
Vsebina

VSEBINA	1
UVODNIK	3
FILOZOFIJA IN LITERATURA	5
Mateja Gregorič Jagodic: Preseganje moške dominacije in njenih učinkov	5
Andrej Adam: Gospodar prstanov in filozofija	12
FILOZOFIJA PRI MATURI	27
Sandi Cvek: Neprijetni Anglež	27
FILOZOFIJA IN TEORIJA	48
Mare Štempihar: Adorno o izobraževanju za upor in protest	48
FILOZOFIJA MED KOVIDOM	57
Renata Salecl in Manja Skočir: Tragična triaža in njena filozofska podstat	57
Blaž Sušnik: Atenska kuga: dialog	65
Mateja Gregorič Jagodic: Čas negotovosti	73
POUK FILOZOFIJE	75
Marija Kristina Milič: Na temo drugačnosti	75
Jurij Verč: Učno gradivo za novoplatonizem	78
Jurij Verč: Filozofski iracionalizem Schopenhauerja	83
Tomaž Grušovnik: Vprašanja za spodbujanje sodelovalnega mišljenja pri filozofiji za otroke	87
Alenka Hladnik: Vaja naredi mojstra, če mojster dela vajo	89
REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE	95
Blaž Sušnik: Gorgias in trojni nihilizem	95
Ana Hafner: Nezavedno in narava v Schellingovi filozofiji	103
REFLEKSIJA	116
Sandi Cvek: O čem sploh govorimo?	116
Sandi Cvek: Gospodarica muh	119
INTERVJU	132
Dr. Renata Salecl	
OBVESTILA IN POROČILA	135
Svetovni dan filozofije 2021 in 2022	135
Študijsko srečanje 2022 in drugo	137

Uvodnik

Ob napovedani prenovi učnih načrtov in ob zaključku redakcije 29. letnika naše revije, ki je nastala zaradi potreb mature iz filozofije, naj se spomnimo, kako se je začelo. Bila je prelepa jesen v Škofji Loki pred tridesetimi leti, šest let po ponovni uvedbi gimnazije in tradicionalne filozofije. In bilo je takoj po osamosvojitvi, ko se je takratna šolska oblast pod vodstvom ministra Slavka Gabra odločila uvesti zunanjo državno maturo. Imenovali so predmetne komisije, katerih člani so bili univerzitetni in gimnazijski profesorji ter svetovalci z Zavoda za šolstvo. Filozofsko fakulteto v Ljubljani sta zastopala filozofa Frane Jerman in Andrej Ule, mariborsko Bojan Borstner in teološko Anton Stres. Marjan Šimenc z ljubljanske bežigradske, Albert Avguštinčič s poljanske in Alenka Hladnik s kamniške gimnazije pa smo bili v njej kot učitelji praktiki. Koordinator skupine je bil mariborski svetovalec Ivan Sernec. Novi učni načrt, katerega avtorja sta bila Andrej Ule in Rudi Kotnik, je pripravil temelj za zasuk v gimnazijski filozofiji, katerega posledica je bila predstavitev iz zgodovinske oziroma bolj kronološke v problemsko paradigmo poučevanja. Razlog za to ni bil arbitraren.

Če se hočemo iti filozofijo zares tudi na dou-niverzitetni ravni, je pokazal naš premislek, gimnazijska filozofija ne more biti drugega kot vpeljava v filozofsko mišljenje. Spraševali smo se, ali lahko filozofsko mišljenje udejanjimo s kronološkim sprehodom skozi obdobja, glavne avtorje in njihove nauke ter upamo, da bo to spodbudilo gimnazijce k premišljevanju. Izkušnje kažejo, da se v vsakem razredu najdejo posamezniki, ki jih filozofija pritegne, kar lepo ponazarja tokratni intervju z dr. Salecl. Ali naj bo namenjena samo njim? Da, nekateri so se zatekli k takšni platonski rešitvi. Kaj pa če bi

tudi matematiki ali slovenisti ubrali enako pot – poučujemo le tiste, ki jih naš predmet zanima? Filozofija je obvezen predmet za vse tudi zato, ker ponuja vsebine, ki so neizogibni del splošne izobrazbe, in naloga učitelja je, da poučuje vse, ne samo zainteresirane.

Toda, mišljenja ni brez interesa. Že od antike so filozofi navajali zelo raznolike interese za filozofijo, začevši s Platonovim *thaumasein*, čudenjem, ki spodbudi radovednost oziroma željo po vednosti in raziskovanju, pa glodajoči dvom, ki vodi v kritiko, pa zmedenost ter zadrego, ki zahtevata pojasnitev. Človeška krhkost, nemoč in umrljivost vzbujajo eksistencialna občutja obupa, žalosti, gnusa, upa in nesmisla – ter lahko vodijo v filozofijo. Če je »Kaj je filozofija?« filozofsko vprašanje in nanj odgovarjamo znotraj filozofije, je njen izvor nefilozofski, je neko psihološko stanje, lastno človeški naravi, ki si ga poleg filozofije delijo tudi znanost, umetnost, religija ali tehnika. Kako torej vznemiriti to človeško naravo, da bi jo lahko popeljali v miselni svet filozofskih abstrakcij? In ta človeška narava je v formi najstniške nestanovitne čudi, ki tradicionalno ni prehudo naklonjena prisilni šolski socializaciji, pa tudi sedemdesetletni enoletni predmeti s konca šolske hierarhije se ji lahko zdijo potrata časa.

Poskusimo drugače, je bil naš sklep v Škofji Loki, pozabimo na kronologijo idej in omogočimo dijakom srečanje s filozofijo skozi nekatere filozofske probleme, primerne duhu časa; soglasno so bili izbrani trije, filozofija sama, gnoseologija zaradi pomena znanstvenega razvoja in praktična etika, pri kateri najbolj upamo na dijaško mišljenje, slednje je potrdila tudi matura, saj so naloge iz te teme najpogostejše izbrane za argumentativni esej. Branje, pisanje

in dialog kot oblike poučevanja so predpisani z UN, vse drugo je prepuščeno učitelju, ali kot je zapisano v uvodu v maturitetni katalog: »... odlika filozofije (je) razvijanje sposobnosti za samostojen razmislek o filozofskih problemih, ki ni mogoč brez dialoga s filozofsko tradicijo zastavljanja vprašanj in odgovorov nanje. Vendar danes, v obdobju soobstoja različnih filozofskih tradicij, ni mogoče predpisovati, katera je prava. Postavimo pa se lahko cilji, do katerih mora pripeljati kandidate ukvarjanje s filozofijo. Katalog je tako odprt za različne pristope in omogoča celo paletu individualnih programov, vnaprej navedeni izpitni cilji in enotna merila ocenjevanja pa zagotavljajo medsebojno primerljivost dosežene izobrazbe.«

Samostojno in kritično mišljenje o filozofskih problemih je bilo takrat, ko smo zasnovali maturo in čez nekaj let podobno posodobili učni načrt, v duhu časa. *Zakon o gimnazijah* v 2. členu »samostojno kritično presojanje« postavi na drugo mesto v seznamu ciljev takoj za mednarodno primerljivim znanjem. Zdi se, da se dikcija po tridesetih letih spreminja, z najavljeno kurikularno prenovo osnovne šole in gimnazije sta kritičnost in samostojnost postali le dve izmed zaželenih lastnosti posameznika, ki se pridobita tekom splošnega izobraževanja: »Tako omogoča oblikovanje *samostojnih*, radovednih, ustvarjalnih, razmišljujočih, sodelovalnih, *kritičnih*, etičnih in odgovornih posameznikov, ki se opirajo na *kakovostno znanje* in socialne ter druge spretnosti, vrednote, stališča ipd., pridobljene v vzgojno-izobraževalnem procesu« (glej www.zrss.si/pdf/izhodisca_za_prenovo_UN.pdf; poudarilo ur.).

Vprašanje, ki ga je treba pred prenovo premisliti, je, kakšno mesto ima predmet filozofija v splošni izobrazbi, utemeljeni v *kakovostnem znanju*. In drugo vprašanje je, ali ne bo prenova pometla tako s filozofijo za otroke v osnovni šoli kot z množico izbirnih maturitetnih predmetov v gimnaziji. Filozofija je z maturo pridobila dodatnih 210 ur v predmetniku. Ali jih bo s prenovo spet izgubila? Nemara jo bodo v duhu

časa, ki ni naklonjen ne humanistiki ne družboslovju, ponovno poskusili stlačiti v kombinacijo z drugimi predmeti kot pred 30 leti. Za splošno izobrazbo bi bilo lahko to dovolj. Ta mučna vprašanja namreč sledijo iz bolj med vrsticami napisanemu v *Izhodiščih*, da je cilj prenove prevetritev vsebin in krčenje ciljev učnih načrtov oziraje se na obseg ur, ki jih posamezni predmeti imajo.

Dobro bi bilo, če bi mi učitelji praktiki sami premislili, kaj sploh hočemo in kaj lahko dosežemo pri pouku filozofije, ali še vedno stoji, da je cilj našega predmeta uvod v filozofsko mišljenje in da je samoumevna avtonomija učitelja, ki izbira pristope poučevanja, pa tudi vsebine in metode, ali pa naj se vrnemo k predpisanim vsebinam. In kako poučevati filozofijo v času upadanja jezikovnih zmožnosti učečih se? Vabimo vas, da nam pošljete v objavo vaše razmisleke, da bomo z njimi zaznamovali velik mejnik naše gimnazijske filozofije: trideset let izhajanja.

Uredništvo

Filozofija in literatura

Mateja Gregorič Jagodic

Preseganje moške dominacije in njenih učinkov

Kako razumeti temo *Ženske na odru sveta* letošnjega maturitetnega branja, ki zajema Sofoklejevo *Antigono*, Ibsenovo *Noro*, Grumov *Dogodek v mestu Gogi* in Smoletovo *Antigono*? Če si *oder* v Bourdieujevem duhu razlagamo kot strukturo moči, ki izhaja iz moške dominacije in učinkuje tako v družbenopolitičnem kot zasebnem življenju, potem lahko premislimo vsako od omenjenih dram s tega zornega kota po dveh ravneh. Prva raven je politična: gre za spopad med legalnim in legitimnim v Sofoklejevi *Antigoni*¹ in Antigonin upor proti oblasti v Smoletovi *Antigoni*. Druga raven je zasebna: Hana se v Grumovem *Dogodku v mestu Gogi* z vrnitvijo domov skuša znebiti travme, ki izvira iz pretekle spolne zlorabe; Nora v istoimenski Ibsenovi drami ob spoznanju, da je očetu in zlasti možu predstavljala le lutko (podrejeno pozicijo znotraj moške dominacije), takšen položaj zavrne ter zapusti moža in otroke, da bi sploh lahko odkrila, kdo je. Upre se družbi, ki ženski odreja točno določeno mesto, in njen oseben boj bi lahko v nadaljevanju postal političen v smeri zavzemanja za ženske pravice.

V Sofoklejevi *Antigoni* se nam razpre spor med Kreonom kot nosilcem legalnega in Antigono kot nosilko legitimnega. Pravično, ki ga zagovarja naslovna oseba, izhaja iz božjih zakonov, medtem ko Kreon zagovarja človeške zakone, prepoved Polinejkovega pokopa je postavil

¹ Ta spopad se kot stranski motiv pojavi v Ibsenovi *Nori*, na kar bomo opozorili ob obravnavi te drame.

sam. Antigono zaradi vztrajanja pri tem opraviilu obsodi na smrt. Zoperstavila se je zakonu, ki ga pooseblja Kreon, a hkrati ne gre le za to. Zanj je nesprejemljivo tudi to, da mu kljubuje ženska, kar je posredno razvidno iz njegovih besed, ki jih izreče sinu in Antigoninemu zaročencu Hajmonu: »Ti hlapec v službi ženske!« (Sofokles 2022, 53). Ugotovimo lahko, da je Antigona kot posameznica z etičnim poslanstvom sicer nasprotovala nosilcu moči, a njene strukture ni mogla zamajati, saj Hajmon kot njen odkriti podpornik prav tako stori samomor in ne pride do povezave z meščani, da bi se ustvaril nekakšen civilnodružbeni upor.²

Glede na učinek na strukturo moči je Smoletova Antigona uspešnejša. Iz dialoga o njej lahko razberemo, da ne pristane na Polinejkov prikrit pokop, kar je odkrit upor zoper oblast, na vrhu katere je seveda Kreon, ki v Smoletovi drami ni ravno odločnega značaja. Glasnik prinese sporočilo bogov, da Polinejka ni, a paževo poročanje o Antigoninem pokopu Polinejka in njegov poziv: »Za njo! O ponižani, šibki, v temo zroči! / Za njo, z njeno vero in po njeni poti!« (Smole 2022, 149) nakazuje, da bo on nadaljeval njen boj proti oblasti.

Hanin boj z moško dominacijo je zaseben. Razrešiti hoče svojo spolno zavrtoost v odnosu z zaročencem Frankom, zato se vrne v domači kraj, da bi se soočila z ranami, ki ji jih je pustilo Prelihovo spolno zlorabljanje v zelo zgodnji mladosti. Njegovo vedenje razkriva samoumevnosti moške dominacije. Kar prikaže se v njeni sobi in se čudi, da se ga Hana izogiba, saj »Prvega dekle ne pozabi nikoli!« (Grum

² To Sofoklejevo dramsko delo je revolucionarno z vidika Aristotelove *Poetike*. Ko filozof predstavlja tragične značaje, omeni, da je ženska sicer po značaju lahko pogumna, ni pa umestno, če je pogumna in podjetna tako kot moški.

2022, 31). Najprej jo vpraša, ali ga ima še rada, nato pa se je že loti z nadlegovanjem, in ker na Hanino zvonjenje vstopi gospodinja Tereza, Hani utegne le še napovedati svoj poslednji »obisk«. Hana takrat sicer najprej **kot lutka** sledi njegovim ukazom, a se vendarle prebudi iz pasivne otrplosti. Tokrat ona izreče, da se prvega ne pozabi, in uporabi svečnik kot orožje, s katerim »ubije« svojega posiljevalca. Izkaže se, da je bil Prelih le začasno nezavesten. Zadnje besede v drami so Prelihove, in sicer spet, da prvega ženska nikoli ne pozabi, Hana pa le nemočno otepa z rokami po zraku. Nikoli se ne bo rešila travme, a je to vsaj poskusila storiti. Z dejanjem je **aktivno** posegla v svet, da bi si rešila prihodnost. Da bi ženska postala akter, v moški dominaciji ni predvideno.

Raznovrstnost moške dominacije v Ibsenovi *Nori* ali *Hiši lutk*

Izmed štirih dram letošnjega maturitetnega branja prav Ibsenova *Nora* najbolj nazorno in neposredno prikazuje položaj ženske v svetu raznovrstne moške dominacije. Na Ibsena se večkrat v *Drugem spolu* naveže tudi Beauvoirjeva, neposredno na omenjeno dramo v dveh odlomkih, ki se nanašata na prikaz situacije poročene ženske. Prvi odlomek prikazuje vdanost ženske, da moški razmišlja namesto nje. V Norinem primeru je bil njen mnenjski voditelj najprej oče in nato mož, kar izraža citat iz drame v 41. opombi (ki ga bomo tudi mi zajeli v svojem nanašanju na dramo). V 42. opombi filozofinja s Helmerjevimi besedami ponazarja užitek moža v vlogi mentorja in poglavarja svoji ženi (Beauvoir 2000 II, str. 267). K Ibsenu se nato Beauvoirjeva vrne, ko govori o zakonski zvezi, ki bi po njenem mnenju morala biti sopostavitev dveh avtonomnih eksistenc. »Nora (v *Hiši lutk*) to dojame, ko se odloči, da mora najprej postati oseba, šele nato bo lahko žena in mati« (isto II, str. 293).

Nas bo v *Nori* bolj zanimala metafora lutke, ki jo v pogovoru – obračunu s svojim možem

Helmerjem uporabi in razlaga naslovna oseba. Pri očetu se je navzela njegovih mnenj, in če je imela sama drugačna, jih je skrivala, ker mu to ne bi bilo všeč. »Klical me je punčka in igral se je z mano, kot sem se jaz igrala s svojimi punčkami. Potem sem prišla v tvojo hišo za lutke ...« Helmer jo ogorčen vpraša, kakšen izraz uporablja za njun zakon, Nora pa nadaljuje, da je le iz očetovih rok prešla v njegove. »Ti si uredil vse po svojem okusu in jaz sem dobila enak okus ali pa sem se samo pretvarjala, (...) mislim, da je šlo za oboje ... Ko zdaj gledam nazaj, se mi zdi, da sem tukaj živela kot revež ... iz rok v usta. Živela sem od tega, da sem uganjala vse mogoče mojstrovine zate, Torvald. Ampak tako si hotel. Z očkom sta mi storila velik greh. Vidva sta kriva, da ni bilo iz mene nič« (Ibsen 2022, 158). Mož Helmer ji očita nepravilnost, celo nehvaležnost, čudi se, da v njunem domu ni bila srečna. Odgovori mu, da je bila samo dobre volje. Prizna mu, da je bil vedno prijazen z njo. »Ampak najin dom ni bil drugega kot hiša lutk. Za ženo si imel lutko ... In otroci so bili spet moje lutke. Zdelo se mi je zabavno, kadar si se igral z mano, in otrokom se je zdelo kratkočasno, kadar sem se igrala z njimi. To je bil najin zakon, Torvald« (isto, 159). Helmer se nato nadeja, da bo od zdaj drugače, češ da je čas igre minil in da prihaja čas vzgoje tako nje kot otrok, a Nora ga zavrne: »... ti nisi moški, da bi me vzgojil v pravo ženo zase« (isto, 159). Nato ugotavlja, da takšna, kot je, ne more vzgajati otrok, saj mora najprej poskusiti vzgojiti sebe. »Ti nisi moški, ki bi mi pri tem pomagal. Sama moram poskrbeti za to. In zato te bom zdaj zapustila. (...) Postaviti se moram na lastne noge, če si želim biti na jasnem o sebi in drugih« (isto, 159). Ob teh njenih besedah Torvald vstopi v vlogo patriarha, ki jo s pozicije moške moči obtožuje norosti in ji začne prepovedovati, da bi jih zapustila. Očita ji, da bo izdala najsvetejše dolžnosti do moža in otrok, a Nori je zdaj najpomembnejša dolžnost do sebe. Helmer jo še vedno skuša stlačiti v lutko – splet vlog žene in matere, kot ju določa moška dominacija. Ker ni uspešen, se začne sklicevati na vero in

podvomi v njen moralni občutek. Nora (podobno kot Sofoklejeva Antigona) postavi pod vprašaj upravičenost zakonov, po katerih naj ženska ne bi negovala svojega umirajočega očeta ali rešila življenja možu. Mož ji na to odvrne:

»Govoriš kot otrok. Ne razumeš družbe, v kateri živiš« (isto, 164). Torvald proti koncu drame le sprevidi, kaj je storil s svojim neupoštevanjem ženiniga motiva pri goljufiji s poneverbo očetovega podpisa na zadolžnici in s prepovedjo, da kot moralno sporna ne sme vzgajati njunih otrok. Pripravljen se je celo spremeniti, a Nora vztraja, da je to možno samo, če ga bo zapustila. Odveže ga še vsake obveznosti do sebe: »Ne imej občutka, da si mi kaj dolžan, kakor ga tudi jaz nočem. **Svoboda mora biti popolna na obeh straneh.**«³ (Poudarila avtorica prispevka; isto, 169.) Ne dovoli mu, da bi ji pisal ali kakor koli pomagal. Sprašuje jo, ali bo zanj vedno le tujec. Odgovori mu, da bi se moralo zgoditi tisto najčudovitejše, za kar bi se morala oba spremeniti, da bi njuno skupno življenje postalo zakon, in nato odide.

Prav lahko si zamislimo letošnje dijake četrtnih letnikov, ki se bodo ob Helmerjevim popušcanju in Norinem vztrajanju pri odhodu spraševali: »Le kaj ji je? Kaj sploh še hoče?« Ibsenova *Hiša lutk* namreč prikazuje prikrito delovanje simbolnega nasilja moške dominacije, kot ga razume Pierre Bourdieu. Za moža je Nora »verevička, škranček ...«, dokler marljivo izpolnjuje svoji vlogi žene in matere ter »sledi« hierarhičnim dispozicijam. Hkrati je Norin lik nazoren prikaz, kako moška dominacija »iz žensk dela simbolne objekte, katerih bit (esse) je biti opažena (percipi)«, (Bourdieu 2010, 76) in jih drži v stanju simbolne odvisnosti. Ženske obstajajo kot ljubeznivi, privlačni, razpoložljivi objekti, torej samo »skozi in za pogled drugih«

³ Ugotavljamo vsebinske podobnosti med to Ibsenovo dramo in Nietzschejevimi mislimi iz *Tako je govoril Zaratustra*, kjer Zaratustra trdi, da je bil v ženski predolgo časa skrit suženj in trinog, da bi bila sposobna prijateljstva, da moraš biti najprej prijatelj samemu sebi, da ne tavaš in zdržiš pri sebi, ter da sebe odkrije tisti, ki je našel svoje dobro in svoje zlo. Nora med drugim odide tudi zato, da bi odkrila svojo moralo, ki bo neodvisna od religije.

(isto, 76), saj se od njih pričakuje »ženstvenost« (vedrost, prijaznost, pozornost, obzirnost, zadržanost, pokornost ...). Mislec pokaže, da gre pri »ženstvenosti« pravzaprav za prizanesljivost do moških pričakovanj, ki se nanašajo na poveljevanje ega. Ta pogled ni sartrovska abstraktna moč objektiviranja, gre za simbolno moč, njen učinek pa je odvisen od vsakokratnega položaja opazovalca in opazovanega ter od tega, »koliko tisti, na katerem so v igro pritegnjenene sheme uporabljene, te sheme pozna in prepozna« (isto, 75). Ko bi Nora za Torvalda lahko postala madež zaradi svojih »poenostavljanj« pri iskanju denarja za njegovo zdravljenje, jo ta preprosto zavrže. To pa je tudi točka, ko vznikne njeno spoznanje, da nikoli ni bila subjekt v pomenu, da bi si sama izoblikovala svoja prepričanja in v skladu z njimi delovala. Bila je le lutka – objekt, vzvode njenega delovanja so vlekli drugi (najprej oče in nato mož). Ko Nora zapuša oklep svojih vlog, ji začne Torvald sicer posredno, a očitno zapovedovati s sklicevanjem na njene dolžnosti in moralni občutek; skratka, poskuša jo zopet potisniti na mesto, ki ji ga v družbeni hierarhiji odreja moška dominacija. *Hiša lutk* lahko razumemo kot prikaz, kako latentno simbolno nasilje odkrito spregovori z moškim odrejanjem, kje je ženi in materi njeno mesto.

A vrnimo se k tistemu, kar Nora imenuje »najčudovitejše«. Če bi se to zgodilo tako z njene kot s Helmerjeve strani, bi bila oba res pripravljena na zakon. To »najčudovitejše« razume Simone de Beauvoir v svojem komentarju k *Nori* (Beauvoir 2000 II, str. 293) tako, da naj par ne bi bil zaprta celica: posameznik naj bi v čisti velikodušnosti ustvarjal povezave z drugim posameznikom. Te povezave naj bi izhajale iz **prepoznavanja dveh svobod**. Tako uravnotežen par po mnenju filozofije lahko vznikne le v družbi, ki bo omogočala samostojen razvoj posameznika.

Človekova svoboda in drama ženske (Beauvoir versus Sartre)

Razumevanje človeka kot svobode izhaja iz Sartrovega eksistencializma, ki ga bomo predstavili na podlagi besedila *Eksistencializem je zvrst humanizma*. Da bi ponazorili razliko med človeškim (»moškim«) in ženskim položajem, kot ga predstavi Simone de Beauvoir, se bomo osredotočili zlasti na Sartrovo razumevanje človekove svobode, intersubjektivnosti in univerzalnosti človeka.

Izhodišče Sartrovega ateističnega eksistencializma je, da če ni Boga, ki bi zasnoval človekovo naravo (bistvo), potem je človek bitje, »pri katerem eksistenca predhaja esenco« (Sartre 1998, 26). To pomeni:

– da **človek ni nič drugega kot tisto, kar naredi iz sebe**: »V svetu najprej biva, se srečava, se pojavlja (...) in se šele nato definira« (isto, 26). Iz takšnega pojmovanja človeka nato sledi, da je človek lastnik tistega, kar je, in ni le odgovoren za svojo eksistenco, ampak za vse ljudi. Ko se vsakdo izmed nas izbira, hkrati s svojo izbiro izbira tudi druge ljudi. Po Sartru je človek zakonodajalec, in če si ne zastavlja vprašanja, ali je res tisti, ki ima pravico ravnati tako, da bi se človeštvo moralo ravnati po njegovih dejanjih, si prikriva tesnobo. Popolna odgovornost se nujno povezuje s tesnobo;

– da je **človek svoboda**, saj ni determinizma v pomenu, da bi imeli pred seboj vnaprej izdelane vrednote ali ukaze, ki bi izhajali iz Boga. »Sami smo, brez opravičevanja« (isto, 28), torej zapuščeni. Zanj je človek, na prvi pogled paradoksalno, celo obsojen na svobodo: vržen je v svet, a je hkrati svoboden, nato pa odgovoren za vse, kar počne. Ko je človek v kakšni konkretni moralni situaciji, naj v njej kot svoboden izbira, izumlja svoje odločitve, saj nam nobena splošna morala ne pove, kaj naj storimo. Vseeno pa je posameznikova svoboda povezana s svobodo drugih in obratno, saj smo v trenutku angažiranja primorani hkrati s svojo

svobodo hoteti svobodo drugih: »Ne morem si vzeti svoje svobode za cilj, če nisem enako vzel za cilj svobode drugih« (isto, 35). Dosledno priseganje na posameznikovo svobodo implicira tudi priznanje svobode drugih.

Sartrovo razumevanje eksistencialne subjektivnosti je nadgradnja Descartesovega cogita. Tudi po Sartru ni druge resnice kakor *Mislim, torej sem*. Gre za absolutno resnico zavesti, »ki (...) sestoji iz tega, da sebe dojemamo brez vmesnega člena« (isto, 32). Hkrati je zanj ta teorija edina, ki iz človeka ne dela objekta in mu tako podeljuje dostojanstvo. Vendar njegovo pojmovanje eksistencialne subjektivnosti ni strogo individualno, saj v cogitu ne odkrivamo le sebe, ampak tudi druge. »Z 'mislim' dosegamo same sebe vpricho drugega in drugi je prav tako gotov za nas, kakor mi sami. (...) Vsaka resnica o sebi se dobiva samo preko drugih« (isto, 32). Drugi je za nas nepogrešljiv tako za našo eksistenco kot za naše samospoznavanje. Sartre takšno pogojenost med individualno zavestjo in drugimi imenuje intersubjektivnost: »Odkritje lastne intimnosti (mi) hkrati odkriva drugega kot svobodnost, ki mi je postavljena nasproti: ki misli in hoče zame ali proti meni.« Gre za svet, »v katerem človek odloča o tem, kaj je sam in kaj so drugi« (isto, 33).

Za položaj človeka je značilno, da obstaja človeška univerzalna *pogojenost*. Človek se po Sartru sicer lahko rodi v različen stan v različnem času (kot suženj, fevdalni gospod ali proletarec), nespremenljiva pa ostaja zanj »nujnost, biti v svetu, v njem delati, biti v njem sredi drugih in biti v njem umrljiv« (isto, 33). Nato obravnava meje, na katere naleti človek. Te imajo tako svojo objektivno kot subjektivno stran: »Objektivno, ker jih nahajamo povsod in so povsod spoznatne, subjektivno pa, ker jih *doživljamo* in niso nič, če jih človek ne živi (...), če se v svoji eksistenci ne določa svobodno v odnosu do njih« (isto, 33). Ravno v človekovem odnosu do meja nato Sartre odkriva univerzalnost vseh ljudi, saj vsi projekti ne glede na njihovo različnost predstavljajo poskus, da bi

meje prekoračili, razširili, zanikali ali pa se jim prilagodili.

Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* razkri-va, da razumevanje človeka kot svobode iz Sartrovega eksistencializma za ženske še ne velja. Pokaže na položaj ženske skozi zgodovino, ko je »ženska akcija (...) bila vedno samo simbolično prizadevanje; (ženske) so dosegle samo tisto, kar so jim bili moški voljni dopustiti; ničesar si niso vzele: dobile so« (Simone de Beauvoir 2000 I, 17). Opozorila je na to, da biološke danosti za žensko ne smejo pomeniti nespremenljive usode. »Samo z njimi ne moremo definirati hierarhije spolov: ne morejo pojasniti, zakaj je ženska Drugi; in zaradi njih ni obsojena na to, da bi morala za vedno ohraniti tako podrejeno vlogo« (isto I, 61). **»Ženska se ne rodi; ženska to postane.«** (Poudarila avtorica prispevka; isto II, 13.) Pokazala je, da je ženska določena glede na moškega, on pa ne glede nanjo, in tako predstavlja nebitveno nasproti bistvenemu: »On je Subjekt, on je Absolutno: ona je Drugi« (isto I, 14). Subjekt se vzpostavlja samo skozi nasprotnost: uveljaviti se hoče kot bistveno in drugega postaviti kot objekt, a druga zavest mu nasproti postavlja recipročno hotenje, kar privede do tega, da so individui primorani priznati recipročnost medsebojnega odnosa. Postavlja se ji vprašanje: »Kako je torej mogoče, da se med spoloma ta recipročnost ni vzpostavila, da se je eden od členov uveljavil kot edini bistveni in pri tem zanikal vsakršno relativnost glede na svojega soodnosnika ter tega definiral kot čisto drugost?« (isto I, 15). Ugotavlja torej popolno izključenost ženske kot soodnosnika v odnosu med moškim in žensko.

Filozofinja poudari, da izhaja iz eksistencialistične morale, po kateri se vsak subjekt vzpostavlja kot transcendenca. »Vsak individuum, ki mu je do tega, da bi upravičil svojo eksistenco, jo občuti kakor neomejeno potrebo po preseganju samega sebe« (isto I, 28). Individuum se skuša preseči, ko svojo svobodo uresničuje z neprestanim preseganjem v smeri drugih svo-

bod in ko skuša, sartrovsko rečeno, »z lastnim projektiranjem sebe« prodirati proti neomajno odprti prihodnosti. Če je vsako drugo človeško bitje avtonomna svoboda, **»situacijo ženske na poseben način definira dejstvo (...), da sama sebe odkriva in zase izbira v svetu, kjer ji moški vsiljujejo, da sebe pripozna kot Drugega: odkriti jo hočejo v objekt (...), saj bo njeno transcendenco nenehno presegala druga, bistvena in suverena zavest. Drama ženske je v tem konfliktu med temeljno zahtevo vsakega subjekta, ki se vedno vzpostavlja kot bistveno, in zahtevami določene situacije, znotraj katere je vzpostavljena kot nebitveno«** (poudarila avtorica članka; isto I, 28). Družba in politična oblast sta bili zaradi takega pojmovanja ženske vedno moški: žensko je bilo nemogoče razumeti kot drugi subjekt, zato ženske v resnici nikoli niso nasproti moškim vrednotam zoperstavljale svojih vrednot. No, Nora je pred svojim odhodom dosegla, da jo je Helmer začel upoštevati kot subjekt, res pa je, da njena edina vrednota postane jaz, ki je ob trenutku odhoda z njene strani še nedefiniran.

Menimo, da te ugotovitve Simone de Beauvoir zamajejo Sartrove poglede na človeka kot svobodo, projekt in njegovo svobodno opredeljevanje do meja, oziroma da ti pogledi za žensko in tudi druge diskriminirane skupine ostajajo še nedosežen cilj. Takšna »konkretnjša« obravnava človekove svobode in ženske nesvobode, kot jo je v *Drugem spolu* izpeljala Beauvoir, je dragoceno nadaljevanje filozofije, saj ta lahko v svoji abstraktnosti postane slepa. Filozofinji se zato odpirajo vprašanja: Kako naj si znotraj odvisnosti ženska pridobi neodvisnost, katere okoliščine omejujejo njeno svobodo in ali jih lahko preseže? Navaja primere, ko se ženska lahko dvigne tako visoko kot moški, kadar so ji po naključju na razpolago možnosti, kakršne ima moški (npr. Tereza Avilska). Sklicuje se na zagovornike žensk, kot so Christine de Pizan, Condorcet, Stuart Mill in drugi, ki so ugotavljali, da ženski nikoli niso bile dane možnosti na

nobenem področju, zato jo zanimajo možnosti ženske kot posameznika v smeri svobode. Tako kot v njenem času tudi danes zato mnoge ženske zahtevajo drugačen status, saj hočejo, da bi jim bile hkrati »dokončno dodeljene **abstraktne pravice in konkretne možnosti** (poudarila avtorica članka), saj je svoboda brez povezave obeh zgolj mistifikacija« (isto I, 198). V nadaljevanju svojega obsežnega dela želi s stališča žensk predstaviti svet, kakršen se jim ponuja. Želi doseči razumevanje, na kakšne težave naletijo v trenutku, ko se skušajo izmakniti njim dodeljeni, omejujoči sferi, ko želijo stopiti na oder sveta kot avtonomni subjekti v Sartrovem pomenu.

V preteklosti (a tudi filozofinini sodobnosti⁴) je situacija moškega temu ponujala neprimerljive prednosti, »imel je (...) mnogo več konkretnih možnosti, da je lahko v svet projiciral svojo svobodo« (isto II, 464), zato moške uresničitve tako zelo prekašajo ženske in so razprave o večvrednosti, manjvrednosti ali enakovrednosti žensk nesmiselne. Za svojo sodobnost Beauvoir namreč ugotavlja, da predstavlja prehodno obdobje, kar pomeni, da svet še vedno pripada moškim, saj se institucije in vrednote patriarhalne kulture še vedno v veliki meri ohranjajo. Situaciji moškega in ženske se še vedno razlikujeta. Izkaže se, da žensko še vedno definira način, kako prek drugih zavesti dojema svoje telo in svoj odnos do sveta, kar v svojem delu *Moška dominacija* nadalje razdela Pierre Bourdieu, ki v eni od opomb opozori tudi na to, da se je Simone de Beauvoir vedno le postavljalo ob Sartra. Menimo, da Norin boj še vedno ni končan oziroma da ženska sebe še vedno ne izbira takšne, kot eksistira za sebe, temveč takšno, kot jo definira moški pogled, za kar je še posebno danes sokriva tudi ženska. Po mnenju Simone de Beauvoir za žensko ni druge rešitve, kot da skuša doseči svojo osvoboditev. V *Zaključku Drugega spola* opozori, da sprememba njenega ekonomskega položaja ne bo dovolj, čeprav je ta eden glavnih dejavnikov

njenega razvoja; slediti ji morajo še moralne, družbene in kulturne spremembe. Nova ženska lahko nastane samo z razvojem celotne skupnosti, kar bo za seboj potegnilo tudi njeno notranjo preobrazbo.

Trdovratnost simbolnega nasilja

Glede na leto izida dela Simone de Beauvoir bi pričakovali, da je nadaljnji razvoj družbe potekal v prid stalnega izboljševanja ženskega položaja, a Pierre Bourdieu v delu *Moška dominacija* iz 1998 opozarja, da so se razmerja med spoloma manj spremenila, kot bi lahko sklepali na podlagi površinskega opazovanja. Spolne delitve in ustrezna načela videnja namreč še vedno vztrajajo v ekonomsko najnaprednejših družbah. Njegovo delo izhaja iz čudenja, »da vzpostavljeni red s svojimi odnosi dominacije, s svojimi pravicami in zapostavljanjem, s svojimi privilegiji in krivicami pravzaprav ohranja tako zlahka (...) in da se tudi najneznosnejše bivanjske okoliščine pogosto (...) zdijo sprejemljive in celo naravne« (Bourdieu 2010, 1). V moški dominaciji in načinu njenega vsiljevanja ter prenašanja je odkril vzoren primer paradoksnega podrejanja, katerega učinke imenuje **simbolno nasilje**. **Gre za mehko, neobčuteno nasilje, nevidno celo njegovim žrtvam**. To je nasilje, ki se dogaja po simbolnih poteh sporazumevanja in nezavedanja, spoznavanja ali celo čustvovanja. Skuša dojeti logiko dominacije, ki se udejanja v imenu simbolnega načela, znanega in priznanega tako s strani dominantnih kot podrejenih. V omenjenem delu tako hoče demontirati procese, ki so odgovorni za spreminjanje kulturnih arbitrarnosti v naravno. Zaobjeti želi simbolno razsežnost moške dominacije, poskuša znanstveno objektivirati skrivnostno delovanje, katerega produkt je delitev med spoloma. Ugotavlja tudi, da je potreben upor proti simbolni diskriminaciji, izmisliti si je treba nova simbolna orožja, da se omajajo institucije, ki prispevajo k ovekovečenju ženske podrejenosti. Dodamo lahko to, da nas glede tega čaka še veliko dela, predvsem z

⁴ *Druzi spol* je izšel leta 1949.

ženske strani. Notranja preobrazba ženske, ki jo je Simone de Beauvoir pričakovala na podlagi družbenih sprememb, se je izkazala za veliko trši oreh.

Zaključek

Sodoben konkretni primer simbolnega delovanja in učinkovanja moške dominacije pri nas prikaže Anja Zag Golob v svoji kolumni *Prevelik črn pullover*. Pravi problem odkriva v »družbeni poziciji strejt žensk. Deklet, mladih (...), odraslih žensk, ki so videti in se počutijo scela cis normativno ter se tako tudi obnašajo – pa to ne smejo biti. Ker obstaja norma. Obstaja prostor dovoljenega, določajo ga cis normativni moški na pozicijah moči« (Zag Golob 2022, 26). Opravila je test in povprašala normativne ženske, ali se kdaj uredijo drugače, ko pomislijo, da morajo iti same čez določen del mesta ali po določeni ulici (kot je npr. Poštna ulica v Mariboru). Tudi bralce poziva: »Vprašajte jih, ali se (na takih mestih) počutijo varne, če so oblečene, kot si želijo in kot se dobro počutijo« (isto). Rezultat je bil, da so »vse navedle moteče poglede moških, opazke, žvižge, nekaj jih je omenilo neželene dotike« (isto). Vse razen ene se takšni situaciji prilagodijo – »zavestno zamenjajo dele oblačil ali make-up, ki bi ga kak moški lahko razumel kot preveč ... preveč kaj? Preveč karkoli. Kot dovoljenje« (isto). Pri tem gre za čisto običajne ženske, »ki se zaradi moške dominacije v slovenskem javnem prostoru počutijo nelagodno in zavestno stopijo korak nazaj, ker bi rade imele mir in nočejo težav« (isto). Hkrati opozarja, da ne gre za problem njihovega dožemanja, temveč za problem »moškega razumevanja 'normalnosti' v slovenski družbi. Tega, kar se sme« (isto). A kot opozarja Bourdieu, še vedno ostaja prostor za »kognitivni boj za pomen stvari sveta in še posebej spolnih realnosti. Delna nedoločенost nekaterih objektov dejansko dopušča nasprotujoče si razlage in pri tem podrejenim ponuja možnost odpora zoper učinek simbolnega vsiljevanja« (Bourdieu 2010, 16–17). Mislec

ugotavlja, da moška dominacija sicer ni nič več nekaj samoumevnega, a kljub formalni izenačenosti spolov razkrinkavanje učinkov simbolnega nasilja, ki zgodovinsko izhaja iz spolne hierarhije, še zdaleč ni končano, saj gre za sheme, ki smo jih ponotranjili. Velik del tega razkrinkavanja so opravile feministične študije. A feministično pozornost je treba usmeriti tudi na strukture moči, ki niso nujno povezane s spolom. Kot pravi Lynne Segal v svojem predavanju *Premiki: Ženske študije in prihodnost feminizma*, »moramo skušati določiti politiko, ki bo izzivala svetovne zgodovinske sisteme dominacije: kar najprej pomeni poskušati razumeti, kaj so v tem zgodovinskem trenutku, zakaj in kako vztrajajo« (Segal 1993, 98). Razkrinkavanje moške dominacije ostaja danes in v prihodnosti pomemben del boja proti vsakršni dominaciji tako v njeni bolj ali manj skriti obliki simbolnega nasilja kot tudi v obliki odkritega verbalnega in fizičnega nasilja; slednja pravzaprav predstavljata nadaljevanje simbolnega.

Literatura

- Beauvoir, Simone de (2000), *Drugi spol I, II*, Delta, Ljubljana.
- Bourdieu, Pierre (2010), *Moška dominacija*, Sophia, Ljubljana.
- Grum, Slavko (2022), *Dogodek v mestu Gogi*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Ibsen, Henrik (2022), *Nora (Hiša lutk)*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Sartre, Jean Paul (1998), *Eksistencializem je zvrst humanizma*, v *ENM 3-4*, Republiški izpiski center, Ljubljana.
- Segal, Lynne (1993), *Premiki: Ženske študije in prihodnost feminizma*, v *Od ženskih študij k feministični teoriji*, Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, Enota za časopisno-založniško dejavnost, Ljubljana.

Smole, Dominik (2022), *Antigona*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Sofokles (2022), *Antigona*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Zag Golob, Anja (2022), *Prevelik črn pulover*, v *Cukr 2*, Muzej in galerije mesta Ljubljane, Ljubljana.

Andrej Adam

Gospodar prstanov in filozofija

Uvod

Tolkienov *Gospodar prstanov* zastavlja številna filozofska vprašanja. Gregory Bassham in Eric Bronson v knjigi, posvečeni filozofskemu razmisleku o Tolkienovem delu (Carus, 2003), nanizata naslednja: boj dobrega proti zlu, odnos med usodo in svobodno voljo, odnos med duhom in telesom, skrb za okolje, ali je lahko moč (oblast) kdaj koristna ali pa vselej razkraja, bi bilo treba smrt razumeti kot darilo, ali nam lahko zlati prstani in drugi zakladi pri- nesejo srečo?

Tukaj se bomo osredotočili na vprašanje politične oblasti: ali moč oziroma oblast vselej pokvari tistega, ki jo pridobi, tako da ta preneha stremeti k skupnemu dobremu, tj. k prizadevanju za svobodo, pravičnost in blaginjo. Razmišljali bomo še o pogojih odpornosti zoper skušnjavo oblasti in se ustavili ob tezi, da najboljši recept zoper to skušnjavo predstavlja življenje na ravni osnovnih potreb. Slednjič bomo na kratko raziskali, zakaj je dandanes tako težko, ali skorajda že nemogoče živeti na ta način. S tem se bomo nekoliko odmaknili od Tolkiena.

Zanimivo je, da je mogoče značaje junakov Tolkienovega literarnega sveta interpretirati prav ob vprašanju odnosa do oblasti. Si jo želijo, se je branijo? Oblast vsekakor ni šala, hitro se lahko sprevrže v nadvlado, podjarmljanje in zatiranje drugih. Filozofsko delo, ki izraža podobno skrb, je Platonova *Država* (2009). Beremo jo lahko kot zgodbo o pogojih, ki jih mora izpolniti oblastnik, da se vodenje skupnosti ne bo sprevrglo v služenje parcialnim interesom. Platon verjame, da mora voditelj posedovati posebne naravne lastnosti in hkrati biti primerno vzgojen – tako, da si oblasti nad

drugimi sploh ne želi. Takšni ljudje so izjemno redki. Tudi v *Gospodarju prstanov* jih ni veliko.

Ali je oblast nujna?

A najprej se vprašajmo, ali je oblast nujna. Če bi odgovorili, da ni in hkrati bili mnenja, da vselej deluje kvarno, tedaj bi lahko izdelali jasen politični program: prizadevati bi se morali za odpravo vseh oblik oblasti, se pravi, zavzemati bi se morali za anarhizem.

David Miller v knjižici, ki nas uvaja v politično filozofijo (Krtina, 2007), trdi, da je oblast nujna. To utemeljuje tako, da predstavi dve osnovni veji anarhizma (libertaristično in komunitaristično), ki ju nato ovrže.

Libertaristično verzijo zelo hitro ovrže in jo bomo tukaj pustili ob strani. Komunitaristični anarhizem predstavlja trši oreh. Miller najprej naslika podobo idilične komunitaristične skupnosti, kjer ljudje ne poznajo policije ali vojske. Med seboj sodelujejo in si zaupajo, ker so tako vzgojeni. Toda sodelovanje je mogoče le, če skupnost ni prevelika, zgolj tolikšna, da načeloma vsi poznajo vse. V odsotnosti državnih institucij (in represivnih organov) je to pogoj sodelovanja. V takšni skupnosti se mladi oblikujejo tako, da je skrb za druge vseskozi del njegove zavesti. Poleg tega vsakdo prispeva v skupnost par oči, ki združene opazujejo vse druge. Tvorijo Pogled, ki vselej bdi nad vsemi, kar dodatno okrepi družbeno vez, zaradi katere anarhistična skupnost ne rabi državnih služb za zagotavljanje reda in miru.

Literarno upodobitev komunitaristično-anarhistične skupnosti najdemo prav v *Gospodarju prstanov*. Prva knjiga, naslovljena *Bratovščina prstana* (2005), prinaša njen opis – začne se namreč s predstavitvijo hobitov. Gre za majhna razumna bitja, med katerimi največji zrastejo 120 cm. Ljubijo mir, pokoj in dobro obdelano zemljo. Oblačijo se v pisana oblčila, posebej v rumeno in zeleno. Imajo veliko praznikov in poječin ter so »ob vsakem času pri volji za

preproste šale in za po šest dnevnih obedov (GP BP 2005, 12).« So gostoljubni, družabni itd. (prav tam). V filmu *Bratovščina prstana* ob praznovanju Bilbovega 111. rojstnega dneva izobesijo transparent z napisom: nič ni narobe veseliti se preprostega življenja. Bojevit niso, med seboj se nikdar ne spopadajo, tudi živali ne ubijajo zaradi zabave. Toda kljub veselemu in lagodnemu življenju niso razvajeni, temveč izjemno trdoživi (žilavi) ter znajo preživeti brez dobrot. »Neutrudni ljubitelji dobrot pa so bili nemara nenazadnje zato, ker so, kadar so bili prisiljeni, znali zdržati brez njih, in so hude udarce žalosti, sovražnika ali vremena znali preživeti tako, da se ob tem tisti, ki jih niso dobro poznali [...] samo čudili (prav tam, 16).« K hobitski trdoživosti se kmalu vrnemo.

Za nas zanimiva je seveda njihova družbena ureditev. Vsi hobiti so rodovno usmerjeni, kar pomeni tudi to, da veliko dajo na sorodstvo: »imeli so dolge in umetelne rodovnike z nešteti mi vejami (prav tam, 18).« Kar pa zadeva samo politično ureditev, posebne uprave oziroma oblasti skorajda nimajo. Poznajo rodbinske glavarje, ki imajo v času vojne nalogo sklicati vojsko, a ker vojn že dolgo ni bilo, je glavarstvo le še naslovna čast. Edini zaresni uradnik, ki ga poznajo, je župan, toda njegova dolžnost je zgolj vodenje poječin ob praznikih, ki so, kot smo omenili zgoraj, kar pogosti. Poleg tega poznajo še sle, ki raznašajo pošto, in varnostnike, ki pa ne nosijo uniform in se v glavnem ukvarjajo s preganjanjem živali s polj ter obhodi na mejah.

Če sprejmemo, da je njihova družbena ureditev anarhistično-komunitaristična, lahko nanizamo še nekaj lastnosti takšne skupnosti. Tolkien posebej poudari, da je zaupanje hobitov v tujce prav prav majhno. S tega vidika bi jih lahko opisali tudi kot nerazgledane, če že ne za neumne. Večina tujcev se jim zdi nenavadna, čudna, prismojena in nevarna. Celo domačinov, ki kakorkoli odstopajo od starodavnih običajev, ne čislajo, pač pa jih imajo za trčene; recimo Bilba, glavnega junaka romana *Hobit*.

Anarhistično-komunitaristična skupnost ima torej nekatere lastnosti, ki jih težko podpremo, še zlasti, če je naš ideal (tudi ideal vzgoje) odprta kozmopolitska skupnost z liberalnimi načeli in človekovimi pravicami. Čeprav si želimo, da bi bili mladi, tako kot hobiti, veseli in dobrodušni, da bi se radi zabavali, se šalili, peli in plesali, pa si ne želimo, da bi bili brez razloga nezaupljivi do tujcev, da bi jih imeli za prismojene, manj vredne ipd. A to pomeni, da se moramo za ohranjanje zaupanja med ljudmi posloviti od logike anarhistične skupnosti in vzpostaviti oblast (državo) ter njene institucije, vključno s sodišči in oboroženo policijo.

Obstaja še ena značilnost, ki bi jo v imenu odprte liberalne družbe pri hobitih težko podprli; to je njihov odnos do znanja. Tolkien večkrat omeni, da mnogi hobiti niso pismeni niti ne preveč radovedni. Na primer: neradi potujejo in večinoma zavračajo vse novotarije. V liberalnih demokracijah je odnos do znanja povsem drugačen. Če že ne predstavlja ideala, za katerim si je vredno prizadevati zaradi njega samega, pa veliko šteje vsaj kot sredstvo za izboljšanje življenja, za vzpon po družbeni lestvici. Morda pri hobitih znanje ni na enak način v čislih tudi zato, ker so razlike med njimi majhne, tako da bi o družbeni lestvici, kakor tudi o vzponu po njej, komajda lahko govorili.

Pa vendar, kot dokazujejo mnogi avtorji, med njimi denimo Joshua Hren v knjigi o Tolkienu in vprašanjih politične filozofije (2018), predstavljajo hobiti nekakšen Tolkienov ideal politične organizacije. Ne sicer edini ideal, drugi je namreč vladavina, ki je v marsičem podobna tisti v Platonovi državi – kar v tretjem delu *Gospodarja prstanov* (*Kraljeva vrnitev*, 2005) predstavlja Aragornova zasedba prestola v Gondorju.

Skupna točka hobitske organiziranosti in Aragornove vladavine mestni državi Gondor je nekakšno srednjeveško pojmovanje politike in svobode. O tem, denimo, piše Christopher Dawson, ki ga navaja Hren: »Srednjeveška ideja

svobode, ki najde svoj najvišji izraz v življenju svobodnih mest, ne predstavlja pravice, da posameznik sledi svoji lastni volji, temveč privilegij tega posameznika, da je član izjemno razvite oblike korporativnega življenja, ki premore svojo lastno ustavo in samoupravne pravice (nav. po: Hren, 2018, 5).«

Tolkien nam tako v *Kraljevi vrnitvi* ne predstavi le vrnitve dolgo pričakovanega kralja Gondorja, temveč razvije tudi stališče, da dobro in dobrine izvirajo izključno iz udeležенosti v korporativnem (kolektivnem) življenju. V svojih pismih poleg tega pravi, da utegne biti liberalna demokracija, ki obljublja politično organizacijo, kjer je mesto oblastnika prazno in nevtrarno, zgolj utvara, ki nas z domnevno veličastnostjo te oblike vladavine in veličino demokratičnega subjekta zaslepi do te mere, da spregledamo vznik demokratičnih orkov (Tolkienovih negativcev, ki predstavljajo deformirane demokratične subjekte, populiste in avtoritarce), ki si prilastijo Prstan moči in zaslužijo državljane (prav tam).

Tolkien torej ni bil demokrat zaradi nevarnosti populističnih politik (katerih vzponu smo priča tudi v zadnjem času). O odnosu med liberalno demokracijo in silami, ki jo nenehno ogrožajo, zelo zanimivo piše Herbert Marcuse v *Enodimenzionalnem človeku* (1991), ki je prvič izšel leta 1964:

»Družba na najnaprednejši stopnji kapitalizma je sistem podrejenega pluralizma, kjer institucije, ki med sabo tekmujejo, soglašajo glede utrjevanja moči celote nad posameznikom. A za posameznika, ki je tej vladavini podvržen, je pluralistična vladavina še vedno veliko boljša od totalitarne. Ena institucija ga lahko zaščiti pred drugo; ena organizacija lahko ublaži vpliv druge; mogoče je razmišljati o možnostih odškodnine ali pobega. Vladavina zakona je, ne glede na njene omejitve, še vedno neskončno varnejša od vladavine, ki je nad zakonom ali brez njega (Marcuse 1991, 53-4).«

Marcuse seveda ni nikakršen navdušenec nad liberalno pluralistično demokracijo. A to ne pomeni, da je bil nasprotnik demokracije kot take; zgolj njena liberalna, pluralistična oblika se mu ni zdela dovolj razvita. Želel jo je nadgraditi z neko resničnejšo demokratično vladavino. V omenjeni knjigi je želel razložiti izgubo volje po tem prizadevanju, ki se kaže tudi v zadovoljstvu, kadar skrajno desne populiste (Tolkienove orke) na volitvah premaga zmerno sredinska politika.

Tolkien je bil liberalni demokraciji še manj naklonjen. Ni verjel, da bo v njenih okvirjih ena institucija zaščitila posameznike pred drugo. Poleg tega je, podobno kot Marcuse, v svojih knjigah, zlasti pa pismih opozarjal na neosebno institucijo kapitala, ki s svojim delovanjem tlakuje pot raznim orkom (populistom). Vladavini te institucije sicer ni pripisoval enakih lastnosti kot kakšni tiraniji, vendar pa je lahko na koncu enako zatiralska kot kakšen fašizem. Ta del Tolkienovega mišljenja je zlasti dobro ujet v drugem delu *Gospodarja prstanov (Stolpa)* (2005), kjer je predstavnik kapitalističnega izkoriščanja (uničevanja) narave in delovne sile Saruman, nekdanji vodja modrih čarovnikov, ki pade pod vpliv vrhovnega zla, ustvari svojo vojsko orkov ter zaradi zagona vojaške industrije uniči in izčrpa bližnjo ter daljno okolico.

Podobnost v mišljenju Marcuseja in Tolkiena se na tej točki konča. Tolkien je namreč idealiziral srednjeveški pogled na ekonomijo, česar ne bi Marcuse nikoli storil. Srednjeveški pogled na ekonomijo dobro opiše Erich Fromm v knjigi *Beg pred svobodo* (2020).

Za ta pogled na ekonomijo so gmotne dobrine nujne, toda bogatenje je vprašljivo. Poželenje po dobičku je nerazumno in nemoralno. Ekonomija ne sme vladati življenju, tukaj je zgolj zato, da mu služi. Trgovanje je upravičeno, a zaradi možnosti dobička nevarno. Ideal je nekakšen komunizem – življenje v organizirani ekonomski samoupravni skupnosti (cehu). Toda, ker je človeška narava šibka,

ostaja premoženje zasebno, vendar omejeno s strogimi pravili. Fromm se pri tem opisu srednjeveškega pogleda na ekonomijo dodatno skliče na Tawneya (*Religion and the Rise of Capitalism*, 1926): »Prav res, posest je v najboljšem primeru do neke mere omejena. Treba jo je pridobiti zakonito. Biti mora v rokah največjega možnega števila ljudi. Omogočiti mora podporo siromakom. Njena uporaba mora biti skupna, kolikor je le izvedljivo. Njeni lastniki morajo biti pripravljeni delati s tistimi, ki trpijo pomanjkanje, celo če niso docela brez sredstev za preživetje (Tawney 1926, 31; nav. po Fromm 2020, 64).«

To je torej stališče, ki ga zagovarja Tolkien; nekakšna anarhistična ureditev, ki si jo predstavlja po idealiziranem srednjeveškem modelu življenja na podeželju in modelu življenja zaposlenih v cehih tedanjih mest. Ta anarhizem kombinira z vladavino kralja, ki mora posedovati, precej tako kot pri Platonu, ustrezne prirojene in privzgojene lastnosti.

Vrnimo se za hip k Millerju. Anarhizem kot obliko politične organiziranosti zavrne. V nadaljevanju se zavzame za obliko demokracije, ki bi v odločanje vključila čim več ljudi, tj. za neko obliko neposredne demokracije ali vsaj nekakšno kombinacijo posredne in neposredne demokracije.

Toda kaj, če je vpliv oblasti tako nevaren, kot misli Tolkien? Kaj, če je kvaren do mere, da bo večino spremenil v orke, jih naredil notranje odvisne in nesvobodne, kaj, če jih bo tako zelo spremenil, da se bodo predali zatiralskim vzgibom? Obstaja francoski dokumentarni film *Ali oblast škoduje možganom?*, ki govori o treh francoskih predsednikih in vplivu predsedniškega položaja na možgane. Teza filma je, da je oblast vsem trem »stopila v glavo«: dlje kot so bili na položaju, bolj čudni so postajali, njihove izjave in odločitve so bile vse bolj nenavadne. Avtorici filma Helene Fresnel in Helene Risser dokazujeta, da je oblast v resnici škodila njihovim možganom in jih v temelju spremenila. Ali

doživi vsakdo, ki se znajde na oblasti, neslutene in predvsem kvarne spremembe, ki bi jih potrdila celo avtopsija?

Ali ima oblast vselej kvarni vpliv?

Tolkienovi romani vsekakor opozarjajo, da je posest oblasti nevarna. Še več, opozarjajo, da je kvarni vpliv oblasti skorajda neizogiben. Imunost na kvarne vplive oblasti je izjemno redka, še redkejši so voditelji, ki jih oblast ne pokvari. V Tolkienovem svetu so takšni zgoltisti, ki oblast sprejmejo. Najdemo jih med vilini in morda med škrti. Med človeškimi voditelji, ki so vodstvo sprejeli, so takšni Aragorn, mogoče Theoden, potenciale ima Farimir, s tem pa se spisek konča. Najodpornejši je gotovo Tom Bombadil, ki se ga kvarna sila oblasti sploh ne dotakne; odporni, čeprav v manjši meri, pa so tudi hobiti.

V predhodnem odstavku smo predpostavili, da obstaja razlika med *zavzetjem* oblasti in *sprejetjem* oblasti. Gre preprosto za to, ali nekdo, ki si sicer ne želi oblasti, to vendarle sprejme (morda pod pritiskom drugih), ali pa si nekdo oblasti želi in jo zavzame (nasilno ali z zmago v predvolilnem boju). V zgodovini človeškega duha je bil eden prvih, ki je to razliko izrecno pojasnil Platon, pojasni pa jo tudi Tolkien.

Platon v *Državi*, v kontekstu razprave o pravičnosti, predstavi zgodbo o Gigesu, ki oblasti ne *sprejme*, temveč jo *zavzame*. Giges je pastir, ki najde čarobni prstan, zaradi katerega lahko postane neviden. To pomeni, da lahko počne kar koli, privošči si lahko vsakršno nepravilno ravnanje, saj ga ne bo nikoli nihče zasačil – ker je pač neviden.

Epikur, denimo, v *Vodilnih mislih* (natančneje v štiriintrideseti) pravi, da »krivičnost ni sama na sebi zlo, ampak je zlo v strahu, ki je posledica domneve, da kaznovalec, ki so določeni za sankcioniranje takšnih dejanj, ne bo mogoče uiti (Diogen Laertski 2015, 631).« Čarobni prstan omogoča Gigesu življenje brez takšnega

strahu. A to ga tako zelo spremeni, da ubije kralja (zavzame oblast), si prigrabi bogastvo in se poročil s kraljico. Ravna torej kot Tolkienov ork. Platon omenja še verjetnost, da bi posest čarobnega prstana pokvarila tudi nekoga, ki sicer živi pravično. Nihče ne bil tako trden, da ne bi izkoristil ponujene možnosti, saj bi lahko neopaženo vzel, karkoli bi hotel in se med ljudmi gibal kot bog.

Sam Platon sicer ne misli tako in zdi se, da tudi Tolkien ne. Oba dopuščata izjeme, čeprav so te, kot smo videli maloprej, redke. V Tolkienovem svetu je Gigesov prstan seveda Edini prstan, ki ga je skoval Sauron, Temni vladar, ki pooseblja zlo. Ali je mogoče moč Edinega prstana uporabiti za delanje dobrega? Odgovor je nikalen. Če posest Edinega prstana predstavlja *zavzetje* in ne *sprejetje* oblasti, tedaj bodo posledice rabe prstana vselej slabe in vselej bodo delovale kvarno na tistega, ki ga poseduje. Zdi se, da reakcije nekaterih junakov Tolkienovih romanov potrjujejo takšno interpretacijo. Čarovnik in modrec Gandalf ter vilinka Galadriel, ki sta poosebljeni dobrega, si ne upata vzeti Edinega prstana, saj se zavedata, da ga v resnici ne bi *sprejela* temveč bi ga *zavzela*, to pa bi ju to vodilo v propad.

Gandalf zavrne prstan, ki mu ga ponudi Frodo, z naslednjimi besedami: »Ob takšni moči bi imel preveliko in prestrašno oblast. In z mano bi Prstan pridobil moč, ki bi bila še večja in še bolj pogubna. [...] Ne pehaj me v skušnjava! Ne želim si namreč postati kot sam Temni vladar. Pot Prstana k mojemu srcu vendarle vodi skozi pomilovanje, pomilovanje do šibkosti, in pa skozi željo po moči po tem, da bi delala dobro. Ne skušaj me! Ne drznem si ga vzeti in niti ne hraniti na varnem, ne da bi ga uporabljal. Želja, da bi ga uporabil, bi bila prevelika za mojo moč (GP BP 2005, 88).« Vse, kar lahko Gandalf stori, je, da pomaga nositi to breme Frodu.

Podobno velja za Galadriel, ki zavrne Prstan, (prav tako ji ga ponudi Frodo) rekoč: »Ne bom zanikala, da si je moje srce zelo želelo prositi za

tisto, kar ponujaš. Dolga leta sem preudarjala, kaj utegnem storiti, če bi se mi Veliki prstan znašel v roki, in glej, zdaj jo moram le še stegniti. Hudobija, ki je bila zasnovana davno tega, deluje na mnogo načinov. [...] Prstan mi hočeš dati kar sam od sebe! Na mesto Temnega vladarja bi postavil Kraljico. In jaz ne bi bila temna, marveč lepa in strašna kakor Jutro in Večer. Lepa kakor Morje in Sonce in Sneg na Planini! Grozna kakor Vihar in Blisk. Močnejša kakor temelji zemlje. Vsi me bodo ljubili in bodo obupovali! [...] Opravila sem preizkušnjo [...]. Naj izgubim svojo moč in grem na Zahod in ostanem Galadriel (prav tam, 479).«

Tako Gandalf kot Galadriel torej priznata skušnjavo, ki jo predstavlja posest Moči (Oblasti), skušnjavo, da oblasti v resnici ne bi *sprejela*, temveč si jo na skrivaj želita in bi jo rada *zavze-la*. A oba se skušnjavi upreta, ker sta modra. Zavedata se, da predstavlja (zavzeta) oblast nevarnost; sčasoma bi ju pokvarila. Podobno velja tudi za Farimirja, Boromirjevega brata: njegovo razmišljanje o Edinem prstanu najdemo v drugem delu *Gospodarja prstanov*, ki nosi naslov *Stolpa*. V vseh teh primerih lahko razberemo tudi Tolkienovo stališče do oblasti: če jo želimo *zazveti*, je vselej kvarna; vse, kar lahko stori posameznik, je, da takšno željo prepozna in jo zavrne – če je dovolj moder. Takšnih pa ni veliko, v demokratični družbi pa sploh nikogar.

Primer vrle osebe, a osebe, ki ji manjka modrost, je denimo Boromir, član bratovščine Prstana. Boromir je sin vršilca dolžnosti vladarja Gondorja, je hraber, ponosen, vselej med prvimi, ki hitijo v nevarnost, zaskrbljen zaradi vojne z Mordorjem (zlom), ki se bliža, in zaradi usode kraljestva. Je torej kreposten, a očitno ne dovolj moder, da bi premagal skušnjavo *zavzetja* oblasti. Pravzaprav kar sam pove, da ne verjame besedam modrecev (Gandalfa, vilina Elronda). Ne verjame, da se vse, kar storiš s Prstanom, sprevrže v hudo. Frodu želi Prstan iztrgati s silo. Takole pravi: »Ampak ali ne smem niti govoriti o njem? [...] Ljudje iskre-

nih src se ne bodo dali pokvariti. [...] Ne želimo si moči mogočnih vešcev, samo moč, da bi se ubranili, moč v pravični stvari. In glej! – v naši stiski nam sreča prinese luč Prstana Mogote. To je dar, pravim; dar za sovražnike Mordorja. Norost je, da ga ne bi uporabili, da ne bi uporabili Sovragove moči proti njemu. Neustrašni, brezobzirni, samo takšni bodo zmagali. Česa ne bi mogel v tej uri storiti vojščak, velik voditelj? [...] Prstan bi mi dal zapovedniško oblast (prav tam, 521-2).«

Boromir je naiven, a v tej naivnosti se že kaže moč Prstana – njegov koruptivni vpliv na značaje ljudi, ki niso dovolj modri in zato popustijo njegovemu kvarnemu vplivu ter hočejo oblast *zavzeti*.

Lastnosti hobitov z vidika odnosa do Prstana so neke vmes. Odporni so na njegov vpliv, hkrati pa niso modri. Ko hobit Frodo v pogovoru z Gandalfom vpraša, zakaj se je prstan znašel prav pri njem, mu Gandalf jasno pove: »Na takšna vprašanja se ne da odgovoriti [...]. Prepričan si lahko, da ni bilo zaradi katerekoli odlike, [...]: vsekakor ne zavoljo moči ali modrosti (prav tam, 87).«

Toda zakaj so Hobiti, če niso modri, vseeno odporni na kvarni vpliv Prstana? Ta lastnost preseneča Gandalfa in številne druge junake Tolkienovega literarnega sveta. Gandalf, na primer, v pogovoru s Frodom pravi: »Hobiti so, kot sem že rekel, res osupljiva bitja. V mesecu dni se je mogoče poučiti o vsem, kar je treba vedeti o njihovih šegah, v stiski pa te bodo po sto letih še vedno presenetili (prav tam, 89).«

Kvarni vpliv oblasti in hobiti

Vprašanje, kako je mogoče, da so hobiti odpor- ni na kvarni vpliv oblasti (kot nečesa, kar *zavzamemo*), je zanimivo zategadelj, ker večina filozofov odpornost povezuje z modrostjo, maloprej pa smo videli, da hobiti niso modri, celo znanja nimajo v čislih (tudi nepismenost ni med njimi prav nič neobičajna).

Zgoraj smo omenili Tolkienovo spogledovanje s srednjeveškim pojmovanjem anarhistične politične skupnosti. Na tej podlagi bomo sedaj predstavili tezo, da je odpornost hobitov posledica življenja prav v takšni skupnosti.

A še prej se vrnimo za hip k Platonu. Čeprav so pri njemu na kvarno naravo oblasti v pravem pomenu besede odporni zgolj modri, najdemo v *Državi* odlomke, kjer možnost delne odpornosti prizna tudi drugim – običajnim ljudem (tj. delavcem oziroma proizvajalcem stvari, s katerimi ljudje zadovoljujemo osnovne človeške potrebe).

Platon se v *Državi* sicer komajda ukvarja z običajnimi ljudmi. Opiše jih kot množico, kot okolje, v katerem odrasčajo mladi. To ponazori s prispodobno o semenu: mlad človek je seme, običajni ljudje so prst, iz katere klijejo semena. Ta prst nikakor ni kakovostna, zato semena med klitjem ne razvijejo vseh potencialov, četudi jih nemara imajo. Običajni ljudje tudi nimajo daru, da bi spoznali resnico in tako ne morejo postati modri, ali kot pravi Platon: »Potemtakem ni mogoče, da bi bila množica filozofska (*Država*, 494a).« Takšno je splošno stališče, ki ga ima Platon o množicah. Vendar pa se v *Državo* prikrade odlomek, v katerem lahko množica kljub odsotnosti modrosti doseže krepost: »[...] ne obtožuj preveč množice! Spremenila bo svoje mnenje, če ji boš s prijaznim prepričevanjem, brez prepirljivosti, [...] predstavil filozofe, o katerih govoriš, [...], da množica ne bo menila, da govoriš o tistih (filozofih), na katere misli ona. [...] Ali misliš, da se kdo jezi na nekoga, ki ni težaven, ali da zavida komu, ki ni zavisten, če je sam nezavisten in blag? Naj te prehitim z odgovorom: mislim, da tako težaven značaj nastane le pri maloštevilnih (posameznikih), ne pa pri množici (*Država*, 499e).«

Rečeno drugače, običajen človek lahko – skupaj z drugimi – postane ali ostane preprost. To pomeni, da bo v svojem življenju srečen in relativno odporen na skušnjave oblasti, če mu bo uspelo živeti v skladu z osnovnimi

potrebami. Takšen sicer ne more postati sam od sebe, lahko pa je ustrezno vzgojen oziroma oblikovan.

