon, ki vsak del v duši, pa tudi vsak stan v državi, poveže z eno izmed teh kreposti. Tako mora dober *polis* biti »moder [preudaren, razumen], pogumen [srčen], premišljen [zmeren] in pravičen«.<sup>18</sup> Te štiri kreposti poveže s štirimi bistvenimi zmožnostmi človeške narave oz. duševnih zmožnosti: prvo, ki nam omogoča, da mislimo – razum, drugo, ki nam omogoča, da smo navdušeni nad nečim, izkažemo posebno voljo ali jezo do nečesa – srčnost (oz. razburljivost), ter tretjo, iz katere izhajajo poželenja in strasti

<sup>13</sup> Aristotel, *Evdemova etika*, B 3.

<sup>14</sup> Prim. Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije*, III. zv., str. 326.

<sup>15</sup> Platon, *Menon* 72ab.

<sup>16</sup> Prim. Platon, *Država* 428a; *Fajdon* 69b. Na različnih mestih Platon omenja tudi druge kreposti (prim. *Država* 402c, 536a; *Menon* 74a; *Protagora* 330b, 349b).

<sup>17</sup> Prim. Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije*, III. zv., str. 328.

<sup>18</sup> Platon, *Država* 427e.

– zmernost.<sup>19</sup> Zaradi tridelne zgradbe človeške duše, ki je izvor treh kreposti (razumnosti, srčnosti in zmernosti), in četrte, pravičnosti, ki prve tri kreposti poveže v harmonijo, obenem pa je ključna za razumevanje in uravnavanje človeka kot družbenega bitja, te štiri kreposti skupaj predstavljajo celoto. Če imamo namreč tri, je četrta prav tista, ki še manjka do polnosti, trdi Platon.<sup>20</sup>

## Človeška narava in etika

Preden se bolj konkretno osredotočimo na posamezne glavne kreposti, se vprašajmo, ali so te kreposti zgolj antična zanimivost, torej nekaj zastarelega in zato nerelevantnega za nas in naš današnji čas. Odgovor na to vprašanje se skriva v odgovoru na vprašanje bistva (človeške) narave kot take. Že po stoiškem prepričanju je narava s svojimi zakoni in pravili izvirna, božanska. Človek pa je s pomočjo svojega razuma, danega po naravi, sposoben doumeti ta večni naravni zakon. Zato smo vsi ljudje deležni nekega skupnega razuma in zmožni vedeti, kaj je prav in kaj ne, brez zunanjih razlagalcev in avtoritet. Ideja naravnega prava, nadrejenega dogovornemu pravu ljudi, ki so jo posebej razvijali stoiki, je revolucionarna, saj je s tem mogoče zahtevati enake pravice za vse: sužnje, ženske, tujce. Pred naravnim božanskim zakonom so vsi ljudje enaki. To je ideja, ki je močno vplivala na razvoj rimskega prava.<sup>21</sup> Na raziskovanju bistva človeške narave, ki izhaja iz narave kot take, pa temelji razvoj etike kreposti. Tudi prebujanje zanimanja za kreposti v zadnjih desetletjih ima svoj vzrok v rehabilitiranju klasičnega pogleda na človeško naravo. Zato bi lahko dejali, da so kreposti toliko stare ali nove, kot je staro ali novo zanimanje za človeka in človeško naravo, saj kreposti iz nje neposredno izhajajo.

Govoriti o človeški naravi danes ni popularno, toda, kot ugotavlja že MacIntyre, ima vsaka oblika družbenih in moralnih praks svoj lasten pogled na človeško naravo, naj se tega zaveda ali ne.<sup>22</sup> Pinker v svojem delu *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* zatrdi podobno: »Vsakdo ima teorijo človeške narave. Vsakdo namreč predvideva obnašanje drugih ljudi, to pa pomeni, da vsi potrebujemo teorije o tem, kaj spodbuja ljudi.«<sup>23</sup> V vsakdanjem življenju neprestano predvidevamo, kako se bodo ljudje odzvali na to, kar počnemo, in da nas bodo razumeli. Ta model, ki ga vsak od nas ima, je pravzaprav model človeške narave. Podobno trdi tudi Trigg: »Brez jasne predstave o tem, kaj pomeni biti človek, nihče ne more kaj dosti povedati o človeški družbi ali človeških praksah. Vse preveč pogosto so takšne predpostavke le implicitno na delu znotraj različnih intelektualnih disciplin. Le največji misleci so jih sposobni pripeljati na plan. Pa vendar zgodovina, socialna antropologija, sociologija in politika, če naštejemo le nekaj najbolj očitnih disciplin, izhajajo iz nekega pogleda na človeško naravo.«<sup>24</sup> Lastno teorijo človeške narave ljudje gradimo in dopolnjujemo s pridobivanjem izkušenj – lastnih in pridobljenih v odnosih z drugimi ljudmi. V teku svojega življenja tako opazujemo, kako delujemo v različnih situacijah, kako se odzivamo nanje ter vse to primerjamo z delovanjem drugih ljudi v podobnih situacijah. Prek generalizacije si ustvarjamo sliko človeške narave, ki nam je v pomoč v naših vsakodnevnih odločitvah, odnosih in pri delovanju: »S [teorijo človeške narave] se posvetujemo, ko želimo koga o čem prepričati, mu groziti, ga poučiti ali ogoljufati. Svetuje nam, kako naj negujemo naše zakonske odnose, kako naj vzgajamo otroke in obvladujemo naše lastno obnašanje. Njene predpostavke o učenju navdihujejo naše izobraževalne doktrine, njene predpostavke o motivaciji pa navdihujejo našo

<sup>19</sup> Prim. Stevenson, L. in Haberman, D. L. (2009). *Ten Theories of Human Nature*, str. 78.

<sup>20</sup> Prim. Platon, *Država* 428a.

<sup>21</sup> Prim. Stres, A. (2018). *Leksikon filozofije*, str. 843.

<sup>22</sup> Prim. MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*, str. 13.

<sup>23</sup> Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*, str. 1.

<sup>24</sup> Trigg, R. (1999). *Ideas of Human Nature*, str. 3.

ekonomijo, zakonodajo in sodstvo. Opisuje tudi, kaj ljudje z lahkoto dosežejo, kaj pa le po velikem trudu in bolečinah in česa sploh ni mogoče doseči. S tem določa naše vrednote: za kaj je vredno, da si prizadevamo kot posamezniki in kot skupnost.«<sup>25</sup>

Etika kreposti izhaja iz klasičnega pogleda na človeško naravo,<sup>26</sup> za katero je značilno razumevanje človeka kot zmožnega izpopolnjevanja proti dovršenosti, odličnosti svojih zmožnosti (kreposti). Zato človeka ne presoja po tem, kar (že) je, pač pa po tem, kar lahko postane, ko izpolni svoje potencialne. Človek sicer biva po naravi, a obenem deluje, da bi izpolnil svojo naravo. Tako je za človeka v rani mladosti povsem naravno, da je življenjsko odvisen od drugih, prav tako naravno pa je tudi, da s časom doseže svojo neodvisnost. Prav slednje – človekova dovršenost – pa v polnosti opredeljuje človeka kot človeka. Dovršenost ali odličnost izhajata iz cilja ali smotra. Na takšen način je človeška odličnost v dojitvi njemu lastnega inherentnega cilja. Ta cilj ima 'praktično moč', je arhetip oziroma pralik, ki kaže pot, po kateri naj človek hodi. Strauss kot osnovno značilnost klasične oblike naravnega prava navaja teleološko pojmovanje univerzuma in človeka, ki ga je moderno naravoslovje odpravilo.<sup>27</sup> Že Aristotel tako trdi, da so človeška bitja po naravi govorča in politična bitja.<sup>28</sup> To pa je opis, ki ga je mogoče razumeti le, če predpostavljamo teleološki koncept narave. Kaj je človek, namreč ni mogoče v polnosti prepoznati na podlagi snovi, iz katere je zgrajen, ali iz njegovega stanja ob rojstvu, pač pa iz tega, kar (lahko) doseže v odraslosti. Aristotel je s tem želel reči, da človeško bitje postane to, kar v resnici je, tedaj ko govori razumno in živi v skupnosti. Biti človek zato ni zgolj golo dejstvo, pač pa tudi naloga.<sup>29</sup>

Cilj je uresničiti potencialne oz. zmožnosti, vsebovane v naši človeškosti. Teleološko pojmovanje je mogoče le, v kolikor priznamo obstoj nekega cilja ali smotra in zato neke dovršenosti ali odličnosti, ki je obenem merilo dobrega in k izpolnitvi katerega človek po naravi teži. Notranje narave, notranjega bistva pa nima le človek, pač pa tudi druga bitja. Prav njihovo notranje bistvo je tisto, ki določa dobrost oz. pravilnost njihovega delovanja. Maritain tako zapiše: »Vsako bitje ima lastni naravni zakon, tako kot ima lastno bistvo. Vsak proizvod človeškega dela (kot npr. instrument s strunami) ima svoj naravni zakon oz. svojo pravilnost delovanja, torej pravi način, s katerim zahteva, da ga zaradi njegovega posebnega ustroja uporabljamo tako, kakor 'naj' bi bil uporabljan. Pri vsakem domnevno neznanem pripomočku otroci in znanstveniki v vnemi, da bi odkrili, kako naj ga uporabljajo, ne bodo dvomili o obstoju značilnega notranjega zakona. Vsaka stvar, ki obstaja v naravi (npr. rastlina, pes, konj), ima svoj naravni zakon, tj. lastno pravilnost delovanja oziroma pravi način, s katerim 'naj' bi zaradi svojega posebnega ustroja in posebnih ciljev dosegla polnost bivanja v rasti ali v delovanju.«<sup>30</sup> Torej lahko v polnosti vemo, kaj nekaj je, le tedaj, ko vemo, kaj to je v svoji končni dovršenosti. V skladu s klasičnim pojmovanjem je dobro življenje tisto, ki je skladno z naravnim redom človeškega bitja. Ta pa se ne meri po izvoru, pač pa po cilju, h kateremu je poklican.<sup>31</sup> Kot je pokazal že Aristotel, lahko v polnosti vemo, kaj je človek, le, če vemo, k čemu je človek poklican, da postane. Dobro življenje je dovršitev človeške narave, človekova odličnost. Zaradi dejstva, da je cilj človekovega življenja njegova dovršenost, so klasični misleci velik pomen pripisovali krepostim in krepostnemu življenju. Kot smo že videli, je krepost *ultimum potentiae*, skrajnost tistega, kar človek more biti: je odličnost, je izpolnitev človeških

<sup>25</sup> Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*, str. 1.

<sup>26</sup> Casey, G. (2003). *Ethics and Human Nature*, str. 4.

<sup>27</sup> Strauss, L. (1999). *Naravno pravo in zgodovina*, str. 17.

<sup>28</sup> Aristotel (2002). *Nikomahova etika* 1112b 25.

<sup>29</sup> Prim. Vendemiati, A. (2005). *In the First Person: An Outline of General Ethics*, str. 128.

<sup>30</sup> Maritain, J. (2002). *Človek in država*, str. 108.

<sup>31</sup> Prim. Spaemann, R. (2010). *Essays in Anthropology: Variations on a Theme*, str. 20.

naravnih (moralnih) zmogljivosti.<sup>32</sup>

Takšna naravna težnja k dovršenosti je mogoča le, dokler priznavamo stabilno naravo vrste, oziroma dokler priznavamo obstoj stabilne človeške narave. Ko tega ni več, ni mogoče utemeljeno govoriti o možnosti doseganja dovršenosti ali odličnosti posameznika.<sup>33</sup>

Filozofi etike kreposti so zato prepričani, da se ljudje od Platona in Aristotela do današnjih dni nismo bistveno spremenili.<sup>34</sup> Že Platon govori o tem, da človeka in njegova dejanja bistveno določajo (1) razum, (2) volja, (3) poželenja, in ker je človek družbeno bitje, potrebujemo tudi (4) pravičnost. Če bi se bistveno spremenili, bi ne bilo smiselno preučevati idej, ki so nam jih o človeku in dobrem življenju, o etiki in politiki zapustili antični misleci. Ukvarjanje z zgodovino človeške misli ne bi bilo nič več kot zgolj starodavna zanimivost, ki pa se nas v resnici ne tiče. Četudi bi morda antični misleci odgovarjali na vprašanja, ki nas zaposlujejo še danes, bi bil tisti, ki ga ta vprašanja zadevajo, nekdo drug, in zato zanj ponujeni odgovori ne bi bili relevantni.

Zato Pieper, eden največjih poznavalcev etike kardinalnih kreposti, zapiše: »Ta partikularni intelektualni okvir, ta formula, ki jo imenujemo 'nauk o krepostih', je eno največjih odkritij v zgodovini človekovega samospoznavanja in je še vedno pomemben del evropskega duha. Kot rezultat intelektualnega dela Zahoda, tako Grkov (Platon, Aristotel), Rimljanov (Cicero, Seneka), judovstva (Filon) in krščanstva (Klement Aleksandrijski, Avguštin), je postal osnovna komponenta evropske zavesti. /.../ Nauk o krepostih lahko marsikaj pove o

človeški osebi; govori tako o tem, kaj človek je, ko pride na svet, kot tudi o tem, kaj naj bi bil človek in kaj naj bi si prizadeval postati s tem, ko je razumen, pravičen, srčen in zmeren. /.../ Ta ekipa štirih osnovnih kreposti omogoča človeku doseči najvišje potenciale njegove lastne narave.«<sup>35</sup>

Kaj so in kako razumeti razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost? V nadaljevanju se bom ob predstavitvi značilnosti in pomena teh kreposti v večji meri naslonil na nemškega filozofa Josefa Pieperja in njegovi deli *Razumnost in pravičnost* ter *Srčnost in zmernost*, ki sta dostopni tudi v slovenskem prevodu in na kateri usmerjam vsakogar, ki bi si želel nadaljnje poglobitve.

## Razumnost<sup>36</sup>

V etiki veljata svobodna volja in razum za dva pogoja, ki določeno odločitev ali dejanje uvrstita na raven moralnosti. Brez svobode in razuma lahko govorimo zgolj o amorálnih dejanjih. Glavni antični in srednjeveški filozofi so razumu pripisali osrednjo vlogo v človeškem življenju: »Karkoli je v nasprotju z ureditvijo razuma, je, pravilno rečeno, v nasprotju z naravo človeka kot človeka; medtem ko je tisto, kar je v skladu z razumom, v skladu z naravo človeka kot človeka. Človekovo dobro mora zato biti v skladu z razumom, medtem ko je njegovo zlo v nasprotju z razumom.«<sup>37</sup> Zato Akvinski postavi razumnost<sup>38</sup> za oblikovalni temelj vseh drugih kardinalnih kreposti – pravičnosti, srčnosti in zmernosti, medtem ko je denimo Platon na prvenstvo razumnosti le namigoval.<sup>39</sup> Samo tisti, ki je razumen, je lahko

<sup>32</sup> Prim. Strauss, L. (1999). N. d., str. 136; Pieper, J. (2002). N. d., str. 82.

<sup>33</sup> Prim. Jonas, H. (2001). *Philosophical aspects of Darwinism*, str. 50.

<sup>34</sup> Prim. Kocijančič, G. (2013): »Sem tudi prepričan, da se ljudje od pamtiveka do danes niso v globini spremenili prav nič: doživljamo enako, ljubimo enako, imamo enake tesnobe in strahove. Govorimo seveda drugačne jezike, vendar so ti jeziki vedno prevedljivi.« (Kocijančič, G. (2013). *Etike si ni mogoče izmisliti kot nove mode*)

<sup>35</sup> Pieper, J. (1965). *Four Cardinal Virtues*, str. xi-xii.

<sup>36</sup> Gr. *phrónesis*, lat. *prudentia*.

<sup>37</sup> Akvinski, T. *Summa Theologiae* (STh) I, II, 71, 2.

<sup>38</sup> Razumnost (*ratio*) ni razumskost (*intellectus*), ni sposobnost reševanja matematičnih ali tehničnih/znanstvenih problemov.

<sup>39</sup> »... ampak je samo razumnost ustrezen kovanec, za katerega je treba zamenjati vse to. Za to in s tem se resnično kupi in proda vse: (s tem dobimo) pogum, premišljenost in

tudi pravičen, srčen in zmeren. Vsaka krepost je nujno utemeljena na razumu. Lahko sicer nekaj nehote ali naključno naredimo dobro, npr. naredimo pravično dejanje, se izkažemo za srčne ali zmerne, vendar pa šele razum stori, da naključna pravilnost dejanja postane krepost in da spada v moralno sfero. O tem Pieper zapiše: »Krepost je 'dovršena zmožnost' človeka kot duhovne osebe; in pravičnost, srčnost in zmernost dosežejo kot 'zmožnosti' celotnega človeka šele tedaj svojo 'dovršenost', ko temeljijo na razumnosti, se pravi na 'dovršeni zmožnosti' pravilnega sklepanja nasploh; šele s to 'dovršeno zmožnostjo sklepanja' so instinktivna nagnjenja k dobremu povzdignjena v človekovo duhovno središče dogajanja, iz katerega izvirajo resnično človeška dejanja.«<sup>40</sup>

Razumnost tako deluje v vsaki kreposti in vsaka krepost je je nujno deležna. In to tako zelo, da »ko bi bila v čutnem poželenju zmernost in v umu ne bi bilo razumnosti, zmernost ne bi bila krepost.«<sup>41</sup> Če druge kreposti ne uresničujejo svojega cilja z razumnostjo, nikakor ne morejo biti kreposti. Razumnosti je podložno celotno območje moralnega in človeškega ravnanja: razumnost določa, kaj je dobro in kaj ne. Kaj pa je razumno? Odgovor je preprost: to, kar se sklada z resničnostjo. Vendar pa bi razumnost, tj. um v spoznanju resnice, brez volje oziroma srčnosti, ki vodi k delovanju, ostala mrtva krepost. Zato etiki kreposti neprestano poudarjajo, da morajo kreposti delovati skupaj. Imeti samo eno krepost, in ne ostalih, lahko vodi v slabo, zlo.

Da je razumnost na prvem mestu med krepostmi, je pomembno, saj nam le-ta omogoča spoznanje resničnosti, tj. konkretnih danih okoliščin, v katerih delujemo. Razumnost spozna situacijo oziroma okoliščine in sklepa na potrebne nadaljnje korake: »Ko dojema, je

obrnjena k resničnosti, ko ukazuje, pa k hotelju in delovanju.«<sup>42</sup> Spoznavanje je torej 'merodajno' za delovanje. Pri tem je razumni sklep tisti, ki 'merodajno' določa voljo in delovanje, sam pa temelji na predhodnem spoznanju. Naloga razumnosti je torej v tem »bistvenem preoblikovanju 'mero-prejemajočega' spoznanja biti v 'mero-dajen' sklep, kako ravnati.«<sup>43</sup> Razumnost ima torej dva obraza: eden gleda na spoznanje objektivne stvarnosti, drugi pa na uresniče(va)nje spoznanega oz. potrebnega (dobrega). Razumnost kot spoznavanje torej vsebuje predvsem potrpežljiv trud za dojemanje resničnosti – dojeti stvari take, kot v resnici so.

Prvi obraz razumnosti kot spoznavanja sestavljajo štirje pogoji: *memoria*, *docilitas*, *providentia* in *solertia* (spomin, učljivost, daljnovidnost in prožnost). Naloga spomina kot prvega pogoja je v tem, da dejanske stvari in dogodke shrani v sebi takšne, kakršni dejansko so in so bili. Ta pogoj spomina je temeljen, vendar tudi od vseh najbolj ogrožen. Ponarejanje pomnjenja, ki je v nasprotju z resničnostjo, povzroča predvsem *da* ali *ne* volje. Če človek spozna nekaj, kar ni po njegovi volji, je v veliki skušnjava, da bo spoznanje zavrgel, ga 'pozabil' ali preoblikoval. Največja nevarnost te nevarnosti pa je prav v njeni neopaznosti. »Samo poštenost celotnega človeškega bitja, ki očisti najskrivnejše korenine hotenja, je lahko poročstvo, da je spomin stvaren.«<sup>44</sup> V tem pa se pokaže, kako je razumnost že v samem svojem temelju vzajemno odvisna od pravičnosti in kako kreposti le skupaj ustvarjajo krepostnega človeka.

Drugi pogoj delovanja razumnosti je učljivost (*docilitas*). »Gre za to, da si človek da kaj dopovedati – zmožnost, ki ne zraste iz neke meglene 'skromnosti', temveč preprosto iz volje do dejanskega spoznanja.«<sup>45</sup> Pametnjakarstvo je

pravičnost, skratka resnično krepost, združeno z razumnostjo.« (Platon, *Fajdon* 69 a-b.)

<sup>40</sup> Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*, str. 11.

<sup>41</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 4, 5.

<sup>42</sup> Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*, str. 17.

<sup>43</sup> Pieper, J. (2000). *Srčnost in zmernost*, str. 8.

<sup>44</sup> Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*, str. 21.

<sup>45</sup> Prav tam, str. 22.

tako v bistvu nasprotovanje resnici dejanskih stvari zaradi nezmožnosti prisiliti subjekt k tistemu molku, ki je nujni pogoj slehernega dojemanja resničnosti. Tretji pogoj je daljnovidnost (*providentia*), nekakšna 'bistrovidnost', ki zna gledati dlje ter na podlagi situacije in izkušenj predvideti prihodnje dogodke. Četrta je prožnost (*solertia*), ki predstavlja zmožnost vedno novega odgovora na vedno nove situacije v kompleksnosti življenja.

Drugi obraz razumnosti gleda na uresničevanje dobrega. Razumen človek sklepa in se odloča o tistem, kar 'še ni' uresničeno in kar naj se uresniči. »Gre za zmožnost zanesljivo oceniti, ali bo določeno dejanje res pot k uresničenju cilja.«<sup>46</sup> Prav tu pa se pokaže tveganost in negotovost vsake moralne odločitve, ko iz 'je' sklepamo na 'mora biti'. V dejanskih odločitvah, ki bodo vplivale na življenje, ni tiste gotovosti, ki je v teoretičnem sklepanju. »Gotovost razumnosti ne more biti tako velika, da bi mogla povsem pregnati skrb.«<sup>47</sup> Kljub temu pa je edino neposredno merilo konkretnega npravnega ravnanja ukaz razumnosti, ki ga je treba pri odločitvah upoštevati: »Edino neposredno merilo konkretnega npravnega ravnanja je ukaz razumnosti, ki ga moraš upoštevati, ko se odločaš. Tega merila ni mogoče vnaprej 'izračunati'. Ukaz razumnosti je vedno in po svojem bistvu sklep in odločitev za dejanje, ki ga je treba uresničiti 'tukaj in zdaj'. In k bistvu konkretne npravne odločitve spada, da to odločitev lahko sprejme samo tisti, ki je postavljen prav pred to odločitev; nihče ne more nadomestniško odločati namesto njega, kakor seveda tudi nihče ne more nadomestniško prevzeti in odvzeti odgovornosti, ki je neločljiva tovarišica odločitve. Samo človek, ki se dejansko odloča, izkuša konkretno situacijo. In to je glavni problem kazuistike, ki ponuja tehnike in recepte, in 'zgolj znanja' moralnega nauka, ki človeka še ne naredi razumnega. Edino krepost razumnosti lahko pravilno presodi, kaj je konkretno treba napraviti in kako

se mora to zdaj napraviti.«<sup>48</sup> Samo človek v konkretni situaciji je dejansko postavljen pred odločitev. Moralne teorije nam sicer lahko povedo splošno pravilo, kako ravnati, a ne poznajo naše konkretne situacije. Le osebna krepost razumnosti lahko optimalno presodi, kaj je konkretno treba napraviti in kako moram to napraviti *jaz*, tukaj in zdaj.

Naj kratko povzamemo: razumnost je glavna krepost, ker brez razumnosti ni mogoče govoriti o moralnosti kot taki. Brez razumnosti ni ostalih kreposti, saj razumnost vse usmerja. Razumnost ima dve nalogi: spoznava in sklepa. Spoznava dejstva na način, da stvarno oceni konkretno situacijo (okolščine) ali ravnanja, ter sklepa ko na podlagi spoznanih dejstev oblikuje navodila in določa vsebino zahtevanih nadaljnjih moralnih dejanj (najstva). Dodajmo še šolski primer, dobro znan vsakemu dijaku: razumnost mi pove, da jutri pišemo test iz matematike (situacija, dejstvo). Razumnost mi pove, da še nič ne znam (dejstvo). In razumnost mi tudi pove, da bi se moral učiti (najstvo). A lastna izkušnja nas uči, da ljudje pogosto dobro vemo, kaj bi bilo treba storiti, a tega ne storimo. Čeprav je razumnost opravila svoje delo, pa sama razumnost ne zadošča za biti moralni človek. Potrebne so tudi ostale kreposti, npr. srčnost, ki bi mi v konkretnem primeru zagotovila tudi voljo, da spoznano zahtevo po učenju uresničimo.

## Pravičnost

Bistvo pravičnosti je izraženo v misli, da je treba v vsakršni situaciji vsakomur dati to, kar mu pripada. To misel najdemo že pri Homerju v *Odiseji*, pri Platonu v *Državi*, Aristotelu, Ciceronu, Ambrožu, Avguštinu in v rimskem pravu.<sup>49</sup> Vsak pravičen red temelji na tem, da je človek dolžan dati človeku, kar mu pripada.