Zdi se, da so Tolkienovi hobiti oblikovani (vzgojeni) natanko tako. Na Šajerskem, njihovi pravljični domovini, so stvari (in institucije vključno s temeljnim načinom življenja) zasnovane tako, da trajajo. To pomeni, da se nove in nove generacije hobitov rojevajo v družbo z močno tradicijo, tradicijo, ki je zelo podobna idealni srednjeveški skupnosti (komuni), kjer se življenje odvija počasi, karseda običajno in nikoli ne prekorači osnovnih potreb – kar je tudi vzrok hobitske trdoživosti.

Na to nas, denimo, opozori Gandalf v prvem delu filma *Hobit*, ki nosi naslov *Nepričakovano potovanje*. Na sestanku modrecev se med njim in vilinko Galadriel razvije naslednji dialog:

»Galadriel: Mithrandir? Zakaj polovnjak? (tj. hobit; op. p.)

Gandalf: Ne vem. Saruman verjame, da lahko zlo kroti samo silna moč. Jaz pa sem ugotovil, da ni tako. Odkril sem, da drobne stvari, vsakdanja dejanja navadnih ljudi varujejo pred temo. Drobni izrazi prijaznosti in ljubezni. Zakaj Bilbo Bisagin? Mogoče zato, ker me je strah. Vliva mi pogum.«

Gandalf na tej točki samo z drugimi besedami ponovi zgoraj navedeno misel, da je življenje ob na videz neznatnih stvareh tisto, zaradi česar znajo hobiti preživeti tudi brez dobrot.

V filozofski tradiciji naletimo na podobno misel pri Epikurju. Tudi on bi hobitsko trdoživost oziroma odpornost (zlasti na skušnjave oblasti kot nečesa, kar *zavzamemo*), povezal s samozadostnostjo in življenjem v skladu z osnovnimi potrebami. V pismu Menonkeju pravi naslednje:

»Tudi samozadostnost (autárkeia) imamo za veliko dobro, ne zato, da bi nasploh potrebovali le malo, ampak da bi nam v primeru, ko

nimamo veliko, zadoščalo malo, v resničnem prepričanju, da najslajše uživajo obilje tisti, ki imajo po njem najmanjšo potrebo, in da se vse, kar je naravno, zlahka pridobi, kar je ničevo, pa težko (Diogen Laertski 2015, 624).«

Le nekoliko naprej samozadostnost in trdoživost in pogum poveže z oblikovanjem navad: »Navajenost na preprosto in ne razkošno prehrano predstavlja bistven del zdravja in človeka dela sposobnega, da brez obotavljanja zadovolji nujne življenjske potrebe, nas spravlja v boljše razpoloženje, ko se vsake toliko dotaknemo razkošja, ter nas dela neustrašne nasproti usodi (prav tam).«

Temelj teh misli je njegova teorija potreb, ki jih deli na naravne in ničeve (ali nenaravne, kamor sodijo prav poželenja po moči, oblasti in ugledu). Naravne nato deli naprej na nujne in na zgolj naravne (a ne-nujne). Kdor namreč dobro izbere, bo zdrav in se ne bo vznemirjal zaradi morebitnega pomanjkanja, temveč ga bo hrabro prenašal (prav tam, 623). Se pravi, kdor živi v okvirih osnovnih potreb, bo trdoživ, odporen tudi na največje skušnjave. Če sprejmemo, da oblast oziroma želja prevlade nad drugimi predstavlja takšno skušnjava, tedaj lažje razumemo, zakaj so hobiti odporni na kvarni vpliv Edinega prstana – živijo na ravni osnovnih potreb v komunitaristični skupnosti.

Naš trenutni sklep na podlagi doslej rečenega je naslednji: hobitsko trdoživost, njihov potencial za razvitje srčnosti in poguma, njihovo srečno življenje lahko pripišemo njihovi srednjeveški anarhistični družbeni organiziranosti, zaradi katere ostaja njihovo življenje v okvirih osnovnih potreb. Čeprav niso ne posebej inteligentni ne posebej modri in čeprav so celo pismeni med njimi le redki, pa zaradi tradicije ne pretiravajo v množenju svojih potreb. Živijo enostavno in umirjeno. Ali kot pravi Epikur: »Pravični je najbolj varen pred motnjami dušnega miru, krivični je poln vsakršnega nemira.«

Možna kritika – na kratko

Seveda je tej interpretaciji mogoče oporekati. Kritiko prinaša Michael D. C. Drout v ciklu predavanj *Prstani, meči in pošasti: raziskovanje fantastične literature (The Modern Scholar: Rings, Swords, and Monsters: Exploring Fantasy Literature)*; Audible Audiobook – Unabridged, (Author, Narrator), 2006).

Izhodišče kritike je Droutovo vprašanje, zakaj so Tolkienovi romani, kot so *Hobit* in *Gospodar prstanov*, poželi tolikšen uspeh. Odgovor: ker nas nagovarjajo, ker se v njih prepoznamo. Po tej interpretaciji Bilbo Bagins na začetku romana *Hobit* ni nekakšen srednjeveški anarhist, temveč zaskrbljen malomeščan. Pesti ga, kaj bodo ljudje mislili o njem, globoko je potopljen v vsakdanje udobje, zanima ga pogodba, ki jo sestavijo škratje, ima nešteto stvari, denimo robec in vse, kar so posedovali malomeščani v Tolkienovem času. Toda v zgodbi se spremeni, vse znano pusti za sabo, postane mu mar za druge in za usodo sveta, dozori, postane junak oziroma nekdo, ki zmore brez vsakdanjega udobja.

Dokaz, da je Bilbo malomeščan, so v tej interpretaciji bitja, ki jih srečuje na potovanju. Najprej naleti na trole. Ti imajo običajna angleška imena, govorijo v dialektu, njihove manire so obupne: predstavljajo delavski razred. Malomeščan Bilbo sreča predstavnike delavskega razreda in v njih vidi pošastne stvore. Zakaj so delavci predstavljeni kot pošasti? Ker se jih meščanski razred boji, zlasti malomeščani. Delavci so veliki, močni, nevarni, grobi. Podobno velja za goblino. Ti se od trolov razlikujejo po večji organiziranosti: izdelujejo tehnične stvari in orožje. So brezimni, edini, ki se loči od njih je njihov vodja.

Zmaj pod goro nasprotno predstavlja aristokracijo, vladajoči razred. Govori kultivirano angleščino, na videz je vljuden, sedi na bogastvu in ekonomsko izčrpa okolico. Skratka, hobiti so v tej interpretaciji predstavniki

malomeščanskega sloja (male buržoazije), vendar so sposobni pridobiti pogum in se odpovedati svojemu deležu bogastva (materializmu, ki jih vklepa). Zmožni so duhovne rasti. Drout v svojih odličnih predavanjih sicer ne želi preveč tvegati s to interpretacijo, tako da je ne razvije do konca in se raje osredotoči na druge vidike Tolkienovega dela. Kljub temu menimo, da zgreši. Ne upošteva družbene organiziranosti hobitov ter njihovega življenja na ravni osnovnih potreb. Malomeščani, prestrašeni in nezaupljivi kot so, običajno ne živijo v skupnostih brez oblasti, policije ipd. Še manj jih zanima življenje na ravni osnovnih potreb.

Življenje na ravni osnovnih potreb

Kljub temu pa Droutova kritika odpira vprašanje, kaj zajema življenje na ravni osnovnih potreb. Je bogato obložena miza, značilna za hobite, in drobne radosti, kot je kajenje tobaka, še nekaj, kar ostaja v okviru teh potreb? Ali se v vsem tem vendarle ne skriva kal mehkužnosti in nesreče?

O merilih sreče obstaja na tone literature. Gregory Bassham v razmišljanju o Tolkienovem pojmovanju sreče navaja študijo Davida G. Myersa, ki je leta 1993 v knjigi *Prizadevanje za srečo* povzel rezultate več tisoč znanstvenih študij o sreči in dobrem počutju: »Ugotovil je, da so najpomembnejši dejavniki, ki prispevajo k trajni sreči: primerno in zdravo telo, pozitivno samospoštovanje, občutek nadzora nad lastnim življenjem in časom, optimizem, družabnost, izzivov polno in smiselno delo, ustrezne možnosti za počitek in prosti čas, intimni in solidarni odnosi, naravnost onkraj lastnega jaza, duhovna predanost, ki vključuje upanje, občutek smiselnega delovanja ter podpora in služenje skupnosti (Bassham, 2003).

Če te dejavnike prevedemo v govorico potreb in postavimo trditev, da najpomembnejši dejavniki srečnega, kakovostnega življenja sodijo med osnovne potrebe ljudi – saj brez zadovoljitve teh potreb ne bodo srečni –, je očitno, da

osnovne potrebe ne zajemajo zgolj skromne hrane, obleke in bivališča, temveč tudi kakovost medčloveških odnosov, svobodo, življenje za druge itd. V tem pomenu človek, ki živi le zase, ne bo zares srečen oziroma ne bo živel kakovostnega življenja. Prav tako ne bo srečen nekdo, ki je do te mere navezan na materialne stvari (hrano, udobje), da ga pomanjkanje teh stvari vrže s tira in onesreči. In srečen tudi ne bo nekdo, ki nima prijateljev (družabnost) ali nekdo, ki nima nadzora nad lastnim življenjem, ki torej nima izbire oziroma svobode. Hobiti izpolnjujejo večino teh dejavnikov.

V nadaljevanju se bomo omejili na vprašanje svobode (v zgornjem seznamu: občutek nadzora nad lastnim življenjem ter naravnost onkraj lastnega jaza in služenje skupnosti) in kako je povezana s srečo ter življenjem na ravni osnovnih potreb.

Svoboda in osnovne potrebe

V sodobnem času razmišljamo o svobodi s pojmi kot so negativna svoboda (ali *svoboda od*) in pozitivna svoboda (ali *svoboda za*). A zdi se, da so ta dva vidika svobode razlikovali že v antiki. Omenimo znova Epikurja. Negativna ali zunanja svoboda se nanaša na oblikovanje skupnosti, v kateri bodo imeli njeni člani čim več kakovostnih izbir. Zdi se, da je Epikur poskušal doseči zunanjo svobodo z ustanovitvijo šole, ki ni bila šola v običajnem pomenu besede, temveč prej nekakšna komuna. Njeni člani so bili *svobodni od* tedanjih družbenih in političnih okoliščin. Zunanja svoboda se v tem primeru kaže kot možnost izbire med dvema načinoma življenja ali nemara med dvema načinoma družbene ureditve: med življenjem v mestni državi, kakršna je obstajala, in življenjem v komuni, ki se je odvijalo ločeno od mestne države.

Toda izbiro med dvema takšnima možnostima lahko opravi le nekdo, ki je tudi notranje svoboden, torej nekdo, ki zna primerjati in ovrednotiti oba načina življenja. Danes bi rekli, da je takšna oseba avtonomna: razmišlja s svojo

glavo in se odloča na podlagi preudarkov, podprtih z razlogi. Takšna oseba se lahko odloči za določen način življenja.

Toda, katera odločitev je prava? Epikurjev odgovor najdemo v zgornjem razmisleku o osnovnih potrebah, v njegovi delitvi poželenj na naravna in potrebna, naravna in nepotrebna ter niti naravna niti potrebna. V tej luči so izbire vredna zgolj narava poželenja oziroma stvari, ki zadovoljujejo naravne, osnove potrebe. To tudi tistega, ki nemara ni moder, a je tako navajen »izbirati« zaradi vzgoje (tradicije), dela odpornega za številne skušnjave in s tem notranje svobodnega.

Tolkienovi hobiti, za katere smo rekli, da živijo v nekakšni srednjeveški anarhistični skupnosti, potemtakem živijo na ravni osnovnih potreb, kot jih razume Epikur. Resda niso v položaju, v katerem bi izbirali, ali bodo tako živeli – ker to izbiri zanje opravi tradicija – toda prav zaradi nje nimajo težav s poželenji, ki bi jih usodno zasvojila (kot je denimo želja po oblasti), poleg tega so solidarni, sosedom zaupajo na besedo, radi imajo življenje in sploh vse, kar raste (vrtnarstvo) itd.

Materializem in svoboda

Razliko med življenjem na ravni osnovnih potreb, kot smo jih opredelili tukaj, in življenjem, ki sega onkraj teh potreb, je seveda mogoče misliti na veliko načinov. Zanimivo ubeseditev te razlike prinaša knjiga Ericha Fromma *Imeti ali biti* (2004), ki predstavi dva temeljna načina življenja: »način življenja, ki temelji na *imeti*, in način življenja, ki temelji na *biti* (Fromm 2004, 16).« Življenje, ki temelji na *imeti*, je življenje, ki ves čas sega onkraj osnovnih potreb in zategadelj povzroča nenehno nezadovoljstvo. Življenje, ki temelji na *biti*, ostaja v okvirih osnovnih potreb.

Imeti in biti tako določata temeljno razliko v značaju ljudi. Za ljudi, usmerjene k biti, so po Frommu značilni neodvisnost, svoboda in kri-

tični razum. Zanje je bistvena ustvarjalna uporaba človeških zmožnosti (prav tam, 83). Takšni ljudje se razdajajo, s tem presegajo ujetost svojega izoliranega jaza itd. (prav tam).

Prav tako zanimiva je ubeseditev Srečka Kosovela, o čemer smo že pisali na straneh FNM. Tisti, ki živijo onkraj osnovnih potreb, ki so usmerjeni k imeti, so po Kosovelu zaslužjeni od materije, so torej materialisti. Ta zaslužjenost pomeni negacijo človekove svobodne duševnosti.

Materializem, kot ga razume Kosovel, ima še nekaj dodatnih lastnosti: kaže se kot umik v zasebnost oziroma – v tekstu Manifest *Svobodnim duhovom* – kot »v molčečnost uma, knižna se inteligenca, ki se klanja pred maliki dneva, onečaščuje ideje, prikrito hlapčuje itd. (Kosovel 1977, 43)«. Materialist je pripravljen prodati svoja prepričanja za dober položaj ob koritu, za majhno dnevno ugodje proda duha in se ni zmožen predati ničemur pozitivnemu, večjemu od samega sebe. V tekstu *Obnova* poimenuje takšnega človeka verižnika, nekoga, ki je nagnjen h korupciji, ki je kriv, da je vsa sodobna kultura, vsa civilizacija le »frazza«, »samo forma«, »ali pa sredstvo za gotova politična sidra (prav tam, 800).«

Tudi pri Frommu želijo ljudje, ki so usmerjeni k imeti, predvsem posedovati stvari. Posedovanje pa je zgolj uživanje nečesa, konzumiranje kot način prilaščanja (Fromm 2004, 27-9). In tudi po njegovem je posledica takšnih nagnjenj izguba svobode.

Po Frommu se lahko nadalje »usmerjenost k biti [...] pojavi le toliko, kolikor zmanjšamo usmerjenost k imeti [...], to je, ko prenehamo iskati varnost in identiteto tako, da se oklepamo tega, kar posedujemo, svojega jaza in svoje lastnine [...]. Kdor želi 'biti', se mora odpovedati samoljubju in sebičnosti, [...] (prav tam, 83).«

Za to pa je seveda potreben pogum, saj imajo ljudje občutek, da z izgubo lastnine izgubijo

varnost. Fromm pravi, da v mitologiji način življenja, ki se odpove varnosti posedovanja, simbolizira lik junaka:

»Junaki so tisti, ki so dovolj pogumni, da zapustijo, kar imajo – svojo domovino, svojo družino, svojo lastnino – in odidejo, ne brez strahu, vendar se mu ne uklonijo (prav tam, 100).«

Tolkienovi liki so natanko to: junaki. Zapustijo vse našteto oziroma se tega osvobodijo in se hrabro soočijo tudi z največjimi nevarnostmi. Toda, ali lahko kaj takšnega pričakujemo od nas, sodobnih ljudi v potrošniških družbah?

Svoboda in družbeni kontekst

Preden sklenemo, si oglejmo, zakaj v sodobni družbi ni enostavno biti svoboden v pomenu možnosti izbire med dvema načinoma življenja, in tudi, zakaj je tako težko, če že ne skorajda nemogoče živeti na ravni osnovnih potreb.

Po Frommu se bomo zelo težko izvili iz usmerjenosti k *imeti*, saj je zadovoljevanje človeških potreb povezano z družbeno-ekonomsko ureditvijo, ta pa odločilno oblikuje ravnanje in zavest ljudi. V potrošniški, pridobitniški družbi je postalo kopičenje lastnine celo glavna preokupacija ljudi (prav tam, 67-9).

Če se želimo usmeriti k *biti*, se osvoboditi materializma, kot ga razume Kosovel, zaživeti na ravni (dogovorjenih) osnovnih družbenih potreb in oblikovati družbo, kjer oblast ne bo nekaj, kar *zavzamemo*, temveč nekaj, kar *sprejmemo*, se moramo resno soočiti z ideološkim oblikovanjem zavesti ljudi, kot ga zastavlja potrošniška družba. Po Frommu je dandanes namreč tako, da se je »oseba, ki raste, prisiljena odreči večini svojih samostojnih, pristnih želja, zanimanj in svoji volji ter prevzeti voljo, želje in čustva, ki niso njeni, ampak so vsiljeni prek družbenih vzorcev mišljenja in čustvovanja (prav tam, 75).«

Potrošniška družba po Frommu poskuša – tako

kot v Huxleyevem *Krasnem novem svetu* – posamezniku zlomiti voljo, ne da bi se on tega zavedal. To ji uspe s spretnim indoktriniranjem, zaradi katerega »večina ljudi misli, da ravnajo po svoji volji in se ne zavedajo, da je njihova volja 'prikrojena' in zmanipulirana (prav tam, 75).«

Tako kot pri Kosovelu je torej tudi pri Frommu materializem ali usmerjenost k *imeti* način, kako človek izgubi svobodo, če svoboda pomeni »poslušnost zakonom, ki določajo najboljši možni razvoj človeka (prav tam, 77).«

To se posebej dobro pokaže prav v odnosu do oblasti. Po Frommu namreč obstaja povezava med pridobitništvom (usmerjenostjo ljudi k *imeti*) in željo po *zavzetju* oblasti: »Usmerjenost k imeti, težnja, osredotočena na imetje in dobiček, nujno poraja željo – pravzaprav potrebo – po moči, oblasti. Da bi nadzorovali druga človeška bitja, moramo uporabljati moč, da zlomimo njihov odpor. Da bi obdržali nadzor nad zasebno lastnino, moramo uporabiti moč, da jo obvarujemo pred tistimi, ki bi nam jo vzeli, kajti oni enako kot mi nimajo nikoli dovolj; želja po zasebni lastnini poraja željo po uporabi nasilja, da bi druge na odkrit ali prikrit način opleni. Pri usmerjenosti k imeti človeka osrečujejo premoč nad drugimi, oblast in navsezadnje njegova sposobnost za osvajanje, plenjenje, ubijanje. Pri usmerjenosti k biti pa sreča temelji na ljubezni, zaupanju, dajanju (prav tam, 77).«

To je točka, kjer se Fromm nasloni na Marxovo prepričanje, da je »svobodna zavestna dejavnost značilnost človeške vrste«. Toda v kapitalističnem družbenem redu ta dejavnost nikoli ni zares svobodna, nasproti ji namreč stoji kapital, ki je nakopičen in je nekaj mrtvega (minulo delo) (prav tam, 89).

Kaj to pomeni? Kako kapital, kot nakopičeno minulo delo ljudi, zavira njihovo svobodno dejavnost?

Če želimo jasno odgovoriti na to vprašanje, si oglejmo Marxovo razmišljanje o odtujenem delu s pomočjo njegovih *Pariških rokopisov* (1979), kjer naniza tri pomeni odtujitve: (1) *Odtujitev, ki se kaže v odnosu delavca do proizvodov njegovega dela*; (2) *odtujitev, ki se kaže »v aktu produkcije, znotraj proizvajajoče dejavnosti same* in (3) *odtujitev, ki se kaže kot odtujevanje človeka od njegove vrste*.

V prvi obliki odtujitve gre za vprašanje, čigavi so proizvodi dela, kdo o njih odloča. V kapitalizmu o tem ne odločajo delavci, temveč lastniki kapitala (podjetij). Delavec podpiše pogodbo o delu, dobi plačo, o presežkih pa ne odloča. Druga oblike odtujitve govori o tem, da delavci ne morejo preživeti drugače, kot da si iščejo službo. Največkrat so veseli, če jo najdejo, a zelo redko najdejo takšno, ki jih izpolnjuje. Večina dela v kapitalizmu predstavlja zgolj sredstvo za preživetje. Delo v službi je tako nekaj ločenega od tistega, ki dela, nekaj, kar ne spada k njegovemu bistvu. Delavci odštevajo ure in minute do konca delovnega dne. Tretja oblika odtujitve se nanaša dejstvo, da je človek po naravi ustvarjalno bitje. Človeštvo (kot vrsta) v prizadevanju za preživetje spreminja naravo v kulturo. Ljudje z delom spreminjajo sestave atomov, iz katerih so oblikovane naravne stvari (drevesa, žita, rudnine itd.), v sestave, ki so primerni za zadovoljevanje človekovih potreb (žganci, hlače, telefoni itd.). Delavci si tako prisvajajo zunanji svet narave. Toda v kapitalizmu poteka to prisvajanje na poseben način. Družbeno priznано delo je zgolj tisto, ki proizvaja stvari za prodajo na trgu (proizvaja blaga). Delavci dobijo plače le, če se blaga, ki jih naredijo v delovnem času, prodajo. Pri tem v vsakem primeru spreminjajo ene sestave atomov v druge – so v širokem pomenu ustvarjalni, toda ali je neko delo ustvarjalno tudi z vidika posameznika, ne zani- ma nikogar.

Vse to pomeni, da delo v kapitalizmu ne producira zgolj blaga, temveč oblikuje tudi družbo in delavce. Rečeno drugače, potencialno svobodne ljudi šele spreminja v delavce oziroma ljudi,

ki niso svobodni, ker jim je usojeno, da iščejo delo. Ker je to delo odtujeno, proizvod, o katerem odločajo lastniki kapitala, stopi delavcu »nasproti kot neko tuje bitje, kot neka od producenta neodvisna moč (Marx 1979, 302).« Stopi mu nasproti kot svet, o katerem delavci v resnici ne odločajo. To nadalje pomeni, da je njihova dejavnost ločena od njih, posledica dejavnosti delavcev je zato njihovo raz-dejanjenje (prav tam, 303).

Ustavimo se nekoliko pri pojmu raz-dejanjenja (v originalu *entwirklichung*, ki ga je mogoče razumeti tudi kot de-realizacijo). Videli smo, da delo ustvarja delavcem sovražen svet. Fromm pravi, da delo s tem, ko kopiči kapital, kopiči preteklost, ki je nekaj minulega (mrtvega). Po njegovem je nemogoče povsem razumeti čustveni naboj, ki ga je za Marxa predstavljal boj med kapitalom in delom, če ne upoštevamo, da je bil to zanj boj med živostjo in mrtvostjo, med sedanjostjo in preteklostjo, med ljudmi in stvarmi, med bivanjem in posedovanjem. Marx se je spraševal: Kdo naj vlada komu – ali naj življenje vlada mrtvemu ali mrtvo življenju? (Fromm 2004, 89-90).

Dejavnost je nekaj živega, ali bi morala biti. Videli smo, da je svobodna dejavnost za Fromma (Marxa, Kosovela) povezana z duhovno rastjo ljudi, razdajanjem, preseganjem ujeto- sti v svoj izolirani jaz itd. Dejavnost svobodnih ljudi zato ni isto kot delo. V kapitalizmu je delo, odtujeno, delavec, človek dejanj, pa je raz-dejanjen. In raz-dejanjena oseba v svojih dejanjih ne raste več, se ne razdaja, izgublja zanimanje za okolico, sebe ne doživlja kot subjekta delovanja, se ni več sposobna odpovedati samoljubju in sebičnosti, temveč prav nasprotno. Rečeno drugače, raz-dejanjena oseba je odrezana od tega, kar dejavnost je, ali kar bi lahko bila. Takšna oseba je izgubila stik z lastno dejavnostjo, tako kot je nekdo, ki izgubi klobuk, razoglav. Človek se torej v kapitalističnem družbenem sistemu ne razide le s proizvodom lastne dejavnosti, temveč tudi s samo dejavnostjo, pri čemer se zanj dejavnost spremeni v nekaj

drugega: v zaposlitev, delo. Zato Fromm pravi, da le »pri neodtujeni dejavnosti doživljam *sebe* kot *osebek* svoje dejavnosti. Neodtujena dejavnost pomeni, da nekaj porajam, ustvarjam in ostajam povezan s tem, kar ustvarjam. To dalje pomeni, da moja dejavnost izraža moje sposobnosti, da sva jaz in moja dejavnost eno (Fromm 2004, 85).« Raz-dejanjene pa pomeni konec tega ustvarjalnega porajanja, pomeni odtujeno, po možnosti nezanimivo delo za plačo. Takšno delo preneha biti izraz potencialov, ki so del človeške narave.

Vzroka tega raz-dejanjenja seveda ne gre iskati v megleni davnini, temveč v dejanski zgodovini napredovanja s kapitalom opredeljenih družbenih odnosov, v katerih vladajoči razred vedé ali pač ne, vsekakor pa realno, uveljavlja svoje interese. Vzrok raz-dejanjenja je tako strukturen. Na primer, povprečen državljani Evropske unije se rodi v družbo, ki si je ni izmislil. V tej družbi se šola, poišče zaposlitev. Redko komu uspe postati *dejaven*, kajti večina se zaposli v zgoraj opredeljenem pomenu te besede. Kdor se zaposli, običajno podpiše pogodbo o delu, ta pa v večini primerov ne predvideva, da bi lahko zaposleni še soodločal o rezultatih svojega dela. Poleg tega zaposleni svoje zaposlitve ne dojema kot izpolnitve življenjskega smisla; zaposlen je, ker mora biti, ker je to v dani družbi, družbi raz-dejanjenih ljudi, pogoj preživetja in pogosto je to preživetje (še vedno) izjemno skromno, preživetje ob minimalnih, s socialnimi boji zagotovljenih dohodkih.

To med drugim pomeni, da je raz-dejanjenje pravno podprto, se pravi, varuje ga ustrezna področna zakonodaja, in namesto, da bi si zaposleni prizadevali za spremembo zakonodaje, ki bi raz-dejanjeno dejavnost (delo, zaposlenost) spremenila v smiselno, človeka vredno dejavnost, že vnaprej sprejmejo tako postavljen in dojet okvir pravne države in se borijo zgolj za posamična izboljšanja pogojev dela (zaposlitve), za boljšo plačo itd. Ne borijo se za spremembo same strukture, samih pogojev znotraj katerih je raz-dejanjenje sploh mogoče, borijo

se za dodatke, ki pa to strukturo ohranjajo kot nekaj samoumevnega, nedotakljivega, nevprashljivega.

Prav to je točka, kjer so junaki Tolkienovega sveta aktualni. Njihove izbire se ne nanašajo le na izbiranje predmetov in stvari znotraj danega sveta (okvirja), temveč zadevajo izbiro med svetovi (okvirji), tako kot je to veljalo za pristaše Epikurjeve misli, ki so se lahko odločali med življenjem znotraj danih mestnih držav ali zunaj njih. S tega zornega kota je mogoče *Gospodarja prstanov* brati kot boj med življenjem (hobitsko ljubeznijo do vsega živega, do vsega, kar raste) in smrtjo (orkovskim uničevanjem narave in kopičenjem nežive stvarnosti).

Raz-dejanjenje ima torej tako epistemološke in kot širše praktične posledice, tj. posledice, ki zadevajo svobodno izbiro in značaj (moralo). Glede epistemologije: raz-dejanjeni ljudje ne bodo razumeli narave svojih izbir, ne bodo dojeli resničnosti in še več, izgubili bodo tudi držo, zaradi katere bi jim bilo to mar. V resnici jim bo za resnico vseeno. Na tej točki se epistemološko vprašanje ali vprašanje spoznanja sreča z vprašanjem značaja ali etičnim vprašanjem. Pasivnost in nezanimanje za stvarnost (in samo naravo izbir) namreč zadeva značaj. Razlika je, ali izbiramo znotraj vnaprej danega družbenega okvirja med tem in onim raz-dejanjenim delom, ali pa imamo možnost razpravljati o samih okvirjih in se o njih odločati. Prav te temeljne izbire namreč nimamo; pa ne le zato, ker je nemara zakonsko prepovedana, temveč zato, ker takšna razprava vse bolj peša, malokomu sploh še pade na pamet; tisti peščici, ki jih občasno vznemiri, pa se nemara zdi utopična in menijo, da je v danih razmerah škoda izgubljati čas za razprave, ki sodijo v žanr fantastike.

Fromm, denimo, omenja, da zdravorazumska stališča normalnih, družbi prilagojenih posameznikov veljajo za razumna, tako da po splošnem mnenju ne potrebujejo analize. A to so večinoma mnenja raz-dejanjenih ljudi, katerih

»zavestni vzgibi, misli, prepričanja so mešanica napačnih podatkov, pristranosti, iracionalnih strasti, racionalizacij in predsodkov, v kateri plavajo delci resnice, ki zagotavljajo, čeprav brez podlage, da je vsa zmes pristna in resnična. [...] Tega napačnega zemljevida ne tlačimo. Tlačimo spoznanje o resničnosti, spoznanje o tem, kar je res. [...] družba poraja nerazumne strasti in oskrbuje svoje člane z različnimi vrstami slepil in tako sili resnico, da postane ujetnica navidezne razumnosti (prav tam, 91-2).«

Epistemološko in moralno delovanje na ljudi je, kot smo nakazali zgoraj, vprašanje ideologije. Marcuse bi dejal, da je na delu takšno delovanje, ki iz vseh področij človeškega življenja izganja njegovo večplastnost, njegovo bogastvo, dokler nima to življenje le še ene same razsežnosti (dimenzije). Se pravi, dokler ni kot nekaj samoumevnega sprejet svet raz-dejanjene dejavnosti.

Nazaj k Tolkienu in sklep

Stanje raz-dejanjenosti smo povezali s pogledom na svet oziroma z (ne)razumevanjem sveta, z zavestjo, ki je pasivna in nepripravljena misliti in živeti na ravni osnovnih potreb. To se lepo pokaže tudi v dejstvu, da ljudje v EU že meseca junija porabimo vse vire, ki jih imamo na voljo za tekoče koledarsko leto. To ne more pomeniti drugega, kakor da vire za življenje, ki presega raven osnovnih potreb in raven razpoložljivega bogastva, vzamemo drugim – ljudem v tretjem svetu.

Že Platon je v *Državi* povezal nezmožnost življenja na ravni osnovnih potreb s plenjenjem virov drugim ljudstvom. Sokratu, ki v drugi knjigi *Države* navija za preprosto življenje na ravni osnovnih potreb, kritiki očitajo, da bi se tako, kot se hranijo njegovih državljani, hranile le še svinje. Sokrat na podlagi tega očitka ugotovi, da želijo njegovi kritiki vzpostaviti razkošno državo, to pa terja previdnost. Zakaj? Ker v državi ni dovolj virov za vzdrževanje razkošja, ker bo vire treba vzeti drugim, jemanje

– posebno, če se drugi ne bodo želeli ločiti od virov – pa predpostavlja nasilje in vzpostavitev vojaške sile.

Slovenija je del razvitega sveta. Razviti zahodni svet porabi vsaj dvakrat več svetovnih virov, kot mu gre na letni ravni. To pomeni, da tudi v Sloveniji živimo preveč razkošno in daleč od osnovnih potreb. Vse premalo se zavedamo (zaradi zgoraj orisanih epistemoloških težav), da v Sloveniji sicer še živimo v miru, a da se meje vojn, ki divjajo na obrobjih razvitega sveta, ožijo. Oaze miru, kjer del svetovnega prebivalstva živi na račun vseh drugih, se krčijo.

Razlika, ki jo je glede na Platonov čas vzpostavil kapitalizem, je zlasti ta, da smo v razvitem svetu prisiljeni živeti onkraj tega, kar nam pripada – se pravi razkošno. Kapitalizem je družbeno – ekonomski sistem, ki temelji na tekmovanju na trgu in inovacijah. Posledica tega je neslutena rast proizvodnih zmogljivosti. Kapitalistična proizvodna mašina proizvede toliko, da je vse že nemogoče potrošiti. A sila okrepljene proizvodnje odpira »ekološko nišo« politikam, ki skrbijo, da ljudje v zadostni meri trošijo proizvedena blaga. Ekonomski interesi nas potemtakem silijo živeti v znamenju *imeti*; morda najmočnejše prav v času, ko bi se morali zaradi ekološke krize nujno omejiti in razmisliti, kako bi kot človeštvo zaživel v znamenju *biti*.

Tolkienov literarni svet postavlja pred nas prav ta vprašanja. Ponuja nam tudi nekaj odgovorov. Z njimi se, vsaj tisti, ki še verjamemo v možnost demokratične vladavine, ne bomo strinjali – pod vprašaj bomo postavili Tolkienovo zadržanost do demokracije in njegovo spogledovanje s srednjeveško obliko anarhizma – strinjali pa se bomo (vsaj v grobem) s teorijo potreb, ki je v *Gospodarju prstanov* vsaj implicitno predpostavljena, tj. z idejo, da je življenje na ravni osnovnih potreb (četudi te razumemo široko) pogoj za svobodo (zunanjo in notranjo), da nas lahko vrne k življenju v znamenju *biti*, ki utegne odpraviti raz-dejanjenost in omejiti željo

po oblasti na nekaj, kar lahko, če res ne gre drugače, kvečjemu sprejmemo, saj je to pogoj, da oblasti ne bomo zlorabili oziroma ne bomo dopustili, da uniči tako nas kot družbo.

Literatura:

Bassham, Gregory in Bronson, Eric (ur.) (2003). *The Lord of the Rings and Philosophy: One Book to Rule Them All* (*Gospodar prstanov in filozofija: Edina knjiga, ki vlada vsem*). (Carus Publishing Company).

Bassham, Gregory (2003). *Tolkien's Six Keys to Happiness*. V: Gregory Bassham in Eric Bronson (ur.). *The Lord of the Rings and Philosophy: One Book to Rule Them All* (*Gospodar prstanov in filozofija: Edina knjiga, ki vlada vsem*). (Carus Publishing Company).

Diogen Laertski (2015). *Življenja in misli znamenitih filozofov*. (Beletrina. Ljubljana).

Fromm, Erich (2020). *Beg pred svobodo*. (UMCO. Ljubljana).

Fromm, Erich (2004). *Imeti ali biti*. (Vale Novak. Ljubljana).

Hren, Joshua (2018). *J. R. R. Tolkien and Political Philosophy* (*Tolkien in politična filozofija*) (2018). (Cascade Books).

Kosovel, Srečko (1977). *Zbrana dela III/I*. (DZS. Ljubljana).

Marcuse, Herbert (1991). *One Dimensional Man*. Routledge.

Marx, Karl (1979). *Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi)*. MEID I. (Cankarjeva založba. Ljubljana).

Miller, David (2007). *Politična filozofija: zelo kratak uvod*. (Krtina. Ljubljana).

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

Tolkien, J. R. R. (2005). *Gospodar prstanov. Bratovščina prstana*. (Mladinska knjiga. Ljubljana).

Tolkien, J. R. R. (2005). *Gospodar prstanov. Kraljeva vrnitev*. (Mladinska knjiga. Ljubljana).

Tolkien, J. R. R. (2005). *Gospodar prstanov. Stolpa*. (Mladinska knjiga. Ljubljana).

Filozofija pri maturi

Sandi Cvek

Neprijetni Anglež

S tem besedilom grem po kostanj v žerjavico. Kostanju je ime John Locke. Gotovo si bom opeknel prste, vendar ne poznam boljšega načina za utemeljitev dveh svojih prepričanj:

1. Matura iz filozofije je v resnici matura iz doksografije. Profesorji očitno svoje dijake bolj ali manj uspešno seznanjamo s »stališči« velikih filozofov in oni nam ta »stališča« skozi svoje maturitetne eseje vračajo v obliki bolj ali manj korektnih obnov. Razmisleki teh »stališč« so žalostne izjeme, ki potrjujejo pravilo odsotnosti kakršnegakoli razmisleka.

2. Slabi maturitetni eseji niso samo rezultat slabega dela dijakov, ampak tudi slabega dela nas profesorjev, saj se mi ob njihovem prebiranju in ocenjevanju vse prepogosto zazdi, da je bil kandidatu problem slabo razložen – oz. da mu sploh ni bil razložen. Seveda lahko drugim razlagamo le tisto, kar sami razumemo, mi pa očitno marsičesa ne razumemo, ker marsičesa nismo niti temeljito preštudirali, kaj šele razmislili, zato pri pouku povzemamo povzetke – najraje kar tiste iz učbenikov, in rutinsko ponavljamo tam zapisane klišeje. Z veliko vehemenco izrekamo trditve, ki se dobro slišijo, ne da bi zares razumeli, kaj (če sploh kaj) pomenijo, ta dogmatizem pa se nam seveda kot bumerang nujno vrne v obliki duhamornih in klišejskih maturitetnih esejev.

Ker sta pri filozofiji tako njen učni načrt kot tudi njen maturitetni preizkus s svojim poudarkom na kritičnem mišljenju zastavljena izrazito antidogmatsko, se seveda samo od sebe zastavlja tole vprašanje: kako je mogoče, da pri tem

predmetu pride do tako bolečega razhajanja med teorijo in prakso, med zastavljenimi cilji in doseženimi rezultati?

Navodila za pisanje eseja v izpitni poli 2 od kandidata izrečno zahtevajo: analizo ključnih pojmov, problematizacijo njihove samoumevnosti, razlago in argumentacijo v eseju predstavljenih stališč, uporabo konkretnih primerov in opiranje na pri pouku obravnavane filozofske perspektive. V prvem odstavku tega besedila ironizirana »stališča« filozofov so potemtakem dobrodošli elementi v celoti eseja, a zgolj skozi zraščenost z vsemi ostalimi elementi. Navodila izrečno zahtevajo tudi obravnavo vsaj dveh pogledov na dani problem in dvig od zdravorazumskega nizanja različnih mnenj do filozofskega premisleka temeljev posameznega pogleda. Kje so potem razlogi, da se ob tako visoko zastavljenih ciljih na koncu v ogromni večini primerov izcimijo »eseji« v obliki klavnih obnov nekakšnih filozofskih »stališč«?

Kot vsi dobro vemo, maturitetna pola št. 2 kandidatom ponuja v izbiro 15 trditev, razdeljenih na 5 problemskih sklopov s po tremi trditvami v vsakem. Pa se zamislimo nad drugim od petih problemskih sklopov, ki iz leta v leto skozi trditve št. 4, 5 in 6 kandidatom v razmislek oz. komentar ponuja teme, ki (pogosto v zelo kompleksnih kombinacijah) pre-sprašujejo področje človeškega spoznanja – njegov izvor, njegovo objektivnost oz. verodostojnost ter njegove omejitve:

- 1) Dvom in gotovost
- 2) Mnenje in vednost
- 3) Subjektivno in objektivno
- 4) Apriorno in aposteriorno
- 5) Filozofija in znanost
- 6) Tri teorije resnice

Seveda v tem problemskem sklopu obstaja še najpomembnejša tema, ki pa je tako zelo elementarna, da je raje nisem postavil ob bok vsem ostalim, saj na njej temeljijo in jih brez nje ni mogoče razumeti:

0) Razum in čutila oz. racionalizem in empirizem

Pomen te teme je razviden že iz preprostega dejstva, da se povsem eksplicitno pojavlja na vsaki maturi. Pa polistajmo skozi maturitetne pole zadnjih let in se zamislimo nad načini, kako je artikulirana.

Dvom se nanaša samo na vednost, ki prihaja od čutil, o vednosti, ki nam jo daje razum, pa ne moremo dvomiti.

Racionalisti se motijo, ko trdijo, da z apriornimi pojmi in vrojenimi idejami spoznamo svet, kakršen je v resnici.

Sprejetje čutnega izkustva in zaznavanja kot edinega temelja spoznanja vodi v skepticizem.

Ne čutila ne razum nas ne morejo voditi do zmote v spoznanju: čutila nam kažejo svet, kakršen se kaže, razum sam pa je sploh nezmožljiv.

Spoznanja razuma so gotova, vendar nam ničesar ne povedo o svetu. Empirična spoznanja pa govorijo o svetu, vendar niso gotova.

Empirizem neizogibno vodi v skepticizem.

Ali je neko mnenje resnično, nam ne morejo povedati čutila, temveč samo razum.

Čutila ne morejo biti vir vednosti, saj ne vemo, kdaj se nanje lahko zanesemo in kdaj ne.

Bistvo stvarnosti je čutilom nedostopno.

Brez razuma spoznanje ni mogoče, a razum sam za spoznanje vendarle ne zadošča.

Lahko sicer zanikamo čutila kot vir zanesljivega spoznanja, razumu pa se ne moremo popolnoma

odpovedati.

Dvom je pomemben za racionalistični pristop v spoznavni teoriji, za empirističnega pa ne.

Spoznanje lahko utemeljimo le, če se opiramo na razum.

Človekov duh na začetku ni nepopisan list, zato spoznavanje ni zgolj pasivno sprejemanje.

O čutnem izkustvu lahko oblikujemo le mnenje, ne pa spoznanja.

Razumsko spoznanje ne razkriva bistva stvari.

Brez rabe pojmov spoznanje ni mogoče.

Mar niso vse te trditve samo različni načini izrekanja istega problema: da tiči v samem jedru spoznavne teorije izjemno zapleten odnos čutil in razuma, ki specifično obarva vse ostale spoznavne momente – zlasti vlogo in domet dvoma ter možnost preseganja subjektivnega mnenja in doseganja objektivne vednosti? Kar pa na žalost večini dijakov ne brani te kompleksnosti zreducirati na banalne klišeje. Tukaj so trije najbolj zguljeni:

»Zgodovina filozofije je zgodovina vojne med racionalisti in empiristi.«

»Racionalisti zaupajo samo razumu, empiristi pa samo čutilom.«

»Prvi pravi kompromis med racionalizmom in empirizmom je Kantova filozofija.«

In ko kandidati rečejo: racionalisti, v resnici govorijo o Descartesu, saj se Spinoza in Leibniz v njihovih maturitetnih esejih skoraj ne pojavljata. In ko rečejo: empiristi, govorijo o Locku – pri čemer je nesorazmerje med prvim in drugim prav boleče. Descartes je v teh nalogah vseprisoten – povečini je predstavljen korektno, včasih celo vrhunsko. »Sveta trojica« angleških empiristov pa se v njih pojavlja sumljivo redko, pri čemer jo najslabše odnese prav »Bog Oče« – utemeljitelj angleškega empirizma John Locke.

Znotraj slovenske srednješolske filozofije je kar nekaj slepih peg. Locke pa je zagotovo ena največjih, saj pri obravnavanju spoznavnoteoretske problematike mimo njega enostavno ne moremo, a ni videti, da bi znali o njem kaj tehtnega povedati. Njegov kapitalni *Essey on Human Understanding* je bil pod naslovom *O človeškem razumu* preveden v slovenščino davnega leta 1924 – in te knjige ne samo da nihče od meni znanih kolegov profesorjev filozofije ni prebral, ampak mnogi niti ne vedo, da obstaja. Pa obstaja – v obliki štiristostranskega, drobno tiskanega, naporega špeha, ki sem ga pred leti pobral iz kontejnerja za star papir, kamor ga je skupaj z ostalim nekoristnim, starim, smrdljivim papirjem odvrгла knjižničarka ene od gimnazij, kjer kvarim mladino. Iz evidenčnega kartončka v knjigi je razvidno, da si jo je v vseh dolgih desetletjih, kar se je prašila na polici, izposodil en sam čudak. Seveda ne morem vedeti, ali jo je tudi prebral in ali je kaj od prebranega tudi razumel, skrušeno pa priznavam, da je jaz nisem – niti prebral, kaj šele razumel. Sem se sicer lotil tega, v čudnem jeziku napisanega in zelo naporega branja, a sem nad njim hitro obupal. Ta »čudni jezik« ni ravno jezik Primoža Trubarja ali Valentina Vodnika, a tudi ni sodobna slovenščina. V zadnjih sto letih se niso dramatično spreminjali samo filozofski koncepti, ampak tudi ljuba materinščina, kar seveda ni ravno v pomoč današnjemu bralcu.

»Bog sin« – George Berkeley je v svojem absolutnem minimalizmu znotraj slovenske srednješolske filozofije totalna eksotika, saj je tako zelo elementaren, da ga razume komaj kdo. Za moje oči in mojo pamet je Berkeley čista prva liga – je Descartes, ki ne dela prehudih kompromisov, in utelešenje Ockhamove britve. Če bi zmozel končno ozdraveti od svoje obsedenosti s komentiranjem Platona in Descartesa, bi se ukvarjal predvsem z njim. Tako njegovi *Filozofski spisi* kot tudi *Trije dialogi med Hylasom in Phylonusom* so prevedeni v slovenščino, a ni videti, da bi jih – niti mi profesorji, kaj šele naši dijaki, zares poznali, kaj šele

resno jemali. Škoda!

Tako da se pri nas še najbolj godi »Bogu Svetemu Duhu« – Davidu Humu oz. njegovi radikalni kritiki absoluta, vzročnosti in osebne istovetnosti, ki je ni težko navezati na Descartesa – sploh nekomu, ki je ob *Meditacijah* preštudiral tudi njegovo v slovenščino prevedeno *Raziskovanje človeškega razuma*. Pri čemer pa na žalost njegovo kapitalno delo *A Treatise on Human Nature* pozna komaj kdo – pa seveda ne govorim o dijakih, ampak o nas, profesorjih.

Zato se vsaj znotraj slovenske srednješolske filozofije »brexita« ni mogel zgoditi in angleški filozofiji ni bilo treba zapustiti našega kurikula, ker sploh nikoli ni zares bila del njega, saj je npr. John Locke skupaj s svojo tabulo raso bolj kot vznemirljiv mislec mrtva črka na papirju – tako na tistem, po katerem pišejo svoje maturitetne filozofske eseje naši dijaki, kot na tistem, na katerem so tiskani slovenski filozofski učbeniki. Mogoče nam bodo težave, ki jih imamo z Lockom, postale bolj razumljive, če te učbenike na hitro preletimo. Zaradi prostorskih omejitev revije sem se bil prisiljen omejiti na tisto najbolj nujno: se pravi na dejanske učbenike Janka Kosa, Franeta Jermana, Marije Fürst ter Nenada Miščevića, Božidarja Kanteta, Friderika Klampferja in Borisa Vezjaka. Pri tem pa nika-kor nisem mogel mimo treh izjemno vplivnih knjig: *Zofijinega sveta* Josteina Gaarderja, *Ali središče drži?* Donald Palmerja in *Poti filozofije* Bryana Mageeja.

Učbeniški evangeliji

Temelji filozofije za gimnazije Janka Kosa (1973) so prvič izšli pod naslovom **Oris filozofije** že davnega leta 1967 in mogoče za vse večne čase ustoličili slovensko razumevanje filozofije kot doksografije. A glej čudo: v tem obsežnem učbeniku sta velepomembnemu utemeljitelju empirizma od 327 strani posvečeni samo dve, njegovi utemeljitvi empirizma pa samo tale odstavek na strani 115:

»Po Lockovem mnenju izvira vse spoznanje iz izkustva, ne pa iz uma, ki bi vseboval vse že *a priori*, tj. neodvisno od izkustva, v obliki vrojenih idej spoznanje bistvenih lastnosti realnosti. Zato je kritiziral Descartesa, češ da ni mogoče govoriti o vrojenih idejah. Ko se človek rodi, je njegova duša podobna nepopisanemu listu belega papirja. Duša je torej še *'tabula rasa'*. V nji ni nobenih vrojenih idej. Na ta nepopisani list se šele počasi odtiskujejo vtisi, ki jih prinaša zunanje in notranje izkustvo: iz čutov, s katerimi zaznavamo zunanji svet, nastajajo naše čutne ideje, iz zaznavanja naše lastne notranjosti pa refleksivne ideje. Torej je izkustvo edini izvir spoznanja. V človeku obstaja tudi um, toda njegova vloga je samo ta, da primerja, ureja in spaja ideje, ki jih prinaša izkustvo. Ta nauk je strnil v stavek: *'Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu'* (Nič ni v razumu, kar ne bi bilo prej v čutih).«

Mar ni tole vsega občudovanja vredna jedrnatost – pravcati koncentrat oz. filozofska jušna kocka – kjer je v en sam, 156 besed obsegajoč odstavek stisnjeno vse najnujnejše:

- 1) Izkustvo kot edini izvor spoznanja.
- 2) Kritika Descartesove teorije vrojenih idej.
- 3) Tabula rasa kot izvirno stanje človeške duše.
- 4) Vtisi zunanjega in notranjega izkustva.
- 5) Čutne in refleksivne ideje, ki iz njih izvirajo.
- 6) Um kot distributer tega izkustvenega materiala.

Trdim, da je tole besedilo s svojim navajanjem Lockovega mnenja »blue print« slovenskega gimnazijskega razumevanja Locka in filozofije kot doksografije. Trdim tudi, da so maturitetni eseji – kljub temu da v njih zelo redko najdemo kakšno korektno razlago empirizma – prav paradokсна potrditev empirizma:

- 1) Edini izvor znanja je učbenik.
- 2) Meje učbeniških »razlag« so meje razumevanja nas profesorjev, s tem pa

seveda tudi naših dijakov.

- 3) V maturitetnih esejih ni ničesar, kar ne bi bilo prej v *Temeljih filozofije za gimnazije* Janka Kosa.

Predstavitev Lockove filozofije v učbeniku **Filozofija Franeta Jermana** je še vedno zelo kratka, a vseeno bistveno bolj temeljita od Kosove, saj recimo opozori na ohlapnost pri Lockovi uporabi termina ideja, s katerim ta označuje tako vse vrste občutkov oz. zaznav kot tudi predstav in pojmov. Jerman je nekoliko bolj natančen tudi v svojem opisu Lockove kritike vrojenih idej, namigne celo na njegove težave s telesno in duhovno substanco ter skicira njegovo delitev kvalitete oz. lastnosti stvari na primarne in sekundarne. V sklepnem delu svoje predstavitve opozori na Lockovo razlikovanje med enostavnimi in sestavljenimi idejami ter v zadnjih par vrsticah oriše še Lockovo razumevanje odnosa med enostavnimi (konkretnimi) idejami (zaznavami) in sestavljenimi (abstraktnimi) idejami (pojmi: modusi, substancami in relacijami). Kot rečeno: Jermanov Locke je boljši od Kosovega, saj ponuja nekoliko več vsebine, a še vedno zgolj na način opisovanja, obnavljanja, skiciranja in namigovanja.

V primerjavi z Jermanovo suhoparno urejeno stjo je Locke iz učbenika **Filozofija Marije Fürst** s svojo kratkostjo in kaotičnostjo presenetljiv korak nazaj. Avtorica v prvi polovici svojega besedilca (ena sama stran (52/153) v dvestostranskem učbeniku) ne ponudi nič, česar ne bi izvedeli že od njenih dveh predhodnikov. Johna Locka razglasi za pravega utemeljitelja sistematske spoznavne teorije (kar drži), češ da si je prizadeval razložiti, kako razum pride do pojmov o stvareh, določiti stopnjo gotovosti našega spoznanja ter začrtati meje med mnenjem in vedenjem (kar ne drži, saj so to pred njim počeli že mnogi drugi, tudi tisti »z nasprotnega brega«, recimo Platon in Descartes). V nadaljevanju avtorica namigne na Lockov pojem moči, s katerimi naj bi predmeti delovali tako na nas kot tudi na druge predmete, in opozori na njegovo filozofijo jezika,

kar je glede na Kosa in Jermana (ki slednjo sicer bežno omeni) novost, vendar podobno kot njima tudi Fürstovi niti na kraj pameti ne pade, da bi karkoli razložila, ampak raje obnavlja, skicira, namiguje, niza in nametava – lep primer tega nametavanja so prav zaključni trije odstavki njene predstavitve Locka, ki so tako kaotični, da problem odnosa jezika in sveta bolj zameglijo kot razjasnijo.

Bojim se, da učbenik skupine štirih avtorjev **Filozofija za gimnazije** iz leta 2002 postavi češnjico na torto lockovskih nebuloz s tem, da mu v 280-stranski knjigi nameni samo dve, od katerih eno zasedejo: portreta Johna Locka in Otta Neuratha, ena risba in en grafični prikaz – česa že? Saj res: prepričanja o tem, da psi lajajo! Skratka: če so se ostali učbeniki oz. njihovi avtorji skušali pretvarjati, da nekaj vedo o Lockovi filozofiji, je občudovanja vredni presežek tega učbenika, da izstopi iz te igre slepih miši. Najbrž nehote – pa vendar!

Če koga ni prepričala moja uvodna teza, da prihajajo vsi najbolj zguljeni klišeji v maturitetne eseje iz učbeniških poenostavitve, naj se zamisli nad tem uvodnim odstavkom v Johna Locka: *»Do sedaj smo govorili samo o miselnih virih spoznavne, razumu, umu in intuiciji. Drugi pomemben vir našega znanja so naše oči in ušesa, tj. izkustvo, do katerega pridemo s pomočjo svojih čutil. Preprosta prepričanja o zunanjem svetu pogosto temeljijo prav na takšnem izkustvu.«* Mar ni od tukaj pa do najbolj neumnih dijaških poenostavitve samo korak? Recimo do tiste, da se racionalisti zanašajo samo na razum, empiristi pa samo na čutila. Ali pa do tiste najhujše: da empiristi uporabljajo oči, racionalisti pa možgane.

V tem dve strani obsegajočem »poglavju«, ki ima naslov *John Locke (empiristična zasnova spoznanja)*, tega, zdaj že dvajset let starega, a še vedno najbolj »svežega« filozofskega učbenika o Johnu Locku izvemo tole:

»Najbolj znani empiristi v zgodovini filozofije

so John Locke, Etienne de Condillac, David Hume, Rudolf Carnap. Prikazana slika Janezovega prepričanja, da psi lajajo, ustreza Lockovi predstavi o empirizmu. Kot vidite, Locke misli, da ima empirična spoznava temelj, in je zato, tako kot tudi Descartes, fundacionalist ... Locke je bil znan po svojem zanikanju trditve, da naj bi ljudje imeli neko vrojeno znanje.«

In – verjeli ali ne – to je vse! Da bo stvar še bolj komična, bom strnil teh par vrstic v tri točke:

- 1) John Locke je eden najbolj znanih empiristov v zgodovini.
- 2) John Locke je fundacionalist.
- 3) John Locke zanika obstoj vrojenega znanja.

Skratka: na Johna Locka je avtor te predstavitve nalepil dve nalepki in namignil na neko filozofsko težavo oz. na nek filozofski koncept, ki ga potem še ilustrira z naslednjim pasjim primerom:

»Predpostavimo, da ima Janez enostavno resnično prepričanje o tem, kako se navadno oglašajo psi, in sicer da psi lajajo. Če bi ga vprašali, kako ve, da psi lajajo, bi verjetno odgovoril takole: 'Spominjam se, da je vsak pes, ki sem ga videl in slišal, lajal.' Takoj opazimo, da se Janez v svojem odgovoru sklicuje na tri stvari:

- a) Na spominski vtis – to, kar se spominja, da je videl, slišal in sklepal.
- b) Na zaznavni vtis – to kar je dejansko videl in slišal.
- c) Na to, kar iz videnega in slišanega sklepa.

Te tri stvari so med seboj povezane, njihovo povezanost pa lahko prikažemo takole: (sledi grafični prikaz utemeljenega prepričanja, da psi lajajo, ki temelji na spominjanju o psih in na sklepanju; to pa temelji na temeljnih vtisih oz. vidnem in slišnem vtisu o psih in lajanju oz. zaznavi psov in lajanja).

V omenjenem primeru je Janez prišel do

*svojega prepričanja predvsem z lastnim izku-
stvom. Vendar pa bi lahko to, da psi lajajo, sli-
šal od drugih ljudi, ki so pse poslušali. Zdi se,
da je končni razlog za prepričanje, tj. vidni
in slušni vtis, tisto, na čemer prepričanje
temelji. Spominjanje pa je v našem primeru
le posrednik med upravičeno zaznavo in
prepričanjem. Vsako upravičeno prepričanje,
kot npr. da psi lajajo, temelji na nekem konč-
nem razlogu in je z njim tudi upravičeno.
Do temeljnih prepričanj pridemo s pomočjo
izkušenj, ki so veliko bolj enostavne kot
utemeljena prepričanja. Večina upravičenih
prepričanj je upravičenih s pomočjo verige
posrednikov, ki ta prepričanja povezujejo s
temelji (končnimi razlogi).«*

Teh nekaj odstavkov ne preseneti samo z
nenavadno terminologijo, ki brez kakršnekoli
razlage obvisi v zraku (npr. preprosto prepriča-
nje, enostavno resnično prepričanje, temeljno
prepričanje, utemeljeno prepričanje, upravi-
čeno prepričanje, končni razlog, upravičena
zaznava), ampak predvsem s popolno spodle-
telostjo tako prikaza kot problematizacije te
spoznavnoteoretske pozicije, po kateri: *»... je
izkušnja edini vir in temelj spoznavne ...«* Avtor
nam sicer pove, da je bil Locke *»znan po svo-
jem zanikanju trditve, da naj bi ljudje imeli
neko vrojeno znanje«*, a se mu besedne zveze
»vrojeno znanje« žal ne zdi potrebno razložiti
– in tako se *»razlaga«* žal že spet konča, še pre-
den se je sploh začela. Na koncu razdelka sicer
namigne, da se tukaj utegnejo skrivati hude
težave, kajti:

*»Naslednji problem za empirizem je dejstvo,
da se zdi, da so nekatere preproste spoznave
prirojene. Dojenčki, ki imajo zelo malo izku-
šenj, so npr. presenečeni, ko jim čarovnik
pokaže, kako lahko predmeti preprosto izgi-
nejo. Psihologi iz tega sklepajo, da dojenčki
ne pričakujejo, da predmeti izginejo brez
vzroka. Nekateri empiristi to sprejemajo,
vendar trdijo, da gre za 'znanja', ki so jih naši
predniki dobili s pomočjo izkušenj v toku evo-
lucije, tako da je bilo zadnji vir znanja kljub*

vsemu izkustvo.«

Priznam da sem bil do tega trenutka prepričan
– ne samo, da dojenčki niso sposobni slediti
čarovniškim trikom, ampak da se niti ne zave-
dajo realnega obstoja sveta, a mogoče sem se
motil. Je pa zanimivo ta odstavek primerjati s
tem pogovorom Zofije in Alfonza iz *Zofijinega
sveta* Josteina Gaarderja:

*A: Kaj praviš, bi bil bolj presenečen, če bi
kamen ne padel, temveč bi za nekaj časa
obvisel v zraku nad zemljo – ti ali enoletni
otrok?*

Z: Prav gotovo jaz.

A: Pa zakaj Zofija?

*Z: Najbrž zato, ker sama lahko bolje kakor
majhen otrok presodim, kaj je v nasprotju z
naravnimi zakonitostmi.*

*A: In zakaj otrok ne bi mogel presoditi, da se
to ne sklada z naravnimi zakonitostmi?*

*Z: Ker se še ni utegnil poučiti o tem, kakšne so
te zakonitosti.*

*A: Ali ker mu naravne zakonitosti niso prišle
v navado ... In zdaj napravi tole domačo vajo:
Če ti in majhen otrok doživita čaranje velike-
ga čarodeja – ki na primer doseže, da kakšna
stvar obvisi v zraku – kateri od vaju se bo na
čarodejevi predstavi bolj kratkočasil?*

*Z: Prepričana sem, da se bom jaz bolj zaba-
vala.*

A: Zakaj pa?

*Z: Ker bom bolje razumela, kako je kaj never-
jetno.*

*A: Tako je. Majhen otrok pač ne more imeti
nobenega veselja nad tem, če vidi, kako so
naravne zakonitosti odpravljene, dokler
se še ni utegnil seznaniti z njimi ... in še ni
postal suženj svojih privajenih pričakovanj.*

Otročiček ima še manj predsodkov kakor ti.»

Mar ni noro, da dva avtorja istemu primeru pripišeta diametralno nasprotna rezultata? Komu verjeti – Norvežanu ali Slovencu? A če grem od dojenčkov nazaj k psom: tudi v *Zofijinem svetu* ne manjka kiča in plehkosti, a to, s čimer bralcu postrže *Filozofija za gimnazije*, gre čez vse meje dobrega okusa. Filozofske razlage, v katerih nastopajo Janezi, Marije, mačke, psi in druge domače živali, mi vedno izpadejo patetično, ampak v prej navedenem pasjem primeru je najhujša trivialnost zapakirana kot filozofski koncept. Ker pozor: na naslovnici knjige piše: *Filozofija za gimnazije!* Kako naj brez zadrege s takim učenikom pridem pred ljudi, ki se pri matematiki učijo popolno indukcijo, integriranje per partes in limite trigonometričnih funkcij; pri fiziki elektromagnetno valovanje; pri kemiji dokazne reakcije in nastanek azo spojin; ter pri biologiji spolno razmnoževanje krito-semenk? In s kakšno pravico lahko pričakujem, da bodo potem pri filozofiji z zanimanjem poslušali, kako ima Janez utemeljeno prepričanje, da psi lajajo, ker jih je slišal in videl lajati, ter si to celo uspel zapomniti? Ali pa izkustva pasjega lajanja sicer neposredno ni bil deležen, se je pa o njem poučil iz pripovedovanja drugih ljudi. Smem dijakom po pravici zameriti, če se takšni učenosti posmehujejo, filozofija s svojim mlatenjem prazne slame pa se jim zdi odvečen, ničvreden predmet? Mar kdo pri pouku dejansko uporablja to knjigo? In če jo, s kakšnimi rezultati? A ker sem že vpeljal Josteina Gaarderja, si raje pobližje poglejmo njegovo predstavitev Johna Locka.

V *Zofijinem svetu* si avtor najprej privošči grob zdrs, ko skozi usta učitelja Alfonza Platonu pripiše koncept vrojenih idej. In ne, na žalost ne gre za prevajalčev, ampak dejansko za avtorjev zdrs, saj tudi v hrvaški izdaji berem, da je Platon »*mislio da je čovjek iz svijeta 'ideja' ponio sa sobom komplet urođenih ideja*«; in v angleškem: »*Plato had held thad man had brought with him a set of innate 'ideas' from the world of ideas*«. Takoj zatem kot »golo

tvezenje« diskvalificira govorjenje racionalističnih filozofov o Bogu, večnosti ali substanci, češ da gre za pojme in ideje, ki jih ni mogoče povezati z izkustvenim védenjem. A žal namesto da bi pojasnil, od kod so te neizkustvene ideje prišle, raje skozi usta profesorja Alfonza leporeči o tem, kako je treba te učene, a prazne racionalistične filozofske sisteme »*natančno pregledati ..., iz njih izsrkati golo miselno jedro, kar bi bilo mogoče primerjati z izpiranjem zlata, kjer se srečuješ v glavnem s prstjo in peskom, tu in tam se pa vendarle zaiskri tudi kakšno zrnce zlata*«. Taka zlata zrnca naj bi pomenila pristno človeško izkustvo, prst in pesek pa nepristno – pri čemer se tudi v pogovorih Alfonza z Zofijo ponovi stara, že iz Platonovih dialogov znana težava, ko se Sokrat žal vse prevečkrat pogovarja s sogovorniki, ki mu intelektualno niso dorasli. In seveda tudi v Gaarderjevi knjigi mala Zofija ne more parirati profesorju Alfonzu, zato mu žal ne zastavi usodnega vprašanja: Ok, nič ni v umu, kar ni bilo prej v čutih – od kod pa sta potemtakem vsa ta prst in pesek nepristnih idej sploh prišla v človeško dušo?

A namesto da bi se odrasli in filozofsko kompetentni avtor spopadel s tem vprašanjem, raje natrosi slabe tri strani »splošnih resnic« in klišejev o Lockovi gnoseologiji: o tabuli rasi, čutilih in čutnih idejah, introspekciji in refleksivnih idejah, o posameznih vtisih, iz katerih duh ustvarja sestavljene pojme ... Kako duhu uspe ta čudežni skok iz konkretnega k splošnemu, recimo pojasni takole:

»*Ko na primer jem jabolko, ne občutim celega 'jabolka' z enim samim preprostim vtisom. Sprejemam pravzaprav celo vrsto takih 'posameznih vtisov' – na primer, da je jabolko zeleno, da sveže diši in je sočnega, kiselkastega okusa. Šele potem ko pojemo kar precej jabolk, se prikopljemo tudi do pojma 'jesti jabolko'. Locke pravi, da si ustvarimo sestavljeni pojem o 'jabolku'. Ko smo bili majhni in smo prvič poskusili jabolko, še nismo mogli imeti takega sestavljenega*

pojma. Videli smo na primer nekaj zelene- ga, okusili smo nekaj svežega in sočnega, nam-nam ... no ja, pri tem je bilo tudi nekaj kislega. Postopoma potem povežemo po več takih čutnih spoznanj v celoto in si ustvarimo pojme, kakor so 'jabolko', 'hruška' in 'pomaranča'. Ampak za vse snovno, kar izvemo o svetu, se moramo navsezadnje zahvaliti čutilom. Vednosti, ki ji ne moremo slediti nazaj do posameznega čutnega vtisa, potemtakem pravimo lažna vednost, zato jo moramo zavreči.«

Pri branju tega odstavka – ne le da ne rečem »nam-nam ...«, ampak se sprašujem, ali se John Locke norčuje sam iz sebe ali se iz njega norčuje Jostein Gaarder. Kako lahko po eni strani trdiš, da ni mogoče zaznati jabolka kot takega, ampak samo takšno barvo, tak vonj, tak okus ..., po drugi strani pa vseskozi govoriš prav o 'jabolku kot takem', oz. o celem kupu jabolk, preko katerih se je sploh mogoče dokopati tako do pojma 'jabolko' kot tudi do pojma 'jesti jabolko'? Ker pozor: Gaarder ne govori o zelenosti, svežini, sočnosti, kislosti ..., ampak o zelenem, sveže dišečem, sočnem in kislem nečem – v tem primeru jabolku. Descartes v enajstem in dvanajstem odstavku *Druge meditacije* ne razmišlja o zaznavanju jabolka, ampak kosa voska, in rezultat tega razmisleka je natanko koncept vrojenih idej, ki je šel Locku tako zelo na živce. Moja težava je seveda v tem, da se mi zdita Descartesovo videnje problema in njegova rešitev genialna; pri Locku (oz. Gaarderjevi interpretaciji Locka) pa sam problem zaznava nja stvari kot nosilca lastnosti povsem izgine, ostane zgolj neužiten kupček trivialnosti in nesmislov.

Pri čemer velja takoj opozoriti na podoben zdrs, ki se zgodi tam, kjer se res ne bi smel: v 2. poglavju Palmerjeve knjige *Ali središče drži?: Resnica je lepa, lepota je resnična – Racionalistična epistemologija*, in sicer pri duhovitem miselnem eksperimentu, ki naj bi razložil Descartesovo teorijo vrojenih idej:

»Zamislite si, da sestavimo računalniško vodenega robota. Vgradimo mu pet senzorjev za taktilne, vizualne, olfaktorne podatke, potem za okuse in glasove, nato pa ga naučimo jezika, da lahko poimenuje podatke vsakega od čutov. Nakar ga programiramo tako, da shrani vse podatke, ki jih dobi prek čutov, in ga pošljemo v svet. Robot nam bo pošiljal takšna poročila: 'Modro, okroglo, trdo, hladno, tu sedaj.' V poročilu pa ne more biti rečeno: 'Na mizi je modro pero', ker ne bi imel dveh ključnih pojmov – 'identitete' in 'stvari'. Če bi ju vprogramirali v našega robota, bi uredila čutne podatke v koherentno sliko sveta.«

Če prav razumem Descartesa: ne samo da v robotovem poročilu ne more biti rečeno, »Na mizi je modro pero«, ampak v njegovem poročilu tudi ne bi smelo biti rečeno, »Modro, okroglo, trdo, hladno«, saj te besede s svojo pridevniško obliko že implicirajo natanko tisto, česar ne bi smele – namreč snovni predmet oz. materialno substanco, ki je kartezijanski računalniško vodeni robot ne more zaznati – pri čemer je tokrat zdrsnilo prevajalcu. Angleške besede »blue, cylindrical, hard, cold« so lahko samostalniške ali pa pridevniške – odvisno od konteksta – in v tem primeru so samostalniške. Naj problem razložim z naslednjim banalnim primerom:

Pri nas doma zadnjih nekaj let vsak ljubi dan na YouTubeu gledamo in poslušamo angleške otroške pesmice – nekoč mi je z njimi parala živce moja takrat še zelo majhna hči, zdaj to počne moj še zelo majhen sin. Ena izmed njih, ki je tako zelo preprosta in zguljena, da jo seveda znam na pamet, gre takole:

Blue! I see something blue.
 Blue! I see something blue.
 Blue blue blue blue! I see something blue.
 Find something blue!
 Yellow! I see something yellow.
 Yellow! I see something yellow.
 Yellow yellow yellow yellow! I see something

yellow.
 Find something yellow!
 Red! I see something red.
 Red! I see something red.
 Red red red red! I see something red.
 Find something red!
 Purple! I see something purple.
 Purple! I see something purple.
 Purple purple purple purple, I see something purple.
 Find something purple!
 I see colours everywhere.