<sup>48</sup> Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*, str. 38.

<sup>49</sup> Homer, *Odiseja* 14, 84; Platon, *Država* 331; Aristotel, *Retorika* 1,9; Cicero, *De finibus* 5, 23; Ambrož, *De officiis* 1, 24; Avguštin, *Božja država* 19, 21.

<sup>46</sup> Prav tam, str. 24.

<sup>47</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 47, 9 ad 2.

Pravičnost pa bi tako lahko definirali kot držo, »v moči katere človek s stanovitno in trajno voljo prizna vsakomur njegovo pravico«. <sup>50</sup> Kljub temu da je ideja pravičnosti preprosta, se pojavi problem v razumevanju tega, čigavo je; kaj je njegovo na način, da mu to morajo priznati in dati tudi drugi, da mu to pripada. Odgovor na to vprašanje danes nikakor ni enostaven in samoumeven. Stvari in storitve lahko nekomu pripadajo na podlagi dogovora, obljube, zakonskih določb ali po naravi. Pri tem gre za koncept naravnega prava, na katerega se etika kardinalnih kreposti pogosto navezuje. Če nekomu nekdo odteguje nekaj, kar mu pripada, deluje proti pravičnosti. Pripadanje pa potemtakem v neki meri temelji na sami zmožnosti, da nekaj zahtevam kot svojo pravico, v čemer se človek razlikuje od živali. Kaj nekomu pripada? Podajmo šolski primer: dijakom med poukom matematike pripada razlaga matematike in ne filozofije, med poukom filozofije dijakom pripada, da jim učitelj razlaga filozofijo, ne pa matematike; trgovcu v trgovini pripada denar, kupcu pa izdelek ipd.

Po Platonu in Aristotelu je človek družbeno bitje, zato ni mogoče, da bi uresničil svoje zmožnosti zunaj življenja v skupnosti. Temeljna krepost in pogoj za dobro delovanje vsakršne skupnosti pa je ravno pravičnost v odnosih. To pa je zahtevna naloga, saj je posameznikova volja usmerjena predvsem k doseganju lastnega dobrega, in prav zato je potrebna krepost pravičnosti, da bi volja bila v pravičnem odnosu do dobrega soljudi, od katerih je odvisno tudi naše lastno dobro. Platon in Aristotel človeka razumeta najprej kot družbeno bitje, zato pravičnosti podelita prvenstveno vlogo med štirimi kardinalnimi krepostmi. <sup>51</sup> V grškem pojmovanju je pravičen tisti, ki izpolni oz. izpolnjuje svojo dolžnost do svoje *polis*. Delavec je pravičen v tem, da dela, vojščak v tem, da se vojskuje, vladar v tem, da vlada. Pravičnost je

torej v samem temelju povezana z dolžnostjo, ki predstavlja njeno drugo plat. Morda je kriza pravičnosti v sodobnem času neposredno povezana s krizo dolžnosti. Zdi se, da so danes dolžnosti absolutno podrejene individualnim pravicam osebe. A skrbeti za lastne pravice ne pomeni, da delujemo pravično. Pravična oseba je tista, ki ima dolžnost in to dolžnost izpolni. <sup>52</sup> Pravičnost od človeka zahteva, da izpolni svojo dolžnost do drugega. Zato vzgoja za pravičnost temelji na prebujenem čutu dolžnosti. Po naravni volji človek skrbi za lastno dobro, obenem pa, kot zatrdita Platon in Aristotel, lastno dobro lahko uresniči le znotraj skupnosti.

Vendar pa krepost pravičnosti ni naravnana samo navzven, na druge. Že Platon poudari, da je pravičnost najprej zdravje ali harmonija duše. <sup>53</sup> Pravičnost ni le zunanji odnos med dvema ali več osebami, pač pa najprej notranji odnos med različnimi deli človeške duše. Kreeft o tem zapiše: »Ta harmonija je hierarhična in ne egalitarna. Ko svet sledi človeku, ko znotraj človeka telo sledi duši, ko znotraj duše poželjenja sledijo volji in ko volja sledi razumu, lahko govorimo o pravičnosti. Ko pa se ta hierarhija obrne, govorimo o nepravičnosti. Ko volja vodi, razum pa ji sledi, govorimo o racionalizaciji in propagandi; ko poželjenja vodijo voljo, govorimo o požrešnosti; ko telo vodi dušo, govorimo o živalskosti; ko svet vodi človeka, govorimo o nesvobodi. Pravičnost je najprej individualna, šele nato družbena.« <sup>54</sup> Zaradi notranje povezave med človeško naravo in pravičnostjo Platon poudari, da je večje zlo delati krivico, kot pa jo trpeti. <sup>55</sup> Kdor dela krivico, kvari samega sebe, saj ne uresničuje svojega človeškega bistva.

Čeprav Platon pravičnost postavi na prvo mesto med štirimi kardinalnimi krepostmi, pa večina filozofov za njim pravičnost postavi na

<sup>50</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 58, 1.

<sup>51</sup> Platon, *Država* 433b. Aristotel, *Nikomahova etika* 1129b 27.

<sup>52</sup> Vendemiati, A. (2005). *In the First Person: An Outline of General Ethics*, str. 90.

<sup>53</sup> Platon, *Država* 443d.

<sup>54</sup> Kreeft, P. (1986). *Back to Virtue*, str. 59–70.

<sup>55</sup> Platon, *Gorgija* 508d-e.

drugo mesto. Človek je naprej razumno bitje, iz te razumnosti pa nato izhaja tudi človekova družbena razsežnost. Zato v nobeni od navedenih kreposti ne pride razumnost tako jasno na dan kot prav v pravičnosti. Pravičnost je krepost skupnega življenja; za uresničevanje pravičnosti pa se predvsem zahteva, da človek pušča sebe ob strani, ker »največja in najpogostejša beda ljudi temelji bolj na krivičnosti ljudi kakor na nesreči«. <sup>56</sup> Pravičnost se tiče drugega: »Svojska značilnost pravičnosti med drugimi krepostmi je, da človeka ureja v tem, kar se nanaša na drugega; /.../ druge kreposti pa izpopolnjujejo človeka le v tem, kar pritiče njemu, kolikor ga gledamo v njem samem.« <sup>57</sup> »Pravičnost pravi: obstaja drugi, ki ni kakor jaz in ki mu vendar pripada njegovo. Pravični je pravičen s tem, da drugega potrjuje v njegovi drugačnosti in mu pomaga, da dobi, kar mu gre.« <sup>58</sup> Kdor je pozvan k pravičnosti, je v situaciji tistega, ki nekaj dolguje. Tako učitelj v šoli dijakom dolguje ocene testov in esejev, ki so jih pisali. In dokler svoje dolžnosti ne izpolni, dijak ni deležen pravičnosti, ki jim pripada. Djakom pa ne pripada zgolj to, da jim učitelj da oceno, pač pa mora ta ocena biti takšna, kot jim pripada glede na izkazano znanje. Djaki se hitro strinjajo s tem, da učitelj, ki je dal dijaku oceno 4, četudi je bilo izkazano znanje vredno ocene 5, ni ravnal pravično. Precej več težav pa imajo s tem, da tudi učitelj, ki je dal dijaku oceno 5, čeprav je ta znal le za 4, ni ravnal pravično.

## Srčnost

Platon v *Lahesu* krepost srčnosti oz. poguma opiše kot neke vrste vzdržljivost duše. <sup>59</sup> A ne kot slepo vzdržljivost, ki se ne meni za ovire na poti in gre z glavo skozi zid, pač pa pogum zahteva razumnost, ki pozna cilj in tudi primerno

pot do tega cilja. Platon to krepost definira kot »vedenje o tem, česa se je potrebno bati in česa ne«. <sup>60</sup> Zato se mora pogum oziroma krepost srčnosti podrediti razumnosti in pravičnosti, saj nam ti dve povesta, kaj je dobro in kaj ne. Da poguma ni brez razumnosti, pokaže tudi Aristotel. Ta v 3. knjigi *Nikomahove etike* pogum postavi kot sredino med predrznostjo, ki je pretiravanje v preveč, in strahopetnostjo, ki je pretiravanje v premalo, sredino med dvema skrajnostma glede na posameznika, ki jo določi razum.

Srednjeveški filozofi so razlikovali več pomenov srčnosti, <sup>61</sup> skupna pa so jim nekakšna trdnost, stalnost, pogum in močna volja upirati se zlu ter ne opustiti dobrega. In v tem pomenu je srčnost kardinalna krepost: do konca se boriti za to, kar je dobro. V srčnosti zato na poseben način odzvanja naravni moralni zakon, o katerem se človek ne odloča, pač pa je vpisan v človeško naravo: »Delaj dobro, izogibaj se slabega!« Kaj je dobro, pa nam ne pove srčnost sama, pač pa vemo po zaslugi razumnosti. Akvinski to strni: »Kreposti srčnosti je lastno, da odstrani vse ovire, ki ovirajo voljo pri tem, da bi sledila razumnosti.« <sup>62</sup> Zato sta pred srčnostjo, kot pogoja za njeno pravilnost in dobro, razumnost in pravičnost. »Brez razumnosti in pravičnosti ni srčnosti; samo tisti, ki je razumen in pravičen, je lahko tudi srčen.« <sup>63</sup> Srčnost brez razumnosti in pravičnosti je vzvod zla. Različnim diktatorjem zagotovo ni primanjkovalo srčnosti, da bi uresničili svoje zamisli, a zaradi pomanjkanja razumnosti in pravičnosti so njihova dejanja povzročila mnogo slabega.

Vlogo in pomen srčnosti za človekovo moralno življenje bi lahko povzeli v misli: biti pogumen in vzdržati v delanju dobrega vse do konca. Da je za moralno delovanje potreben pogum,

<sup>56</sup> Kant, I. Eine Vorlesung über Ethik. Povzeto po: Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*, str. 59.

<sup>57</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 57, 1.

<sup>58</sup> Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*, str. 73.

<sup>59</sup> Platon, *Lahes* 192b.

<sup>60</sup> Platon, *Protagora* 160d.

<sup>61</sup> Bejczy, I. P. (2011). *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, str. 177.

<sup>62</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 123, 3.

<sup>63</sup> Pieper, J. (2000). *Srčnost in zmernost*, str. 21.

je na podlagi lastnih izkušenj jasno vsakomur. Ljudje mnogokrat vemo, kaj bi bilo dobro in prav storiti, a tega ne storimo bodisi zaradi strahu ali lastne koristi – pomanjkanja srčnosti. Biti pogumen pa ne moremo enačiti z biti neobčutljiv za strah, na kar opozori že Aristotel. Neobčutljivost običajno vsebuje odsotnost razumne presoje, medtem ko pogum potrebuje soudeležbo razuma, zavestno soočenje s strahom. Lahko bi rekli, da je neobčutljivost na strah stvar tehnike, medtem kot je imeti pogum stvar kreposti, ki jo je mogoče pridobiti. A pogum še ni zagotovilo, da bomo v prizadevanju za dobro uspeli, zato srčnost vključuje tudi pripravljenost, da v prizadevanju za dobro ne uspemo. Platon trdi, da je pogumen tisti mož, ki ne zbeži stran, pač pa ostane na svojem mestu in se bori proti sovražniku do konca.<sup>64</sup> Zato je srčnost v tesni povezavi z ranljivostjo, ki je v možnosti, da se proti naši volji zgodi karkoli za nas negativnega, škodljivega in bolečega, torej neko zlo.

Kot vse ostale kreposti je tudi srčnost mogoče in potrebno razvijati. Platon je kot mesto razvijanja srčnosti prepoznal telovadbo, zaradi česar jo je vključil v svoj izobraževalni sistem.<sup>65</sup> Platon zavrača takrat – kakor danes – prevladujoče mnenje, da gimnastika služi telesu, izobrazba pa duši; gimnastika namreč ni namenjena samo telesu, temveč tudi razburljivemu (pogumnemu) delu duše, sicer bi bila za človeka skoraj brez vrednosti. Izobraženec se bo »z gimnastičnimi vajami in naporu v zvezi z njimi spoprijemal, ker mu je bolj pri srcu želja, da si zbudi v duši naravni pogum kakor ozir na golo moč, v čemer se razločuje od atletov, ki jedo in se vadijo samo zaradi telesne moči«,<sup>66</sup> Slednji imajo zato od športa le delno korist, saj zanje še posebej velja, da se »telovadba nekako ukvarja s tem, kar nastaja in propada: nadzoruje namreč rast in propad telesa«. <sup>67</sup> Srčnost je

povezana tudi z visokomiselnostjo.<sup>68</sup> To je tiste vrste pogum, ki človeka usmerja k velikim stvarim – k težko dosegljivemu dobremu. Zato je srčnost povezana z asketicizmom: preko premagovanja 'malih bolečin' se vadimo, da bi dosegli velike cilje na šolskem, športnem, poklicnem in drugih področjih.

Ob pogumu je drugi vidik srčnosti vzdržljivost: »Vzdržljivost je vsebovana v srčnosti, saj srčni ljudje posedujejo bistvo vzdržljivosti, ki je v tem, da ne postanejo malodušni zaradi težav, s katerimi se soočajo. Toda obenem srčni ljudje posedujejo še nekaj več, kar jim omogoča, da premagajo težave, s katerimi se spopadajo tako, kot je to mogoče.«<sup>69</sup> Torej je vzdržljivost srčnosti daleč od pasivnosti – pasivnost je včasih zgolj navidezna. Vzdržati bi v skrajnem primeru lahko primerjali s plavanjem proti toku, kjer borba za obstanek na mestu lahko zahteva skrajn napor. Gre za močno oklepanje dobrega v duhu pregovora, da je vzdržati dlje skrivnost sleherne zmage. Prav po srčnosti lahko pogosto ločimo velika imena v zgodovini od malih. Zato je nujna sestavina srčnosti potrpežljivost: »Potrpežljiv ni tisti, ki beži pred zlom, ampak tisti, ki ga to ne spravi v neurejeno žalost.«<sup>70</sup> Torej je potrpežljivost tista pomoč, ki vzdržljivosti daje moč (voljo) vzdržati, s tem da premaguje žalost, saj žalost slabi voljo. Kdor je srčen, je torej tudi potrpežljiv, medtem ko potrpežljivost sama človeka še ne naredi srčnega.<sup>71</sup>

Za srčnega človeka je torej bistveno, da zna težave, ki jih ne more premagati v trenutku, prenašati brez notranje zmede. Vendar pa srčnost zmora težave (zlo) tudi napadati in odbijati. K temu spadajo pogum, zaupanje vase in upanje na uspeh. Kajti biti srčen pomeni tudi upati na zmago; v šoli npr. na uspešno opravljen maturo. Brez tega upanja je srčnost

<sup>64</sup> Platon, *Lahes* 190e.

<sup>65</sup> Prim. Platon, *Država* 410-412b. Glej tudi: Platon, *Lahes* 190c.

<sup>66</sup> Platon, *Država* 410b.

<sup>67</sup> Prav tam 521e.

<sup>68</sup> Vendemiati, A. (2005). *In the First Person: An Outline of General Ethics*, str. 99.

<sup>69</sup> Akvinski, T. *Disputed Questions on the Virtues (DQVC)* 1, 7.

<sup>70</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 136, 4 ad 2.

<sup>71</sup> Prim. Akvinski, T. *STh* II, II, 66, 4 ad 2.

nemogoča oziroma nesmiselna.<sup>72</sup> Bistvo srčnosti vedno obstoji v uresničevanju dobrega ne glede na vse težave in ovire, ki se človeku postavijo na pot uresničevanja dobrega.

## Zmernost

Zmernost je zadnja od štirih kardinalnih kreposti, saj se tiče predvsem posameznega človeka, mene samega.<sup>73</sup> Obenem pa se zdi, da je prav zmernost krepost, ki je danes še posebej na udaru, kar postavlja oviro pred dobro življenje posameznika in družbe. Nezmernost namreč človeka lahko vodi v situacije, ko ni več gospodar sam nad seboj. To po prepričanju antičnih filozofov Sokrata, Platona in Aristotela kaže na notranjo nesvobodo, zaslužjenost človeka, ki se v sodobnem času kaže v obliki raznovrstnih zasvojenosti in drugih zdravstvenih težav kot posledice nezmernega načina življenja. S tem pa posameznik lahko izgubi nekatere bistvene značilnosti, ki ga določajo kot avtonomno, svobodno in moralno bitje. Kultiviranje kreposti zmernosti na ta način človeku omogoča, da ohranja svoje lastno dostojanstvo kot svoboden in razumen moralni subjekt.

Zmernost je krepost, ki nam omogoča, da dosežemo nekakšno urejenost, da smo gospodarji nad užitki in poželenji v nas. To je tista krepost, ki nam omogoča, da se, platonsko rečeno, najnižji (poželjivi) del duše podredi višjim in boljšim delom: »Kolikor lahko uzrem od tukaj, je (premišljenost)<sup>74</sup> bolj kot prejšnje kreposti podobna nekemu soglasju in harmoniji. /.../ Premišljenost je nekakšen red in obvladovanje nekih užitkov in poželenj, kot pravijo ljudje, ko uporabljajo, ne vem sicer v kakšnem smislu, izraz 'močnejši od samega sebe'.«<sup>75</sup> Podobno kot Platon tudi Aristotel zmernost opredeli kot

»srednjo mero v odnosu do užitkov«. <sup>76</sup> Aristotel omeji zmernost na užitke dotika in okusa,<sup>77</sup> medtem ko so netelesni užitki pri njem izključeni iz območja zmernosti.<sup>78</sup> Kategorije zmernosti so predmeti, priložnosti oz. okoliščine in količine. Zmerni ljudje tako jedo pravo stvar ob pravi priložnosti in v pravi meri, medtem ko nezmerni zgrešijo primernost v eni ali vseh treh kategorijah.<sup>79</sup> Kot pri Platonu in Aristotelu je tudi pri Akvinskem zmernost usmerjena proti užitkom: »Človek si po naravi želi njemu primernih užitkov. Ker pa je človek razumsko bitje, iz tega sledi, da so zanj primerni užitki tisti, ki so v skladu z razumom. Zmernost človeka od takšnih užitkov ne odvrača, pač pa odvrača od užitkov, ki so v nasprotju z razumom. Zato je jasno, da zmernost ni v nasprotju z nagnjenjem človeške narave, pač pa je v skladu z njo. Je pa v nasprotju z nagnjenji živalske narave, ki ni podrejena razumu.«<sup>80</sup>

Namen zmernosti je doseči notranji red. Ker je zmernost usmerjena le v posameznika samega, ni uresničenje dobrega kot takega. Toda skupaj s srčnostjo je nujni predpogoj za uresničenje kreposti razumnosti in pravičnosti. Tako srčnost kot tudi zmernost se namreč tičeta človeških poželenj oz. strasti, ki izhajajo iz dveh izvirov: odpora in privlačnosti. Odpor nastane iz nečesa, kar zavračamo, in se kaže v strahu, jezi. Za prelaganje tega potrebujemo srčnost, pogum, voljo. Nasprotno pa privlačnost srečamo ob prijetnem in se kaže v želji in užitku. Za obvladovanje tega potrebujemo zmernost, ki ni v odvrčanju zla, pač pa v obvladovanju želje po sicer dobrem.<sup>81</sup>

Čeprav je zmernost danes nemoderna, saj se zdi, da našim poželenjem, čustvom in strastem

<sup>76</sup> Aristotel, *Nikomahova etika* 1117b 24–25.

<sup>77</sup> Prav tam 1118a 2–10.

<sup>78</sup> Prav tam 1117b 31–1118a.

<sup>79</sup> Curzer, H. J. (1997). *Aristotle's account of the virtue of temperance in Nicomachean Ethics III.10–11*, str. 12.

<sup>80</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 141, 1.

<sup>81</sup> Vendemiat, A. (2005). *In the First Person: An Outline of General Ethics*, str. 106.

<sup>72</sup> Prim. Pieper, J. (2000). *Srčnost in zmernost*, str. 43.

<sup>73</sup> Prim. Akvinski, T. *STh*, II, II, 141, 8.

<sup>74</sup> Kocijancič v tem delu za prevod kreposti 'zmernosti' uporablja 'premišljenost'.

<sup>75</sup> Platon, *Država* 430e.

postavlja nekakšno oviro in naj se zato zmern človek ne bi bil sposoben ničesar veseliti, pa to ne drži. Latinska beseda *temperantia* je povezana z glagolom *temperare* (ohraniti pravo mero, urejenost), vendar pa nas koren drugega glagola pripelje do pravega pomena: *to temper*, temprati neki material (npr. steklo ali železo), pomeni, da je nekaj šlo skozi termalno obdelavo, ki ga je naredila nezlomljivega (utrčila, prekalila).<sup>82</sup> Gre torej za trdnost osebe – za to, da lahko rečemo, da ima nekdo (močan, trden) značaj. Zmernost zato na poseben način človeka vodi k izpolnitvi in dovršitvi zmožnosti človeške narave. Toda, kot ugotovi že Akvinski, je narava sama povezala užitek z nekaterimi nujnimi dejavnostmi človekovega življenja. Zato zavrača brezčutnost oz. zavračanje užitkov, razen v posebnih primerih: »Treba je prepoznati, da je v določenih primerih hvalevredno ali celo nujno zaradi določenega namena, da se človek vzdrži užitkov, povezanih s takšnimi dejavnostmi. Zato se nekateri vzdržijo užitkov zaradi zdravja telesa, ali pa zaradi določenih dolžnosti kot v primeru športnikov in vojakov, ki se zaradi izpolnjevanja svojih nalog morajo vzdržati mnogih užitkov.«<sup>83</sup>

Že antični filozofi so spoznali, da zmernost ni povezana le z vprašanjem poželenj in užitkov, pač pa tudi z vprašanjem človekovega spoznavanja, védenja. Neurejeno življenje na področju hrane, pijače in spolnih odnosov vpliva na človekovo zmožnost spoznanja resnice, v čemer se kaže močna povezava med zmernostjo in razumnostjo. Če poželenja nekega človeka postanejo neurejena, potem tak človek pogosto začne težiti za tem, kar je slabo, četudi zmotno meni, da je to dobro.<sup>84</sup> Akvinski zato poudari, da neurejena poželenja »zatemnijo luč razuma, iz katere izhaja vsa jasnost in lepota kreposti: zaradi tega je mogoče takšna poželenja označiti za suženjska.«<sup>85</sup> Alkoholiki in zasvojenci drugih

vrst težko priznajo, da imajo težave, saj jim zmernost onemogoča spoznati resnico lastnega položaja. V tem smislu je zmernost pogoj spoznanja resnice.

Ostaja še en pomemben razlog, zakaj si je vredno prizadevati za zmernost, in sicer je to sreča. Sreča je, kot zagovarjajo vsi filozofi klasične dobe, zadnji smoter človekovega življenja. Četudi povezave med zmernostjo in srečo ni mogoče videti na prvi pogled (za mnoge moderne filozofe sta namreč zmernost in sreča obratno sorazmerni), sta vendarle tesno povezani. Videli smo, da je vloga zmernosti v tem, da pomaga človeku odvrniti se od nepomembnih in nepotrebnih stvari v življenju in se osredotočiti na pomembne. »Namen in cilj *temperantia* je človekov notranji red, edino, iz katerega izhaja 'jasnost duha'. Zmernost označuje realizacijo tega reda znotraj posameznika.«<sup>86</sup> Tako zmernost omogoči človeku, da živi v skladu s svojim notranjim naravnim redom. Življenje v skladu z lastno človeško naravo pa je najzanesljivejši način doseganja srečnega življenja.

## Sklep

Etika, ki se osredotoča na vrline oziroma kreposti, se ni začela in ne končala z Aristotelom, kakor se zdi iz prebiranja nekaterih maturitetnih esejev. Prav tako ne predstavlja zgolj nekašne zgodovinske zanimivosti, ki ni povezana z življenjem sodobnega človeka. Bogastvo in raznolikost filozofskih pogledov, ki vztrajajo ali se spet vračajo h krepostim, pa sta seveda tudi mnogo obilnejša od skromno predstavljenih v pričujočem zapisu, v katerem se osredotočimo na štiri glavne, kardinalne kreposti. Poleg danes priljubljene neoaristotelške smeri (MacIntyre in drugi) je prav tradicija etike kardinalnih kreposti (Pieper, Hibbs, Vendemiati, Jaroszynski, Pope ...) tista, ki vsaj od Platona dalje zaznamuje zahodno etično misel. Ob tem ne moremo mimo najbolj običajne sodobne

<sup>82</sup> Prav tam, str. 105.

<sup>83</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 142, 1.

<sup>84</sup> Cates, F. D. (2002). *The Virtue of Temperance*, str. 323.

<sup>85</sup> Akvinski, T. *STh* II, II, 142, 4.

<sup>86</sup> Pieper, J. (1965). *The Four Cardinal Virtues*, str. 147.

kritike etik kreposti, da so te preveč splošne in premalo aplikabilne na konkretne situacije. Utilitaristično načelo koristnosti ali Kantov kategorični imperativ nam morda res lahko jasneje povesta, kaj naj naredimo, a vprašanje, ali je to v resnici moralno dobro v tej moji, konkretni in unikatni situaciji, ostaja odprto. Prav tako, kot ugotavlja že Platon, še tako dodelana državna zakonodaja človeka ne more narediti dobrega. Šele dobri, krepostni ljudje bodo namreč pripravljeni izpolnjevati zakone. Zato cilj moralnih teorij ni in ne more biti to, da nam zagotovijo univerzalno moralno formulo za vsak mogoč primer, pač pa da v nas razvijajo praktično mišljenje, po katerem delujemo v naših vsakodnevnih situacijah.<sup>87</sup> Pri tem nam lahko pomagata vzgoja in posnemanje drugih krepstnih ljudi, moralnih zgledov, ki jih prepoznavamo v lastni sodobnosti kot tudi prek množice zgodovinskih in literarnih virov.

## Literatura

Akvinski, T. (1225–1274). *Summa Theologiae*. <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>

Annas, J. (2007). Being virtuous and doing the right thing. V: Shaffer-Landau (ur.). *Ethical Theory: An Anthology*. Blackwell Publishing.

Baron, M. W., Pettit, P., Slote, M. A. (1997). *Three Methods of Ethics: A Debate*. Wiley-Blackwell Publishing.

Bejczy, I. P. (2011). *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Boston: Brill.

Casey, G. (2003). *Ethics and Human Nature*. [https://www.academia.edu/332858/Ethics\\_and\\_Human\\_Nature\\_L%C3%A9thique\\_Et\\_La\\_Nature\\_Humaine](https://www.academia.edu/332858/Ethics_and_Human_Nature_L%C3%A9thique_Et_La_Nature_Humaine)

Cates, F. D. (2002). The Virtue of Temperance. V: Pope, J. S. (ur.), *The Ethics of Aquinas*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, str. 321–339.

Curzer, H. J. (1997). Aristotle's account of the virtue of temperance in Nicomachean Ethics III.10–11. V: *Journal of the History of Philosophy*, 35(1), str. 5–25.

Hibbs, T. S. (2007). *Aquinas, Ethics and Philosophy of Religion*. Indiana University Press.

Jaeger, W. (1973). *Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. 1: Archaic Greece. The Minds of Athens*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Jaroszynski, P. in Anderson, M. (2003). *Ethics: The Drama of The Moral Life*. New York: Alba House.

Jonas, H. (2001). Philosophical aspects of Darwinism. V: Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois.

Kocijančič, G. (2002). *Platon*. 1. in 2. zvezek. Celje: Mohorjeva družba.

Kocijančič, G. (2013). *Etike si ni mogoče izmisliti kot nove mode*. <http://www.rtvsl.si/velikih-5/kocijancic-etike-si-ni-mogoce-izmisliti-kot-nove-mode/301800> (9. 2. 2013)

Kos, V. (2003). *Filozofija naš vsakdanji kruh*. Ljubljana: Družina.

Kreeft, P. (1986). *Back to Virtue*. San Francisco: Ignatius Press.

MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

MacIntyre, A. (2006). *Odkritje racionalne življenjske poti: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.

Maritain, J. (2002). *Človek in država*. Ljubljana: Študentska založba.

<sup>87</sup> Prim. Annas, J. (2007). Being virtuous and doing the right thing. V: *Ethical Theory: An Anthology*, str. 744.

Pieper, J. (1965). *The Four Cardinal Virtues*. New York: A Helen and Kurt Wolff Book.

Pieper, J. (2000). *Razumnost in pravičnost*. Ljubljana: Družina.

Pieper, J. (2000). *Srčnost in zmernost*. Ljubljana: Družina.

Pinker, S. (2002). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books.

Platon (2004). *Zbrana dela I in Zbrana dela II*. Celje: Mohorjeva družba.

Pope, J. S. (ur.). (2002). *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press.

Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije*, III. zv. Ljubljana: Studia humanitatis.

Spaemann, R. (2010). *Essays in Anthropology: Variations on a Theme*. Oregon: Cascade Books.

Stevenson, L. in Haberman, D. L. (2009). *Ten Theories of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.

Strauss, L. (1999). *Naravno pravo in zgodovina*. Ljubljana: Študentska založba.

Stres, A. (2018). *Leksikon filozofije*. Celje: Mohorjeva družba.

Trigg, R. (1999). *Ideas of Human Nature. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Vendemiati, A. (2005). *In the First Person: An Outline of General Ethics*. Rome: Urbaniana University Press.

**Andrej Leskovic**

## ***Izgnanec – nova biografija Zygmunta Baumana***

*Bolj kot kadar koli prej smo postavljeni – mi, ljudje, prebivalci Zemlje – v položaj ali ... ali: ali bomo zakorakali v skupno prihodnost ali pa bomo končali v množičnem grobišču.* (Zygmunt Bauman: *Retrotopija*, 2017)

Zygmunt Bauman (1925–2017) je eden največjih mislecev naših časov, filozof in sociolog, ki je širši javnosti znan kot teoretik tekoče moderne. Svoj življenjski opus je posvetil širokemu spektru človeškega izkustva – strahu, upanju, sanjarjenju, sreči, ljubezni ... Zelo pronicljivi in navdihujoči so njegovi pogledi na izobraževanje, internet, terorizem, potrošništvo, krivice in nepravčnosti v sodobnem svetu, še posebej intenzivno pa se je ukvarjal s temami tujosti, beguncev, izgnanstva. In prav izgnanstvo je trajno zaznamovalo tudi njegovo življenje. Delo poljskega novinarja Arturja Domosławskiego (roj. 1967), že tretja med biografijami tega velikega misleca in najboljšežnejša med njimi, saj obsega kar 936 strani,<sup>1</sup> to dejstvo povzema že v naslovu, ki se glasi *Izgnanec. 21 prizorov iz življenja Zygmunta Baumana* (*Wygnaniec. 21 scen z życia Zygmunta Baumana*, Wielka litera, Varšava 2020).

Bauman je večino življenja preživel v emigraciji; v svojem dolgem življenju je emigriral kar trikrat. Dvakrat je bil v emigracijo prisiljen – leta 1939 je po Hitlerjevi okupaciji Poljske še kot najstnik pred holokavstom pobegnil v Sovjetsko zvezo, leta 1968 je zaradi novega vala antisemitizma na Poljskem, ki mu je onemogočil nadaljnje življenje in znanstveno

<sup>1</sup> Avtor prve biografije o Baumanu, ki nosi naslov *Bauman* (2019, 253 str.), je poljski radijski novinar Dariusz Rosiak (roj. 1962), dolgoletni voditelj oddaje *Poročilo o stanju sveta*. Avtorica druge biografije z naslovom *Bauman. Biografija* (*Bauman. A biography*, 2020, 500 str.), ki je izšla v angleškem jeziku pri založbi Polity Press, je sociologinja Izabela Wagner.

udejstvovanje, emigriral v Izrael, kmalu nato pa v Veliko Britanijo, kjer je živel in deloval do konca življenja.

Povsod, kjer je bil, pa je veljal za *outsiderja*, izvemo iz življenjepisa. Imel se je za Poljaka, a se tudi svoji judovski identiteti nikoli ni odpovedal. Kot šolar je veljal za Juda, v emigraciji v Sovjetski zvezi za Poljaka in zahodnjaka, v vojski za intelektualca, na univerzi za sumljivega tipa iz varnostno-obveščevalne službe in tudi Angleži so ga dolgo obravnavali kot prišleka iz za železne zaves. Vprašanje identitete je Baumanu spremljalo vse življenje. *Outsider* je bil celo na področju, na katerem je dosegel svetovno slavo. V svojem znanstvenem opusu se je posvetil predvsem sociologiji, a mnogi sociologi so gledali nanj kot na filozofa, mnogi filozofi pa so ga, prav nasprotno, zviška obravnavali kot sociologa.

Bauman je o svojem življenju le redko in nerad govoril, predvsem zato, ker je menil, da ni bilo tako zanimivo, da bi bilo o njem vredno govoriti, kadar pa je beseda nanese na njegove življenjske odločitve, je pogosto dejal, da drugačnega življenja pač ni mogel imeti. Te Baumanove besede avtor življenjepisa nenehno ponavlja. Osebnostno življenje je Bauman hotel ločiti od svojega opusa, ki govori sam zase in živi lastno življenje; želel si je, da ga prihodnje generacije ohranijo v spominu kot humanista, filozofa, sociologa. Toda po življenjepisčevem prepričanju je njegova življenjska pot besedilo, ki je navdihnilo njegovo delo, torej avtorjevo življenje v marsičem osvetljuje njegov opus. Kot vodilo življenjepisa je Domosławski izbral tele Baumanove besede:

»Tisti, ki so za svoj življenjski poklic izbrali dialog s človeškim izkustvom, naj opustijo upanje na pomiritev, ki naj bi jih čakala na koncu potovanja. To potovanje ni usmerjeno k srečnemu koncu; edini vir sreče je potovanje samo.«

To Baumanovo prepričanje Domosławskega

vodi skozi vso »monumentalno«<sup>2</sup> biografijo, v kateri si Domosławski ne prizadeva, da bi ohranil nevtralnost biografa, in ne skriva svoje naklonjenosti Baumanu, katerega je osebno poznal in z njim pri pisanju svojih prejšnjih knjig tudi intenzivno sodeloval. Avtor ne piše »objektivne«, nevtralne in nepristranske biografije, lastnih prepričanj in vrednot ne postavlja v oklepaj in nikakor ne skriva simpatije do Baumanu kot človeku in navdušenja nad njegovo intelektualno pozicijo ter še posebej življenjsko modrostjo, ki prežema Baumanov humanistični opus. To je modrost, ki se ne ozira na strogo začrtane meje med filozofijo, sociologijo in drugimi akademskimi znanostmi in znanstvenimi disciplinami ter se pogosto niti ne zmeni za standardne metode raziskovanja, kaj šele da bi se Baumanova misel uvrščala v to ali ono šolo ali strujo. Bauman je bil namreč samosvoj mislec, maček, ki je hodil po lastnih poteh, kot se je nekoč označil sam.

Še več, Domosławski poskuša Baumanu ubraniti pred zlonamernimi poskusi lustracije v svoji domovini, kjer njegovo ime ne le v širši javnosti, ampak pogosto tudi med akademskimi sociologi ni sinonim za velikega, svetovno priznanega humanista, ampak ga nemalokrat povezujejo s propadlim režimom Ljudske republike Poljske in ga prikazujejo kot »židokomunista«, »stalinističnega zločinca« in oficirja varnostno-obveščevalne službe, ne pa kot avtorja del, kakršni sta *Tekoča moderna* ter *Moderna in holokavst*.

Bauman se nikoli ni odpovedal svojemu levičarstvu in socialističnim prepričanjem in se od mladostnih socialističnih in komunističnih nazorov ni distanciral, tako kot so to storili mnogi vidni poljski povojni radikalni levičarji njegove generacije, kakršen je bil Leszek Kołakowski, s svojo pokončno držo in miselno prenikavostjo pa je bil navdih novi evropski levici 21. stoletja. A čeprav je zadnja desetle-

<sup>2</sup> Kot monumentalno je biografijo aprila 2021 označil Daniel Passent v intervjuju z Domosławskim v oddaji Goście Passenta na radiu TOK FM 4.

tja svojega življenja v svetu veljal za enega največjih mislecev druge polovice 20. in 21. stoletja, v domovini nikoli ni bil takšna zvezda kot na zahodu – prej nasprotno. Domoslawski podrobno analizira vzroke, zaradi katerih se je o Baumanu in njegovem življenju na Poljskem spleta »črna legenda«, ki ga povezuje s povojnim režimom in njegovo represivnostjo.

Knjiga vsebuje enaindvajset prizorov iz življenja Zygmunta Baumana, a se ne začne s prvim, ki opisuje življenje judovskega dečka v predvojni, z antisemitizmom prežeti Poljski, temveč delo odpira predzadnji, dvajseti prizor iz Baumanovega življenja. Poglavje nosi naslov *Dolgo življenje, črna legenda* in opisuje pretresljiv dogodek iz leta 2013, ko je v avli Vroclavske univerze javnost čakala na predavanje 88-letnega Baumana, pozdravni nagovor pa so grobo prekinili poljski nacionalisti, t. i. narodnjaki. Opis dogodka se začne z besedami:

»Na prizorišču vidim slabotnega moškega v sivem suknjiču, izraz na njegovem obrazu izdaja žalost in precejšnjo utrujenost. Pogled temnih, živih oči je miren. Na trenutke se mi dozdeva, da ne more verjeti, da se to, kar vidi, resnično dogaja. Skupina nekaj deset mladih kratko postrizanih moških s transparenti nacionalistične organizacije Narodni preporod Poljske in nogometnega kluba Šlezija Vroclav prekine slavnostni sprejem v avli Vroclavske univerze. Kričijo: 'Spizdi! Spizdi!' 'S srpom in kladivom potolcimo rdečo drhal.' V stadionskem slogu pojejo, da bodo na 'drevesih namesto listov viseli komunisti' in zahtevajo 'Nürnberg za komuniste'.«

Ta sramotni dogodek, na katerem so nacionalisti zahtevali Baumanov izgon – še zadnji v njegovem življenju – in po katerem je Bauman izgubil voljo, da bi še naprej obiskoval Poljsko, po besedah Domoslawskega dobro predstavlja kontekst, v katerem Baumanovo življenje in delo razumejo na Poljskem. Sovražnih govoric o njem ne širijo samo nacionalistične organizacije. Poljska državna televizija ga je denimo

ob novici o njegovi smrti leta 2017 označila kot oficirja varnostno-obveščevalne službe, ki je v tujini naredil »tudi« akademsko kariero, sovraštvo do Baumana pa je navzoče celo v akademski sferi – nič manj šokanten od zgornjega prizora z nacionalističnimi obritoglavci ni zapis avtorjevega telefonskega pogovora z eno vidnejših poljskih sociologinj, zaposleno na Univerzi v Varšavi, ki je dejala, da je bil Bauman predvsem politkomisar, ki ga v tujini ne ceni nihče, kar je seveda popolna laž, saj so njegove knjige prevedene v več kot trideset jezikov, poleg tega je dobitnik številnih prestižnih mednarodnih nagrad in častnih doktoratov širom po svetu. Ena izmed nalog naslednjih poglavij življenjepisa je zato dokazati neutemeljenost »črne legende«, ki se je na Poljskem močno ukoreninila, in opozoriti na veliko krivico, ki se Baumanu dogaja v domovini.

Naslednje poglavje življenjepisa se prične z opisom prizora, ki se je dogodil 1. septembra 1938 v Poznaniu:

»Trinajstletni Zygmunt z gimnazijsko čepico na glavi vstopi v učilnico na novi šoli. Nenadoma se nanj usuje plaz udarcev in brc. Po udarcih in prerivanju izgubi ravnotežje. Napadalc ga odvedejo v zadnjo klop na levi strani učilnice in ga poučijo: 'Tukaj je tvoje mesto, ti Žid! Ne drzni si iskati boljše klopi.' Pretresen je. Ponos, ker je bil sprejet v krog elitnih dijakov, ki bodo zrastle v intelektualce, začasno zamre. Po nekaj minutah pa iz klobčiča teles v zadnjo klop porinejo še štiri dijake. So blede, objokani. Skrivaj pogledujejo drug drugega. Vrišč se poleže šele, ko v razred vstopi učitelj. Batine po členu 'Ti, Žid!' za Zygmunta niso bile nič novega. Novost tega dne je bilo nekaj drugega: bilo je prvič, da v takšni situaciji ni bil sam.«

Zygmunt je namreč prihajal z Ježyc, Poznanjske četrti, kjer poleg njegove družine ni bilo Judov. Za popolnejši oris situacije je treba dodati še to, da je bila gimnazija, na katero se je vpisal, edina v Poznaniu, kjer ni veljalo načelo *numerus nullus* – nobenih Judov.

Pred ledeno mrzlim, do Judov sovražnim zunanjim svetom je Zygmunt varovala toplina starševske ljubezni. Domosławski ob primeru življenja Baumanove družine podrobno opisuje položaj Judov na Poljskem v obdobju med obema vojnama, še posebej v Poznanju, najbolj katoliškem poljskem velikem mestu in »prestolnici« poljskega katolicizma ter utrdbi nacionalistične ideologije, kjer je bil antemitizem močno zakoreninjen že dolgo pred nacistično okupacijo Poljske, v drugi polovici tridesetih let pa se je osvobodil vseh zavor in je obljubljal dokončno odstranitev Judov iz vseh sfer javnega življenja na Poljskem. Življenje v tem okolju je zagotovo pustilo neizbrisen pečat na Baumanu, ki je bil, kot je splošno znano, odločen kritik vseh oblik nacionalizma, tudi judovskega. Že v tem obdobju je Zygmunt še kot najstnik začel svojo publicistično dejavnost, postal je sodelavec otroške priloge revije za odrasle in se tako učil samostojnega mišljenja, pisanja, diskutiranja in udejstvovanja v javnem življenju, izvemo iz življenjepisa.

Avtor izčrpno in zanimivo predstavlja Baumanovo družino – starše, Maurycja in Zofio, stare starše, sestro Tosio ... Oče je bil skromen, tih, vase zaprt človek. Po poklicu je bil računovodja, a je bil strasten bralec, in čeprav ni imel formalne akademske izobrazbe, je bil izjemno razgledan, prava zakladnica znanja. Pred vojno je bil lastnik trgovine, toda ker ni imel trgovske žilice, je družina živela v precejšnjem pomanjkanju. Eden prvih Zygmuntovih spominov iz otroštva je spomin na očetov neuspešen poskus samomora, za katerega se je Maurycy odločil, ker ni bil sposoben preživljati družine. Mati je bila pravo nasprotje očeta, bila je zgovorna, energična, vročekrvna, ambiciozna in je imela poslovno žilico. Po njeni zaslugi je družini vendarle nekoč uspelo povezati konec s koncem. Zygmunt je imela tako rada, da si je želela, kot je nekoč povedal sam, da bi ga bilo več skupaj, hkrati pa ga je s sloji maščobe poskušala obvarovati pred zlom zunanjega sveta. Mislec tekoče moderne,

ki ga poznamo kot visokega, vitkega starejšega gospoda, je bil torej kot otrok debelušček in otroci so se mu zato posmehovali – *outsider* je bil, še preden je od vrstnikov izvedel, da je Jud, piše Domosławski. Zygmuntova mati je zelo dobro kuhala, okusen obrok ji je uspelo pripraviti dobesedno iz ničesar, zato je bila revščina, v kateri je živela družina, znosna. Kuhanje pa je bilo veliko pozneje tudi ena največjih življenjskih strasti profesorja Baumana, izvemo iz nadaljevanja knjige. Bil je absolutni gospodar kuhinje, kuhal je za vso družino, v kuhanju, ki ga je imel za ustvarjalno dejavnost, je užival, še bolj pa je užival v tem, da je ljudi nahranil, in užaljen je bil, če kdo od njegovih številnih obiskovalcev pri njem ni hotel jesti; iz njegove hiše v Leedsu, kjer je živel od 70. let prejšnjega stoletja, nihče ni smel oditi lačen.

Druga svetovna vojna se je zanj začela 1. septembra 1939 in Bauman je bil prvič prisiljen emigrirati. Na železniški postaji, kamor se je zatekel s starši – sestra se je že pred vojno poročila in se preselila v Izrael – so vladale apokaliptične razmere; na Zygmuntov predlog se je družina odločila za pobeg na vzhod, v Sovjetsko zvezo, kar je bila najboljša možna odločitev. Imeli so nepopisno srečo, da jim je pobeg uspel in da so se le za las izognili gotovi smrti med prvim nemškim množičnim pobojem Judov, ki se je dogodil v Ostrowi Mazowiecki in katerega žrtve so bili prav begunci, ki so si v istem času kot Baumanova družina izbrali isto smer pobega. Po večmesečnem begu so se ustalili v beloruskem mestecu Molodečno, kjer so starši dobili službo – oče kot računovodja, mati kot kuharica v vojaški kantini –, Zygmunt pa se je vpisal na gimnazijo, kjer so se v istem razredu učili Belorusi, Rusi, Poljaki in Judje in kjer ga ni nihče zmerjal zaradi judovskega rodu, ga je pa, ker je prišel iz osrčja Poljske, šikaniral pomočnik ravnatelja, beloruski nacionalist, ki je od njega zahteval, da se nemudoma nauči belorusko. A bolje kot belorusko se je Zygmunt naučil rusko – sam, brez učbenika, zgolj z branjem časopisa *Pravda*. Nato pa je vojna

izbruhnili tudi v Sovjetski zvezi in Zygmunt je že drugič v svojem življenju postal begunec.

V zadnjih letih življenja, ko so na vrata Evrope množično potrkali begunci zaradi vojne v Siriji, Afričani, ki bežijo pred lakoto in sušo, Afganistanci, prestrašeni zaradi nasilja Talibov, Pakistanci in Bangladeševci, ki jih izkoriščajo veliki koncerni ..., se je Bauman močno angažiral pri reševanju begunskega problema in sodeloval v več diskusijah na to temo. Plod njegovega angažmaja v boju proti še vedno trajajoči politični kampanji, ki seje sovraštvo, ki se napaja s strahom prebivalcev pred begunci, češ da so islamisti, teroristi, posiljevalci in prenašalci bolezni, je tudi njegova knjiga *Tujec pred našimi vrati* (*Strangers at our Door*, 2016), v kateri preberemo besede: »Begunci, ki bežijo pred bestialnostjo vojne in despotizmom ali barbarstvom, na kakršno jih je obsodilo življenje v lakoti in brez perspektiv, so od začetkov moderne trkali na tuja vrata.« Celo v kratkem animiranem filmu televizije Al-Džazira, dostopnem na *Youtu*bu, gledalce nagovarja Baumanov glas in jih poziva k humani rešitvi begunskega vprašanja. Večina gledalcev tega spota verjetno ne ve, da je bilo begunstvo tudi Baumanova osebna življenjska izkušnja. Protibegunska propaganda dela evropske desnice v marsičem spominja na nacistično protijudovsko propagando iz tridesetih let 20. stoletja.

Begunci so po Baumanu »glasniki nesreče« (Brecht) in prinašalci zle novice; kar se je zgodilo njim, se lahko namreč zgodi vsakomur izmed nas. Nas, ki živimo v miru in blagostanju, povzema Domosławski Baumanove misli, begunci opominjajo na krhkost eksistence in kratkotrajnost lagodnega življenja, ki se lahko čez noč spremeni zaradi klimatskih sprememb, vojn ali pretresov na svetovnih finančnih trgih. Prinašalca zle novice so nekoč ubili, danes pa ga ne spustimo k sebi, saj zle novice ne želimo slišati. V *Tujcu pred našimi vrati* Bauman ugotavlja, da je pojavitev velikega števila beguncev najrevnejšim prebivalcem Evrope pomagala ponovno pridobiti človeško dostojanstvo in

samospoštovanje, češ »Nismo najslabši«, in prav te ljudi politiki hranijo z nacionalizmi. Druga skupina ljudi, ki imajo odpor do beguncev, pa so tisti, ki se bojijo, da bodo zaradi njih izgubili premoženje in zavidljivo visok družbeni položaj. Ti se sprašujejo, zakaj naj bi pomagali tujcem, ko pa vendar nismo krivi za nesrečo, v kakršni so se znašli. Bauman, sledeč Jaspersu, razlikuje med moralno krivdo, pri kateri smo za nesrečo drugega krivi zaradi lastnega delovanja ali njegove opustitve, in metafizično krivdo, ki obstaja že samo zato, ker drugi ljudje trpijo. In že zato smo jim dolžni pomagati. A krivda, ki jo nosimo Evropejci, ni samo metafizična, kajti sodelovali smo v vojnah v Afganistanu in Iraku, zaradi česar je nastala Islamska država, ki je sprožila migracije, da o gospodarskem izkoriščanju držav, kakršna je Bangladeš, sploh ne govorimo, razmišlja devetdesetletni Bauman.

Po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo poleti 1941 so Baumanovi iz Belorusije pobegnili v Rusijo. Naslednji dve leti in pol Zygmuntovega življenja je zaznamovala grozljiva lakota. V svojih neobjavljenih spominih je Bauman zapisal, da je bolečina zaradi lakote ostala tudi potem, ko je lakota že zdavnaj minila, in da tudi pozneje, ko je živel v blagostanju, ni mogel zaspati, če doma ni bilo kruha, četudi je bil hladilnik poln drugih dobrot. Zygmunt je skupaj z materjo dobil delo v kolhozu v bližini mesta Gorki, današnjega Nižnega Novgoroda. Od jutra do večera sta opravljala težaka dela na polju, a na srečo so se kmalu spet preselili, saj so starši dobili službo – oče kot računovodja, mati kot kuharica. Zygmunt je z odliko končal gimnazijo in se vpisal na študij fizike in matematike v Gorkem, a so mu kmalu po začetku študija kot tujcu prepovedali obiskovati predavanja, tako da je študij lahko nadaljeval korespondenčno, le na izpite je smel prihajati.