V animiranem filmčku, ki ilustrira tole pesmico, vidimo mamo, očeta, njuno hčerkico in sinčka, ki med vožnjo skozi okno svojega avta vidijo modre stvari (ptica, nebo, jezero, otroški zmaj, borovnice), rumene stvari (roža, čebela, sonce, banana, sir, kamion), rdeče stvari (jabolko, pikapolonica, avtobus, češnje) in vijolične stvari (grozdje, otroški balonček, jajčevce, brisača). Skratka, svet te družinice je povsem kartezijski: ko na koncu rečejo, da vsepovsod vidijo barve, hočejo reči, da vsepovsod vidijo barvite stvari.

V slovenščini so samostalniške besede za čutne zaznave zanimiv problem, saj v določenih primerih obstajajo, v drugih pač ne: tako nimamo samo lepih in pogosto uporabljenih besed modrina, belina in črnina, ampak tudi rdečina oz. rdéčnost, rumenina oz. ruménost, zelenina oz. zelénost, rjavina oz. rjávnost. Ker se slednje slišijo precej izumetničeno, jih kot »*lastnost rdečega, rumenega, zelenega, rjavega*« najdemo v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*, ne pa tudi v živi, vsakdanji govorici. Je pa zanimivo, da v *Slovarju* zaman iščemo oranžnino ali vijoličnino. Skratka – če se vrnem k Palmerjevi knjigi: v primeru računalniško vodena kartezijskega robota pridejo v poštev samo modrina, ovalnost, trdota in hlad, nikakor pa ne »*modro, okroglo, trdo, hladno*«, ker povsem izničijo Descartesovo poanto.

V drugi polovici svoje predstavitve avtor opiše še Lockovo razlikovanje med primarnimi in

sekundarnimi kvalitetami in namigne še na par »nenavadno racionalističnih značilnosti« njegove filozofije, s čimer pa se bom raje ukvarjal v svoji obravnavi Palmerjeve simpatične, duhovite, a mogoče preveč vplivne in nekritično uporabljane knjige.

Donald Palmer v svoji knjigi *Ali središče drži?* skuša razložiti Lockovo spoznavno teorijo na samem začetku tretjega poglavja, ki ima naslov *Videz ne vara, epistemologija empirizma*. Svojo predstavitev Lockovega empirizma začenja skozi dva kratka citata iz znamenitih uvodnih odstavkov Drugega dela *Eseja o človeškem razumu* (*An Essay Concerning Human Understanding*). Sam bi tukaj najraje v celoti citiral prve štiri odstavke iz prej omenjenega, malo manj kot sto let starega slovenskega prevoda, a ker mi obseg besedila tega ne dovoljuje, jih bom samo na kratko povzel, pri čemer se zavedam nujnih popačenj, ki jih v naslednje štiri odstavke vnašata tako starost prevoda kot tudi kratkost mojega povzemanja.

Ideja je predmet mišljenja. Ker se vsi zavedamo svojega mišljenja in njegovih idej, kot so npr. belina, trdota, sladkost, mišljenje, gibanje, človek, slon, vojska, pijanost idr., je treba raziskati njihov izvor. Locku so seveda poznani nauki o vrojenih idejah oz. v človekovega duha vtisnjenih prvinskih znakih, s tem, kar je o teh naukih povedal v prvem delu svoje knjige, pa se bo veliko lažje strinjati, ko bo pokazal, od kod in na kakšen način so te ideje prišle v duha.

Izkustvo vsakega človeka dokazuje, da vse ideje pridejo iz čutenja in samoopazovanja. Duh kot bel nepopisan papir brez kakršnihkoli idej lahko samo iz izkustva pridobi to ogromno skladišče, ki ga je v vsej brezmejni pestrosti nanj naslikala delavna in brezmejna domišljija in od koder črpata vse svoje gradivo tako pamet kot tudi znanost. Naše izkustvo zunanje predmetnosti in notranjega delovanja lastnega duha priskrbi našemu razumu vse gradivo, ki ga lahko obdeluje.

Prvi izvor idej so potemtakem čutila, preko katerih pritekajo v duha posamezne različne zaznave stvari, iz katerih nastanejo ideje rumečnosti, belosti, toplote, mraza, mehkosti, trdote, grenkosti, sladkosti in drugih čutnih lastnosti.

Drugi izvor idej je sam sebe oz. lastna delovanja zaznavajoči duh, ki se sooča s tako pridobljenimi idejami. Te ideje, ki ne bi mogle vanj priti od zunaj, so npr. zaznavanje, mišljenje, dvomljenje, mnenje, sklepanje, vednost, hotenje ..., skratka ideje, ki niso nič manj različne od čutnih. Njihov izvor je povsem notranji, in čeprav ni čutilo, ker ni usmerjen na zunanje predmete, mu je vseeno zelo podoben, tako da bi ga smeli imenovati notranje čutilo. Locke ga kljub temu za razliko od čutenja imenuje refleksija, saj so ideje, ki se duhu porajajo, samo take, ki jih dobi opazujoč svoje lastne dejavnosti. To dvojje, zunanje snovne stvari kot predmeti čutenja in delovanje našega lastnega duha kot predmeti refleksije, sta edina izvora idej.

In potem Donald Palmer v nadaljevanju govori za moj okus zelo čudne stvari:

»Locke je poznal Descartesovo delo in je vedel, da bo moral zavrniti racionalistično trditev o vrojenih idejah kot izvoru vednosti, če bo hotel postaviti teorijo o duhu kot 'nepopolnane tablice'«.

Najbolj čudno oz. moteče mi je seveda to, da na prvi strani svoje predstavitve tudi Donald Palmer zgolj opisuje Lockovo nestrinjanje z Descartesom, pri čemer ne ponudi nikakršnega prepričljivega argumenta proti vrojenim idejam. Da bi razblinil morebitne neprijetne občutke bralcev, da ne gre za trk dveh filozofskih, ampak dveh verskih sistemov, Palmer na naslednjih treh straneh v risbi in besedi duhovito razloži *»načelo priljubljeno empiristom, ki je znano kot Ockhamova britev«*. Zgodba o tem, kako Johannes Kepler obrije teorijo epiciklov, je seveda zelo zanimiva, a moja težava ostane: pri urah filozofije imam rad zanimive zgodbe, a še raje imam prepričljive razlage. In tale Palmerjeva razlaga me pač ne prepriča:

»William Ockham, filozof iz štirinajstega stoletja, je postavil kot ekonomično načelo naslednjo tezo: 'Brez koristi je opraviti z več (termini), kar lahko opravimo z manj'... Načelo bi moderneje oblikovali takole: 'Entitet ni treba po nepotrebnem pomnoževati'. To se pravi, če imamo dve teoriji, ki sta združljivi z vsemi opazljivimi podatki in ki obe razlagata isti pojav, damo prednost tisti z manj teoretičnimi entitetami.«

Keplerjeva teorija, po kateri je čudaško cikcanje planetov po nočnem nebu zgolj rezultat eliptičnega potovanja Zemlje okoli Sonca, je torej premagala sholastično teorijo epiciklov, ker *»je preprostejša. Ima manj entitet.«* In kje je problem? Mogoče v načinu, kako avtor ta zelo prepričljivi primer naveže na Johna Locka:

»Sedaj morda razumete, kaj je hotel narediti Locke. Hotel je opraviti z 'vrojenimi idejami', kakor je Kepler z epicikli. Isto je hotel doseči pri platonističnih 'idejah'. Teorija, po kateri obstajajo le posameznosti, je enostavnejša od tiste, po kateri obstajajo posameznosti in splošnosti. Prepričan je bil, da bo s preprosto prisposodbo 'nepopolnane tablice' razložil vse možno vedenje.«

Pa je teorija epiciklov res primerljiva s Platonovo teorijo idej in Descartesovo teorijo vrojenih idej; in je Lockova 'tabula rasa' res primerljiva s Keplerjevo verzijo heliocentrizma? Mar je tako pobijanje Platona in Descartesa korektno ali je zgolj rezultat nerazumevanja? In čigavega nerazumevanja – Lockovega ali Palmerjevega? O čem sploh govorimo, ko govorimo o Ockhamovi britvi kot o načelu poenostavljanja? Mar ni zanimivo, da v leksikonu Cankarjeve založbe *Filozofija* Ockhamovo britev zaman iščemo? V Slovarčku na koncu svoje knjige jo Donald Palmer definira kot načelo poenostavitve, po katerem je boljša tista teorija, ki je bolj preprosta – a kaj naj bi to pomenilo? O kakšni enostavnosti oz. preprostosti sploh govorimo?

Ker če je po Ockhamovi britvi res, da je »teorija, po kateri obstajajo le posameznosti, enostavnejša od tiste, po kateri obstajajo posameznosti in splošnosti«, mora biti po Ockhamovi britvi res tudi to, da je teorija, po kateri sploh nič ne obstaja, enostavnejša od teorije, po kateri obstajajo le posameznosti. A ker je (po Descartesu) intuitivno razvidno in potemtakem tudi absolutno gotovo edino to, da obstajam jaz kot zavestno, misleče in čuteče bitje, je po Ockhamovi britvi najbolj preprosta, enostavna in s tem prepričljiva filozofska pozicija solipsizem. Kaj pa zdaj?!

Lockova tabula rasa je zagotovo preprostejša od Descartesovih vrojenih idej – pa to tudi pomeni da bolje razloži skrivnost koherentnosti človeškega spoznanja in vloge čutnega izkustva v njem? In kam nas pelje taka skrajno popreproščena interpretacija Ockhamove britve? Lahko bi rekli, da čemur smo tukaj priča, kar kliče po razvpiti Einsteinovi interpretaciji Ockhama – *“Everything should be kept as simple as possible, but no simpler”* – mar ne?

Donald Palmer v svoji knjigi žal ne odpira teh vprašanj, pač pa v nadaljevanju na svoj lahko in simpatično duhovit način predstavi Lockovo razlikovanje med enostavnimi in sestavljenimi idejami ter med posameznimi in splošnimi idejami, kjer so seveda velik problem prav sestavljenosti in splošnosti. Če so enostavne ideje tiste, »ki se jih ne da členiti v še enostavnejše dele (trdota, rumeno ...) in jih navadno dobimo iz enega čuta« – na podlagi česa prazna tablica človeškega duha iz njih tvori sestavljene ideje pojmov (lepota, hvaležnost, človek, vojska, univerzum ...), odnosov (večje od, manjše od ...) in abstrakcij (rumenost ...)? Ne samo da Donald Palmer ne odgovori na to vprašanje, ampak ga niti ne zastavi.

In še huje: če je prazna tablica človeškega duha ob svojem prihodu na ta svet vržena v kaos spreminjajočih se občutkov – na kakšen način oz. s katerimi orodji ta kaos spremeni v kozmos, se pravi v koherentno, smiselno

percepcijo sveta? Donald Palmer kot odgovor najprej ponudi 6. odstavek 3. poglavja 3. knjige Lockovega *Eseja o človeškem razumu*:

»Naslednja stvar, ki jo moramo premisliti, je, kako tvorimo splošne besede. Ker bivajo samo posamezne stvari, kako dobimo splošne termine oziroma kje najdemo splošne lastnosti, ki jih zastopajo? Besede postanejo splošne tako, da jih naredimo za znake splošnih idej in ideje postanejo splošne zaradi ločitve od okoliščin časa, kraja in drugih idej, ki bi lahko določile to ali ono posamezno eksisten-co. S to abstrakcijo so zmožne reprezentirati več kot enega individua; vsak od njih zaradi podobnosti s to splošno idejo spada v to vrsto, kot temu rečemo.«

Locke torej skuša v ta gnoseološki problem vstopiti skozi problem jezika oz. skozi misterij pomena: kako je mogoče, da v svetu posameznega oz. konkretnega besede sploh karkoli pomenijo, saj je pomen v vsakem primeru nekaj občega, splošnega oz. abstraktnega? Njegova prva teza, po kateri »besede postanejo splošne tako, da jih naredimo za znake splošnih idej«, se mi zdi zgolj trivialna. Njegova druga teza, po kateri postanejo ideje splošne zaradi ločitve od vsega konkretnega, pa se mi sploh ne zdi filozofska teza, ampak zgolj komično-naivna trditev, pri kateri sploh ni videti, da bi se njen avtor zavedal dimenzij problema, pred katerega je postavljen. In mar ni problem, ki bi ga bilo treba razložiti, natanko v tej prese- netljivi, naravnost čudežni sposobnosti 'prazne tablice' človeške duše, s katero se je sposobna odlepiti od blata čutno-konkretnega in poleteti v višine duhovno-abstraktnega? Mar ni to, kar počne Locke, skregano z Ockhamovo britvijo? Mar ni najpreprostejši odgovor na v zgornjem odstavku zastavljeno vprašanje prav ta, da ob posameznostih obstajajo tudi splošnosti, sicer jezik sploh ne bi bil mogoč? A glej čudo: v naivno-prostodušni drži Locku sledi tudi Palmer, ki zgornji odlomek komentira takole:

»Splošne ideje se torej oblikujejo takrat, ko

prepoznamo določeno značilnost, skupno množici predmetov. Ta je označena z imenom, ki je njen simbol. Tradicionalno imenujemo takšno teorijo KONCEPTUALIZEM. Locke je bil mnenja, da so racionalisti te 'abstraktne splošne ideje' zamenjali za dejansko obstoječe bitnosti (platonske ideje) oziroma za 'vrojene ideje'.«

Imamo tukaj opraviiti z jedrnatostjo ali z redkobesednostjo skritim sprenevedanjem? Zakaj se zdi, da tudi tukaj avtor ne vidi, kako je problem natanko v zmožnosti duše, ki ni združljiva s konceptom tabule rase – da namreč prepozna splošno v konkretnem? In mar ni 'konceptualizem' zgolj prazna učena beseda, ki skuša prikriti odsotnost razlage? In mar ni Palmerjevo sklicevanje na »Lockovo mnenje« še ena lepa potrditev moje uvodne teze o filozofiji kot doksografiji? Pri čemer je morebiti najboljši zaključek odstavka:

»Racionalisti pa so Locka na hitro obtožili, da predpostavlja resničnost tistega, kar je mislil, da spodbija. Vprašali so, kako lahko duh prepozna značilnost, skupno več predmetom, če ne poseduje pojma 'istosti'.«

Kot da so racionalisti in empiristi dvoje sovražnih plemen, ki za vsako ceno skušata pokončati eno drugo, a kako naj zgornji odstavek komentiram drugače kot: bravo racionalisti, zares odlično vprašanje! Pri čemer vprašanje spet obvisi v zraku, saj avtor tukaj pritisne piko in odpre poglavji o primarnih in sekundarnih kvalitetah in problematiki substance, ki ju bom raje obravnaval skozi razmislek knjige *Poti filozofije* Bryana Mageeja. Druženje z Palmerjem končujem z njegovim zadnjim pogledom na filozofske plemenske boje:

»Spopadi in včasih totalne vojne med racionalisti in empiristi trajajo že dva tisoč let. Prvi resni kompromis med obema taboroma je prišel iz rok Immanuela Kanta ...« Ne samo da je avtorju uspelo v enem samem dihu izreči dva od treh na začetku tega besedila izpostavljenih

klišeev, uspelo mu je tudi skriti Kantovo *Kritiko čistega uma* na naslednjih nekaj vrstic:

»S tezo, da um ni samo pasivna shramba nevtralnih čutnih podatkov, je zavrnil empiristično hipotezo o 'nepopisanem listu'. Vendar pa je zavrnil tudi racionalistični nazor o 'vrojenih idejah', kajti trditev, da se dojenčki rodijo z njimi, je le preveč privlečena za lase. Nadomestil jih je z vrojenimi strukturami, ki jih je poimenoval 'kategorije razuma'. To so formalne in aktivne značilnosti razuma, ki razvrstijo surove podatke čutov v nek red. po Kantu so vrojene strukture duha prostorsko-časovni zor (prostor in čas) in dvanaest kategorij razuma, skupaj z naslednjimi: enota, mnoštvo, celotnost, odnos med substanco in njenimi značilnostmi, odnos med vzrokom in učinkom, vzajemno učinkovanje.

Dalje, razum ne izpelje teh kategorij pasivno iz čutnih podatkov, marveč jih aktivno vnaša v svet in vsiljuje surovim podatkom. Toda surovi podatki po sebi niso nikoli zaznani; zaznamo le tiste, ki so že bili 'obdelani' s kategorijami razuma in s prostorsko-časovnimi zori. To je smisel Kantovega slavnega izreka: 'Misli brez vsebine so prazne, zori brez pojmov so slepi'. Empiristom zagotavlja, da vednosti ne more biti brez čutnega prispevka, in racionalistom, da je ne morejo priskrbeti zgolj čutni podatki. Prav tako da prav gestalt-skemu razumevanju odnosa med delom in celoto v našem razumevanju sveta.«

Ne samo da je tale predstavitev Kantove gnozeologije slaba, tako katastrofalno slaba je, da si na maturi ne bi smela prislužiti pozitivne ocene. In tako zelo nesramno nonšalantna je, da si bom brez slabe vesti drznil njenemu avtorju, oziroma navdušenim uporabnikom njegove knjige, zastaviti naslednjih nekaj vprašanj:

- 1) Osupljiv je že prvi stavek. Ali prav razumem, da je Kantova veličina v tem, da je z nekakšno »tezo« zavrnil nekakšno »hipotezo«? Povedano drugače: Ali prav

razumem, da je Kant z neko trditvijo zavrnil neko drugo trditev? Mar Kant res na stotinah straneh svoje monumentalne knjige nikjer ni postregel z nikakršnimi argumenti glede nevzdržnosti koncepta »tabule rase«, ampak je zgolj nekaj zatrjeval? Predvsem pa: ali Donald Palmer pravkar razlaga Kantovo gnoseologijo ali zgolj izreka plehke trivialnosti?

- 2) Zakaj naj bi bila trditev, da se dojenčki rodijo z vrojenimi idejami, »*le preveč privlečena za lase*«? Mar je Descartes razvil teorijo vrojenih idej zato, ker je bil preneumen, da bi dojel njeno absurdnost? In mar ni bistvo vrojenih idej natanko v tem, da so vrojene (v Lockovem in Palmerjevem jeziku: »innate«) – da se torej že rodimo z njimi (*that babies are born with ideas ...*) in da brez njih ne bi bilo koherentnega izkustva skupaj z vsemi pridobljenimi in narejenimi idejami?
- 3) Ali prav razumem, da je epohalni Kantov kompromis v tem, da je Descartesove »za lase privlečene vrojene ideje« nadomestil z vrojenimi strukturami, ki jih je poimenoval kategorije razuma? Priznam, da mi je ta maneuver rahlo sumljiv: vrojene ideje so za lase privlečene, vrojene strukture pač ne?! Težava je v tem, da jih Donald Palmer opiše kot »*formalne in aktivne značilnosti razuma, ki razvrstijo surove podatke čutov v nek red*«, kar se mi zdi odlična opredelitev »vrojene ideje stvari«, kot jo Descartes vpelje skozi svoj znameniti primer voska v dvanajstem odstavku *Druge meditacije*.
- 4) Kantovih kategorij je dvanajst (zanimivo, da je v odlomku na hitro našeta komaj polovica), Descartesovih vrojenih idej je trikrat manj. Pa se med seboj razlikujejo še v čem drugim razen v številu? Nikoli nisem razumel učbeniškega klišeja o Kantu kot kompromisu med racionalizmom in empirizmom, saj v njem vidim neprimerno več Descartes

kot Locka. V čem je torej epohalna razlika med Descartesom in Kantom oz. med vrojenimi idejami in kategorijami čistega uma? Tako sem spraševal na seminarjih dodatnega strokovnega izobraževanja še v tistih davnih časih, ko so nam predavali profesorji z oddelka za filozofijo na Filozofski fakulteti. Nikoli nisem dobil jasnih odgovorov.

Filozofsko brezpotje Bryana Mageeja

Poti filozofije Bryana Mageeja so odličen uvod v filozofijo. Na žalost ta imenitna in že dolgo razprodana knjiga za razliko od prej obravnavanih ni učbenik filozofije in tudi nikoli ne bo, ker je prevelika in preveč razkošna. Pa tudi če bi jo ponatisnili v mehki vezavi in na poceni papirju, se bojim, da bi jo marsikdo diskvalificiral kot zastopnika historičnega in ne edino zveličavnega – problemskega pristopa, pri čemer je seveda neprimerno bolj problemska in dobro napisana od vseh štirih prej obravnavanih učbenikov skupaj. Njena relativno težka dosegljivost (na vsaki od mojih treh gimnazij imamo v knjižnici samo po en izvod) pa mi seveda ne brani, da pri pouku ne bi uporabljal vsaj njenih nadvse koristnih koščkov, spremenjenih v učne liste. Npr. uvodno poglavje Vabilo k filozofiji, pa poglavja o Predsokratikih, Sokratu, Platonu, Descartesu, Spinozi, Berkeleyju, Humu, Kantu ... Žalostno, ampak resnično – tisti učitelji filozofije, ki se nam vsi doslej obravnavani učbeniki zdijo prej škodljivi kot uporabni, smo prisiljeni v take in drugačne improvizacije. Ja, bogpomagaj, vem da kršim copyright, ker pa se s tem materialno ne okoriščam, ponižno upam, da me ne bo zadela niti posvetna niti božja kazen.

In seveda v obliki učnega lista uporabim tudi Mageejevo predstavitev Locka, ki je pod naslovom: *Locke, največji liberallec* s svojimi osmimi stranmi celo ena najboljšežnejših v knjigi. Moja pričakovanja so bila velika, ker Magee kot Anglež »igra na domačem terenu«, in če že kdo,

bi moral biti on sposoben ponuditi relevantno razlago Lockove spoznavne teorije. A glej čudo: nič od tega! Vsaj za moje oči in mojo pamet je to poglavje eno daleč najslabših v knjigi, in kot takega ga tudi uporabljam pri pouku. Ker se pri svojih urah trudim učiti dijake kritičnega mišljenja tudi tako, da jih učim kritičnega branja, jim dam v branje tudi učni list, ki sem ga naredil iz Mageejeve predstavitve Locka – a ne zato, ker je tako dobra, ampak ker je tako slaba. Naloga dijakov je, da se potrudijo najti čim več tam zapisanih nesmislov in protislovij. Tukaj izpostavljam nekaj najhujših – slovenski prevod Mageejevega besedila podajam v ležečem tisku, svoje komentarje pa v navadnem:

»To kar nam je neposredno dano, pravi Locke, so vsebine naše zavesti – čutne podobe, misli, čustva, spomini itn., ki jih imamo na pretek. Tem vsebinam zavesti pravi 'ideje', ne glede na to, ali so misli, občutki, čustva ali kaj drugega: za Locka je ideja kratko malo to, kar je neposredno navzoče v zavesti.«

Prvi odstavek prinaša že prvo in zelo resno težavo, saj so pri Descartesu vrojene ideje prav *»nekaj drugega«*, nekaj, kar ni neposredno navzoče v zavesti (vsaj ne na tak način kot barve, zvoki, vonji, okusi ...), ampak povzroči, da sploh je lahko karkoli v njej neposredno navzoče: npr. vrojena ideja stvari oz. materialne substance, vrojena ideja jaza oz. duhovne substance in vrojena ideja Boga oz. absolutne substance.

»Glede spoznanja o zunanjem svetu pa trdi, da nam prve, temeljne podatke, posredujejo čutila: nenehno sprejemamo posebne vtise svetlega ali temnega, rdečega, rumenega ali modrega, vročega ali mrzlega, hrupavega ali gladkega, trdega ali mehkega itn.; vsem tem vtisom v prvih letih našega življenja še nismo zmožni dati imen.«

Tukaj je implicitno že navzoč famozni »tabula rasa princip«: na svet pridemo kot povsem prazna bitja; ne samo da ničesar ne vemo, ničesar ne znamo in ničesar ne razumemo, ampak tudi

ničesar ne zaznavamo na način koherentne predmetnosti oz. konkretnih predmetov s konkretnimi lastnostmi. Ob našem prihodu na svet nas preko naših čutil preplavi povodenj čutnih zaznav: barve, zvoki, vonji, okusi, trdota, mehkost, hrupavost, gladkost, toplota, mraz, ugodje, bolečina ..., kot kaotični tok nenehnega spreminjanja.

»Vendar jih od vsega začetka beležimo, nekatere si zapomnimo in jih povežemo z drugimi, naposled pa začnemo o njih oblikovati splošne pojme in domneve.«

Janko Kos pravi, da *»se na ta nepopisani list šele počasi odtiskujejo vtisi, ki jih prinaša zunanje in notranje izkustvo«*. Frane Jerman pravi, da *»je duša najprej kot nepopisan list papirja, ki ga polni pisava človekove vsakdanje izkušnje«*. Marija Fürst pravi da *»je ob rojstvu duša kot bel nepopisan list papirja ('white paper', 'tabula rasa', ki ga polni pisava izkustva«*. Učbenik skupine avtorjev iz leta 2002 tabule rase v poglavju o Locku niti ne omeni. Bryan Magee bo v nadaljevanju tega besedila trdil, *»da je ob našem rojstvu duh kakor prazen list papirja, na katerega začne pisati izkustvo«*.

Povedano v duhu »tabula rasa« metaforike: prazne table oz. bele liste papirja naših duš popiše pisava izkustva in to popisovanje traja od zibelke do groba – v čemer seveda vidim drugo zelo resno težavo, saj nihče izmed prej omenjenih v tem ne vidi problema in se ne vpraša, kaj naj bi to sploh pomenilo. V kakšnem smislu so »table naših duš« ob našem prihodu na svet prazne, in na kakšen način pisava izkustva po njih piše? Ti antropomorfizmi so privlačni, a problematični in v nekem smislu skregani s samim bistvom empirizma. To se lepo vidi prav v zgoraj citirani Mageejevi trditvi, saj ta prazna tabla s celo vrsto svojih osupljivih zmožnosti sploh ni tako prazna in tako pasivna, kot bi pričakovali. Tam ni govora o naših dušah kot o praznih tablah, ki jih popisuje izkustvo, ampak o tem, kako naše sprva prazne duše že od vsega začetka nadvse

aktivno beležijo čutne zaznave, si jih zapomnijo in jih medsebojno povezujejo. A Bryan Magee vse to nonšalantno pomete pod preprogo, ker – ne samo da se mu ne zdi potrebno razložiti, kako oz. na podlagi česa počnemo vse te osupljive stvari, ampak niti ni videti, da je problem sploh opazil. In potem sledi tole:

»Polagoma si pridobimo splošno idejo stvari, predmetov zunaj nas, katerih vtise sprejemamo; potem pa se začne proces, v katerem se učimo razlikovati stvari. Od drugih stvari, na primer, razlikujemo predmet, porasel z dlako, ki je zmerom kje blizu, hodi po štirih in spušča čisto posebne glasove; naučimo se, da mu rečemo pes. Iz takih začetkov duh in spomin na temelju čutnih podatkov oblikujeta vse bolj kompleksne in pretanjene ideje, tako da si polagoma pridobivamo razumno stališče o svetu, razvijemo pa tudi zmožnost mišljenja.«

Tale odstavek se mi zdi pa že prav žaljiv. Se Bryan Magee in Jostein Gaarder norčujeta iz svojih bralcev? Nas obravnavata kot bedake, ali ne razumeta niti racionalizma niti empirizma? Razlikujeta se samo v tem, da so se pri Gaarderju barve, vonji, okusi ... kot po čudežu združili v jabolka, hruške, pomaranče ..., pri Mageeju pa v psa (ja, že spet!). Pri čemer mu niti na kraj pameti ne pade, da bi se potrudil razložiti, kako si nepopisane table naših duš lahko *»polagoma pridobijo splošno idejo stvari, predmetov zunaj nas, katerih vtise sprejemamo«*. Kot da ni to eno najtežjih filozofskih vprašanj, iz katerega sta zrasli tako Platonova teorija idej skupaj z njegovim konceptom anamneze kot tudi Descartesova teorija vrojenih idej in Boga kot njihovega avtorja.

»Locke poudarja, da so naša čutila edini posrednik med nami in zunanjim svetom: vse tisto, česar se sploh lahko zavedamo, sprejemamo od zunaj le prek čutil. Razvijemo zmožnost, da s temi podatki počnemo marsikaj čudovitega in zapletenega v naših glavah; če pa to počnemo z gradivom, ki ga nismo dobili od čutnih podatkov, izgubimo edino povezavo

duha z zunanjo resničnostjo. Kar koli že tedaj počne duh, to ni povezano z ničimer, kar obstaja v zunanjem svetu.«

Komaj verjetno, a ta odstavek je še hujši od prejšnjega. Avtor v njem znova izpostavi čutila kot edini vir spoznanj o zunanjem svetu, in potem kar mimogrede kot nekaj povsem samoumevnega omeni našo zmožnost, da s tem čutnim gradivom počnemo marsikaj. Problem seveda vidim v tem, da lahko razvijem le tiste zmožnosti, ki jih imam (in potemtakem nisem tabula rasa), ne pa tistih, ki jih nimam. Lahko razvijem zmožnost hoje, tekanja, plezanja, igranja nogometa, branja, pisanja, risanja, kuhanja ... Ne morem pa npr. razviti zmožnosti letenja kot ptica, pa tudi če vsak ljubi dan pridno maham z rokami, kot tudi ne morem razviti zmožnosti dihanja pod vodo ali hoje skozi zidove.

In kaj naj si mislim o drugem delu zgornjega Mageejevega navedka, kjer avtor bralca svari pred uporabo nekih duhovnih vsebin, ki jih sploh ne bi smelo biti? Če je izkustvo edini izvor spoznanja; če ni v umu nič, kar ni bilo prej v čutih; in če so meje mojega izkustva meje mojega sveta – od kod je naenkrat prišlo *»gradivo, ki ga nismo dobili od čutnih podatkov«*, z uporabo katerega *»izgubimo edino povezavo z zunanjo resničnostjo«*, in karkoli že tedaj počnemo, *»ni povezano z ničimer, kar obstaja v zunanjem svetu«*. In na koncu tega odstavka se avtor takole spotakne ob lastne noge:

»Seveda lahko duh marsikdaj iz lastnih virov ustvari sanje in druge izmišljotine, ki pa se ne ujemajo z ničimer iz zunanjega sveta. Locke pride do sklepa, da naši pojmi o tem, kar v resnici obstaja – in potemtakem naše razumevanje resničnosti, sveta – vedno izhajajo iz čutnega izkustva ali iz tega, kar smo ustvarili iz elementov, ki iz nje izhajajo.«

Se motim, ko se mi zdi, da avtor tega besedila od izjave do izjave pada iz protislovja v protislovje? Kaj naj bi bili ti lastni viri, iz katerih duh

lahko ustvarja sanje in druge izmišljotine, ki se ne ujemajo z ničimer iz zunanjega sveta, če pa je izkustvo edini izvor česarkoli?

»To je bistvo empirizma. Kakor pa se navadno dogaja z vsakim filozofskim naukom, je tudi pri tem nauku zelo pomembno tisto, kar izključuje. Locke zanika trditev (zagovarjal jo je že Platon), da se rodimo z določenim znanjem o svetu, ki smo si ga pridobili v prejšnjem življenju. Veliko bliže Lockovemu času pa je njegovo zanikanje Descartesovega nauka, po katerem si lahko oblikujemo pojme o zunanjem svetu, čeprav izhajamo le iz vsebin naše zavesti. Locke je nasprotoval pojmu vrojenih idej v kakršni koli obliki: po njegovem česa takega sploh ni. Prepričan je bil, da je ob našem rojstvu duh kakor prazen list papirja, na katerega začne pisati izkustvo, in da se vse pozneje spoznanje in razumevanje zunanje resničnosti razvije iz teh začetkov.«

Upam, da to ni bistvo empirizma, ker če je – toliko slabše za empirizem! S katerimi racionalističnimi koncepti sploh polemizira Locke? Mar Platon kjerkoli radikalno odpiše oz. diskvalificira čutno zaznavanje? Mar v njem ne vidi nujne prve etape na poti spoznanja? Mar ga s svojo teorijo anamneze ne razume kot nekaj, česar ne bi moglo biti brez spomina na ideje, se pravi kot nekakšen neprestani dejà vu, ki se ne bi mogel zgoditi, če ni odprtih oči? In mar nima podobnega odnosa do čutnega izkustva tudi Descartes? Res je, da se *Prva meditacija* začne z nezaupnico čutilom in da je dvom v njihovo verodostojnost ena rdečih niti cele knjige. Res je tudi, da Descartes v *Tretji meditaciji* ugotavlja, da v idejah telesnih stvari ni najti nič tako velikega, kar ne bi moglo izvirati iz njega, in da bi celo materialno substanco, trajanje in število lahko izpeljal iz ideje samega sebe, pa vendar v končni fazi tudi njegova filozofija prizna čutnemu izkustvu mesto, ki mu pripada. Bolj kot Descartesov začetni dvom v čutila je pomembno njegovo končno stališče, da so čutila najboljši od Boga dani pripomoček, ki človeku kot nečemu iz duha in telesa sestavljenemu

najhitreje in najbolj učinkovito pokaže, kaj je zanj dobro in kaj slabo, da pa čutila sploh ne bi mogla opravljati svojega dela, če ne bi bilo neke apriorne, pred-izkustvene oz. vrojene duhovne mašinerije. In ker je to stališče zelo težko pobijati, ne razumem učbeniških floskul, češ da je Locke *»nasprotoval pojmu vrojenih idej v kakršni koli obliki«*. Mar ni Lockova trditev, da so vse ideje pridobljene in da so človeku prirojene zgolj zmožnosti – natanko priznanje Descartesovih vrojenih idej? Je možno, da je Lockovo kritiko Descartesa zakrivil tako banalen nesporazum? A Donald Palmer nima časa za taka vprašanja, saj se mu mudi k družbeno-političnim dimenzijam tabule rase:

»To stališče se je razširilo po vsem zahodnem svetu. Danes je tako splošno znano, da je za marsikoga preprosto očitno, čisto zdravorazumsko stališče; ko pa ga je Locke vpeljal, je bilo novo in nikakor ne očitno. Nekatere njegove družbene implikacije so bile v resnici revolucionarne. Če je ob človekovem rojstvu njegov duh prazen list papirja, tabula rasa, potem ni nihče zaradi rojstva nad drugimi ljudmi: pri posamezniku je vse odvisno od njegove izobrazbe. Lockove ideje so, še zlasti v Franciji, pripeljale do prepričanja, da je večino ljudi mogoče osvoboditi družbene podrejenosti z izobrazbo in da so vsi ljudje enakopravni.«

Tudi tega si ne bi upal zagovarjati pri pouku – vsaj ne v taki obliki, kot je tukaj zapisano. Ena od nevarnosti prisposodob je v tem, da jih je mogoče razumeti na različne načine in se z njimi poigravati. Tudi če v resnici vsi pridemo na svet kot bel nepopisan list papirja, to nikakor ne pomeni, da smo vsi enaki, saj obstajajo papirji različnih tipov in različnih kvalit. Po enih se da pisati, po drugih ne – se pa da vanje kaj zaviti ali si vanje kaj obrisati. Seveda razumem humanistično poanto tabule rase in seveda je dedovanje družbenega statusa krivično, a prepričan sem, da v povsem platonskem smislu ljudje – ne samo da nismo enaki, ampak med nami obstajajo dramatične razlike

tako v telesnem kot tudi duhovnem potencialu (razum, čustva, domišljija ...) – in da so v tem smislu eni ljudje vedno bili, še vedno so in tudi vedno bodo – nad drugimi ljudmi. Seveda je izobrazba nadvse pomembna, a kot vsi dobro vemo, enaka izobrazba pri različnih ljudeh zaradi njihovih različnih sposobnosti, proizvede dramatično različne učinke.

»Lockova 'nova metoda idej', kakor so temu rekli, se je razvijala z roko v roki z novo znanostjo, obe pa sta poudarjali predvsem opazovanje in preverjanje splošnih idej ob pomoči izkustva. Locke je formaliziral razliko med tistimi vidiki materialnih predmetov, ki jih znanost lahko obravnava (seveda je pri tem mislil na znanost svojega časa, in tistimi, ki jih ne more – razliko, ki jo je utemeljil že Galilej. Znanost se lahko, pravi Locke, ukvarja s tistimi vidiki predmetov, ki so neodvisni od posameznega opazovalca: to pa so njihova dolžina, širina, višina, teža, položaj v prostoru, hitrost, če se gibljejo, itn. – skratka, njihove merljive, da ne rečemo mehanske lastnosti. Locke jih je imenoval »primarne kvalitete«, ker so neodvisne od opazovalca in zato lahko objektivno zaznamujejo predmet. Znanost pa se ne more ukvarjati s tistimi kvaliteta, ki izvirajo iz medsebojnega delovanja objekta in opazujočega subjekta in torej vsebujejo subjektivni element, ki je od opazovalca do opazovalca drugačen – takšne značilnosti so okus, vonj, barva itn. Te značilnosti so odvisne od subjekta, so njegov predmet izkustva, zato jih je Locke imenoval 'sekundarne kvalitete'. Razlika, ki jo je v filozofijo vpisal Locke, se je ohranila do danes.«

S tem, da je nova znanost našla svojo platformo v empiristični filozofiji, seveda ni nič narobe, ker kaj pa je drugega njeno bistvo kot to, da je izkustvena. Je pa zanimivo, kako zelo kartezijanski je Locke v svoji delitvi lastnosti oz. kvalitet materialnih predmetov na primarne in sekundarne. Potem ko je Descartes v *Tretji* in *Peti meditaciji* dokazal obstoj Boga kot popolnega – se pravi nevarljivega bitja – je s

tem dokazal tudi obstoj zunaj-duhovne, snovne realnosti, je potem v drugi polovici desetega odstavka *Šeste meditacije* zapisal znamenite besede:

»Ker pa Bog ni varljiv ... Telesne stvari potem-takem 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.«

Povedano drugače: ker smo od Boga ustvarjena, omejena in končna bitja, nam za objektivni obstoj materialnih stvari jamči popolnost našega stvarnika, vendar je način, kako te stvari zaznavamo, posledica nas kot paradoksnе združitve telesnega in duhovnega. To pomeni, da stvari dejansko niso povsem takšne, kot jih zaznavamo, saj so tiste njihove zaznane lastnosti, ki se nam kažejo jasno in razločno in so kot take lahko predmet matematične obravnave – dejansko njihove, vse ostale, ki se duhu kažejo temno in zmedeno, pa so zgolj opis, kako ta telesa aficirajo konkretna čutila konkretnega bitja in se kot taka od bitja do bitja razlikujejo. Edini Lockov prispevek je torej v formalizaciji te Descartesove distinkcije, ko prve kvalitete imenuje »primarne« druge pa »sekundarne«.

Profesor Alfonzo na strani. 269:

»Locke ločuje med tako imenovanimi 'primarnimi' in 'sekundarnimi' čutnimi kvalitetami. In s tem podaja roko filozofom pred sabo – na primer Descartesu. Primarne čutne kvalitete je imenoval razsežnost, teža, obliko, gibanje in število stvari. Ko gre za take lastnosti, smo lahko prepričani, da s čuti lahko dojamemo dejanske lastnosti. Vendar pri stvareh občutimo tudi drugačne lastnosti. Pravimo, da je kakšna stvar sladka ali kisl, zelena ali rdeča, topla ali mrzla. Tem je Locke rekel sekundarne čutne kvalitete. Taki čutni vtisi – kakor so barva, vonj, okus ali zven

– pa ne podajajo dejanskih lastnosti, kakršne so v stvarih samih. Podajajo le vpliv zunanjih lastnosti na naše čute. Glede primarnih lastnosti – kakor sta velikost in teža – se lahko vsi strinjamo, ker so v stvarih samih. Sekundarne lastnosti – kakor barva in okus – pa se lahko od živali do živali in od človeka do človeka spreminjajo, kar je odvisno od tega, kako so urejena čutila posameznika. Ko nekdo je pomarančo, se drži ravno tako kislo, kakor se nekdo drug, ki liže limono. Enemu je sladka, drugemu kisla, nobeden nima prav, pa tudi nobeden narobe, saj le opisujeta, kako pomaranča deluje na njuna čutila. Oba pa se strinjata, da je pomaranča okrogla.«

Mageejeva zaključna trditev v prej citiranem odstavku, da »se je razlika, ki jo je v filozofijo vpisal Locke, ohranila do danes«, preprosto pomeni, da so nekatere lastnosti teles lahko predmet znanstvene obravnave, ker jih je mogoče objektivno opazovati, meriti in matematično opisati (velikost, dolžina, širina, višina, teža, število, položaj v prostoru, hitrost ...), druge pa zaradi svojega izrazito subjektivnega značaja to ne morejo biti (barva, zvok, vonj, okus, toplota ...) – vsaj ne kot zaznave oz. občutki. Povedano drugače: zaznava oz. občutek rdečega, zelenega, modrega, rumenega ... je subjektivni duhovni fenomen, ki se lahko razlikuje že od človeka do človeka, kaj šele od človeka do živali, ki pripadajo različnim vrstam in imajo zelo drugačna ali pa povsem drugačna čutila in centralni živčni sistem kot ljudje. In to, kar velja za barve, seveda velja v enaki meri za zvoke, vonje, okuse, toploto ... Vse naštetu pa seveda lahko postane predmet znanstvene obravnave, merjenja in matematičnega opisa – vendar ne kot zaznava oz. občutek, ampak kot materialni nosilec, ki jih povzroča: npr. elektromagnetna valovanja različnih valovnih dolžin in frekvenc v primeru barv; vibracije zraka ali drugih snovi v primeru zvokov; biokemijske spremembe v vonjalnih in okušalnih čutnicah v primeru vonjev in okusov ...

»So far so good,« bi lahko rekli v jeziku Johna

Locka in Bryana Mageeja, a kot v vsaki res dobri zgodbi najboljša pride na koncu, in konec je seveda katastrofalen:

»Eden od bistvenih elementov Lockove spoznavne teorije je stališče, ki pravi: ker lahko opazujemo le tiste lastnosti in vedènje predmeta, ki se kažejo našemu opazovanju, ga ne moremo doumeti neodvisno od teh lastnosti. Z drugimi besedami, ne moremo spoznati, kaj je sam predmet, ki ima lastnosti in se tako vede, ne vemo, kaj je ta stvar na sebi: nevzdno, metafizično nekaj – 'nekaj, sam ne vem kaj,' kakor pravi Locke. Določil ga je kot snov, kot materialno substanco, vendar je vztrajal, da lahko spoznamo zgolj njegove značilnosti ali lastnosti, nikoli pa njega samega. Podobno velja za subjekt. Človek kot subjekt spoznanja in izkustva lahko v sebi odkrije le razne vsebine svoje zavesti, svojega izkustva: kaj pa je ta bitnost, jaz, ali karkoli že je, ki ima to izkustvo, tega ne more spoznati. Locke torej trdi, da ne moremo spoznati ne subjekta ne objekta spoznanja. Področje možnega spoznanja obsega zgolj odnose ali možne odnose med tema skrivnostnima entitetama.«

Dimenzije te katastrofe bom skušal prikazati skozi tale kratek fiktivni pogovor mene (S = Sandi) z Johnom Lockom (J):

S: S tvojo filozofijo imam kar hude težave.

J: Z ostalimi filozofijami jih pa nimaš?

S: Seveda jih imam, a običajno so te težave povezane s težavnostjo samih filozofskih konceptov, recimo pri Kantu ali Heglu. Pri tebi pa me begata tvoja naivnost in protislovnost. Seveda dopuščam možnost, da se mi zdi tvoja kritika Descartesa naivna zato, ker sem se z njim ogromno ukvarjal, s tabo pa komaj kaj, in sem krivičen do tebe le zato, ker te slabo poznam, ker te nisem natančno preštudiral. Glede tvoje protislovnosti pa nimam kakšnih večjih dvomov.

J: In kje vidiš ta protislovja?

S: V tem, da govoriš eno, delaš pa drugo. Ves čas pridigaš, kako vse spoznanje izvira iz tako ali drugače razumljenega izkustva; da ni nič v umu, kar ni bilo prej v čutilih; in da so meje izkustva meje vsakega možnega spoznanja, potem pa skozi zadnja vrata v svojo filozofijo vpelješ neke neizkustvene, metafizične entitete. In kaj naj bi bilo to izkustvo, ki je alfa in omega tvoje empirizma, drugega kot neznanski in nenehno spreminjajoči se tok čutnih lastnosti, tako primarnih kot tudi sekundarnih? V naših dušah je vsak trenutek našega življenja osupljivi živžav barv, oblik, zvokov, vonjev, okusov ..., ki so lastnosti – česa že? Snovnih predmetov, seveda, oz. materialnih teles! Pa te predmete oz. telesa kot taka same po sebi sploh lahko zaznamo?

J: Ne, žal lahko do njih pridemo le posredno s sklepanjem: neposredni predmet našega izkustva oz. opazovanja so v vsakem primeru samo njihove primarne in sekundarne kvalitete.

S: S kakšno pravico potem za te primarne in sekundarne kvalitete praviš, da so »njihove«, če pa »njih« ni mogoče zaznati in potemtakem o »njih« tudi ni mogoče ničesar vedeti: ne le tega, kakšni so, ampak niti tega, da sploh so?

J: Gre za najpreprostejšo možno logiko, ki si jo gotovo zasledil tudi pri Descartesu, ki ga tako visoko ceniš, saj ga na začetku *Druge meditacije* pripelje od mišljenja k misleči stvari oziroma duhovni substancí: lastna pamet mu pove, da kjer so misli, mora biti tudi mislec, saj misli kot take ne morejo kar lebdeti v praznini, ampak potrebujejo neko substanco, ki jih nosi. In če je ta logika dobra za Descartesa, zakaj ne bi bila dobra zame: kjer so lastnosti, morajo biti tudi stvari, ki te lastnosti imajo, saj podobno kot misli pri Descartesu tudi lastnosti pri meni ne morejo kar tako lebdeti v praznini, ampak potrebujejo neko substanco, ki jih nosi.

S: Bi držalo, če med vama ne bi bilo velpomembne razlike: on je racionalist, ti pa empirist, in to kar on sme in celo mora, tega ti ne moreš in ne smeš. Oz. ne bi smel, ker je

skregano s temeljnimi principi empirizma. Kot dobro veš, Descartes v *Drugi meditaciji* skozi primer voska naredi osupljiv razmislek čutnega izkustva, katerega najpomembnejši rezultat je ravno koncept materialne substance, ki nosi čutne lastnosti. In če čutila zaznavajo lastnosti, neizkustveno substanco 'zaznava' duh. In kako duhu to uspe? Ja – natanko s pomočjo vrojene ideje, ki si jo ti po logiki Ockhamove britve porezal in razglasil za blodnjo. Zato me zelo zanima, zakaj si se z gnilim kompromisom sprejetja metafizike substance spotaknil ob lastnogo oz. naredil filozofski samomor?

J: Zato ker bi mi razen tega gnilega kompromisa, kot mu ti praviš, preostala samo še ena, zares grozna možnost.

S: Solipsizem tipa »esse est percipi«?

J: Sem vedel, da boš zadel v prvo!

S: Ampak ta korak je nujen in naredil ga bo tvoj soborec Berkeley.

J: Res je. In potem takoj naredil svoj lasten gnil kompromis.

S: Mogoče res, a vseeno imam prav, ko pravim, da vse poti vodijo v solipsizem in da vsak filozof, ki gre dosledno po svoji lastni poti, nujno pade vanj, ne glede na to, ali je racionalist ali empirist.

J: Ni nujno, če se zna v pravem trenutku ustaviti, ali pa tu in tam narediti kakšen ovinek.

S: In zakaj se tako krčevito otepaš solipsizma?

J: Zato ker je padec v solipsizem padec v pekel, in ko si enkrat notri, nikoli več ne prideš ven!

S: Ampak Descartesu in Berkeleyju je uspelo!

J: Si prepričan?

S: Ok ..., našel si mojo Ahilovo peto ..., raje pustiva to. Za konec mi raje daj kakšen nasvet, kako naj te čim bolj uporabim pri

pouku filozofije, da se ne bomo slabo počutili niti jaz niti moji dijaki.

J: Pa me uporabi kot grešnega kozla, bosta ob meni Berkeley in Hume toliko bolj veličastna.

S: Saj to že ves čas počnem. Pa brez zamere.

Vrnimo se k obravnavanemu Mageejevemu odlomku in končnemu Lockovemu kolapsu. Mar je težave, v katerih se je z vpeljavo materialne substance znašel utemeljitelj angleškega empirizma, sploh možno še lepše izraziti kot z njegovim priznanjem, da sicer ne ve, s čim ima opraviti, da pa gre za nekakšno »*stvar na sebi; nevidno, metafizično nekaj; nekaj, a sam ne ve kaj*«. Skratka: ne ve, kaj je 'tam zunaj', in tega tudi nikoli nihče ne bo vedel, ker tega ni mogoče vedeti, ve pa, da tam nekaj mora biti. Drugače rečeno: empirist Locke ne more zaznati te 'stvari na sebi', pač pa je zaradi grozeče bližine solipsizma njen obstoj prisiljen postulirati. Precej tragikomična situacija, s pridihom Kanta, ki šele ima priti.

Pa tudi to še ni vsa zgodba, saj je gnoseološki problem odnosa med subjektom in objektom palica, ki ima dva konca, in če je pri Locku težaven spoznavani objekt, je še toliko bolj težaven spoznavajoči subjekt. Ne samo da lahko spoznava zgolj neprestano spreminjajoče se lastnosti stvari, ne pa nje same – opazuje lahko samo neprestano spreminjajoče se vsebine svojega duha, ne pa sebe samega. In če je objekt njegovega spoznanja nekakšna »*stvar na sebi; nevidno, metafizično nekaj; nekaj, a sam ne ve kaj*«, je on kot spoznavajoči subjekt nekakšna »*bitnost, jaz, ali karkoli že je*«. Situacija je tako bolešno absurda, da kar kliče po Ockhamovi britvi, ki se bo seveda še vse prehitro zasvetila v rokah Georgea Berkeleyja in Davida Huma.

Ena slika odtehta tisoč besed

Naslovnico *Temeljev filozofije za gimnazije* krasi brezhibna geometrija robotske yin-yang glave. A mogoče se motim in je tisto nekaj

povsem drugega.

Na črnem ozadju naslovnice *Filozofije* Franeta Jermana leva roka drži odprto knjigo, desna pa pisalo. Glave ni.

Na naslovnici *Filozofije* Marije Fürst je slika izjemnega, čeprav v knjigi nikjer omenjenega abstraktnega ekspresionista Marka Rothka – ampak jaz se borim za to, da gimnazijski pouk filozofije ne bi bil abstraktni ekspresionizem.

Na naslovnici učbenika skupine štirih avtorjev je simpatična risba doprsnega kipa Sokratove glave. Ne vem, ali je glava lesena ali kamnita. Vem pa, da je na podstavku.

Na ščitnem ovitku *Zofijinega sveta* sta črno-beli fotografiji dekleta, morja in stopnišča, ki sta tako zelo poduhovljeni, da ju ne znam opisati.

Na naslovnici *Ali središče drži?* je Palmerjeva parodija Tennielove upodobitve Prismuknjene čajanke iz 7. poglavja Carrolovih *Aličinih dogodivščin v čudežni deželi*. Tako kot v izvirniku se tudi tukaj na enem vogalu velike belo pogrnjene mize stiskajo Alica, Klobučar, Polh in Marčni zajec, ki pa jim tokrat čez ramo škilijo Nietzsche, Descartes, Sartre in Leibniz, to nenavadno družbo pa, z druge strani in s precejšnje razdalje, opazuje Sokrat. Skratka: tukaj je ameriški filozof pred Sokratov posmehljivi pogled postavil tako kontinentalce kot tudi Angleže, med katerimi ni Locka, Berkeleyja in Huma, razen če je sveta trojica angleškega empirizma maskirana v Klobučarja, Polha in Marčnega zajca. Le kdo od njih bi lahko bil John Locke?

Likovna oprema naslovnice *Poti filozofije* je rahlo angleško-imperialistična, saj sta na vrhu sprednje platnice David Hume in Bertrand Russell, med njima zvezdno nebo, spodaj pa Platon in Aristotel – kontinentalca, brez katerih pač ne gre. Je pa na zadnji platnici povsem neangleški šopek, narejen iz portretov Machiavellija, Descartesa, Kopernika, Voltaira, Karla Marxa, Tomaža Akvinskega, Friedricha Nietzscheja, ene starogrške rdeče vaze in teozofskega telesa s čakrami. Skratka: politično korekten slikovni miš-maš!

Še nekaj vprašanj za konec

Mimo Johna Locka se pri razlagi spoznavno-teoretske problematike ne da, zato je ključno vprašanje: kako pri pouku predstaviti tega problematičnega filozofa, ne da bi izpadli neumno – tako pred dijaki kot tudi sami pred sabo? Moja težava je predvsem v tem, da vidim odnos Descartes–Locke kot na glavo obrnjen oz. kot narobe-svet. Če bi bil Locke 36 let mlajši od Descartesa (in ne obratno) in bi njegov *An Essay Concerning Human Understanding* izšel 48 let pred *Meditacijami* (in ne obratno), bi bilo vse v redu, saj bi lahko naivni, nevedni oz. nepoučeni bralec, ki bolj kot samega Locka pozna njegove učbeniške simplifikacije, Descartesovo kritiko naivnega empirizma iz *Meditacij* po pravici razumel ne samo kot kritiko, ampak kot posmehovanje Johnu Locku.

Mogoče je najlepši primer šesti odstavka *Šeste meditacije*, kjer Descartes končno utemelji svoje dvome v verodostojnost čutil z razmislekom lastnega otroštva, v katerem prepozna izvor večine svojih filozofskih težav. Ker majhen otrok veliko prej uporablja svoja čutila kot svoj razum, jim tudi veliko bolj zaupa. In ker tudi tukaj velja tisti pregovor o tem, da *kar se Janezek nauči, to Janez zna*, je naivni empirizem trdovratna filozofska bolezen:

»Ker sem se tudi spominjal, da sem prej uporabljal čute kakor razum, in videl, da ideje, ki sem si jih sam zamišljal, niso tako izrazite kakor tiste ideje, ki sem jih zaznaval s čuti, in da večinoma sestoje iz njihovih delov, sem se zlahka prepričal, da sploh nimam v umu nobene ideje, ki je ne bi prej imel v čutih.«

Mar ni čudno slišati Descartesa, kako izreka empiristične parole? A žal empirizem v svoji najbolj naivni obliki ni samo ena izmed otroških bolezni, za katero obstaja učinkovito zdravilo v dosledni uporabi razuma, saj se očitno slabo piše tudi trem različicam empirizma treh velikih Angležev: Lockova varianta je boleče nedosledna, Berkeleyjeva prek solipsizma

pristane v čistem imaterializmu, Humova pa v absolutnem skepticizmu. Kaj pa zdaj?

Upam, da bom v naslednji številki te revije našel tematski blok na temo angleškega empirizma in vaše odgovore na svoja vprašanja. Zelo se jih veselim in vas lepo pozdravljam.

Literatura

Janko Kos: *Temelji filozofije za gimnazije*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1973.

Frane Jerman: *Filozofija*, DZS, Ljubljana, 1989.

Maria Fürst: *Filozofija*, DZS, 1990.

Nenad Mišević, Božidar Kante, Friderik Klampfer; Boris Vezjak: *Filozofija za gimnazije*, Cankarjeva založba, 2002.

Jostein Gaarder: *Zofijin svet*, Založba obzorja Maribor, 1991.

Jostein Gaarder: *Sofijin Svijet*, Znanje d. d., Zagreb, 1995.

Jostein Gaarder: *Sophie's World*, Phoenix, Orion Books, London, 1996.

Donald Palmer: *Ali središče drži?*, DZS, Ljubljana 1995.

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

Slovar slovenskega knjižnega jezika, DZS. D. d., Ljubljana, 2008.

Filozofija in teorija

Mare Štempihar

Adorno o izobraževanju za upor in protest

Adorno je s svojimi refleksijami o razsvetljenstvu pomembno vplival na razumevanje kritične pedagogike, saj v njegovem delu najdemo hkrati kritiko razsvetljenske racionalnosti in rehabilitacijo (raz)uma, zlasti v njegovih premislih o vlogi slednjega pri odvrčanju družbe v (ponovni) zdrst v totalitarizem oz. fašizem. Za Adorna je eno bistvenih vprašanj, ki je tudi pedagoško (vprašanje za vsako pedagogiko *po Auschwitzu*), kaj narediti, da se grozote, ki so jih zakrivali uničevalni politični režimi, ne bi moglo več ponoviti.

V tem se kaže zastavek in domet Adornove kritike postrazsvetljenske (tehnološke) civilizacije. Razum je v 20. stoletju ne samo odpovedal v tem, kar je bil njegov glavni obet z rojstvom razsvetljenskega *ratia* (napredovanje človeštva k večjemu blagostanju), temveč se je celo izkazal za sokrivega, saj brez njegovega sodelovanja množični pomori, kot so se zgodili v taboriščih smrti, preprosto ne bi bili mogoči. Razsvetljenski razum je torej treba podvreči kritiki, potrebna je brezkompromisna kritična refleksija (ki jo je Adorno opravil v samostojnih delih in s sodelavci, posebno z Maxom Horkheimerjem v *Dialektiki razsvetljenstva*), vendar pa to ne pomeni opustitve radikalne razsvetljenske drže, za katero (raz)um ostaja najvišja avtoriteta, temveč prav nasprotno, pomeni njeno ponovno potrditev. Ne gre torej za to, da bi morali opustiti razsvetljenski projekt in ga nadomestiti s čim drugim, temveč gre mnogo bolj za doslednejšo rabo kritične misli,

tudi radikalnejšo v smislu, da se razum loti samokritike.

V tem je pravzaprav Adornova ponovitev Kantove geste iz njegovih treh kritik; kar nas bo na tem mestu še posebno zanimalo, pa bodo njegova opažanja o mestu pedagogike v času po drugi svetovni vojni. Tako kritični pedagogiki kot Adornovi misli je skupno poudarjanje pomena kritične (neodvisne) misli in človekove zmožnosti avtonomnega odločanja za graditev družbe, ki bo v svoje delovanje vključila močan branik pred grožnjami fašizma in totalitarizmov. V članku »Edukacija po Auschwitzu«, ki ga bomo podrobneje komentirali v nadaljevanju, tako zelo odkrito pravi: »Edina resnična moč, ki se postavlja po robu načelu delovanja Auschwitza, je avtonomija, če lahko uporabim kantovski izraz: moč razmisleka, samoodločanja, nesodelovanja.« (Adorno, 1966, str. 4.)

Adorno se v svojem razglabljanju o edukaciji in njenih ciljih torej obrne h Kantu in njegovemu klasičnemu besedilu »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?«. Za demokracijo je povsem običajna zahteva po samostojnosti in odgovornosti ljudi, uvodoma ugotavlja Adorno. Pri tem uporabi izraz *Mündigkeit*, ki ga ni mogoče enoznačno prevesti. Kant v svojem besedilu govori o stanju *Unmündigkeit*, ki je ravno nasprotno razsvetljenstvu. Slednje je namreč opredeljeno kot izhod iz človekove *Unmündigkeit* (v slov. prevodu »nedoletnosti«), za katero je kriv sam (v izvirniku: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«). Nedoletnost je nezmožnost posluševati se lastnega uma brez vodstva nekoga drugega. Gre torej za umsko nesamostojnost ali nezrelost, ki pa ne izhaja iz naravne nezmožnosti, temveč

jo povzročata dva psihološko-socialna dejavnika, ki sta po Kantu »lenoba in strahopetnost« (»Faulheit und Feigheit sind die Ursachen«).

Po Adornu je Kantova aktualnost v tem, da je pravilno zaznal povezavo med demokracijo in izobraženostjo (kot realizacijo zmožnosti samostojnega posluževanja lastnega uma), pri čemer gre slednjo razumeti kot »izobrazbo vsakega posameznika v političnem, družbenem in moralnem zavedanju« in torej kot temeljno za demokracijo.¹ Za družbo z delujočo demokracijo sta torej ključna zmožnost in pogum posameznikov, da v polni meri uporabljajo svoje umske moči. Izkaz uporabe človekove umske moči pa je ravno v zmožnosti kritične refleksije in v družbenem svetu, v katerem človeštvo svojo temeljno nalogo razume kot nadaljevanje razsvetljenstva, mora predmet kritične refleksije postati ravno razsvetljenstvo samo. K takšni kritiki silijo zgodovinski dogodki, katerih pomena ne bi smeli poskusiti zmanjševati s tem, da bi jih odpisali kot obrobne pojave v zgodovinskem času, ki naj bi sicer vodil k nenehnemu napredku (kot rečeno, Adorna še posebno zanima vprašanje glede možnosti izobraževanja v času po Auschwitzu).

Primarna zahteva, postavljena slehernemu izobraževanju, je, da mora izobraževanje prispevati k preprečitvi, da bi se dogodki, kot je bil Auschwitz, še kdaj ponovili.² Takšno nalogo pa edukacija lahko izpolnjuje samo tako, da učenec omogoča razumevati vzroke za nastanek družbenih sistemov (ki pogojujejo tudi vedenja posameznikov), v katerih se nekaj takšnega sploh šele lahko pojavi. Najprej bi se morali torej vprašati, kako je bilo nekaj takšnega kot Auschwitz sploh mogoče. Kateri dejavniki so prispevali k nastanku vrste osebnosti, ki je bila pripravljena brezpogojno ubogati in izvrševati ukaze avtoritarnih vodij? In kako je s temi dejavniki v družbah, v katerih živimo mi, ki se o tem sprašujemo? Je naša družba kaj bolj

odporna glede grožnje fašizma in množičnega uničevanja življenj? – Kolikor se ukvarjamo z edukativnimi praksami, bi morala biti po Adornu takšna vprašanja v jedru naših zanimanj (zlasti v času, ko so fašistične politike znova v porastu).

Zaustavimo se za nekaj časa pri nekaterih Adornovih uvidih iz navedenega besedila. Eden ključnih je, da nevarnost ponovitve Auschwitza ne bo odvrnjena, dokler ne bodo odpravljeni pogoji za njegov nastanek. Te pogoje pa lahko razgradi samo kritična raba uma ali razumevanje družbenih pogojev, v katerih nastajajo fašistične politike, vendar pa mora kritično rabo uma dopolnjevati tudi ustrezno delovanje:

»Spoznati je treba mehanizme, zaradi katerih so ljudje sposobni takšnih dejanj, jim te mehanizme razkriti in si s prebujanjem splošne zavesti o teh mehanizmih prizadevati preprečiti, da bi ljudje spet postali takšni. Žrtve niso krive, in to v nobenem smislu, čeprav danes mnogi s sofistikostjo ali s karikiranjem pristopajo k tem vprašanjem. Krivi so le tisti, ki so nereflektirano dali duška svojemu sovraštvu in agresiji. Treba se je boriti proti temu pomanjkanju razmišljanja, odvrčati ljudi od tega, da bi prizadevali druge zaradi odsotnosti razmišljanja o sebi. Edina edukacija, ki je sploh smiselna, je edukacija za kritično samorefleksijo.« (Prav tam, str. 2.)

Družba se mora spremeniti, izhajajoč iz teoretskega uvida o delovanju družb, zlasti iz teoretskega razumevanja delovanja sedanje družbe. Adorno ugotavlja, da je v sodobnih družbah razumevanju fenomena Auschwitz namenjene mnogo premalo pozornosti; pogojev, pod katerimi je nastajalo taborišče smrti, še vedno nismo dovolj zapopadli (v teoretskem smislu in v smislu spremembe družbenega življenja, ki bi onemogočalo ponovitev grozot taborišča), zato grožnja ostaja. V družbah poznega kapitalizma je mogoče opazovati enake kali, iz katerih so vzniknili fašizmi dvajsetih in tridesetih let 20. stoletja – ne samo, da s pogoji za nastanek Auschwitza nismo dokončno opravili, ampak so

¹ Prim. Adorno in Becker, 1999, str. 21.

² Prim. Adorno, 1966.

v kapitalističnih družbah ohranjeni in spodbujani, družbene prakse jih celo krepijo. Kritična refleksija ima zaradi tega še vedno izjemno pomembno vlogo, s tem pa tudi edukacija, ki takšno refleksijo razvija in jo pravzaprav šele omogoča:

»Ko govorim o izobraževanju po Auschwitzu, imam v mislih dve področji: najprej izobraževanje otrok, zlasti v zgodnjem otroštvu; nato pa tudi splošno razsvetljenstvo, ki bo ustvarjalo intelektualno, kulturno in družbeno ozračje, v katerem ponovitev ne bi bila več mogoča, torej ozračje, v katerem bi se začeli vsaj do neke mere zavedati motivov, ki so privedli do grozot.« (Prav tam, str. 3.)

Pojav Auschwitz za Adorna torej odpira tudi pedagoška vprašanja. Auschwitz, pa tudi fašizem v bolj splošnem pomenu, ne bi bil mogoč brez neke posebne vrste vzgoje. Razumevanje pedagoških praks, ki so oblikovale značaj in vedenja ljudi, izvrševalcev fašistične politike, je del vzgoje za kritično refleksijo, o kateri v svojih spisih govori Adorno in ki jo je razvijal skupaj s sodelavci pri Inštitutu za družbene raziskave od poznih dvajsetih let 20. stoletja.

Eden od vzgojnih idealov, ki so skozi edukacijske postopke privedli do nastanka »manipulativnega značaja« oz. »avtoritarne osebnosti«, je ideal trdote (*ideal of hardness*), ki se kaže v odnosu do sebe in drugih. V luči tega ideala so prav trdoživost, moč, neobčutljivost za bolečino tisto, k čemur mora stremeti vzgoja. Vzgojni cilj je oblikovanje osebnosti, ki bo odporna na bolečino in se zanjo ne bo zmenila. Sočutje je v tej luči zaznano kot šibkost, kot popustljivost, ki bi jo bilo treba popraviti:

»Ta vzgojni ideal trdote, v katerega mnogi verjamejo brez razmisleka, je popolnoma napačen. Ideja, da je moč isto kot največja možna stopnja vzdržljivosti, je že zdavnaj postala zaslon za mazohizem, ki se, kot kažejo psihološki dokazi, zlahka poveže s sadizmom. Trdota, ki naj bi jo privzgojilo tako opevano kakovostno

izobraževanje, pomeni popolno brezbriznost do bolečine kot take. Pri čemer razlikovanje med lastno bolečino in bolečino drugega ni zelo jasno. Kdor je neizprosno do sebe, naj bi s tem pridobil pravico, da je takšen tudi do drugih, s čimer se maščuje za bolečino, ki je ni smel izraziti in jo je moral zatreti.« (Prav tam, str. 6.)

Mogoče si je zamisliti, kako je ta ideal trdote, trdnosti, nepopustljivosti, neizprososti, neobčutljivosti, strogosti (do sebe in drugih) prispeval k nastanku tiste vrste osebnosti, ki jo je fašizem v Nemčiji in Italiji potreboval za uresničevanje svoje politike krutosti in brutalne vzpostavitve dominacije. Takšen tip politike potrebuje ljudi, ki so poslušni, disciplinirani, nepopustljivi v sledenju ciljem (posebno tedaj, ko bi jih od tega lahko odvrnilo sočutje), ki imajo empatijo za znak šibkosti značaja in volje – in vzgoja, ki je sledila idealu »hardness« (v vseh tistih pomenih, ki smo jih našli zgoraj), je bila ključni dejavnik vznika fašizma.