Kmalu se je zaposlil na žagi v zaselku Vahtan sredi sovjetskih gozdov, v tamkajšnji knjižnici pa je odkril pravo zakladnico literature, ki jo je sovjetska cenzura pustila nedotaknjeno, in namesto da bi se v prostem času, tj. ponoči,

posvečal študiju fizike in matematike, se je seznanjal s filozofijo in zgodovino in je dobesedno požiral leposlovna dela. Ko je izvedel, da je bila v Moskvi ustanovljena Zveza poljskih domoljubov, ki si je prizadevala, da bi se Poljaki v Sovjetski zvezi ob boku Rdeče armade zoperstavili Tretjemu rajhu, je naročil periodični publikaciji, povezani s to organizacijo, in ob prebiranju prispevkov o družbenih konfliktih, revščini in nepravicih začel snovati vizijo svobodne in demokratične povojne Poljske. To je tudi čas, ko se je temeljito seznanil z idejo komunizma in postal revolucionarni romantik.

Leta 1943 je bil Bauman mobiliziran v sovjetsko milico in poslan v Moskvo, kjer je opravljal delo prometnega miličnika. Milica za prekrške ni smela kaznovati veljakov, ki so po ulicah divjali z dragimi avtomobili in se za prometne predpise niso niti zmenili, ampak večinoma pešce, ki so izmučeni in obupani brez cilja tavalili po moskovskih ulicah. Svojo službo je zato zasovražil in se že kmalu pridružil novonastali poljski vojski v Sovjetski zvezi, ki je delovala pod okriljem Rdeče armade. Poslan je bil v ukrajinsko mesto Sumi, a je 800-kilometrsko pot zaradi mraza in lakote komaj preživel. Tu pa ga je čakalo bliskovito napredovanje v vojaški hierarhiji. Najprej je opravil tečaj za oficirja, kmalu je postal namestnik poveljnika lahkega artilerijskega polka, poleg tega pa je bil odgovoren za politično vzgojo vojakov, ki je bila organizirana v obliki predavanj. Tedaj so mu prvič predlagali, da se odpove judovskemu priimku in prevzame poljskega – Bauman je kaj takega odločno zavrnil, ni se sramoval ne svojega priimka ne judovskega rodu.

Baumanova divizija je marca 1945 sodelovala v bitki za Kołobrzeg, najbolj krvavi bitki, kar so se jih udeležili poljski odredi na vzhodni fronti. Ta dogodek je bil eden najpomembnejših v Baumanovem življenju – sodeloval je pri osvoboditvi Poljske. V tej bitki je bil tudi sam težko ranjen, a so ga na srečo pravočasno odnesli z bojnega polja in operirali – brez narkoze –, bolečina pa je ostala vse življenje.

In pol stoletja je moralo miniti, da je Bauman izvedel, kot je sam zapisal v neobjavljenih spominih, da ni sodeloval pri osvobajanju Poljske, ampak njenem zaslužnjevanju. Soočenje z novo postsocialistično realnostjo je bilo za borce za svobodo in neodvisnost Poljske izjemno boleče. Po padcu realnega socializma se je namreč zgodovina začelo pisati na novo in na novo konstruirati antikomunistično identiteto Poljakov. Tako je nastala črna legenda, katere žrtev je tudi Bauman.

Domosławski navaja pogovor med Baumanom in njegovo drugo ženo, Aleksandro Jasińsko – Kania, ki ji je Bauman ob koncu leta 2016, le malo pred smrtjo, dejal, da bi, če bi moral ponovno izbrati svojo povojno pot, znova izbral enako. Bauman bi torej ponovno izbral komunizem, kajti komunisti so imeli najboljši program za obnovo Poljske. Predvojni sistem se je popolnoma kompromitiral, stara Poljska je bila, kot je dejal Bauman avtorju življenjepisa v enem izmed intervjujev, gostoljubna do premožnih ter neusmiljena in brez sočutja do tistih, ki so bili od njih odvisni in so se morali v zameno za kruh odpovedati človekovemu dostojanstvu. Komunisti pa so se zavzeli za to, da bodo kmetje dobili zemljo, delavci tovarne, zavzeli so se za brezplačno izobrazbo in proti diskriminaciji, zato je Bauman želel sodelovati v izgradnji nove, pravičnejše in bolj egalitarne družbene ureditve, ki jo simbolizirajo besede svoboda, enakost in bratstvo. Nikoli ni trdil, da je bil zaveden in nikoli ni obžaloval svoje odločitve. Ta je bila, poudarja Domosławski, najbolj racionalna izmed vseh možnih; Ljudski republiki Poljski, ki jo sodobna desnica diabolizira, lahko v marsičem zavida tudi Poljska po letu 1989 – realni socializem je eliminiral revščino, vsem je omogočil dostop do izobraževanja in zdravstva ter poskrbel, da so ljudje iz vseh slojev dobili občutek človekovega dostojanstva.

Po osvoboditvi Poljske se je Baumanova divizija preoblikovala v specialno vojaško formacijo, imenovano Korpus za notranjo varnost, katerega naloga je bila med drugim boj z antiko-

munističnimi vojaškimi enotami, ki so se na podeželju upirale nastanku nove družbene ureditve – gre za čas državljanske vojne na Poljskem. Službovanje v tej formaciji je postalo mora zadnjega obdobja Baumanovega življenja, antikomunistična desnica je leta 2006 začela skrajno podlo in umazano gonjo proti Baumanu, »oficirju in agentu komunistične varnostno-obveščevalne službe« in celo »medvojnemu uslužbencu NKVD-ja« (kar je popolna dezinformacija, saj je bil Bauman v Moskvi le prometni miličnik), in v številnih člankih širiti laži o Baumanovi domnevni odgovornosti za povojne poboje poljskih domoljubov. V arhivskem gradivu vojaške obveščevalne službe ni namreč niti najmanjših indicov, da bi Bauman kakor koli sodeloval pri okrutnostih vojaške obveščevalne službe.

Leta službovanja v poljski vojski so tudi leta, ko se je Bauman vpisal na Akademijo za družbene in politične vede, kjer je spoznal Janino Lewinson, študentko novinarstva, s katero se je leta 1948 poročil in z njo preživel več kot šestdeset let življenja ter imel z njo tri hčerke. Od Janine, ki se je navduševala nad sionizmom, je Bauman zahteval, da se od njega brezpogojno ogradi, kajti sionizem je, kot je trdil, nacionalizem. V prihodnji komunistični družbi, ki jo je treba pomagati zgraditi, za nacionalizme, za katere dobro vemo, kam vodijo, ne bo več prostora – je prepričeval zaročenko – kot tudi ne bo prostora za rasizem in antisemitizem. O tem je bil popolnoma prepričan. Odločno nasprotovanje sionizmu je bilo tudi vzrok za Zygmuntov spor z očetom, s katerim je za eno leto popolnoma prekinil stike.

V sodobno črno legendo o Baumanu se vklaplja podoba študenta filozofije in sociologije – majorja varnostno-obveščevalne službe, ki po Varšavski univerzi paradira v vojaški uniformi in s pištolo za pasom. Tega, ali je zares nosil pištolo, priče avtorju življenjepisa niso mogle z gotovostjo potrditi, a kaj takega, pravi filozof Krzysztof Pomian, ki je študiral v istem času kot Bauman, takrat ni bilo nič nenavadnega;

oborožen je bil celo Kołakowski, tedaj neformalni vodja skrajno levičarske skupine študentov, ki ni bil vojak in nikoli na nikogar ni streljal. Leta 1952 se je Bauman vpisal na magistrski študij, ki ga je končal z nalogo o neokantovcih Rickertu in Windelbandu, takoj nato pa je vpisal doktorat, v disertaciji se je ukvarjal z britanskim delavskim gibanjem. Leta 1953 je izgubil zaposlitev v vojski – uradno zaradi malomeščanskega izvora in očetovih obiskov na izraelski ambasadi –, kar je poleg padca na družbeni lestvici pomenilo drastično poslabšanje ekonomskega položaja družine, hkrati pa tudi začetek njegove bliskovite akademske kariere.

Delo Domosławskiego predstavlja tudi obsežen prispevek k zgodovini Fakultete za filozofijo in sociologijo na Varšavski univerzi, kjer je Bauman začel svojo znanstveno pot v času ideološke ofenzive, v kateri so bili s svojih položajev na univerzi vsaj začasno umaknjeni veliki nemarksistični humanisti svetovnega slovesa, med njimi Tatarkiewicz, Ingarden in zakonca Ossowski; Bauman v agresivnih napadih na predvojne profesorje ni sodeloval. Ne nazadnje je delo Domosławskiego tudi dragocen prispevek k zgodovini poljske povojne sociologije. Nikakor ne gre za suhoparen zgodovinski prikaz, ampak nazoren opis dogajanja na varšavskem filozofskem, še posebej pa sociološkem prizorišču, podkrepljen z izjavami tedanjih akterjev, številnih Baumanovih sodelavcev in študentov, ki jih je avtor intervjuval.

Bauman, ki je še leta 1955 javno zagovarjal stalinistično pravovernost in polemiziral s Pomianom, je še istega leta postal bolj spravljiv, pobotal se je z očetom, ki je kmalu po mamini smrti leta 1956 emigriral v Izrael. Istega leta, kmalu po referatu Hruščova o Stalinovih zločinih, je Bauman objavil članek z naslovom *Da se nikoli več ne bi ponovilo*, v katerem se je spraševal: »Zakaj smo oslepeli? Revolucijo smo izbrali ravno zato, da bi imeli oster vid in vroče srce?« Predvsem je bilo to vprašanje, meni Domosławski, usmerjeno k samemu sebi: Zakaj

sem oslepel in tega sploh nisem opazil? Ko je izvedel za Stalinova grozodejstva, je bil šokiran, dobesedno na robu obupa. Kljub temu da ga je upanje razočaralo, ga to spoznanje ni odvrnilo od komunizma, prav nasprotno; Bauman, ki je neomajno verjel v pravičnost povojne ureditve, je postal del avantgarde antistalinističnega gibanja. Bilo pa je to zanj trpko spoznanje, da v revoluciji ni dovoljeno oslepeti.

Kakšen je bil Bauman kot univerzitetni predavatelj, v kakšni luči ga prikazujejo številne izjave njegovih študentov in sodelavcev, ki jih je zbral avtor življenjepisa? Baumana se študentje spominjajo kot elegantnega, v črno oblečenega visokega in suhega predavatelja, ki ni stal za katedrom, ampak je distanco s študenti skrajšal tako, da se je usedel na klop. Njegov glas je bil nizek, močan, nekoliko je nosljal. Bil je odličen govornik, ki je znal slušatelje naravnost očarati, bolj kot na znanstvenika je spominjal na preroka, toda ni bil odmaknjen od vsakdanjega življenja in vzvišen nad njim, temveč mu je želel prisluhniti in s pomočjo sociologije izboljšati kakovost vsakdanjega življenja, pri tem pa je poudarjal, da sociologija ne more biti ideološko nevtralna. Vse do brutalne prekinitve akademske kariere na Poljskem je bil zelo plodovit publicist in znanstvenik, ki si je prizadeval vzpostaviti dialog med marksizmom in zahodno, še posebej ameriško sociologijo. Bauman je bil glavni urednik revije *Studia sociologiczne*, leta 1962 je postal predstojnik katedre za sociologijo političnih odnosov in je, kot pravijo zlobni jeziki, uvedel skorajda vojaško diktaturo. Do delavcev je bil strog in neizprosni, na rednih mesečnih razgovorih je preverjal znanstveno napredovanje mlajših znanstvenih sodelavcev, a je hkrati skrbel za njihov znanstveni razvoj in za to, da so lahko objavljali znanstvene publikacije.

Leta 1967 je poljska partija začela obsežno protijudovsko kampanjo, katere glavni pobudnik je bil notranji minister Moczar in ki je vodila v antisemitsko čistko v državnih ustanovah in v sami partiji. Med prvimi žrtvami te kampanje so

bili ljudje, kakršen je bil Bauman – Jud, borec Rdeče armade, goreč marksist in komunist in vse do zadnjega zvest pripadnik stranke, iz katere je izstopil leta 1968 v znak protesta proti uradnemu antisemitizmu. Med žrtvami te kampanje, ki je imela rasistično podlago, so bili številni kulturniki, znanstveniki, zdravniki, antisemitsko razpoloženje v družbi so po diktatu partije širili tisk, radio, televizija. Ta kampanja je sovpadla s protestniškim gibanjem študentov, ki je imelo Baumana za »svojega«. Marca 1968 je Bauman iz radijskih poročil izvedel, da je skupaj s še petimi predavatelji, obtoženimi revizionizma (Bauman ni bil revizionist), med njimi je bil tudi Kołakowski, odpuščen z Varšavske univerze. Študentje so v znak protesta proti odločitvi univerzitetnih oblasti organizirali stavko. Umazana gonja proti Baumanu, o kateri je Domosławski zbral obsežno dokumentacijo, je potekala na vseh ravneh – od lažnivih obtožb v medijih, ženine izgube službe, napadov na hčerke do groženj in žaljivih telefonskih klicev ter seveda pozivov, naj zapusti državo – in se je končala z Baumanovo emigracijo v Izrael. Za dovoljenje za odhod iz Poljske, kjer življenje ni bilo več mogoče, se je bila družina prisiljena odpovedati poljskemu državljanstvu – postali so ljudje brez državljanstva. Podobna usoda kot Baumana je leta 1968 doletela 14.000 poljskih državljanov judovskega rodu, med njimi 500 univerzitetnih predavateljev.

V Izraelu so Baumana toplo sprejeli in v samo štirih mesecih se je naučil hebrejščine, da je lahko začel predavati sociologijo na dveh univerzah hkrati – v Tel Avivu in v Haifi. Toda Izraela nikoli ni vzljubil. Ni se odpovedal boju za boljši svet in je po nekaj mesecih življenja in delovanja v Izraelu začel ostro kritizirati izraelsko okupacijo arabskih ozemelj, politiko izraelske vlade in idejo sionizma. Tesno se je povezal z izraelsko Novo levico, novo stranko, rojeno iz študentskega protestniškega gibanja, ki je sanjalo o marksizmu brez dogmatizma in katerega idol je bil mladi Marx. V svojih javnih nastopih in publikacijah je vse odločnejše

nasprotoval militarizaciji Izraela – dobesedni in mentalni –, judovskemu nacionalizmu in krivicam, ki jih je z okupacijo arabskih ozemelj povzročil Izrael. Nazadnje se je, leta 1971, odločil, da Izrael zapusti, z utemeljitvijo, da je raje žrtev nacionalizma, kot da bi ga prakticiral. Bauman, ki je ponudbe za predavateljski položaj dobival s številnih univerz širom po svetu, si je za novo domovino izbral Anglijo in v Leedsu zasedel profesorsko mesto, za katerega so na univerzi hkrati snubili tudi Ericha Fromma.

Druga polovica Baumanovega življenja je bila veliko manj dinamična in dramatična od prve, mislec se je posvečal pisanju, skoraj dve desetletji vodil katedro za sociologijo na Univerzi v Leedsu in se udeleževal znanstvenih konferenc. Na videz umirjeno življenje znanstvenika je za biografa še posebno velik izziv; namesto spektakularnih dogodkov iz junakovega življenja, ki bolj kot humanistični opus osvetljujejo zgodovino polpretekle dobe, se posveti Baumanovemu miselnemu življenju, torej tistemu, zaradi česar je junakov življenjepis sploh zanimiv.

Bauman je vzljubil Anglijo in umirjen angleški način življenja, priljubilo se mu je, da se je lahko posvečal tistemu, čemur se je želel, in pisal to, kar je mislil, predvsem pa se je zaljubil v angleško naravo in dolge sprehode po yorkshirskih travnikih – poleg kuhanja je imel za hobi še fotografiranje narave. (Veliko pozneje je izvedel, da mu je tudi na teh brezskrbnih sprehodih sledil vohun vzhodnonemškega Stasija.) Veliko manj kot narava so se mu priljubili površinski odnosi med ljudmi. Žena Janina se je prva leta počutila osamljeno, potisnjena je bila v vlogo gospodinje, *housewife*, za katero se ni čutila posebej nadarjena. Pozneje je postala pisateljica; v prvi knjigi je spregovorila o svojem življenju v varšavskem getu in v uvodu zapisala, da je najokrutnejša okrutnost razčlovečenje žrtev pred njihovim uničenjem, najtežje od vsega pa je v nečloveških okoliščinah ostati človek. Znano je, da je Bauman navdih za pisanje *Moderne in holokavsta*, kar imajo mnogi za njegov *opus magnum*, dobil prav ob

branju tega ženinega dela.

Družina je živela v lepi vili, obdani z vrtom, na katerem se je bohotilo rastlinje in ki ga je – kot se je Bauman rad pošalil – obdeloval sam Charles Darwin. A tudi v novi domovini so po univerzitetnih hodnikih že kmalu začele krožiti govorice, da naj bi bil Bauman na Poljskem »agent KGB-ja« – in strah pred tem, da bo treba znova pakirati kovčke, tudi v Angliji ni izginil. V politiko se Bauman zdaj ni vmešaval, a je kljub temu ostal nekonformist in angažiran intelektualec, ki se nikoli ni odpovedal svojemu vodilu, 11. Marxovi tezi o Feuerbachu, ki se glasi: »Filozofi so svet interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.« Marksizmu se torej ni odrekel, čeprav je prenehal biti ortodokсни marksist. Bauman sebe tudi nikoli ni prikazoval kot žrtve realsocialističnega režima. A biti »intelektualec s poslanstvom« se je Angležem s pozitivistično sociološko tradicijo zdelo čudna stvar, česa takega niso bili vajeni. Študentje, še posebej levičarji, so Baumana takoj vzljubili, velik vtis so nanje naredila njegova sproščena predavanja in erudicija. Tudi Bauman je vzljubil študente, ni pa prenesel univerzitetne birokracije.

Bauman se je v tem času intenzivno ukvarjal z vprašanjem utopije – ta ni fikcija, ampak celostno mišljenje prihodnosti, s katerim se napaja človeško delovanje. Svoje poglede nanjo je strnil v delu *Socializem. Dejavna utopija* (*Socialism. The Active Utopia*, 1976), v katerem socializem razume kot kritiko, protest, sanjarjenje, kot prostor odprtih možnosti in kot obzorje, ki se nikoli ne konča in nima končnega cilja, utopija pa je zanj zmožnost mišljenja o alternativnih rešitvah problemov zdajšnjosti. Opozarja na to, da je britanska družba utopično mišljenje, tj. mišljenje medsebojne solidarnosti in dobre družbe, zavrgla, zato se vrača k socialnemu darvinizmu. Ta napoved se je potrdila leta 1979, ko je prišla na oblast Margaret Thatcher, katere politika je obetala, da bo preživel tisti, ki je močnejši, bolj prefrigani in bogatejši. Čeprav Železni lady socialne države ni uspelo popolnoma uničiti, je skupaj

z Reaganom postavila smernice za nadaljnji razvoj sveta, ki ga zaznamujejo pojmi, kot so liberalizacija, privatizacija, deregulacija itd. ter geslo *There is no alternative*.

Zgodovina se je spet trdno postavila na stran kapitalizma in Bauman je kot priča tega brutalnega eksperimenta dobil veliko gradiva za svoje naslednje knjige (*Memories of Class* (1982), *The Left as the Counter-Culture of Modernity* (1986), *Legislators and Interpreters* (1987)), v katerih je razmišljal o svetu v času globalizacije, novem kapitalizmu in potrošništvu. Ne le da so mu ta dela prinesla svetovno slavo, mnoge Baumanove analize so, ugotavlja življenjepisec, še vedno tako aktualne, kot da bile napisane leta 2021. Spremembe kapitalizma so postale glavna tema Baumanove ustvarjalnosti, z njimi se je ukvarjal vse do smrti; ne gre za ozke ekonomske ali politične analize, pač pa ga je zanimala kultura kapitalizma – njen vpliv na naše življenje, delo, medčloveške odnose, ideale srečnega življenja, strah, ljubezen ... Toda, kot poudarja Domosławski, ne gre za golo analizo stanja, kakršno je, ampak za odstranjevanje novih obzorij in še nepoznatih perspektiv, za utopično mišljenje. Med avtorji, pri katerih se je Bauman navdihoval, so poleg Marxa Gramsci, Simmel, Lévi-Strauss, Hannah Arendt, Adorno in frankfurtska šola, med književniki pa Kafka, Kundera, Calvino, Borges in José Samarago, najbolj pa je nanj vplival Camus z *Upornim človekom*, človekom, ki zna reči »ne«.

Leta 1988 je prvič po izgonu obiskal Poljsko (kljub vizi vstop v državo ni potekal brez zapletov); Poljakom je poskušal dopovedati, da svoboda v kapitalizmu ni tako čudovita, kot si mislijo. Intelektualci imajo svobodo govora, sliši pa se jih ne, saj družbi vlada potrošništvo. Na družbene spremembe na Poljskem konec osemdesetih in na začetku devetdesetih let je Bauman, ki je v Angliji opazoval opustošenje, posledico politike Železne lady, gledal pesimistično in je Poljake posvaril pred modelom kapitalizma, ki so ga pozneje imenovali neoliberalizem in ki sloni na prepričanju, da bo trg vse

uredil in da ni nobene alternative. Še vedno se je počutil predvsem Poljaka, in ko so nekaj let po demokratičnih spremembah oblasti razglasile, da bodo vsem zainteresiranim nekdanjim državljanom, ki so se bili marca 1968 državljanstvu prisiljeni odpovedati, to zdaj vrnilo, sta z ženo ugotovila, da bi pravzaprav morala napisati prošnjo za popravilo krivice – tega nista bila pripravljena storiti.

Domosławski v življenjepis vključi tudi pregled Baumanovih del, posvečenih moderni – epohi razuma in velikih zgodb, ki je negovala prepričanje, da je kaos sveta mogoče preoblikovati v urejen vrt – in postmoderni, tj. moderni, osvojenim nekdanjih iluzij, ki se zaveda, da je kaos sveta težko urediti, kar pa nas po Baumanu ne odvezuje dolžnosti, da izboljšamo svet. Bauman se, čeprav nas stanje sveta, ki ga analizira, le težko navdaja z optimizmom, nikoli ni odpovedal utopičnemu upanju, da bo kdaj nastala boljša, bolj egalitarna družba.

V poglavju z zgovornim naslovom *Izgnan tretjič*. In četrtrič Domosławski opisuje še en dogodek, ki priča o Baumanovi stigmatizaciji v domovini. Leta 2006 je Inštitut za uporabne družbene vede na rektorat Varšavske univerze naslovil prošnjo za obnovitev doktorata profesorja Baumana ob 50. obletnici zagovora doktorata in v utemeljitvi med drugim zapisal, da je Bauman eden najbolj znanih sociologov na svetu, prejemnik nagrade amalfi in nagrade Theodorja W. Adorna, tudi častnih doktoratov devetih univerz, njegove knjige pa so prevedene v 33 jezikov. Univerzitetna komisija za častne doktorate je prošnjo zavrnila s kratko utemeljitvijo – »zaradi značaja kandidatovih znanstvenih in pedagoških dosežkov«. V dopolnjeni utemeljitvi, ki so jo zahtevali predlagatelji, pa so zapisali, da je bila prošnja zavrnjena zaradi kandidatove »državlanske drže« – Baumanovega službovanja v vojski in ideološke dejavnosti med službovanjem na Varšavski univerzi. Bauman je bil torej iz Poljske izgnan še tretjič, a to ni bila zadnja brca: naslednjih enajst let so se v domovini v

desničarskem časopisju vrstili članki, sestavljeni iz polresnic in laži o njegovi preteklosti, ki so širili sovražstvo do Baumana. Ko so mu ob 85. rojstnem dnevu podelili nagrado za zasluge v kulturi *gloria artis*, je prejel čestitke nekdanjega češkega predsednika Václava Havla, ne pa tudi poljskega predsednika Komorowskega, niti čestitk njegovih predhodnikov Wałęse in Kwaśniewskega.

Proti koncu življenjepisa se Domosławski vrne k dogodku na Univerzi v Wrocławu iz leta 2013, opisanem na začetku knjige, ko so t. i. narodnjaki s skandiranjem in žalitvami ob uporabi nacistične simbolike poskušali preprečiti Baumanovo predavanje in zahtevali njegov izgon iz Poljske. Do podobne provokacije je čez nekaj dni prišlo tudi v Poznaniu. Oba dogodka sta na Poljskem – namesto zgražanja – sprožila val brutalnih medijskih napadov na Baumana. Bauman se je ob tej gonji proti njemu počutil podobno kot marca 1968; dojel je, da za ljudi, kakršen je on, na Poljskem pod vladavino stranke Jarosława Kaczyńskiego ni prostora, njegova edina domovina je po tem dogodku, kot se je izrazil sam, postala brezdomovinskost. Domosławski se tokrat posveti sporočilu Baumanovega predavanja, ki ga je zasenčil škandal z obritoglavci. Sklicujoč se na trditev Joséja Samaraga, da se je socialdemokracija, ki je nekoč predstavljala upanje človeštva, prodala desnici, ugotavlja, da sodobna levica desnici le dokazuje, da zna narediti isto kot ona, in ne poskuša sestaviti programa za prihodnost. V našem času, ko je človekova sreča identična povečanju potrošnje, je zmagala predstava, da je zdravilo za vse družbene bolezni dvig BDP-ja. Toda danes vemo, da je neskončna rast proizvodnje nemogoča, da tega naša Zemlja ne bo zdržala. Zato si je treba svet zamisliti na novo, tako, da bo prijaznejši, bolj gostoljuben za vse ljudi. In to je po Baumanu naloga nove levice. Za to pa so potrebni potrpežljivost, pogum in upanje, da je drugačen, boljši svet mogoč.

Zadnji prizor, ki ga v knjigi opisuje Domosławski, govori o ljubezni ob koncu

življenja: »Bi se poročila z mano?« »Ne.« »Kaj pa bova potem počela?« »Preprosto se bova srečevala in se ljubila.« Pogovor je potekal v času odmora med predavanji na varšavskem Collegium Civitas, kjer sta bila oba predavatelja. Ona je bila stara devetinsedemdeset, on pa šestinosemdeset let, počutila pa sta se kot šestnajstletnika.

Le nekaj mesecev pred tem prizorom se je Baumanu sesul svet – v triinosemdesetem letu starosti mu je umrla žena Janina in prijatelji niso vedeli, ali si bo še kdaj opomogel. A Bauman se je odločil, da reče življenju »da«. Z Aleksandro Jasińsko – Kania, znano poljsko sociologinjo in univerzitetno predavateljico, ki jo je poznal že iz svojega varšavskega obdobja, se je pozneje tudi zares poročil; preselila se je k njemu v Anglijo in skupaj sta živila vse do njegove smrti leta 2017. Domosławski navaja anekdoto, po kateri je imela pri poroki prste vmes sama Elizabeta II. Bauman je, da bi partnerici po svoji smrti zagotovil spodobno življenje, kupil življenjsko zavarovanje. A v pogodbi je pisalo, da renta pripada izključno zakonskemu partnerju, sicer zavarovalnica denar nakaže v proračun monarhije. Ta Baumanov »antimonarhistični« argument je Aleksandro Jasińsko – Kania prepričal, da je privolila v poroko.

Ob koncu knjige se Domosławski spet vrne k Baumanovim razmišljanjem ob begunskem valu, ki je leta 2015 preplaval Evropo; mediji, ugotavlja Bauman, trobijo o begunski krizi, kar izkoristijo populist, kakršna sta Orbán in Kaczyński, ki trdijo, da ne bodo dovolili, da bi »ljudje iz drugih kultur« motili naš mir, za gradnjo zidov se zavzemajo celo demokrati. Prizori utopljenih otrok, bodeče žice na mejah in izmučenih beguncev nas sprva šokirajo, toda, kot ugotavlja Bauman, je »narava šoka v tem, da se počasi spremeni v dolgočasno rutino normalnosti, moralna panika se izčrpa, izgine iz vidnega polja in iz naše vesti ter potone v pozabi«. Stališča glede beguncev so Baumana povezala s papežem Franciškom. Bauman je v znanih Franciškovich besedah »Kdo sem jaz, da bi sodil

geje?» prepoznal njegovo moralno deklaracijo; pri papežu ga je očaralo, da vzpostavlja dialog z ljudmi z deklarirano drugačnimi prepričanji, zelo je cenil njegovo zavzemanje za begunce.

Fascinacija pa je bila obojestranska – tako Bauman kot papež sta bila očarana drug nad drugim in že leta 2015 je iz Vatikana prišel signal, da bi se Frančišek rad srečal z Baumanom. Do srečanja je prišlo poleti 2016 v Assisiju, avdiencia sta se udeležila skupaj z ženo Aleksandro. Bauman je Frančišku povedal, da se je veliko upanj v njegovem dolgem življenju izjalovilo, a vseeno upa, da smo kljub nesrečam, ki smo jim priča, sposobni izboljšati svet. Nato je dejal: »Vi ste moja luč na koncu tunela.« Frančišek se je smejal. Bauman je bil srečen, da se je sestel s papežem, a razočaran, ker je avdiencia trajala le nekaj minut. Toda srečanje ni bilo zaman, ugotavlja Domosławski, saj je v javnih izjavah papeža Frančiška mogoče prepoznati številna Baumanova stališča. Ta hipoteza se je potrdila poleti 2017, že po Baumanovi smrti, ko je *La Repubblica* objavila članek z naslovom *Bergoglio poleti bere Baumana*, v katerem je pisalo, da papež poletne počitnice preživlja ob študiju Baumanovih knjig, saj Bauman bolje kot drugi vidi v srce sodobne družbe, branje njegovih besedil pa bo papežu pomagalo bolje razumeti stvarnost, v katero je potopljena sodobna mladina.

Tudi pozneje se je Frančišek večkrat skliceval na Baumana, v svoj besednjak je sprejel besedno zvezo »tekoča moderna«, Bauman pa je Frančiška omenjal v svojem zadnjem delu, *Retrotopiji*, katerega izida ni dočakal in ki prinaša pesimistično diagnozo prvih desetletij našega stoletja. Živimo v času retrotopije – nostalgичne vrnitve v preteklost. Negotove prihodnosti nas je strah, zatekamo se na področje na videz varnega in osvojenega. Retrotopično mišljenje zaznamuje vrnitev k hobbesovskim opisom sveta (*homo homini lupus, bellum omnium contra omnes*), ki se kaže npr. v medsebojnem nezaupanju, teorijah zarot itd., in k plemenskosti, iz katere se roje-

vajo nacionalizmi in populistične tendence. Ti pomenijo konec globalne solidarnosti, v politiki pa jih zaznamuje vzpon voditeljev, kakršni so Trump, Netanjahu, Orbán in Kaczyński, ki nago-varjajo h graditvi zidov in postavljanju bodečih žic na mejah, kar naj bi nas ščitilo pred prišleki, »tujci«. Tretja poteza retrotopičnega mišljenja je priznanje neenakosti za naravni red stvari – proti temu Bauman odločno protestira in še enkrat navaja svoje argumente proti neoliberalizmu –, četrta poteza pa je racionalni egoizem, popolna osredinjenost nase. Avtor biografije se ne strinja z interpretacijo, da gre za pesimistični obrat v Baumanovi ustvarjalnosti in da Bauman ne dopušča nikakršnega upanja več. Upanje se bo pojavilo, po avtorjevi razlagi sugerira Bauman, če bomo opustili vloge zgolj pasivnih opazovalcev. Vsakdo izmed nas je po Baumanovem prepričanju dolžan sodelovati pri izgradnji gostoljubnejše družbe. Kot svojega miselnega zaveznika Bauman navaja Frančiška.

Zadnja leta življenja je Baumana, piše Domosławski, vse bolj zapuščal sluh, kar ga je motilo predvsem zato, ker ni mogel uživati v koncertih klasične glasbe, vse do zadnjega pa je spremljal televizijske prenose nogometnih tekem – nogomet je bil poleg kuhanja ena največjih strasti njegovega življenja. Vse do novembra 2016 je Bauman potoval po svetu ter se udeleževal znanstvenih konferenc in predavanj. Poleti je napisal *Retrotopijo*, jeseni pa je začel počasi ugašati. Svoje zadnje besedilo, ki je bilo objavljeno po njegovi smrti, je napisal konec decembra. V njem piše o vzponu voditeljev, kakršni so Trump, Orbán, Kaczyński, ki jih je v sodobnem svetu vedno več. Besedila ni mogel več dokončati, na njegovo prošnjo ga je zaključila žena Aleksandra Jasińska – Kania, ki je tekst končala z besedami: »Cilj našega 'potovanja' ostaja neznan, prihodnost pa je nepredvidljiva. Namesto da se sprašujemo, kaj nas čaka v prihodnosti, bi se morali vprašati, kaj lahko storimo, da bi naš planet naredili prijaznejši za življenje. Zdi se, da je izoblikovanje umetnosti dialoga in umetnosti življenja naše

orodje za izgradnjo ladij, ki bodo človeštvu pomagale preživeti po koncu Zahoda v časih tekoče moderne.« »Prava elegija ob odhodu,« piše Domosławski.

»To leto bo kratko,« je dejal Bauman ženi, ko sta nazdravila na novo leto. Po novem letu je bilo njegovo zdravstveno stanje vsak dan slabše. Zygmunt Bauman je umrl 9. januarja 2017, njegov pepel so pomešali s pepelom žene Janine. Groba nima. Pogrebna slovesnost je bila v družinskem krogu. Po slovesnosti so družinski člani peli pesmi, ki so jih po navadi peli doma; kdor je znal rusko, je zapel pesem Bulata Okudžave *Tri sestre*.

V kratkem zapisu o knjigi Arturja Domosławskega *Izgnanec* seveda ni mogoče omeniti vseh tem, ki jih obravnava skoraj tisoč strani obsegajoče delo. To še zdaleč ni le zelo dobro dokumentirana biografija Zygmunta Baumana, ampak tudi refleksija novejših in naj-novejših zgodovine Poljske na primeru življenja človeka, ki je bil večji del življenja emigrant. Prepredena je tudi z avtorjevimi razmišljanji o pomenu in metodah biografistike, še posebej druga polovica knjige prinaša tudi zelo dober pregled Baumanovega filozofskega in sociološkega opusa, predvsem pa je delo poklon Baumanovi pokončni drži in njegovi hoji z vzravnano hrbtenico. Želim si, da bi knjigo Arturja Domosławskega *Izgnanec* lahko kmalu prebiral tudi v slovenskem prevodu.

---

# Vodnik po maturi

---

***Jernej Pisk, Tadej Rifel, Mare Štempihar***

## ***Filozofija religije***

Filozofija religije se ukvarja z naravo religije, njenimi temelji in s človekovim odnosom do Boga/boga/bogov<sup>1</sup> oz. transcendence. Filozofija religije tako ni opis različnih oblik verovanja niti ni zagovor katere od posameznih religij, temveč se ukvarja z nekaterimi temeljnimi človeškimi vprašanji, ki filozofijo religije povezujejo tudi z drugimi filozofskimi področji: ontologijo, epistemologijo, etiko in politično filozofijo. V ospredju pa je vselej odnos med filozofijo, ki se sklicuje na "naravni razum" oz. razumsko spoznanje, in religioznim verovanjem oz. verskim spoznanjem v njegovih različnih razsežnostih. Filozofija se je v svojih različnih oblikah mišljenja na različne načine soočala z območjem religioznega, zato lahko upravičeno govorimo o raznoterosti filozofije religije. Filozofija religije ne izhaja nujno iz predpostavke božjega obstoja, temveč tega postavlja pod vprašaj in analizira nekatere poskuse, da bi ga razumsko dokazali. V filozofiji religije pa se ob razmišljanju o transcendenci ne zastavlja samo vprašanje o obstoju le-te ter kaj oz. kdo je bog/Bog, temveč tudi vprašanje, kaj/kdo je človek. V človekovem odnosu do transcendence oz. presežnega se namreč zastavlja vprašanje o njegovi lastni »transcendenčnosti« ali presežnosti kot nedoločljivem bistvu – odnosu med končno in neskončno bitjo, časovnostjo, vekotrajnostjo in večnostjo.

---

<sup>1</sup> Bog kot osebno ime (v monoteizmu) pišemo z veliko začetnico, medtem ko se kot oznaka določenega poslednjega principa zapisuje z malo začetnico.

### ***a) Različni pristopi k filozofiji religije***

Več kot dvatisočletna razprava med filozofijo in religijo je ustvarila izredno bogato in raznoliko tradicijo v zgodovini zahodne misli. Večina sodobnih pristopov k področju religije v njej prepozna bistveno sestavino človekovega življenja. Družboslovje, predvsem antropologija in sociologija prispevata pomembne uvide k našemu razumevanju religij, zlasti v njihovi povezanosti z njihovimi kulturnimi konteksti. Zato je pri tem treba upoštevati pluralnost religioznih tradicij in s tem tudi posledično pluralnost filozofij religije, ki ni ena sama monolitna celota. Charlesworth zato ločuje pet osnovnih pristopov:

Prvi pristop trdi, da je naloga filozofije, da nas pravzaprav vodi do religioznega pogleda na svet in v končni fazi celo do religioznega načina življenja. To stališče na neki način iz filozofije naredi religijo. Sem sodijo že nekateri zametki mišljenja pri predsokratikih, za utemeljitelja tega pristopa pa velja Platon ter poznejši platoniki in novoplatoniki. Deloma se pojavlja tudi v novoveški filozofiji, pri Spinozi in Heglu.

Drugo pojmovanje filozofije religije je povezano s pristopom, ki ga je v svojih delih ubral Tomaž Akvinski, v resnici pa povzema dolgo miselno tradicijo, ki se je pričela z judovskim filozofom Filonom Aleksandrijskim. Vključuje pa tudi islamske filozofe srednjega veka, kot sta Ibn Rušd (Averroës) in Ibn Sina (Avicenna). Tukaj je naloga filozofija religije predvsem razjasnjevanje in obramba vere, torej gre za neke vrste apologetiko.

Tretji pristop nasprotno trdi, da naloga filozofije ni, da upravičuje religijo, ampak je njena funkcija v tem, da z dokazovanjem vzpostavlja

pogoje možnosti religioznega področja. Glavni predstavnik tega pristopa je Immanuel Kant.

Četrty pristop, ki ga zagovarja analitična filozofija, vidi vlogo filozofije v analizi smiselnosti religioznega jezika. Predstavnik te smeri je recimo angleški filozof A. J. Ayer.

Peti pristop pa najdemo v postmodernem in postmetafizičnem mišljenju mislecev, kot so Heidegger, Derrida in Caputo. Glavno jedro tega pogleda je v preseganju metafizičnih temeljev filozofije religije in iskanje novih možnosti govora o Bogu/bogu.

### ***b) Razmerje med verovanjem in razumevanjem***

Za vernika njegovo verovanje ni nekaj povsem razumskega (po Descartesu jasnega in razločnega). To najbolj radikalno zaostri Tertulijan, ki verovanje povsem loči od razuma: »Verujem, ker je absurdno.« Razum sam po sebi je omejen, ne-absoluten, in zato ne more spoznati Absolutnega. Od tod izhaja tudi razmerje med filozofijo in religijo, ki so ga zagovarjali zlasti srednjeveški teologi, po katerem je filozofija pomočnica teologije. Hkrati pa nekateri novo-veški in sodobni filozofi (npr. Blaise Pascal, Jean-Luc Marion, Alvin Plantinga idr.) poudarjajo potrebnost vere v pravilnost razuma samega, saj bi se utemeljevanje pravilnosti razuma z razumom samim končalo v zmoti krožnega sklepanja.

Ob vprašanju odnosa med verovanjem in razumom je treba ločiti koncepta razumskosti in razumnosti ter verovanja in verjetja. Čeprav verovanje samo ni nekaj razumskega (v svojih največjih globinah verovanje ni dostopno racionalistični analizi; ni ga mogoče racionalistično razgrniti in obvladovati), pa nekateri avtorji poudarjajo razumnost verovanja. Pri Avguštinu, na primer, je vera razumna, saj razumnost človeku omogoča, da osmišlja svoje verovanje. Ker je osmišljanje stvarnosti racionalna človekova dejavnost, se tudi v ozadju verovanja skrivajo

določeni racionalni razlogi. Ne nazadnje si mora človek biti na jasnem, kaj, komu in zakaj veruje. Ker se torej verovanje kaže kot nekaj razumnega, ne pa nujno razumskega, je treba jasneje ločiti med dvema vrstama razuma. Prvo obliko razuma bi lahko opredelili kot ozki razum. Takšno razumevanje razuma prevladuje v sodobni empirično-matematični metodi znanosti. Ker je verovanje in/ali Bog/bog/transcendenc nekaj nemerljivega in nematematično izračunljivega, se iz stališča ozkega razuma izkaže za nasprotje razuma in zato stvar subjektivnega verovanja. A če bi pristali na takšno zoženo pojmovanje razuma, potem bi tudi odgovori na temeljna človeška (filozofska) vprašanja ostali racionalno neodgovorljivi. Vsa vprašanja o smislu, dobrem, lepem, resničnem in pravičnem bi s tem bila odrinjena ven iz racionalnosti v sfero subjektivnosti. Filozofija sama (iskanje spoznanja/modrosti) pa bi se izkazala kot absurdno človekovo prizadevanje. Zato je, ko govorimo o vprašanju religije, vere in filozofije na splošno, treba pristopiti s širšim razumom, ki ne izključuje empirično-matematični metodi nedostopnih človekovih spoznanj, utemeljenih na razumevanju pojmov, konceptov in idej, na logičnem sklepanju in argumentiranju. Razlikovanje med verovanjem in verjetjem pa je utemeljeno na izkustvu, da mora vsak človek v svojem življenju verjeti mnogotere stvari (verjeti, da se bo prižgala luč, ko pritisnemo na stikalo, verjeti staršem in učiteljem itd.), česar pa še ni mogoče označiti kot verovanje. V primerjavi z verjetjem gre zato pri verovanju za globljo in bolj celostno človekovo zadevo, saj verovanje v temelju spreminja razumevanje sveta, vodi in osmišlja človekovo bivanje in delovanje v svetu.

Vprašanje razmerja med verovanjem in razumom se prvič pojavi že pri predsokratskih mislecih, saj jih ni zanimalo nič drugega kot izvor in začetek vsega, počelo (arché), ki ni tisto (ob)vladano, pač pa tisto, kar vlada. S tem so se predsokratiki dvignili nad do tedaj prevladujoče mitološke razlage sveta ter izvedli tako imenovani prehod od mitosa k logosu, s čimer se

prične filozofija. Nadalje se vprašanje zastavlja pri filozofih klasičnega obdobja antične grške filozofije. Pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. Sokrat je svoje temeljno poslanstvo strnil v znameniti izjavi, ki pravi, da neraziskanega življenja ni vredno živeti. Sokrat je svojo dolžnost prepoznaval natanko v razmerju do boga. Apolon je namreč zastopnik imperativa, ki ljudem nalaga, naj spoznavajo sebe. Zaradi tega se Sokrat na sodišču zagovarja zoper očitke, da je brezbožen, s tem, da poskuša pokazati, da njegova ljubezen do modrosti ni destruktivna, temveč najvišja oblika čaščenja boga, celo mnogo bolj kot tisti bolj konvencionalni načini: opravljanja verskih ritualov, žrtvovanja ipd. S tem Sokrat postavi temelje tisti *amor dei intellectualis*, razumski ljubezni do boga, o kateri so za njim razmišljali Platon in Aristotel, v srednjem veku npr. Anzelm in Tomaž Akvinski, v novoveški filozofiji pa Descartes v *Meditacijah* in Spinoza v svoji *Etiki*. Bog, za katerega pri tem gre, je utelešenje modrosti (Sokrat) oz. prvi vzrok in mišljenje mišljenja (Aristotel), najpopolnejše bitje (Anzelm in Descartes), prvi gibalec, prvi vzrok, nujno bitje in urejevalec vsega (Tomaž Akvinski), neskončni um (Spinoza). Človek v spoznavanju in razmerju do njega spoznava samega sebe in s tem skrbi za blagostanje svoje duše (Sokrat nagovarja svoje someščane k spoznavanju sebe kot obliki skrbi zase, Spinoza o spoznavanju govori kot o poti k neokrnjenemu veselju oz. blaženosti).

Drugi nasledek ne le Sokratovega razmišljanja pa je tale: bog, o katerem govori filozof, tukaj ni nujno osebni Bog. Ni oseba, ki človeku priporoča in se mu razodeva, temveč je entiteta, s katero človek vstopa v odnos takrat, ko razmišlja. Blaise Pascal v tem smislu razlikuje med bogom filozofov na eni strani in Bogom vere (»Bog Abrahama, Izaka in Jakoba«) na drugi. Razmerje do »filozofskega« boga pomeni razmerje do neskončnega (uma), etični nasledki pa so povezani z idejo, da je razmišljanje samo po sebi nekaj dobrega. Pri Sokratu torej poslušnost bogu sovпада z raziskovanjem življenja, slednje

pa z dobrim življenjem.

### c) Kaj pomeni pojem bog/Bog?

Tradicionalno gledano tako zahodne kot bližnjevzhodne religije vidijo v Bogu temelj ali filozofsko rečeno počelo (arché) bivanja. To so judovstvo, krščanstvo in islam. Drugače je s pojmom boga v starodavnih indijskih, japonskih in kitajskih religijah, kot so hinduizem, budizem, džainizem, sikhizem, šintoizem in daoizem v vseh njihovih različicah. Dejstvo je, da se je filozofija religije v veliki meri razvila na podlagi zahodnega, torej grškega filozofskega in judovskega teološkega izročila. Ko torej govorimo o pojmu Boga/boga moramo imeti v mislih to temeljno razlikovanje. Napak bi namreč bilo, če bi enačili filozofski nauk o Bogu/bogu s filozofijo religije, saj obstajajo tudi religije brez Boga/boga/bogov. V nadaljevanju se bomo omejili na zahodno tradicijo filozofije religije.

Bog je osrednji religijski pojem. Kot tak ni vezan samo na misel, temveč tudi na izkustvo oz. izkušnjo. Tudi slednja postane predmet filozofskega razmišljanja, v moderni filozofiji najkasneje z delom Williama Jamesa *Raznolikost religioznega izkustva*. Človek se v današnji sekularizirani družbi, ko religiozna izkušnja ni več nekaj samoumevnega, ukvarja predvsem z razpravljanjem in tuhtanjem o Bogu. S tem se, če je dovolj iskren, v resnici lahko približa tudi filozofskemu premisleku o Bogu/bogu, ki je bil prisoten vse od začetkov zgodovine filozofije.

Bog je stvarnost onstran naravnega, fizičnega sveta, se pravi onstran bitij, ki jih lahko izkustveno zaznamo in spoznamo. V tem smislu gre klasično rečeno za metafizično vprašanje, bog pa je s tem temeljni pojem filozofije. Že Tales se je začel spraševati po poslednji resničnosti, po počelu (arché), ki ni obvladovano, ampak vlada. To filozofijo v njenem trenutku rojstva približa religiji. Od nje, v podobi klasične grške mitologije, pa se hkrati tudi distancira. Platon kritizira antropomorfizem helenskih bogov in njihovo pesniško predstavljanje. Namesto tega

uvede filozofsko idejo o bogu kot popolnem, dobrem, preprostem in nespremenljivem bitju. Temu sledi tudi Aristotel, ki boga pojmuje kot prapočelo. Tej liniji mišljenja sledijo vsi najvidnejši predstavniki filozofskega izročila v navezavi na judovsko, krščansko in islamsko tradicijo, ki se konča v Heglovi opredelitvi, da je spoznanje Boga zagotovo najvišja naloga znanosti. V drugačni obliki se misel o spraševanju po transcendentnem temelju kot pristnem filozofskem vprašanju ohranja tudi v sodobni fenomenološki misli, npr. pri Levinasu.

### **č) Ali lahko dokažemo obstoj boga?**

Ko razmišljamo o možnosti dokazovanja Božjega obstoja, je najprej treba opredeliti, o kakšnem dokazovanju sploh govorimo. Sodobni čas dokazovanje razume predvsem kot metodo spoznanja, značilno za znanost. A ko govorimo o Bogu/bogu, se moramo zavedati, da imamo opraviti s stvarnostjo, ki ji v svetu ni primere. Ker je Bog/bog drugače drugačen od stvari in pojavov tega fizičnega sveta, je razumljivo, da ko govorimo o dokazovanju Božjega obstoja, ne govorimo o znanstvenem dokazovanju. Tako kot velja za filozofijo na splošno, velja tudi za filozofijo religije: način spoznavanja ni znanstveno (empirično-matematično) dokazovanje, ampak argumentiranje utemeljeno na analizi pojmov. Zato je bolj kot o dokazih primerno govoriti o argumentih za Božji obstoj.

Obstajajo številni argumenti za obstoj Boga, prav tako pa njihove kritike. Najbolj znani so naslednji: ontološki, kozmološki, teleološki in moralni. Prvega lahko obravnavamo, navezujoč se na Anzelma Canterburyjskega, njegova različica pa nastopi tudi v Descartesovih *Meditacijah*. Anselm izhaja iz čistega razuma (a priori), v njem pa prepozna prisotnost pojma boga kot popolnega bitja, kar naj bi monoteistično razumljeni Bog po definiciji tudi bil. Ker bi popolno bitje, ki bi obstajalo zgolj kot domislica v človekovi glavi, ne bilo popolno, saj bi bilo le domislica, je za popolno bitje nujno, da ne biva le v mislih, pač pa tudi v stvarnosti.