Znano je, da se je Adorno s sodelavci lotil projekta z naslovom »Avtoritarna osebnost«, ki je izšel leta 1950. Adorna je tako kot kasneje socialne psihologe (kot sta Stanley Milgram in Philip Zimbardo) zanimalo, pod katerimi pogoji bi se fašizem lahko ponovno pojavil in kako »imune« so demokratične družbe zoper njegove pasti. Ravno na primeru ideala »hardness« je mogoče pokazati na nekatere vzporednice med ideali, notranjimi fašizmu, ter ideali pozne kapitalistične družbe.

Ideal trdosti, odločenosti in nepopustljivosti se morda v družbah, ki poudarjajo tudi pomen sočutja, solidarnosti ter vzajemne pomoči, zdi nekaj preživetega in preseženega, a le dokler vztrajamo pri trdnih ločnicah med različnimi tipi družb (v smislu: fašizem ima značilnosti, ki se povsem izključujejo z značilnostmi demokratičnih družb). Adornove analize predlagajo drugačno razumevanje: kajpada ne v smislu relativizacije kot tistega pogleda, ki naj bi razkril, da tudi fašizem morda ni bil tako slab, kot se zdi, in obratno, demokratična ureditev bi

bila samo pogojno dobra – z našega zornega kota, toda »*kdo smo pa mi, da bi lahko presojali?*« ... Poanta kritične analize torej ni takšna, temveč povsem drugačna: Adornova poanta je, da se razkrijejo notranja protislovja, ki niso značilnost samo enega družbenega reda, temveč je o njih mogoče razmišljati na bolj splošni ravni – za vsako družbo je mogoče pokazati, da obstajajo družbene prakse in vedenja, ki jih ta družba dopušča, in ki so hkrati v nasprotju z vrednotami in ideali, ki jih taista družba razglašala za svoja vodilna načela.

»Adorno je menil, da avtoritarne težnje v kapitalizmu ustvarjajo posameznike, ki ustvarjajo kult iz učinkovitosti, trpijo zaradi čustvene otopelosti in so nagnjeni k temu, da druge ljudi obravnavajo kot stvari – ultimativni izraz postvarelosti v kapitalizmu.« (Giroux, 2004, str. 16)

Če je mogoče pokazati, da takšen razcep obstaja v sleherni družbi, potem je cilj kritične refleksije prav v tem, da ugotovi, kako je s temi protislovji v družbi, katere del smo sami. Koliko so ideali družb, ki jih zavračamo kot v temelju drugačne od naših in katerih načel ne odobravamo, blizu oziroma oddaljeni od naših lastnih idealov? Spomniti velja na pripombo Zygmunta Baumana, ki jo zapiše v delu *Moderna in holokavst* (2006, str. 33): »V resnici je bila vsaka 'sestavina' holokavsta – vse tiste številne stvari, ki so ga omogočile – normalna; ne 'normalna' v pomenu znanega, v pomenu še enega primerka v veliki skupini pojavov, ki so bili že zdavnaj v celoti opisani, razloženi in smo se jih navadili (nasprotno, izkušnja holokavsta je bila nova in neznana), ampak v pomenu, da je bila povsem v skladu z vsem, kar vemo o naši civilizaciji, o njenem vodilnem duhu, njenih prioritetah, njeni imanentni viziji sveta – in v pomenu pravih načinov, na katere je treba iskati človeško srečo in popolno družbo.«

Na primer ideal *hardness*, ki smo ga navedli. V čem se takšen ideal bistveno razlikuje od idealov neoliberalizma, v katerem velja, da

so **gnanje onkraj meja**, *hard work*, nenehno delo na sebi, neprestana aktivnost, preseganje lastnih omejitev, discipliniranost in odpor – znak močne osebnosti, ki v sebi združuje pomembne vrline? Ali niso v neoliberalizmu ravno žilavost, vztrajnost, močna volja, energičnost, za katero mora posameznik skrbeti tudi v svojem prostem času (da bo čim bolj in čim dlje *fit*), nekaj, kar kaže na hvalevreden značaj in s tem zasluži spodbudo? Neobčutljivost in nepopustljivost v gnanju za »uspehom« in družbenim statusom – je res tako neverjetno, da lahko takšno vedenje proizvede tisti tip osebnosti, ki v podleganju mazohističnim vzgibom (kjer nenehno delo postane oblika samomučenja) postaja vse bolj neprizanesljiv in okruten tudi v odnosu do drugih (od katerih potem pričakuje, da se bodo tudi sami gnali preko vseh meja in se izčrpavali v delu brez počitka) – torej neko novo obliko avtoritarne osebnosti? Ravno v tem je nauk, pa tudi zgodovinsko svarilo kritične teorije družbe: fašizem nikakor ni zgodovinski unikum, temveč je nekaj, kar se pod določenimi pogoji lahko vrne in česar netivo tli tudi v družbah, ki so bile po 2. svetovni vojni zgrajene na protifašističnem konsenzu. In kritično mišljenje ali odsotnost tega ima tukaj odločilno mesto.

Druga značilnost osebnosti v fašizmu je vedenje ljudi, ki ga Adorno imenuje »manipulativni značaj«. Manipulativni značaj je značaj ljudi, »ki se slepo vklaplajo v skupino, sebe spremenijo v nekaj podobnega inertnemu materialu ter se izničijo kot same sebe določujoča (*self-determined*) bitja. Skupaj s tem se pojavi pripravljenost obravnavati druge kot brezoblično gmoto.« (Prav tam, str. 6) Ob raziskavah, ki so sledile sojenju nacističnim zločincem (denimo znamenitemu sojenju Eichmannu, ki ga je spremljala Hannah Arendt), se je o tem pogosto govorilo, manj pogosta pa so bila opažanja, da gre pri nacističnih zločincih ne toliko za osebnostne motnje kot za družbeno pogojeno vedenje in da bi se morali spraševati predvsem o tem, kateri sistemski pogoji so takšen značaj sploh

proizvedli. Prepogosto so se še vedno pojavljala mnenja, da so za zločine proti človeštvu odgovorni predvsem posamezniki in njihove osebne anomalije (enako so razlagali zločine ameriških vojakov v zloglasnem iraškem zaporu Abu Ghraib – *It's the few bad apples* –, ki naj bi nosili polno odgovornost). Res je, da brez posameznikov sistem ne bi deloval, pa vendar ti niso nastali samoniklo, temveč z natančno načrtovanim organiziranjem družbe in dizajniranjem posameznikov oz. njihovih osebnosti.

»Manipulativni značaj – kot lahko potrdi vsakdo na podlagi razpoložljivih virov o teh nacističnih voditeljih, zaznamuje besno navdušenje za organizacijo, nezmožnost imeti kakršne koli neposredne človeške izkušnje, določeno pomanjkanje čustev, pretiran realizem. Za vsako ceno želi voditi verjetno, pa četudi blodno realno politiko. Niti za trenutek ne pomisli ali želi, da bi bil svet drugačen, kot je, obseden je z željo početi stvari [*Dinge zu tun*], a brezbrizen do vsebine takega početja. Iz delovanja ustvari kult, kult dejavnosti oziroma tako imenovane učinkovitosti, ki se ponovno pojavlja v oglaševalski podobi aktivnega človeka.« (Prav tam.)

Adorno pristavi, da vse kaže na to, da je takšen tip osebnosti danes postal prevladujoč. Pri manipulativnem značaju govorimo o posebni vrsti zavesti, ki jo avtor imenuje *postvarela zavest*: »Ljudje takšne narave so se tako rekoč popolnoma poistovetili s stvarmi. In nato, kadar je to mogoče, še druge poistovetijo s stvarmi.« (Prav tam.) Postvarela zavest ljudi vidi kot stvari, kot dokončana bitja, s katerimi je mogoče upravljati, z njimi je mogoče manipulirati, saj so predvsem sredstva za doseg določenih ciljev (v kapitalizmu te cilje določa ekonomija). Učinek delovanja postvarele zavesti je že nasilje posebne vrste, zanjo je značilna določena surovost, saj je usode ljudi preprosto ne zanimajo (zanjo so ljudje pogrešljiv material, ki ga je mogoče uporabljati do iztrošenja). Kar osupljivo je, kako se v zadnjem času povsem neproblematično uveljavlja žargon, ki o ljudeh

govori kot o človeških virih oziroma človeškem kapitalu. Mar ne kažejo tudi te žargonske oznake postvarelost sodobnega družbenega življenja (kapital in viri so pač stvari in ne bitja)?

Če je naloga edukacije po Auschwitzu refleksija o pogojih, v katerih je ta nastal, ter s tem že prispevek k preprečitvi njegove ponovitve, postvarela zavest pa je pomemben dejavnik fašizacije družbe, potem edukacija ne more zaobiti vprašanj glede nastajanja in ohranjanja te vrste vedenja v kapitalističnih družbah. Dejstvo, da so se grozote vojne in uničevanja po Auschwitzu še prevečkrat ponovile in da so bili njihovi storilci voditelji in državljani demokratičnih držav, nam daje ponovno misliti o Adornovih besedah. Če je pojav takšnih uničevalnih politik, kot je bil fašizem, tudi pedagoški problem (kakšna vzgoja je pripeljala do vzpona in krepitve tendenc, ki so podpirale fašizem, katere ideje so k temu vodile, kako je bila znanost del teh politik), se ob kasnejših pojavih (k sreči ne ravno ponovitev nacističnih tovarn smrti, pa vseeno ob primerih nezaslišane nehumanosti – Giroux (2004) je Adornov esej uporabil kot referenco v svoji analizi zločinov ameriških vojakov v zaporu Abu Ghraib) ponovno zastavlja vprašanje glede učinkovitosti edukacije pri poskusu zaustavitve zla kot posledice politik. Je bila edukacija v zadnjih desetletjih sploh kakor koli uspešna v izpolnjevanju naloge, ki jo je formuliral Adorno? Glede na to, da bi v splošnem težko dokazali, da je svet v času po 2. svetovni vojni postal bolj human (z manj trpljenja, ki ga povzročajo človeške odločitve), se je dobro vprašati, kako danes v edukacijskih ustanovah obravnavamo vprašanja, na katera je opozoril Adorno.

Posebno pomembno pa se zdi tole opažanje: »Predvsem je to zavest, ki je zaslepljena za vso zgodovinsko preteklost, za vsak vpogled v lastno pogojenost, in ki postavlja kot absolutno, kar obstaja kontingentno.« (Prav tam, str. 7.) Adornovo opažanje je pomembno v luči kritike pozitivizma. Treba se je torej vprašati, koliko današnje izobraževanje, kjer pozitivizem

(učenje kot skoraj izključno pomnjenje in reprodukcija znanja) še vedno prevladuje nad kritičnim mišljenjem, oblikuje postvarelo zavest ter s tem (praviloma nereflektirano) krepi družbene silnice, ki so v nasprotju z razglašeni peda-
goškimi cilji – torej s tem edukacija tudi sama proizvaja družbena protislovja, namesto da bi o njih opravljala kritično refleksijo in jih poskušala presegati.

Naslednji dejavnik generiranja družbenih protislovij, ki je v samem jedru kapitalističnih družb, je v določenem načinu rabe tehnologije (in če bi ta dejavnik prignali do ekstrema, bi skupaj z drugimi dejavniki družbo lahko nevarno približal fašizmu). Tehnologija v današnjem svetu zavzema ključno mesto in je postala mnogo več kot zgolj orodje, saj proizvaja »tehnološke ljudi«, ki tehnologije ne uporabljajo več zgolj kot podaljška lastnih zmožnosti, s čimer izboljšujejo pogoje eksistence, temveč postaja »stvar sama«, v čemer je nekaj iracionalnega in tudi patološkega, dodaja Adorno, saj ljudje postanejo »nagnjeni k temu, da tehnologijo razumejo kot stvar samo po sebi, kot cilj sam po sebi, kot lastno silo, in pozabljajo, da je podaljšek človeške spretnosti«. (Prav tam, str. 8.) Ko tehnologija postane zaznavana kot cilj na sebi in ne več kot sredstvo (Adorno to imenuje »tančica tehnologije«), govorimo o tehnološkem fetišizmu, saj tehnološki izdelki postanejo nosilci presežnega pomena: to se lepo vidi, ko kupujemo izdelke (npr. avto, pametni telefon). Ti izdelki so vselej oglaševani kot nekaj več kot zgolj to, čemur služijo (s pametnim telefonom tako kupujemo tudi izboljšane odnose z bližnjimi, z avtom kupimo svobodo in presežni užitek – kar mora ostati nepojasnjeno, je to, kako se to lahko zgodi; kolikor to ostaja skrivnost, se lahko vzdržuje videz presežnosti, magije izdelkov). Funkcionalnost nadomešča videz presežnosti – kolikor tehnologija sama postaja cilj, človek vse bolj postaja sredstvo (»privesek tehnologije« ali »žeton« z izrazom Jeana Baudrillarda) –, kar mašine potrebujejo za svoje delovanje. Tehnološki ljudje postajajo sredstva, medtem pa se svet vse

bolj digitalizira. Če smo nekoč tehnologijo uporabljali ljudje, v postvarelem svetu tehnologija vse bolj uporablja ljudi.

Svet, ki ga je zagrnila tančica tehnologije, je tisto, kar so Adorno in sodelavci imenovali »upravljeni svet« (*die verwaltete Welt*) – pojem, ki označuje »tehnokratski 'paradiž', v katerem napredek tehnik in tehnološke inovacije vodijo v nasprotje tega, kar je bilo za Marxa zastavljeni cilj socialne revolucije: namesto 'svobodnega razvoja vsakega posameznika kot pogoja za svoboden razvoj vseh' prinaša tehnokratski 'upravljeni svet' popolno zamenljivost in funkcionalnost posameznikov; njegova idealna podoba v književnosti je Huxleyev *Krasni novi svet*, napisan že leta 1931! V totalno upravljanem svetu producirajo ljudi na tekočem traku; deset let po Huxleyevem romanu je fašizem postavil tovarnam smrti ob bok tudi prve človeške žrebčarne (Operation Lebensborn), iz katerih naj bi prihajali vrhunski produkti biotehnične vzreje, nordijska vladajoča kasta. Iracionalnost cilja ne prihaja v resnejše navzkrižje z minuciozno racionalnostjo izvedbe.« (Debenjak, 1972, str. 13, op.) Dodali bi lahko, da tisto, kar je bilo za Huxleyja še bolj neka slutnja razvoja sveta, v katerem tehnologija dobiva vse večjo družbeno avtoriteto, danes postaja vse bolj realna možnost. Če so bili nacistični poskusi bioinženiringa še precej primitivni, danes postajajo vse bolj sofisticirani, hkrati pa se ponujajo kot napredek in prispevek k izboljšanju človekovega položaja. Dizajniranje otrok z uporabo tehnologije CRISPR zdaj ni več del znanstvenofantastičnih fikcij, temveč postaja del nove resničnosti. Kar samo še kaže na to, da bodo pojmi, ki so nastali v kontekstu kritične teorije družbe, očitno še kako aktualni za razmisleke o prihajajočih družbenih trendih.

To je med drugim tudi eno ključnih mest sodobnih razprav o prenovi šolskih sistemov. Ko govorijo o digitalizaciji, bi se bilo smiselno vprašati, kakšne spremembe ta prinaša – še posebno v luči povedanega. Koliko raba novih tehnologij v resnici izboljšuje učne procese in

prispeva k boljšemu razumevanju in večjemu spoznavnemu učinku pri učencih – in kdaj se izkaže kot še ena od tistih sprememb, ki povzroči predvsem to, da se nič ne bi v resnici spremenilo? Izkušnje kažejo, da tudi edukacijske prakse niso varne pred tehnološkim fetišizmom ter da je potrebna skrbna in natančna refleksija, čemu služijo pri poučevanju naprave, kakšen pedagoški učinek si od njih lahko obetamo. Učenci, ki so večinoma otroci in mladostniki, so namreč za tehnološki fetišizem še kako dovzetni, in kolikor te pasti ne reflektiramo, se lahko zgodi, da pedagoški proces zaide z načrtovane poti in učenje močno izgubi svoj spoznavni potencial. Posledice pa so v resnici še mnogo obsežnejše: digitalizacija kot način nadzorovanja in discipliniranja ljudi, saj je digitalizirano znanje zgolj še skupek informacij, ki krožijo od enega sprejemnika do drugega, s čimer se blokira dejavnost mišljenja in zmožnost kognitivnega uvida. Učenci kot pasivni sprejemniki *ready-made* paketov informacij niso daleč od dizajniranih zarodkov – ti so vselej dizajnirani tako, da bodo natančno ustrezali načrtovanemu družbenemu redu.

V raziskavi vzrokov pojava tehnološkega fetišizma pa gre Adorno še dlje. Kako je mogoče, da ekscesna raba tehnologije nadomesti njeno racionalno uporabo? Kako je mogoče, da se človek tako predano in skrbno posveti logistiki, ki je potrebna za prevažanje ljudi v taborišča smrti, da torej opravlja delo tehnološko precizno in celo z neko ljubeznijo do strojev³ in se pri tem sploh ne sprašuje, kako bodo te naprave uporabljene? Adorno razlog za takšno vedenje do stvari vidi v pomanjkanju ljubezni (do oseb): človek, ki ni zmožen ljubezni do drugega, najde nadomestek v ljubezni do stvari. V svetu postvarelih odnosov se človekova potreba po ljubezni odraža v fascinaciji nad rečmi: »Zaskrbljujoča zadeva pri tej stvari

– zaskrbljujoča, ker se zdi, da je boj proti temu tako brezupen – je to, da gre ta težnja z roko v roki s težnjo celotne civilizacije. Boriti se proti tej pomeni toliko kot boriti se proti svetovnemu duhu; toda s tem samo ponavljam, kar sem na začetku omenil kot najtemnejši vidik vzgoje, ki nasprotuje Auschwitzu.« (Prav tam, str. 8.) Ta vidik se zelo verjetno tudi danes kaže kot najzahtevnejši, saj je raba tehnologije danes neprimerno bolj intenzivna, obenem pa opazamo tudi porast čustvene navezanosti na naprave. (Dva anekdotična primera iz šolske prakse: dijak, ki mu je učiteljica zaradi motenja pouka odvzela pametni telefon – napravo, brez katere si marsikdo med nami ne predstavlja več svojega življenja –, se je odzval agresivno in grozeče nastopil proti učiteljici. Drugi primer pa je dijakinja, ki je zaradi prepovedi pametnega telefona med poukom, ko je uporabljala družbena omrežja za povsem druge namene, zapadla v stanje močne anksioznosti.

Razmislek, s katerim sledimo Adornovim uvidom, kajpada ni argumentiranje zoper rabo tehnologij (to tudi ni poanta samega Adorna), temveč skuša kot kritična refleksija pokazati, kako nepremišljeno sledenje družbenim težnjam lahko zaide v prakse, ki se izkažejo za zelo problematične in ki jih s pomočjo edukacije upravičeno poskušamo presegati. Odnos do tehnologije je torej še ena od pomembnih tem, ki bi jih morali odpirati, če ne želimo ostajati nevedni glede tistih najbolj skrajnih človeških zmožnosti za prizadevanje zla oziroma za nehumanoost.

Toda za kritiko ne zadošča poziv k več ljubezni, ki naj bi rešila svet in vzpostavila harmonično stanje v družbi. Adornova analiza ni utopično razmišljanje o tem, kakšen bi bil svet, v katerem bi se ljudje imeli bolj radi. Pomembnejše kot takšno pozivanje je razumevanje, kako medčloveško solidarnost v določenih družbenih (ustvarjenih) okoliščinah zamenjajo izoliranost, brezbriznost in hlad v medsebojnih odnosih.

To pa je tretji element družbenega življenja, ki

³ Adorno navaja poskusno osebo iz eksperimentov, ki so nastajali v sklopu projekta o avtoritarni osebnosti, ko pravi: »I like nice equipment.« Prim. prav tam, str. 8. – Ljubezen do stvari se kaže tudi v že omenjenih oglasih, ko se izdelki oglašujejo kot objekti poželjenja.

ni bil značilen zgolj za fašizem: distanciranost in nezanimanje za usode drugih. Ko je bilo ustvarjeno družbeno vzdušje brezbrčnosti do trpljenja in usode teh, ki jih je politika označila za podljude, se ljudje preprosto niso odzivali, ko so bili priče izključevanju, diskriminaciji, nasilju. V demokratičnih družbah je sicer takšno izključevanje nedopustno, pa vendar imajo družbe v kapitalizmu drugačne načine ustvarjanja vzdušja distanciranosti in hladu. V kapitalizmu velja, da smo ljudje svobodni, kolikor se kot posamezniki lahko udejstvujemo v tekmi z drugimi – za dobrine in družbeni položaj. Vsak posameznik je odgovoren za svoj uspeh ali neuspeh v življenju, ker pa so možnosti omejene, teh nikoli ne bo dovolj za vse. Človek v kapitalizmu postane od drugih ločen individuum (izolirana monada, kot pravi Adorno), katerega cilj je premagati konkurenco in si utrditi položaj tako, da se poskuša ohranяти v igri (kar pomeni, da je tekmovanje vseživljenjsko – človek v kapitalizmu je pozvan, da se nenehno izboljšuje, kar pomeni tudi, da pridobiva nova znanja, kompetence in veščine, saj verjame, da bo le tako lahko ostajal »konkurenčen« – kar mu nalaga sadistični nadjazovski imperativ). Vseživljenjsko učenje in izpopolnjevanje sta postala zapoved, ki naj bi jo človek brezpogojno ubogal. Edukacija, ki temu služi, utrjuje prepričanje, da je cilj človekovega življenja samouresničevanje in doseganje uspeha (v zelo ozkem pomenu besede – predvsem v smislu ekonomskega uspeha). Podjetništvo se danes predstavlja kot ena najpomembnejših kompetenc, ki naj bi jo razvijali že od osnovne šole naprej. Tekmovalnost in solidarnost se medsebojno izključujeta; kolikor se povečuje tekmovalnost, se mora zmanjševati solidarnost, saj oboje preprosto ne more obstajati hkrati. Vsak izmed tekmujočih ima namreč isti interes, in to je pridobiti prednost pred drugim. Sočutje in skrb za drugega v tržnih odnosih nista predvideni:

»Z razširitvijo meščanskega blagovnega gospodarstva je temni horizont mita razsvetlilo sonce

kalkulirajočega uma, pod katerega ledenimi žarki zori seme novega barbarstva.« (Adorno in Horkheimer, 2002, str. 45.)

Za učenje podjetniškega mišljenja lahko upravičeno podvomimo, da spodbuja solidarnost in empatijo. Mnogo bolj verjetno je, da spodbuja nasprotno: željo pridobiti dobiček zase. Igra namreč ne predvideva in niti ne dopušča enakih deležev, razen če bi govorili o ekonomiji delitve, ki pa v neoliberalnem svetu nima svojega mesta – njen cilj je prisvojitve presežne vrednosti in koncentracija te v zasebnih domenah. Med sabo konkurenčni in tekmujoči posamezniki pa so siljeni v hlad in brezbrčnost do usode drugih, kot da je edino, kar se v življenju kaže kot pomembno, kopičenje kapitala in kalkuliranje, kaj se kratkoročno najbolj izplača.

Adornove analize fašizma so torej bolj kot dokument nekega časa opozorilo, kako so fašistične silnice prisotne tudi v družbah, ki sebe razglašajo za demokratične. Edukacija po Auschwitzu bi se morala resno posvečati vprašanju glede prisotnosti teh silnic in možnosti njihove sestave v organizirano obliko fašizma na širši ravni. Kritična misel bi se morala naučiti razkrivati fašistične težnje, saj je to ključni moment upiranja le-tem. Hkrati pa moramo imeti pred očmi, da ima kritična misel v temelju konstruktivno nalogo: vzgoja za upor in protest namreč nekaj uveljavlja ali potrjuje – človeško zmožnost ustvarjati odnose onkraj dominacije ali razmerij gospostva in nasilja. Upiranje za drugačne odnose in družbeno življenje, ki bo bolj dosledno živelo razsvetljenske in humanistične vrednote:

»Adorno je razumel, da zgolj kritična vednost ne more ustrezno obravnavati izkrivljanja uma in značaja, kar povzročajo subjektivni mehanizmi kapitalizma. Namesto tega je trdil, da mora biti kritična vednost ponovljena, demokratične družbene izkušnje pa uvedene s skupnimi vrednotami, prepričanji in praksami, ki ustvarjajo vključujoče in sočutne skupnosti ter omogočajo demokratično politiko in varujejo avtonomni

subjekt z ustvarjanjem potreb, ki niso zatiral-ske.« (Giroux, 2004, str. 18.)

Vzgoja za upor in protest je tudi vzgoja za takšno življenje, na ravni posameznikov za sočutje in solidarnost, na ravni občestev pa je to vzgoja za demokracijo in skrb za skupno dobro.

Nekaj kritičnih vprašanj za konec: koliko pri pouku filozofije prispevamo k razumevanju družbe, v kateri živimo? Ali se dovolj posvečamo vprašanjem, ki jih predlaga Adorno? (Ali pa smo nekako pomirjeni z idejo, da filozofija kot takšna že odvrča zlo – da se torej s filozofiranjem človek že ubrani pred tem, da bi postal sokrivec pri izvrševanju uničevalnih politik? – Česar ne gre preprosto kar privzeti, na kar kažejo primeri, kot je Heideggerjev angažma v nacistični stranki.)

Literatura

Adorno, T. W. (1966). Education After Auschwitz. Pridobljeno s <https://joss Winn.org/wp-content/uploads/2014/12/AdornoEducation.pdf> (17. 7. 2022).

Adorno, T. W. in H. Becker (1999). Education For Maturity and Responsibility. *History of the human sciences*. Let. 12, št. 3, 21–34.

Adorno, T. W. in M. Horkheimer (2002). *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Bauman, Z. (2006). *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.

Debenjak, B. (1972). Adorno in njegova kritika nekega ideologema. V Theodor W. Adorno. *Žargon pravičnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 5–32.

Giroux, H. (2004). What Might Education Mean After Abu Ghraib: Revisiting Adorno's Politics of Education. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24:1, 5–24.

Filozofija med kovidom

Renata Salecl in Manja Skočir

Tragična triaža in njena filozofska podstat

Negotovi časi epidemije covid-19 so bili z vidika refleksije številnih filozofskih vprašanj izjemno plodoviti. Med drugim so z vso ostrino zahtevali premislek težke etične zagate: kako pravično razdeliti omejena sredstva, od katerih je odvisno preživetje ljudi. Na Inštitutu za kriminologijo pri Pravni fakulteti v Ljubljani smo pred dvema letoma začeli z raziskavo »Etični in pravni vidiki triaže ob epidemiji covid-19«, katere temeljni namen je preučiti kompleksne etične in pravne dileme, ki se odpirajo v močno preobremenjenem zdravstvenem sistemu, ko je življenjsko ogroženih več ljudi, kadra in sredstev za reševanje vseh pa premalo.¹ Gre za t. i. tragično triažo, ko si konkurirajo enako ogroženi pacienti in ko oskrba enega lahko vodi v resno poslabšanje zdravja ali pa celo v smrt drugega.

Ugotovili smo, da gredo pri razreševanju tega problema različne države v različne smeri, pri čemer sta na Zahodu uveljavljeni zlasti dve etični usmeritvi.² Prva, egalitarna, vztraja na ideji absolutne enakosti vseh ljudi, in ker prepoveduje žrtvovanje nekaterih posameznikov v imenu koristi celotne družbe, odklanja idejo triažiranja pacientov. Vendar tudi egalitarizem vodi v aporije, ki razkrivajo, kako težko je doseči *enako obravnavo ljudi*: če namreč vztrajamo pri tem, da zaradi spoštovanja enakosti vseh življenj ne bomo postavili nobene

hierarhije – komu v tistih situacijah, za katere smo upali, da ne bodo nikoli nastopile, dati prednost? Ali bo obravnava pacientov potekala na podlagi načela vrstnega reda: *kdor prej pride, prej melje*? Obravnavanje pacientov na podlagi vrstnega reda pa se ne kaže kot povsem skladno z idejo spoštovanja enakosti njihovih življenj. Takšno načelo se namreč izteče v privilegiranje pacientov, ki živijo bližje bolnišnice (oz. so zaradi kakšnega drugega moralno nerelevantnega razloga pomoč iskali prej) na račun marginaliziranja tistih, ki so od bolnišnice bolj oddaljeni (oz. zaradi drugih razlogov pomoč iščejo pozneje).

Druga etična zastavitev je utilitarna oz. konsekvencialistična.³ V primeru triaže utilitarna etika odločevalcem nalaga, naj paciente obravnavajo tako, da bodo maksimizirali koristi družbe kot celote – omejena sredstva naj porazdelijo na način, da bo največ ljudi v povprečju imelo največjo korist. Naša raziskava je pokazala, da je večina etičnih komisij oz. strokovnih zdravniških združenj v začetnih mesecih epidemije covid-19 oblikovala utilitarno naravnane triažne protokole.⁴ Takšni protokoli poskušajo največjo korist za največje število ljudi v kontekstu preobremenjenega zdravstvenega sistema konkretizirati z določanjem usmeritev, po katerih naj se razvršča paciente (npr. prednost pacientov z boljšo prognozo pred tistimi s slabšo, reševanje čim večjega števila let življenja, reševanje mlajših generacij pred starejšimi, prednostna obravnava zdravstvenih delavcev itn.). Vendar tudi utilitarizem ni brez pasti. Tako kot pri egalitarnih pristopih je tudi pri utilitarnih pomembno, da se ognemo njihovim pomanjkljivostim. Osrednja ideja utilitarizma, v

¹ Več o raziskavi: <https://www.inst-krim.si/project/eticni-in-pravni-vidiki-triaze-ob-epidemiji-covid-19/>.

² Več o tem, glej: Ambrož et al., 2021.

³ Zelo natančno o tem: Jager, 2021.

⁴ Ambrož et al., 2021.

skladu s katero je treba skrbeti za dobrobit čim večjega števila ljudi oz. skupnosti kot celote, se znotraj zdravniških odločitev hitro pokaže kot sila problematična. Mar maksimiziranje dobrega v družbi pomeni, da je treba pacientu odreči oskrbo, če lahko z istimi viri rešimo dva ali več drugih pacientov? Ali je treba omejena sredstva razdeliti tako, da jih koncentriramo k redkim posameznikom, ali tako, da jih med ljudi čim bolj razpršimo, čeprav to pomeni, da posamezniki, tudi tisti najbolj bolni, ne bodo dobili optimalne oskrbe?

Še ena težava utilitarizma izhaja iz predpostavke te teorije, ki temelji na ideji, da ljudje na splošno skrbijo za to, da bi maksimizirali svoje dobro in minimizirali svojo bolečino. Psihoanaliza pa nam je že zdavnaj pokazala, da to ne drži, saj ljudje v bolečini pogosto najdejo užitek in vztrajajo v situacijah, ki so zanje boleče, saj iz njih zaradi različnih (nezavednih in drugih) mehanizmov ne morejo izstopiti. Ideja, da ljudje nenehno stremijo k povečevanju svojega dobrega, ne ustreza empiriji vsakdanjega življenja. Ta namreč kaže, kako ljudje vse pogosto zapravljajo svoje sposobnosti in potencialne, inhibirajo lasten intelektualni razvoj, nepremišljeno gospodarijo s svojim premoženjem in z najrazličnejšimi razvadami, odklonskostmi, tveganimi odločitvami ter drugimi slabimi izbirami in ravnanji uničujejo lastna telesa in ogrožajo svoja življenja. S podobnimi težavami se srečujemo tudi pri ideji, da si ljudje nenehno prizadevajo za srečo – saj ljudje pogosto delajo prav vse, da sebi in drugim preprečijo zadovoljstvo. Gre za element negativnosti, ki ga utilitarizem povsem spregleda.

Ker smo v raziskavi »Etični in pravni vidiki triaže ob epidemiji covid-19« želeli raziskati tudi, kako so se s težavami, o katerih smo razmišljali na abstraktni ravni, v empiričnem svetu srečevali zdravstveni delavci, smo v njenem sklepnem delu opravili razgovore z zdravniki, ki so se s problemom pravične razdelitve v razmerah pomanjkanja neposredno srečevali pri svojem delu. Zanimalo nas je, kako je med epidemijo

na njihovem delovnem mestu potekalo triažiranje pacientov; kdo in po kakšnem postopku je sprejemal triažne odločitve; kakšne stiske in težave so pri tem doživljali; kako ocenjujejo strokovne smernice ter etične premisleke v njihovem ozadju ter kakšen je njihov pogled na to, kako v epidemičnih časih najpravičneje deliti omejena sredstva, od katerih je odvisno preživetje ljudi. V nadaljevanju tega prispevka objavlja prepis enega izmed opravljenih intervjujev. Meniva namreč, da je ta pogovor dobra iztočnica za razmislek nekaterih za bralce in avtorje revije FNM atraktivnih tem, za katere pa se zdi, da so bile v dosedanjih razmišljanjih o epidemiji covid-19 bolj ali manj spregledane.

1.

V znamenitem besedilu *Kaj je filozofija?*⁵ Karl Jaspers kot enega izmed štirih *občudovanja vrednih pojavov*, s katerimi želi bralcem pokazati, zakaj filozofija nastopi pred vsako znanostjo, *povsod tam, kjer so ljudje budni*, navaja, da je *filozofija človeku nujna*, zato je tudi *vseprisotna, v javnosti, v pregovorih, prevladujočih mnenjih, jeziku konvencij, v prepričanjih itn.* Intervju, ki sledi v nadaljevanju, je lep primer tega, kako nobeno drugo področje človeškega delovanja ne zadeva vsakega človeka na način, kakor vse ljudi zadeva filozofija. Najprej zato, ker pokaže, da je filozofski potencial oz. zmožnost refleksije filozofskih vprašanj v vsakem človeku – in da celo tisti, ki zavračajo filozofijo, lahko (z besedami Jaspersa), *ne da bi se sploh zavedali, to počno le v imenu neke druge filozofije*. Drugič pa zato, ker razkriva, da je pred filozofskimi vprašanji morda res mogoče bežati, ne da pa se jim ubežati. Ne zmeniti se zanje, bi namreč pomenilo, ne zmeniti se za najbolj elementarna in najbolj pristna človeška vprašanja, vprašanja smisla življenja, dobrega in slabega, resničnega in lažnega. In čeprav je povsem gotovo, da sodijo številna filozofska dela med najkompleksnejše kadar koli napisane knjige in da so tudi filozofski

⁵Jaspers, 1973.

razmisleki pogosto tako zahtevni, da jim lahko sledijo le redki posamezniki, je izvor vseh teh knjig in vseh teh spekulativnih in vratolomnih razmislekov nekaj elementarno človeškega, npr. težka življenjska izkušnja, strah, nerazumevanje, izgubljenost, čudenje ... oz. to, čemur Jaspers reče *zavedanje lastne nemoči*.

Etične zadrege, povezane s triažo, ki so se v časih covid-19 iz knjig in kabinetov akademikov preselile v zdravniški vsakdan, so lep primer, kako vsak filozofski in še zlasti etični problem temelji in izhaja iz vsakdanje življenjske stvarnosti, iz stvarnosti, v kateri se zdravstveni delavec sooči z zelo težkim zavedanjem, da ne more pomagati vsem bolnikom, in se tako, kakor pravi Jaspers, *zave lastne nemoči*. Ljudje o smislu življenja, smrti in tistem, kar ji utegne slediti, o prav in narobe, o resnici in laži, o mnenju in vednosti, o moralni odgovornosti za svoja ravnanja, ne premišljamo zato, ker je to koristno, dobičkonosno, prijetno ali kaj podobnega, ampak zato, ker se prej ali slej srečamo z ostrino teh vprašanj. Banalnost vsakdana večine med nami ne sili razumeti, kako poteka postopek intubacije, kakšna zdravila in katere zdravilne učinkovine zdravniški timi predpisujejo s covidom obolelim pacientom, kakšne spremembe virus SARS-CoV-2 povzroča na pljučih itn. Povsem drugače pa je z vprašanji, povezanimi s pravično razdelitvijo omejenih virov. Nekaj v nas, zagotovo tudi strah, da se utegnemo znajti pred prenatrpanim oddelkom intenzivne nege, nas sili spoznati odgovore na težko etično vprašanje: kdo in s kakšnimi argumenti prižiga zelene, rumene in rdeče luči na semaforjih, ki odpirajo vrata na intenzivne oddelke prezasedenih bolnišnic.

2.

Vprašanje pravične distribucije omejenih sredstev je nedvomno t. i. *širše družbeno vprašanje*, vendar se zdi, da se premalokrat zavemo, da je v prvi vrsti filozofsko oz. etično vprašanje, čeravno o njem v vsakdanji praksi običajno ne odločajo filozofi in etiki, ampak (v konkretnem

primeru triaže) zdravniki oz. zdravstveni delavci. In tako kot so medicinske znanosti najbolj usposobljene za odločanje o zdravju in njegovem maksimiranju, je filozofija oz. etika kot njena disciplina tista veda, ki je pristojna za odločanje o pravičnem in dobrem. Meniva, da so težke odločitve o tem, kdo bo živel in kdo ne, s katerimi so se v številnih državah po svetu morali soočiti zdravniki, dobra iztočnica za razmislek o nujnosti pouka filozofije in etike ne samo za zdravniške, ampak tudi za nekatere druge poklice.

V okviru medicinske izobrazbe so namreč študenti običajno seznanjeni z osnovami etike in medicinskimi etičnimi dilemami. Poleg tega so zdravniki prvo znano poklicno združenje v zgodovini Zahoda, ki je svoje delovanje podvrglo zavezi spoštovanja etičnega kodeksa. Ta je preživel tisočletja in v posodobljeni različici še vedno velja za temeljno etično usmeritev zdravnikov: v številnih državah, tudi pri nas, temeljna načela t. i. Hipokratove prisege mladi diplomanti medicine slovesno izrečejo, preden začnejo opravljati svoj poklic. Na tem mestu ob strani puščava premislek, ali je pouk etike in filozofije, ki so ga med študijem deležni bodoči zdravniki, zadosten. In to kljub temu, da imamo vsaj nekaj dobrih razlogov za dvom o njegovi ustreznosti in celo razloge za skrb o študiju medicine na splošno, saj da ta *ne bi bil usmerjen k izobraževanju čutečih ljudi*, ki bodo sposobni moralno vrednotiti posledice lastnih ravnanj.⁶ Vnemar puščava tudi sicer izjemno pomemben razmislek, ali je ustrezna domneva, da so zdravniki ključni strokovnjaki za etična vprašanja, ki zadevajo medicinsko delo (zgolj) zato, ker so skozi svojo prakso pridobili številne izkušnje in tako ustvarili »moralni kapital« za odločanje v etično kompleksnih situacijah. Iz razlogov, ki so nakazani zgoraj, in še nekaterih, ki jih tukaj ne omenjava, meniva, da ta domneva

⁶ O tem je v zadnjem času javno razmišljal prof. dr. Uroš Ahčan: <https://www.delo.si/nedelo/uros-ahcan-trden-znacaj-oblikujeta-spostovanje-in-srcnost/> in <https://onaplus.delo.si/prof-dr-uros-ahcan-medicinska-fakulteta-bi-morala-ustvarjati-srcne-zdravnike>.

ni ustrezna, vendar zaradi omejenosti te razprave na druga vprašanja tega argumenta ne bova podrobneje razdelali. Trdiva pa, da bi z etičnimi vsebinami morali seznaniti tudi nekatere druge poklicne profile. Poznavanje etike je namreč nujno za vse vede, delujoče na način, ki kakorkoli posega v dobrobit drugih bitij, in nobenega dobrega razloga ni, da so takega pouka deležni bodoči zdravniki, ne pa tudi (denimo) bodoči inženirji in informatiki.

Proizvodi posameznikov, ki delajo na področju umetne inteligence, namreč zelo pogosto odpirajo etične dileme – tako morajo denimo konstruktorji samovozečih vozil oblikovati algoritem za situacijo, v kateri bo samovozeče vozilo varnost svojemu uporabniku lahko zagotovilo samo tako, da bo zadelo množico ljudi. Inženir, ki bo oblikoval takšen algoritem, bo razreševal etični problem – naj se vozilo odzove tako, da bo reševalo svojega uporabnika (šoferja), ali naj v imenu varovanja skupine ljudi na cesti žrtvuje varnost (in morda celo življenje) šoferja?

Na analogen način kot medicina – vsaj v svoji terapevtski in preventivni fazi⁷ – posega v dobrobit pacienta, vanjo posegajo tudi strokovnjaki številnih drugih dejavnosti in ved. Verjetno so računalniška znanost, informatika in uporabna matematika najmočnejše tehnologije sodobnega časa, zlasti zaradi ustvarjanja algoritmov, ki postavljajo okvire našim izbiram, določajo privzete opcije in razvrščajo odstopanja od njih. Posamezniki, zaposleni v teh panogah, običajno nimajo ne znanja in ne drugih spodbud, da bi etično presojali moralne in socialne implikacije in posledice svojih strokovnih

delovanj. Trdiva, da so etični premisleki potrebni povsod tam, kjer kdo deluje in posega v interese drugih, zato je razlikovanje, ki od zdravnikov etično izobrazbo zahteva (naj bo še tako pomanjkljiva), od informatikov in inženirjev pa ne, neustrezno. V obeh primerih gre namreč za tehnični poseg v dobrobit drugih bitij.⁸

3.

Etično mučne situacije, v katerih so se med epidemijo (nanje povsem nepripravljeni in tako rekoč čez noč) znašli zdravniki različnih svetovnonazorskih usmeritev, so pokazale, da na neki točki svojega poklica zdravniki prenehajo razmišljati kot zdravniki. Če gre namreč pri delovanju medicinskega ventilatorja, razlogih, ki so privedli do njegove uporabe, poteku in posledicah intubacije za strokovno oz. medicinsko vprašanje, je vprašanje, komu dodeliti zadnji prost ventilator, kakor sva zgoraj že povedali, etično vprašanje. In tako je tudi pri drugih »težkih etičnih« temah s področja medicine – medicinski vidik splava je osredotočen na vprašanje posega: kako ga izpeljati, da bo za žensko čim manj boleč in čim bolj varen, etično vprašanje pa je, zakaj je splav legitimen in zakaj morda ni. Medicinski vidik evtanazije – tako pasivne kot aktivne – se suče okoli vprašanj, kako izpeljati ta postopek, kdo naj ga izvede, kakšno zdravilo injicirati pacientu oz. kdaj mu odtegniti zdravljenje. A temeljno vprašanje v ozadju vseh pravkar naštetih je tudi v tem primeru etično – ali lahko razsodni posamezniki odločajo o dokončanju svojega življenja oz. zakaj je ureditev, ki jim tega ne dopušča, nelegitimna.

Objavljeni intervju⁹ je tako nazadnje zanimiv tudi zato, ker je njegov intervjuvanec mlad zdravnik, ki po eni strani ocenjuje, da v srednji šoli ni imel posebej dobrega pouka filozofije, pa drugi pa tudi sicer nima ravno veličastnega mnenja o ljudeh, ki se poklicno ukvarjajo s

⁷ Znanosti in vede se v splošnem delijo v štiri temeljne skupine: naravoslovje, tehnika, družboslovje in humanistika. Medicina je ena izmed ved, ki jih ni mogoče enostavno umestiti v samo eno izmed skupin: ima namreč svoj naravoslovni (deskriptivni) in tehniški sestavni del. Tako po eni strani opisuje, kakšne so stvari (postavlja diagnoze), po drugi pa si prizadeva transformativno poseči v realni svet (predpisuje terapevtske posege in določa preventivne ukrepe). Tako terapevtski poseg kot preventivni ukrep pa sta v svojem bistvu tehnična posega.

⁸ O tem tudi: Pribac, 2019.

⁹ Za objavo prepisa intervjuja sva pridobili soglasje intervjuvanca. Intervju je bil zvočno sneman, pozneje prepisan, zvočni posnetek pa je trajno in varno uničen.

premlevanjem ontoloških, epistemoloških, političnih, etičnih in drugih filozofskih vprašanj ... Pa vendar, pri odgovorih na naša vprašanja je pokazal močno filozofsko in etično intuicijo. Naenkrat se je v njem zbudil filozof! In samo želimo si lahko, da je etična intuicija njegovih kolegov vsaj tako dobra. Epidemije se bodo namreč ponovile veliko prej, kot bomo mladim zdravnikom in inženirjem zagotovili ustrezno filozofsko izobrazbo, ki bi jih opremila s poznavanjem osnov etičnih teorij, praktičnega silogizma in moralne argumentacije, s čimer bi jih usposobila za moralno presojo lastnih ravnanj in njihovih posledic.

4.

IK (Inštitut za kriminologijo): Ali si se v svojem zdravniškem delu kdaj srečal s triažo?

Z (Zdravnik): Triaža v urgentnem centru poteka vsak dan, ko določamo, kako hitro nekoga obravnavati. Na intenzivno terapijo pa tudi ne sprejmemo vsakega: gledamo pričakovan potek bolezni in pacientovo željo po dostojanstvu in kvaliteti življenja. Vedno se upošteva medicinske indikacije.

IK: Se je ta triaža med epidemijo kaj razlikovala od triaže, ki za sprejem v intenzivni enoti poteka sicer?

Z: V sami osnovi zelo bistveno drugačna ni bila. Je pa bila drugačna tudi zaradi covida, zaradi same bolezni, ki je zelo vezana na starost in na pridružene bolezni ... Preživetje je bilo pri starejših pacientih z več pridruženimi boleznimi veliko slabše. Se je pa zmanjšal, bistveno zmanjšal, nivo oskrbe, ki so ga bili pacienti na intenzivni terapiji deležni. Kapacitete bi lahko širili bolj ali manj v nedogled, vendar, kot rečeno, za ceno resnega zmanjševanja nivoja oskrbe. Po mojem mnenju je bila to najbolj resna posledica preobremenjenosti med covidom: paciente smo sicer sprejemali, samo nivo je bil res občutno slabši. Ni isto, če pacienta na intenzivnem oddelku obravnava visoko usposobljen

tim intenzivistov, sester z izkušnjami s temi pacienti, ali pa, kot je bilo med epidemijo, tim, v katerem specialist vodi obravnavo petkrat večjega števila pacientov kot sicer. V intenzivni enoti so specializanti in sestre iz drugih oddelkov, z malo izkušnjami in znanja s temi pacienti ... Uporabljali smo tudi slabšo in starejšo opremo kot sicer, od postelj do ventilatorjev, ker boljše opreme ni bilo več na voljo.

IK: Je prišlo do situacije, ko kdo ni bil sprejet samo zaradi epidemije, torej zaradi preobremenjenosti bolnišnice?

Z: Če smo menili, da ni neke prave medicinske indikacije, pacienti niso bili sprejeti, ni pa bilo tako, da ne bi sprejeli pacienta, za katerega bi mislili, da bi mu intenzivna terapija nudila več koristi kot škode.

IK: Ste se pri tem držali kakšnih pravil triažiranja? Na podlagi česa ste se odločali?

Z: Za samo intenzivno enoto nekih jasno definiranih smernic ni; to je odločitev, ki jo sprejmemo skupaj s pacientom, svojci in lečečimi zdravniki in na podlagi mnenja intenzivistov, specialistov.

IK: Te odločitve sprejemate individualno ali timsko?

AnS: Če je le mogoče v timu, v dežurstvu pa tudi individualno.

IK: Je ta postopek formaliziran?

Z: Za sprejem v intenzivno enoto načeloma ne, ne toliko ... v osnovi bi to moralo biti delo lečečih zdravnikov na oddelku. V idealnem svetu bi imeli pacienti že vnaprej izraženo voljo, kaj si glede zdravljenja želijo; vseeno je nek temeljni princip medicine, da se ne škoduje, z nekim herojskim, nepotrebnim zdravljenjem pa se lahko velikokrat povzroči veliko več škode kot koristi.

IK: Kako pogosto pa se srečate s pacienti, ki

imajo vnaprej izreženo voljo?¹⁰

Z: Nihče, vsaj ne formalno napisano ... ne, tega nima nihče.

IK: Kaj pa recimo svojci, koliko je svojcev, ki povedo, da si morda pacient nekih oblik zdravljenja na želi?

Z: Ja, tega je več. Problem je, ker velikokrat ni časa za pogovore, morda svojcev ni, ker pacient pride z rešilcem, nezavesten, nimamo stika s svojci ... Je pa pogosto mogoče, še posebej na terenu, da se zdravnik pogovori s svojci in se skupaj z njimi odločimo, ali ima podaljševanje zdravljenja še smisel ali pa je to samo podaljševanje trpljenja in je bolj smiselno lajšanje bolečin z izboljšanjem kvalitete življenja ter dostojanstva pacienta.

IK: Si bil kdaj med epidemijo soočen s tem, kar mi imenujemo »tragična izbira« – torej s situacijo, ko odločevalec ve, da bo oskrba enega pacienta pomenila neoskrbo drugega ..., ta neoskrba pa lahko vodi v resno poslabšanje zdravja, tudi v smrt.

Z: Mislim ... do neke mere ja, ampak nekako je do tega vedno prišlo pri tistih pacientih, ki so že bili mejni in smo že prej razmišljali, ali ima intenzivno zdravljenje sploh smisel ali ne. Ni pa se to dogajalo pri pacientih, ki bi jih ocenili za »perspektivne«; to je pač verjetno velikokrat naša ocena, ki morda ni čisto pravilna.

IK: Ali imate kakšna izobraževanja, ki bi vas pripravila na odločanje v teh situacijah? Veliko zdravnikov je povedalo, da takšne odločitve doživljajo kot zelo obremenjujoče.

Z: Kot specializantu mi teh odločitev na srečo ni bilo treba sprejemati, nisem jih sprejemal sam,

vem pa, da je bilo to veliko breme za ostale. Izobraževanj pa nimamo, in kolikor vem, jih tudi nikjer druge nimajo.

IK: Kakšen je tvoj odnos različnih kriterijev, ki naj se upoštevajo pri trižiranju pacientov? Meniš, da obstajajo kriteriji, ki bi jih morali pri trižiranju vedno upoštevati, in tudi kriteriji, ki jih nikoli ne bi smeli upoštevati? Britanska etična komisija je, denimo, sprejela pravilnik, ki daje prednost pri obravnavi tudi glede na družbeno vlogo – prednost so npr. imeli zdravniki, razvijalci cepiv, tudi politiki. Se ti zdi to sprejemljivo?

Z: Ne vem, verjetno v neki širši perspektivi ima smisel, da v veliki krizi zdravstvenega sistema poskrbiš za zdravstvene delavce in jih s tem ne izgubiš, ampak sicer družbeni status sam po sebi ne bi smel biti odločilen. Da pa rešuješ kritično infrastrukturo, če so to politiki, ali kdorkoli to pač je, torej ljudje, ki lahko v trenutni situaciji ali v nekem širšem kontekstu pomagajo – v tem primeru se mi zdi smiselno, da imajo neko prednost. Enako kot se je odločalo pri tem, koga najprej cepiti – tiste, ki so najbolj ogroženi, in tiste, katerih izpad se bo najbolj poznal. V različnih situacijah pa so to verjetno različne skupine; če je to zdravstvena kriza, so to zdravstveni delavci, če je ...

IK: Vojna, potem bi bili vojaki?

Z: Ja, ja ...

IK: Kakšno pa je tvoje mnenje o smernicah, ki jih je sprejela nizozemska etična komisija; po njih so imele prednost mlajše generacije pred starejšimi v imenu »kroga življenja«. Ideja je, da mlajše generacije še niso imele priložnosti doživeti nekih življenjskih mejnikov in da jim je treba to omogočiti. Se ti zdi to smiselno?

Z: Jaz ne vidim neke pomembne moralne razlike med tem in reševanjem let življenj. Če rešiš nekega 20-letnika, si rešil, ne vem, 60 let življenja, če pa rešiš 70 let starega človeka, si rešil 10-20 let življenja. Če z istimi razpoložljivimi viri

¹⁰ 34. člen Zakona o pacientovih pravicah določa pravico pacienta do vnaprej izražene volje. V skladu s to pravico, se mora upoštevati vnaprej izražena volja pacienta, ki je sposoben odločanja o sebi in je dopolnil 18 let starosti, kakšne zdravstvene oskrbe ne dovoljuje, če bi se znašel v položaju, ko ne bi bil sposoben dati veljavne privolitve v medicinske posege. (Op. a.)

lahko izbereš nekoga drugega ...

IK: Se ti zdi sprejemljivo, da bi dali prednost glede na starševstvo kot družbeno vlogo? Na primer: imamo dve ženski v enaki starosti z enakimi možnostmi preživetja, a se odločimo za reševanje tiste, ki ima otroka/otroke?

Z: Meni se to zdi zelo nerealen scenarij. Kot prvo bi tukaj verjetno bilo veliko drugih dejavnikov, ki bi bili pri sprejemanju te odločitve bistveno bolj pomembni. Drugače pa gotovo, družbena vloga je pomembna: če ima nekdo neke ljudi, za katere skrbi, ki bi potem ostali sami in brez pomoči ... Mislim, da si to zasluži prednost.

IK: Kaj pa argument, da druga ženska še ni imela možnosti doživeti materinstva?

Z: Ja, saj prva pa tudi ni imela možnosti doživeti česa drugega ...

IK: ... nosečnosti, rojstva svojega otroka ...? Bi jo bilo etično reševati v imenu tega, da ji vse to omogočimo?

Z: S tem da pustimo potem otroke same, kot sirote?

IK: Bi vam bilo lažje, če bi obstajali neki mehanizmi odločanja – da bi bilo to odločanje npr. pravno normirano? Kdo bo recimo dobil zadnji prost respirator – tisti, ki je prišel prvi, ali tisti, ki ima boljšo prognozo ... Je bolje, da je odločitev o tem prepuščena avtonomiji zdravniške stroke?

Z: Problem je, ker ventilator ni rešitev, ventilator ni ozdravitev, ampak je samo nek most do potencialne rešitve. Jaz mislim, da ni etično, da bi sprejemali ljudi na take oblike zdravljenja glede na to, kdo je prišel prvi. Ker s tem bistveno zmanjšamo skupno preživetje ...

IK: Poznamo recimo dve vrsti triaže: ena ja ta, ko na sprejem čakata dva pacienta in se mora zdravnik odločiti, koga izmed njiju bo sprejel. Druga pa je na nek način še veliko

težja, v referenčni literaturi se govori o *ex post* triaži – gre namreč za situacijo, ko je nekdo že v oskrbi na intenzivi, v bolnišnico pa pride pacient, ki bi tudi potreboval posteljo v intenzivni enoti in ima boljšo prognozo ... Ste se kdaj srečali s situacijo, ko bi morali prekiniti zdravljenje komu, ker mu konkurira pacient, ki ima boljšo prognozo?

Z: Ja, tega smo imeli ogromno. Vendar na srečo vedno pri pacientih, kjer smo vsi menili, da nimajo realnih možnosti preživetja.

IK: Kako ste se takrat odločali?

Z: Zjutraj na raportu.

IK: In takega pacienta ste potem preselili na oddelek?

Z: Ponavadi so umrli pri nas.

IK: Umrli so, ker ste jim odklopili aparate?

Z: Nismo več stopnjevali zdravljenja oziroma v zelo redkih primerih nismo nadaljevali z zdravljenjem, ki pacientu ni več koristilo. Invazivna ventilacija je tudi oblika zdravljenja.

IK: In to je bila neposredna posledica preobremenitve ...?

Z: Ja, ja.

IK: Aha.

Z: Mislim, preobremenitve ob presoji, da zdravljenje ne bo uspešno. Nikoli nismo odklopili koga, za katerega bi verjeli, da bo zdravljenje še lahko uspešno. Nismo pa čakali neke ... naravne smrti – če lahko sploh govorimo o naravni smrti pri človeku, ki je na 15 perfuzorjih in na ventilatorju ... Prekinili smo zdravljenje, ki ni bilo več indicirano. To je praksa tudi sicer: če nekaj ni več indicirano, je namreč, kot sem že rekel, podaljševanje trpljenja in ne življenja. Je pa res, da je bilo tega med epidemijo bistveno več kot sicer.

IK: Je bilo za vas odločevalce sprejemanje teh odločitev moralno težje kot recimo odločanje v primerih, ki jim mi rečemo *ex ante* triaža? Je težje nekomu prekiniti zdravljenje, kot pa se odločiti, da ga pri nekom sploh ne začneš?

Z: Jaz sam nisem čisto neposredno sodeloval pri teh odločitvah, ampak mogoče je to na nek način celo lažje, ker si poskusil in vidiš, da ne gre. Te paciente smo načeloma dobro poznali in smo se tudi vsi strinjali ... Če pa se kdo ni strinjal, da je primer neresljiv, potem se v to ni šlo.

IK: To so bile torej vedno timske odločitve?

Z: Ja, to ja, to so bile vedno skupinske odločitve.

IK: Kakšno je tvoje mnenje o tem, da bi se kdaj v triažnih situacijah odločalo z žrebom?

Z: V realnem svetu po mojem mnenju to nima čisto nobene vloge. Nikoli nimaš enakih pacientov – ali pa izjemno redko, če gre mogoče za neko masovno nesrečo. Na primer vlak, na katerem je ogromno mladih in zdravih ljudi, pa še tam so zagotovo različno bolni in poškodovani. Ni pa tega, da bi prišlo deset ljudi, ki imajo popolnoma enake možnosti preživetja. Mislim, da žreb pri ljudeh, ki imajo bistveno različne možnosti preživetja, ni etičen. Mislim tudi, da bi bilo za zdravstvene delavce moralno veliko težje odločati se z žrebom ... Veš, da je ostal zunaj nekdo, ker ni bil izžreban, čeprav ti misliš, da bi lahko preživel in imel po tem dobro kvaliteto življenja. Hkrati si pa dobil nekega zelo bolnega, starejšega pacienta, ki nima nobene možnosti, da bi preživel intenzivne terapije, pa ga moraš zdraviti, ker je bil pač izžreban. Zdaj, ko bolj razmišljam o vsem tem, mislim tudi, da smernice nikoli ne bodo ... nerealno je, da bi jih lahko naredili – razen za zelo specifično situacijo. Pri nas je bila situacija v prvem valu čisto drugačna kot v drugem, pa je bila ista epidemija. In drugačna je bila spet v tretjem. Enkrat imaš malo postelj, drugič jih imaš več ..., enkrat imaš možnost, da oddelek hitro razširiš, drugič te možnosti nimaš ...

Napisati neke jasno definirane pogoje je po mojem mnenju nemogoče. Če bi nam rekli, da starejših od 75 let ne zdravimo, mi pa bi imeli 10 praznih postelj – ampak bi bili vsi, ki bi jih potrebovali, starejši od 75 let ... Bi jih potem puščali zunaj samo zato, ker je nekdo tako napisal?

IK: Starost ni bila določena kot edini oz. samostojni pogoj v nobenih smernicah, ki smo jih preučili. Samo Švica je recimo imela v prvem valu to določilo, ki pa so se mu potem zdravniki sami uprli. Starost sama po sebi res ne bi smela biti zadosten kriterij, kajne?

Z: Ja, ampak vedno bo šlo za situacijo v danem trenutku. Smernice bi torej morale biti izjemno prilagodljive – glede na epidemijo, kakšna je, glede na trenutne kapacitete ... Mi smo imeli v istem valu en teden proste postelje in takrat smo sprejemali paciente, ki jih mogoče v neki drugi fazi ali pa en teden pozneje ne bi. Na koncu je bila smrtnost teh pacientov skoraj 100-odstotna, torej teh mejnih, ki smo jih vseeno sprejeli. Ampak če imaš kapacitete, jih lahko sprejmeš, če si to želijo tudi sami ter njihovi svojci. To bo zelo težko definirati vnaprej, na žalost.

IK: Bi bilo za vas vseeno razbremenjujoče, če bi imeli te smernice? Potem bi recimo vedeli, da ste neko tragično odločitev sprejeli na podlagi pravilnika oz. smernic ... Bi vas to kakorkoli razbremenilo?

Z: Tudi če imaš smernice, moraš na koncu ti iti k človeku in mu povedati, da ga ne boš sprejel ... Ne vem, če bi nas ti protokoli kakorkoli razbremenili. Mogoče bi to bilo samo še težje, saj moraš reči, glejte ta algoritem ali pa ta člen mi je rekel, da vas ne smem sprejeti. Ali pa pač razložiš, čeprav smo to storili zelo redko – pacienti, ki jih nismo sprejeli, so bili namreč zelo slabi ... Mogoče razložiš svojcem, ampak poveš, da si takega mnenja ti in tvoja ekipa. Če si podprt z nekim pravilnikom ... ne vem, vsekakor pa bo na koncu to morala biti odločitev tima, ki

pozna trenutno situacijo in dejansko zdravi te paciente. Mi smo sami videli, pri katerih pacientih je smrtnost skoraj 100-odstotna in kdaj stopnjevanje zdravljenja ni več smiselno.

Literatura

Ambrož, M., Briški, L., & Salecl, R. (2021). Triažne odločitve v času pandemije covid-19: Medicinske smernice, pravna načela in javno mnenje. V: *Koga reševati v času pandemije?: Etični, medicinski in kazenskoopravni vidiki triaže*. Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti v Ljubljani.

Jager, M. (2021). Splošno etično pravilo in njegova uporaba na življenjskem primeru tragične triaže. V: *Koga reševati v času pandemije? Etični, medicinski in kazenskoopravni vidiki triaže*. Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti v Ljubljani.

Jaspers, K. (1973). *Einführung in die Philosophie*. R. Piper, München.

Pribac, I. (2019). *Etika naj postane del študija informatike*. V: Informacijska družba. Založba Inštituta Jožef Štefan, Ljubljana.

Blaž Sušnik

Atenska kuga: dialog

Osebe dialoga: Sokrat, Kalikles

Skrivnostna kuga je prizadela Atene. Oblasti so odredile stroge ukrepe, po katerih se je v velikih skupinah prepovedano zbirati znotraj mesta. Državljeni se morajo zunaj svojih domov držati na razdalji in svoj obraz zaščititi z modrim hitonom. V asklepionu pripravljajo negotovo zdravilo, ki bo kmalu obvezno za vse državljane. Sokrat se vrača z agore in vidi Kalikla, zleknjenega na stopnicah kot pri simpoziju. Z eno roko si opira trup, z drugo si drži voščeno tablico.

Sokrat: Pozdravljen, prijatelj!

Kalikles: Sokrat? Tudi ti torej.

S: Tako čudno me gledaš, kot da me ne prepoznaš!

K: Tvojega čela, Sokrat, se ne da zgrešiti. Bolj me skrbi ta reč, ki jo nosiš na obrazu.

S: In mene to, kar tebi manjka na obrazu.

K: Kako si se mogel vdati? Ti od vseh bi lahko vedel, da se ti smešni ukrepi nič ne spodobijo v Atenah. Naša svoboda in naše skupno življenje sta ogrožena, ti se pa kot ostali slepci plaziš pod peto strategov in se ne drzneš povprašati, kaj in kako.

S: Zato sem te pa ogovoril, prijatelj, da se malo pomeniva.

K: Nimam časa. Pred zahodom se moram zglasti ti pred sodiščem in podati zagovor.

S: Kje so te zasačili?

K: Nisem spoštoval javnega zdravja.

S: Kot ga tudi zdaj ne.

K: Tako je.

S: In to ti je v ponos?

K: Dobro me poznaš.

S: Toda, čemu?

K: Zavedam se lastne moči in pod nobenim pogojem je ne predam. Zato se tudi ne vdam tem novim zakonom, ki niso nič drugega kot še en poskus šibkih, da bi nadvladali nas, močne.

S: Ampak potem so tudi oni močni, če jim uspe nadvladati.

K: Že prav, naj bodo, a jaz ne bom šibek in ne bom se vedel po teh odredbah. Ljudstvo hoče svobode. Le nekaj let prej smo morali zavreči staro krdelo tiranov in zdaj jih bomo še enkrat.

S: Velik cilj si si zastavil prijatelj in nerad te oviram pri tem. A ne razumem povsem, kaj ti je tako hudega.

K: Morava postopno, Sokrat?

S: Tako je najbolje.

K: Potem pa razmisli o naslednjem. Ali je naša država demokracija ali tiranija?

S: Menda je demokracija.

K: In kdo vlada v demokraciji?

S: Zdi se, da ljudstvo, toda prej bi rekel državni-ki, skupščina in sodišča.

K: Res je, kar praviš. Toda vsi državniki tudi služijo ljudstvu. Mar ni to spodobno za demokracijo? Da ima ljudstvo zadnjo besedo?

S: Govoriš smiselno.

K: Ali ni demokracija najboljša ureditev prav zato, ker jo vodi ljudstvo v svoj prid, tako da nima nihče preveč moči v svojih rokah in se državo upravlja tako, da imajo vsi od nje kar največji dobiček?

S: Tudi to je smiselno.

K: Ali niso potem vsi ti ukrepi, ki nam kratijo svobodo, nas omejujejo v našem delu in druženju, nas silijo, da nosimo te uzde in nam bodo kmalu vsilili neko tako imenovano zdravilo ter nam s tem odvzeli še zadnjo svobodo, namreč svobodo nad našimi lastnimi telesi?

S: Iz prej rečenega se zdi, da si dobro izpeljal svoj sklep.

K: In ali se naša država ne odlikuje prav po svoji svobodi? Ali nismo Atenci najsvobodnejši izmed ljudstev, hkrati bogati in radostni, a tudi trdni in pridni? Mar ne vemo, kaj je bolje za nas? Ali ni tako, kot je davnega leta dejal Perikles, da se naša država odlikuje po tem, da ljubi lepoto in ljubi modrost? In mar ni tudi to pod napadom? Poglej, zaprli so telovadnice in po mestu moramo biti razpršeni. Čim se družimo v tesni gneči, nas tepejo s kiji in suvajo s ščiti. Kogar najdejo ponoči na prostem, tega vržejo v ječo, in menda bodo kaj kmalu tudi meje med filami zastražene in prehod čeznje bo prepovedan. Glej dalje: zaprte so predavalnice in gledališče, na agori je čista žalostija, učitelji ne smejo poučevati otrok in otroci se ne smejo igrati med sabo. Vsa razprava je ukinjena, umetnost je ukinjena, kmalu bo ukinjena tudi lepota, in ko omeniš, da se kaj takega ne sme zgoditi, se zagovorniki oblasti in hinavci, katere bi morali že pred leti pregnati z ostalim krdelom, zgrozijo in kričijo nate, da rušiš javni mir in prispevaš k našim težavam. Kaj takega se bi lahko zgodilo pod vladavino tvojega dobrega prijatelja Kritija, ne pa pod tako imenovano ljudsko vlado, pod svobodno državo. In nazadnje naj rečem nekaj o tej skrivnostni kugi, ki se je nenadoma pojavila v našem mestu. Od kod je prišla, nihče ne ve, a slutim, da so jo asklepijci sami proizvedli in spustili v javnost. Ali pa jo je satrap čez morje pritihotapil k nam, da nas ošibi. Kakor koli že, kakšna bolezen sploh je to? Koliko je mrtvih, Sokrat? Mar veš?

S: Ne vem.

K: Skorajda nihče ni še umrl zaradi nje. In kdor je umrl, je bil že star in bolan – isto, kot če ne bi zbolel še za to boleznijo. Še sam sem jo imel. Veš, kako sem se počutil?

S: Povej.

K: Nič kaj slabše ni od prehlada, resnično ti povem. Vsi ti zakoni in ves ta strah so zaman. Nič ne bomo rešili z njimi. Kdor bo umrl zaradi nje, bo pač umrl, ostali naj pa živimo v miru in svobodi. Za to gre, Sokrat, za svobodo. Čim jo še tako malce spustimo iz svojih prstov, smo jo že izgubili. Ljudstvo si jo bo zopet priborilo in jaz mu bom v tem pomagal. To ti prisežem.

S: Izvrstno, prijatelj, resnično izvrstno. Šele ko si nehal, sem se zavedel, kako si me začaral s svojimi besedami.

K: Sem se vendar učil od najboljših, saj veš.

S: Dobro vem. Če bo tvoj zagovor kaj podoben temu, kar si mi zdaj povedal, ne vidim, kako ne bi prepričal sodnikov v svoj prid in dosegel svojega cilja.

K: Veš, nerad se hvalim, a morda si tokrat res zaslužim.

S: Le nekaj te bi rad vprašal, nekaj malega za pojasnilo.