Stvarnosti pa spet ne gre razumeti zgolj kot fizične stvarnosti, saj bi s tem Boga – popolno bitje – spet omejili na nekaj, kar samo po sebi ni popolno, na fizični svet, pač pa gre za nujnost realnosti oz. dejanskosti Božjega obstoja. Kot kritiko ontološkega argumenta bi si veljalo ogledati Kantovo kritiko Descartesovega doka za oz. Humovo kritiko iz *Dialogov o naravni religiji*. Klasično različico kozmološkega argumenta je mogoče najti pri Aristotelu in nadgradnjo le-te pri Tomažu Akvinskem. Izhajajoč iz empiričnega spoznanja, da vsaka stvar potrebuje svoj vzrok, vsako gibanje svojega gibalca ter vsako nenujno bitje nekaj nujnega kot svoje temelj, Aristotel in Akvinski izpeljeta obstoj nekaterih nujnih 'lastnosti', ki bi jih bilo smiselno pripisati le popolnemu bitju – Bogu/bogu. Klasične kritike kozmoloških argumentov je podal David Hume. Teleološki argument pa najdemo zopet pri Tomažu Akvinskem in nekaterih sodobnih filozofih (William Paley), kritiko pa pri Humu in Darwinu. Teleološki dokaz izhaja iz empiričnega spoznanja, da so stvari na tem svetu urejene. Izhodiščno vprašanje pa se glasi: od kod ta urejenost? Možna sta dva odgovora: naključje ali razumni urejevalec. Ker se možnost takšnega naključja izkaže za zelo malo verjetno, teleološki argument sklepa na obstoj razumnega urejevalca, ki ureja celotno vesolje. Tudi moralne argumente za obstoj Boga je mogoče najti že pri antičnih filozofih (Sokrat, Platon), in nadalje v obdobju patristike (sv. Avguštin), v novem veku (Immanuel Kant), pojavljajo pa se tudi danes. V osnovi izhaja argument iz prepričanja, da je absolutnost morale (moralnih zapovedi in vesti) mogoče utemeljiti le na nečem, kar je samo po sebi absolutno. Ker človek kot posameznik ni nekaj absolutnega, prav tako ni absolutno niti človeštvo kot tako, preostane le še možnost, da absolutnost morale izhaja oz. je utemeljena na nekem absolutnem bitju. Takšno bitje pa je samo Bog. Kritiki moralnega argumenta običajno zanikajo absolutnost morale in vesti ter nasproti temu zagovarjajo obliko moralnega relativizma ali nihilizma.

Obstajajo še drugi nekoliko manj znani argumenti za božji obstoj: argument iz spremembe, argument iz učinkujoče vzročnosti, argument iz časa in prirodnosti, argument iz stopenj popolnosti, argument iz estetske izkušnje, argument iz pretekle sedanjosti itd. Kljub bogati in raznovrstni zgodovini filozofskih poskusov argumentiranja Božjega obstoja velja opozoriti, da filozofsko razmišljanje o Božjem obstoju ni zgolj stvar preteklosti, pač pa se razprave za in proti božjemu obstoju nadaljujejo tudi danes. Različni misleci bodisi na novo razlagajo stare argumente ali pa utemeljujejo svoje lastne rešitve.

#### **d) Bog in svet**

Bog je od sveta drugače drugačen, kot so si med seboj drugačna druga bitja v tem svetu. Pojem Boga/boga zahteva, da vseskozi upoštevamo njegovo edinstvenost in enkratnost. V skladu z religioznim pojmovanjem je Bog tisti, ki je ustvaril svet, vendar svetu ne pripada. Elemente takšnega pojmovanja najdemo že pri Platonu: ideja Dobrega kot vrhovna ideja, ki je vzrok bivanja in spoznavanja bivajočega, sama pa je »onstran biti«. Bog kot transcendenten, presežen, nastopa tudi v Plotinovi filozofiji, kjer je glavni pojem Enega. Za Plotina je najvišje duhovno izkustvo združenje z Enim, mistično doživetje (*Eneade*).

To vodi v zanimivo vprašanje samega odnosa med Bogom in svetom. Je ta sploh možen? Ali ni absolutno, neskončno in transcendentno počelo nujno brez razmerij z drugimi? Postavljeni smo pred izbiro, da je razmerje s svetom prav tako nujno za Boga, torej brez njega tudi ne more biti popoln, ali pa da tega razmerja ni, s čimer pa postane Bog za svet povsem odvečen in nesmiseln. Zadrego lahko rešimo s pomočjo Aristotelove teorije o kategorijah in pritikah. Po njej Bog s svetom nima stvarnega razmerja, ki bi bilo podobno razmerju med drugimi bitji v svetu, temveč je to razmerje edinstveno, nepovnovljivo in enkratno. V nasprotnem primeru bi, kot smo poudarili, Bog postal za svet odvečen.

V teoriji se s tem na neki način približamo deističnemu pojmovanju boga, kjer slednji še vedno igra vlogo stvarnika sveta, a ga po tem dejanju zapusti in nanj nima vpliva oz. med svetom in bogom ni razmerja.

Povsem drugačno je panteistično pojmovanje boga. Beseda je skovanka iz dveh grških besed pan (vse) in theos (bog), kar pomeni torej, da je vse bog oz. da je božanska celota bitij. Pri Spinozi npr., ki izenači boga z naravo, je bog hkrati ustvarjajoča in ustvarjena narava, torej je bog identičen svetu. Končna bitja so modusi ene same substance, bog je torej imanenten. Človek je eden od končnih modusov, njegov um kot končen deleži na neskončnem božjem umu.

#### **e) Govor o bogu**

Če je Bog tisto večno presežno, ki se popolnoma razlikuje od sveta človeka, kako je potem mogoč govor o njem? Apofatizem ali negativna teologija je tisti način izrekovanja o Bogu/bogu, ki ga poskuša zajeti skozi negacijo: skozi govorjenje o tem, kar bog ni, približati se njegovemu bistvu. Kot opozori P. Hadot v članku *Apofatizem in negativna teologija*, sta metodi, ki ju najdemo v antični filozofiji, v resnici dve: ne gre samo za negacijo, temveč tudi za abstrakcijo, s pomočjo katere se poskuša dvigniti od čutnega, posamičnega, minljivega, končnega k nadčutnemu, univerzalnemu, večnemu, neskončnemu. Pri Plotinu (in Platonu) Bog/bog nastopa kot »presežno počelo«, ki ni niti bit niti misel, in ker presega oboje, nastane problem, kako je takšno počelo mogoče spoznati. Plotinovo stališče je zato naslednje: o počelu je mogoče sicer govoriti, ni pa ga mogoče spoznati ali misliti, saj ni iz reda misli. Govor, klasično imenovan tudi *via negationis*, se tedaj nanaša na neko (mistično) izkustvo, pri tem pa ne gre za neko umsko uzrtje, kot poudari Hadot.

Druga možnost govora o Bogu/bogu je metoda zatrjevanja, klasično imenovana *via affirmationis*, ki je najbolj razširjena oblika govora o Bogu. O Bogu lahko marsikaj pozitivno

zatrdimo (npr. da je dober, pravičen, usmiljen in vsemogočen), kar je najbolj logično, hkrati pa tudi najbolj dvomljivo. Preti nam namreč nevarnost antropomorfizmov, ki v izrekanju o Bogu/bogu med njim in stvarmi ne vidi druge razlike kot kvečjemu razliko v stopnji. Bog je s tem najpopolnejši člen v verigi bitij, ljudje pa mu pripisujejo lastnosti, ki veljajo v svetu njihovih doživetij. Posledica vsega tega je nekakšen dualizem (Hegel), ki vzpostavlja predstavo o Bogu kot bitju poleg drugih bitij.

Obstaja pa tudi tako imenovani analogičen govor o Bogu/bogu, klasično imenovan tudi *via eminentia* (vzvišenost), ki velja za srednjo pot med negativnim in pozitivnim govorom o Bogu/bogu. Pri tej vrsti spoznavanja gre za pot dviganja od končnega in omejenega k neskončnemu, v katerem se vse popolnosti združijo v celoto. Ključni pogoj tega pa je, da je počelo sicer drugačno od vsega tistega, čemur daje bivanje, ni pa temu popolnoma tuje. Bog/bog je povezan z ustvarjenim, ker ima v sebi vse tisto, kar iz njega izhaja. Pri Tomažu Akvinskem kot glavnem predstavniku te smeri mišljenja gre za razliko med preprostimi/čistimi in mešanimi popolnostmi ter za razliko med popolnostjo in njenim načinom. Čiste popolnosti so lastnosti stvari, ki ne predpostavljajo nobene omejitve in nepopolnosti. Zgolj te lahko pripišemo Bogu, medtem ko mešane pripišemo vsemu ostalemu bivajočemu. Razlikovanje med popolnostjo in njenim načinom je vezano na misel, da popolno počelo v sebi vsebuje svoje stvarstvo. Tudi po stvarstvu je potemtakem mogoče nekaj povedati o Stvarniku, podobno, kot je po umetniškem delu mogoče nekaj povedati o umetniku.

Vprašanje govora o Bogu/bogu je dalo v sodobni filozofiji tudi povod za kritiko religije v tradiciji analitične filozofije. Govorjenje o Bogu/bogu zanje nima resničnostne funkcije, ker se ne nanaša na nič dejstvenega. Govorjenje o bogu je tedaj pomensko prazno oz. se ne razlikuje od govorjenja o drugih bitjih, ki nimajo dejanskega obstoja in imajo status nečesa izmišljenega.

## f) Religija in morala

Z religioznega vidika Bog ni samo stvarnik sveta in človeka, temveč je tudi (absolutni) temelj morale. Šele če obstaja absolutni zakonodajalec, ima morala lahko neki smisel, saj njena načela niso nekaj relativnega, podvržena spreminjanju s strani trenutnih človeških avtoritet. Človek ni dovolj zanesljiv, njegova zmotljivost in nenačelnost bi kvečjemu peljala v moralno šibkost ali celo v nihilizem (kot pravi znana izjava Dostojevskega: če ni Boga, je vse dovoljeno). Človek po tem pojmovanju ne more biti samemu sebi zakonodajalec (stališče npr. C. S. Lewisa). Zato poskus utemeljitve morale prej ali slej pripelje do razmisleka o obstoju nečesa, kar absolutnost morale utemeljuje oz. bi jo lahko utemeljilo.

Ko se sprašujemo o odnosu razmerja med religijo in moralo, se s tem sprašujemo tudi o ontološkem statusu dobrega: ali je dobro nekaj, kar obstaja samo po sebi, česar obstoj je neodvisen od drugih dejavnikov (npr. božje volje), ali pa je dobro takšno šele, ko ga nekaj (nekdo) njemu nadrejenega določi kot takšno. O tem spregovorila znana Evtifronova dilema: Ali je nekaj dobro zato, ker to hoče bog, ali bog to hoče zato, ker je to dobro? V prvem primeru bi bil bog izvor dobrega: nekaj bi bilo dobro po božji volji, torej brez boga ne bi bilo moralnih vrednot – v skladu s takšnim razumevanjem razmerja med bogom in dobrim morala ne bi bila avtonomna, temveč bi bila odvisna od religije (temeljna vrednota dobrega bi bila namreč odvisna od božje volje). Toda v tem tiči paradoks: če je denimo resnica nekaj dobrega, potem je to zato, ker jo hoče bog. Če je volja boga pri tem povsem nevezana na katerokoli vrednoto (saj je sama tista, ki določa vrednote), potem je odločitev, da bo resnica nekaj dobrega, povsem v božjih rokah. Če božje volje nič ne usmerja (saj po tej razlagi ni vrednot, ki bi imele vrednost same po sebi – resnica ni sama po sebi dobra, ampak jo božja izbira naredi takšno), potem ni jasno, zakaj naj bi bog sploh izbral resnico pred lažjo. Zdi se, da bi bilo enako upravičeno, če bi izbral laž (saj

niti resnica niti laž nista dobri, preden bog izbere eno od njiju in ju s tem naredi dobro). Če je vrednost resnice določena z božjo (samo)voljo (samovolja je razumljena kot volja, ki je utemeljena v sami sebi, ne potrebuje nekega razloga, zakaj izbira na določen način), potem se zdi, da bi bilo enako upravičeno, če bi bog izbral laž pred resnico, kar pa se zdi protislovno. Edina možnost, ki se ponuja kot rešitev tega paradoksa, je potemtakem ta, da je božja izbira že podrejena nekemu samostojnemu načelu (dobremu), ki usmerja božjo voljo in jo v tem tudi omejuje: bog tedaj ne more izbrati laži, ker je podrejen načelu dobrega. Temeljno moralno načelo tedaj mora biti avtonomno, tj. neodvisno od samovoljnosti, saj je le na takšen način mogoče, da obstajajo stvari, ki jih je vredno izbirati zaradi njih samih in jim dajati prednost (resnica pred lažjo, pravičnost pred krivico, miroljubnost in sočutje pred nasiljem – in kar je še drugih temeljnih vrednot, zaradi katerih lahko govorimo o moralnih izbirah). Zdi se, da šele če bog ne izbira samovoljno, marveč v odnosu do dobrega, je zanj mogoče reči, da je dober (in ne denimo muhast ali samovoljen). Toda v tem primeru Bog/bog ni več absolutno bitje, saj je nad njim moralno dobro, kateremu je podrejen. Zato obstaja tretja možnost, ki Boga samega razume kot dobrega, kot trikrat svetega, »svet, svet, svet si ti Gospodo Bog«, in v tem moralno svetem Bogu se utemeljuje tudi morala, ki zato ni zgolj nekaj poljubnega, pač pa ima v Bogu svoj temelj. Bog pri tem ne izbira dobrega, niti se dobremu ne podreja, pač pa je dobrota sama, je dobri in moralno sveti Bog. Bog, ki bi samovoljno določal dobro ali ki bi se podrejal dobremu, namreč ne bi bil popoln, torej sploh ne bi bil Bog.

Na drugi strani so misleci, ki poskušajo pokazati, da je šele z odsotnostjo človeku zunanjega vira morale – Boga/boga – človek v resnici lahko odgovoren za svoja dejanja. Takšno zamisel najdemo tako pri Kantu kot v eksistencializmu. Za prvega je čisti praktični um tisti, ki je univerzalni temelj morale. V njem človek

najde moralni zakon. A tudi Kant ob tem ne more mimo obstoja Boga, saj morale brez treh predpostavk, t. i. »postulatov praktičnega uma«, ni mogoče utemeljiti. Za utemeljitev moralnosti je zato po Kantu treba sprejeti obstoj svobodne volje, nesmrtnost duše in obstoj Boga. Za ateistične eksistencialiste (npr. Sartre, de Beauvoir, Camus) pa je morala rezultat neke temeljne izbire – šele v človekovi pogojenosti kot nečem v temelju dvoumnem obstaja možnost svobode in odgovornega ravnanja: človek z izbiro določi vrednost vrednot in je za to izbiro absolutno odgovoren.

### ***g) Problem zla***

Problem zla se najjasneje pojavi v monoteizmu, kjer imamo opraviti z Bogom kot popolnim, dobrim in vsemogočnim bitjem. V osnovi gre namreč za logično protislovnost ob hkratnem sprejemanju naslednjih štirih premis: (1) Bog obstaja. (2) Bog je popolnoma dober. (3) Bog je vsemogočen. (4) Zlo obstaja.

Zlo je torej nekaj pohujšljivega in nerazumljivega samo tedaj, če priznavamo Boga kot eno, dobro in vsemogočno počelo vsega stvarstva. V primeru politeizma, panteizma, deizma ali ateizma obstoj zla iz filozofskega vidika ni tako resen problem, saj je nekako nujna posledica nepopolnosti boga/bogov samega ali odsotnosti le-tega. Z vidika monoteizma pa je obstoj zla aktualen predvsem zato, ker je edini samostojni, najstarejši ter še vedno glavni argument proti obstoju Boga. Obstoj zla je univerzalni problem, saj se tiče vsakega – slabe stvari se dogajajo tudi dobrim ljudem. Je tudi zelo praktičen problem – zadeva nas neposredno, saj čutimo trpljenje. Zlo ne le obstaja, pač pa se dogaja. Zato je vprašanje zla tudi izredno pogosto obravnavana tematika v velikih delih svetovne literature (Dostojevski, Camus ...).

V poskusu odgovora na problem zla je po G. W. Leibnizu najprej treba ločiti tri vrste zla: (1) metafizično zlo. (2) Fizično (naravno) zlo. (3) Moralno zlo. Po Leibnizu je metafizično

zlo v nepopolnosti, fizično zlo je v trpljenju in moralno zlo je v grehu. Glede na vrsto zla se razlikujejo tudi poskusi 'teodiceje' – zagovora pravičnosti Boga spričo zla v svetu. Metafizično zlo se nam v tem oziru pokaže kot nujno zlo, saj je svet kot ustvarjen nujno nepopoln. Če bi namreč Bog ustvaril nekaj popolnega (popoln svet), bi s tem ustvaril samega sebe, kar vodi v logično protislovnost Boga kot 'causa sui'. Fizično oz. naravno zlo je zlo, ki ga v svetu trpimo, a ga nujno ne delamo. Po Leibnizu je Bog ustvaril »najboljšega izmed vseh možnih svetov«, čeprav se morda to nam ljudem v lastni spoznavni omejenosti ne zdi tako. A Leibniz izhaja iz lastnosti Boga, kot vsemogočnega in popolnoma dobrega bitja, zato je svet, kot je ustvarjen, nujno »najboljši možni svet«. Najpogostejši in najbolj raznoliki so odgovori na obstoj moralnega zla. Bog je sicer stvarnik sveta in človeka, ni pa vzrok zla, saj je Bog dober. Ker pa je Bog v svoji neskončni ljubezni človeku dal svobodno voljo, ki pomeni možnost izbire med dobrim in zlim, je zlo tedaj učinek človekove zmožnosti svobodne izbire in njegove (zlo)rabe te zmožnosti – za zlorabo gre zato, ker namen svobodne volje ni izbrati zlo, temveč dobro (prim. Avguštin, *O svobodni volji*). Bog tudi ni ustvaril človeka kot grešnika, temveč svet, v katerem je (prvi) človek grešil (Leibniz); v svetu obstajajo možnosti, ki se med seboj bodisi dopolnjujejo bodisi izključujejo; v trenutku, ko je človek zagrešil zlo dejanje, nekatere (druge) stvari niso bile več možne; bog je ustvaril svet možnosti, med katerimi je človek potem svobodno izbiral in z izbiro določil potek dogodkov. Bog lahko v svoji vsemogočnosti tudi zlo uporabi za dobro. Zlo je potemtakem vključeno v božjo previdnosti, v kateri ima tudi človeško trpljenje nek smisel – prav skozi trpljenje naj bi človek osebno-duhovno rasel.

Zunaj monoteističnega obzorja obstaja tudi pogled, da sveta sploh ni ustvaril en sam bog, ampak je rezultat boja med dvema silama, med dobrim in zlim. Svet obstaja samo kot večni spopad med obema silama, zato ni mogoče

odstraniti ene od teh, ne da bi s tem povzročili uničenje celote (manihejci). Takšno razumevanje odnosa med dobrim in zlim pa je zavračal že Platon in za njim krščanstvo. Dobrega in zla niso razumeli kot dveh enakovrednih počel, pač pa se je uveljavilo razumevanje zla kot umanjkanja dobrega (parazita na dobrem). V tem smislu tudi sv. Tomaž Akvinski zatrdi: "Če obstaja zlo, obstaja tudi Bog. Saj zla ne bi bilo, če bi odstranili dobro, odsotnost katerega je zlo; dobrega pa ne bi moglo biti, če ne bi bilo Boga." (Summa Contra Gentiles III, 71)

### ***h) Kritika religije***

V sodobnih socioloških, psiholoških in filozofskih teorijah o religiji prevladuje način opisovanja religije, ki v ospredje postavlja vprašanje, kakšno vlogo ima religija v življenju posameznika in družbe. To je tako imenovano funkcionalistično opredeljevanje religije, ki v končni fazi pogosto vodi tudi v njeno kritiko. Pri tem se predpostavlja odrekanje izvornosti religije in/ali obstoja Boga/boga. V središču religioznega življenja tako mišljenje namreč postavlja človekovo življenje na zemlji. Če v učinkih religije na družbeno in individualno življenje vidimo njen izključni smisel, gre za redukcionizem. Niso pa vse funkcionalistične teorije take, zato lahko načeloma govorimo tudi o neredukcionističnih teorijah. Med bolj znane predstavnike slednjih sodi P. Tillich, ki zagovarja, da religija ni samo ena od oblik človeške kulture, temveč je neka kšna prakulturnost, torej je v središču pomen religije za kulturo, ne glede na to ali se človek osebno ima za religioznega človeka ali ne.

Pri redukcionističnih teorijah gre v nasprotju s tem za izrazito ateistične teorije o religiji. Svoj cilj vidijo v opredelitvi religije, ki nima utemeljenosti sama v sebi, ampak v določeni funkciji, ki jo ima v individualnem ali družbenem življenju. Ta je lahko v določenem spoznanju, ki pa lahko postane v dobi, kjer prevladuje znanstvena razlaga, hitro odvečna. A. Comte recimo govori o treh stopnjah človeškega duha, teološki, metafizični in pozitivistični, ki presega

prvi dve. Drug primer funkcije religije je njena podpora morali, ki se po Kantu kaže v praktični vlogi, kot osmišljanje morale. Religija in morala gresta pri Kantu z roko v roki, kar je pozneje ostro kritiziral Nietzsche. Kant prav tako ne velja za tipičnega kritika religije z vidika ateizma.

Kritika religije prihaja tudi s strani materializma: za Nietzscheja je denimo religija del nekega naravnega procesa, nastala je kot etapa človekovega prehoda v civilizacijo, v njenem izvoru pa najdemo temeljno družbeno razmerje, ki ga Nietzsche opiše z razmerjem med upnikom in dolžnikom. Religija je učinek tega, da je človeštvo od nekdaj čutilo dolg do prednikov, močnejša ko je bila skupnost, večji je bil dolg, dokler ni v monoteizmu ta postal neskončen. Religija je del morale, ki človeka vzdružuje v bolezenskem stanju slabe vesti in vzdružuje duhovno krizo, v končni obliki pa vodi v nazadovanje oz. propad. Pri Freudu religija nastopa kot iluzija: ta ni preprosto zmota, ampak je neka predstava, ki jo podpira želja. Religija je kolektivna nevroza, v njej se kažejo oblike človekovega infantilnega vedenja: v njej so ohranjene predstave, ki jih ustvari otrok v nekem obdobju svojega razvoja (vsemogočnost boga kot predstava o vsemogočnosti očeta itd.). Šele razumsko delo pa bo tisto, ki bo nadomestilo religiozne predstave in na ta način pripomoglo k napredovanju od religiozne kulture k znanstveni. Za Marxa je religija »opij ljudstva«, lajša trpljenje, ki je rezultat nepravilnih družbenih razmerij oz. izkoriščanja ljudi v kapitalizmu. Religija pa je obenem tudi tista, ki maskira dejanskost, idealizira dejanske razmere, prikriva nasprotja oz. družbene antagonizme, obenem pa obljublja odrešitev v življenju po smrti in tako vodi k sprijaznitosti s krivičnim svetom, namesto k uporabi oz. k delovanju v smeri revolucije.

### ***i) Glavne težave dijakov pri pisanju***

Ena od glavnih težav pri pisanju je v tem, da nekateri dijaki filozofijo religije najprej razumejo kot bodisi pisanje za obrambo religije oz.

napad nanjo, manj pa so pripravljeni prisluhniti stališču, ki ni njihovo. V pisanju se potem lahko zgodi, da dijaki, namesto da bi v eseje vključevali tisto, kar je zanje bistveno (vpeljava pojmov, analiza in kritično vrednotenje stališč), izrekajo lastne poglede in mnenja, njihovi premisleki pa ostajajo potem bodisi kot izražanje njihovih prepričanj bodisi kot zdravorazumska mnenja – v obeh primerih pa manjka tista raven razmišljanja, ki obravnava neki specifični filozofski problem. Način, kako se lotevati te težave, je v tem, da učitelj vztraja pri analitičnem in kritičnem branju besedil, pri poudarjanju razlike med izražanjem osebnih stališč in filozofsko refleksijo. Religija je namreč eno od tistih področij, na katero dijaki pogosto vstopajo z že nekimi izdelanimi stališči, ki so izrazito afektivno podprta. V pisanju je treba tako vadiati, da bo poglavitni cilj oblikovanje argumenta, če bo nekdo potem izrazil tudi svoje stališče, pa je treba poskrbeti, da bo tudi to reflektirano in filozofsko relevantno.

### ***Izbrana temeljna literatura v slovenščini***

Charlesworth, M. J. (2011). *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*, KUD Logos, Ljubljana.

Jamnik, T., Stres, A., Juhant, J., Petkovšek, R. (1996). *Nekatera poglavja iz filozofije religije*, Škofijska klasična gimnazija, Ljubljana.

Palmer, D. (2007). *Ali središče drži?* (poglavje »Olimp, Moriah in drugi božji kraji«), DZS, Ljubljana.

Tematske številke revije FNM: l. 1996, št. 1 in 2.

Petkovšek, R. (2010). Geneza postmoderne misli o Bogu. Del 1, Od metafizike k filozofiji religije. *Tretji dan* 7-8, str. 44–50.

Petkovšek, R. (2011). Geneza postmoderne misli o Bogu. Del 2, Postmoderna filozofija religije. *Tretji dan* 1-2, str. 5–15.

Mohler, R. A. (2009). Novodobni ateizem. *Tretji dan* 1-2, str. 15–23.

Caputo, J. (2013). *O religiji*. Celje: Mohorjeva družba.

Stres, A. (1994). *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.

Stres, A. (1999). Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. *Vera in razum*. Ljubljana: Družina.

Marion, J.-L. (2007). Vera in razum. *Tretji dan* 3-4, str. 2–9.

Spaeman, R. (2007). Dokaz Boga: zakaj sploh ne moremo ničesar misliti, če Boga ni. *Tretji dan* 5-6, str. 5–11.

Kreeft, P., Tacelli, R. K. (2008). Vera in razum. *Tretji dan* 1-2, str. 21–31.

Kreeft, P., Tacelli, R. K. (2008). Problem zla. *Tretji dan* 7-8, str. 21–37.

Kreeft, P., Tacelli, R. K. (2008). Dvajset argumentov za obstoj Boga, I. *Tretji dan* 3-4, str. 88–102.

Kreeft, P., Tacelli, R. K. (2008). Dvajset argumentov za obstoj Boga, II. *Tretji dan* 5-6, str. 85–99.

---

**Dora Lenart**

## ***Virtualna Mednarodna filozofska olimpijada 2021***

Po odpovedi Mednarodne filozofske olimpijade (IPO) v živo, ki je bila lani načrtovana na Portugalskem, se je slovenska IPO delegacija na pobudo Mihe Andriča letos že drugič odločila, da jo izpelje v elektronski – online obliki. Gre namreč za eno najpomembnejših mednarodnih platform za promocijo filozofije v srednješolskem izobraževanju, ki mladim omogoča povezovanje z vrstniki, sodelovanje na zanimivih tematskih delavnicah, piljenje veščine kritičnega razmišljanja, daje pa jim tudi priložnost, da se izkažejo v pisanju esaja. Ko smo tekmovanje izvedli na spletu, smo lahko sodelovanje omogočili še več dijakom, predvsem pa smo ohranili in celo razširili to pomembno platformo, ki deluje že od leta 1993.

Virtualna olimpijada eIPO 2021 z naslovom »Utopija in utopično razmišljanje« je tako potekala na spletu med 27. in 30. majem 2021. Spremljevalni program je bil razdeljen na pet sklopov, na centralna predavanja eminentnih gostov s področja filozofije, predavanja o utopiji in utopičnem razmišljanju, poučevanje filozofije, utopija skozi teoretsko psihoanalizo ter philocafe in delavnice za dijake. Osrednji dogodek je bil tekmovanje v pisanju filozofskega esaja, v katerem je sodelovalo 80 dijakov iz 41 držav: Argentine, Avstrije, Azerbajdžana, Bangladeša, Belorusije, Bosne in Hercegovine, Brazilije, Bolgarije, Japonske, Kitajske, Kostarike, Hrvaške, Češke, Danske, Estonije, Finske, Francije, Nemčije, Grčije, Madžarske, Indije, Indonezije, Izraela, Italije, Latvije, Litve,

Luksemburga, Malezije, Mehike, Črne Gore, Norveške, Poljske, Južne Koreje, Romunije, Srbije, Singapurja, Španije, Švice, Turčije, Tajske, Nizozemske, Ukrajine, ZDA in seveda Slovenije.

Zbrane je uvodoma nagovoril predsednik Republike Slovenije Borut Pahor, ki je pozdravil zavzemanja mladih in njihovo zanimanje za filozofijo. Sledili so pozdravi organizatorjev. Še isti dan so se lahko dijaki in učitelji udeležili predavanja nemške filozofinje Ruth Edith Hagengruber z Univerze v Paderbornu; govorila je o kanonu zahodne filozofije, ki je skozi stoletja pozabljal na ženske, zato bi ga bilo treba na novo premisliti ter preučiti še zgodovino filozofin in jih v ta kanon vključiti. Predavanje je nosilo naslov »Women in Philosophy A Critical Examination of the History of Philosophy and a Plea for a New Renaissance«. Popoldne je potekala delavnica o debati, kjer je Miha Andrič predstavil projekte, ki se jih lahko udeležijo učitelji in dijaki. Temu sta sledila predavanje in predstavitev knjige »Practical Utopia« Michaela Alberta. Michael Albert je ameriški ekonomist in politični kritik, ki je znan predvsem po svojih prizadevanjih v teoriji participatorne ekonomije.

Petek smo začeli z delavnico Alessandra Pinzanija z Univerze Santa Catarina v Braziliji. Dijaki so tako imeli priložnost spoznati nekaj osnov socialne filozofije in o tem diskutirati. To je bil morda za dijake najzanimivejši dan, saj so lahko prisluhnili dvema zelo pomembnima in znanima filozofoma našega časa, Petru Singerju in Noamu Chomskemu.

S Petrom Singerjem je potekala diskusija o utopiji in vlogi človeka v odnosu do drugih živih bitij ter vprašanju pravičnosti v istem odnosu.

Pogovoru je sledil tekmovalni del olimpijade, temu pa Noam Chomsky s predavanjem »What kind of creatures are we?«, v katerem je govoril o vlogi jezika pri konstrukciji misli.

Medtem ko so dijaki pisali esej, se je zvrstil sklop predavanj in delavnic o poučevanju filozofije, kjer so imeli učitelji priložnost poglobiti svoje znanje in pridobiti nove ideje za pouk filozofije. Miha Andrič je vodil delavnico debata in filozofija, kjer je predstavil metodologijo debate v kontekstu poučevanja filozofije. Daniela G. Camhy, profesorica didaktike filozofije na Univerzi v Gradcu, je postregla s predavanjem »Teaching Thinking – Building a Community of Inquiry«, Elmana in Haris Cerić pa sta predstavila svojo knjigo »Comics as a Medium of the Philosophical Message«, kjer uporablja strip pri poučevanju filozofije.

Sobota se je pričela s predavanjem in predstavitvijo knjige »Utopia and Its Discontents: Plato to Atwood« Sebastiana Mitchella, profesorja angleške literature na Univerzi v Birminghamu. Temu je sledil sklop philocafejev o različnih temah, ki so jih pripravili študentje in dijaki za svoje vrstnike, učitelji pa smo nadaljevali z ocenjevanjem esejev. Večer je minil v znamenju dveh predavanj, Phillipa Kitcherja z Univerze Columbia v New Yorku, »Rethinking Democracy«, in Davida Estlunda z Univerze Brown z naslovom »Utopophobia: On the Limits of Political Philosophy«.

Pred zaključno prireditvijo v nedeljo je potekala delavnica z Davidom Heydom z Univerze v Jeruzalemu o toleranci, temu pa je sledil sklop predavanj in pogovorov o utopiji skozi teoretsko psihoanalizo, ki ga je pričel profesor Mladen Dolar s predavanjem z naslovom »Plato and Hegel on Virus and Utopia«. Sledila sta mu pogovora s Catherine Malabou in Evo Illouz. Catherine Malabou je francoska filozofinja, ki se je pod Derridajevim mentorstvom ukvarjala s Heglom in v svoje psihoanalitične raziskave vključuje nevroznanost. Eva Illouz je sociologinja, ki predava na Univerzi v Jeruzalemu. Z

dijaki se je pogovarjala o vlogi in dojemanju ljubezni v postmodernem času.

Ob vseh predavanjih in diskusijah pa so se morali dijaki izkazati v pisanju filozofskega eseja, osnovanega na enem od danih citatov, ki so obsegali različne probleme, od politične filozofije, ontologije in epistemologije do etike in morale. Izmed vseh napisanih esejev jih je bilo 40 ocenjenih dovolj visoko, da so si zaslužili častno omembo, 13 pa jih je prejelo tudi medaljo. Zlato medaljo sta pridobila tekmovalca Luiz Felipe Horta (Brazilija) in Andrej Jovičević (Srbija). Med osmimi tekmovalkami in tekmovalci iz Slovenije se je najbolje odrezal Blaž Sušnik, dijak Gimnazije in srednje šole Rudolfa Maistra Kamnik, ki je prejel bronasto medaljo.

Izpeljava virtualne mednarodne filozofske olimpijade eIPO 2021 je bila zahteven organizacijski zalogaj, ki ne bi uspel brez organizacijske ekipe, koordinatorjev Mihe Andriča in Dore Lenart, Ivana Koruze, ki je prevzel tehnično plat dogodka, sodelavcev Lucije Sevšek, Reje Debevc, Jerneje Logaj in Filipa Gavranoviča ter platforme Exam.net, kjer so dijaki nadzorovano pisali eseje.

Nujno je bilo, da izpeljemo ta dogodek, čeprav v virtualni obliki, kajti pogosto se zdi, da z razvojem družbe filozofija izgublja svojo pomembnost in je pomembna le še filozofom. S tem dogodkom smo dokazali, da mlade zanima kritično razmišljanje, da se še vedno čudijo, preizprašujejo svet okoli sebe in si želijo vedeti vse več in več. In tako je platforma ostala pri življenju, čeprav v drugačni obliki. Mnogim, ki morda ne bi mogli na tekmovanje, predavanja in aktivnosti v drugo državo, je omogočila sodelovanje in pridobivanje novih znanj ter jih morda tudi motivirala za nadaljnje raziskovanje širokega polja filozofije. Seveda pa je vredno omeniti tudi promocijo filozofije v srednjih šolah, ki jo dosežemo s tovrstnimi dogodki. Na nas je, da dijake motiviramo za ukvarjanje s filozofijo, in nujno je, da najdemo pot, ki nas bo že kmalu pripeljala do njih.

Mi smo tisti, ki moramo dijake navdušiti za ukvarjanje s filozofijo, zato moramo iskati nove, raznolike in zanimive pristope, s katerimi bomo našli pot do mladih.

*Janez Ciperle*

## ***Seminar Etika: filozofska tradicija in njena sodobna relevantnost***

Filozofska Fakulteta Univerze v Ljubljani je organizirala seminar z naslovom Etika: filozofska tradicija in njena sodobna relevantnost, ki je zaradi preprečevanja širjenja epidemije covid-19 potekal v obliki videokonference. Morda je dobri udeležbi botrovalo prav udobje doma, saj je predavateljem prisluhnilo kar 16 učiteljic in učiteljev.

Na temo etike so spregovorili dr. Franci Zore, dr. Zdravko Kobe in dr. Luka Omladič, ki je nadomestil sprva napovedanega dr. Janka Lozarja. Dogodek je povezoval in zaokrožil dr. Marjan Šimenc.

Profesor Zore je svoje predavanje namenil izbranim antičnim etikam, pri čemer je v uvodu izpostavil odnos med ontologijo in etiko ter se vprašal po zavezujočnosti ontološko utemeljene oziroma avtonomne morale. Pri tem je sprva izpostavil Heraklita ter povezavo med božanstvom (daimonom) na eni strani in srečo (eudaimonia) na drugi strani. Gre za etimološko sorodnost, ki nakazuje na dobro življenje kot odnos z dobrim božanstvom. Ampak ker daimoni žal niso zgolj dobri, se nam lahko pripeti, da nam usoda namesto blagoslova nameni prekletstvo, saj nas naš daimon oddaljuje od dobrega življenja.

Podobno lahko razumemo ethos kot prebivališče – značaj, v katerem prebivamo. Ta je lahko prijeten dom ali utesnjujoča kletka. Čeprav je na prvi pogled videti, da smo na milost in nemilost izročeni svojemu daimonu oziroma ujeti v nam določenem ethosu, pa vseeno obstaja možnost, ki je obenem naša naloga, da s svojim razumom preoblikujemo lastni ethos. Kar lahko razumemo kot delo na lastnem karakterju oziroma nepopolnem daimonu. V skladu s tem nas

tudi Platon napotuje k filozofskemu delovanju, spoznavanju samega sebe oziroma lastnega ethosa, premisleka dokse, kot svojega uveljavljenega mnenja, ki končno vodi k boljšemu življenju.

Povezava med ontološko in etično ravno je pri Platonu vidna tudi na primeru ideje Dobrega, ki je prvenstveno ontološka kategorija. Dober svinčnik ali avtomobil mora v skladu s tem pogledom ustrezati večnemu vzorcu. Šele kasneje na tej podlagi lahko razmišljamo o dobrem človeku, ki spada v področje etike. Ta je torej utemeljena na ontologiji in ne obratno.

Isto razmerje lahko pri Platonu vidimo na primeru dikaiosýne oziroma pravičnosti, ki povezuje vse ostale vrline. V prvi vrsti gre tu za kozmično skladnost in harmonijo, šele kasneje pa jo lahko apliciramo tudi na nivo posameznega človeka ali celotne polis. Brez prve ni moč govoriti o drugi. Nasproti temu nauku je dr. Zore postavil Aristotelovo etiko, ki se je v veliki meri osamosvojila.

V drugem delu je dr. Zdravko Kobe spregovoril o aktualnosti Kantove in Heglove etike. Pri tem se je sprva osredotočil na implicitno teorijo dejanja pri Kantu, ki jo izpelje iz razmisleka o možnosti moralnega delovanja.

Po Kantu smo namreč kot končna umna bitja podvrženi brezšivni vzročnosti narave, kjer med vzrok in posledico ne moremo ničesar vriniti. Če bi se ustavili že na tej točki, kljub našim številnim smotrom ne bi mogli govoriti o dejanjih, marveč le o povzročenih dogodkih. Do dejanja lahko pride šele, ko se akter podvrže univerzalnemu moralnemu zakonu in s tem postane subjekt. Dejanje je potemtakem moralno, ker sta izpolnjena dva nujna pogoja: subjekt je ravnal *v skladu* z dolžnostjo in *iz* dolžnosti.

Za avtorstvo dejanja torej ne more škoditi noben drug smoter, saj bi ga to ponovno vrnilo v naravno vzročnost. Razloček je razmeroma jasen, kadar si samoljubje in moralnost naspro-

tujeta in nas napotujeta na različna dejanja. V nasprotnem primeru, ko nas oba usmerjata na isto ravnanje, pa nikoli ne moremo biti zares prepričani, ali smo v skladu s Kantovimi merili ravnali moralno, saj lastni motivi niso povsem razvidni. Bilo bi lahko celo mogoče, da sem sam sicer prepričan, da darujem denar za humanitarne namene iz občutka dolžnosti, v resnici pa je v moji notranjosti prevladala nezavedna želja po lastni promociji.

Čeprav ima subjekt privilegiran dostop do svojih maksim, pa tudi on sam ne more vedeti, kakšna je moralna vrednost njegovega dejanja, saj nikoli ne more biti prepričan, da ni vir dejanja kateri od patoloških vzgibov. Nikoli ne moremo vedeti, ali je dejanje čisto in s tem moralno. Še manj so k moralnemu vrednotenju dejanj poklicani zunanji opazovalci, saj so jim maksime akterja popolnoma nedostopne. Vse, kar lahko opazijo, so posledice, te pa pri ugotavljanju moralne (ne)ustreznosti niso merodajne.

Zato Kant dopušča možnost, da nikoli v vsej človeški zgodovini ni bilo niti enega samega moralnega dejanja.

V nadaljevanju se je predavatelj posvetil Heglovi kritiki Kantove teorije o možnosti moralnega nauka. Hegel pri tem spremeni definicijo dejanja. Ker je smoter dejanja prav udejanjanje njegovega smotra. To pomeni, da se dejanje ne dovrši z aktom volje kot pri Kantu, ampak se razteza do svojih učinkov v svetu.

Dejanje poleg svoje subjektivne komponente (maksima) dobi še objektivno (posledice). Iz tega sledi, da je treba pri analizi dejanja nujno upoštevati obe njegovi razsežnosti. Za subjekt to pomeni, da ni več edini gospodar nad tolmačenjem svojih dejanj, ampak da so preko posledic pravico do analiziranja dobili tudi ostali vpleteni opazovalci.

Heglova nadgradnja ima še eno posledico – subjektu je omogočena identifikacija z lastnim

dejanjem. V nasprotju s Kantovo zahtevo po neudeleženem izpolnjevanju dolžnosti. Da se realizira, mora akter v dejanju prepoznati sebe. Ni pa nujno, da se to tudi uresniči, saj je realizacija smotra mogoča le v okviru naravnih zakonov, na katere subjekt nima vpliva. Hkrati to tudi pomeni, da se dejanje osvobodi subjekta in povzroča vedno nove nepričakovane posledice. Zaradi tega dejanje lahko zgreši svoj cilj in subjekt ne uresniči svojega smotra. Želel je dobro, ampak povzročil zlo. Navedeno torej pomeni, da ob vsakem dejanju tvegamo neuspeh, da se ne bomo prepoznali v posledicah lastnih dejanj.

Kadar pride do navzkrižja med subjektovo in opazovalčevo oceno nekega dejanja, ima sicer vsaka od strani pravico do besede, vendar pa subjekt predstavlja zaporedje njegovih dejanj, ki lahko za nazaj preizkusijo njegov smoter.

V zaključku svojega prispevka je profesor Kobe izpostavil aktualnost Heglove etike na primeru nove definicije posilstva »samo ja, pomeni ja« in nove švedske pravne prakse na tem področju, ki poleg naklepnega posilstva uvaja tudi kategorijo nenaklepnega posilstva.

Tretje predavanje je dr. Luka Omladič namenil aktualni okoljski krizi in filozofiji. Predavatelj ugotavlja, da prevladujeta dva diskurza, ki nasprotujeta aktivnemu reševanju okoljskih vprašanj. Pri prvem gre za zatiskanje oči pred težavami, pri drugem pa za vdanost v usodo.

Posebno pozornost je namenil odnosu kapitalizma do okolja in opozoril na vzporednico med izkoriščanjem človeka in naravnih virov. Izpostavil je nekaj mest v Marxovem Kapitalu, ki opozarjajo na okoljsko nevzdržnost kapitalizma. Kapital v veliki meri določa razvoj dogodkov in pri tem slepo spregleda potrebe človeštva in okolja. Zato avtor vidi ključni potencial pri reševanju podnebnih težav v demokratičnosti odločanja na področju države, pa tudi na nivoju podjetij, saj izkušnje kažejo, da ljudje večinsko niso pripravljeni žrtvovati

zdravega naravnega okolja. Poleg tega zagovarja dosledno uporabo previdnostnega načela ter natančnih analiz preverjanja toka dobička in razporeditev bremen.

Dr. Omladič je predstavil tudi nedavno izšla dela na tem področju:

Morton: *Hiperobjekti, Filozofija in ekologija po koncu sveta*

Foster, Clark, York: *The Ecological Rift, Capitalism's War On The Earth*

Dryzek: *Politika zemlje, Okoljski diskurzi*

Eckersley: *Premišljanje demokracije in suverenosti*

Po pogovoru v skupinah je dr. Šimenc spregovoril o demokraciji, ki je več kot zgolj glasovanje, in o pogojih za njeno delovanje. Pri tem ključno vlogo igrata informiranost ter skupinski razmislek o tem, kakšna družba želimo biti in katere pravice in dolžnosti je treba uskladiti. S tem sooblikujemo našo dnevno realnost, saj družbena razmerja niso dana po naravi že kar vnaprej.

## ***Študijska skupina za filozofijo 2021***

Epidemija covid-19 že tretje šolsko leto močno vpliva na naše delovanje, kar se kaže tudi pri organizaciji študijske skupine, ki letos poteka po hibridnem modelu (4 ure v avgustu v živo, 2 uri samostojnega dela v okolju Microsoft Teams in 2 uri na daljavo v septembru). Srečanje v živo je potekalo 18. avgusta 2021 na Srednji šoli Domžale in je bilo razdeljeno na dva dela: v prvem delu smo razpravljali o maturi, v drugem delu smo govorili o aktualnih novostih, o uvedbi obveznega vsebinskega sklopa *Aktivno državljanstvo* in digitalnih učnih načrtih. Srečanja se je udeležilo 23 profesorjev filozofije.

Razprava o maturi, ki jo je vodil glavni ocenjevalec DPK SM za filozofijo Marko Štempihar, se je dotaknila naslednjih tem: elektronsko ocenjevanje na maturi, naslovi maturitetnih esejev, diskusijske skupine, »šablonski« maturitetni eseji in zbiranje gradiva za pouk.

S spomladansko maturo 2021 smo prešli na elektronsko ocenjevanje mature, prisotni ocenjevalci so izkušnjo označili kot pozitivno, kot največjo pridobitev pa navedli možnost, da lahko od moderatorja takoj dobijo povratno oceno ali pomoč pri ocenjevanju. V nadaljevanju razprave so nekateri učitelji predlagali, da se komentarji ocenjevalcev vpisujejo direktno v maturitetno polo, saj bi na tako mentorji dobili povratno informacijo o delu svojih dijakov in lastnem delu.

Med razpravo smo se ustavili pri naslovih maturitetnih esejev, razpravljali smo o težavnosti naslovov. Naslovi maturitetnih esejev se nekaterim ocenjevalcem in tudi učiteljem zdijo preveč kompleksni, celo tako zelo, da jih včasih ne razume niti sam učitelj, če je v enem naslovu zaobjetih preveč podtem, denimo problem svo-

bode in hkrati problem telesa in duha. Učitelji se seveda zavedajo, da je oblikovanje esejskih trditev zelo težavno. Opaziti je tudi, da se pri nekaterih kandidatih vsebina eseja ne ujema z naslovom eseja, za kar je treba poiskati vzroke.

Marko Štempihar je predlagal, da bi se lahko v izogib zgornjim težavam organizirala tako imenovana diskusijska skupina za učitelje, ki bi se preko ZRSŠ vpisala v Katalog izobraževanja (KATIS). Meni, da so Zoom predavanja, ki jih je organiziral ZRSŠ med šolskim letom dobrodošla, a da bi učiteljem diskusijska skupina, kjer bi se ciljno pogovarjali o različnih temah, prinesla več kot zgolj predavanja. Format diskusijske skupine bi bil takšen, da bi nekdo izpostavil na začetku srečanja neko iztočnico v približno desetih minutah, čemur bi sledila diskusija na to temo. Tako bi imeli bolj redne razprave. Med drugim se nam v prihodnosti obeta prenova učnih načrtov v gimnaziji, razpravljanje v diskusijski skupini bi nam pomagalo pri pripravi izhodišč za prenovu učenega načrta pri filozofiji. Prav tako bi lahko na diskusijski skupini spregovorili o ciljnih pouka filozofije – npr. o kritičnem mišljenju. Treba se bo vprašati, kaj lahko ponudi filozofija dijakom danes, ko se odpirajo številne aplikativne teme, npr. gensko spremenjeni organizmi, poskusi na živalih, okoljska etika, umetna inteligenca ter kako lahko te teme vključimo v pouk.

Marko Štempihar je tudi izpostavil, da ocenjevalci opažajo, da postajajo eseji šablonski, da se pojavljajo eni in isti stavki, da so določeni stavki dobesedno prevzeti iz gradiv, po katerih poučujejo profesorji, v mislih je imel predvsem *Ali središče drži?* Donalda Palmerja. Kot težavo je izpostavil, da nimamo zbirnika besedil, v katerem bi bila za določen tematski sklop zbrana predvsem primarna besedila kot osnova za pripravo na maturo. Morda bi lahko izdelali smernice za pouk nasploh, podobno kot imamo zdaj maturitetni vodnik, bi lahko tudi imeli smernice za pouk nasploh. Želja je, da bi ohranili kompleksnost, ki bi dijake spodbujala k samostojnemu mišljenju. Učitelji so pohvalili

revijo FNM, saj tam najdejo zelo veliko odličnih besedil in idej za izvajanje pouka.

Eno večjih težav predstavlja pridobivanje dijakov za maturo iz filozofije, nekateri učitelji so omenili, da lahko privabijo zgolj manj ambiciozne dijake. Take dijake bi prezahtevni esejski naslovi in kompleksne vsebine zagotovo odvrnile od filozofije na maturi. Vsem je znano dejstvo, da dijaki pri izbirnih predmetih ne morejo izbrati hkrati sociologije, psihologije oziroma filozofije, saj se prekrivajo in izključujejo – glede tega bi bilo treba nekaj ukreniti.

Marko Štampihar je razpravo zaokrožil in izpostavil dve pomembni vprašanji, o katerih bi bilo v prihodnje treba razpravljati, in sicer *Kako dijake pripeljati do samostojnega mišljenja* in *Kako dijakom približati kompleksnost filozofskih vprašanj oz. problemov*. Okvirno smo se dogovorili, da začnemo zbirati filozofska besedila za zbirnik. Zbiramo vse, kar uporabljate pri pouku, primarna ali sekundarna besedila. Dobrodošli so tudi predlogi za nove prevode – se pravi, besedila, ki bi jih pri pouku potrebovali, pa jih nimamo v prevodu in bi si jih želeli imeti v zbirniku.

Po daljšem odmoru, ki smo ga izkoristili za prijetno druženje, je Sofija Baškarad predstavila obvezni izbirni sklop z naslovom Aktivno državljanstvo. Gre za obvezni vsebinski sklop gimnazijskih programov v okviru kategorije druge oblike vzgojno-izobraževalnega dela, ki bi se naj začel izvajati s 1. 9. 2022. Zasnovan je interdisciplinarno, v njem se prepletajo in povezujejo spoznanja različnih znanstvenih disciplin (sociologije, filozofije, politologije, zgodovine, geografije ipd.). Temeljni cilj je spodbujanje aktivnega, informiranega in odgovornega demokratičnega državljanstva. Natančneje je učni načrt v nadaljevanju predstavil Marjan Šimenc, ki je sodeloval pri njegovem nastanku.

Sofija Baškarad je za konec predstavila platformo z digitalnimi učnimi načrti in pojasnila,

čemu služijo. Učitelje je pozvala, da si v sklopu drugega dela študijske skupine samostojno ogledajo posnetek *Načrtovanje vzgojno-izobraževalnega dela s platformo z digitaliziranimi učnimi načrti* in izpolnijo vprašalnik o izkušnji pri načrtovanju letne priprave.