K: Vprašaj.

S: Rekel si, da našo državo vodi ljudstvo. Če je tako, zakaj potrebujemo sodišča in zbor in arhonte in aeropag? Mar si ljudstvo samo ne zmore pomagati?

K: Vse, kar si naštel, vendarle izhaja iz ljudstva in je izvoljeno od ljudstva. Navsezadnje je tudi ljudstvu odgovorno in dolžno ravnati ljudstvu v prid.

S: Spretno viješ svoje besede, prijatelj, prav v užitek je govoriti s tabo! Vsi naši državniki niso torej nič drugega kot izvoljeni člani ljudstva?

K: Tako je.

S: In potlej, ker so sami ljudje, se bodo vedli kot ljudje in drugim ljudem v prid.

K: Tako deluje naša država.

S: Ali so naštetih državniki, da bodo lahko delovali ljudstvu v prid, tudi dolžni skrbeti za varnost ljudstva?

K: Mar ni lastna varnost vsakomur v prid? Seveda bodo skrbeli za varstvo državljanov. Brez tega je država nesmiselna.

S: Nadvse dobro. Lahko rečeva torej, da naj država varuje ljudstvo ali pa naj sploh preneha obstajati?

K: Izvrstno rečeno.

S: Kadar nam torej Spartanci ali kdo drug napove vojno, ali naj naši državniki, da bodo delovali ljudstvu v prid, mobilizirajo naše čete in ladjeve ter se soočijo z napadalcem, ali pa naj raje sklenejo neki dogovor z njimi – jim, denimo, ponudijo toliko in toliko zlata, da si odkupijo mir?

K: To je odvisno od sovraga. Če ga lahko premagamo, potem je le prav, da se z njim soočimo in to tudi storimo. Če ga ne zmoremo premagati, potem je bolj ugodno, da si mir odkupimo, kot si predlagal. A potlej bo tudi dolžnost države, da se temu sovragu v prihodnje maščuje.

S: Lepo in prav. Če pa nas sovražnik obkoli in preti preplezati naše obzidje, ali ne bodo naši državniki, da delujejo nam v prid, organizirali neke mestne zaščite? Ne bodo odredili ukrepov, ki določajo, da morajo ti in ti ljudje skrbeti za skladiščenje hrane? Ti bodo stražarjem dovažali puščice in kamenje, oni bodo gasili požare in tako dalje?

K: Tudi to je prav.

S: Potem lahko naši državniki, da delujejo nam v prid, odredijo tudi ukrepe, ki nam niso

pogodu? Recimo, da prvi nočejo šteti količine žita v skladiščih, drugi nočejo po cele dneve nositi težkih košar kamenja in puščic, tretji pa nočejo tvegati poškodb pri gašenju požarov, saj jim vse to krati svobodo ter jim povzroča telesne in duševne bolečine?

K: V takem primeru, Sokrat, bi bilo treba sprevideti, ali se splača tako braniti ali pa ni morda bolj ugodno se vdati.

S: Tako torej. Storiva zdaj naslednje: pomisliva, ali vse to, kar si mi tako vljudno razložil, ne velja tudi v primeru kuge. Ali lahko kugo odkupimo ali pa se z njo kako drugače domenimo, da preneha?

K: Kakšno vprašanje je to? Pri Herkulu, Sokrat, seveda ne!

S: Potemtakem nam ne ostane drugega, kot da se soočimo z njo.

K: Tako je.

S: In ker se z njo ne moremo soočiti na bojnem polju zunaj mesta, se moramo z njo soočati na mestnih površinah in v lastnih domovih, ni tako?

K: Je tako.

S: Potemtakem je prav, da naši državniki, da zagotovijo našo varnost in sploh utemeljijo lastno službo, uvedejo določene ukrepe, s katerimi preprečijo širjenje bolezni ter s tem skrbijo za naše zdravje.

K: Strinjal se bi, če bi govorila o neki splošni kugi, a ker vem, da želiš govoriti o naši sedanjí bolezni, se težko strinjam s tabo. Kot sem dejal, če je sovrag premočen, se je za dobrobit ljudstva bolje vdati – dokler ne moremo vrniti udarca, seveda. Enako velja v tem primeru, ko je naša sovražnica kuga prešibka, skorajda neznatna, da bi nam sploh povzročila kakšno nevarnost. Če ni nevarnosti, ne potrebujemo zaščite in potlej tudi zaščitnih ukrepov ne. Ti ne bi zagotavljali nobenega dobička, marveč zgolj

trpljenje, kot si ga že sam orisal.

S: Praviš, torej, da ta bolezen ni nevarna.

K: Za zdrave, dokaj mlade ljudi ne predstavlja nobene nevarnosti. Toliko sem sprevidel.

S: Povej mi, koliko časa je ta kuga že z nami?

K: Vsaj nekaj mesecev. Ti ukrepi so mi skorajda povsem zmešali um, da se kdaj težko zavedam, koliko časa je sploh minilo.

S: Recimo, da je nekaj mesecev. Kar se mene tiče, je lahko tudi leto ali dve. Povej torej, ali ima nekaj mesecev star deček že izoblikovano osebnost?

K: Seveda ne.

S: Je še premlad, misliš?

K: Tako se zdi.

S: In ker še ni izoblikovan kot oseba, ga ne moremo spoznati?

K: Nič ni na njem takega, kar se bi že dalo spoznati.

S: Ali ne velja isto v primeru te bolezni? Ali ni še prekmalu, da jo povsem opredelimo? Ali ni tako, da nekatere bolezni trajajo vse življenje?

K: Nekatere res.

S: In ali se te bolezni skozi potek življenja ne spreminjajo? Ali ni, recimo, v zgodnjih letih sploh nobenega znaka obolenja, v srednjih letih naše zdravje počasi peša, v starosti pa resnično in neozdravljivo zbolimo?

K: Sem že srečal enega ali dva, kot si ju opisal.

S: Ali ni torej preudarno misliti, da je tudi ta bolezen taka, da traja vse življenje?

K: Zakaj to trdiš?

S: Ali smo že videli koga, ki je vse življenje preživel s to boleznijo?

K: Nismo, saj je komaj nekaj časa z nami.

S: Ali ni torej možno, da je ta bolezen daljnosežnejša in nevarnejša, kot se nam trenutno zdi?

K: Možnost resda obstaja. A kako boš dokazal, da resnično je?

S: Tega ne znam.

K: In kako lahko brez prave utemeljitve podpi-raš svoje besede?

S: Zdi se, da jih ne morem. A preudarnost in izkušnje mi govorijo, da se je bolje ravnati, kot da so takšne možnosti pravzaprav gotovosti.

K: Vračam se k svojim prejšnjim besedam. Če se je bolje boriti, potem se je treba boriti. Če se je bolje odkupiti, potem se je bolje odkupiti. Zdi se mi, da dejanja naših državnikov povzročajo več hudega kot dobrega in so potemtakem nepravilna in nepotrebna. Spomni se, koliko škode utrtevamo, kako z vsakim dnevom slabijo naša telesa in duše ter odnosi z našimi prijatelji. Pomisli, ali je tako življenje vredno živeti. In čemu vse to? Zaradi bolezní, ki ne ubija, in nevarnosti, ki ne obstaja.

S: Že prej si rekel nekaj takšnega in sem se globoko v svoji duši začudil, zato je bolje, da te vprašam zdaj. Kot se tebi zdi, ta bolezen ne predstavlja nevarnosti?

K: Prav nobene.

S: In to praviš, ker ne poznaš ljudi, ki bi za to boleznijo umrli?

K: Kadar govorimo o kugah, Sokrat, govorimo o ulicah, prepolnih trupel, in grobarjih, ki otrdela telesa zlagajo na grmade kot zlagajo zidarji opeke v zid. Si videl kaj takšnega?

S: Nisem še.

K: Si videl množice trupel, velike grmade, nešete grobove? Ali tvoja ušesa slišijo jokanje vdov in sirot ter stokanje bolnikov? Mar tvoj nos

skozi ta hiton vohta smrad po smrti in gnilobi?

S: Nič od naštetega.

K: Kako se torej ne strinjaš, da ta bolezen, ki ne ubija, ne predstavlja nevarnosti ne nam ne državi?

S: Mnogo je hujšega od smrti, Kalikles.

K: Težko verjamem.

S: Verjemi. Ko boš sam doživel bedne dneve, ko te bo zeblo na jasnem soncu, boš razumel moje besede. Res ne vidim množice mrtvih, a sam poznam nekaj prijateljev, ki so pomrli za to kugo.

K: Gotovo so bili piletni in slabega zdravja.

S: Nekateri so bili stari, nekateri mladi, vsi pa so bili – in to ti zagotovem – odličnega zdravja, odkar jih poznam. Jaz in ti sva jo dobro odnesla, a oni so strašansko zboleli. Njihov um se je omeglil, njihova telesa so postala bleda in šibka, njihovo dihanje se je slišalo kot sopenje. Res jih je več preživelo kot pomrlo, a trajalo je deset ali dvajset dni, preden so se spravili na noge, in nekateri so celo še danes v takšnem stanju. In tudi tisti, ki so nekako ozdraveli, težko dihaajo, kadar dolgo hodijo po prostem, in ko zjutraj vstanejo, se še kar počutijo slabotne. Zdaj te pa vprašam, ali bolezen, ki se ne konča, ki pušča svoje sledi tudi v zdravem telesu – ali ni kaj takega hujše od smrti?

K: Nočem se strinjati.

S: A vendar veš, da se!

K: Naj pomrejo tisti, ki bodo pomrli. Njihova življenja niso v mojih rokah. Kar se mene tiče – jaz sem bolezen preživel brez težav in niti malo je ne čutim več. Zagotovem ti, da je več nas kot bolnih, in da bomo mi prišli do besede ter odpravili te neumne zakone. Še enkrat ti povem: škoda, ki jo povzročajo, je večja od škode te bolezní, naj vodi v smrt ali ne.

S: Vzdrami mi spomin, o kakšni škodi govoriš?

K: O kakšni škodi vendar! Po cele dneve smo zaprti, ne smemo videti svojih prijateljev ne obiskati telovadnice, da bi okrepili svoja telesa – in s tem, naj pripomnim, bolje koristili našemu zdravju kot z nošenjem teh smešnih tančic. Ne smemo niti obiskati stebrišč in gledališča in predavalnic, da bi okrepili dušo in um. Živimo kot sužnji, brez svobode, v bedi in neumnosti, odrezani od sveta in od dostojnega življenja. Le še v tempelj smemo in verjetno bo kmalu tudi to prepovedano. Ne nazadnje pa pomisli, kako to vpliva na naše najmlajše, na otroke, ki odrasčajo v takem sprevrnjenem svetu, kjer ne smejo izoblikovati svojih teles in duš in ne smejo občevati s svojimi rojaki. Oni bodo prihodnost naše države – naši govorniki, politiki, umetniki, zdravilci. Ne smemo z njimi kar tako ravnati.

S: Povej mi, ali se midva zdajle ne druživa?

K: Druživa se, a ne mislim takšnih združenj. Mislim na večja druženja, kjer nam ni treba stati na razdalji in nositi hitona okoli ust.

S: A vendar, kadar je v prejšnjih letih kdo od tvojih prijateljev zbolel, se takrat nisi družil z njim?

K: Raje sem počakal, da ozdravi, preden sem šel k njemu.

S: Recimo torej, da si ga videl nekje pred njegovo hišo ali pa na ulici: ali mu nisi pomahal, stopil blizu, a ne preblizu, in z njim izmenjal nekaj prijaznih besed?

K: Morda sem kaj takega storil.

S: Kako je to kaj drugače kot zdaj? Če smo bolni ali pa nam bolezen stoji pred vrati, ali ne moremo še kar naprej vzdrževati stikov z bližnjimi, a vselej ostati nekoliko na razdalji? In ta velika druženja, ki jih omenjaš – sam opažam, da so manjša druženja z najtesnejšimi prijatelji slajša in lažje izvedljiva. Navsezadnje se lahko skloniš

z okna svoje hiše in govoriš s sosedom in s tem hkrati ostaneš na sprejemljivi razdalji.

K: A četudi bi stal na razdalji, bi moral nositi to blago, ki zakriva poteze obraza in te duši.

S: Ali ni modro nositi zaščito pred nevarnostjo? In če je to zaščita, potem jo je bolje nositi.

K: Neudobna mi je in nadležna.

S: In ti si močan mož, ki boš vodil Atence zoper nove tirane! Ali si kdaj videl hrabrega moža, ki se ukloni pod težo majcenega kosa blaga? Kje že! Pri Herkulu, Kalikles, ne pomnim, da bi že kdo rekel kaj tako nespametnega! Okrepčaj se in nauči se prenašati neudobje, to je moj nasvet tebi.

K: Moral bi že takoj, ko si me ogovoril, sprevideti, kakšni so tvoji nameni. Žališ in posmehuješ se, nato se pa čudiš, zakaj se nihče ne pogovarja s teboj. Pusti me zdaj, kmalu bom moral pred sodnike.

S: Daj no, dokončajva pogovor, ko sva še tu! Praviš torej, da ne moreš več v telovadnico in izklesati svojega telesa. To ti torej škodi?

K: Seveda mi škodi.

S: Toda, iste vaje bi lahko delal doma ali pa v naravi in tvojemu telesu ne bi primanjkovalo lepote.

K: In kako bo to videti? Sokrat, če se moram stalno zadrževati v svojem domu, tudi za svoje telesno urjenje, se mi bo zmešalo, da sploh ne omenim, da je takšno ravnanje primerno zgolj za sužnje.

S: Kakšno ravnanje?

K: Stalno zadrževanje v domovih, vendar! Lastnost svobodnega moža je ta, da lahko gre kamor koli, odide in pride kamor koli. Dandanes smo pa vse prej kot svobodni.

S: Toda, lahko se greš urit tudi v naravo, pod

milo nebo, kjer se boš kot pravi svobodnjak navohal tudi svobodnega zraka.

K: Potem bi bil kakor zver, ki si maže tace z blatom, ne pa človek.

S: Dokler ti ne izrastejo iz glave rogovi in ne požene dlaka po telesu, te vsaj jaz ne bom imel za zver, prijatelj moj.

K: Ne boš si odkupil žalitve z lepimi besedami.

S: Potem si jo pa morda odkupim z nadaljnjim govorom. Povej, ali nisi omenil še omejitve obiskovanja predavalnic, gledališča in stebrišč, kjer bi lahko poglobili svojega duha?

K: Tako sem rekel.

S: In to nam je v škodo, saj nam oblasti s tem krnijo dušo in um?

K: Prav tako.

S: A povej mi še tole – ali ne moremo svojega duha okrepčati kako drugače?

K: Kako misliš?

S: Meni se zdi, da svojo dušo bolj bogatim takrat, ko se zapletem v dolg pogovor, pri čemer moram stalno spraševati in odgovarjati, kot pa takrat, ko le nemo poslušam kakega sofista ali pa na miru opazujem igralce na odru. Se ne strinjaš?

K: Lahko imaš prav, a vsekakor je tudi tak pogovor nemogoč pod sedanjimi pogoji – ali pa vsaj močno otežen. Težko je najti sogovorca dandanes in priznam ti, da te vsi čudno gledajo, če se zadržuješ sredi ulice in trosiš svoje besede, medtem ko bi vsi radi šli v svoje domove, kajti vsi so pod utvaro, da so tam na varnem, tu zunaj pa lahko vsak trenutek zbolijo. Tako ostaneš sam in tvoja duša nima več sredstva, s katerim bi se lahko bogatila.

S: Lepo, da si to omenil, kajti meni se zdi, da duša ne potrebuje ničesar razen sebe same.

Človek si je sam najboljši sogovornik.

K: Le otroci in norci govorijo sami s seboj – in jaz ne bom postal ne eno ne drugo, četudi bi sodniki to radi videli.

S: A poglej – ali ni največji užitek hkrati misliti in v teh mislih govoriti sam s seboj?

K: Nesmisel govoriš.

S: Prav nasprotno! Ko se enkrat zapreš v samoto – ali ko te kot sedaj zaprejo v samoto – nimaš izgovora, da se sam s seboj ne bi soočil. Ti sam bolje poznaš svoje misli kot vsi ostali in v njih se lahko zapleteš v najčudovitejši pogovor. Tvoja duša ne potrebuje ne igre ne predavanja ne sogovorca, da se okrepča, kot tudi tvoje telo ne potrebuje ne telovadnice ne uteži ne soborca, da se izoblikuje. Ko je človek prisiljen živeti sam s sabo, ugotovi, česa vsega je zmožen: ne potrebuje zunanjega sveta, ne potrebuje skupnosti, ne potrebuje drugih duš, temveč zgolj sebe samega. Sam sebi je lahko svoj gospodar, tako po telesu kot po mišljenju.

K: In tebi se zdijo najini rojaki, ki trenutno gnijejo v svojih domovih, njihova telesa razžrta zaradi neaktivnosti, njihove duše razžrte zaradi strahu – oni se ti zdijo gospodarji?

S: Gospodar je ta, ki hoče biti gospodar. Gospodariti nad samim seboj je najtežja in zato tudi najbolj častna priložnost vsakega človeka. Nihče ni rojen gospodar – treba se je uriti v tem. In sedaj imamo vse preveč časa za takšno vadbo.

K: Četudi bi dorasli možje znali postati svoji lastni gospodarji – temu bi lahko na dolgo in široko oporekal, a trenutno mi tega ni treba –, naši otroci vsekakor tega niso zmožni. Niti družbe svojih rojakov še niso dodobra okusili, že smo jih pahnili v samoto, znotraj meje lastnega doma. In ti praviš, da je to lepo in prav – da imajo sedaj čas vaditi se v gospodovanju!

S: Morda je res kruto, kar se je zgodilo otrokom,

o tem ne bom dvomil. A vsekakor, otroci so najboljši učenci in v teh okoliščinah jim je na razpolago eden najpomembnejših življenjskih naukov. Govorim o pokornosti in skupnosti: če danes otrokom razložimo, da se je življenje v naši državi tako drastično spremenilo zaradi bolezni, ki se je spustila nad nas, in da se lahko izpod njenega vpliva iztrgamo le tako, da spoštujemo državne zakone in skrbimo drug za drugega, potem bodo vse življenje cenili vlogo države v varnosti njih samih in njihovih rojakov ter bodo tudi sami skrbeli drug za drugega in za zakone, da bodo lahko še naprej uspešno in varno živeli.

K: Meni se prej zdi, kot da želiš vzgojiti rod sužnjev, ki bodo do konca življenja lizali roke svojih gospodarjev, ker mislijo, da jih varujejo.

S: Toda ali ne bi rekel, da zakoni – ti gospodarji, ki jih omenjaš – resnično varujejo državljane?

K: Ne govorim o zakonih, Sokrat, temveč o državnikih, ki so si jih izmislili.

S: A to ni isto. Spoštovati zakone še ne pomeni spoštovati ljudi, ki zakone postavljajo. Res je tako, da modri ljudje postavijo dobre in pravične zakone, a tudi pokvarjenci lahko – po nekem naključju ali sreči – postavijo dobre zakone. Ko bi izvedel, da kakšen arhont ali kakšen član aeropaga zdajle bajno služi na račun novih zakonov, se ne bi začudil, a takšno ravnanje omadežuje moža, ne pa zakonov.

K: Ko si ravno omenil arhonte in člane aeropaga, dodajva jim še sodnike, asklepijce, stratege in člane sveta – zakaj stojiš tu in moriš s svojimi vprašanji mene, ne pa njih? Ali ne bi bilo bolje, da se bi z njimi pogovoril o teh zakonih, ki so jih sprejeli, in o njihovih namenih? Ali se ne bi raje delal norca iz njih, ki imajo vpliv na državo, kot pa iz mene, ki ga nimam? Ali ne bi bolje izkoristil svoj čas, če bi dokazal, kako malo naši državniki in zdravniki vedo o bolezni, ki jo skušajo zaustaviti, in o zakonih, ki jih tako slepo sprejemajo, kot pa da zbadaš mene, navadnega

državljana, ki le skušam preživeti?

S: Pod takšnimi pogoji, kot smo jim danes priča, mi ne zmanjka časa, da se prisesam na kakšnega zdravnika ali arhonta – kot praviš ti. Kdo ve, morda to storim jutri, morda čez par dni; gotovo se bom slej ko prej zapletel v kakšen pogovor z nekim takim možem in nimam dvoma, da bo zanimivo. A danes sem si po naključju izbral tebe, kajti tudi ti kot član preprostega občestva nisi nedolžen v vsem tem.

K: Kako misliš?

S: S tem, ko ne nosiš hitona, ne spoštuješ javnega zdravja, se norčuješ iz zakonov, ki nas skušajo obvarovati, in nočeš videti, kako so tvoje težave pod njimi v večjem delu proizvod tvoje lastne trme in napuha – z vsem tem tudi slabšaš naše trenutno stanje in podaljšuješ trajanje te kuge.

K: Spet me zmerjaš!

S: In to si tudi zaslužiš! Ko bi spoštoval zakone, skrbel za svojega sočloveka tako, da bi skrbel za javno zdravje – in ko bi vsi tvoji somišljeniki v tem mestu storili enako –, bi bilo vsega tega že konec. S težavami se je treba soočiti takoj in se jih lotiti brez milosti. Takoj ko se je ta bolezen pojavila, bi morali vladarji uvesti stroge zakone za njeno preprečitev, državljani bi se jih morali pa čim zvesteje držati. Ko zdaj tu stokaš zaradi svoje bede in nesvobode ter kuješ neke zarote zoper oblasti, le podaljšuješ težave, nad katerimi tako silno stokaš. Drži se zakonov in boš kmalu lahko spet šel v telovadnico in gledališče, otroci pa bodo lahko nadaljevali z odraščanjem, sedaj celo okrepljeni zaradi nauka, ki so se ga naučili v teh časih.

K: Še naprej tako govori, Sokrat, in kaj kmalu ti bo ljudstvo stopilo nasproti. Kdo ve, morda boš naslednjič ti moral pred sodnike.

S: Ni mi mar, komu stopim na žulj, kajti vem, da se moje duše ne morejo dotakniti; in ko bi mi sodniki veleli umreti, bi umrl veselega srca, saj

bi Stiks prečkal s čisto dušo, mesto in njegovi zakoni pa bi bili omadeževani z mojo krvjo. In če mi ti isti sodniki velijo, naj ne hodim ven in naj si zakrivam obraz, bi te njihove zakone spoštoval, saj s tem ne bi rešil le sebe, temveč tudi mesto, v katerem živim, in ljudi, ki jih ljubim.

K: Le glej, da ne pride do tega. – Had te vzemi, Sokrat, zapeljal si me! Sonce je že zašlo, jaz pa tu v prazno besedičim s teboj, namesto da bi šel na sodišče. Moj glas bo ves hripav pri nastopu – in prav dobro si me razkačil, da se bom še sredi govora zapletel v lastne besede. Moram iti!

S: Žal mi je, da sem te tako dolgo zadržal. Nadaljujeva jutri?

Mateja Gregorič Jagodic

Čas negotovosti

Mislim, da naslov najbolj opredeljuje moje »preživljanje« pouka na daljavo, a hkrati se mi to obdobje zdaj kaže kot preizkušnja, v kateri smo učitelji hočeš nočeš morali eksperimentirati. Izpeljava pouka filozofije na daljavo se je na Gimnaziji Moste v Ljubljani in na Gimnaziji Franceta Prešerna v Kranju spreminjala v skladu z zrelostjo dijakov, s tehničnimi možnostmi in z mojim prilagajanjem.

Med prvim zaprtjem javnega življenja (od 12. 3. 2020 do izteka tega šolskega leta) so moji stiki z dijaki potekali prek spletnih učilnic, kjer sem objavljala učno snov in naloge, ki so se nanjo navezoval. Medtem ko je delo s 4. letniki na Gimnaziji Franceta Prešerna v tej obliki potekalo gladko in sem lahko iz točkovanja oddanih nalog oblikovala tretjo oceno v tekočem šolskem letu, se ta način dela v 3. letnikih Gimnazije Moste ni obnesel. Tretjo oceno sem tu pridobila tako, da sem jim v spletni učilnici objavila približno dvajset izbirnih naslovnih trditev, ki so se navezoval na obravnavano snov, in navodilo, kako napisati esej. V »živo« prek zooma sem samo preverjala znanje pred ocenjevanjem. Pri ocenjevanju je bila v ospredju sposobnost tvorjenja esejskega besedila, kar pomeni, da čeprav je dijak npr. v esej vključil ustrezno snov, a je bila ta povezana na način, ki je izkazoval pomanjkanje razumevanja, je bila ocena temu primerno nižja. Najpomembnejša je bila moja opomba, da morajo biti besedila napisana na roko in da si kot profesorica pridržujem pravico, da zavrnem esejska besedila, pri katerih bi podvomila o dijakovem avtorstvu. Dva dijaka iz različnih razredov sta »klonirala« svoja eseja. »Razveljavitev« sta sprejela brez ugovorov in nato napisala vsak svoj esej.

Če sem bila ob koncu šolskega leta 2019/20 vesela, da nisem imela maturitetne skupine, se je v letu 20/21 šest dijakov z Gimnazije

Moste odločilo za filozofijo kot maturitetni predmet. Začeli smo utečeno v šoli z obravnavo etike, potem pa je sledilo novo zaprtje. Ker je Nietzschejevo besedilo *H genealogiji morale* težje dostopno kot Platonova *Država*, sem se odločila, da jo bomo prvič brali. Dokler si je niso vsi dijaki izposodili iz knjižnic, jo je preslikaval in v skupini objavljala dijak, katerega oče je filozof, zaposlen v knjižnici. Med obravnavo Platona so mi bili v veliko oporo članki kolegov, ki so to šolsko leto izšli v *FNM*. Na začetku šolskega leta sem prejela tudi nov službeni računalnik, kar je olajšalo naše stike prek zooma, a nikoli nisem vedela, kako kakovostno dijaki spremljajo pouk, zato je bilo toliko bolj dobrodošlo, da so se lahko vsaj 4. letniki prej vrnili v šolo.

V 3. letnikih sem skušala posredovanje snovi prek ekrana obogatiti z ustreznimi filmi z YouTube, aktualiziranjem različnih svetovnih dni, komentiranjem svetovnega dogajanja ... Kar se ocenjevanja tiče, sem to šolsko leto drugo oceno (spoznavna teorija) pridobila na prej predstavljeni način, »detektivskega dela« pa je bilo več, saj je npr. eden od učencev »posvojil« poglavje iz članka dr. Božidarja Kanteta, ki se je nanašal na empirizem. Ko so se v šolo začeli vračati še učenci tretjih letnikov, sem se odločila, da bom oceno iz etike pridobila na nov način. Dijaki so lahko izbirali med okoli tridesetimi konkretnimi moralnimi problemi (npr. splav, malomarna vožnja z avtomobilom, doping v športu), lahko pa so predlagali tudi svojega. Izbrani moralni problem so morali povezati z obravnavano snovjo na podlagi navodila, kako oblikovati miselni vzorec ali pa osnutek v obliki alinej. Tako oblikovani koncept so nato ustno predstavili med poukom. Na ta način sem pridobila tudi ocene v 4. letniku Gimnazije Franceta Prešerna. Ker se je ta pristop obnesel, ga uporabljam še danes, če imajo učenci odgovoren odnos do svojega dela.

Čas koronavirusa je, kar se pouka in ocenjevanja tiče, odprl popolnoma nove probleme, glavni med njimi pa je bilo ugotavljanje, ali

smo sploh bili v stiku z učenci in ali so oni bili v stiku s snovjo. Povsem po naključju, ko sem obiskala neki razred 4. letnika z Gimnazije Moste, torej nekdanjega 3. iz šolskega leta 20/21, da bi pomagala na novo prepisani učenki pri opravljanju diferencialnega izpita, sem ob pozivu, naj ji priskrbijo snov, in navajanju glavnih filozofskih pojmov ugotovila, da je snov enostavno šla mimo njih: samo debelo so me gledali. Skratka, ravno pouk na daljavo v času koronavirusa mi je razkril, da je pouk v živo vrednota, in od takrat dalje rada stojim v razredu.

Pouk filozofije

Marija Kristina Milič

Na temo drugačnosti

Evropska kolonizacija obeh Amerik in srečanje z ljudstvi, po videzu in načinu življenja drugačnimi od kolonizatorjev, sta pri renesančnih piscih izzvala nasprotujoča si odziva. Eni so v njih videli le drugačne ljudi, drugi manjvredne. Odlomki so namenjeni osmislitvi sodobnosti, ko so dežele nekdanjih belih kolonizatorjev cilj migrantov, po videzu in načinu življenja drugačnih od nas domorodcev. Odzivi si nasprotujejo, v naši deželi Furlaniji Julijski krajini migrante nekateri preganjajo, drugi vidijo v njih le nam podobne ljudi, ki so jih vojne, revščina, politično preganjanje ali pa zgolj iskanje boljšega življenja pognali v Evropo, kolonizatorke in najpogostejše uničevalke njihovih domovin. Premislek se mi zdi nujen, saj mnoge

politične sile izkoriščajo občutek ogroženosti, ki se pojavi, ko prišleki presežejo pet odstotkov prebivalstva. Psihološke raziskave kažejo, da je strah pred tujci ena od faz našega čustvenega razvoja, a kakor pustimo za sabo najstniško obdobje, moramo podobno prerasti prirojeni strah pred tujci, ko se tudi zaradi naše kolonialne preteklosti pojavijo na naših vratih.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), španski humanist, v spisu *Democrates secundus* iz leta 1547 piše:

»Primerjaj previdnost, umnost, prizanesljivost, vzdržnost, človečnost, religijo teh mož (Špancev) s temi človečki (homunculi), ki so brez vsake omike in ne poznajo rabe črk, ne hranijo nobenega dokumenta o lastni zgodovini (če izvezamemo nekaj medlih in temačnih spominov na nekatere dogodke v kakih risbah), nimajo pisanih zakonov, ampak le barbarske navade in ustanove, in pri katerih boš le s težavo našel sled človečnosti.

Bi rad kaj vedel o njihovi zmernosti in krotosti? Kaj si lahko obetaš od ljudi, ki se prepuščajo vsaki skrajnosti in pogubni nasladi in med katerimi se je marsikdo hranil s človeškim mesom? Ne misli, da so pred prihodom kristjanov živeli v brezdelju in miru iz Saturnove dobe, o kateri so peli pesniki, nasprotno: stalno so si bili v boju in zmagovalci niso odnehali, dokler niso potešili svoje velike lakote z mesom sovražnikov. Ta krutost je res izredna, tem bolj zato, ker so ti ljudje tako daleč od nepremagljivega ponosa Skitov, ki so se sicer tudi hranili s človekovimi telesi. V resnici pa so tako leni in plahi, da komaj zdržijo ob ključovalni prisotnosti naših: kot ženske bežijo in slaba stotina naših jih lahko na tisočine prežene.





Ne bom se zadrževal, zavedal se boš značajnosti in dostojanstva teh ljudi ob tem primeru: Kralj Mehikancev, ki so znani kot najpreudarnejši in pogumni, je bil Montezuma, njegovo cesarstvo je bilo prostrano, živel je v mestu Mehiko, ki je stalo na široki laguni in je bilo zaradi naravne lege in utrdb dobro zavarovano. Pravijo, da je bilo podobno Benetkam, a trikrat večje po velikosti in številu prebivalcev. Ta je torej izvedel, da prihaja Ferdinando Cortez in da misli s pretvezo dogovarjanja v mesto. Skušal ga je na različne načine odvrniti, ko pa s svojimi pri-govarjanji tega ni dosegel, je njega in njegovo spremstvo tristotih Špancev v strahu sprejel.



Cortez se je tako polastil mesta. Čutil je tako zaničevanje do lenobe, nemoči in grobsti teh ljudi, da je z ustrahovanjem prisilil kralja in njegove glavne podložnike, da so se podredili nadoblasti in poveljstvu španskega kralja.

Ni mogoče trdneje in prepričljiveje dokazati, da so nekateri ljudje po umu, spretnosti, značajnosti in vrlinah nad drugimi in da so drugi po naravi hlapci. Da kažejo nekateri izmed teh na videz nekaj umnosti zaradi nekaterih gradbenih del, to še ni dokaz za človeško izvedenost, saj nekatere živali, na primer čebele in pajki, zmorejo take gradnje, ki jih nobeno človeško delo ne more posnemati.«

Bartolomé de Las Casas (1484–1566), španski dominikanski menih, kolon, veleposestnik, škof in zgodovinar, ki je popisal odnos kolonizatorjev do Indijancev:

»Vse te različne in številne ljudi vseh vrst in narodov [Indijancev] je Bog ustvaril kot najbolj preproste, brez zlobe in zvijačnosti, ubogljive in zelo zveste svojim gospodarjem in kristjanom, katerim radi služijo. So najbolj ponižni, potrpežljivi, miroljubni in mirni, kar jih je na svetu, niso prepirljivi, hrupni, se ne razburjajo ali jezijo, niso maščevalni in ne sovražni, še več, so brez vsakršne želje po maščevanju. Prav tako so izredno krhke, vitke in nežne postave, kot med nami niso niti sinovi princev in visoke gospôde, ki so bili vzgojeni v gosposkem in izbranem okolju. Čeprav so nižjega rodu, zelo težko opravljajo težka dela in prav hitro jih lahko pokoplje katerakoli bolezen.

Ti ljudje so zelo revni, nimajo niti nočejo imeti nikakršnih dobrin, zato tudi niso ne ošabni in ne pohlepni in ne častihlepni. Njihova prehrana je tako revna, da se še hrana svetih očetov puščavnikov zdi bolj obilna in slastna.

...

Ti ljudje so zelo bistrega, svobodnega in živega duha, zelo krotki in dovzetni za vse dobre nauke in pripravljeni brez vseh zadržkov spreje-

ti našo sveto katoliško vero in njene krepостne navade: noben narod med vsemi, kar jih je bilo po volji božji ustvarjenih na tem svetu, nima pri tem manj težav.

...

K tem krotkim ovcam, ki jih je Stvarnik obdaril s prej omenjenimi čednostmi, so prišli Španci, ki so bili kot volkovi, tigri in najbolj okrutni levi, ki že dneve niso dobili nič za pod zob. V štiridesetih letih, ki so minila od njihovega prihoda do dandanes, ne počno drugega, kot uničujejo njihovo imetje, jih pobijajo, zastrašujejo, žalijo, trpinčijo na različne nove načine, za katere nihče še ni slišal in jih ni videl in ne bral o njih. Nekatere izmed njih bomo kasneje opisali, ker jih je bilo toliko, da od vseh teh milijonov duš, ki smo jih videli, na otoku Hispaniola dandanes ne živi niti dvesto domorodcev.

...

Tisti, ki so se podali v Novi svet in so se imenovali kristjani, so se posluževali dveh načinov, ko so hoteli odstranjevati in izbrisati z zemeljskega površja tista uboga ljudstva. Prvi način so bile nepravilne, krute, krvave in tiranske vojne. Drugi način /.../ pa je bil ta, da so jih podvrgli najhujšemu, groznemu in grobemu suženjstvu, v katerem ne morejo vzdržati niti zveri, kaj šele ljudje.

...

Razlogi, zaradi katerih so kristjani ubili in pogubili tako veliko število duš, so bili naslednji: zlato in bogastvo, ki so si ga hoteli nagrabiti v čim krajšem času (...), nenasitna lakomnost in častihlepnost, večja, kot je na svetu sploh mogoča, rodovitna in bogata ozemlja, kjer so naleteli na izredno ponižne in potrpežljive ljudi, ki si jih ni bilo težko podrediti. Vendar jim Španci niso namenili nobene pozornosti in obzirnosti (govorim po pravici o tem, kar vem in kar sem ves ta čas imel priliko videti). Spoštovali jih niso niti toliko kot divje zveri – da Bog, da bi jih spoštovali in z njimi ravnali kot z zvermi. Z njimi so ravnali tako in še slabše kot z gnojem na cesti. Tako so skrbeli za njihovo življenje in

dušo, da so zategadelj številni ljudje, milijoni, umrli brez vere in zakramentov. Takšna je občeznana in sramu vredna resnica, ki jo vsi, čeprav tirani in morilci, poznajo in izpovedujejo: Indijanci iz vseh Indij niso kristjanom nikoli storili nič slabega. Nasprotno, imeli so jih za prišleke z neba, dokler niso bili oni sami in njihovi sosede deležni njihovih zlih dejanj: ropanja, umorov, posilstev in ponižanja.«

Las Casas, Bartolomé de (1993): *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*. (Celje: Mohorjeva družba.) Str. 27–31.



Michel de Montaigne (1533–1592), francoski renesančni filozof, v svojih *Esejih* (1580) piše:

»Kolikor sem mogel o tem ljudstvu izvedeti, ni po mojem v njem nič barbarskega in divjaškega, samo to, da ima sleherni za barbarstvo vse tisto, kar se ne sklada z njegovimi navadami; kajti o tem, kaj je res in prav, sodimo zgolj po mišljenju in nraveh tiste dežele, kjer živimo.

Tam je vedno vse popolno: popolna vera, popolna vlada, skratka, vse je popolno in dovršeno. To ljudstvo pa je divjaško samo toliko, kakor pravimo, da so divji sadovi, ki jih je narava rodila sama od sebe in po običajnem poteku, vtem ko bi morali reči, da so divji poprej tisti sadeži, ki smo jim ljudje z umetnim posegom spremenili naravo in jih odtegnili običajnemu naravnemu redu ...«

Jurij Verč

Učno gradivo za novoplatonizem

Utemeljitelj novoplatonistične šole Amonij Sakas (175–242) je imel dva znamenita učenca: Plotina in Origena. Med njima bo v nadaljnjem razvoju filozofske misli izstopal predvsem Plotin, ki s svojo izredno izvirno mislijo predstavlja presežek Platonove misli in bo nehoti postavil temelje za krščanski nauk, ki je bil do tedaj zelo skop in teoretsko reven, saj sta njegov uspeh in vpliv temeljila predvsem na praksi. Ko govorimo o novoplatonizmu, govorimo o času postopnega propadanja imperija, ko si človek želi tolažbe, v čemer krščanstvo v svoji enostavni obliki vere kmetov, pastirjev in ribičev že od samih začetkov izstopa.

Plotin (205–270) predstavlja zadnjo veliko pogansko zastavitev platonistične tradicije. Njegovo misel o Enem, o popolnosti, ki izžareva vse, o zlu, ki ni substanca, ni nekaj realnega, konkretnega, temveč golo pomanjkanje, bo nekaj stoletij pozneje preoblikoval eden glavnih *cerkvenih očetov* Avguštin iz Hipona in tako postavil temelje za nauk, ki bo neprekinjeno prevladoval naslednjih tisoč let. Platon (in pozneje Aristotel) bosta v srednjem veku vseskozi prisotna, toda v ozadju, kot podlaga, na kateri se bo utemeljilo krščanstvo.

Plotinovo izhodišče je vprašanje **enotnosti**. Zanj je svet resda množstvo (izhodišče, ki je skupno vsem, od Heraklita do Parmenida, Pitagore in Platona), toda obstoj množstva predpostavlja neko enotnost: nekaj je množstvo, če je množstvo nečesa, točneje neke enotnosti oziroma *enega*. V svojem glavnem delu ***Eneade*** zapiše:

»Eno je vse stvari in ni nobena izmed njih.«¹

To pomeni, da množstva v svoji posameznosti ne bi bilo, ko se ne bi elementi nanašali na neko

¹ Plotin, *Zbrani spisi I*, prev. S. Weiss, 281.

enotnost, ki jo proizvaja oziroma oblikuje samo mnoštvo: »hiša« je na primer opeka, streha, police, postelja, stoli itd., mnoštvo elementov oblikuje enotnost (hišo). Enako bi lahko rekli za veliko ovc, ki oblikujejo čredo, vojakov, ki oblikujejo vojsko, pevcev, ki oblikujejo zbor, igralcev, ki oblikujejo ekipo, dijakov, ki oblikujejo razred. Brez mnoštva ni enosti in obratno: odnos mnoštvo-enota je potemtakem **ontološki odnos** (gre za vprašanje biti, bivanja, tega, kar zares je).

Da smo, kar smo, potrebujemo enotnost, na katero se navezujemo, toda po Plotinu je ta enotnost **stopenjska**, saj ima **hipostaze** (stopnje). Mnoštvo reči na primer v razredu oblikuje četrti razred liceja Slomšek. Ko pravim 4. razred, s tem mislim na dijake, a prav tako lahko mislim še na razred kot prostor, s klopmi, tablo, katedrom itd. V drugem primeru gre za višjo stopnjo.

Kritika Platona

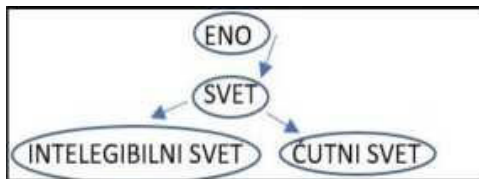
Po Platonu se mnoštvo čutnega razreši v enotnosti **inteligibilnega** (enotnosti ideje oziroma misli), saj ima ideja primat nad reči. Toda Plotinu taka razlaga ni zadoščala, saj po njegovem sama misel nosi v sebi neko mnoštvo.

Misel, v kateri Platon dokončno razreši mnoštvo, je **dualistična**: je **misleča** in **mišljena**. Kljub temu da smo se povzdignili na inteligibilno raven, še vedno ostajamo znotraj mnoštva: subjekta, ki misli, in objekta, ki je mišljen, zato še ne moremo govoriti o pravi enotnosti. Potrebujemo višjo stopnjo enotnosti, nekaj, kar *presega ne samo čutno, temveč tudi inteligibilno*. To pa je lahko samo **absolutno Eno** (kot prvi vzrok, načelo, izvor sveta).

Za Platona je čutni svet proizvod sveta idej:



Za Plotina pa je svet proizvod Enega, ki se nato deli na inteligibilni in čutni svet:



Gre za čas epohalnih sprememb, ko se krščanstvo neustavljivo širi in vse bolj prevladuje nad grško-rimskim (poganskim) svetom, in Plotin je tem spremembam odločno nasprotoval. Prav zato je kritiziral (svojo) grško tradicijo, da bi slednjo okrepil in ubranil pred morebitnimi napadi, čeprav je naпослед, ne vede, v svojem iskanju absolutnega Enega pripravil temelje za poznejše monoteistične religije (ki so Eno spremenile v Boga).

Značilnosti enega kot absolutne enotnosti

Eno je **absolutno drugačno** od vseh mnoštvenih stvari oziroma od vseh *končnih stvari* (to je vse inteligibilno in čutno) -> zato je **neskončno**: Eno »je«, a kakor da ga ne bi bilo, saj ga ni mogoče niti misliti niti definirati;²

Eno je **transcendentno** (kar prehaja, je onstran) mnoštvu; zato pa je tudi onstran vseh značilnosti mnoštva, to je: brez oblike, onstran bitnosti, onstran ideje, onstran reči -> Eno je tako **amorfno, asubstancialno** in posledično **neupodobljivo**.

Opisovanje in načrtanje značilnosti Enega je nazoren primer poznejše *negativne teologije*: v teologiji kot vedi o božjem lahko k predmetu preučevanja pristopamo negativno, tj. rečemo lahko, kaj Bog (oz. Eno pri Plotinu) **ni**: ni mnoštvo, ni čutno, ni inteligibilno ... Resda je *vzrok*, toda za kakšen vzrok gre? O tem lahko spet rečemo le, kateri vzrok ni, in zaključimo, da je nujno temelj biti, vendar bistva tega temelja ne

² Prva značilnost Enega je negativna, saj absolutno prehaja kakršnokoli pozitivno določilo.

morem odkriti, prav **zaradi njegove značilnosti presežnega, tj. kar sega onstran naše misli**. Potemtakem, če mi kot končna in množstvena bitja govorimo o bitju, ki transcendirajo, bomo prišli do točke, ko nam bo zmanjkalo besed oziroma pojmov, ki bi lahko to opisali. Prav zato je največ, kar lahko rečemo, da gre za vzrok ali temelj biti, kar približuje Plotinovo Eno Platonovemu Dobremu.³

In vendar, četudi se lahko strinjamo s tako skopim, izključno zanikovalnim določanjem temelja vsega, kar je, ostaja odprto še eno vprašanje: *kako se iz popolnosti, neskončnosti proizvaja nepopolno oz. končno? Ali še drugače: **kako se množstvo oblikuje in izhaja iz Enega?***

O enosti ali absolutni enoti

»Kajti pred vsemi stvarmi mora biti nekaj – in sicer nekaj enostavnega – kar je drugačno od vsega, kar je za njim, nekaj, kar je samo po sebi bivajoče in se ne meša s tem, kar izhaja iz njega, po drugi strani pa je na drugačen način zmožno biti navzoče v drugih rečeh. (To) je resnično <ontd> Eno, ki ni najprej nekaj drugega in šele potem eno. Celo ko rečemo, da je eno, to ni res, kajti zanj ni besede in o njem ni vedenja.« (*Eneide*, knjiga V. 4,1)⁴

Po utemeljevanju nujnosti Enega se oblikujeta dve vprašanji:

1. Zakaj množstvo izvira iz Enega?
2. Kako množstvo izvira iz Enega?

Po Plotinu je Eno **preobilje biti**. Eno je enotnost, je bit, je neskončno, je tisto, kar prehaja, je drugačno od končnih stvari. Eno je torej množstvo in hkrati vzrok množstva; ni končno, je torej onkraj vsakršnih meja in *je preobilje, kar pomeni, da iz njega izvira (oziroma izteka)*

³ Pozor! *Dobro* je tu mišljeno, ker je vzrok in kot tak nekaj proizvaja, ne pa v smislu dobrega kot *dobrote*, saj je tako razumevanje poznejše in se uveljavi šele z vzponom krščanskega – dobrega – Boga.

⁴ Plotin, *Zbrani spisi I*, prev. S. Weiss, 192–193.

vse naravno, nujno množstvo.

Da bi bolje razumeli to lastnost, lahko podamo prispodobo: kot **voda** v prepolni čaši, ki se steka čez rob, tako je Eno preobilje biti, ki ne more ne iztekati iz sebe in oblikovati množstva. Množstvo torej izvira iz Enega zaradi preobilja Enega.

Tu je ključna razlika s poznejšim krščanstvom, v katerem Bog (=Eno) *hoče* (ima voljo) ustvariti množstvo. Za razliko od poznejšega krščanstva pri Enem **ni svobode** (krščanski Bog je svoboden in nujen). Plotinovo Eno ni svobodno, tako kot kozarec ni svoboden izliti ali ne izliti iz sebe presežne vode, saj ne more zadržati tekočine, temveč to **nujno** stori. Zato je proizvodnje množstva **nujno in naravno**, ne pa svobodno in zavestno. To pomeni, da je **v sami biti Enega (v njegovem bistvu preobilja)**, da ustvarja množstvo.

V oblikovanju odgovora na vprašanje, **kako množstvo izvira iz Enega**, lahko opazimo celotni Plotinov protikreacionizem: Eno ne ustvarja, saj bi za stvarjenje potrebovali ali materijo, ki jo oblikuje, ali da bi Eno ustvarjalo iz nič, tako kot to stori krščanski Bog (kar pa je za Grke *logična deviacija*). Eno, lahko bi ga na tem mestu celo imenovali »Plotinov bog«, ne ustvarja iz nič (za Grke velja, da iz nič nič ne nastane⁵), temveč se kot voda izteka iz čaše ali z drugo prispodobo kot toplota se širi iz plamena, tako **množstvo izhaja (izteka) iz Enega po emanaciji ali izžarevanju**. Temu nauku pravimo **emanatizem**.

Emanacija vsega množstva poteka enako kot voda iz kozarca (nujno) ali (bolj nazorno) kot toplota iz plamena: bližje ko bom plamenu, topleje bo, in bližji ko bom **luči**, svetleje bo. Emanacije so potemtakem lahko bolj intenzivne ali manj in zato bodo predstavljale stopnje oziroma **hipostaze**: bližje ko bomo Enemu,

⁵ Izraz je danes bolj znan v latinski različici rimskega pesnika Lukrecija, »*ex nihilo nihil fit*«, v 1. knjigi *De rerum natura*.

bolj bomo v svetlobi, toplini, preobilju in popolnosti; in nasprotno, bolj ko bomo oddaljeni, bolj bomo prikrajšani oziroma v pomanjkanju preobilja in popolnosti (kot drevo, ki ima močnejše korenine blizu debla, šibkejša pa stran od njega).

Tako pojmovanje se resda približuje poznejšim monoteizmom, a kot rečeno, Plotinov »bog« ne ustvarja, saj ni svoboden, ni volja, temveč le izžareva kot preobilje, ki nujno proizvaja mnoštvo. Gre za neke vrste »brezpogojno voljo«, ki hoče in ne more ne hoteti, saj ni pogojeno od česarkoli zunaj njega.

Za Platona svet stvari posnema svet idej, medtem ko v **emanatizmu** ni posnemanja, temveč zgolj iztekanje. Pri Platonu so ideje izvirnik, po katerem so reči to, kar so, ker jih posnemajo: roža je roža, ker posnema rožo, telo je lepo, ker posnema idejo lepega, zakon je pravičen, ker posnema idejo pravičnega ... in celo Demiurg (kot obrtnik) oblikuje model na *chori*, neoblikovani materiji, ki je nujna in omejena, po vzoru sveta idej. Tudi pri Platonu so *mnogi* nepopolni, toda drugače kot v emanatizmu, ki seže stran od predhodnih dihotomij med idejo in stvarjo ali med Bogom in stvarstvom.

Da se **Eno manifestira po emanaciji v mnoštvu**, pomeni, da **nimamo nikakršnega dualizma**,⁶ temveč gre za **kontinuiteto**! Svet množstva ni drugo od Enega, je le določena stopnja njegove emanacije, ker je vse emanacija Enega. Pozor! Tu ne smemo pomešati Plotinove pozicije s **panteizmom** (npr. Heraklita ali poznejšega Spinoze): Eno je Eno, iz katerega *izvira* mnoštvo, medtem ko za panteiste Bog in vse ostalo sovпада (npr. za stoike: življenjski dihi ali *logos* je enako kot celotni red in kot celotna narava).

Pri Plotinu ne gre za kreacionizem, ne gre za posnemanje, niti za dualizem ali panteizem; za

Plotina obstajajo **stopnje emanacije, ki jim pravimo hipostaze**, so hkrati manifestacije Enega in samostojne realnosti, ki obstajajo torej zase (tako kot je voda, ki se izliva iz čaše, posledica prepolne čaše, ni pa isto kot čaša, ali kot toplota, ki se širi iz plamena, a ni isto kot plamen, izvira iz njega, a samostojno obstaja zunaj njega).

Stopnje emanacije

Vse se izteka iz preobilja Enega in to se *nujno* dogaja: kakor se voda zliva čez rob čaše, kakor se iz ognja dvigajo vedno novi plameni. Vendar je to iztekanje lahko močnejše, bolj intenzivno, ali počasnejše in manj zaznavno. Emanacije zato razvrščamo po stopnjah ali *hipostazah*:

- Prva hipostaza je resničnost Enega, tj. **um** (**nous**); ne gre za um vsakega izmed nas, temveč *logos*, univerzalni um. Gre za popolno podobo Enega, ko Eno prepozna sebe v umu in postane **misleče bitje**. S tem kot um **ni več čista enota**, saj je tako subjekt (spoznavajoči) kot objekt (predmet spoznanja).
- Iz uma se tako oblikuje (po zgledu stoikov) **duša sveta**: gre za trenutek, ko se *logos* spremeni v svetovni življenjski dihi (*pneuma*), oblikujejo se posamezne forme, prek katerih se bodo nato izoblikovale posamezne reči; univerzalni um bi lahko ostal zase in le mislil, toda v trenutku, ko misli sebe, se misli kot predmet, kot duša sveta, torej v odnosu do nečesa, do materialnega sveta. Tako pa um vstopa v svet.
- Zadnja derivacija Enega pa se izteka v **materijo**, najbolj oddaljeno točko od temelja biti (Enega).

Če je bila za Platona materija izvor napak, pa je za Plotina materija nekaj, kar je preprosto **najbolj oddaljeno od popolnosti Enega**: bližje ko sem viru svetlobe, svetleje bo, bolj ko se oddaljujemo, bolj bo temno.

Zato – kje se lahko nahaja zlo? **Zlo je v**

⁶ Po Parmenidu bit je in nebiti ni, po Platonu so ideje in njeni posnetki (reči), po krščanstvu imamo na eni strani stvaritelja in na drugi stvarjenje (svet).

materiji oziroma v pomanjkanju biti. Eno kot tako nima zla, temveč se to, kar imenujemo zlo, oblikuje v procesu emanacije: **bolj smo oddaljeni, bolj smo nepopolni.** Ali kakor ponazor v prispodobi:

Um se zrcali v duši tako, *kot se sonce zrcali v luni*, kar blede odseva od materije oziroma teme, obojega nezmožnega proizvajanja svetlobe.⁷

Kaj pa čas? Ali obstaja v Enem ali obstaja v duši sveta ali v stvareh?

Duša sveta je kot um nematerialna, torej ni vezana na postajanje (na časovnost), toda vstopila bo v svet, s tem pa se svetovna duša spušča v časovnost, se spusti v materijo, svetovni um, večni in nepremičen (po Aristotelu »misel, ki misli«), v trenutku, ko misli na kaj drugega (svet kot drugi od nje), se materializira in »učasi«.

Praktični vidiki

Življenje modreca pri Plotinu se močno razlikuje od epikurejstva ali skepticizma, toda je blizu stoiški misli: moder je, kdor čuti **nostalgijo** (spomin) **po Enem**, saj smo vsi njegov proizvod, smo njegovi »oddaljeni sorodniki« v temi, toda kamen je na primer veliko bolj v temi kot mi, saj mi posedujemo um.⁸ Ljudje želimo preseči materijo, naravo, postajanje in minevanje; ko imamo ta občutek popolnosti, enosti, absolutu, je po Plotinu tako zato, ker Eno z nami komunicira.

Kako se vrnemo k Enemu oziroma z njim komuniciramo? Moramo biti pravični, sposobni *uzreti lepoto* (tako kot luč: ko smo ves čas v svetlobi ali pod soncem, njenih veličin ne opazimo, ko bi imeli sonce le na pol leta, pa bi verjetno to cenili nekoliko drugače), vaditi dušo v tem zrenju, v kontemplaciji narave, **umetnosti**,

glasbe, torej vseh rečeh, ki te prevzamejo. Kontemplacija je mogoča samo po poti uma, tako da se oddaljimo od telesa in telesnega ter smo pripravljeni ljubiti breztelesno, inteligibilno lepoto, čiste oblike umetnosti, v katerih bomo sposobni preseči materialnost podobe in uzreti popolnost oblike. S tem povezano: Kaj je za Plotina filozofija? Filozofija je *ljubiti popolnost*, da bi naposled dosegli *ekstazo* skozi mišljenje, ki odstrani neznanje, in voljo, ki se nato odpove mišljenju, da pridemo v stik z Enim ter z njim s samo transcendentno večnostjo.

⁷ *Eneade*, V, 6, 4.

⁸ Kar je tudi neposredna kritika vsakega materialista, ki nostalgije po neki popolnosti, večnosti, idealnem, nima.

Filozofski iracionalizem Schopenhauerja

Uvod

Iracionalizem nasprotuje naukom, ki zatrjujejo, da je razum edino orodje, s katerim se lahko dokopljemo do resnice. Ločimo zmerni ali gno-seološki iracionalizem in skrajni ali metafizični iracionalizem. Prvi, zmerni, ne zanika vrednosti razuma, temveč poudarja njegovo nezadostnost; ko se omejujemo zgolj na to, kar lahko razumsko odkrijemo, samodejno izključujemo iz naše preiskave druge (nadvse prisotne in ključne) aspekte našega bivanja in spoznavanja sveta, kakor so strasti, nagoni, verovanja ali intuicija. V filozofiji smo lahko to srečali delno že pri Pitagori ali Empedoklesu, v Pascalovem obratu k veri, predvsem pa pri skeptikih, ki so zanikali možnost spoznanja z razumom absolutne, dokončne resnice; v religiji je iracionalno držo predstavljala mistika, ki je dojemala sakralno dimenzijo kot neposredno človekovo izkušnjo božjega, onstran logično strukturirane misli; ne nazadnje v literaturi iracionalnost izstopa v romantiki, ko prevlada prepričanje, da so čustva in umetnost edina pot do pravega spoznanja resničnosti.

Radikalni iracionalizem seže globlje, s prstom pokaže na pretekle napake, ki niso bile samo zgrešene, temveč so bile prav tako odgovorne za izkrivljeno razumevanje in posledično doživljanje sveta in človeka v njem. Razgali ozkogledost celotne tradicije zahodne misli od starih Grkov naprej, saj kategorično zanika, da bi resničnost ali zgodovina imeli kadarkoli in kakršenkoli (racionalen) pomen oziroma smisel. Če so predhodniki tako ali drugače iskali in utemeljevali določen red ali določeno ravnanje, ki naj bi vodilo in oblikovalo resničnost (ter nam tako ponudilo končno pojasnilo za vse, kar se dogaja), pa radikalni – ontološki

– iracionalizem to »pomirjujočo laž« razkrije in trdi, da resničnost vodijo neracionalna načela ter da življenje moramo dojemati kot nizanje nepredvidljivih dogodkov, nad katerimi človekova volja nima nikakršne moči.

Radikalni iracionalizem se oblikuje v drugi polovici 19. stoletja. Po revolucionarnih gibanjih leta 1848 v Franciji se v Evropi postopoma širi prezir do Comtovega pozitivizma in Heglovega idealizma, vodilni smeri takratne dobe. Prvi, utemeljen na slepi veri do znanstvenega in tehnološkega napredka, drugi na nedotakljivem pojmu absoluta, oblikujeta in forsirata abstraktni pojmovanji resničnosti, ki nista dajali nikakršne teže konkretnemu človekovemu življenju in njegovim čustvom.⁹

Heglovo pojmovanje zgodovine in naivni optimizem

Schopenhauerjeva filozofija temelji na radikalnem odklanjanju Heglovega optimističnega filozofskega sistema, ki je bil dominanten v 1. polovici 19. stoletja v dobi velikih premikov: velike liberalno-meščanske revolucije in zmage buržoazije nad starim plemstvom; gre za dobo po francoski in ameriški revoluciji, dobo industrijskega in trgovskega napredka, ki utrdi ključno politično vlogo meščanstva, družbeni in ekonomski napredek pa je samo še utrdil splošni optimizem. Prav zato se je v 1. polovici 19. stoletja še najbolj uveljavila filozofija, ki zatrjuje, da **je vse, kar resnično, razumno**, kar dodatno podžiga **optimistični pogled na svet**.

Schopenhauer predstavlja nasprotujočo, kritično zavest takratnega časa. Hegeljanstvo postavi na glavo: bistvo sveta ni ideja, tako kot svet ni reprezentacija ideje, niti ni zmagoslavje razuma, ki pride do samospoznanja; svet je proizvod *volje do življenja*, svet je *absolutna*,

⁹ Če v filozofiji izstopata predvsem Schopenhauer in Nietzsche, pa iracionalizem na polno zaživi tudi v umetniških gibanjih konca 19. stoletja, v estetizmu, dekadentizmu, futurizmu, dadaizmu in simbolizmu.

neskončna, večna, slepa in iracionalna volja.

Ne duh ne ideja, bistvo je volja

Schopenhauer je izoblikoval iracionalno filozofijo, točneje **pesimistično iracionalno filozofijo**, pravo nasprotje Heglovi. Za Hegla je zgodovina zmagovalna, je napredek, je *zvitost razuma*, je vse, kar koraka proti svobodi vsega. Za Schopenhauerja pa zgodovina predstavlja le **nenehno ponavljanje ene in iste, nespremenljive tragedije**. Na odru zgodovine je samo trpljenje, trpljenje narave, človeka in sveta na splošno. Zato je kot *oder* zgodovina predvsem oder vojn, sebičnosti, povprečnosti, korupcije itd. Kar pripoveduje zgodovina, je le dolgotrajen, težak in zmeden sen, sen človeštva. Če za Hegla in njegovo dialektiko vsako negativno obrodi pozitivno (saj vsaka antiteza, naj bo še tako boleča, vodi v napredek), pa je za Schopenhauerja **negativnost sama sebi namen**: ne vodi do pozitivnega preobrata, temveč je sama po sebi že **rezultat zgodovine**, je njena temeljna lastnost, saj za iluzornim ugodjem peščice poteka nenehno trpljenje večine.

Schopenhauer ne sovraži Hegla le zaradi njegove doktrine, temveč mu zameri na osebni ravni, saj ga vidi kot glavni vzrok njegovega življenjskega neuspeha. *Hegel je slikar resnice, akademski plačanec, intelektualni kanibal, slaboumen šarlatan!* Zato je treba Heglovo filozofijo zavrniti in **se vrniti h Kantu**, k vprašanju sveta in človekovega razuma. Kantovo spoznavno teorijo še nekoliko nadgradi: prostor in čas nista le zora, temveč sta **načeli individualizacije**, ki omogoča ločitev predmeta od drugega predmeta. Samo določen predmet (npr. list, ki ga imate v roki) zavzema ta prostor v tem času; vsi preostali *fenomeni* (npr. atributi, da je gladek, mrzel, počéčkan, mogoče strgan ...) se poenotijo prek kategorij v pojmu, toda Schopenhauer dodaja, da je mogoče vseh 12 kategorij izpeljati iz treh oblik **kavzalnosti** (logični, fizični in metafizični vzrok). Toda kaj pa je predmet (ta list) na sebi?

Vprašanje *noumenona* je preganjalo idealiste in jih po Schopenhauerju naposled pripeljalo le do *mistifikacijskih nesmislov*.

Kaj je svet? Svet, pravi Schopenhauer, se kaže na dva načina: po eni strani kot *moja predstava*,¹⁰ toda za razliko od Kanta Schopenhauer meni, da je treba preseči znanstveno spoznanje in doseči pravo bistvo življenja in eksistence: to je svet kot **volja do življenja**, to je slepa sila, ki je prisotna v vseh naravnih pojavih in vseh bitjih, neke vrste energija, ki žene rastline in živali, da se razmnožujejo, ki usmerja magnetne proti severu, in minerale, da se vežejo v kemične spojine.

Kako pride do tega zaključka? Če želimo spoznati stvar, kakršna je pred našo predstavo (pred spoznavnim procesom), se moramo vprašati, ali obstaja nekaj, kar bi lahko preverili, ne da bi uporabili čute ali razum. Če smo samo razum, če smo samo »glava«, potem ima Kant prav, toda Schopenhauer temu oporeka. Človek ni *breztelesni angel*, spoznavajoči subjekt, temveč ima tudi **telo**.

Kaj je telo? Telo je po eni strani lahko predmet med predmeti, predstava med predstavami, saj ga lahko spoznamo. Toda telo nam prav tako sporoča nekaj, kar uhaja kakršnemukoli spoznavnemu procesu: sporoča nam neko voljo, **voljo, da obstajamo**.¹¹

Primer lakote: sprva nam telo sporoča, da se ne počutimo dobro, nato nastopijo občutki, npr. kruljenje v želodcu, in šele nazadnje sledi upojmovanje slednjih v spoznanje, *ah, res je, da že ves dan nisem jedel in sem zato lačen*.

¹⁰ S podobo, ki jo je prevzel iz indijske filozofije, je svet predstava (svet, kot ga spoznamo s čuti in razumom, danes bi dodali še z jezikom in kulturo), ovit v Mayin pajčolan (Maya = indijsko božanstvo), ki prekriva/skriva njegovo globoko realnost.

¹¹ Preko telesa, njegovega trpljenja in veselja, vsakdo začuti voljo do življenja, silen in neovladljiv impulz, ki nas potiska, sili k delovanju in življenju. Po »zaslugi« telesa lahko pretrga Mayin pajčolan, ki skriva resnico, in tako spozna svojo naravo, katere bistvo je volja.

Voljo torej naknadno racionaliziramo, a sprva je samo *volja* (je po sebi pravi *noumenon*). Toda: če gre za **nekaj zunaj prostora in časa**, za nekaj prehodnega moji individualizaciji, potem ni moja volja, temveč **ena in edina volja zunaj časa** (je absolutna).

V rokah držite list, ki pa je hkrati **volja**, da ostane to, kar je, da **vztraja v svojem stanju**, in to do te mere, da če bi ga želel spremeniti, bi moral poseči nadenj, nanj delovati, torej sprožiti neko *nasilje* nad tem, kar želi ostati tisto, kar je.

Svet je objektivizacija volje v vedno bolj bogatih in artikuliranih oblikah; reči želijo samo biti, *rastline* želijo tudi rasti in se razmnoževati, *živali* se želijo ob tem še gibati in slediti svojemu nagonu, medtem ko **človek** ni le sposoben proizvesti vseh teh želja, temveč je z razumom zmožen oblikovati še tisočero drugih reči, ki bi si jih želel: ... želim jesti, a želim tudi *dobro* jesti, želim se obleči, da me ne bi zeblo, toda raje bi si oblekel zadnjo obleko *Versaceja* kot pa tisto iz *H&M*, imel bi prijatelje, a rad bi še sledilce, slavo, moč.

Subjektivna volja se v človeku artikulira v zelo razkošne oblike. Vse to se na prvi pogled zdi pozitivno, kot da bi bil človek spet na vrhu piramide, toda volja je nekaj drugega od spoznavnega procesa, zato tudi nima nič opraviti s kavzalnostjo; in zato **volja nima ne cilja ne smisla, temveč nasprotno: je slepa in brezsmiselna. Čista volja nima nekega »zakaj«?**

Primer: res si želim dobre ocene pri filozofiji in verjamem, da bom srečen, če bom to dosegel. Volje pa po drugi strani ne zanimajo dobre ocene, niti je ne zanima moja sreča, **volja samo želi in pika!** Tudi ko bi dobil odlično, bi volja takoj ustvarila že druge želje. Pravzaprav nas ima volja ves čas za norca: dopoveduje nam, kako bomo ob dosegu zaželenega naposled srečni, a to ne drži, saj bo zadoščenje ob dosegu zastavljenega cilja takoj minilo, ker ga bo izpodrinila nova želja ali potreba. Človek je

zapisan nenehnemu iskanju potešitve, kar pa mu povzroča nelagodje, nezadovoljstvo, psihično trpljenje. Človek lahko kvečjemu doseže kratkotrajno zadovoljstvo, kaj kmalu pa se spet oglasijo volja in nove želje. Naše življenje bo zato zaznamovano predvsem s trpljenjem. Ko si nekaj želimo, nismo sproščeni, temveč živčni in anksiozni ter se moramo naprej truditi, truditi in trpeti, da bi zadostili potrebi, da bi se naposled ta bolečina umirila. **Sreča** je potemtakem za Schopenhauerja le **začasna prekinitev trpljenja**, ki pa se takoj zatem spet pojavi v novi obliki želenja.

Življenje je nihalo, ki niha med bolečino in dolgočasom.

Seveda lahko pri tem trmoglavo rinemo naprej, dokler ne dosežemo vsega, kar smo si zastavili. Kaj pa sledi, ko pridemo do točke, ko vse imamo oziroma ničesar ne potrebujemo? Sledi **dolgčas**, kar je hujše od prejšnjih želja, saj nas sooča z **ničem**, s praznino. Če človek uspe trenutno potešiti svoje želje, se ga polasti dolgčas, če jih ne uspe, trpi. Skratka: življenje niha med trpljenjem in dolgočasjem. *Živeti pomeni krmariti, tako da se skušaš izogniti skalam eksistence z gotovostjo brodoloma.* Bistvo realnosti je torej volja, želja do življenja in samoohranitve v svetu, kjer je vse realno iracionalno in kjer zgodovina ni razkrivanje Duha ali razumni napredek, temveč je sosledje norosti, človek pa je najbolj nesrečno bitje, ker je z razumom sposoben najti še dodatnih tisoč in več načinov, kako biti nesrečen. Kaj je potemtakem volja? Je temna in strašna energija sveta, je slepa in ne-racionalna sila onkraj prostora in časa; znanost je ne more spoznati; je neobvladljiva težnja, je hkrati oživljajoča in uničujoča sila, vir življenja in vzrok nenehnih konfliktov. Preveva celotno vesolje in vsako stvar, od najnepomembnejše do najplemenitejše. Izraža se v moči, ki sili zrno, da vzkali, v energiji, ki oblikuje kristal in ki usmerja iglo kompasa, v gravitacijski sili. Skratka: volja je substanca vsake stvari in bistvo sveta. Volja je nezavedna, večna, neuničljiva slepa sila, ki ne zasleduje cilja ali

namena. Ne podreja se razumu, niti morali, njen glavni in edini cilj je samopotrjevanje in samouresničevanje. Obstaja – in ni ga razloga, ki bi opravičil njen obstoj.

Praktični vidik

Kaj naj torej človek stori? Kako naj deluje? Kako se lahko osvobodi volje, ki je vzrok trpljenja, in se iztrga iz tega sosledja »potrebe-zadoščenja-bolečine«? Schopenhauer ponuja **tri načine**.

Estetska izkušnja.

Umetnost je brezinteresna kontemplacija. Ko opazujemo lepo sliko, beremo zanimivo knjigo ali poslušamo dobro glasbo, pozabimo nase in na svoje trpljenje. Umetnost na neki način blokira, zaustavi začaran krog hotenja in želje, v katerega nas potiska volja. Najučinkovitejša umetniška zvrst je glasba, saj nekako posnema voljo, zato se nas tudi tako globoko dotakne. Če ob ustrezni duhovni razpoloženosti poslušamo Beethovnov simfonijo, nam ta ne deluje le na čustva, temveč nam razkrije svet, kakršen je v resnici: svet kot volja.

Ne gre seveda za trajni ukrep, saj ne moremo ostati v stanju kontemplacije za vedno (lakota, žeja, utrujenost nas bodo prej ali slej prebudile iz nje).

Etika

Človek je razumen in razum je tisti, ki mu omogoča, da prepozna, kaj je prav in kaj narobe. Z razumom je človek sposoben razumeti, npr. da je krasti narobe, saj ko bi komu kaj ukradel, bi bila ta oseba prizadeta. Ko škodimo drugemu, delujemo kot *kača, ki sama sebi žre rep in se pri tem ne zaveda, da grize svoje lastno meso*.

Z etiko smo torej sposobni empatije ali sočutja (vemo, da tudi drugi trpi), zato lahko sočloveku pomagamo znebiti se njegovih potreb, kar je naposled dobro zame, saj se tako ne ukvarjam s svojimi potrebami.

Askeza

Kako dokončno obidemo začarani krog hotenja in želj? Schopenhauer najde dokončni odgovor v krščanski asketski tradiciji *stilitov*, po katerih do osvobajanja pride človek samo z zanikanjem volje. Začaranemu krogu se lahko izognemo tako, da postanemo asketi in se odtujimo svetu. Asket izbere spolno vzdržnost, revščino, samoto, neuspeh in se postopoma osvobodi volje ter doseže notranji mir. Ne izbere pa samomora, ki bi na prvi pogled predstavljal pravo rešitev, kajti v tem primeru bi le posameznik prenehal živeti, torej hoteti in trpeti, človeški rod pa bi ostal vklenjen v neskončno nesmiselno gibanje volje. Samomor pa je tudi neki izraz volje do življenja. Izbrati askezo pomeni zanikati svet in nehati hoteti: *voluntas* postane *noluntas* (ne-volja) čisti nič, ocean miru, spokojnost duha – *nirvana*.

Povzetek

Realnost se kaže na dva načina: kot volja in kot predstava. Volja je notranja slepa sila, notranje gibalo vseh stvari, je energija, ki je prisotna v naravi. Svet kot predstava je svet našega izkustva, je svet, ki si ga predstavljam, Kant mu pravi svet fenomenov. Ozrite se naokrog: kaj opazite? Drevesa, stavbe, zvezke in knjige pred sabo. Kaj slišite? Ptičje petje, pasji lajež, avtomobilski promet, morda ropot v sosednji sobi ... Vse to je svet kot predstava. Naše miselne (in jezikovne) strukture organizirajo izkušnjo, ji dajo (vtisnejo) neki smisel. Svet kot predstava je svet, v katerem živimo. Schopenhauer, podobno kot Kant, meni, da je onkraj sveta kot predstava, onkraj videza, neki drug svet, neka druga realnost. Kant je ta svet imenoval svet noumenonov in je trdil, da nam je nedostopen. Schopenhauer pa meni, da se noumenalna realnost – svet kot volja – izraža preko telesa in nam je torej dostopna. Volja je slepa, je neke vrste val, energija, ki preveva vse. Človek je del nje, je del te energije brez cilja in smisla (volja ni Bog, ki usmerja tok stvari in človekovo

delovanje) in zaradi volje trpi. Schopenhauer nakaže tri možne izhode iz trpljenja: umetnost (estetika), sočutje (etika) in askeza. Od vseh je najtrajnejša rešitev askeza.

Aforizmi

- Bogastvo je podobno morski vodi; čim več je spijemo, tem bolj smo žejni.
- Več bolečin povzroči misel na smrt kot sama smrt.
- Smrt je genij, ki daje navdih filozofu ... Če ne bi bilo smrti, človek ne bi filozofiral.
- Egoizem vzbuja takšno grozo, da smo izumili vljudnost, da ga skrijemo; vendar predira vse zastore in se izdaja ob vsakem srečanju.
- Ko se odpravljamo na življenjsko pot, je najpomembnejše, da se oskrbimo z dobro mero odrekanja.
- Poročiti se pomeni zmanjšati pravice enega in podvojiti dolžnosti drugega.
- Človek lahko naredi, kar hoče, vendar si ne more želeti, kar hoče.
- Javnost je tako neumna, da rajši bere novo kot pa dobro.

Tomaž Grušovnik

Vprašanja za spodbujanje sodelovalnega mišljenja pri filozofiji za otroke

Zastavljanje ustreznih vprašanj je osnovno »orodje« izvajalca FZO, ki pa ne pride v poštev samo za dejavnosti s tega področja – ta načela veljajo za najširše možno področje pedagogike.

Cilj zastavljanja vprašanj

Glavni cilj zastavljanja vprašanj je spodbujanje dejavnosti na višjih epistemskih nivojih – torej negovanje zahtevnejših »miselnih procesov«, pa tudi spodbujanje zanimanja in radovednosti.

Iz filozofije nemškega filozofa Hansa-Georga Gadamerja lahko izpeljemo idejo, da je »dobro« tisto vprašanje, ki povzroči še več vprašanj, ki sproži plaz spraševanja: to namreč pomeni, da je pri nekom uspelo vzbuditi radovednost, smer raziskovanja. Gre seveda za pojmovanje, ki je precej drugačno od bolj tradicionalnega, po katerem (denimo po naziranjih ameriškega filozofa Charlesa Sandersa Piercea) je vprašanje ali dvom negotovost, ki nujno išče svojo razrešitev in ne najde pomiritve, dokler ni odgovora. Da bi torej uvideli pomembnost spraševanja, moramo opustiti idejo, da imajo odgovori kot pomiritve dvomov zmeraj prednost pred vprašanji, na katera torej ne smemo gledati kot zgolj na negotovost, pač pa kot na stimulus za radovednost in raziskovanje.

Glede zastavljanja vprašanj se moramo zavedati, da kakovost le-tega bistveno vpliva na pedagoški proces, saj moramo imeti v mislih dejstvo, da povprečen učitelj na dan zastavi od 300 do 400 vprašanj!¹ Da bi torej spraševanje potekalo konstruktivno, se moramo držati nekaterih osnovnih pravil.

¹ Prim.: Ena Bissachi, »Filozofija in vprašanja v vzgoji in izobraževanju«, *FNM*, 1/4, 2018, str. 72.

Oblika vprašanj

Za spodbujanje višjih kognitivnih procesov moramo zastavljati vprašanja, ki so:

– *odprta* (odgovor nanje ni da/ne oziroma ena, natančno določena beseda, npr. »torek«; kadar ni mogoče ravnati drugače, kot da zastavimo zaprto vprašanje, moramo obvezno za njim zastaviti podvprašanje, in sicer običajno: »Zakaj (tako misliš)?«);

– *nesugestivna*, ki ne določajo odgovora že vnaprej, denimo: »Zakaj je slabo lagati?« – tukaj namreč že vnaprej sugeriramo, da je takšno ravnanje slabo, medtem ko je veliko bolje, da vsaj na začetku pustimo ljudem, da se sami opredelijo do tega vprašanja;

– *vprašanja na višjem spoznavnem nivoju* zahtevajo odgovore, ki jih moramo oblikovati na podlagi lastnega premisleka, saj odgovori nanje ne obstajajo neodvisno od naše refleksije. Takšna vprašanja npr. sprašujejo:

– po lastni oceni, evalvaciji česa (»Kaj je po tvojem mnenju ...?«; »Kako bi ti ravnal ...?«);

– po primerjavi (»S čim in na kakšen način lahko to primerjamo?«);

– po iskanju vzrokov za dogajanje ali predpostavk trditev (npr. »Kakšno vrednost pripisuje okolju trditev, da onesnaževanje tal močno vpliva na pridelavo hrane?«);

– po posledicah (»Kakšne so lahko posledice takega ravnanja?«);

– po drugačnih pogledih na stvari ali dogodke (»Kako bi lahko to še razumeli na drugačen način?«);

– po avtorefleksiji (vprašanja, ki se sprašujejo po nadaljnjih vprašanjih: »Kaj bi se bilo še smiselno vprašati?«).²

V nasprotju z vprašanji višje spoznavne ravni vprašanja nižje spoznavne ravni zahtevajo zgolj reprodukcijo oz. obnovo, pri čemer se je treba »prilnega« odgovora le spomniti.

Način spraševanja

Pomembno je, da spraševanje *ni* *zasliševanje*. Zasliševanje namreč ustvarja neenak odnos in pritisk, s tem pa krči načelo 4C, ki smo ga omenjali zgoraj.

Pomembno je, da se med vprašanji *počaka na odgovore* (povprečen čas čakanja učitelja na odgovor je zgolj 1 sekunda! – v tako kratkem času je nemogoče smiselno odgovarjati). Tišina ne pomeni nujno nedela, ampak je včasih nujni predpogoj za razmislek, zato se nam je ni treba bati! Če po določenem času učenci ne odgovorijo, lahko vprašanje ponovimo ali preformuliramo.

Napačno bi bilo, če:

– *kopičimo nova in nova vprašanja*: napačno je torej, če vprašanja kopičimo, ne da bi počakali na odgovore. S tem dajemo vtis, da smo zmedeni, da ne vemo, kaj od ljudi sploh pričakujemo (in kako naj potem oni sploh odgovarjajo?).

Enako in podobno narobe je, če:

– *odgovore preslišimo*: če se na odgovore ne odzovemo, oziroma če se ne odzovemo na čim več odgovorov, dajemo vtis, da nas samostojno razmišljanje učencev v resnici sploh ne zanima – bodisi da nam gre zgolj za učinek bodisi želimo slišati en točno določen odgovor. To je povezano tudi z napako, ki smo jo omenjali zgoraj – kadar v pogovoru preslišimo eno vrsto odgovorov in damo prav drugi vrsti, ter s tem usmerimo pogovor;

– *postavljamo zgolj vprašanja, za katera je znano, da odgovor poznamo*: spraševanje in odgovarjanje je lahko, sploh pri majhnih otrocih, kot igrice (»Kako je ime teti?«, »No, povej, kdo je zmagal na tekmi?«), kjer se pričakuje,

² Prim. tudi: Šimenc, 2016, *Nove prakse filozofije*, str. 43–4.

da otrok ponovi znan odgovor (kot da bi igrali »pingpong«). Nič ni narobe, če tu in tam zastavimo takšna vprašanja in se gremo takšno igrice, težava pa nastane, če so vsa vprašanja takšne vrste. Kajti pomislimo: *k*daj po navadi zastavljamo vprašanja? – takrat, kadar odgovora *ne vemo*. Zato se lahko včasih zgodi, da kdo ne odgovarja na naša vprašanja, ker je zmeden, zakaj ga to sprašujemo, ko pa vendar že vsak to ve;

– *iniciativo za odgovarjanje (zmeraj) prepuštimo skupini* (potem se nam lahko zgodi, da bodo sodelovali samo 'najpogumnejši' in 'najglasnejši', ostali pa ne bodo imeli priložnosti, da pridejo na vrsto. V izogib temu lahko udeležence pokličemo ali izžrebamo (čeprav lahko slednje vzame veliko časa; možno je tudi, da jih prosimo, da svoje odgovore zapišejo in pokažejo vsi);

– *sprašujemo zgolj mi, ne pa tudi učenci.*

Alenka Hladnik

Vaja naredi mojstra, če mojster dela vajo

Uvod

Duhamorna vaja, brez katere ni zapomnitve in je nujni pogoj izobraževanja, je malodane izginila iz šole, kar velja tudi za predmete, ki imajo na voljo obilo ur za vadenje (nemara so izjema le matematika in tuji jeziki). Na primer: gladkega glasnega in tihega branja ni brez vaje; da je med opismenjevanjem umanjkala, dokazujejo jecljavi glasni bralci, ki se jim zatika že pri osnovnem besedilu, nove ali pa bolj zapletene besede komaj zmorejo. Tako je skorajda brez izjeme. Zdi se mi, da temu botruje pedagoška paradigma, po kateri je učenje uspešno le, če izvira iz notranjega zanimanja, od koder vadenje zagotovo ne. Tudi nam, ki poučujemo enoletne »manj pomembne« predmete, se pogosto zdi, da nam vadenje krade čas za uvajanje v predmet. Toda filozofske ideje, pojmi, koncepti, stališča, usmeritve, argumenti ipd. morajo biti zapomnjeni, skozi vajo razumljeni, nato premišljeni, da sploh lahko postanejo orodja miselnega procesa. Predpostavljamo tudi, da bodo naši kandidati za maturo pripravljeni na pisanje esejev, saj naj bi jih vadili pri jezikih, a izkaže se, da večinoma niso le zatikajoči se bralci, marveč tudi jecljavi pisci. Zato na začetku priprav z dijaki naredimo enotedensko pisno vajo, spodbujam pa jih tudi k pisanju filozofskega dnevnika v t. i. filozvezke. Upam na uspeh, saj naši dijaki običajno neradi berejo in še bolj neradi pišejo. Predstavljam tri učna pomagala, ki naj oboje olajšajo.

Priti do besed (vaje branja, pisanja in razumevanja)

O izbrani temi **kritično misliti** pomeni razmišljati analitično, poglobljeno, z argumenti za in proti. Mišljenja ni brez **besed**. Besede

se usvajajo skozi **branje**. Branja pa ni brez **pisanja**, in *vice versa*, kakor je priporočal že Erazem Rotterdamski. Šola je razsvetljenska institucija, a da bi to funkcijo lahko opravljala, je nujna **javna raba uma**, zato pri pouku tudi glasno beremo, razpravljamo in se trudimo primerno **javno nastopati**.

Vsem neznanim besedam v odlomkih poiščite pomen v *SSKJ*, neznanim tujkam pa v *Slovarju tujk*; vse najdete na spletni strani fran.si. Vaje so namenjene povečevanju vaših besednih spretnosti, ki so nujni pogoj za kritično mišljenje. Spodnje vaje so narejene po vzoru vaj, kakršne so učili v šolah retorike v antiki, v stari Grčiji in Rimskem cesarstvu. (Idejo za vajo sem dobila v delu Masona in Washingtona, *The Future of Thinking*, Routledge, London 1992.)

Schopenhauer: »Nejasnost in meglenost izražanja sta vedno in povsod zelo slab znak, v 99 primerih od 100 sta posledica nejasnosti mišljenja.«

*1. Izpišite glavno misel citata. Ali vam zapisa-
no kaj pove?*

»Že Erazem je za izpopolnitev branja priporočal svojim študentom: pišite, pišite in spet pišite. Istočasno je poudarjal, da skrbno branje najbolj obogati govorjenje in pisanje. Vedel je, da nobena od teh spretnosti ni smiselna sama zase in da se pisanje in branje ne le dopolnjujeta, marveč sta neločljiva: pisanja ni brez branja in *vice versa*. Sodobni teoretiki menijo, da je to razlikovanje nekakšna iluzija: eno je drugo. Brati pomeni ponovno pisati, pisati pomeni brati že napisano.«
(Mason, Washington, 1992, 35.)

2. Postavite o odlomku toliko vprašanj, da boste lahko v odgovorih zajeli vso njegovo vsebino.

»Rano, pred odhodom, je sama v sobi razprla polkna in strmela v sanjski somrak pod strehami in dimniki mesta. Še vedno je čutila posteljno toploto, želela si je dlje spati, dlje ostati. Se

bo odhod, ko bo odšla, spet zaprl? Kdaj se bo lahko, se bo sploh lahko kdaj vrnila? Razlog za odhod je bil tako oddaljen, brezsmiseln: sedaj je bila zdoma vso noč in če se ne vrne v stanovanje ob sedmih jutraj, bo zamudila službo ... Služba, stanovanje, noč, jutro, nič od tega ni imelo tu smisla, besede brez pomena. In vendar, kot sili ali strahu, ki je meščane zadrževal, da bi zapuščali svoje mesto, naj je zvenelo še tako brezsmiselno, je sama morala temu slediti. Tako kot oni ne smejo odhajati, ona mora.«
(U. Le Guin, *Začetni kraj*, Aleph 49, Lj. 1995, 38.)

3. Povejte s svojimi besedami. Kaj mislite, zakaj muči pesnika Čas?

»Vedno je treba biti pijan. Vse je od tega odvisno: to je edino vprašanje. Neprenehoma se moraš omamljati, da ne čutiš strašnega breme-
na Časa, ki lomi tvoja ramena in te tlači k tlom. Toda s čim? Z vinom, s poezijo ali s krepostjo, kakor hočeš ... Samo – omamljaj se! In če se zbudiš kdaj na stopnicah palače, na zeleni travi obcestnega jarka ali v žalostni samoti svoje sobe, ko je omama že popustila in izginila, potem vprašaj veter, val, zvezdo, ptiča, uro, vse kar beži, vse kar ječi, vse kar se vrti, vse kar poje in vse kar govori, vprašaj, koliko je ura. In veter, val, zvezda, ptič in ura ti bodo odgovorili: 'Ura omame! Opijaj se, da te ne bo neusmiljeno trpinčil Čas! Opijaj se brez prestanka! Z vinom, s poezijo ali s krepostjo, kakor hočeš!'«
(C. Baudelaire, *Rože zla*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977, 81.)

4. Povejte s svojimi besedami.

»V filozofiji je znan Platonov izrek, da je čudenje začetek filozofije. Seveda je to, kar čudi filozofa, velikokrat precej nenavadno za vsakdanji razum. Filozofa namreč lahko začudi kaj čisto 'vsakdanjega', kar uide pozornosti ljudi. Npr. naše zaznavanje, sposobnost govora in mišljenja, povezanost pojavov in dogodkov v svetu ipd. Morda najsplošnejši izziv filozofske-
mu 'čudenju' je obstoj česar koli že in od tod

vprašanje, 'zakaj je sploh nekaj in ni raje nič?', ki ga je prvi formuliral Leibniz, nato povzel Schelling in ga v sodobni filozofiji aktualiziral Heidegger v svoji filozofiji biti. Odgovori filozofov na filozofska vprašanja pa vendar največkrat niso razlage v pravem pomenu besede, temveč prej osvetlitve do sedaj neopaženih vidikov celotne stvarnosti in človekovega položaja v stvarnosti. Največkrat tudi niso zvajanje nenavadnega na že znano, običajno, temveč prej nasprotno, so zvajanje že znanega, običajnega na nekaj neobičajnega, ne(po)znanega.« (Ule, *Sodobne teorije znanosti*, ZPS, Ljubljana 1992, 409.)

5. O čem govori odlomek? Povzemite ga s svojimi besedami.

»Mill je izredno visoko cenil indukcijo, se pravi metodo empiričnega zbiranja podatkov in izpeljevanja splošnih zakonitosti iz tega zbira. Pri tem vrednotenju pa je povsem omalovaževal funkcijo dedukcije, se pravi izpeljevanja. Temeljni sestavini njegove filozofske usmeritve sta bili humovska spoznavna teorija brez agnostičnih sklepov ter asociativna psihologija. Cilj svojega filozofskega in metodološko logiškega prizadevanja je videl predvsem v združevanju naravnih zakonov – tj. zakonov, ki vladajo brez-pogojno in jih zato ni mogoče kršiti – z empiričnimi pravilnostmi v takšen sistem, ki bi pokazal po eni plati nastanek naravnih zakonov, po drugi pa njihovo ujemanje z empirično ugotovljenimi zakoni. Ali povedano drugače: Mill je bil prepričan, da je velika razlika med zakoni, ki vladajo v naravi (in jih lahko spoznamo), in zakoni, ki jih sami spoznavamo na podlagi izkušnje. Prav v njihovem medsebojnem ujemanju je smisel znanstvenega vedenja.« (Frane Jerman, *Filozofija*, DZS, Ljubljana. 1989, 71–72.)

6. Prepišite zanimiv odlomek (podobne dolžine, kot sta zgornja).

7. Prepišite všečen odlomek iz katerega koli literarnega dela in ga povejte s svojimi besedami.

8. V stotih besedah zapišite in utemeljite svoje stališče o čemer koli.

9. Izpišite nove besede in tujske.

Talent in obrtništvo ali pismo piscem esejev

Ne trdim, da talent ni dobrodošel, a tako je povsod, ne samo pri pisanju esejev.

Pisanje esejev je spretnost, obrtniška spretnost. Spretnosti so rezultat vaje, če vaje ni, tudi spretnosti ni. Vsak napisani esej je v pridobivanju spretnosti korak naprej, a če ga ne napišeš, tudi ni tega koraka. Seveda se lahko na poti k dobremu eseu pojavijo zastoji, celo nazadovanja, a to so, kot kažejo moje izkušnje, minljiva stanja, ki jih odpravi – spet vaja.

Zakaj esej kot oblika preverjanja, se boste vprašali. Zato ker zahteva dvoje: dobro poznavanje problematike na eni strani in na drugi strogost mišljenja, zapovedano s formo eseja (uvod, jedro, sklep, analiza pojmov, miselna linija, argumenti, protargumenti), ki se jo obrtniško vadi. A to ni vse: esej omogoča individualen pristop, omogoča, da ste vi tisti, ki premišljujete o problemu v naslovu – skratka, mislite z lastno glavo. Če bi sami prebrali eno rundo esejev vaše skupine, bi odkrili, kako močno se razlikujejo med sabo. Te razlike so vaša stvar, moja pa le toliko, da jih opazim in spodbujam. Ne mislim le na različna stališča, ki jih zagovarjate, temveč na vse tisto, kar ste in kar se odrazi v vsakem vašem izdelku, ne samo v eseju. Vednost, znanje in struktura eseja sta moja stvar, tu nastopim kot učiteljica, ki ocenjuje, kako dobro poznate zadevno problematiko in kako upoštevate formalna pravila.

Ali se še spomnite trditve »Disciplina je pogoj svobode«, o kateri ste pisali čisto na začetku priprav na maturo in se vam je zdela protislovna? Torej, brez discipline ni dobrega eseja. Najprej je treba *usvojiti temo* (recimo: skupno dobro, resnica, pravično, svet idej, filozof), kar

pomeni, da jo razumete (jo znate razložiti), da ste (smo) poiskali argumente za in proti naukom, tezam filozofov, da zavzamete glede problemov, ki so jedro teme, svoje stališče, ga znate utemeljiti, uvideti tudi ugovore tistih, ki se z vami ne strinjajo (to je zelo težko, zato to pride na koncu) itd. Potem je treba vaditi vse mučne korake eseja: pisanje uvoda (kako v naslovu odkriti problem, ga povedati s svojimi besedami, t.j. kako ga razumete, in ga postaviti v širši kontekst), zapisovanje vsega, kar prvi hip pride na misel, izločanje nerelevantnega, razvrščanje v logični red, risanje strukture eseja, kaj bo prvo, kaj drugo, kaj teza, kaj protiteza, kaj argument in protiargument, primeri ... Za konec pa še sklep, ki je spet formaliziran: v njem poveste, kaj ste razvili oz. dokazali v eseju, in morda, kakšni so še drugačni pogledi na vprašanje.

Vse naštetu pa ni samo sebi namen – skozi pisanje esejev se prvič učite filozofsko misliti, drugič samo misliti in tretjič: osvojite koristne in cenjene spretnosti, ki jih boste krvavo potrebovali med univerzitetnim študijem (kar boste izkusili že pri prvi seminarski nalogi jeseni na fakulteti, ko bodo gimnazija, matura in filozofija pozabljene).

Še nekaj o svobodi pisanja. Ko je spretnost pisanja osvojena, ko je znanje prilaščeno, lahko brez nevarnosti kršite pravila, ker jih poznate in veste, kdaj jih smete kršiti in kdaj ne. Še več, ko je temelj zgrajen, se začne tisto pravo: svobodna igra, ki vodi do pravega intelektualnega užitka, ko začutiš, kako fino je misliti in pisati. Morda koga od vas pripeljem tudi do tega, upam. Kot mentorici mi je tik po maturitetnem izpitu najlepše slišati: »Prav uživali smo med pisanjem.«

Osnovni etiški pojmi in usmeritve³

Utrjevanje in ponavljanje

Skladno z navodili in priporočili se moramo po povratku v šolo najprej posvetiti utrjevanju in ponavljanju snovi, ki smo jo predelali v času šole na daljavo. Temu je namenjen ta učni list. Pisno ga čim bolj izčrpno dopolnite in odgovorite na vprašanja. Po uri ga oddajte predsedniku/predsednici, ta naj ga spravi v kuverto in ga po uri izroči v tajništvo.

Osnovni pojmi

1. Običajno sta pojma **etika** in **morala** sinonima, prvi izvira iz st. gr. *ethikos*, drugi iz lat. *moris*, pomenita pa **navado**, **običaj** in **nrav ali značaj**. Mi bomo uporabljali etiko za filozofsko panogo, moralo pa za nek skupek moralnih pravil, npr. krščanska morala, poslovna morala ipd.

Etika je filozofska panoga/disciplina, ki se ukvarja z vprašanji dobrega oz. morale. Je **praktična** panoga, saj je njen cilj **dobro delovanje** in ne le spoznanje.

Morala je skupek pravil, ki zapovedujejo **dobro** in prepovedujejo **slabo**.

Premislek: Moralo običajno povezujemo z urejanjem raznovrstnih odnosov **med ljudmi**, religiozno utemeljena ureja tudi odnos do Boga. Ali zadeva tudi naš odnos do vsega, kar nismo ljudje in kar ni človeška stvaritev? Ali sodijo v moralni premislek tudi živali, rastline, glive, bakterije, virusi, morja, skale, vulkani oziroma naravni svet okoli nas. Podčrtajte vaš odgovor.

Da Ne Ne vem

³ Učni list je nastal po lanski šoli od doma, da bi z njim preverila, ali so bile učne ure preko zooma sploh uspešne. Običajno uporabljam podobne utrjevalne učne liste pri zaposlitvah vzporedno s poukom ali kadar sem odsotna, če si uspeh zaposlitev izprositi namesto suplence kakšnega drugega predmeta. V učnih listih je seveda tudi dovolj prostora za pisanje. Originalno različico dobite pri avtorici alenka.hladnik@guest.arnes.si.

Napišite utemeljitev svoje izbire (okrog 100 besed):

2. Prepišite pomen pojma morala.

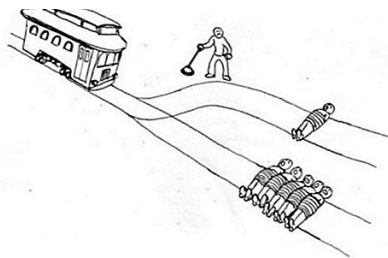
Zapišite pet primerov moralnih pravil/načel/zakonov, lahko so iz desetih božjih zapovedi, medicinske etike ipd.

3. **Moralne dileme** so situacije, v katerih se lahko odločimo le za dve izbiri, obe pa sta moralno nedovoljeni ali sporni. Pogosto jih ponazorimo z miselnimi preskusi ali eksperimenti. (Te uporabljajo tudi v znanostih, npr. v kvantni mehaniki je znamenita Schrödingerjeva mačka.)

3.1 Iz svoje delovne mape izpišite tri sodobne moralne dileme, ki ste jih navedli kot pereče.

3.2 Moralno dilemo najdemo tudi v znanem miselnem preskusu **tramvajske dileme** Philippa Foota (1967):

Predstavljajte si, da hodite po strmi ulici navzgor ob tramvajskih tirih. Zagledate tramvaj,



ki se z veliko hitrostjo približuje. Na progi dela pet delavcev, ki ga zaradi hrupa ne slišijo. Na tirih ob sebi opazite kretnico in če jo premaknete, bo tramvaj zapeljal na sosednji tir. Toda po tem tiru hodi navzdol ženska, ki ga tudi ne sliši. Kaj bi storili, bi premaknili kretnico, da bi tramvaj zapeljal na njen tir in jo povozil, s čimer bi rešili pred smrtjo pet delavcev, ona pa bi umrla.

Takšni miselni eksperimenti iz etike omogočajo premislek o naših moralnih intuicijah. Pri tram-

vajski dilemi razmišljamo o **posledicah** nekega dejanja, predvsem pa o tem, ali je njegova **moralna vrednost** določena s posledicami.

Ponovitev: Pri teleoloških (telos – cilj, smoter) ali konsekvencialističnih (konsekvenca – posledica) etikah je ugoden izid delovanja merilo moralnosti. Pri odločanju kako ravnati moramo preučiti, katero ravnanje bo prineslo več pozitivnih in katero več negativnih posledic. Na posledice se sklicujejo naslednje etične smeri:

– **etični hedonizem:** dejanje je moralno, če ima za posledico ugodje oziroma vsaj odsotnost bolečine (Epikur)

– **evdajmonizem:** cilj moralnega delovanja je srečnost (Aristotel)

– **etični egoizem:** dejanje je moralno, če so posledice ugodne za izvajalca dejanja (Hobbes)

– **etični altruizem:** dejanje je moralno, če so posledice ugodne za vse druge razen za izvajalca dejanja

– **utilitarizem:** dejanje je dobro, če prinese čim več sreče (koristi, dobrobiti, ugodja, blagostanja) čim večjemu številu ljudi.

Premislite in v povedih zapišite, kako bi vi ravnali v tramvajski dilemi, če bi bili

- hedonist,
 - egoist,
 - utilitarist.
- č) Žensko na progi ste prepoznali, poslušali ste intervju o njenem odkritju zdravila proti redki vrsti raka, v katerem je razkrila tudi, da je njen laboratorij tik pred razvitjem zdravila proti demenci. Kako bi ravnali v tem primeru? Na eni strani imate pet delavcev, ki popravljajo progo, na drugi znanstvenico, katere delo prinaša veliko korist bolnikom.

- d) Spomnite se, da je utilitarizem **egalitaren nauk**, sreča vseh ljudi šteje enako, blagostanje vseh je pomembno, ni razlike med znanstvenico in delavcem. Kako to dejstvo vpliva na rezultat vašega premisleka

v točki č? Ste ga upoštevali ali ne? Zakaj so upodobitve ljudi na sliki 1 enake?

- e) Ali bi bilo mogoče rešiti tramvajsko dilemo s krščansko etiko? Z desetimi božjimi zapovedmi (zapisane so v delovni mapi)?

Ponovitev deontološke etike: Temelj morale ne more biti človekova težnja k sreči, ugodju ali koristi, saj sta **relativna** (odvisna od njegove osebnosti, trenutnega interesa, počutja, od spola, kulture ali razreda, ki mu človek pripada) in subjektivna (velja samo zanj). Morala se oblikuje samo zunaj vsakega nagnjenja in interesa, ko človek deluje v skladu z zakonom, ki ga sam priznava za edino veljavnega in možnega. Torej, ko je človekova volja, hotenje, namen (motiv) **dober**, je tudi ravnanje moralno. To zagovarjajo deontološke etike.

Določi in zapiši **najvišje dobro** (tradicionalni filozofski termin za dobro po sebi, kar ni sredstvo za karkoli drugega).

Filozofska smer, usmeritev

najvišje dobro

krščanstvo

Platon

Aristotel

hedonizem

- individualistični

skrajni hedonizem

kirenaiki (premišljeni hedonizem)

kinizem

epikurejstvo (zmerni hedonizem)

- družbeni (utilitarizem)

negativni utilitarizem

utilitarizem pravila

Kant

Pisno presodite, kako si lahko pomagata pri tramvajski dilemi s **kategoričnim imperativom** v obeh različicah. Pred tem pa ju razložite, prevedite v preprost jezik in zapišite.

Deluj tako, da lahko velja maksima (načelo) tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.

Deluj tako, da ti bo človečnost v tvoji lastni osebi, pa tudi v osebi drugih zmeraj samo cilj, nikoli pa sredstvo.

Rezervirano za dijake in študente

Blaž Sušnik

Gorgias in trojni nihilizem¹

Govoriti o nihilizmu je nesmiselno, saj je sam nihilizem po svoji bistveni vsebini čisti nesmisel; je nič in o niču se težko govori. Ob taki priložnosti se spominjam izročila o heraklitovcu Kratilu, ki je zaradi svoje nihilistične naravnosti obmolknil in zgolj še mahal z rokami ter kazal s prstom. A vendar, ker se nihilistična mentaliteta čedalje bolj oprijema sveta in ker sem tudi sam zadnje čase pod njenim vplivom, se mi zdi smiselno preučiti enega najstarejših nihilistov v zgodovini: Gorgiasa Leontinskega, njegov argument v prid nihilizmu ter njegove posledice.

Čeprav se v tem besedilu osredotočam zgolj nanj, bi rad omenil, da je bilo v tistih kulturnih okoliščinah več nihilistov, če smem uporabiti ta termin. Mednje lahko postavimo že omenjenega heraklitovca Kratila, ki je zaradi stalnega spreminjanja zanimal možnost bivanja in spoznavanja sveta²; Demokrita, ki je zaradi nasprotujočih si mnenj o slehernem bivajočem trdil, da kakovosti bivajočega ni možno spoznati ali pa da celo ne obstaja³; ter pironične skeptike, ki so prav tako zanimali vrednote in mnenja o bivajočem ter tudi bivajoče samo.⁴ Toliko o okviru nihilizma.

Preden se lotim Gorgiasovega argumenta, bi povedal nekaj o možu samem. Dvoje se mi zdi

nujno za razumevanje njegovega nihilizma: prvič, bil je eden najbolj nadarjenih govornikov v klasični Grčiji. Upravičeno lahko rečemo, da je večji pečat pustil na govorništvu in literaturi, saj je po izročilu ravno on iznašel številne retorične figure⁵, ki so v rabi še danes, ter med drugim tudi prvi opredelil poezijo kot vsakršen govor v metrumu.⁶ V skladu s svojo nadarjenostjo se je tudi rad igral z besedami, rad je zagovarjal drzne trditve, denimo Helenino nedolžnost pri ugrabitvi.⁷ V splošnem je bil navdušen nad besedo in njeno močjo, zato lahko tudi njegove argumente v prid nihilizmu označimo za prazno sofistično besedičenje, nekakšno napenjanje mišic in dokazovanje lastnega govorniškega talenta.

Drugič, Gorgias ni bil zgolj modrovalec, temveč je bil verjetno tudi poučen v glavni problematiki predsokratske filozofije. Da to polemiko nekoliko strnemo, recimo, da so jonski filozofi (predvsem Tales, Anaksimander, Anaksimen in Heraklit) iskali počelo, torej tisto, iz česar vse izvira, sestoji in se v svojem času povrne. Grški filozofi v Italiji, predvsem Parmenid in njegova eleatska šola, pa so postavili nauk o enem samem bivajočem, ki je vedno bilo in vedno bo ter se pod nobenim pogojem ne spreminja. Naravoslovec Empedokles s Sicilije je poskušal najti spravo med tema dvema pogledoma, zaradi česar je oblikoval nauk o štirih elementih, ki so po svoji stalnosti in neminljivosti podobni eleatskemu bivajočemu, hkrati pa kot počelo porajajo ves svet in vse predmete v njem.⁸

¹ Osrednji argument tega besedila sem napisal za seminarsko eksplikacijo pri predmetu antična filozofija 1. Uvod in zaključek sem skrajšal ter spremenil za objavo.

² Diels-Kranz, 65 A 4; isto Aristotel, *Metafizika*, 1010 a 7.

³ Ib., 68 A 112.

⁴ Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije III*, 380–1.

⁵ Diels-Kranz, 82 A 2.

⁶ Ib., 82 B 11 (9). Danes se to morda zdi samoumevno, a za njim je dolgo prevladovala Aristotelova opredelitev poezije kot posnemanja. Cf. Aristotel, *Poetika*, 1447 a–b.

⁷ Diels-Kranz, 82 B 11.

⁸ Reale, *Zgodovina antične filozofije I*, 127 in naprej.

Empedoklov rojak in učenec je bil Gorgias.⁹ Če sledimo tej niti, lahko njegov argument obravnavamo kot pristen filozofski projekt, ki zavrača in na tak način tudi dovrši vprašanje bivajočega.

O nebivajočem ali o naravi

Gorgias v spisu *O nebivajočem ali o naravi* skuša pokazati troje: prvič, da nič ne obstaja; drugič, da četudi bi kaj obstajalo, bi ne bilo spoznavno; in tretjič, da četudi bi bilo spoznavno, bi ne bilo sporočljivo drugim. Njegovo delo lahko beremo na dva načina: kot pristen izraz nihilizma, zanikanja obstoja vsega, ali pa kot ironičen odziv na eleatsko filozofijo. Drugi vidik je bolj verjeten, prvi bolj zanimiv, pomembna pa sta oba.

Besedilo, iz katerega tu izhajam, se je ohranilo pri Sekstu Empiriku in sovпада s fragmentom Diels-Kranz, 82 B 3. Razdelil sem ga na tri dele, izmed katerih vsak del predstavlja po eno od treh tez.¹⁰ Vsakega od teh delov sem dalje razdelil na tri manjše dele, in sicer v prvem povzame argument, v drugem ga primerjam z ustrežno eleatsko mislijo, v tretjem pa argument samostojno analiziram s filozofskega gledišča.

Kot rečeno, lahko besedilo beremo na dva načina: bodisi kot pristen izraz nihilizma bodisi kot ironičen, posmehljiv ugovor eleatski filozofiji, zlasti filozofu Melisu, ki je sistematiziral in logično podprl Parmenidov nauk.¹¹ Pristno filozofsko plat bom obdelal po posameznih delih, glede interpretacije, da je Gorgiasovo delo le parodija eleatov, pa moram najprej izpostaviti dvoje. Prvič, Gorgias je za naslov svojega dela izbral obrnjen naslov Melisovega dela, ki se glasi *O bivajočem ali o naravi*. Že tu je možno opaziti, da se Gorgias na Melisa in celotno eleatsko filozofijo odziva tako, da skuša izpeljati njej

obraten pomen. Drugič, deli – Gorgiasovo in Melisovo – sta napisani v podobnem slogu. Oba pisca uporabljata zelo natančen jezik in izčrpno navajata vse možne alternative, preden izpeljeta pravilno. Opazi se tudi splošen vzorec, kjer avtorja najprej zatrdita svojo tezo in navedeta možne alternative, ki jih takoj zatem zanikata. Potlej postopoma ovržeta vsako alternativo, nazadnje pa znova potrdita svojo tezo.¹² O vsebinskih paralelah med Gorgiasom in eleati podrobneje razpravljam po posameznih delih.

Nič ne obstaja

Argument

Nič ne obstaja, kajti če bi kaj obstajalo, bi moralo biti ali bivajoče ali nebivajoče ali pa oboje hkrati, vendar nič od tega ne obstaja.

Nebivajoče ne biva, kajti to bi bilo protislovno. Bistvena lastnost nebivajočega je ravno to, da ne biva, ne obstaja. Če bi nebivajoče bivalo, bi potemtakem hkrati bivalo in ne bivalo, kar je nesmiselno.

Bivajoče tudi ne biva. To je mogoče dokazati po dveh poteh.

Prva pot pristopa preko pojmov večnega in nastalega. Če bivajoče biva, potem mora biti ali večno ali nastalo ali pa oboje hkrati. Če je večno, nima začetka, zato nima začetne meje in je potemtakem neomejeno. Če je bivajoče neomejeno, ne more biti nikjer, saj zaradi te neomejenosti ni več dovolj velikega prostora, znotraj katerega bi bivalo. Bivajoče prav tako ne more biti zaobseženo v samem sebi, saj bi potem bilo dvoje: zaobseženo telo in zaobsegajoči prostor. Če je dvoje, ni več eno in isto, zato ne more biti zaobseženo v sebi samem. Od tod sledi, da bivajoče ne more biti neomejeno, zato tudi večno ne more biti.

Če je bivajoče nastalo, potem mora iz nečesa nastati. Nastane lahko iz bivajočega ali

⁹ Diels-Kranz, 82 A 2.

¹⁰ Prvi del od odseka 65 do 77, drugi od 77 do 83, tretji do 87 v besedilu.

¹¹ Cf. Reale, *Zgodovina antične filozofije I*, 119–24.

¹² Cf. Diels-Kranz, 30 B 7 in 82 B 3.

nebivajočega. Iz nebivajočega ne more nastati, saj nebivajoče sploh ne obstaja in zato je tudi ničesar ne more ustvariti. Hkrati pa bivajoče tudi ne more nastati iz bivajočega, saj bi potem nastalo iz samega sebe. To pomeni, da bi moralo obstajati, preden je nastalo, in bi potemtaka bilo nenastalo. Torej, bivajoče ne more biti nastalo.

Bivajoče ne more biti hkrati večno in nastalo, saj se ti dve lastnosti med sabo izključujeta, prav tako pa bivajoče ne more biti ne eno ne drugo, zato tudi oboje hkrati ne more biti. Od tod sledi, da bivajoče ne obstaja.

Četudi ta prva pot ni zadovoljiva, poda Gorgias še drugo. Pravi, da če bivajoče obstaja, je bodisi eno ali mnogo.

Če je bivajoče eno, je lahko količina, kontinuiranost, velikost ali pa telo. Vse to je deljivo, razdružljivo, zato ne more biti eno. Potlej tudi bivajoče ne more biti eno. Hkrati pa ne more biti mnogo, saj množstvo sestoji iz več posameznih enot. Ker eno, enota, ne more obstajati, potem tudi množstvo ne more obstajati. Od tod sledi, da bivajoče ne obstaja.

Preostane še tretja možnost, namreč da obstaja bivajoče in nebivajoče hkrati. To je nemogoče, saj se bivajoče in nebivajoče med sabo izključujeta, hkrati pa ne obstaja ne nebivajoče ne bivajoče posamezno, zato tudi skupaj ne moreta obstajati. Torej, nič ne obstaja.¹³

Primerjava

Melis pravi, da je celota bivajočega večna in nenastala, kajti če bi nastala, bi morala nastati iz nič, kar pa je nemogoče. Če je časovno večna, je nujno tudi prostorsko brezmejno.¹⁴ Gorgiasov argument je zelo podoben. Iz istih razlogov se strinja, da bivajoče ne more biti nastalo, trdi pa tudi, da ne more biti nenastalo, kajti če bi bilo nenastalo, bi bilo večno in potlej

brezmejno, kot je že pokazal Melis, to pa privede do težave, kje bi bilo dovolj prostora, da bi bivajoče lahko bivalo.

Melis dalje trdi, da bivajoče ne more biti množstvo, temveč eno. To eno po njem ni telo in je nedeljivo.¹⁵ Gorgias se zopet strinja, da bivajoče ne more biti množstvo, in zopet stopi dlje, ko pravi, da niti eno ne more biti. Pokaže, da eno mora biti telo ali neka druga veličina, ki je nujno tudi deljiva. Tu ponovno vidimo očiten nesporazum: Gorgias se problema loteva z vsakdanjo pametjo, medtem ko Melis razmišlja o višjih, bolj zapletenih kategorijah, kot je eno, ki ni ne deljivo ne telo.

Očitno je, da je Gorgias svoj argument zgradil na osnovi Melisovega, ki ga je nato skušal preseči.

Analiza

Gorgiasovo zanikanje obstoja je njegova najbolj nihilistična in ravno zato najzanimivejša trditev. Četudi je nihilizem danes bolj razširjen, kot je bil nekoč, je le redkokateri nihilist tako radikalen, da bi zanikal sam obstoj kot tak. Če bi Gorgiasu uspelo dokazati svojo trditev, bi to zagotovo pomenilo revolucijo v filozofiji, a vendar je ravno ontološki nihilizem najšibkejši člen njegovega argumenta.

Njegovo zanikanje nebivajočega je isto kot Parmenidovo in z Melisom se strinja, da bivajoče ne more biti nastalo. Ta del je jasen. Težava nastane, ko skuša preseči eleatski argument.

Prva veja argumentacije temelji na pojmih večnosti in nastalosti. Ko Gorgias govori o večnosti, naredi preskok iz časovnega v prostorsko pojmovanje, ki pa ni povsem upravičen. Isti preskok je storil že Melis v svojem delu, prav zato ga je očitno storil tudi Gorgias. A vendar, to, kar je časovno neskončno, ni nujno tudi prostorsko brezmejno. Tudi Parmenidov kozmos

¹³ Diels-Kranz, 82 B 3.

¹⁴ *Ib.*, 30 B 1.

¹⁵ *Ib.*, 30 B 9.

je nenastal, a vselej omejen.¹⁶ Bolj jasen je obratni preskok: da je nekaj prostorsko neomejeno, pomeni, da je takšno vedno moralo biti, saj lahko trdimo, da nič omejenega tudi v neomejenem času ne more narasti do neomejene velikosti. Zato mora biti celota bivajočega, če je neomejena v prostoru, tudi nenastala. Povsem mogoče pa je misliti nekaj, kar je hkrati omejeno in nenastalo.

Recimo, da ima Gorgias prav in da je nenastalo bivajoče nujno tudi neskončno. Tu izpostavi težavo, da če je bivajoče neskončno, ni dovolj velikega prostora, znotraj katerega bi bivajoče lahko bivalo, zato torej bivajoče sploh ne more bivati. Njegova napaka je v tem, da predpostavlja, da vsako bivajoče potrebuje prostor, znotraj katerega lahko biva, kakor da ni tudi sam prostor delež celote bivajočega. Tudi Melis je omenil, da praznina ne obstaja, saj je to nebivajoče.¹⁷ V tem primeru je zmotno razlikovati med telesom in prostorom, kajti celota je nujno oboje hkrati. To Gorgias celo prizna in trdi, da četudi je bivajoče hkrati zaobseženo telo in zaobsegajoči prostor, je že dvoje in ni več eno. To je nesmiselno. Četudi bivajoče mislimo ali zaznavamo kot dvoje, to ne pomeni, da je dvoje tudi v objektivnem smislu. Resničnost je lahko drugačna od našega razumevanja, kot tudi sam pokaže v drugi tezi svojega argumenta. Ta veja Gorgiasovega argumenta torej ne vzdrži.

Druga veja argumentacije temelji na pojmih enega in mnoštva. Zopet stori napako, ko se skuša oddaljiti od eleatskega pojmovanja enega. Gorgias namreč trdi, da mora eno nujno biti količina, kontinuiranost, velikost ali telo, vse od naštetega pa je deljivo in zatorej ni eno. Tu je nezmožen pojmovanja nekega transcendentnega enega, kot je to storil Melis. Enostavno ne more koncipirati nečesa, kar je hkrati eno, netelesno in nedeljivo. Uvaja določene zdravorazumske kategorije, ki za dani problem niso primerne. Tu tudi druga veja

njegovega ontološkega argumenta propade. Njegovo zanikanje obstoja je ovrženo, s tem pa tudi propade njegov ontološki nauk.

Kljub napakam in pomanjkljivostim je treba pripomniti, da ta del argumenta vsekakor posredno, a po vsej verjetnosti nenamerno, podpira nadaljnja dva dela, kajti preko svojega lastnega nerazumevanja in ubesedenja svojega argumenta osvetli šibkost človeškega razuma in besed, ko se skušajo spoprijeti z bivajočim.

Obstoječe ni spoznavno

Argument

Četudi kaj obstaja, le-to ni spoznavno. To je zato, ker lahko človek misli stvari, ki ne obstajajo, hkrati pa ni vse, kar človek misli, tudi obstoječe.

Če je misljivo bivajoče, potem mora vse, kar človek lahko misli, tudi obstajati. To je nesmiselno, kajti človek lahko misli marsikatero stvar, ki ne obstaja, denimo letečega človeka ali bojne vozove, ki peljejo po vodi. Samo zato, ker si človek takšne zadeve lahko zamisli, ni nujno, da tudi obstajajo.

Če bivajočemu pripišemo lastnost misljivosti, potem moramo nebivajočemu pripisati lastnost nemisljivosti, saj sta si bivajoče in nebivajoče povsem nasprotna. Reči, da je nebivajoče nemisljivo, je pa tudi nesmiselno, saj stvari, ki ne obstajajo, človek vendar lahko misli: Skila in Himajra, navsezadnje tudi leteči ljudje ali bojni vozovi, ki peljejo po vodi, ne obstajajo niti ne morejo obstajati, vendar jih človek vselej lahko misli.

Bivajoče torej ni spoznavno, saj med bivanjem in spoznavanjem, tj. mišljenjem, ni nobene zveze: človek lahko misli to, kar obstaja, kot tudi to, kar ne obstaja. Dalje, človek si prav tako lahko zamisli stvar, ki lahko obstaja in zares obstaja, kot tudi stvar, ki ne obstaja in ne more obstajati.¹⁸

¹⁶ Ib., 28 B 8.

¹⁷ Ib., 30 B 7.

¹⁸ Ib., 82 B 3.

Primerjava

Gorgias se tu nanaša na slavno Parmenidovo misel: »Isto je namreč umevati in biti.«¹⁹ Prav to misel Gorgias zanika, da pretrga vez med mišljenjem in realnostjo. Zopet se izkaže, da svojih predhodnikov ne razume najbolje, saj bivajoče in misel pojmuje drugače od eleatov: pri njem je bivajoče strogo materialno in čutno zaznavno, medtem ko so eleati ravno čutno zaznavanje bivajočega zavračali.²⁰ Čeprav je njegov sklep smiseln, je njegov pristop sporen.

Analiza

V drugem delu argumenta Gorgias zagovarja skepticizem oz. prepričanje, da je zunanji svet človeku spoznavno nedostopen. Takšno stališče tudi za tisti čas ni bilo povsem novo, saj sta že Kratil in Demokrit zagovarjala podobno stališče. Kmalu po Gorgiasu se je v grškem prostoru razvilo filozofsko gibanje skepticizma, ki je temeljilo na nezmožnosti spoznavanja bivajočega.²¹

Gorgiasov skepticizem se od svojih antičnih vrstnikov razlikuje po metodi in smotru. Medtem ko je Kratil zagovarjal nevednost na podlagi nenehnega spreminjanja bivajočega, Demokrit pa na podlagi različnih mnenj in občutkov, ki jih vsa zaznavajoča bitja imajo do bivajočega, je Gorgias pretrgal vez med bivajočim in mislijo. Ta dva sta drug od drugega popolnoma neodvisna, saj je to, kar biva, možno misliti in ne misliti, to, kar se misli, pa lahko biva ali ne biva. Ker je lahko eno ali drugo, ni nobenega odnosa med bivajočim in mislijo, zato tudi spoznanja ne more biti.

Gorgiasovo stališče je napad na eleatizem, a očitno nepremišljen. Pravi namreč, da so reči, ki ne obstajajo, vendarle misljive: leteči človek ne obstaja, a lahko si ga predstavljamo. To, da si ga lahko predstavljamo, pa nikakor ne pomeni,

da zares obstaja. Takšno stališče je resnično v materialnem smislu, kajti misel še ne proizvede nekaj materialno obstoječega. A leteči človek vendar obstaja, in sicer prav kot misel. Ideje, zamisli, vzgibi in intuicije o rečeh obstajajo, čeprav niso nekaj materialnega, čutno zaznavnega ipd. Ker torej obstajajo, bi po eleatskem nauku navedene reči tudi spadale v celoto bivajočega. Njihov obstoj je celo bolj utemeljen kot obstoj materialnega sveta, saj misli niso odvisne od čutne zaznave.

Tudi nebivajoče pa ni zgolj nebivajoče v materialnem smislu, kakor v naravi ne najdemo letečega človeka itd., temveč je nebivajoče v vsakem smislu. Nebivajoče ne obstaja niti kot materialna stvar niti kot misel niti kot intuicija itd. Zato sploh ne vemo, kakšno je nebivajoče, ker dejansko ne obstaja nikjer in pod nobenim pogojem, zato tudi nikakor in pod nobenim pogojem ni misljivo. Čim bi nebivajoče bilo misljivo, ne bi bilo nebivajoče, saj bi bivalo kot misel.

Navkljub temu nerazumevanju pa Gorgias izrazi pomembno dognanje. Čeprav ne podre eleatske teze o mišljenju in bivanju, pokaže, da nam korespondenca med misljivim in bivajočim nikakor ne nudi vpogleda v materialno okolico. Četudi lahko trdimo, da je misljivo vse, kar obstaja, in da to, kar mislimo, nujno tudi obstaja, nikakor ne poznamo in ne moremo spoznati kakovosti bivajočega. Rečeno drugače, čeprav nekaj res obstaja, ni nujno, da obstaja na tak način, kakor mi zaznavamo ali mislimo. Vsaka stvar, ki jo mislimo, obstaja zgolj kot misel v nas samih. Kakšna je ta stvar zunaj nas, ne moremo vedeti. Če torej kot Gorgias predpostavljamo, da je bivajoče nekaj materialnega, zunanjega, je res, da je bivajoče nespoznavno. Čim v celoto bivajočega vključujemo tudi misli, lahko trdimo, da je bivajoče spoznavno, vendar zgolj kot gola misel ali pa kot misel o neki stvarnosti, ne pa kot stvar sama.

¹⁹ Ib., 28 B 3.

²⁰ Ib., 28 B 7.

²¹ Reale, *Zgodovina antične filozofije*, III, 384.

Spoznavno ni sporočljivo

Argument

Našega spoznanja ne moremo sporočiti drugemu. To je zato, ker drugemu sporočamo le z besedami, te pa ne nosijo stvarnosti in potem takem ne morejo v drugem ustvariti istega spoznanja.

Spoznanje nastane na podlagi neke stvarnosti, vsako stvarnost pa dojemamo preko določenih čutil: vid, sluh, vonj itd. Besedo dojemamo s svojim čutom in ne z istim kot druge stvarnosti. Zaradi tega je beseda kakovostno drugačna od stvarnosti in ne more ustvariti enakega vtisa. Dalje, beseda tudi ni stvarnost kot taka. Stvarnosti zgolj naznanjajo besede. To pomeni, da se besede porodijo na podlagi stvarnosti, same pa niso stvarnost, zato ne morejo podati vtisa.²²

Primerjava

Za ta del nisem našel ustreznega eleatskega fragmenta, vendar se mi ne zdi sporno reči, da so eleati zagovarjali stališče, ki nasprotuje Gorgiasovemu. Navsezadnje so tudi vsi trije glavni predstavniki te filozofske šole napisali obširna besedila, s katerimi so skušali svoje spoznanje posredovati drugim, ne da bi v vrednost in pomen svojih besed podvomili.

Analiza

Zadnji del Gorgiasovega argumenta se mi zdi najmočnejši, celo povsem nesporen.

Bistvo tega dela je, da ljudje lahko komuniciramo zgolj z besedami, le-te pa so neprimerne za sporočanje, kajti v sebi ne morejo zajeti vse kompleksnosti izkustva ali spoznanja. Beseda je vselej samo beseda in le kot besedo jo lahko doumemo. Ko nekomu rečemo »rdeča«, mu ne povemo, kaj ta beseda pomeni, niti kakšno je izkustvo rdeče ali kakšna je kakovost rdeče. Izkustvo rdeče se ustvari, ko mi kot

posamezniki vidimo rdečo. Beseda »rdeča« ni isto kot rdeča sama; ko jo izustimo, ne ustvarimo bivajoče rdeče, na podlagi katere si lahko naši bližnji ustvarijo enako izkustvo kot mi. Oni lahko to besedo doumejo le kot besedo, se pravi, odtujeno od prvotnega izkustva. Besede kot take torej ne morejo posredovati našega izkustva ali spoznanja.

To ne pomeni, da besede ne posredujejo ničesar. Kot govornik se je Gorgias zavedal moči besede bolj kot drugi, kajti z njo je v svojih poslušalcih lahko vzbudil ljubezen ali sovraštvo, veselje ali žalost. Tu se vidi, da čeprav v pravem smislu besede ne morejo posredovati ničesar, lahko vendarle posredujejo izkustvo in spoznanje v funkcionalnem smislu. Če nekomu izrečemo besedo »rdeča«, resda ne bo imel vpogleda v isto bivajočo rdečo, kot smo ga imeli mi, in si potlej ne bo mogel ustvariti enakega spoznanja. Vendar, ko bo bližnji slišal to besedo, se bo spomnil svojega lastnega izkustva rdeče. Če predpostavljamo, da so vsa izkustva rdeče približno enaka, potem lahko trdimo, da beseda »rdeča« v funkcionalnem smislu zares posreduje tudi izkustvo bivajoče rdeče.

Besede torej v omejenem smislu lahko posredujejo izkustvo in spoznanje. Brez tega bi bile vse besede pravzaprav brez pomena, kajti pomenile bi le sebe same, brez povezave z okolico. Ker se v našem vsakdanu lahko bolj ali manj brez težav sporazumevamo z drugimi in ker lahko besede celo močno vplivajo na naše poslušalce, ne moremo zanikati, da besede posredujejo določene podatke. Gorgias pa pravilno trdi, da so besede preveč omejene, da bi posredovale kar koli edinstvenega, pristnega in zapletenega. Vsakdo bo približno in zadostno razumel, kaj mislimo, ko govorimo o rdeči, nihče pa ne bo rdeče razumel na popolnoma enak način kot mi. Zato je spoznanje pravzaprav nesporočljivo drugim.

Tudi nauk o nesporočljivosti ni povsem unika ten za svoj čas. Zopet lahko za primere navedemo Kratila, Demokrita in skeptike. Kratil naj bi bil tako prepričan v nezadostnost besede, da se je besedam celo odpovedal in le mahal z rokami

²² Diels-Kranz, 82 B 3.

in kazal s prstom;²³ Demokrit naj bi dejal, da je beseda zgolj senca dejanja, kar lahko razumemo kot neprimernost besede za podajanje podatkov o dejanjih, izkustvih ipd.,²⁴ medtem ko je o lastnostih stvari dejal, da so takšne le po dogovoru;²⁵ skeptiki so imeli načelo zadrževanja sodbe, pri katerem neke stvari niso opredelili kot eno ali drugo, kajti po njihovem tudi ni bilo ne eno ne drugo.²⁶ Vsi navedeni filozofi so zagovarjali podobno stališče kot Gorgias, vendar so vsi izhajali iz nespoznavnosti: bivajoče se bodisi stalno spreminja bodisi nima nobenih lastnih, objektivnih lastnosti, zato ga besede ne morejo opisati. Gorgias pa dokaže, da besede ne zadostujejo, četudi je spoznanje možno, kajti besede v sebi ne morejo zaobseči vse kompleksnosti realnosti. To, menim, je Gorgiasov najvišji filozofski dosežek.

Zadnje misli o Gorgiasovem nihilizmu in njegov praktični vidik

Na več mestih je jasno, da je Gorgiasov argument pravzaprav odgovor Melisu in eleatom. Prav kljubovanje in zanikanje teh filozofov je tudi motivacija za način argumentiranja, ki ga Gorgias prevzame: pri zanikanju obstoja se sklicuje na eleatsko pojmovanje obstoja, pri tem pa ne upošteva očitnega dejstva, da nekaj vendar obstaja, niti se ne dotakne drugih nauk o bivajočem; dalje, pri zanikanju spoznavnosti obrne Parmenidovo tezo, namesto da bi se, kot Demokrit in skeptiki, skliceval na raznolikost mnenj in relativizem.

Doslej sem omenil nejasne izpeljave in nerazumevanje filozofije svojih predhodnikov kot ovržbe Gorgiasovemu nihilizmu, navsezadnje pa njegov argument v največji meri spodkoplje sebe samega. Čim nič ne obstaja, potem tudi argument o neobstoju ne obstaja, zato je nesmiseln. Če spoznanje ni možno, potem

tudi spoznanje o neobstoju in nezmožnosti spoznavanja ni možno. Nazadnje pa, če besede ne morejo posredovati spoznanja, potem tudi Gorgiasove besede pravzaprav ne posredujejo spoznanja o neobstoju, nespoznavnosti in nesporočljivosti. Tako je argument v prid ničnosti tudi sam nič. S filozofskega gledišča je argument nesmiseln. Trdimo lahko tudi, da prav zaradi pomanjkanja razumevanja Gorgiasov argument ne prispeva veliko ali sploh česa k filozofiji.

Navkljub vsemu navedenemu pa menim, da se v njegovem delu skriva velika vrednost. Četudi ne dokaže neobstoja in četudi je njegova kritika eleatske filozofije precej klavrna, delo *O nebivajočem ali o naravi* učinkuje kot izziv za boljše mišljenje in delovanje, saj kot samo besedilo izkazuje moč, drznost in spretnost. Gorgias se ne boji nihilizma, temveč ga sprejema in mu pritrjuje. Ali je njegovo hotenje pristno ali je mišljeno v posmehu, ni pomembno, saj če je mišljeno v posmehu, je očitno prevesel, premočen, da se bi zmenil za ničnost svojega življenja in vsega obstoja; če je pristno, pa izkazuje njegovo moč v tem, da tudi na podlagi ničnosti lahko zgradi uspešno življenje. Po izročilu naj bi namreč živel več kot sto let.²⁷ V tem času je bil odličnega duševnega in telesnega zdravja, slovel je kot eden najboljših, morda celo najboljši grški govornik, ki si je edini izmed smrtnikov zaslužil pozlačeni kip v delfskem preročišču.²⁸ Tu mi torej preostane še pokazati, kako Gorgiasov metafizični nauk služi kot podlaga нравstvenemu nauku.

Nihilizem ima pri Gorgiasu isto funkcijo kot relativizem pri Protagori – je namreč podlaga za govorništvo. Protagora je zaradi prepričanja, da je resnica vedno odvisna od tistega, ki spoznava, trdil, da se o vsaki stvari lahko izreče dve med sabo izključujoči in nasprotni trditvi. Vsakdo ima torej na izbiro, katero trditev bo zagovarjal, prepričevalna moč posamezne

²³ Ib., 65 A 4.

²⁴ Ib., 68 A 1.

²⁵ Ib., 68 A 49.

²⁶ Reale, *Zgodovina antične filozofije III*, 390.

²⁷ Diels-Kranz, 82 A 1.

²⁸ Ib., 82 A 7.

trditve pa je odvisna od govorniške spretnosti. Ker je bil Protagora dober govornik in učitelj govorništva, je sam lahko druge prepričal, kaj je resnica, in druge tudi naučil storiti enako.²⁹

Gorgias pa svojo retoriko gradi na temelju, ki besedo povsem osvobodi in ji da kar največjo moč. Če namreč beseda ne more podati spoznanja, ker spoznanje pravzaprav ni možno, predmet spoznanja pa v končnem smislu sploh ne obstaja, potem lahko govornik reče kar koli želi. Vsebina njegovih besed bo brez pomena, kajti beseda sploh ne more imeti prave vsebine, zato pa tudi ne bo imela nikakršne obveze sporočati resnico. Na njej bo pomembna zgolj oblika, tj. lepota govora, pravilno skladanje stavkov, ritem besed in sploh vse, kar bi prispevalo k prepričevalnemu učinku.³⁰ Vse navedeno sodi pod govorniško spretnost, le-te pa se je vsak državljani zmožen naučiti, in sicer prav od sofistov, kot je bil Gorgias.

Ker je bil v Gorgiasovem času človek skoraj v celoti poistoveten z državljanom, je bil dober človek nujno tudi dober državljani in obratno. Značilnost dobrega človeka je vrлина, ki je v kontekstu političnega življenja sposobnost sodelovati v državnih zadevah, jih upravljati in druge državljane prepričevati svojim ciljem v prid. Politično življenje je bilo v tistem času v največji meri odvisno prav od govorov. Ta, ki je bil dober govornik, je bil tudi dober, kreposten državljani. Kot tak je bil tudi kreposten ali vrl človek.³¹ Od tod je moč reči, da kreposten človek po Gorgiasu izvira prav iz nič. Ne le da je kreposten človek nihilist, temveč je kreposten prav zato, ker je nihilist, njegov nihilizem mu sploh omogoča uspešno delovanje v državi, kar pomeni, da mu sploh omogoča biti dober človek.

Kakšna je prava narava vrline, kakšna je vloga političnega delovanja v njej, točno kako je Gorgias pojmoval vrline in kakšne vrednote je skozi njih izražal – ta vprašanja so zunaj obsega

tega besedila. Moj namen je bil pokazati, kako tudi na podlagi nihilizma lahko nastane sposoben, vitalen, močen in morda celo vrl človek, ki je drugim zmožen biti zgled. Ta tip človeka je očitno nefilozofski, celo protifilozofski, vendar si zaradi tega nič manj ne zasluži obravnave. Ponuja nam podobo življenja, ki ne le da se lahko spoprime z nihilizmom, temveč mu tudi pritrjuje in ga preseže. Ničnost vsega obstoja je bil prav temelj, na katerem je Gorgias zgradil svoje življenje in svojo moč. V tem lahko vidimo predhodnika današnjega t. i. optimističnega nihilizma, po katerem ničnost ne zavira, temveč spodbuja naše življenje; nesmisel ni brezno, v katerem se pogubimo, temveč temelj, na katerem lahko zgradimo uspešno življenje.

Literatura

Diels, Herman in Walter Kranz, izd. *Fragmenti predsokratikov*. Prevedli Dašo Benko et al. Uredil in uvodno besedo napisal Gorazd Kocijančič. Kazalo citiranih del Živa Borak. Imensko kazalo Živa Borak in Lucijan Bratuš. Bibliografija Bogoljub Šijaković. Ljubljana: Študentska založba, 2012.

MacIntyre, Alasdair. *Kratka zgodovina etike*. Prevedel Marjan Šimenc. Predgovor Boštjan M. Zupančič. Spremnja študija Nenad Miščević. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1993.

Reale, Giovanni. *Zgodovina antične filozofije. Zv. 1: Od izvirov do Sokrata*. Prevedel Matej Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.

Reale, Giovanni. *Zgodovina antične filozofije. Zv. 3: Sistemi helenistične dobe*. Prevedel Matej Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.

Reale, Giovanni. *Zgodovina antične filozofije. Zv. 5: Slovar, kazala, bibliografija*. Prevedel Matej Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis, 2013.

²⁹ Reale, *Zgodovina antične filozofije I*, 193.

³⁰ Ib., 208–10.

³¹ MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 26–7.

Nezavedno in narava v Schellingovi filozofiji¹

Uvod

Nezavedno v jedro svoje psihoanalize postavi Sigmund Freud. Četudi se pojem v splošni percepciji navadno navezuje predvsem na njegov monumentalni prispevek zahodni misli, pa le-ta ni nastal *ex nihilo*, ampak se je Freud pri njegovem oblikovanju opiral na izhodišča številnih predhodnikov. Da bi bolje razumeli zgodovinsko ozadje razvoja psihoanalize, se je vredno ozreti nazaj na začetek 19. stoletja. Takrat se je v Nemčiji pod okriljem romantike in postkantovskega idealizma pričela teorija nezavednega navezovati na človekove notranje procese. V tem obdobju se pojavi zanimanje tako za teoretično opredelitev temeljev zavesti v smislu njenih zgodnejših, primitivnih stanj, kot tudi bolj psihološki oziroma celo strogo medicinski interes za raziskovanje patoloških ali neobičajnih stanj duha, kot so denimo različne oblike norosti, spanje, sanje, hipnoza ipd. V skladu z duhom časa je tako v kontekstu nemškega idealizma Fichte razvijal svojo teorijo osebnosti, romantiki kot so Schlegel, Novalis in Ritter, so preučevali različne oblike samoraziskovanja, nemški zdravnik Johann C. Reil pa je na področju medicine prvi uvedel pojem *psihiatrije* (Ffytche 2012, 3). K razvoju koncepta nezavednega prispevajo tudi vitalistične ideje o življenjski sili, ki vodi naše organske procese v smislu nekakšne brezzavestne sposobnosti naše duše, pa Schopenhauerjev prikaz narave kot organizma s svojo lastno nezavedno voljo in seveda Nietzsche s svojo teorijo gonov, pa tudi eksplicitno razdelavo pojmov, kot so sublimacija, represija, krivda. Sicer poredko, pa vseeno, se ideje o nezavednem pojavljajo že

prej (denimo Leibnizove *petites perceptions*), v 19. stoletju pa koncept preide v širšo rabo. Pojem se prvič povezuje s psihičnimi stanji, prav tako pa postane pomembna komponenta filozofskih preučevanj subjektivne identitete. V tem drugem smislu koncept nezavednega odpira nove možnosti razumevanja avtonomnosti, svobode in morale posameznika. V okviru te interpretacije presega okvirje psihologije in dobi pomembno metafizično vlogo.