Vzdušje na študijskem srečanju je bilo sproščeno, izmenjali smo si veliko izkušenj in dilem. Čaka nas veliko dela in več kot očitno je, da živimo v zanimivih časih.

---

**Andrej Adam**

## ***Kapitalistični realizem*** **Marka Fisherja**

V sestavku bomo pokazali, da je Fisherjevo knjigo *Kapitalistični realizem* vredno prebrati. Sicer ne bomo obravnavali vseh vprašanj, ki jih knjiga odpira, pač pa le nekatera, tista, ki so morda zanimiva za učitelje. Osnovna teza *Kapitalističnega realizma* je povzeta – kot preberemo na začetku prvega poglavja knjige – po Jamesonovi in Žižkovi frazi: lažje si je predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma. Pojemovna zveza kapitalistični realizem tako izraža »vsesplošni občutek, ne le, da je kapitalizem edini delujoči politični in ekonomski sistem, temveč tudi, da si je sedaj nemogoče predstavljati njegovo koherentno alternativo (2021, 11)«. K temu velja dodati, da kapitalizem, z vidika teze o kapitalističnem realizmu, izkazuje neverjetno prilagodljivost in sposobnost vključiti vase in izničiti vsakršen upor, vsako alternativo. To pomeni, da je sodobni kapitalizem zmožen še tako premišljeno nasprotovanje spremeniti v tržno blago, samega tvorca pa spremeniti v (ciničnega) gledalca in potrošnika. Še več, tudi obup oziroma prepričanje, da so spremembe tako ali tako nemogoče, se kaže kot maneuver kapitala, ki morebitne prevratnike navdaja s pesimizmom.

Vzrok, da nas kapitalizem ne izpusti iz svojega primeža – celo če mislimo, da je slab, in se ga v srcu otepamo – je v osnovi ta, ker s svojim ravnanjem (prakso) ohranjamo (reproduciramo) kapitalistične strukturne pogoje. Fisher to ponazori s kratkim opisom antikapitalističnega gibanja, ki se je, kot vse drugo, uklonilo

kapitalističnemu realizmu: »Ker ni bilo možno postaviti koherentne alternative politično-ekonomskemu modelu kapitalizma, se je pojavil sum, da dejanski cilj ni bil zamenjati kapitalizem, temveč le ublažiti njegove najhujše ekscese; in ker so njegove aktivnosti zavzele obliko organizacije protestov namesto političnega organiziranja, je nastal občutek, da antikapitalistično gibanje sestoji iz postavljanja histeričnih zahtev, katerih izpolnitve gibanje ni pričakovalo. Iz protestov se je oblikoval nekakšen karnevalski šum ozadja kapitalističnega realizma [...] (prav tam, 26).«

Kapitalizem s karnevalom seveda nima težav, že zato ne, kar je – rekli bi – njegova narava karnevalska: užitki in tegobe. Karnevalski šum, ki je lastnost številnih potencialno zoper kapitalizem usmerjenih protestov tudi pri nas, je po Fisherju zgolj način, kako ostati ujet v paradoks želje, kako ostati v uživanje potrošniških blag zaziban potrošnik. Nasprotje temu bilo vzpostavljane političnih in ekonomskih struktur, ki temeljijo na demokraciji, soodločanju, vključevanju vseh itd. Kar pa na tej točki izreče Fisher, je naslednje: »Najprej moramo sprejeti svojo vstavljenost v neizprosno mesoreznicno Kapitala *na ravni želje*. [...] Kar je treba imeti v mislih, je *tako* to, da je kapitalizem hiperabstraktna struktura, *kot tudi to*, da ne bil nič brez našega sodelovanja (prav tam, 27).«

Nezavedna vstavljenost v strukture kapitalističnega urejanja realnosti je potemtakem izraz našega sodelovanja v tem, čemur v glavi nasprotujemo. Fisher zapiše, da je živo meso, ki ga kapital pretvarja v mrtvo delo, naše, in da smo zombiji, ki jih kapital proizvaja, mi sami (prav tam). Kdor je kdaj bral Marxa, bo ugotovil, da Fisher tukaj ne pove nič novega.

Že Marx je namreč v svojih delih na različne načine tematiziral prevlado kapitala nad delom in se zavzemal za odpravo obojega: kapitala in dela, kakršnega v danem zgodovinskem kontekstu ustvarja kapital. Pri tem, med drugim, govori o odrezanosti delavca od soodločanja o vrednosti, ki jo ustvarja s svojim delom, s tem pa o odrezanosti od soodločanja o prihodnjem svetu. Svet, politiko, družbene institucije, vse to delavcu pred nos postavi kapital v tako rekoč izgotovljeni blagovni obliki. Delavcu tako po navadi ne preostane drugega, kakor da to, kar se pojavi pred njim, kupi. Prav to pa je značilnost kapitalističnega realizma, če se vrnemo k Fisherju, ki k Marxovi razlagi prevladi kapitala nad delom doda prikaz, kako se ta prevlada odvija v sodobnem času, torej času, ko se je organizacija dela znotraj kapitalistične produkcije spremenila, če jo primerjamo z organizacijo dela v Marxovem času. Danes govorimo o postfordizmu, digitalizaciji itd.

Po eni strani bi pričakovali, da bo konkurenčni boj na trgu, posledica česar so potrebe po izobraženih delovni sili, sčasoma privedel do tega, da bo znanja o vsem mogočem med ljudmi vse več, da bodo nekega dne kapitalizem odpravili. A to se ne dogaja. S tega zornega kota je treba vzeti resno Fisherjevo opozorilo, da pesimistično prepričanje, po katerem so spremembe tako ali tako nemogoče, deluje kot samouresničujoča se napoved. K užitku nagnjena poblagovljena telesa, ki jih naseljujejo ustrezno nerazgledani duhovi, so namreč precej neprikladna za kakršnokoli trajnejše organiziranje, ki bi ponudilo izhod iz vseobsežnega sveta kapitala. Pesimizem jim je bližje, kaže se kot nekakšno sprevrnjeno uživanje.

Ne glede na to spremembe niso povsem nemogoče, so pa izjemno zahtevne. Ena izmed možnosti upora zoper kapitalistični realizem je po Fisherju opozarjanje na realno. Realno tukaj nastopa kot lacanovski termin iz trojice: imaginarno/simbolno/realno. To hkrati pomeni, da se realno razlikuje od realnosti. Po tej teoriji, nas spomni Fisher, se vsaka

realnost vzpostavlja skozi potlačitev realnega oziroma skozi neko izključitev, ki je nezavedna. Fischer to ponazori s primerom okoljske krize. Podnebne spremembe so realno, ki ga poskuša kapitalizem potlačiti/izključiti z oblikovanjem realnosti, ki relativizira resnost sprememb. Opozarjanje na podnebne spremembe, okoljsko krizo, uničevanje habitatov, izumiranje vrst je tako zelo subverzivna dejavnost, saj z odpiranjem pogleda na realno izničuje ideološko čustveno investicijo v oblikovanje fantazmatske realnosti, ki je za realno slepa.

Za ponazoritev tvorjenja takšne fantazmatske realnosti – ki se poraja pred nami kot blago in ki v imenu načela ugodja izključuje mrakobno resnico – bi lahko spomnili na Greta Thunberg in številne nenavadne napade, ki jih je deležna. Iz zornega kota, ki mu je zavezan Fisher, je te napade moč razumeti kot poskuse krpanja kapitalistične realnosti in izrivanja realnega. Greta Thunberg namreč poskuša na dnevni red uvrstiti prav realno.

Toda videli smo, da so zgolj protesti zoper kapitalistično stvarnost premalo. Treba bi bilo vzpostaviti drugačne institucije, drugačno stvarnost. Prav to pa je težko, saj je po Fisherju – kot smo tudi že omenili – neoliberalni kapitalistični realizem npr. v Britaniji proizvedel generacijo mladih, ki so nezmogni početi karkoli drugega, kot iskati ugodje. Menimo, da lahko Fisherju glede tega verjamemo. Kakšno desetletje je namreč deloval kot predavatelj na kolidžu, tako da se pri teh trditvah opira na lastne izkušnje, v kolikor pa bomo rekli, da to ne zadošča, dodajmo, da se pri snovanju te trditve nasloni še na zgoraj nakazano teorijo, po kateri načini organiziranja dela proizvajajo tem načinom ustrezne oblike zavesti. Fordizem tako proizvaja drugačne ljudi kot postfordizem:

»S prestrukturiranjem proizvodnje in distribucije se prestrukturirajo tudi živčni sistemi. Če želite učinkovito delovati kot sestavni del proizvodnje ob ravno pravem času, morate razviti sposobnost odzivanja na nepredvidene dogodke, naučiti se morate živeti v razmerah

popolne nestabilnosti oz. prekarnosti [...] (prav tam, 53).«

Seveda gre tudi tukaj za dodelavo stare marksistične teze, po kateri baza določa nadstavbo, kar seveda ne pomeni nič drugega kot to, da način organiziranja proizvodnje določa zavest tistih, ki proizvajajo. Kar na tej točki prispeva Fisher, je razlaga, kako se to določanje odvija danes in tudi kakšne posledice ima.

Omenimo dve takšni posledici. Prva, ki jo opiše Fisher, so duševne motnje in stiske, ki so posledica delovanja kapitalističnega realizma na živčne sisteme ljudi, ti pa potem z eksistiranjem na bolni način reproducirajo kapitalizem. Tukaj je zanimiva njegova teza, da psihiatrično kategoriziranje motenj in stisk samo še dodatno odvrča ljudi od družbenega angažmaja. Težave, ki so strukturne narave, namreč postavi v posameznike – jih privatizira in zakrije njihov družbeni izvor. Bolezni, značilne za pozni kapitalizem, se tako kažejo kot oblika privatizacije. Če bi vam kdo rekel, da bo poleg šolstva, zdravstva in vodnih virov privatiziral toliko in toliko zavesti, bi ga najbrž čudno gledali. A teza o psihiatričnem kategoriziranju psihičnih motenj na neki način govori točno to.

Druga posledica je tržni stalinizem, ki opisuje vse bolj birokratsko delovanje javnih služb na tako rekoč vseh področjih. Na tej točki Fisher predpostavlja, da bralec pozna ekonomske in politične spremembe, ki jih je doživela Britanija v času vladavine novih laburistov. A ker mi tega ne moremo predpostaviti, si te spremembe oglejmo s pomočjo BBC-jevega videoesejista Adama Curtisa.

Fisher navaja Curtisa v zadnjem poglavju svoje knjige, kjer v kontekstu zamenjevanja interesov z željami (prav tam, 97), kar je že del tržnega stalinizma, prihaja tudi do zamenjevanja moralnosti s čutenjem. Curtis tako v intervjuju, ki ga navaja Fisher, pravi, da sodobna družba in zlasti sodobni mediji ljudi ne usmerjajo moralno, temveč čustveno, kar je posledica ujetosti

ljudi v lastne svetove. To seveda ni dobra novica. Kako je do ujetosti v lastne svetove prišlo, nam Curtis razloži v svojih dokumentarcih, zlasti v trilogiji *Past: kaj se je zgodilo z našimi sanjami o svobodi*. V drugem delu te trilogije so predmet razmisleka prav novi laburisti in njihov tedanji voditelj Tony Blair. Novi laburisti so si postavili za cilj osvoboditev posameznika od razrednih delitev, družbenih struktur in vnaprejšnjih prepričanj, dosegli pa so ravno nasprotno.

Sicer je, pravi Curtis, že 1991 vodja konservativcev v Britaniji John Major objavil, da bo naredil deželo bolj enako in bolj pošteno. Delo je začel na področju javnih služb. Arogantni javni uslužbenci, bodo morali pričeti služiti javnosti. Razglašal je nič manj kot revolucijo v načinu dela javnih služb. Najavil je nova strožja merila dela na tem področju, široko paleto mehanizmov, ki bodo služili potrebam državljanov. Za temi idejami je stala teorija, da javni delavci v resnici sploh ne delajo za javni interes, temveč služijo predvsem svojim interesom. Besede o službi v imenu javnega dobrega so potemtaka navadna hipokrizija. John Major je zato želel vzpostaviti novi, alternativni sistem, v osrčju katerega je zasebni interes, ki ga uravnava svobodni trg. Na ta način bi osebne interese javnih uslužbencev izkoristili na produktiven način. Teoretiki oziroma snovalci tega sistema so trdili, da bo to vodilo v osvoboditev. Ko bo enkrat javni uslužbenec postavljen pred cilje, katere mora uresničiti, bo stara birokracija, ki deluje po lastnih pravilih, izginila.

Toda težava te teorije je po Curtisu ta, da reducira človeško bitje na maloštevilna mehanična načela, ki ga uravnavajo. Človeška bitja so majhni preračunljivi računalniki, trg pa je velik računalnik ali obdelovalec podatkov, ki lahko zadovolji potrebe posameznikov. Ti argumenti so v začetku devetdesetih letih XX. stoletja začeli prevladovati ne le na trgu, temveč tudi sicer. Posledica je bila, da so pričeli trgi upravljati z javnim življenjem. Postali so edino pravo volišče. Če se politiki vanje ne bodo vmešavali,

bodo zadostili volji ljudi. Še več, v primerjavi z demokracijo, ki deluje preko svojih predstavnikov, so trgi boljše sredstvo za zadovoljevanje želja posameznikov. Če trg predstavlja demokracijo in nastopa kot medij soglasja med ljudmi, potem so finančniki in uspešni managerji novi predstavniki ljudstva. V devetdesetih letih XX. stoletja je torej idejo demokracije zamenjal preprost ekonomski model človeškega bitja. S tem je tudi pojem svobode začel pomeniti svobodo posameznika, da lahko dobi karkoli želi. Nekoč so politiki in politični filozofi verjeli v neko idejo družbene pogodbe, kjer se niso izražali le kot posamezniki ali potrošniki na trgu, temveč kot državljani, ki imajo drug do drugega dolžnosti. Ideja državljanstva ne vidi človeka le kot sebičnega bitja, temveč kot pripadnika skupnosti. Identiteto ljudi so predstavljale moralne vrednote, izhajajoče iz odnosov v teh skupnostih. Pogled, da je trg bolj zaželen kot javna politika, je bil nekaj novega. In v ozadju tega novega pogleda je razumevanje posameznika kot preračunljivega stroja, ki sledi svojim sebičnim interesom; te je mogoče razložiti in analizirati s pomočjo števil, njega samega pa je mogoče nadzorovati in upravljati s čustvenim vplivom.

Še zlasti Blairova laburistična vlada je delovala na orisanih predpostavkah o poenostavljenem človeškem bitju. Ker je poenostavljenemu človeškemu bitju mogoče naložiti spodbude (nagrade za storilnost) in cilje, ki ustrezajo ideji učinkovitega tržnega obnašanja, je Blairova ekipa osnovala sistem ciljev in spodbud na vseh področjih družbenega življenja.

Toda visoko postavljeni cilji, nadaljuje Curtis, so vodili do zlorab. V zdravstvu so raje izvajali lažje operacije kot težje, bolnike so odpuščali iz bolnic na različne nenavadne načine; policija je, da bi izpolnila cilj zmanjšanja kriminalnih dejanj, številna težja kriminalna dejanja preprosto preimenovala v lažja ipd. Vse podobne primere je Blairova vlada sicer poskušala izničiti kot zgolj manj številne primere slabe prakse. Toda nova in nova poročila so pokazala,

da so se ti primeri udomačili v sferi javnih uslug – postali so pravilo. Kar bi naj bilo racionalni sistem vodenja družbe na podlagi matematičnih metod, se je sčasoma sprevrglo v čuden svet nadzora nad ljudmi, poglobljanja družbenih razlik in zmanjševanja svobode. Brez izpolnjevanja ciljev namreč javni uslužbenci niso dobili povišanja (dodatka) k plači ipd. In kdor ni izpolnil tako zastavljenih ciljev, je bil podvržen strogemu nadzoru. Številke so tako imele nasprotni učinek od tega, kar so si zamislili laburisti, katerih cilj je bil svobodnejša in bolj odprta Britanija. Družba je postala bolj stroga in stratificirana. Posledice takšnega upravljanja je doživelo tudi izobraževanje. Laburisti so ustvarili tabelo za primerjanje šol. Ta tabela je staršem pokazala, katera šola najboljše izvršuje zadane cilje in katera najslabše. Vlada je s tem želela spodbuditi slabše šole k tekmovanju, posledica česar bi bil dvig meril (standardov) po vsej državi. Toda v resnici se je zgodilo ravno nasprotno. Bogati starši so se preselili v področja z najboljšimi šolami (po teh meritvah). S tem so narasle cene nepremičnin, zaradi česar so revnejši ostali zunaj. In velika večina šol je začela učiti učence le tisto (gola dejstva), kar so potrebovali pri izpitih; tako je namreč dvignila svoj položaj na primerjalnih tabelah. Kar je bilo s tem izgubljeno, je splošna izobrazba, ki bi lahko revnejšim pomagala pri vzponu v družbi. Nadaljnja posledica tega je bil upad družbene mobilnosti. Vladna šolska politika in naraščanje segregacije sta tako postali neposredno povezani. Danes je veliko večja verjetnost, da bodo otroci bogatih staršev tudi sami ostali bogati, in da bodo otroci revnih ostali revni. Britanska družba je bolj stratificirana kot kadarkoli po drugi svetovni vojni.

Vrnimo se zdaj k Fisherju in njegovi trditvi o tržnem stalinizmu, ki se razvije zaradi poskusov potrženja dejavnosti, ki se temu zaradi svoje narave upirajo, npr. šolstvo, zdravstvo, kultura itd. Fisher pravi takole:

»Množica birokratskih postopkov ni nikakor omejena na univerze, niti na izobraževanje

ne: druge javne storitve, kot sta Nacionalna zdravstvena služba (NHS) in policija se soočajo s podobnimi birokratskimi metastazami. [...] Idealizirani trg naj bi poskrbel za izmenjavo brez trenj, v kateri so želje potrošnikov izpolnjene neposredno, brez potrebe po intervenciji ali mediaciji regulativnih agencij. A vendar je težnja po ocenjevanju uspešnosti delavcev in merjenju oblik dela, ki so, po svoji naravi, odporne na kvantifikacijo, neizogibno terjala dodatne plasti menedžmenta in birokracije. Kar imamo, ni neposredna primerjava uspešnosti in rezultatov delavcev, temveč primerjava med prikazano *reprezentacijo* te uspešnosti in rezultati. Neizogibno pride do kratkega stika in delo postane usmerjeno h generiranju in prirejanju reprezentacij, ne pa k formalnim ciljem dela samega. In res, antropološka študija lokalne uprave v Veliki Britaniji utemeljuje, da gre več truda v zagotavljanje tega, da so uradne storitve pravilno predstavljene, kot pa v dejansko izboljšavo teh storitev. Ta obrat prioriteta je eden od zaščitnih znakov sistema, ki ga je brez pretiravanja mogoče označiti za tržni stalinizem. Kar pozni kapitalizem ponavlja za stalinizmom, je ravno to vrednotenje simbolov dosežkov nad dejanskim dosežkom (prav tam, 64-5).«

Fisher potemtakem dopolni Curtisovo analizo dogajanja v Britaniji. A na tej točki velja poudariti, da gre za pojave, ki se razraščajo tudi pri nas, kar pomeni, da je lahko Fisherjevo delo plodno tudi zunaj britanskih meja, da lahko služi kot orodje za razumevanje nekaterih negativnih pojavov, ki so – tako kot kapitalizem – očitno globalni. Ali mar ni res, da je ocenjevanje uspešnosti delavcev v javni sferi tudi pri nas tesno povezano z reprezentacijo dosežkov zaposlenih in ne toliko s samimi dosežki? Na tej točki bi mnogi menedžerji očitno storili bolje, če se tega ocenjevanja, ki je povezano z izplačili uspešnosti, sploh ne bi lotili. Storiti nič je včasih veliko delo! Poleg tega se pri nas pritisk tržnega stalinizma kaže tudi v ocenjevanju, zlasti zunanem ocenjevanju. Oglejmo si za konec,

kako nam lahko Fisher pomaga razumeti nekatere težave zunanjega ocenjevanja filozofije. Najprej citat:

»V nenavadnem prisilnem ponavljanju je na videz antistalinistična neoliberalna nova laburistična stranka pokazala enako tendenco po implementaciji pobud, katerih učinki v resničnem svetu so pomembni le toliko, kolikor se odražajo na nivoju (PR) podobe. Zloglasni cilji, glede uveljavitve katerih je bila nova laburistična stranka tako navdušena, so tipičen primer. V postopku, ki se ponavlja z železno predvidljivostjo, kjerkoli so postavljeni, cilji hitro prenehajo biti način merjenja uspešnosti in postanejo sami sebi namen. Zaskrbljenost glede nižanja standarda šolskih preverjanj je sedaj stalna poletna tema v Veliki Britaniji. A če so študenti manj usposobljeni in razgledani kot njihovi predhodniki, to ni zaradi padca v kvaliteti preverjanj *per se*, temveč zaradi dejstva, da je vse poučevanje usmerjeno v uspešno opravljanje izpita. Ozko usmerjeno izpitno utrjevanje nadomesti izčrpnjšo udeležbo pri predmetih (prav tam, 65).«

Ali ni ta citat tudi opis težav, ki jih je deležno zunanje ocenjevanje filozofije? Tudi mi, učitelji filozofije v gimnazijah, vsako poletje namenimo veliko časa tegobam zaradi padanja kakovosti dosežkov. Kolikokrat slišimo, kakšne eseje so pisali dijaki pred desetimi ali več leti? Kolikokrat slišimo pritožbe zaradi predvidljivosti, šolskosti, šablonskosti esejev? Kolikokrat slišimo, da bi bila dobrodošla sprememba meril ocenjevanja – ali da bi potrebovali dodatna gradiva za dijake? Skoraj nikoli pa težav ne povežemo s širšim kontekstom, ki ga vidimo v tukaj obravnavani knjigi. To bi namreč zahtevalo, da vzamemo resno prakso poučevanja, kot je zasnovana v učnem načrtu. To pa ni enostavno. Če se osredotočimo na slednje – pouk filozofije bi naj potekal razpravljajno, tj. kot razprava z dijaki o zastavljenem večnem vprašanju. To pomeni, da bi se moral pouk filozofije tudi v gimnaziji odvijati tako, kot predvideva poučevanje filozofije za otroke – vsaj na začetku

obravnavanja vsakega vprašanja. Šele nato, ko dijaki izčrpajo svoje predloge in premislijo, kaj so povedali sošolci, bi naj učitelji postavili prednje rešitve iz bogate dediščine človeškega rodu. A nič strašno zapletenega. Gimnazija ni univerzitetni študij – rešitev, dve, tri. Dovolj je nekaj ključnih pojmov, ki osvetlijo stvarnost. Pomembnejše je, kako dijaki te rešitve premislijo, pomembnejša je primerjava z lastnimi rešitvami. Pomemben je čas, da se dijaki (mladi ljudje) navadijo videti to, kar je na novo osvetljeno. Ni enostavno videti tega, kar nenehno gledamo. Za pouk je tako bolje, da je usmerjen v razvijanje duha in razumnosti kot takšne in ne toliko v dosežke. Vzeti si je treba čas. Če smo namreč usmerjeni v dosežke, tedaj ne bo nobena nova količina virov (učbenikov, delovnih zvezkov) odpravila šablonskosti. Nasprotno: povečala bo količino virov, podaljšala čas učenja, skrajšala čas za razpravo, naučeno bodo dijaki zelo kmalu pozabili, vsekakor veliko prej, kot če bi učbeniške rešitve predebatirali. Tudi tukaj torej velja, da je storiti nič včasih veliko delo!

Sklenimo. Kapitalistični realizem pomaga osvetliti dejanskost, ki brez našega zavedanja, a z našim sodelovanjem, pronica v nas, nas spreminja, oblikuje nevrone, določa naše reakcije, nam briše izpred oči naše interese in jih nadomešča z logiko črpanja presežne vrednosti iz virov, ki niso namenjeni temu. Knjiga, vredna branja!

Pri tej številki so sodelovali:

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

*Sofija Baškarad*, profesorica filozofije na Gimnaziji Domžale

*Janez Ciperle*, profesor filozofije na Gimnaziji Škofja Loka

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

*Mateja Gregorič Jagodic*, profesorica filozofije na Gimnaziji Moste

*Zdravko Kobe*, profesor filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani

*Andrej Leskovic*, profesor filozofije na Gimnaziji Jožeta Plečnika v Ljubljani

*Dora Lenart*, profesorica filozofije

*Uroš Lubej*, profesor filozofije na Gimnaziji Novo mesto

*Jernej Pisk*, profesor filozofije na Škofijski gimnaziji Ljubljana

*Tadej Rifel*, profesor filozofije na Gimnaziji Želimlje

*Marjan Šimenc*, profesor filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani

*Mare Štempihar*, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

FNM 1/4–2021 (53. številka, 28. 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 Škrli

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](http://www.ric.si) lahko naročite nekatere starejše številke revije.

© Državni izpitni center 2021

Cena četverne številke je 10 EUR.

**ISSN 1408 - 8274**