Psihologi in filozofi so se pri definiranju nezavednega konec 19. stoletja sklicevali predvsem na knjigo Eduarda von Hartmanna – *Filozofija nezavednega* (1869). Slednja je vsebovala študije Schellinga, Hegla in Schopenhauerja. V Eislerjevem slovarju filozofskih pojmov *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1904) – takrat enem najobsežnejših leksikonov nemške filozofije – tako beremo: “Nezavedno: E. V. Hartmann je nezavedno opredelil kot absolutno, ki je v temelju vseh stvari in obstaja izven vse zavesti, kot nadzavestno-duhovno, identiteta med psihičnim in fizičnim ali med jazom in nejazom” (Otabe 2012, 95). Četudi je vse do začetka 20. stoletja Hartmannova knjiga definirala pojem nezavednega, pa koncept ni bil izvirno njegov. Prvi ga je uvedel nemški antropolog in zdravnik Ernst Platner v svojem delu *Philosophische Aphorismen* (1776), le da je zanj uporabil besedo *nezavednost* (*das Unbewusstsein*) in še ne *nezavedno* (*das Unbewusste*) (Otabe 2019, 95). Prav *nezavedno* (*das Unbewusste*) se prvič pojavi leta 1800 v tretjem delu Schellingovega *Sistema transcendentalnega idealizma* (Otabe 2012, 96; Gardner 2016, 13).

Sicer manj prepoznan s strani Freuda in Junga (ki se v svojih delih sklicujeta predvsem na Kanta, Schopenhauerja, Nietzscheja; Jung še na nemškega zdravnika in psihologa Carla G. Carusa) za enega najizvirnejših teoretikov nezavednega velja Friedrich W. J. Schelling. Kot v svoji knjigi *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious* zapiše McGrath: “[...] alkemično-teozofska psihologija

¹ Besedilo je za objavo prirejen del moje diplomske naloge *Nezavedno in narava v filozofiji F. W. J. Schellinga*, kate-
re mentor je bil dr. Zdravko Kobe.

Jacoba Böhmeja, ki jo je modificiral in ji dal metafizično podlago Schelling, je izvor psiho-dinamičnega pojma nezavednega" (McGrath 2012, 1). Ne samo v zgodovini psihoanalize, tudi v filozofiji nasploh se Schellingu, v primerjavi z ostalimi tremi velikimi predstavniki nemške klasične filozofije, posveča najmanj pozornosti. Temu med drugim botruje predvsem dejstvo, da v času, ko je bila večina filozofov obsedena z ustvarjanjem enotnega sistema, Schellingu to ni uspelo. Njegova filozofska pot teče skozi več različnih obdobj, pri čemer njegova razmišljanja niso vedno premočrtna. Večkrat ostanejo nedokončana, kasneje pa jih pogosto dopolni z novimi perspektivami, ki niso vedno popolnoma jasno usklajene z začetnimi izhodišči. "Schellingov opus je v mnogočem stroj za interpretacije, kakršen je sicer značilen predvsem za literarna besedila" (Virk 2011, 33).

V grobem lahko zamejimo štiri obdobja Schellingove filozofije. V svojih začetkih Schellingova misel sledi Fichtejevim poskusom utemeljitve Kantove transcendentalne filozofije znotraj teorije absolutnega jaza. Zadnja leta 18. stoletja so čas razvoja za Schellinga značilne filozofije narave (*Naturphilosophie*), v kateri naravo izenači z duhom. S tem se prične odmakati od Fichtejeve ideje, da narava nima svoje lastne dignitete, neodvisne od obstoja subjekta. Leta 1800 izide Schellingovo najbolj znano delo *Sistem transcendentalnega idealizma*. Slednje povezuje razlago razvoja samozavedanja, ki je v veliki meri razvita že pri Fichteju, z razvojnimi stopnjami materialne narave. Najizvirnejša oziroma ključna ideja tega dela je zaključek, da je umetnost boljše sredstvo za razumevanje absolutne identitete subjektivnega in objektivnega kot filozofija. Samo v umetnosti je mogoče izraziti enakost dejavnosti duha z nezavedno dejavnostjo narave. S filozofijo narave in transcendentalno filozofijo se zaključuje Schellingovo prvo obdobje. Začetek 19. stoletja je čas Schellingove filozofije identitete, v kateri sta duh in narava predstavljena kot indiferentna.

Subjektivno vedno že vsebuje dimenzijo objektivnega in obratno. Subjekt je torej enotnost subjektivnega in objektivnega, le da je subjektivni moment v presežku. Ne glede na to, ali je presežek v objektivnem ali subjektivnem, pa gre venomer zgolj za dva različna aspekta enega in istega absolutnega. Filozofiji identitete sledita dve pomembni deli *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode* (1809) in *Vekovi sveta* (1811). Tokrat svojo pozornost preusmeri z odnosa med subjektom in objektom in se osredotoči na izvor temelja, katerega posledica sta nasprotujoči si načeli, ki ustvarjata svet. Zadnje obdobje Schellingove filozofije zaznamuje pozitivna filozofija, v kateri si skozi reinterpretacijo zgodovinskega razvoja krščanstva in njegovih mitov prizadeva ustvariti filozofijo, ki ne bo zgolj racionalna (negativna filozofija). Gre za nekakšno religijo, ki bi bila lahko filozofsko utemeljena (Bowie 1993, 13). V nadaljevanju se bom posvetila definiranju nezavednega predvsem znotraj Schellingovega zgodnjega obdobja filozofije narave in *Sistema transcendentalnega idealizma*.

Za vsako od naštetih obdobj je namreč značilna specifična koncepcija nezavednega. Tako opazimo jasno razliko med njegovimi zgodnjimi in poznejšimi razlagami nezavednega. V filozofiji narave in filozofiji identitete je nezavedno impersonalna, kolektivna inteligenca, prežemajoča vso materijo. Gre za duh narave, ki se ji sicer prizna del subjektivnosti, a je vseeno neosebna. V kasnejšem obdobju Schelling nezavedno na novo opredeli kot temno plat Boga in posledično naše osebnosti. Tokrat je nezavedno personalizirano, postane temelj psihološke identitete posameznika. Schelling loči temelj od eksistence ravno zato, da omogoči posameznikovo avtonomijo, moralo in samozavest. Navkljub tem spremembam v interpretaciji, se Schelling v svojih razmišljanjih venomer vrača k nezavednemu kot nujnemu nedeljivemu ostanku vsake metafizike.

Z izhodiščnima problemoma za nastanek psihoanalize – problemom človekove svobode

in problemom nezavednega – so se že pred Freudom ukvarjali številni avtorji. Schelling (pa tudi širše celotna nemška klasična filozofija) je v svoji izčrpni analizi subjekta vzpostavil razmislek o ključnih konceptih, ki so usmerili raziskovanje celotnega novega področja subjektivnosti. Vseeno pa je treba poudariti, da bi bilo popolnoma tranzgodovinsko branje Schellingovega prikaza subjektovega psihičnega življenja v okvirih psihoanalize nekoliko prenačljeno. Izraza, kot sta subjektivnost in psiha, sta v treh stoletjih razvoja prešla različne faze, s tem pa so se razvijale in prilagajale tudi njune interpretacije.

Četudi je Schellingovo pojmovanje nezavednega izhodišče za številne teorije o individualni človekovi osebnosti (ki jih v nadeljevanju 19. stoletja razvijajo psihologi, kot sta G. T. Fechner in K. G. Carus), se moramo zavedati, da Schellingovo nezavedno še nima specifično psihološkega ozadja. Schellingova in Freudova motivacija sta si namreč precej različni. Schelling izhaja iz postkantovske tradicije, znotraj katere si prizadeva vzpostaviti dokončni temelj subjektivnega in objektivnega (absolutno), medtem ko se Freudov terapevtski pristop osredotoča na lajšanje psihičnega trpljenja posameznika. Pri Schellingu je torej še vedno prisotno izhodišče Kantove transcendentalne metode, po drugi strani pa je Freud popolnoma zavezan empiričnemu pristopu in dokazom, pridobljenim skozi klinično prakso. Nezavedno je sicer pri obeh mišljeno kot osnova ali podlaga zavesti, ki se upira racionalnemu izrazu (Freud se mu približuje z metaforami in asociacijami, Schelling z umetnostjo). Vseeno pa kontekstualno različna okvira, znotraj katerih delujeta, koncepcijo nezavednega v ključnih točkah ločujeta. Schellingovo nezavedno je del božanske produktivnosti in je v tem smislu nekaj vzvišenejšega, nekaj, kar poraja življenje. Freud pa nezavedno postavi v domeno nizkotnih živalskih impulzov, ki jih je potrebno omejevati (Altman 2013, 55-56).

V Schellingovem času je intelektualni svet iskal

način, kako navkljub kavzalnosti materialnega sveta ohraniti avtonomnost posameznika (to obdobje namreč zaznamuje izjemen razvoj in vpliv naravoslovnih ved z mehanicističnimi/vzročnimi povezavami ter zakonitostmi). Odgovor na ta problem je Schelling našel v konceptu nezavednega, ki subjekt osvobodi zunanje vzročnosti, obenem pa ga povezuje z absolutnim. V stoletju, ki je sledilo, se ideja nezavednega iz filozofije prenese na področje psihologije, pri čemer se izkaže za pomembno rešitev tako filozofskih teorij o človeški identiteti in njegovi moralni odgovornosti kot tudi empiričnega razumevanja našega psihološkega vedenja.

Ob številnih filozofskih poskusih iskanja racionalnih razlag in zakonitosti človekovega delovanja Schelling izstopa prav v tem, da se skozi svojo celotno misel sooča z iracionalnim vidikom človeka. V svojem začetnem obdobju išče odgovore na omejitve racionalnosti v umetnosti, kasneje v Bogu, venomer pa pripoznava iracionalno kot neobhoden in celo konstitutiven del človeške izkušnje, ki jo opredeli kot stalno interakcijo razumnega in brezumnega. Prav ta izvornost Schellingovega pristopa je botrovala izbiri mojega raziskovalnega dela. Ne glede na ves trud, s katerim skušamo logično osmisliti življenje, nas vsakdanja izkušnja navsezadnje stalno opominja na meje stroge racionalizacije. Ravno poskus praktičnega reševanja psiholoških težav pacientov tudi Freuda privede do podobnih zaključkov, do katerih Schelling pride z abstraktnim mišljenjem. Četudi sta njuna motivacija in metodologija bistveno različni, se namreč oba strinjata, da je nezavedno nujen del našega obstoja.

Problemi Fichtejeve teorije absolutnega jaza

Kantova rešitev spora o spinozizmu skuša znotraj determinizma narave narediti prostor za svobodo racionalnih bitij, pri čemer se znajde pred očitki dualizma. Kant v *Kritiki razsodne*

moči sicer poskuša poenotiti pretežno mehanicistično razumevanje narave s sveže izoblikovano podobo samostojnega, nepogojenega subjekta. Prav tako uvede transcendentalno enotnost apercepcije kot nekaj, kar naj bi čutne zore končno povežalo z razumskimi pojmi, a številnih kritikov to ne omaje. Premostiti razlike med čutnim/razumskim spoznanjem, teoretično/praktično filozofijo, pojmom/zorom, noumenalnim/fenomenalnim ter iskanje enotnega temelja, ki bi povezal vse tri *Kritike* v enoten sistem, postaneta glavni izhodišči nemških idealistov. Znana Jacobijeva kritika² protislovlja med rečjo na sebi in pojavom posledično vpliva tudi na izpeljavo dualizma med subjektom in objektom, ki je ključno vplival na nadaljni razvoj nemškega idealizma (Virk 2011, 23). Vednost namreč izhaja iz sovpadanja subjekta in objekta, ki zato ne moreta imeti popolnoma različnega temelja. Med njima mora biti določena identiteta, ki pa postane problematična, ko skušamo zapopasti realnost zunanjega sveta. Tako si Kantovi nasledniki prizadevajo najti "princip identitete subjekta in objekta, ki bi lahko presegel, vendar tudi pojasnil dualizem subjekta in objekta v navadnem izkustvu. Tak princip bi paradoksalno moral preseči dualizem in obenem demonstrirati njegovo nujnost" (Beiser 2008, v Virk 2011, 24).

Fichte skuša dualizem Kantovega sistema poenotiti v obliki teorije »jaza«. Njegov *absolutni jaz* razumemo kot izvirno identiteto ali neposredno zavest, v kateri subjektivno in objektivno nista ločena. Njuno sovpadanje je predrefleksijsko in nam dojemljivo le preko neposredne zavesti, ki nam je dana na način intelektualnega zora.³ Fichte je Kantovo funkcionalno razlago strukture vednosti subjekta razširil z izpeljavami

² "[...]brez te predpostavke (reči na sebi) v sistem nisem mogel vstopiti, s to predpostavko pa v njem nisem mogel ostati" (Jacobi 2010, str. 98).

³ Fichtejeva interpretacija intelektualnega zora se ključno razlikuje od Kantove. Kant intelektualni zor predstavi kot neposredni uvid v noumenalni svet, lasten zgolj Bogu. Nasprotno je za Fichteja intelektualni zor neposredna (zato zor) in obenem dejavna (zato intelektualna) zavest, ki omogoča samozavedanje.

popolne avtonomije *absolutnega jaza* in zmožnostjo njegovega lastnega določanja in presejanja. Četudi Fichte svoje rešitve oblikuje na primarno filozofskem nivoju, velja omeniti še, da njihove implikacije segajo na širše socio-politično področje. Razlage delovanja samozavedanja in posameznikove avtonomije opredeljuje na podlagi takratnih humanističnih spodbud po samodoločanju. Na ta način se upira religioznemu dogmatizmu in vdanosti ljudi oziroma splošnemu pomanjkanju volje, ki je celotno oblast polagalo v roke države (Ffytche 2012, 40). Številni moderni komentatorji tako Fichtejevi filozofiji pripisujejo ključno vlogo pri postavljanju temeljev, na katere se v določeni meri opira tudi današnje razumevanje jaza.⁴ Njegovo prizadevanje za utemeljitev individualnosti, ki kasneje v idealizmu postane podlaga za opredelitev nezavednega, pa seveda ni popolnoma neproblematično.

Ffytche (2012, 43) povzame problem narave avtonomnega subjekta, ki nastopa kot osnovni gradnik Fichtejeve filozofije. Najprej se sooči s težavo, kako sploh misliti jaz kot nekaj svobodnega. Jaz naj bi bil popolnoma neodvisen od vsega, kar je zunaj njega, bil naj bi vzrok vseh določitev, obenem pa sistem, opredeljen samo na subjektivnosti nima trdne osnove. "Z zavračanjem načela zadostnega razloga lahko uspemo rešiti nekakšno svobodo, vendar to počnemo na račun našega samorazumevanja nas samih kot svobodnih akterjev" (Neuhauser 1990, v Ffytche 2012, 47). Omejitev predstavlja že sam jezik, s katerim razpolaga filozofija tistega časa. Filozofija je namreč ujeta v obrazce vzroka in učinka, ki izvirajo iz mehanicističnih in determinističnih naravoslovnih znanosti. Da bi zajeli jaz kot nekaj neodvisnega in svobodnega, pa zato nič manj realnega in vseeno vpetega

⁴ Za primer: Dieter Henrich napiše: "vsak, ki išče primeren koncept "samozavedanja", se mora obrniti nazaj k Fichteu." (Henrich 1982, v Ffytche 2012, 38); David Leary zagovarja stališče, da Fichtejeva interpretacija Kanta, skupaj z filozofijo Schopenhauerja in Nietzscheja, pomembno vpliva na Freudovo razvojno in dinamično koncepcijo psihe (Leary 1982, v Ffytche 2012, 38).

v mrežo racionalnega, bi filozofija potrebovala nove idiome. Takšna orodja so umanjala tudi Kantu, zato njegov jaz ostaja nekaj pretežno nespoznanega. Dvoumnost se pri Kantu denimo kaže glede na to, ali je govora o moralnih zakonih ali gre za razlago empiričnega jaza. V prvem primeru mora biti jaz svoboden, v drugem vezan na naravne zakone (Ffytche 2012, 48). Dihotomija je torej v samem bistvu subjekta prisotna že pri Kantu, aktualna pa je tudi za Fichteja, ki se sprašuje: "Katero od dveh možnosti naj izberem? Sem svoboden in neodvisen ali sem sam po sebi nič?" (Fichte 1800, v Ffytche 2012, 47). Ta aporija znotraj samega jaza namiguje, da se za njegovim razumevanjem skriva neka nam tuja, neznana stvar. Kasneje to tuje v nas samih dobi ime. Nezavedno tako postane pojem, brez katerega težko mislimo individualnost, svobodo in sovisnost naših spoznanj.

Fichte skuša problem rešiti z dokazom, da subjektivnost temelji na eni sami bistveni postavki. Ta narekuje, da ima jaz vedno primat nad zunanjim svetom. Kljub temu, da absolutni jaz sestoji hkrati iz jaza in nejaza (svet, narava) – slednji prvemu omogoča, da je določljiv in spoznaven – nejaz ni nič samega na sebi. Je le pogoj možnosti obstoja subjekta, prizorišče, na katerem jaz udejanja svojo svobodo. Četudi se zdi, da vzrok naših čutnih zaznav izvira iz samih objektov, je ta domneva po Fichteju, podobno kot pri Kantovih kategorijah razuma, zgolj produkt jaza in njegovega načina shematičizacije sveta. Realnost se tako ravna po načelih jaza, objektivnost je le pogoj subjektivnosti in narava samo izhodišče za potrjevanje subjekta. Subjekt se izkaže za svobodno delujočega tako, da sam iz sebe presega omejitve, ki mu jih zoperstavlja svet. S tem, ko presega zunanjo omejenost, pa hkrati tudi potrjuje realnost omejitve. Šele jaz kot praktičen torej potrjuje realnost sveta, ki ga šele v drugem koraku spoznava jaz kot teoretičen. Na ta način Fichte lahko shaja brez Kantove *reči na sebi* in s tem vsemu zunanjemu odvzame možnost vpliva na določitev človeške volje. Obstoj nejaza,

nepogojenega s strani zavesti jaza, namreč predstavlja grožnjo človeški avtonomiji.

Ker določitev nujno pomeni omejitev, bi na tem mestu Fichteju lahko ugovarjali, da je jaz zoperstavljen nejazu omejen, torej ne absoluten. Kakorkoli Fichte svojo pozicijo brani, češ da je pred razlikovanjem jaz moral biti nedeljiva in neomejena dejavnost, saj samo neomejeno lahko v naslednjem koraku postane omejeno. Prav tako absolutni jaz razloči od empiričnega jaza. Absolutni jaz se določi, da je deljiv na jaz in nejaz, sam pa je njun pogoj in ju tako predhaja. Empirični jaz presega nejaz in na ta način skuša doseči vseobsegajoči absolutni jaz (Frank 2003, 73-74). Kljub novemu pristopu k integraciji svobode in objektivnosti pa tako takratni kot današnji bralci opozarjajo na nejasnosti v Fichtejevi konceptiji jaza. Zmeda pri razdelitvi jaza na absolutno, transcendentalno, empirično, končno, je pokazatelj potrebe po prenovi starejšega metafizičnega jezika z novjšim pojmovanjem sebstva (Ffytche 2012, 56). Za veljavnost celotnega projekta je posebej problematična nevarnost zdrsa transcendentalne drže v preprosto empirično doživetje. Kako naj si razlagamo izjave o samo-ustvarjanju subjektivnosti? "Nagovor sebi je tako nedvoumno oseben, ukaz po priznanju 'jaz sem jaz' nekaj, kar mora dojeti praktično vsak pri sebi [...]" (Ffytche 2012, 54). Podobno kot pri Kantu tudi tokrat nehote zaidemo v dualizem transcendentalnega jaza v odnosu do empiričnih partikularij. Kako konkretno naj se posameznik premika med absolutnim in avtonomnim principom na eni strani in omejeno, končno izkušnjo sebstva v vsakdanu na drugi?

Subjektivnost kot temelj Fichtejevega projekta se izkaže za nestabilno in dvoumno izhodišče. Poleg nejasnosti pri razlikovanju med transcendentalnim in empiričnim se vprašanje zastavlja tudi o tem, ali se jaz nanaša na posameznika ali širše na nekakšen univerzalen princip, prežemajoč celotno družbo. Medtem ko Beiser opozarja na etične pomisleke glede absolutne avtoritete posameznika v zadevah politike,

obstajajo nasprotni interpretacije jaza v vlogi kolektivnega, socialnega subjekta. Isaiah Berlin tako Fichtejev jaz povzame za božanski duh, ki je izven časa in prostora, ali drugačne entitete, ki presegajo empirični jaz, kot sta denimo kultura in cerkev. Poleg delitve na univerzalno in posamezno je pri Berlinu ponovno moč opaziti delitev na transcendentalni božanski duh in empirično (denimo kultura). Vse bolj jasno postaja, da Fichte ne vzpostavi koherentnega sistema, znotraj katerega bi bila posameznikova avtonomna dejanja usklajena v okviru enotne družbe (Ffytche 2012, 57-58).

Beiserjeva interpretacija Fichtejevo voljo okliče za regulativni ideal, ki usmerja etična načela v praktičnem življenju. Šlo naj bi torej za empirični, končni jaz, kar pa je nekoliko prenačljeno. Fichte se namreč ne ukvarja z razlago socialnega vedenja, temveč vzpostavi neenoznačne modele interakcije med solipsističnimi abstraktnimi individui. Na ta način se v njegovo vedoslovje, ki si sicer ves čas prizadeva ohraniti strogo racionalno držo, prikrade določena mera skrivnostnosti in brezzvestnega. Za boljše razumevanje moramo na tem mestu omeniti Fichtejevo teorije volje. "Fichte je razširil filozofsko vlogo volje z domnevanjem, da so transcendentalni pogoji svobode in objektivnosti – samozavedanje in izkustvo zunanjih predmetov – skupaj postulirani s subjektivnim dejanjem volje" (Ffytche 2012, 52). Volja je torej substrat subjektive dejavnosti, organ samodoločitve. S tem pa Fichte ni dosegel drugega kot Kantovo nezmožnost opisa sebstva zamenjal s skrivnostnostjo volje in njenega delovanja. Voljo v svojem delu *Poslanstvo človeka* denimo opiše z religioznim prizvokom "kot Eno, kot skupen duhovni izvir, neskončno voljo, ki prežema vse posameznike [...]" (Fichte 1800 v Ffytche 2012, 63). Obravnava jo v dveh kontekstih. V prvem, kjer je posameznik svoj lasten vzrok, volja "leži skrita pred očmi vseh smrtnikov v skrivnostni temačnosti mojega srca" (Ffytche 2012, 63). V drugem pa je volja predstavljena kot nekaj, kar vlada celotnemu duhovnemu redu. Tam je "jaz

niti ne opazujem niti ne vidim", ker "sem jaz le vez v verigi in lahko celoto ocenujem takoborno, kot en ton pesmi lahko sklepa o harmoniji celote" (Fichte 1800 v Ffytche 2012, 64). V istem delu protagonist Fichtejeve zgodbe pravi, "kar bi moral postati in kar bo presegalo vse moje misli ... To je znano samo enemu, očetu duhov" (Fichte 1800 v Ffytche 2012, 64). Volja, ki naj bi nasploh določala jazovo samopreseganje ter omogočila enotnost empiričnega in transcendentalnega, se na podlagi zgornjih citatov izkaže za obskurno rešitev v obliki nekakšne religiozne slutnje.⁵

Individuum vseeno potrebuje utemeljitev, ki pa ne more izhajati zgolj iz njega samega, kot si je želel Fichte. Ko realnost postane popolnoma odvisna od jaza, slednji namreč postane nemisljiv. Prav tako je volja vsake zavesti jaza v dialogu z zavestnim razumevanjem samodoločujočega jaza na eni strani in njegovo skrito podlago na drugi. Andrew Bowie je celo izpostavil strukturno podobnost s Freudovo psihoanalitično zahtevo: "... kjer je bilo ono (id, nezavedno), mora biti jaz (ego)" (Bowie 1990, v Ffytche 2012, 68). Teorija jaza je tudi sicer relevantna za kasnejši razvoj psihoanalize. Kantova epistemologija zameji meje, preko katerih naše spoznavanje dimenzij subjektivnosti ne more seči. Četudi Fichte na tem področju naredi pomembne premike, njegovo pojmovanje volje ohranja elemente misteriozega. Že sedaj lahko opazimo zametke določene metode, ki bo tudi v modernosti znanstveno razumevanje jaza upirala na navidezno metafizičen koncept brezzvestne volje. Ta večna skritost, ki je hkrati tudi edini trden temelj subjekta, bo še bolj očitno prisotna pri Schellingu in kasneje v Schopenhauerjevi ideji *sveta kot volje*. Skrivnostnost volje kot nečesa, kar usmerja naše samozavedanje, je posledica težav, ki se pojavljajo pri poskusih utemeljitve avtonomije subjekta. Fichtejev jaz se vzpostavi tako, da si

⁵ Velja opomniti, da navkljub religioznemu tonu pri Fichteju ne gre za tradicionalno religiozno metafiziko. Konec koncev je izgubil profesuro v Jeni ravno zato, ker Boga izenači z živim in učinkujočim moralnim redom.

nasproti postavi nejaz in se v njem prepozna. Produkt tega akta je zavest, medtem ko sam akt ni ozaveščen.

V tem poglavju sem poskušala osvetliti nekaj nejasnosti znotraj Fichtejevega projekta. Za nadeljevanje je posebno pomembna ugotovitev, da poskusi vzpostavitve teorije subjektivnosti vedno znova privedejo do meje spoznavnega. Preko nje lahko sežemo le, če razmisleku dopustimo prostor za določeno mero misterioznega. Idealizem si prizadeva razložiti individuuum kot avtonomen in samodoločujoč, pri čemer se mu za rešitev ponuja koncept nezavednega. V poglavjih, ki sledijo, bomo raziskali, kako problemi Fichtejeve teorije jaza postanejo izhodišče za Schellingov razvoj ideje nezavednega.

Nezavedno v filozofiji narave

Po vzoru Hölderlina je Schelling Fichteju očital, da se pojma absolutnega in jaza nujno izključujeta. Jaz, ki je za svojo določitev odvisen od zoperstavitve nejazu, je namreč pogojen in relativen. Že Fichte sicer pozna absolutni jaz pred ločitvijo na jaz in nejaz, zato je Schelling pričakoval, da bo Fichte uvidel, kako nesmiselno je to absolutno oklicati le z enim izmed njegovih členov. Prvi Schellingovi spisi bolj ali manj povzemajo Fichtejeve ideje, sčasoma pa se Schellingova pozornost od vedoslovja preusmeri k filozofiji narave. Vedoslovje naravo zreducira na pogoj udejanjanja jaza, medtem ko je za Schellinga narava izenačena z duhom. Ne gre več za hierarhijo, v kateri prednjači subjekt, temveč za indifferenco subjekta in objekta. Narava ni več zgolj subjektov konstrukt, temveč je nasebna oziroma neodvisna od našega spoznanja. Tako jaz kot nejaz izvirata iz absolutne identitete subjekta in objekta. Narava je v samem bistvu duhovna in jaz je stvaritev narave. Zanikati samostojno realiteto narave hkrati pomeni nezmožnost obstoja jaza. Takšne domneve so bile za Fichteja popolnoma nesprejemljive. Ni si hotel zamišljati, da bi bilo pred jazom nekaj drugega, izvornejšega od

jaza. Njegov transcendentalni idealizem se osredotoča samo na prvo komponento identitete subjektivnega in objektivnega, kar posledično vodi v solipsizem. Ker Fichte celoten projekt razplete iz dejstva jaza, je namreč vse, kar njegov subjekt lahko spoznava, le on sam. Medtem ko Schelling, in kasneje tudi Hegel, pripoznata pomen objektivnemu v absolutni identiteti. Tako razvijata absolutni, objektivni idealizem, katerega referenčna točka postane absolutno, subjekt pa je le subjektivizacija absolutnega.

Schellingu uspe najti nov način povezave teoretične in praktične filozofije. Pri tem si zastavi ključno vprašanje, kako se iz neskončnega poraja končno ali kako iz jaza lahko sklepamo na končne reči. Za kaj takšnega bi se moral izvorno neskončen duh v samozavedanju omejiti, se samodoločiti in se na tak način prepoznati za objekt. Schelling opisuje delovanje duha v smislu dveh sil. Ena je usmerjena proti neskončnemu, druga proti končnemu. Ker se duh skuša zreti v svojem neskončnem stremljenju, se mora narediti za končno, saj neskončnega/nedoločenega/neomejenega ne moremo zreti (Virk 2011, 42). Tako narava postane utelešenje duha. Simetrijo med duhom in naravo najbolje ponazori znan Schellingov citat: "Narava je vidni duh, duh nevidna narava."

Po Schellingu se razvoj narave kot samoorganizirajoče prične z delovanjem zgoraj omenjenih neskončnih nasprotnih si sil: ekspanzivne in atraktivne. Prva je sila absolutne produktivnosti, usmerjena proti neskončnosti, ki sama po sebi ne bi generirala vidnega sveta. Za to, da sploh nastane objekt, potrebujemo zaviralno silo, usmerjeno proti eni sami točki, ki bo prvo omejila. Ker sta ti dve sili enako neskončni, bi predvidevali, da bosta ob prvem srečanju ena drugo izničili, vendar se to ne zgodi. Med njima je rahlo neravnovesje, ki v tek spravi dinamično evolucijo narave. Sili skušata vzpostaviti prvotno enotnost, hkrati pa se z ustvarjanjem končnih bitij temu cilju oddaljujeta. Tako kot Fichtejev subjekt, da bi se udejanjil kot neskončna dejavnost, nenehno presega ovire,

ki se mu zoperstavljajo s strani nejaza, se sedaj Schellingova narava udejanja z ustvarjanjem objektov (produktivnosti zamrznjene v predmete) in njihovim vedno vnovičnim uničenjem. Prvi produkt nasprotujočih si sil sta prostor in čas, nadalje svetloba in gravitacija, atomi, življenje, rastline, živali ... Tako se vrstijo stopnje evolucije samorazvijajoče narave, ki teži k samomanifestaciji v človeški zavesti. Za razliko od Kanta in Fichteja, ki pravita, da je narava projekcija duha, tokrat duh izhaja iz narave. Narava je torej živ temelj naše zavesti. Serija stopenj, preko katerih se razvija, pa je njen proces do lastnega zavedanja, ki se končno zgodi v človeku. Človek je tako najvišja potencia narave kot brezzavestnega duha. Iz poznavanja narave sedaj lahko razumemo subjekt, ravno toliko kot subjekt lahko razume naravo. "Ne gre za to, da naravo razumemo po *analogiji* transcendentálnih vzorcev zavesti ali obratno; prej gre za to, da je dinamika produkcije skozi polarnost, ki je empirično in navzven doživeta v naravnih procesih, transcendentalno in interno doživeta v zavesti" (McGrath 2012, 87). Notranja inteligenca naravne produkcije se skriva pred strogo razumsko refleksijo, skrita plat narave pa tako hkrati napeljuje tudi na skrito plat subjekta. Narava je razumljena kot hierarhično organizirana celota. Pri čemer so vse stopnje v razvoju, od preprostih anorganskih form do najkompleksnejših organskih, izraz samo enega enotnega življenja. Razlika med materijo in duhom je zgolj v stopnji, ne v samem bistvu. Duh je najvišja stopnja omenjenih dveh sil, dejavnih v materiji in materija je najnižja stopnja sil, dejavnih v duhu. Narava pri Schellingu ni zgolj produkt (*natura naturata*), temveč postane produktivna sila, brezzavestni duh, ki je subjekt in objekt hkrati (*natura naturans*)⁶.

Videli smo, da sili vodi neka težnja narave po lastni manifestaciji, ki se lahko izvrši samo v njeni stvaritvi samozavedanja. To težnjo

Schelling pojmuje v smislu enotnega principa kot temelja obeh sil. Antična filozofija bi princip poimenovala *svetovna duša*, Schelling pa ga označi za "gon" (*Trieb*), "razvojni gon" (*Bildungstrieb*), kasneje "neskončni gon" (*unendlicher Trieb*). V svojem spisu *O svetovni duši* (1798) gon opiše kot inteligenten, a brez zavesten, vseprisoten in brezobličen. Je hkrati najbolj notranje bistvo posameznega živega bitja in skupna duša narave. Navzkrižje dveh sil povzroča neravnovesje, ki ga organizem sicer poskuša stabilizirati, ampak to bi obenem pomenilo konec življenja. Tako vidimo, da gon, s povzročanjem nenehnega neravnovesja sil, ohranja naravo pri življenju.

Jasno postaja, da pri zgodnjem Schellingu brezzavestno deluje kot most med naravo in duhom. Brezzavestno je impersonalno, je kolektivna inteligenca, ki preveva vso materijo in posledično tudi nas. "Moj jaz vsebuje bit, ki predhaja vse misljivo in predstavljivo" (Schelling 1795 v McGrath 2012, 11). Ideja o nečem tujem jazu, česar ne moremo zajeti z refleksijo, očitno izvira iz Fichtejevega akta samopreseganja jaza in Kantovega omejenega razumevanja transcendentálnega subjekta. Vseeno pa Schelling idejo o brezzavednem v svoj filozofski sistem vpelje drugače, kot sta to naredila Kant in Fichte. Brezzaveden akt samoustvarjanja subjektivnosti naveže na Fichtejev ne-jaz, empirično naravo. V tem obdobju odmička od Fichteja Schelling dokazuje, da sta oba, subjekt in narava duh. Le da je narava duh, ki predhaja subjektivno zavedanje. Narava je torej brezzavedni subjekt, iz katerega se preko dinamične evolucije polarnih sil porodi zavest.

Če sledimo razvoju misli o Kantovem problemu dualizma, sedaj narava postane nekaj, kar ima svoj lasten namen in hkrati deluje tudi kot slep mehanizem. Podobno, kot je skušala Fichtejeva subjektivna volja, je pri Schellingu narava tista, ki združuje svobodo in nujnost. Preusmerjenje pozornosti k naravi je torej način, kako konceptualizirati pojme, s katerimi bi lahko mislili individualnost, svobodo in

⁶ Narava ni nekaj, kar bi lahko empirično spoznavali v smislu različnih objektov. Je nevidni duh, ki se razkriva preko svojih fizičnih stvaritev.

gotovost v enotnem sistemu, kar je pomembno tudi za razvoj ideje o nezavednem. Odmik od subjekta k naravi ne pomeni konca teoretizacije jaza, prej njen začetek (Ffytche 2012, 82).

“Popolna bi bila tista teorija narave, prek katere bi se celotna narava razpustila v inteligenco. – Mrtvi brez zavestni produkti narave so le njeni spodleteli poskusi, da bi reflektirala samo sebe, tako imenovana neživa narava pa je sploh nezrela inteligenca, zatoorej skoz njene fenomene – sicer še brez zavestno – že preseva inteligentni značaj. Narava doseže najvišji cilj, da bi sama sebi v celoti postala objekt, šele v najvišji in poslednji refleksiji, ki ni nič drugega kot človek ali, bolj obče, to, kar imenujemo um, prek katerega se narava prvič popolnoma vrne sama vase in se tako razkrije, da je narava izvirno identična s tem v nas samih, kar prepoznavamo kot inteligentno in zavedajoče se” (Schelling 2011, 134).

Nezavedno v sistemu transcendentalnega idealizma

Sprehodili smo se preko stopenj v razvoju narave in dospeli do njene ultimativne manifestacije – človekove zavesti. Le-to Schelling natančneje obravnava v *Sistemu transcendentalnega idealizma* (1800), delu, ki si prizadeva Fichtejevo vedoslovje združiti s filozofijo narave. V celotnem delu je stalno prisotno prepletanje vzporednic duha z naravo. Konceptualne strukture, ki smo jih spoznali v filozofiji narave, se tokrat ponovijo kot opisi jaza. Kot se narava razvija od mehanskega k organskemu, tako tudi zavest posameznika povzema ta razvoj v svojem mikrokozmosu. “Zunanji svet leži pred nami odprt, da bi v njem spet našli zgodovino našega duha” (Frank 2003, 28). Človekova zavest je najvišja stvaritev dialektičnega procesa narave in preko preučevanja duha bomo razumeli tudi naravo. Slednja je ravno zato večkrat opisana kot vidni duh. Že v prejšnjem poglavju smo spoznali, da je v naravi brez zavesten duh, kar pomeni, da je filozofija narave pravzaprav

zgodovina samozavedanja. Osnovno vodilo je ideja, da se je tudi samozavedanje, podobno kot narava, razvijalo preko stopenj. Schelling predstavi idejo o transcendentalni preteklosti jaza, ki predhaja dejansko oziroma empirično zavest. V tej preteklosti si je jaz ustvaril podobo sveta, katera mu napak daje misliti, da je ločen od zunanjega sveta/narave. Schelling našo predstavo, da obstajajo reči zunaj nas, okliče za “pedsodek, sicer prirojen in izvoren, a spričo tega nič manj pedsodek” (Schelling 2011, 136). Da bi postala dojemljiva, se je morala zavest namreč omejiti in si tisto, kar je sicer identično z jazom, postaviti kot nekaj nasprotnega in samostojnega. Ta akt zamejujoče dejavnosti pa je ostal pozabljen, nezaveden. Cilj *Sistema transcendentalnega idealizma* je, da navadni, empirični jaz preko sosledja stopenj postopnega ovedanja privede do intelektualnega zora – najvišje točke, na kateri jaz končno uzre svoje bistvo (Frank 2003, 86). Pri tem bo empirični jaz, ki je na začetku brez zavesti, vodil transcendentalni jaz (filozof), ki je v vlogi učitelja. Slednji empiričnemu jazu postopoma razkriva, kar je v njem že postavljeno, a še ni ozaveščeno.

“V filozofiji torej ne bomo mirovali prej, dokler ne bomo pospremili duha do cilja vsega njegovega prizadevanja, do samozavedanja. Sledili mu bomo od predstave do predstave, od produkta do produkta, vse do tam, kjer se prvič odtrga od vsakega produkta, zagrabi samega sebe v svojem čistem početju in poslej ne zre ničesar drugega kot *samega sebe* v svoji absolutni dejavnosti” (Frank 2003, 92).

Naloga človeka je torej, da razloži ta proces. Vendar se bo izkazalo, da naš razum ni sposoben dokončno izraziti svojega temeljnega načela absolutne identitete. V našem samoumevnem dojemanju zunanjega sveta in naših lastnih razumskih dejavnosti ostaja določena mera nezavednega, ki je strukturne narave in ni razložljiva samo z refleksijo.

Zgodovina samo-zavedanja vodi do momenta

ko je le-to, sedaj ko je spoznalo vse stopnje do tega trenutka, sploh sposobno spisati to zgodovino. Schelling ta razvoj razdeli na tri epohe. Izhodišče celotne razprave je ponovno jaz kot izvorno samozavedanje. To sicer nastane v enem samem trenutku, v *Sistemu transcendentnega idealizma* pa je ta izvorni moment prikazan postopoma v več stopnjah. Pred njim ni bilo ničesar določenega, zgolj čista zavest, neskončna slepa dejavnost brez kakršnekoli zavesti⁷. Podobno kot pri dveh silah v filozofiji narave, je tudi tokrat ta nedoločenost lahko postala določena le z omejitvijo. V tem izvornem aktu zamejitve prej neskončen *absoluten jaz* postane končen. Ta moment omejitve označuje nastanek zavesti, jaz se prvič ove samega sebe. V samozavedanju subjekt postane hkrati tudi sam sebi lastni objekt. Subjekt si s tem, ko se zameji, ustvari predstavo samega sebe, dojam se za objekt. Z drugimi besedami: razdeli se hkrati na tistega, ki misli, in na tisto, kar je mišljeno. Prvič se opiše kot "jaz sem". Na tem mestu se absolutna izvorna identiteta izgubi. Subjekt in objekt sta sedaj ločena in tega, kar je bilo pred njima, ne moremo več vedeti, saj je vednost pogojena s to ločitvijo, šele sedaj se vzpostavi zavest. Izvorna sinteza samozavedanja je absolutna meja filozofije, preko katere ne more seči (Virk 2011, 60). A preden se prehitimo, opomnimo, da to samozavedanje še zdaleč ni zavestno. V naslednjem koraku se sedaj končen jaz prvič sreča z nejazom, torej tistim, kar naj bi ga omejevalo. Zveni protislovno, ampak jaz lahko ostane neskončen ravno s tem, da se omeji. Samo z nenehnim preseganjem te idealne meje, ki si jo nevede postavlja sam, se izkaže za neskončnega. Srečanje z omejitvijo v jazu poraja izvoren občutek afekcije reči na sebi in tako se ustvari podoba zunanjega sveta, kot ločenega in neodvisnega od jaza. "To, da jaz omejenost najde kot nekaj, česar ni postavil sam, pomeni isto kot: jaz jo najde kot postavljeno od nečesa jazu nasprotnega, torej *nejaza*."

⁷ Neskončna aktivnost pred postavitvijo jaza je ključna za idealistično utemeljitev svobode, saj njen obstoj omogoča, da smo v samem bistvu svobodni.

Jaz se torej ne more zreti kot omejenega, ne da bi omejenost zrl kot afekcijo nekega nejaza" (Schelling 2011, 183). Jaz namreč ne more zreti in obenem samega sebe zreti kot zročega. Zato ne ve, da sam postavlja to (idealno) mejo, in ravno v tem je realnost občutka samostojnega sveta. Dejansko je zunanji svet enak jazu, ampak ker naša zavest predmetov izvira ravno iz omejujoče dejavnosti, slednje navadna zavest zaenkrat še ne more ozavestiti. V prvem aktu ločitve jaza na subjekt in objekt je jaz aktiven (objektivno dejavnost omeji s subjektivno), medtem ko je drugo dejanje zaznave zunanjega sveta popolnoma pasivno. Ta napetost med jazom in nejazom, ki jaz z omejevanjem ogroža, je presežena v tretjem dejanju prve epohe in sicer v konceptu produktivnega zora. Produktivni zor jazu omogoča, da se dojame kot zaznavajočega zunanji svet in tako postavi meje med jazom in naravo. Jaz in nejaz sta sedaj v ravnovesju, pri čemer se medsebojno določata. Konstituira se stabilna podoba sveta z dvema ločenima sferama. Vsa tri dejanja prve epohe so še popolnoma nesvobodna in nereflektirana. Občutenje sveta objektivne narave je zaradi same strukture nastanka zavesti nujen, a hkrati nezaveden del jaza.

V drugi epohi Schelling opredeli dejanja produktivnega zora. Dve izmed njegovih dejanj sta vzpostavitev prostora in časa. Prvi je podobno kot pri Kantu forma zunanjega zora, drugi notranjega. Prostor je popolna ekstenzija in se širi v neskončno, medtem ko je čas intenzija usmerjena navznoter, proti eni točki. Spet je govora o dveh nasprotnih si *silah*, ki morata v tej produktivni sintezi vzajemno delovati ena na drugo. Obenem Schelling deducira tri Kantove kategorije relacije, ki tokrat niso zgolj čisti pojmi, ampak dejanja produktivnega zora. Prostor in čas se vežeta s substancno in akcidenco. Aspekt objekta, ki je v času, je spreminjajoč in torej akcidenten, substanca, ki ostaja stabilna ne glede na transformacije akcidenca, pa je vezana na prostor. Pri kategoriji vzroka in učinka gre za preplet prostora in časa ter substance in

akcidence, tako da se transformacija akcidence premika iz točke A v točko B na način, da je tisto, kar je akcidenca v točki A, vzrok za tisto, kar je akcidenca v točki B. Kategorija vzajemnega učinkovanja pa je izražena v možnosti točke B v obratnem smislu kot determinacije točke A. Čeprav glede na čas učinek B sledi vzroku A, B v nekem drugem smislu A sploh omogoča. Poleg podobe sveta, v kateri smo ločeni od zunanjega sveta, sedaj v drugi epohi produktivni zor vzpostavi svet, po katerem se subjekt lahko giblje v prostoru in času ter delovanje jaza in narave osmišlja glede na kategorije. Ta dejavnost produkcije zunanjega sveta še vedno ni ozaveščena. Jaz še nima intelektualnega uvida v svojo lastno delovanje, ne zre se kot producirajočega.

Opazili smo, da so kategorije pri Schellingu del produktivnega zora in ne razuma, kot nam je znano iz *Kritike čistega uma*. Da bi se dvignili od slepega ustarjanja produktivnega zora, mora jaz priti do zavesti svoje lastne produkcije. To se v tretji epohi zgodi z refleksijo. Če sta prejšnji dve epohi opisovali popolnoma neprostovoljna dejanja, je refleksija svobodna. Inteligenca se na tej stopnji loči od svojega delovanja in šele sedaj je zavest sploh mogoča. S to abstrakcijo od svojega lastnega produciranja nastanejo pojmi, ki nam, za razliko od Kanta, tokrat niso prirojeni, temveč jih konstruiramo skozi akt sodbe⁸. V sojenju se pojmi ločijo od svojih zorov po pravilih shematizma, ki določa sintezo pojmov. Um je na svoji najvišji stopnji zmožen transcendentalne abstrakcije. Ta umu omogoča, da kategorije, ustvarjene s strani produktivnega zora, izloči iz običajnega ustroja in iz njih tvori popolnoma logične abstraktne koncepte. Gre za popolnoma svobodno dejavnost, ki ustvarja svet višje refleksije. Tu se um lahko svobodno premika po na novo vzpostavljenem

mentalnem prostoru. V zadnji epohi pridemo do popolnega samozavedanja. Tisto, kar je bilo v izvornem dejanju zavesti navadnemu jazu še neznano, je sedaj razloženo. Četudi je v prvi epohi ločitev jaza na subjekt in objekt že produkt samozavedanja, je bilo to dejanje še nezavedno, saj še ni bilo refleksije, ki bi lahko osmislila sam proces.

Refleksija je resda najvišje dejanje zavesti, a to še ne pomeni, da z njo lahko mislimo izvorno identiteto absolutnega. To lahko zremo samo v intelektualnem zoru, zavesti, ki je hkrati čutna in intelektualna in tako presega Kantov dualizem dveh spoznavnih virov. Intelektualni zor je absolutno vedenje, v katerem subjekt in objekt še nista ločena. Zajame torej stvar v svojem celotnem bistvu. Ravno zato intelektualni zor ne more biti zavesten, saj je zanj značilna neposrednost med tistim, ki zaznava in zaznavanim. Tukaj ne moremo govoriti o empiričnem jazu, ki smo ga spoznavali skozi epohe. Intelektualni zor nam namreč kaže jaz, ki v nobenem pogledu ni več ločen od objekta, medtem ko zavest lahko obstaja samo na podlagi dualnosti subjekta in objekta. V intelektualnem zoru ni še vrzeli, ki jo med njiju postavi zavest. Intelektualni zor ravno zato ne more biti refleksiven. Je nezavedno dejanje, čigar predstav ne more spremljati subjektivni "jaz mislim" objekt. Navadna zavest in posledično vse vedenje, ki iz nje izhaja, pa je možno samo z omejitvijo, ki zavest nujno pahne iz izvorne enotnosti. Refleksijsko mišljenje torej nujno deluje iz pozicije, v kateri je absolutna identiteta že izgubljena v nastanku zavesti (McGrath 2012, 97).

Intelektualni zor se pri Schellingu razlikuje od običajnega samozavedanja, saj naj bi se le ob izvajanju intelektualnega zora počutili absolutno svobodne. V samozavedanju pa je vedno prisoten odpor, ki izvira iz omejitve objekta. Končnost je pogoj objektivnosti, absolutni jaz pa je neskončen, torej ne more biti objekt. Je neskončna dejavnost, ki je ne moremo zajeti v zavestni refleksiji. Samozavedanje je le del izvorne realnosti, medtem ko nam intelektualni

⁸ Schelling se ne sprašuje, kako se pojmi ujemajo z objekti, saj takšno vprašanje namiguje na njihovo izvorno različnost. Onkraj zavesti sta objekt in njegov pojem identična. Ločitev nastane šele v naši zavesti. Ker pa filozofija izhaja iz zavesti, sama ne more razložiti te identitete (Schelling 2011, 260).

zor omogoča neposredni uvid absolutnega (Frank 2003, 82, 86). Absolutni izvorni jaz ni empirični jaz samozavedanja, temveč ohranja absolutno identiteto, vsebujoč v sebi forme vseh stvari. "Intelektualni zor je nezaveden princip zavesti."⁹ Je poznavanje absoluta, ki za vedno ostaja skrito v subjektivnem nezavednem. To nediferencirano enotnost, ki je sicer podlaga vsega, kar jaz kasneje lahko spoznava, je zavest za vedno pustila za seboj. Absolutna identiteta subjekta in objekta ni le abstraktna spekulacija, po Schellingu naj bi se namreč kazala tako v objektu kot subjektu. Objektivno v subjektu izpričuje notranja nujnost in nezavedna prisila v subjektu, kot da bi ga vodila neka tuja sila, medtem ko subjektivno v objektu lahko opazujemo v zasnovi in smislu narave, ki se zdita, kot da bi morala biti rezultat zavestne inteligence.

Te identitete svobodne aktivnosti zavesti in nujne aktivnosti narave v subjekt-objektu ne moremo demonstrirati v transcendentalnem smislu, saj nekaj lahko postane objekt za zavest samo tako, da se loči od subjektive dejavnosti in tako postane njegov objekt, ki ga izkušamo kot nam zoperstavljeno nujnost. Zor identitete subjekta in objekta torej lahko izvira zgolj iz nezavednega impulza, ki se po Schellingu odraža le v umetnosti. Produktivna dejavnost se v umetnosti strne v konkreten produkt in svoboda postane nujnost. Schelling okliče estetski zor za "intelektualni zor, ki je postal objektivni" (Schelling 2011, 352). Umetnikova zavest je sedaj tista, ki ji uspe eksternalizirati absolut in ga zajeti v objekt. Čeprav se Schellingov odnos med filozofijo in umetnostjo v njegovi kasnejši misli nekoliko spremeni, je *Sistem transcendentalnega idealizma* inovativen ravno zato, ker umetnost postavi višje od filozofije. Samo umetnosti naj bi uspelo izraziti absolutno v svojem bistvu. Ni poanta v tem, da bi umetnik vedel več od filozofa, temveč gre za to, da

filozofija tega, kar ve, ne zna oziroma ne more artikulirati. Mislimi absolutno namreč pomeni opustiti svojo zavest, česar si filozof ne more privoščiti. Ravno v tem pa je čar umetnika, ki se zna prepustiti nezavednemu navdihu in pri tem pozabiti nase. Umetnik ne pusti refleksiji zmotiti njegovega toka inspiracije. "Obseden od umetnosti je umetnik kot mesečnik, brez nadzora nad svojimi kognitivnimi sposobnostmi in je kot tak posrednik zora" (McGrath 2012, 101). V njem se združita zavestna in nezavedna produkcija. V smislu tehnike, ki jo umetnik uporablja, je ustvarjanje zavestno, umetnina sama po sebi pa je izraz nezavedanega, saj je inspiracija zanj nezavedna.

"Enako kot človek, zaznamovan z usodo, ne izvršuje tega, kar hoče ali namerava, temveč to, kar mora izvrševati prek nedoumljive usode, pod katere vplivom je, se tudi za umetnika, naj je še tako poln namenov, glede tega, kar je v njegovem proizvajanju pristno objektivno, vendarle zdi, da je pod vplivom neke sile, ki ga ločuje od vseh drugih ljudi in ga sili, da izreka ali prikazuje reči, nad katerimi sam nima povsem pregleda in katerih smisel je neskončen" (Schelling 2011, 346).

Če smo v prejšnjem poglavju ugotovili, da narava ustvarja produkte, ki so smotrni, ne da bi bili smotrno ustvarjeni (začenja se brezzavestno in končuje z zavestjo), je umetnost ravno obratna podoba narave. Umetnikovo ustvarjanje je smotrno, umetnina pa ne. Narava je obenem mehanizem in organizem. Objektivni aspekt se kaže v njeni brezzavestni dejavnosti (rastline segajo proti soncu in ptice vedo, kako zgraditi gnezdo, brez samozavedanja in zavestne premišljenosti), subjektivno pa se izraža v neki inteligenci, ki vodi njeno ustvarjanje. Četudi je brezzavestna, se zdi, da v njej vendarle ustvarja nek duh. Zaključili bi torej lahko pri tem, da je narava tista, v kateri ostaja ta izvorna harmonija subjektivnega in objektivnega, svobode in nujnosti nedotaknjena. Ampak za transcendentalni idealizem to ni dovolj. "Tista dejavnost narave, v kateri se kaže izvorna identiteta (njena

⁹ Vater, Michael. 1978. "Introduction." V F. W. J. Schelling, *System of transcendental Idealism* (1800). Prev. Peter Heath. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, xi-xxxvi.

imanentna teleološkost), je *brezzavestna*, videna s strani *objekta* torej, transcendentalna filozofija pa se lahko ustavi šele takrat, ko jo je mogoče pokazati kot *zavestno* dejavnost, gledano s strani *subjekta* torej, ki je njeno izhodišče" (Virk 2011, 64). Četudi v stvaritvah narave lahko zremo identiteto, princip te identitete ni v samem jazu. Šele umetnost je tista, ki ji uspe za jaz v enem samem zoru predstaviti jaz, kot zavedajoč se samega sebe in hkrati nezaveden (Schelling 2011, 341). V tem smislu je vsaj z vidika transcendentalne filozofije umetnost nad naravo. Prav tako pa transcendentalni filozof že lahko razume izvirno identiteto v naravi, navadni, empirični jaz pa tega ne zmore. Zato potrebujemo posebno spoznavno metodo – estetski zor – preko katerega bo lahko navadna zavest zrla zavestno in nezavedno dejavnost jaza v enem samem produktu.

"Objektivni svet je zgolj izvirna, še brezzavestna poezija duha; obči organon filozofije – in sklepnik njenega celotnega svoda – *filozofija umetnosti*" (Schelling 2011, 141).

Literatura in viri

Andrew. 1993. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge.

Altman, Matthew C. V; Coe, Cynthia D. 2013. *The Fractured Self in Freud and German Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Bowie, Andrew. 1993. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge.

Ffytche, Matt. 2012. *The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, Manfred. 2003. *Uvod v Schellingovo filozofijo*. Ljubljana: Krtina.

Gardner, Sebastian. 2016. *The Legacy of German Idealism: The Unconscious*. Dostopno na https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1471831/3/Gardner_LEGACY%20UNCONSCIOUS1%20version%20sent%202011%20to%20KA.pdf. (april 2022).

Jacobi, Friedrich H. 2010. *David Hume o veri ali Idealizem in realizem: pogovor*. Ljubljana: Krtina.

McGrath, Sean J. 2010. *Schelling on the Unconscious*. Research in Phenomenology 40, str. 72-91.

McGrath, Sean J. 2012. *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*. Hove: Routledge.

Otabe, Tanehisa. 2019. *The Unconscious*. Journal of Aesthetics and Phenomenology 6:2, str. 95-102.

Schelling, Friedrich W. J. 1986. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Schelling, Friedrich W. J. 2011. *Sistem transcendentalnega idealizma*. Ljubljana: LUD Literatura.

Virk, Tomo. 2011. *Umetnost kot »za filozofa tisto najvišje« Friedrich Joseph Wilhelm Schelling in Sistem transcendentalnega idealizma*. V: Schelling, Friedrich W. J. 2011. *Sistem transcendentalnega idealizma*. Ljubljana: LUD Literatura, str. 7-123.

Refleksija

Sandi Cvek

O čem sploh govorimo?

Najpomembnejša knjiga mojega zgodnjega otroštva je *Kratko sveto pismo s slikami*, kar je precej čuden naslov za veliko, debelo, rdeče vezano knjigo – pravzaprav največjo knjigo v takratni domači knjižnici. Očarala me je, še preden sem sploh znal brati, in čeprav je bila zelo težka za moje majhne roke, sem jo vsak dan listal in strmel v tiste čudovite, a povsem nerazumljive in grozljive slike: Zakaj je en fant ubil drugega fanta? Zakaj se ljudje in živali utapljajo v poplavi? Zakaj ljudi, ki trdo delajo, pretepajo z bičem? Zakaj na toliko slikah gori in se bliska? Zakaj mišičast dolgolasec ubija leva? Zakaj gre vojak z mečem nad žensko z majhnim otrokom? Zakaj trije mladi fantje gorijo v peči ...? Mama in tata sta mi jih poskušala razložiti, kot sta najbolje vedela in znala, a seveda sem razumel malo ali nič, kar pa me niti ni preveč motilo. Edino, kar je zares štelo, so bili občutki, ki so jih te slike zbujaile: občutki nečesa skrivnostnega in presežnega.

Te občutke mi je zbuvalo tudi bogoslužje. Sveta maša je bila lep in povsem samoumeven del mojega otroštva, saj sem vsak ljubi dan pridno sodeloval pri obredju in pazljivo poslušal duhovnikove besede:

»Svet, svet, svet si ti, Gospod, Bog vsega stvarstva. Polna so nebesa in zemlja tvoje slave. Hozana na višavah. Blagoslovljen, ki prihaja v imenu Gospodovem. Hozana na višavah.

Resnično si svet, Gospod, naš Bog, vir vse svetosti. Zato posveti, prosimo, po svojem Duhu te darove, da nam postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa.«

Hozana na višavah – le kaj bi to lahko bilo? Očitno nekaj vzvišenega, a kaj natanko? In o kakšnih darovih je govoril duhovnik in pri tem z rokami mahal nad zlatim posodjem na oltarju? Govoril je tudi o nekom, ki gre prosto-voljno v trpljenje, ki svoje učence nahrani s kruhom svojega telesa in jih odžaja s kelihom lastne krvi. Govoril je o življenju in smrti, vstajenju, Božji slavi, Svetem Očetu, njegovem sinu in Svetem Duhu, kruhu življenja in kelihu zveličanja. Govoril je o služenju, ponižnosti, o božji materi Devici Mariji, apostolih, svetnikih, papežu, škofih ... Od vsega tega sem spet razumel malo ali pa nič, kar pa že spet ni bilo preveč pomembno, ker je nelagodje nerazumevanja skoraj povsem preglasil občutek prisotnosti nečesa skrivnostnega in presežnega – pospremljen s petjem in zaviti v omamni vonj kadila.

Potem je prišla osnovna šola. Prve štiri razrede sem obiskoval v domači vasi: vsak dan sem najprej ministriral pri prvi jutranji maši, pozajtrkoval in šele potem pridno odkorakal v šolo. Izgubljeni raj mojega otroštva je videti takole: naša domača hiša, cerkev in šola – vse v razdalji 100 metrov ... potem pa še preostala vas, travniki, gozdovi in reka. Ker sem bil vedoželjen otrok, mi je bilo tako pri pouku kot pri verouku, kjer so se vse tiste čudovite slike iz velike rdeče knjige spremenile v zgodbe: Stvarjenje sveta, Rajski vrt, Kajn in Abel, Noetova barka, Babilonski stolp, Abraham in Izak, Ezav in Jakob, Jožef in njegovi bratje, Faraonove sanje, Mojzes, Deset egiptovskih nadlog, Prehod skozi Rdeče morje, Deset božjih zapovedi, Skrinja zaveze, Zlato tele, Kanaanska dežela, Samson in Dalila, David in Goljat, kralj Salomon, Elija na ognjenem vozu, Danijel v Babilonu, Jona in kit ...

A težava je ostala. O čem te zgodbe govorijo? V čem je njihova silna moč? Na ta vprašanja s težavo odgovarjam tudi zdaj – ne samo svojim otrokom, ampak tudi samemu sebi. In šele kot odrasel bralec in filozof sem presenečen opazil, da sta lahko problematična oz. nerazumljiva tako jezik kot tudi tisto, kar se skozenj skuša izreči – a problematična na zelo zanimiv način. Kot oče sem se recimo znašel v čudnem položaju, ker imam s slikanicami, ki jih berem svoji mali hčeri, pravzaprav več težav jaz kot ona. Sama lahko bere slikanice, v katerih so le velike tiskane črke, a takih je malo. Vse ostale, kjer ni »njenih črk«, ji berem včasih jaz, včasih moja draga. Midva ji bereva in ona je zadovoljna. Ni videti, da bi imela kakšne težave niti s sve-topisemskimi niti z vsemi ostalimi zgodbami, ki so za mojo odraslo in filozofsko pamet tako jezikovno kot tudi etično problematične. Včasih jo celo kaj zmoti, včasih celo kaj vpraša, a veliko manj, kot bi pričakoval. Ker ko jo jaz tu in tam povprašam, ali razume določeno besedo ali situacijo, se samo v zadregi nasmehne in odkima ... in potem, ko ji neham težiti, spet hvaležno posluša moje branje.

Kaj sploh je tako imenovana otroška književnost? Kot primer svojih težav ponujam dve slovenski otroški klasiki: Prva je *Enci benci na kamenci*, slikanica, namenjena čisto majhnim otrokom (ilustrator Zvonko Čoh ji pravi »knjiga za na kahllico«), druga, *Mamka Bršljanka*, je namenjena nekoliko večjim – recimo moji sedem let stari hčerki. Tukaj je pesmica iz prve:

*Jože ima tri kože,
prvo obleče,
drugo sleče,
tretjo pa za sabo vleče.*

Zvonko Čoh je prispeval ilustracijo, na kateri Jože počne točno to, o čemer govori štirivrstičnica – a kaj za vraga naj bi to pomenilo? Kaj je pesnik hotel povedati? Komu je to namenjeno? Je res primerno za majhnega otroka – za malčka na kahllici?

Kaj pa tale:

*Savinjčanov pet,
Brojanov deset,
za bučjo mejo
eno bolho dero.*

Čohova ilustracija prikazuje deset črno oblečenih plešastih očalarjev, ki so videti kot enojajčni deseterčki z naperjenimi noži in so s še štirimi (?) drugače oblečenimi, a takisto oboroženimi čudaki zbrani okoli belo pogrnjene mize, sredi katere leži mrtva bolha. Otroška slikanica? Za na kahllico?

In še tretja, za dobro vago:

*Cela cela,
od svetega Mihela,
razklana razklana,
od svetega Urbana.*

Upam, dragi bralec, da razumeš tole pesmico, ker jaz je ne! Na Čohovi ilustraciji je sicer leskova piščal, a meni niti najmanj ni jasno, kaj ima ta opraviti s celostjo, razklanostjo in krščanskimi svetniki. Mar naj zdaj malčku na kahllici ob branju *Enci benci* skozi meni nerazumljivo pesmico razlagam meni nerazumljivo teologijo in misterije svetništva? A na srečo je ta skrb seveda povsem odveč, saj se malček na kahllici ne obremenjuje z ničemer od zgoraj naštetega. On potrebuje le, da se z njim ukvarjam – bodisi s pomočjo te slikanice, polne čudaških pesmic, ali pa kako drugače.

Mamka bršljanka je knjiga pravljic za nekoliko večje otroke in kot taka mi povzroča tudi nekoliko večje težave. Tako kot v vsaki knjigi pravljic tudi v tej ne manjka žalosti, zlobe, zvijačnosti, pohlepa in krutosti: Sestrici gresta v gozd po jagode za hudo bolno mamo. Siromak s kopico lačnih otrok moleduje bogatega graščaka za kruh. Starejši brat okrade mlajšega. Medved zasužnji majhno punčko, da mu gospodinji. Bogati hudobni trgovec in njegova žena trpinčita malo siroto ...

Tako kot v vsaki knjigi pravljič tudi v tej ne manjka takih z nerazumljivimi, čudaškimi ali pa neetičnimi poantami, niti takih, kjer je govora o stvareh, ki jih majhen otrok, pa če je še tako bister, ne more razumeti. Takole se recimo začne poljska pravljica *Bajtar in Beda*:

»V neki vasi je živel reven bajtar. Imel je ženo, mnogo otrok in živel je v veliki revščini. Polje mu je slabo rodilo, krava ni imela mleka in prašički so zboleli za rdečkami. In še župan ga je vzel na piko: terjal je od njega preveč davkov. Nato mu je vzel kožo, češ da se je pasla na občinski gmajni. Na tlako pa je moral bajtar sedemkrat na teden.«

Ni ga otroka, ki bi lahko razumel že sam naslov, in najbrž ni prav veliko malih genijev, ki bi razumeli, kaj pomeni, da je bajtar reven, da mu je polje slabo rodilo, da ga je župan vzel na piko, da je terjal od njega preveč davkov, da se je koza pasla na občinski gmajni, ali da je moral na tlako sedemkrat na teden. Čemu torej otrokom brati pravljič, če pa ne morejo razumeti niti njihovih povsem odraslih situacij, z njihovo včasih že prav mučno grozljivostjo, niti njihovega povsem odraslega jezika?

Odgovor na to zapleteno vprašanje je smešno preprosto: otroci niso majhni odrasli in zato razmišljajo in čustvujejo nekoliko drugače kot mi. Tudi če posameznih besed ali besednih zvez ne razumejo, jih po svoje predelajo in s pomočjo ilustracij v slikanici sestavijo v nekakšno svojo celoto. In tudi če jim to ne uspe povsem, ostanejo prijetni občutki, ki jih ustvarjata staršev glas in njegova bližina.

In ta fenomen besedila, ki je kot celota veliko več kot vsota svojih delov, se pravi besed, ki ga sestavljajo, je na delu tudi pri pouku filozofije, kjer se trudim svoje dijake učiti kritičnega mišljenja skozi učenje kritičnega branja. Sam sem to poimenoval »globinsko branje« in se zdel sam sebi zelo izviren, dokler me ni kolegica na zadnjem sestanku študijske skupine poučila, da v angleščini že dolgo obstaja izraz

»deep reading«. No, kakorkoli že, zelo se trudim, da moji dijaki besedil ne bi samo prebrali, ampak jih dejansko tudi razumeli. Običajno to razumevanje preverjam tako, da mi morajo v svojih besedah razložiti določene filozofske probleme in pojme, lani pa sem jim na eni izmed maturitetnih ur ponagajal tako, da so mi morali v pisni obliki razložiti sledeče besede: bržkone, prècej, dognati, docela, najsi, nezna-tno, trdovratno, umišljeno, pustiti vnemar, prekanjenost, vnema, zdrkniti.

Nič globoko filozofskega torej, ampak trinajst preprostih slovenskih besed, ki sem jih pobral iz Descartesove *Prve meditacije* – in jih z njimi spravil v hudo zadrego. Nihče izmed njih ni uspel razložiti vseh: najboljši je bil uspešen pri enajstih, najslabši pa komaj pri petih. Težave so se pokazale tam, kjer jih niti v sanjah ne bi pričakoval: recimo pri besedi trdovratno, ki so jo nekateri razumeli kot – ogabno! In zakaj? Ker so v reklami za neki detergent slišali, da ta očisti tudi najbolj trdovratne (se pravi: najbolj ogabne) madeže!!!

Evo, s čim vse se moram spopadati kot profesor filozofije: dijaki nimajo težav samo s filozofsko problematiko kot tako, s filozofsko terminologijo in s specifičnimi filozofskimi žargoni posameznih filozofov. Vedno večje težave imajo tudi z dobro staro materinščino! Odkar smo tudi v šoli papir skoraj povsem zamenjali z novimi tehnologijami, pred katerimi pohlevno klečimo, je ta problem iz dneva v dan hujši, saj marsikaj dragocenega pred našimi slabovidnimi očmi nepovratno izginja v črni luknji digitalnega totalitarizma, ne da bi tisti, ki so pri tem najbolj oškodovani, to sploh zaznali. Ker točno v tem je trik teh osiromašenj in pohabitev: da ne samo, da zaradi njih ne trpiš, ampak da sploh ne opaziš, kako se poneumljaš, kako izgubljaš besedni zaklad, izgubljaš radovednost, izgubljaš domišljijo, in kako najbolj primarni filozofski instinkti v tebi sploh ne morejo zaživeti, ker je na njihovo mesto skočilo, jih nevtraliziralo oz. zadušilo nekaj drugega: računalniškega, digitalnega, internetnega, slikovnega, opinion-maker-

skega, influencerskega ...

Mogoče pa vsaj pri pouku filozofije vse le ni tako klavrno, kot se zdi. Podobno kot otroku posamezne neznane besede pomagata razumeti tako sam kontekst zgodbe kot starš s svojo razlago, se lahko tudi dijak v hudih trenutkih »globinskega filozofskega branja« opre tako na kontekst besedila kot na učiteljevo razlago. Skratka: upam, da se moji dijaki ob branju filozofskih besedil ne počutijo tako trapasto, kot se recimo počutim jaz ob branju tele pesmice iz *Enci benci na kamenci*:

Apa cuka funda luka,
funda kavin kamak duk,
ap cuk, funda luk,
funda kavin, kamak duk!

Tolažim se tudi s tem, da dijaki pri urah filozofije povečini niso videti tako kot mularija na Čohovi ilustraciji: kot da nimajo treh čistih, kot da se jim niti ne sanja, za kaj sploh gre – oziroma o čem sploh govorimo.

A saj veste, kako je z videzom!

Sandi Cvek

Gospodarica muh

Sandi Cvek: Gospodarica muh

Prvi del: Igre in zabava

»Fun and games,« said the officer.

William Golding: *Lord of the Flies*

Tudi letos sem bil predsednik komisije na ustnem delu mature iz slovenščine in angleščine. Razporejal sem izpitno gradivo, odpiral in zapiral sem vrata učilnice, ko so dijaki vanjo prihajali in iz nje odhajali, pisal sem zapisnike, predvsem pa sem se dolgočasil ob poslušanju bolj ali manj enakih komentarjev večno istih tem: literarne klasike pri slovenščini in aktualnega družbenega vsakdanjika pri angleščini.

Skratka: bil sem deležen običajne in pričakovane monotonije in depresije, a bil hkrati nagrajen z nepričakovano zabavo pri angleščini, in sicer pri tretji temi, kjer so morali kandidati komentirati odlomek iz ene od dveh knjig, ki sta bili na izbiro: Kazuo Ishiguro: *Never Let Me Go* in William Golding: *Lord of the Flies*. Velika večina kandidatov je komentirala Goldinga, a glej zlomka: na zadnje vprašanje, *»Do you like the book?«*, so skoraj vsi bralci Ishiguroa odgovorili pritrdilno, velika večina bralcev *Gospodarja muh* pa nikalno – pri čemer so bili oboji videti iskreni. Ko je neprijetno presenečena profesorica nezadovoljneže nad Goldingovo klasiko povprašala, kaj jih je pri knjigi zmotilo, so ji prijazno odgovarjali, da se jim je zdela zgodba za lase privlečena, neprepričljiva in dolgočasna. *»But it's fiction«*, je profesorica skušala braniti tako knjigo kot tudi samo sebe ... in moral sem se krepko ugrizniti v jezik, da nisem zakričal: *»Of course it's fiction: stinky fiction packed in a boring, terribly overrated book.«*

Kot predsednik komisije si med maturitetnim izpitom tako brutalnega komentarka seveda nisem privoščil, vse šolsko leto pa se svojega negativnega mnenja o tej knjigi nisem trudil skrivati. Na vprašanje, kaj mi v *Gospodarju muh* ni všeč, najlažje odgovorim z drugim vprašanjem: Kaj pa bi mi sploh lahko bilo všeč v tem zoprnem romanu, skozi katerega sem se prebijal s stisnjenimi zobmi? Hude težave imam že z razumevanjem njegovega časovno-prostorskega koordinatnega sistema, kaj šele vsega ostalega. Na živce mi gre, da je vsem meni znanim profesorjem angleščine všeč. Tako zelo so navdušeni nad njegovo »filozofsko poanto«, da niti ne opazijo njegovih kolosalnih protislovij in nesmislov. Zato se v tem besedilu ne bom trudil v *Gospodarju muh* najti takih ali drugačnih etično-političnih konceptov, niti jih nanj ne bom skušal pilepiti, ampak ga bom zgolj pozorno bral. Skušal bom vsaj približno razumeti njegove bistvene elemente: kraj in čas dogajanja, osebe, zgodbo in jezik; pa tudi njegovo sporočilo in vpliv. Pri svojem razmisleku se bom opiral tako na angleški izvirnik kot tudi na izredno problematičen slovenski prevod.

Kje?

Letalo je strmoglavilo ob neobljudenem otočku nekje na Pacifiku. Avtor ne razkrije njegovih geografskih koordinat, se pa oddolži z natančnim, a čudnim opisom tega tropskega čudeša, narejenega iz rožnatega granita in obdanega s koralno laguno. Gre za pravcati sanjski otok, poln sadnega drevja in divjih prašičev. In glej srečno naključje: tik ob kraju brodoloma se v morje izliva rečica sveže pitne vode. In kot po čudežu je nekakšna silna moč tajfuna ustvarila sredi rajske peščine varno kopališče za fante: »neverjetni tolmun«, tridesetmetrski bazen, poln tople, kristalno čiste vode. Povedano z besedami samih fantov z začetka drugega poglavja: »*Tako je kot v knjigi.*« Kateri knjigi pa? »*Otok zakladov ... Koralni otok ... To je naš otok. Dober otok ...*«

Seveda bodeta v oči obe literarni referenci: *Otok zakladov* Roberta Luisa Stephensona, predvsem pa *Koralni otok* R. M. Ballantyna, saj se bo v nadaljevanju *Gospodarja muh* pokazalo, da se dogodki razvijajo v popolnem nasprotju z Ballantynovo sicer idilično, a hkrati kolonialistično-šovinistično otroško klasiko.

Predvsem pa na tem deviškem otoku ni nobenih odraslih, ki bi fantom težili, jim solili pamet, regulirali zadeve in diktirali pravila igre oz. njihov način življenja. Tukaj ni nobenih nadzornikov, nobenega super-ega, nobene morale! Sicer so vsi protagonisti pripovedi z njo bolj ali manj kontaminirani, saj so vsi tako ali drugače vzgajani, a po norem naključju so strmoglavili na rajski »tabula rasa otok«, kjer bodo lahko živeli po lastnih pravilih, tako kot jim je všeč. S katastrofalnimi rezultati teh novih pravil oz. načina življenja se bom ukvarjal kasneje, za začetek bom raje opozoril na nekaj banalnih težav tega romana.

Da je iz rožnatega granita narejeni pacifiški tropski otoček zelo nenavaden pojav, so mi potrdili vsi profesorji geografije, s katerimi sem se pogovarjal. Rožnati granit je seveda mogoče najti marsikje, tudi na Pacifiku, a ne v obliki majhnih otočkov. Po knjigi sta bila posneta dva filma: solidni črno-beli iz leta 1963 in povsem neužitni barvni iz leta 1990, a o rožnatem granitu ni ne duha ne sluha niti v prvem niti v drugem. Rožnati granit celo na prastarem črno-belem filmu ne more izgledati kot tisto zoprno nazobčano skalovje; na barvnem filmu pa tisto zoprno nazobčano skalovje ne more biti rožnati granit, ker pač ni rožnato. Zakaj William Golding v svoji knjigi tako pogosto in vztrajno izpostavlja to kamnino, ne vem, in tega tudi ne nameravam raziskati. Najbrž gre za z geografijo sprti simbol nečesa vzvišenega.

Iz knjige ni mogoče razbrati niti približnih dimenzij otoka, saj se zdi, da spreminja svojo velikost. V prvih poglavjih je videti prevelik, da bi ga fantje sploh lahko prehodili, a jim potem le uspe priti iz njihove tople tropske koralne

lagune na drugo stran, kjer se strma skalna obala spušča v mrzel, razburkan in sovražen ocean. Kot da ne gre za otok, ampak za kontinent, ki pa se potem vedno bolj krči. Bolj kot se roman bliža koncu, bolj se zdi, da je med prijaznim Ralphovim in nevarnim Jackovim koncem otoka le kratek sprehod, dokler se v dramatičnem finalu knjige miniaturni otoček ne skrči v mišnico, kjer se Ralph nima kam skriti, ko ga lovi Jackovo sovražno plemo. Podivjana, krvoločna mularija se razporedi v strelce in prečesava otok, »tako da je ostala veriga čez ves otok ves čas nepretrgana«. Ker bom v naslednjem poglavju pokazal, da še tako pozorno branje ne more razkriti njihovega števila bo moj izračun precej nenatančen, a tudi če bi jih bilo sto (pa jih je najbrž vsaj trikrat manj), bi to pomenilo, da je otoček širok največ kilometer.

Kolegi profesorji geografije so se skupaj z mano čudili tudi izobilju hrane in pijače na tem čudnem, neobljudenem in s težko prehodno džunglo poraščenem otočku. Čudili so se rečici bistre sladke vode, sadnemu drevju, bananam, jagodičju in tropu divjih prašičev. Ker je divji prašič izjemno odporna in prilagodljiva žival, se je razširil praktično po vsem svetu – a na majhne otoke ga je lahko prinesel edino človek. Od kod so prišli na ta neobljuden tropski pacifiški otoček divji prašiči, je tako le še eno izmed neodgovorjenih vprašanj oz. motečih skrivnosti te knjige.

Nenavadna je tudi njegova klima, saj na njem ves čas sije milo sonce in pihljajo blage sapice. Obupani Ralph skuša v svojem velikem govoru na začetku petega poglavja spodbuditi brezbrizne fante h gradnji koč, ker se bo mogoče »ulila kakšna ploha«, kot da nismo nekje v tropih, kjer ves čas dežuje. A v *Gospodarju muh* – tako kot vse ostalo, tudi vreme služi zgolj kot dramaturško sredstvo, saj se huda nevihta razbesni v idealnem trenutku kot češnjica na torti Simonove smrti. Takoj po pogovoru z Gospodarjem muh se Simon kot v transu povzpne na hrib, kjer se neposredno sooči s Pošastjo in potem opotekaje steče po hribu

navzdol razkriti njeno resnico plemenu. A to je ravno sredi svojega ritualnega plesa lova in ubijanja, katerega popolna dopolnitev je prav nevihta s svojim neznosnim bliskanjem, grmenjem in močnim vetrom, ki odpihne padalo z njenim mrtvim potnikom čez laguno in koralni greben naprej v morje ..., ki seveda hitro in učinkovito odstrani tudi Simona oziroma tisto, kar je od njega ostalo po »*the tearing of teeth and claws*«.

Kdaj?

Še bolj kot kraj je problematičen čas dogajanja. William Golding je knjigo začel pisati leta 1951 in jo je objavil dve leti kasneje, zato se zdi, da je letalo strmoglavilo v letih po koncu druge svetovne vojne. Bežni omembi »atomske bombe« in »rdečkarjev« iz prvega poglavja namigujeta na višek hladne vojne, a česarkoli natančnejšega ni mogoče razbrati. Ker je bilo letalo sestreljeno nekje na Pacifiku, gre po vsej verjetnosti za korejsko vojno, v kateri se je 25. junija 1950 Severna Koreja ob podpori Kitajske in Sovjetske zveze spopadla s svojo južno sosedo. Ta vojna je predstavljala enega izmed vrhuncev rusko-ameriškega konflikta in je skoraj pripeljala do jedrske katastrofe; na novo je zarisala tudi meje med državami na tistem koncu sveta in bila poligon, na katerem so svetovne velesile merile svoje vojaške moči.

A najbolj je problematična časovna (ne)koherenca teksta, saj še tako natančno branje ne more dati odgovora na vprašanje, v kakšnem časovnem intervalu poteka njegova zgodba. Zakaj ne morem niti približno ugotoviti, koliko časa je preteklo med uvodnim prvim srečanjem Ralpa in Pujska takoj po padcu letala in zaključnim padcem Ralpa pred noge angleškega mornariškega častnika? Na začetku tretjega poglavja je npr. rečeno, da so Jackovi »peščeni lasje veliko daljši, kakor so bili ob prihodu«. Rečeno je tudi, da »je imel na sebi samo raztrgane kratke hlače, ki so se mu držale na bokih zaradi pasu za nož«

– skratka: Jack je že na slabi četrtini knjige dolgolas in oblečen v bedne ostanke tistih imenitnih sivih kratkih hlač, v katerih ga je občudoval Ralph ob njunem prvem srečanju na sredini prvega poglavja. Mar ne bi smel iz tega po pravici sklepati, da je od začetka prvega do začetka tretjega poglavja minilo več mesecev, kar pa je nemogoče dolgo obdobje za preživetje skupine otrok na neobljudenem otoku – sploh ker jim v vsem tem času ni uspelo zgraditi niti ene koče in upleniti niti enega prašiča? In mar ni čudno, da Pujsku v vsem tem času kljub pičli dieti gozdnega sadja ni uspelo niti malo shujšati?

Kdo?

»Poglejte vendar, koliko nas je!« S temi besedami v svojem velikem govoru na začetku petega poglavja Ralph svoji – očitno kar veliki – skupnosti očita njen neodgovorni odnos do ognja. Mar ni čudno, da v vsej tej množici ni mogoče najti nekaj fantov, ki bi skrbeli, da ogenj ne bo ugasnil? A kot nezadovoljni bralec mu lahko zgolj vrnem vprašanje: Saj res, koliko vas je? Tudi glede tega vprašanja me knjiga pušča v negotovosti, saj neposredno izpostavi samo 19 protagonistov: 14 fantov: Ralph, Pujsek, Sam, Eric, Jack, Maurice, Roger, Bill, Robert, Harold, Simon, Walter, Wilfred in Stanley; ter 5 malčkov: Johnny, Henry, Percival, Phill in brezimni malček z velikim materinim znamenjem na obrazu, ki izgine v prvem požaru. Knjiga ves čas namiguje še na mnoge druge, a ostane zgolj pri namigih.

Pri čemer so hude težave tudi pri glavnih junakih. Na prvi strani romana se srečata »*fair boy*« – možati, samozavestni, svetlolasi, lepi in hladnokrvni Ralph, ki je plaval že pri petih letih in katerega očka je mornariški častnik; in pa »*fat boy*« – mevžasti Pujsek, ki nima staršev, ampak je vse svoje kratko življenje kot kakšen John Lennon preživel pri svoji tetki, pri čemer ga z legendarnim rock zvezdnikom povezujejo samo še očala, saj je s svojo debelušnostjo (»... kot mleko bel in kot maslo zalit ...«), astmo,

skoraj plešasto glavo in pomehkuženostjo tako Lennonovo kot tudi Ralphovo popolno nasprotje. Na prvih straneh knjige na Pujsku ni mogoče najti ničesar privlačnega ali vsaj zanimivega, saj kot kakšen nadležen psiček (oz. pujsek) teka za precej vzvišenim Ralphom.

Avtor na prvih straneh knjige ne skopari niti s poveličevanjem Ralphove telesne in duševne superiornosti niti s karikiranjem Pujskove telesne prikrajšanosti. Ralphu se prijaznega, slabovidnega, debelušnega in astmatičnega fanta brez las ne zdi vredno niti povprašati po njegovem imenu. Ne samo da na Pujsku ni ničesar občudovanja vrednega, pravzaprav nima niti imena, ampak samo ponižujoči vzdevek iz »prejšnjega življenja«, ki ga prostodušno izda Ralphu, ta pa ga zlobno pograbi in z njim ob prvi priložnosti podlo seznaniti tudi vse ostale protagoniste knjige. Skratka: če ima »*fair boy*« ob lepem in čvrstem telesu in duhu tudi ime, mora »*fat boy*« shajati tako s svojo telesno revščino kot tudi z zaničljivim vzdevkom Pujsek, ki ga spremlja do konca – pri čemer je prevajalec v slovenščino tako zelo izviren, da je na prvih nekaj straneh angleško besedno zvezo »*fat boy*« prevedel kot: »*debelušček, debelinko, debeli deček, debeluh, debeli deček in debeli fantič*«. In če Pujska tako zaničljivo obravnavata avtor in prevajalec, kako ga bodo mrcvarili šele vsi ostali protagonisti knjige, ki ob prvem zvoku školjke kot duhovi prilezejo od vsepovsod!

Ker me zanima, koliko bi utegnili biti teh fantov in malčkov, se igram detektiva. V petem poglavju je njihov zborni prostor opisan kot trikotna naravna obalna terasa, katere osnovnico predstavlja podrto palmovo drevo – sedež poglavarja Ralpa –, drugi dve stranici pa na desni eno veliko in na levi štiri manjša debela, kjer sedijo zborovalci. Zadnje izmed teh manjših debel se tako guga, da tu in tam z njega pade »*vznak na travo kakšen ducat fantov*«, iz česar bi sklepal, da na levi strani na krajših deblih sedi $4 \times 12 = 48$ fantov, plus 24 na desnem dolgem deblu, kar bi pomenilo, da

jih je na otoku približno 70. A težava je v šlampastem prevodu v slovenščino, saj v izvirniku ne piše »a dozen boys«, ampak »half a dozen boys«, kar pomeni, da jih na levi strani na kratkih deblih sedi $4 \times 6 = 24$, plus 12 na desnem dolgem deblu – da jih je torej več kot pol manj – se pravi kakšne tri ducate. Kar pa tudi ni tako malo, saj le nekaj strani naprej izvem, da fantje prebivajo v treh kočah, kar bi pomenilo precej velike kočice – zagotovo prevelike, da bi jih zmogla postaviti smrkava mularija z golimi rokami in s pomočjo enega lovskega noža.

S prevajalsko šlamparijo, ki mi onemogoča uspešno preštevanje protagonistov, imam opraviti tudi sredi osmega poglavja, pri opisu priprav Jackove male skupine na lov. Njihov vodja jih prav po vojaško razvrsti po velikosti »Vsak od njih je imel ostanke črne čepice in kakor davno davno so spet vsi skupaj stali v dveh zglednih vrstah, kakor takrat, ko so njihovi glasovi prepevali v angelskem zboru«. Pa koliko jih je? Mar Jackove male skupine lovcev ne sestavljajo le Maurice, Roger, Bill, Robert in malček Henry? Kako lahko pet fantov stoji »v dveh zglednih vrstah«? Odgovor ponuja izvirnik, kjer piše: »Each of them wore the remains of a black cap and ages ago they had stood in two demure rows and their voices had been the song of angels«. Je že tako, da k bralskemu užitku prav nič ne prispeva prevajalec, ki avtorjeve absurde nadgrajuje s svojimi lastnimi!

Skratka: opraviti imam z 19 vsaj približno konkretnimi liki, od katerih je dejanskih protagonistov dogajanja manj kot polovica (Pujsek, Ralph, Jack, Simon, Roger, Sam & Eric ...), ostali so brezimni in nikoli zares prešteti. Ralph Pujsku naroči, naj naredi seznam vseh preživelih, kar pa se iz neznanega razloga nikoli ne zgodi. Ko Pujska ob požaru, ki se razdivja na koncu drugega poglavja knjige, zaskrbi, kaj je z malčki: »Kdo se sploh kaj zмени zanje? Kdo sploh ve, koliko jih je bilo?«, Ralph s prstom pokaže nanj, češ da je bila izdelava seznama njegova naloga. Pujsek se užaljeno izmika, da je bilo to povsem nemogoče, ko pa niti

za trenutek niso pri miru in ves čas gomazijo naokoli, kar je seveda popolna neumnost. Ker se vsaj v prvih treh poglavjih tako fantje kot tudi malčki brezpogojno podreajo diktatu školjke, bi moralo biti vse skupaj smešno preprosto: Ralph bi zatrobil, vsi bi pritekli, Pujsek bi jih popisal in v nekaj minutah bi bil problem rešen.

Njihova starost je med 6 (malčki) in 12 let (fantje), kar je čudno. Recimo, da gre res za dijake angleške fantovske šole – zakaj so eni natanko pol mlajši od drugih – z nenavadno izjemo Simona, katerega – kljub temu da ni malček – Ralph na koncu petega poglavja grobo utiša, češ da je premlad, da bi se oglašal? In kaj so počeli v letalu nad Pacifikom? Od kod so prišli in kam so bili namenjeni? Predvsem pa: kako je mogoče, da se kot dijaki iste šole ne poznajo in se obnašajo kot popolni tujci?

Moj prvi polet z letalom se je zgodil v osmem razredu osnovne šole, ko sem skupaj s sošolci osnovne šole Simon Kos Podbrdo odletel na končni izlet v Beograd. Kam smo šli 25. maja 1978, ni težko uganiti: na stadion JNA proslavljat dan mladosti, kot se je takrat reklo rojstnemu dnevu maršala Tita. Ja, živel sem v nekem povsem drugem času, na nekem povsem drugem svetu! Bil sem rosno mlad, Tito pa zelo star in bolan – tako zelo star in bolan, da se tistega leta ni mogel udeležiti praznovanja lastnega rojstnega dne v obliki patetičnega komunističnega mitinga na beograjskem stadionu. Kakšna tragedija: z letalom sem odletel v Beograd in nisem videl znamenitega jugoslovanskega maršala! Še vedno nisem povsem prebolel grenkega razočaranja, ker nikoli nisem v živo videl Josipa Broza Tita.

Če bi naše letalo strmoglavilo nekje nad Srbijo, bi seveda vsi umrli in meni zdaj ne bi bilo treba biti slabe volje. Kaj pa če bi se zgodil čudež, na katerem William Golding gradi svojo zopрно zgodbo, in bi vsi otroci preživeli, vsi odrasli pa umrli oz. se enostavno razblinili skupaj z letalom? Ne verjamem, da bi debelo gledal v

prvega fanta, ki bi ga srečal in se z njim okorno seznanjal, saj bi bil to moj sošolec in morebiti celo prijatelj. In ker Osnovna šola Simon Kos Podbrdo na srečo ni bila fantovska šola, bi se mi kmalu ne pridružili samo Erik, Dušan, Igor, Klavdij, Drago, Silvo ..., ampak tudi Nataša, Irena, Romana, Janja, Andrejka ... Zakaj v *Gospodarju muh* ni tako? Zakaj na neznani otok iz neznanega razloga padejo popolni neznanci? Preprosta vprašanja, na katera ni odgovora!

»Koliko vas pa je?« vpraša presenečeni angleški mornariški častnik na zadnji strani romana – in v odgovor Ralph spet samo nemočno zmaje z glavo. Še huje: povedati ve, koliko jih ni več, ne pa koliko jih še vedno je, saj so bili najmanj trije žrtve prvega požara in medsebojnih obračunov. Ni videti, da bi kdo umrl v uvodni katastrofi letala, ali pa se o tem ni treba pogovarjati, ker pač ni bistveno za samo zgodbo, oz. za njene filozofsko-etično-politične poante. Tukaj v varnem okolju leposlovja pač avtor izvaja filozofsko-politično-psihološko-sociološko-politični miselni eksperiment s skupino otrok oz. človeških mladičev. Bralec naj bi zgroženo opazoval, kako se ti otroci nemudoma pomerijo v igrah moči, skozi katere začnejo tvoriti take in drugačne hierarhije. Zanimivo bi se mu moralo zdeti, kako hitro se razkrije, kdo je alfa samec in kdo gama žival, kot tudi to, da v tem spontanem oblikovanju hierarhij presežek pameti ni prednost, ampak hendikep in da so ob soočenjih Ralphov in Jackov vedno poraženi prvi.

Roman skuša opisati razpad sprva enotne skupnosti v dva nasprotna tabora, pri čemer tvori jo prvega Ralph, Pujsek, dvojčka Sam in Eric ter Simon, drugega pa Jack s svojo falango, katere jedro so Maurice, Roger, Bill in Robert, podprti s prej omenjenim brezobličnim, anonimnim ozadjem. Pri čemer prav ta človeška sivina na nek način poganja vso zgodbo, saj je tudi večina pravkar omenjenih protagonistov bolj ali manj brezosebnih statistov, ki sicer imajo ime, a pridejo, odidejo, mogoče celo kaj povedo ali postorijo – toliko da pokažejo, da sploh obstaja

jajo (sredi šestega poglavja omenjeni Walter, se recimo ne pojavi ne prej ne kasneje). Te dvodimenzionalne brezosebne figure so sprva ubogljivi udeleženci zborovanj pod vladavino školjke, a se hitro spremenijo v dolgolase, poslikane, plešoče in vreščéče kreature na ritualih ubijanja in uničevanja.

Realizem?

Knjiga se začne z letalsko katastrofo, katere rezultat sta brazda na obali otoka in pa trop angleške mularije. Ralph Pujsku dopoveduje, da ju je pilot spustil na tla in potem odletel naprej, ker tu z letalom na kolesa ni mogel pristati, da pa se bo gotovo vrnil. Kako lahko potnike varno »izpustiš« iz letala, ki strmoglavlja, ni razloženo. Kot tudi ni razloženo, kje je to letalo – oziroma kje so njegovi ostanki? Jih pač ni! »Vihar jih je zanesel na morje,« skuša Pujsek prepričati tako Ralpha kot tudi bralca. Zelo čudna letalska nesreča in zelo čuden vihar, saj se fanta, ki sta jo iz letalske katastrofe odnesla brez ene same praske, o obojem pogovarjata na s soncem obsijani rajski obali. A to je samo prvi izmed čudežev.

Kako 6–12 letniki lovijo ribe? Kaj kako?! Koga brigajo zoprne tehnične podrobnosti, saj gre za filozofski roman in vsa ta nadležna empirija lahko samo zamegli pogled na osrednjo idejo oz. veliko sporočilo! It's fiction! Philosophy fiction! Jih pač lovijo. Tako kot s stekelcem očal v trenutku zakurijo ogenj in tako kot z ošiljenimi palicami lovijo divje prašiče. In tako kot si brez kakršnegakoli resnega orodja, samo s pomočjo Jackovega lovskega noža, zgradijo koče.

Ste že kdaj zakurili ogenj s pomočjo očal? Še nikoli niste niti poskusili? Pametno, a kar dajte, če se hočete neumno počutiti in v temi prezebati! Ste že kdaj nabodli ribo na ošiljeno leseno palico? Še nikoli niste niti poskusili? Pametno, a kar dajte, če se hočete najprej neumno počutiti in potem umreti od lakote! Ste že šli nad divjega prašiča, oboroženi s taisto ošiljeno leseno palico? Seveda niste, a kar dajte, če

hočete postati invalid ali pa truplo, saj je divji prašič lahko smrtno nevarna žival. Prevajalec v slovenščino iz meni neznanega razloga uporablja pomanjševalnice in angleški besedi »pig« in »boar« pogosto povsem zgrešeno prevaja s »prašiček«, pa vendar, v Polineziji so te živali nekoliko manjše kot v Evropi, a jih vseeno ni pametno dražiti. Mogoče je trik v tem, da v *Gospodarju muh* vse to počnejo (so tako spretni gradbinci, ribiči in lovci) Angleži, in »Angleži so v vsem najboljši«. Na žalost tudi v hitrosti padca iz civilizacije v barbarstvo.

Mar ima smisel nadaljevati s temi retoričnimi vprašanji? Ste že kdaj pekli meso nad ognjem? Se vam je hrustljivo zapeklo tako kot v *Gospodarju muh*? Ste ga uspeli pojesti neslanega, ali ste ga posolili s soljo, ki ste jo znali pridobiti iz morske vode? Pri čemer imate zagotovo več kot šest oziroma dvanajst let! A William Golding vso svojo knjigo zgradi na takih za lase privlečenih domislicah »deus ex machina«, tako da ta njegov neznani in neobljudeni otok ni samo Otok zakladov, ampak Otok čudežev, nad katerim se recimo sredi noči, ko vsi fantje in malčki trdno spijo, odvije letalska bitka, v kateri je eno letalo sestreljeno, njegov mrtvi pilot pa s padalom pristane – ne samo na njihovem otoku, ampak natanko na vrhu griča, tik ob signalnem ognju.

Pretiravanje z domislicami »deus ex machina« ubije zgodbo, in še bolj uničujoč kot »happy end« je samo še »deus ex machina happy end«! Zakaj Jackovo podivjano pleme ne ubije tudi Ralpa in njegove glave ne natakne na že pripravljeni kol? Mar takšen alternativni konec tega slabega teksta ne bi znatno izboljšal? In če sem si že upal iti tako daleč, se bom še vprašal, ali bi se Jackovim podivjancem lahko zgodilo še kaj hujšega kot od mrtvih vstali nadjaz, utelešen v belo oblečenem angleškem mornariškem častniku, pokritem s široko prikončeno čepico z zelenim senčnikom, oboroženem z revolverjem in okrašenem z grbom, sidrom, zlatimi listi, zlatimi gumbi in epoletami? Zakaj na koncu knjige ti podivjanci ne pobijejo in

obglavijo angleških mornarjev in zakaj ne potopijo njihove ladje, ki je kot po nesreči pristala na njihovem čudežnem otoku natanko med njihovo orgijo smrti? Mogoče zato, ker so taki, kot mi jih avtor končno pokaže na zadnji strani: drobna ptičja strašila, ki jih bo treba okopati, ostriči, jim obrisati nos, namazati z oljem, drobni smrkavčki, umazani in zbegani otročaji, ki tega niso sposobni narediti: ne zaradi etičnih, ampak zaradi banalno fizičnih razlogov. Kot tudi niso sposobni loviti rib in divjih prašičev, kuriti ognja in graditi koč.

Tisti, ki nas zanimajo filozofske in teološke teme, vemo, da ima Hudič mnogo imen in da je eno izmed njih tudi »Gospodar muh«, tisti, ki jih to niti najmanj ne zanima, pa najbrž poznajo izrek, ki pravi, da »se hudič skriva v podrobnostih« – kar seveda velja tudi za leposlovje. Ob osrednji ideji, okoli katere je zgrajena zgodba, in ob osrednjih in stranskih likih kot njenih protagonistih, tudi takšne »podrobnosti«, kot sem jih nekaj pravkar nanizal, ločijo odlične knjige od dobrih, dobre od slabih in slabe od poraznih. In tudi zaradi njih se mi zdi *Gospodar muh* – če že ne porazna, pa vsaj hudičevo problematična knjiga.

Drugi del: K vragu pravila!

»The horror! The horror!«

Zadnje besede Kurtza v romanu *Srce teme*.

Težko bi našel dve knjigi, ki sta si tako podobni, a hkrati tako različni, kot sta Goldingov *Gospodar muh* in Conradovo *Srce teme*. Obe raziskujeta dialektiko omike in divjaštva – ne prek opisa spopada omikancev in divjakov, ampak skozi poskus razumevanja konflikta svetle in temne plati človeške duše. Obe slikata povsem moški svet brez ženskega principa, pri čemer druga – čeprav je celih 55 let starejša od prve, opisuje svet, v katerem je Jack dokončno premagal Ralpa. A *Srce teme* je mojstrovina, *Gospodar muh* pa vse prej kot to – v globalnem merilu je presenetljiva, a problematična

literarna klasika, v našem lokalnem primeru pa maturitetno čtivo vprašljive umetniške kvalitete.

Je pa res, da bode v oči skrb zbujajoča podobnost obeh glavnih (anti)junakov: Jacka in Kurtza. Jack v spremstvu svojih vojščakov vkoraka na s soncem obsijani oder *Gospodarja muh* že na prvih straneh knjige: je vitek in koščen rdečelasec modrih oči. Njegov obraz je »zgrbančen, pegast in grd, čeprav ne neu-men«. In natanko ta ne preveč lep, ne preveč pameten, vzkipljiv in karizmatičen Jack ima absolutno oblast – najprej samo nad svojimi črnosrajčniki, potem pa nad celim otokom. Niti najmanj ni poduhovljen, a je izjemno učinkovit. Malo govori, a veliko pove; in čeprav sta na videz Ralph in Pujsek osrednja lika knjige, se vsa zgodba v resnici vrti predvsem okoli njega.

V *Srcu teme* je vse še veliko hujše, saj kljub temu da je navzoč v vsaki besedi in vsaki črki tega romana, Kurtza kot takega v njem skoraj ni, ampak bolj ali manj obstaja samo skozi svoj lastni mit in skozi obsedenost tako pripovedovalca Marlowa kot tudi vseh ostalih njegovih protagonistov. Skozi ta mit ga Marlow v prvih treh četrtinah knjige obsesivno išče in skozi tai-sti, a še močnejši mit se v njegovem zaključku od njega depresivno poslavlja. Ko se Kurtz proti koncu tudi fizično pojavi, je deziluzija prav boleča, saj je natanko tako paradoksen, kot je paradokсно njegovo nemško ime (kurtz = kratak)! Je na smrt bolni koščen dolgin »žarečih oči v goli groteskno trzajoči lobanji ... bednega telesa kot iz mrtvaškega prta, podoben iz slonovine izdelani marioneti široko odprtih ust, kar mu je dalo grozljivo požrešen videz, kot bi hotel pogoltniti ves zrak, vso zemljo, vse ljudi pred seboj.« Je pohlepen, nasilen, in krvoloč, a hkrati plehek in nezanimiv. Mar ni zanimivo, da tudi Kurtz ne more brez glav na kolih, le da gre v njegovem primeru za človeške glave? Celotno besedilo je ena sama apoteoza njegove veličine, genialnosti in poduhovljenosti, a na tistih nekaj straneh knjige, kjer se dejansko pojavi, mu ne uspe izreči ničesar, kar

ne bi bilo – ali patetično-pompozno ali pa plehko-trivialno – vključno z znamenitimi zadnjimi besedami: »Strahota! Strahota!« Kako zelo resnične besede, saj je Kurtz dvakratna strahota! Strahotno je vse kar je v življenju počel, in še bolj strahoten je vpliv, ki ga ima na vse ostale – tako na Marlowa, ruskega mornarja in svojo zaročenko kot tudi na afriške domorodce globoko v divjini Konga – ki vsi v njem vidijo boga.

Jack in Kurtz: eden obsesivno lovi divje prašiče, drugi slonovino; oba sta intelektualno, etično in duhovno »kratka«, a obsedena z močjo in kot taka neustavljivo privlačna.

Svinja?

Mogoče mi je filozofsko najbolj zanimiv aspekt *Gospodarja muh* prav njegov že omenjeni skoraj povsem moški kontekst. Moški avion, oz. avion poln potencialnih moških, pade (joj, pa ne da je zasmrdelo po Freudu?) na otok, ki zaradi tega padca postane povsem moški otok, saj se na njem mali moški igrajo tipično moške igre merjenja moči. V tem povsem moškem svetu ni nobene Molly, Mary, Lucy ali Suzie ..., in tudi če iz kakšnega fanta ali malčka dihanje, oz. zadržanje, ga je treba nemudoma prevzgojiti, utišati ali pa odstraniti. Celo ko se tik pred končno katastrofo Ralph, Pujsek in dvojčka odpravljajo na sovražni konec otoka, da bi Jacka in njegove spravili k pameti, je Pujskov predlog, da bi si zvezali predolge lase v čop, če si jih že ne morejo počesati, odločno zavrnjen, češ da to počnejo punce. In še najbližje dekletu je prav intelektualno močan, a telesno prikrajšani Pujsek: debelušen, astmatičen, kratkoviden in poženščen, saj se ves čas nadležno sklicuje na svojo tetko, kar ni le skrajno nemožato, ampak že prav patetično. Pujsek je vsekakor nepri-vlačen otrok, ki – ne samo da ni karizmatičen, ampak je pravcato nasprotje oz. zanikanje kakršnekoli karizme.

Mar ni zanimivo, kako hitro ta moški svet brez ženskega principa postane čreda? Tukaj

ni nobene individualnosti – tudi če se pojavi, je takoj zatrta – in sicer na obeh polih, ki ju utelešata Ralph in Jack – pomembna je zgolj skupnost, pa če jo konstituira skrb za ogenj, ki edina jamči čimprejšnjo vrnitev kulture, omike oz. reda; ali pa omamni hedonizem divjaštva, ki ga bolj kot lakota po mesu poganja žeja po krvi. In mar ni še bolj zanimivo to, da sta v tej knjigi edina ženska lika oz. edini bitji ženskega spola – Pujskova prevečkrat (osemkrat!) omenjena in vseskozi karikirana tetka, in pa doječa mati svinja, ki jo moška drhal brutalno napade, prebode s svojimi sulicami (joj, pa ne da je spet zasmrdelo po Freudu?), ji v njenem brezupnem poskusu bega vrešče sledi, jo še dodatno penetrira do smrti (Freud?), in slednjič obglavi ..., ter povrh vsega še njeno glavo natakne na kol (ja, Freud!). Mogoče je *Gospodar muh* res izjemno vznemirljiva knjiga, a gotovo ne na način, na katerega bi hotela biti, saj se zdi, da bolj kot o človeških govori o moških strahovih, strahovih majhnega, prestrašenega, negotovega, nemočnega homo sapiensa moškega spola, ki se mora nujno združevati v krdela in potem plešoč in pojoč pesmi moči in poguma ter nošen na tem omamnem črednem adrenalinu ubijati in uničevati vse tisto, od česar se čuti ogrožen.

Za moj okus najbolj ogabna scena v knjigi je prav umor doječe matere svinje. Celo tako problematično početje kot je lov, naj bi premoglo nek vsaj približno spoštljiv odnos lovca do divjadi in imelo neke minimalne etične standarde, od katerih je eden najosnovnejših prav ta, da se ne ubija mater, ker njihova smrt nujno pomeni tudi smrt njihovih mladičev. A v *Gospodarju muh* se seveda zgodi natanko to, saj v krdelu počivajočih divjih svinj Jack svojim lovcem od vseh možnih tarč s prstom pokaže natanko na tisto, na katero zares ne bi smel – na svinjo, ki »se je potapljala v silno materinsko blaženost ..., in velik trebuh, napet kakor balon, je imela čipkasto obrobjen z vrsto prašičkov, ki so spali ali sesali ali cvilili«. Če kje, potem postane tukaj povsem jasno, da Jackovim lovcem v prvi vrsti sploh ne gre za meso, saj ne pokonča-

jo ene od živali, katere smrt ne bi preveč prizadela njenega krdela, ampak nasprotno, gre jim za sadistično, ritualno, orgiastično povzročanje maksimalnega trpljenja in uničenja pri čemer je avtor prav uživaško radodaren z natančnimi opisi števila sulic in načina, kako se zarijejo tako v telo matere kot tudi njenih mladičev.

In mar Ralph ne resignira natanko v trenutku, ko kot razumna in na skupno dobro misleča oseba dojame, da nima nikakršnih možnosti nasproti globoki, a neubranljivo privlačni iracionalnosti svojega nasprotnika? Bolj ko se zgodbliža koncu, bolj jasno postaja, da Jackovo pleme z velikim užitkom prelija kri, tudi če ne rabi mesa, saj so mu rituali lova in ubijanja vrednota sami po sebi: »*K vragu pravila! Mi smo močni, mi lovimo ... Mi hodimo na lov in vese-ljačimo in se dobro imamo ... iti se divjake – to je nebeško vesela igra ...*«. Pojdimos na lov! Pobjajmo živali ali pa ljudi! Kakorkoli že – tako drugim kot tudi sami sebi pokažimo svojo moč!

In tako se bojna pesem Jackovih lovcev nujno materializira v Gospodarju muh – v odrezani in na kol nasajeni svinjski glavi. Pri čemer je spet izredno zanimivo ponovno razhajanje med angleškim izvirnikom in slovenskim prevodom, saj v angleščini ni govora o prašiču, ampak o svinji: »*Kill the pig. Cut her throat. Spill her blood*«. Ne, Jackovi lovci ne skandirajo tega, kar beremo v slovenskem prevodu: »*Zakolji prašiča! Prereži mu vrat! Izpusti mu kri!*«, ampak tole: »*Zakolji svinjo! Prereži ji vrat! Izpusti ji kri!*«. Mar ni nadvse pomenljivo, da sta brutalno pokončana mati svinja in potem njena na kol natakljena glava, skozi katero spregovori najbolj prvinska groza, pravzaprav edini ženski princip v knjigi? Skratka ta »*Lord*« oz. »*Gospodar*« ni on ampak ona! Ona – Gospodarica muh – je gospodarica vseh strahov!

Seveda ne gre pozabiti, da »*kill the pig*« v končni fazi pomeni: »kill Piggy«, saj mora brezumna drhal nujno odstraniti motečega posameznika, ki je utelešenje reda in razuma. Že od vsega

začetka se je treba iz njega norčevati, ker je drugačen od vseh ostalih. Potem mu je treba razbiti očala, ker kljub svoji slabovidnosti najbolje vidi. Potem mu je treba v barbarskem nočnem napadu ta polomljena očala ukrasti. Ne pozabimo, da z njihovo pomočjo Pujsek – ne samo še vse predobro vidi situacijo okoli sebe – ampak da z njimi tudi prižge ogenj kot edino rešilno bilko za izhod iz votline divjastva, v kateri so se vsi skupaj znašli in kjer je vedno temneje. Pujsek je lepa potrditev starega pregovora, da je v svetu slepih enooki vladar – oz. bi vsaj moral biti, a mu tega seveda ne bodo dovolili – in kot tak je seveda tudi lepa ilustracija konca Platonove *zgodbe o votlini*, ker gre njegova kratka življenjska pot lahko samo od zasmehovanja k usmrtitvi.

Jackov lovski nož in Pujskova očala sta izredno močna simbola dveh povsem različnih svetov, ki pa ju uspe William Golding s svojim neokusnim pretriranjem uspešno izpriditi. Težko razumem, zakaj moram na vsaki drugi strani brati, kako se Pujskova očala: ali bleščijo v soncu ali se zasopejo ali si jih ravno natika na nos ali si jih ravno snema z njega ali ravno čisti polira oz. masira tista stekelca ... V knjigi so omenjena kar 62x, njihovo čiščenje pa 13x, kar me kot občutljivega bralca tako zelo spravlja ob živce, da bi jih lastnoročno najraje Pujsku izpulil iz rok ali sklatil z nosa in pomendral. No, pa je Williamu Goldingu končno le uspelo zbuditi Jacka v meni!

Skratka: v oceanu svetovne književnosti, kjer je konkurenca kar huda, težko najdem bolj mačistično in enodimenzionalno knjigo – če me navdaja z nelagodjem kot moškega, kako bi šele name delovala, če bi bil ženska? Vsekakor zanimiva izbira maturitetnega čtiva na slovenskih gimnazijah, ki, hvala Bogu, niso zgolj fantovske!

Sporočilo?

Če so v Orwelovi *Živalski farmi* vse živali sicer enakopravne, a so nekatere izmed njih enakopravnejši od drugih, so vsi protagonisti

Gospodarja muh sicer otroci, a so nekateri izmed njih še bolj otroški od drugih, saj so manjši, manj časa vzgajani in zato tudi manj okuženi z moralo – kar pa pri vsem skupaj niti ni bistveno, saj se tá s fantov odluči še prej kot z malčkov. Krhkost na razumu osnovanih pravil, zakonov in dogovorov se razkrije že sredi drugega poglavja, ko Jack cinično ne dovoli Pujsku do besede, češ da *»je na vrhu hriba školjka brez pomena ..., zato jezik za zobe!«* Ralph se poskuša takšnemu relativizmu zoperstaviti s predlogom univerzalnega pravila, po katerem *»je zbor povesod, kjer je školjka, naj bo tukajle zgoraj ali pa spodaj na terasi«*, kar pa ne pomaga kaj dosti, saj avtoriteta školjke vse prevečkrat odpove, ker jo mnogi ali ignorirajo ali pa pulijo drug drugemu iz rok.

Usodni prelom se zgodi proti koncu četrtega poglavja, ko sovpadeta dva pomembna dogodka: uplenitev prvega prašiča ter zamujena priložnost za rešitev zaradi ugasnjenega ognja. Skozi nenehne vdore anarhije in kaosa gredo stvari s slabega na slabše – dokler se življenje na otoku radikalno ne polarizira. Na eni strani je na Ralphu, Pujsku, Simonu in dvojčka skrčeni svet razuma in zakonov utemeljen na školjki – čarobnem talismanu, ki edini lahko obvaruje pred padcem v popolno divjastvo; na drugi strani pa je Jackovo pleme dolgoslih maškar, ki ga zanima samo še moč, a seveda ne moč razuma in reda, ki ju simbolizira školjka.

Za kako radikalen prelom gre se brutalno jasno pokaže v predzadnjem, enajstem poglavju romana, ko se štirje izobčenci odpravijo na sovražno stran otoka, kjer naj bi – če že ne spravili Jackovo pleme k pameti – vsaj uveljavili najbolj elementarno pravico, se pravi dobili nazaj ukradena očala. Pujskova tragedija je prav v njegovem slepem zaupanju v razum, pravico in resnico, ki se izreka skozi njegove zadnje besede: *»Kaj je bolje – banda poslikanih divjakov, kakor ste vi, ali razumen človek, kakor je Ralph? Kaj je bolje – da imamo pravila in pogodbe ali da lovimo in pobijamo? Kaj je bolje: zakoni ali pa lov in uničevanje?«*

Vse do svojega bridkega konca Pujsek ne more razumeti, da je za Jackovo pleme bolje tisto, kar je bolj zabavno, zato je končni rezultat seveda lahko samo totalna katastrofa v obliki raztreščene školjke in njenega usmrčenega nosilca – se pravi dokončni triumf Gospodarja muh ter razblinjenje smiselnega sveta, ki sestoji iz »*hiš, cest in televizije*«.

A to smrtonosno luščenje oz. razblinjanje morale se je začelo kot zabavna maškarada. Šolske uniforme fantov so razpadale in njihova telesa so prekrili dolgi lasje in barvite maske. Mar ni fascinanten fenomen maskiranja s svojo izmuzljivo igro resnice in videza? Kaj je maska in kaj resnični obraz, ki se za njo skriva? Jackova skupnost lovcev naga in poslikanih obrazov vrešče izvaja svoje plesne rituale smrti, a kaj se tukaj zares dogaja: so si svoje človeške obraze prekri- li z maskami krvoločnih zveri oz. demonov ali pa so njihove človeške maske končno padle in razkrile njihovo zverinsko, demonsko bistvo? Mar se to ne zgodi v vsaki situaciji, ko »letalo omike« strmoglavi, kar njegovi potniki običajno plačajo z življenjem ali pa so obsojeni na radikalno re-definiranje slednjega? Domišljamo si, da smo civilizirana, kultivirana, etična bitja, kar pa zna biti zgolj fasada, pod katero se skrivajo te pošastne kreature, te zveri, ti demoni ... Mar ni zanimivo, kako malo je treba (in ta malo se hitro lahko zgodi – pravkar se dogaja v Ukrajini, včeraj se je dogajalo v Bosni, jutri se bo mogoče zgodilo tukaj ...), da ko ni več treba biti civiliziran, kultiviran – z eno besedo – etičen, to tudi dejansko nehaš biti – in postaneš tisto, kar dejansko vseskozi si? Če že ne Jack Merridrew, ker nimaš njegovega duhovnega genoma, pa vsaj eden izmed njegovih lovcev in oprod.

In takoj ko obraze angleških fantov prekrijejo maske oz. poslikave divjakov, se njihova razumna, kultivirana govorica sprevrže v ritualno skandiranje, ki nujno vodi v rituale smrti nadgrajene s perversnim uprizarjanjem evforičnega ubijanja lovcev in agoničnega umiranja njihovih žrtev. Res pa je, da me že izhodiščna

situacija ni navdala z optimizmom, saj se težko odločim, kaj se mi bolj upira: črne uniforme Jackove falange s srebrnimi križi na pelerinah in srebrnimi emblemi na kapah na začetku romana ali razcefrani ostanki tistih črnih cunj na njihovih poslikanih, divjaških telesih na njenem koncu. In zato mi je mogoče najmočnejši trenutek te šibke knjige prav konec, ko se ne morem odločiti, kdo se mi bolj gabi: porisana, maskirana, podivjana, krvoločna, z ošiljenimi palicami oborožena mularija ali kultivirani, naduti, uniformirani, moralistični, kolonialistični, z avtomatskimi puškami oboroženi odrasli. Je pa res, da arogantni angleški mornariški častnik izreče usodno vprašanje: »*Are there any adults – any grown ups with you?*«, ki šele v zgrešenem slovenskem prevodu zazveni zares filozofsko: »*Ni med vami nobenega človeka?*«

V zadnji četrtini romana ne manjka tipičnih ritualov avtoritarnega oblastnika, njegovih vulgarnih, brezsrčnih, prostaških prikazov moči – ritualov nadzorovanja, pokoravanja in kaznovanja. Bolj kot ustrahuje in kaznuje, bolj se ga bojimo, a ga skozi svoj strah tudi bolj spoštujemo in ljubimo. Njegova moč in samovolja nas plašita, a hkrati neustavljivo privlačita. Z gospodarji ni šale – zli so po svojem bistvu, saj gospodarijo oz. gospodujejo, in to gospodarjenje oz. gospodovanje, ki je že po svojem bistvu mračno, na neki točki nujno dobi demonski značaj.

Tudi v najbolj simpatičnih knjigah je tako: npr. v *Gospodarju prstanov*, kjer je najmočnejši prstan, ki gospodari vsem ostalim prstanom, preko njih pa njihovim nosilcem – zloben – ker je zloben njegov stvarnik. Bitja, ki si domišljajo, da so lastniki teh prstanov, so – ne da bi si to zares priznala – sama njihova last. Tako tudi pri Tolkienu zadeva deluje izključno zato, ker smo ljudje, če že ne zlobni, pa vsaj slabi, oz. šibki in zato rabimo bergle, na katere se opremo, pa kakršnekoli že: prstane, na kol nataknjene glave ali pa kaj tretjega. Tukaj seveda ne bom razpravljal o tem, kdo je hujši: Gospodar prstanov ali Gospodar muh, raje bom spomnil na to,

da nas tudi vse religije opozarjajo na to, da smo bitja teme, ki ne marajo luči, ki slepi oz. boli. In mar ni natanko to tudi sporočilo Platonove zgodbe o voilini?

Kar v praksi pomeni, da je razum običajno poražen, ko je soočen s strastmi, ki znajo peljati od hudega k še hujšemu. Mar ni sporočilo mnogih religij in filozofij, da je zelo preprosto biti slab in neznansko težko biti dober – da ni treba kakšnega posebnega truda za delanje krivic in povzročanje trpljenja in da se je treba neznansko namučiti za pravičnost in plemenitost? Zato je največja prelomnica v romanu dejanski prihod Gospodarja muh, ko se uživanje v ubijanju ne izrazi samo skozi pevsko-plesno-dramski spektakel, ampak se tudi materializira v obliki spomenika, totema, fetiša, oltarja.

Pa vendar: ker ne samo svinjska, ampak katera koli glava spada na vrh telesa, ne pa na ošiljen kol, se tukaj vsa stvar zares zlomi in skozi ta prelom Simona nagovori Gospodar muh. Zato se najbrž ni treba čuditi, da ravno Simona zadene usoda, ki ga pač zadene: tisti, ki zasliši glas Gospodarja muh, mora nujno postati njegova žrtev. Zato mora brezimni malček z velikim materinim znamenjem na obrazu, ki je prvi videl pošast, izginiti v požaru. In zato mora izginiti Pujsek. Mar ni glavno sporočilo besedila, da resnični Gospodar muh seveda ne more biti mrtva in na kol nasajena glava brutalno umorjene živali, ampak samo tisto, kar ubija, obglavlja in glave nasaja na kole?

Filozofija?

Če je filozofski roman po svojem bistvu leposlovna upodobitev filozofskega problema, potem je *Gospodar muh* nedvomno filozofski roman, kar pa žal ni v prid niti njemu niti filozofskemu romanu kot takemu, saj mu s svojo vprašljivo kvaliteto kvari ugled. Med to romanizirano filozofijo je mogoče najti prav navdušujoče izdelke – Voltairovega *Kandida*, Mannovo *Čarobno goro*, Zločin in kazen Dostojevskega, Kafkov *Proces*, Camusovega

Tujca, de Sadovo *Juliette & Justine*, Orwellovi *1984* in *Živalsko farmo*, Huxleyeve *Krasni novi svet*, *Kontrapunkt življenja* in *Groteskni ples*, Burgessovo *Peklensko pomarančo*, Ecovo *Ime rože*, pa znanstveno fantastične mojstrovine Stanislaw Lema, Kurta Vonneguta, bratov Strugacki in Philipa Dicka ..., če naštejemo samo nekatere meni najljubše. In zakaj ne morem njim ob bok postaviti *Gospodarja muh*?

Mogoče to najlepše razloži prav zgoraj omenjeni Umberto Eco v svojih *Refleksijah k Imenu rože*, kjer med drugim opisuje, kako je prvo leto dela na svojem znamenitem in super-uspešnem romanu posvetil stvaritvi njegovega sveta. Izdeloval je dolge sezname knjig, ki bi jih bilo mogoče najti v srednjeveški knjižnici, pa seznime imen in osebnih podatkov množice oseb, od katerih so bile nekatere kasneje izločene iz zgodbe. Nujno je moral poznati vse menihe, tudi tiste, ki se v romanu sploh ne bodo pojavili. Raziskoval je arhitekturo tistega časa, si ogledoval fotografije in načrte, da bi bila opatija v njegovi knjigi čimbolj prepričljiva – njena razmerja, razdalje, celo število stopnic na krožnem stopnišču. Dialogi v romanu so prav filmski, saj trajajo natanko tako dolgo kot je treba, ker je Eco pogovor dveh oseb na poti iz samostanske jedilnice v križni hodnik pisal z načrtom opatije pred svojimi očmi, in ko osebi dosežeta svoj cilj, se njun pogovor konča.

Ecova poanta je v tem, da avtorju šele takšne stroge omejitve omogočijo svobodno ustvarjanje. V poeziji nastopijo v obliki verza, ritma, rime ..., v prozi pa v obliki sveta, v katerem se zgodba dogaja, kar pa nima kaj dosti opraviti z realizmom. Možno je ustvariti povsem izmišljen svet, v katerem osli letajo in mrtve princeze oživi poljub, a ta povsem fiktivni svet se mora podrežati nekim pravilom, ki so vanj vgrajena. Biti mora povsem jasno, ali princezo oživi samo poljub princa ali tudi poljub čarovnice in ali poljub princeze spreminja v prince le žabe ali tudi pasavce. In pri *Gospodarju muh* – ne samo da vsega tega ne najdem, ampak imam vseskozi neprijeten občutek, da berem neresnega

avtorja oziroma njegovo na kup nametano in nesmislov in protislovij polno knjigo. Zato so mi recimo zunajzemeljska bitja in inteligentni stroji iz vrhunskih sci-fi knjig ali pa antropomorfne živali iz Orwellove *Živalske farme* z vsem, kar govorijo in počnejo, neskončno bolj verodostojni in prepričljivi kot otroci iz Goldingovega *Gospodarja muh*!

Vpliv?

Goldingov prvenec *Gospodar muh* je prišel na svet kot mrtvorojeni otrok, saj je rokopis sedem mesecev kot vroč kostanj romal od enega založnika do drugega, a ga nihče ni hotel izdati, češ da je nesmiseln, nezanimiv, bedast in dolgočasen. Potem je eden izmed na novo zaposlenih urednikov založbe Faber pobral rokopis iz smetnjaka in prepričal kolege, da ga odkupijo za smešnih 60 dolarjev ..., vse ostalo je zgodovina v milijonih izvodih prodajane uspešnice, ki ji je uspelo postati tudi šolsko obvezno čtivo.

A avtor knjige je preživel ostanek svojega življenja obžalujoč, da se je to zgodilo. Svojo knjigo je ocenil kot dolgočasno, prostaško in nedodelano, njen jezik kot povsem zanič, njen status klasike kot neslano šalo in z njo prisluženi denar kot »*Monopoly money*«, pri čemer je svojemu bednemu prvencu najbolj zameril to, da je zasenčil njegova kasnejša in boljša dela, predvsem *Dediče*, *Zvonik* in *Grabljivca Martina*. Proti koncu življenja se je upiral celo ponovnemu branju rokopisa *Gospodarja muh* za potrebe novih izdaj, češ da se kot njegov avtor prezira in je v neprestanem strahu, da bo razkrinkan kot šarlatan, kar je morebiti celo iskrena in vsega občudovanja vredna samokritika.

William Golding se je videl kot pošast, katere dušo obsedajo demoni in katere sanje razkrivajo neznosne občutke krivde – in najbrž se je videl prav. V svojih svetlih trenutkih je iskreno sočustvoval s strahom in bolečino drugih bitij – recimo živali, kar pa mu ni branilo, da jih ne bi pobijal. Priznal je, da razume naciste, ker jim

je podoben. Njegov zet ga je opisal kot človeka, ki druge ljudi prezira ali pa jih sploh ne opazi – vseskozi je recimo napačno izgovarjal njihova imena, kot da se mu jih ni zdelo vredno zapomniti, ker pravzaprav nimajo pravice obstajati. Če je verjeti poročilom njegovih znancev, ga je krasil tudi kronični alkoholizem, zatiranje žene in otrok ter bolešno prizadevanje po plemiškem stanu, ki ga je seveda dosegel in se potem povsem izgubil v svojem napuhu.

Golding je res prejel Nobelovo nagrado, a prejeli so jo tudi mnogi drugi pisci, ki si je najbrž niso zaslužili, kot so tudi mnogi drugi po krivici ostali brez nje. A naj se čisto na koncu od avtorja spet vrnem k knjigi. Če me niti najmanj ne čudi njena začetna usoda v obliki skoraj popolne zavrnitve, me toliko bolj preseneča in jezi njen končni triumf, ko je vstala kot feniks iz pepela, postala svetovna uspešnica in v Sloveniji obvezno čtivo na maturi iz angleščine. Ker gre dejansko za (povedano z besedami njenega avtorja) »*a boring and crude book*«, upam na boljšo izbiro obveznega čtiva prihodnje leto.

Uporabljena literatura:

William Golding: *Gospodar muh*, Zenit 11, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1965.

William Golding: *Lord of the Flies*, Educational Edition, Faber and Faber, London, 2012.

Umberto Eco: *Reflections on the Name of the Rose*, Secker & Warburg, London, 1985.

Joseph Conrad: *Srce teme*, Prešernova družba, Ljubljana, 1984

John Carey: *The Man Who Wrote Lord of the Flies*, Simon and Schuster, 2010, New York.

Intervju

Dr. Renata Salecl

Po dolgem času spet objavljamo pogovor in veseli nas, da se je vabilu odzvala znamenita filozofinja dr. Renata Salecl. Tako kovidna kriza nima le negativnih posledic, marveč tudi kakšno pozitivno. Doslej smo se pogovarjali z gimnazijskimi kolegi in kolegicami, pa z dijaki, največkrat bivšimi, študenti ali že zaposlenimi. Zanimalo nas je vse v povezavi s filozofijo, od prvega srečanja z njo do vpliva na osebno življenje intervjuvanca in njenega širšega družbenega pomena. V tem duhu bomo poskušali voditi pogovor tudi tokrat.

Začnimo standardno: kdaj in kje ste se prvič srečali s filozofijo? V spominih filozofov pogosto najdemo opise, ki pripovedujejo, kaj jih je spodbudilo in kako so vstopili vanjo. Kako se je to zgodilo vam?

S filozofijo sem se srečala v srednji šoli. Moj profesor filozofije je bil Bojan Borstner, ki je pozneje poučeval filozofijo tudi na Univerzi v Mariboru. Bojan Borstner mi je predstavil filozofijo na način, ki me je res pritegnil. Verjetno sem bila v razredu edina, ki ga je poslušala, mislim namreč, da večine mojih sošolcev antična filozofija, s katero smo se res veliko ukvarjali, ni posebej zanimala. Takrat sem začela razmišljati, da je filozofija tisti študij, ki me najbolj zanima. Zelo me je zanimala tudi psihologija, vendar se mi je zdelo, da gre študij psihologije precej v biološko in statistično smer, mene pa je zanimalo razmišljanje o človeku in o njegovem mestu v svetu. Tako je filozofija v srednji šoli odprla vrata vsej moji karieri. Z mojim gimnazijskim profesorjem Bojanjem Borstnerjem sva bila leta pozneje istega dne promovirana v doktorja znanosti. Borstner je namreč po zaključku poučevanja filozofije v srednji šoli doktoriral in



postal univerzitetni profesor. Ko sva se srečala na podelitvi doktorata, se mi je zdelo, da se je zaključil neki cikel mojega življenja, ki se je začel s srečanjem s filozofijo v srednji šoli.

Kako bi vi poučevali filozofijo na gimnaziji? Kaj bi se vam zdelo ključno?

Če bi sama poučevala filozofijo na gimnaziji, bi verjetno začela z etičnimi problemi, zlasti s takimi, ki so povezani z novo tehnologijo. Izpostavila bi recimo sledečo etično dilemo: kako naj programerji oblikujejo algoritem za potencialne situacije, ko se utegne samovozeče vozilo znajti v konfliktu interesov – ali reševati šoferja ali nekega naključnega pešca. Katera etična vodila naj se v takih situacijah upoštevajo in zakaj? Pri dijakih bi skušala vzbuditi zanimanje z življenjskimi etičnimi zadregami in preko teh bi jih potem peljala v zgodovino filozofije.

Glavni cilj gimnazijske filozofije je uvod v filozofsko mišljenje skozi branje filozofskega besedila, esejistično pisanje in skozi dialogsko metodo. Kaj menite o takem pristopu?

Da se na maturi iz filozofije zahteva pisanje

eseja, se mi zdi krasno. Vendar to ni dovolj. Esej mora biti povezan z nečim, kar dijake dejansko zanima, imeti morajo možnost za kreativnost, na neki način tudi za igranje s filozofskimi idejami ... Omogočen jim mora biti izhod iz kalupov. Ko sem sama pisala maturitetni esej, to denimo ni bilo mogoče. Takrat je namreč umrl Tito in vsi smo morali pisati esej o Titu. In ni mi šlo najbolje. Najbolje je šlo tistim dijakom, ki so Titu napisali pesem, ali kaj podobnega. Moj spomin na esej na maturi mi pokaže, da so lahko prisotni zgodovinski momenti, ki vplivajo na temo eseja, ti momenti pa niso nujno povezani s tem, kar bi dijake dejansko zanimalo, ali s tem, v čem bi lahko bili dobri. Spomin na pisanje maturitetnega eseja mi kaže tudi, da smo bili tedaj zavezani enemu kalupu, ki je od nas zahteval določeno razmišljanje o pravkar preminulemu Titu, ta kalup pa nas je zelo omejeval in nam pravzaprav onemogočal, da bi napisali kaj zanimivega ali kreativnega.

Vprašanje sem postavila, ker se pojavljajo očitki, da študenti o filozofiji nič ne vedo. Ali je bolj pomembno, da gimnazijci vsaj malo vstopijo v filozofski svet mišljenja ali da osvojijo neki korpus vednosti o filozofski tradiciji?

Mislim, da je treba dijake najprej naučiti filozofskega mišljenja in jim potem vzbuditi željo po poznavanju zgodovine filozofije.

Pripravljena so izhodišča za kurikularno preno. Na osrednje mesto so pripravljavci za osnovno šolo in gimnazijo postavili splošno izobrazbo. Kako splošno izobrazbo pojmujeate vi?

Splošno izobrazbo pojmem kot radovednost. Mislim, da je najbolj pomembna želja posameznika, da želi nekaj vedeti, ne pa vsiljevanje nekih parametrov, kaj naj bi splošna izobrazba bila. Splošna izobrazba se zelo hitro spreminja, sploh z novo tehnologijo, z novimi znanji ... Ohranjati radovednost je po mojem mnenju najpomembnejša naloga sodobne šole.

Kje je po vašem mnenju mesto v splošni izobrazbi za samostojno kritično mišljenje, ki ga Zakon o gimnazijah v 2. členu postavi na drugo mesto takoj za mednarodno primerljivim znanjem. Sprašujem zato, ker se zdaj dikcija spreminja, kurikularna prenova naj: »... omogoča oblikovanje samostojnih, radovednih, ustvarjalnih, razmišljujočih, sodelovalnih, kritičnih, etičnih in odgovornih posameznikov, ki se opirajo na kakovostno znanje in socialne ter druge spretnosti, vrednote, stališča ipd., pridobljene v vzgojno-izobraževalnem procesu.« Torej je kritičnost samo nekaj poleg vsega drugega. Kakšno je vaše stališče glede tega premika? Opis spominja na vsestransko razvito osebnost usmerjenega izobraževanja.

Izkušnje, zlasti iz številnih predavanj, ki sem jih imela po ZDA, mi kažejo, da je nekako vseeno treba dijakom in študentom predstaviti določen korpus znanja. Ni mogoče kritično debatirati o vsebinah, ki jih ne poznaš. Rekla bi, da enako velja za srednjo šolo. Kritično lahko pristopaš samo k vsebini, ki si ji posvetil neki čas. Ki si jo bral in jo poskušal razumeti.

Ali ne bi spet morali razmisliti o Althusserjevih ideoloških aparatih države? Na koncu svoje učiteljske poti uvidevam, da se za verbalnim ideološkim bliščem skriva samo ena agenda: formirati mlade ljudi v nadzorovane in ubogljive državljane, marljive delavce in zapravljive potrošnike. Kakor da kot družba nečemo vedeti, za kaj v resnici gre, o čemer pišete v svoji knjigi Strast do nevednosti.

Vse življenje se že ukvarjam z vprašanjem ideološkega nadzora nad posameznikom – mehanizmi tega nadzora se zelo spreminjajo, danes je res dobro razumeti, kako nova družabna omrežja vplivajo na mentalno kapaciteto ljudi, da se kritično odzivajo na situacije okrog sebe. Mislim, da smo v nekem vakuumu, kjer zelo malo razumemo, kako ljudje interpretirajo svet, kaj je za njih resnica, kaj dejstva ..., in na nas, ki se ukvarjamo s filozofijo, je, da poskušamo

razumeti te mehanizme. Hkrati pa ne smemo zanikati moči same tehnologije, umetne inteligence, algoritmov, ki vplivajo na naše razmišljanje in možgane.

Vse manjša jezikovna pismenost je splošen pojav, posebno pereča je v šolstvu; vsi stokamo, a ne naredimo nič, tudi v kurikularni prenovi ni zaslediti zavedanja o njej. In nebranje ni več nekaj, kar se skriva, po novem je postalo prevladujoče in odkrito. Ali se vračamo na slikovno raven mišljenja, ki smo jo zapustili, ko je jezik postal tudi orodje mišljenja in ne samo komunikacije? Zdi se, kakor da bi šlo za pravo zanikanje.

Mislim, da bi morali poskušati razumeti, kako mlada generacija pristopa k informacijam in idejam. Menim, da moramo biti tudi starejši na neki način učenci in k temu, kako mlajša generacija prihaja do idej in razmišljanj, pristopati kot partnerji, ne pa kot biriči. Sama sem tudi mama in vidim, da je zelo pomembno, da se znamo starejši postaviti na raven mlajših in poskušati skupaj z njimi razmišljati, kaj je tisto, kar jih zanima, in na kakšen način dobivajo informacije. To ne pomeni, da bomo mi prevzeli vse te načine, ampak da jih ne zaničujemo.

Malodane vsi slovenski gimnazijski profesorji filozofije smo začeli letos poučevati tudi aktivno državljanstvo, ki ima cilj oblikovati informiranega, aktivnega in odgovornega državljana. Ali se vam vpeljava takšnega predmeta zdi primerna? Sprašujem zato, ker sta na Švedskem in v Italiji, kjer državljske vsebine resno poučujejo v šolah, prišli na oblast stranki s fašistično neonacističnimi koreninami. Kako naj sploh ohranimo sodobne demokracije, če že skoraj stoletje izkušamo, da v kriznih razmerah za kapitalizem oblast osvojijo avtoritarne sile? Ali res lahko vzgoja za aktivno informirano in odgovorno državljanstvo kaj spremeni?

Če je to zgolj ideološki predmet, potem zelo težko. Je pa mogoče takšna vprašanja odpirati

skupaj z mladimi. Jaz tukaj nisem tak pesimist. Mislim, da veliko mladih želi razmišljati o mehanizmih ideologije sodobne neoliberalne družbe, ki se res, glede tega se povsem strinjam, marsikje povezuje s totalitarnostjo. Mislim, da je točno to naloga filozofije v srednji šoli. Da namreč pomaga mladim ljudem razmišljati, kako danes v sodobni tehnološki družbi deluje ideologija, kje so mehanizmi identifikacije in kje so mehanizmi, ki sprožajo sovraštvo in nove agresije, pogosto res precej podobne prejšnjim fašističnim in nacističnim ideologijam.

Ali je danes sploh mogoče biti v kakršnem koli smislu optimist? Zdi se, da je optimizem mogoč samo takrat, ko se zavijemo v nevednost glede položaja in usode človeka.

Menim, da se nam ni treba odločati, ali smo optimisti ali pesimisti. Ključno je, da uporabimo vse svoje mentalne kapacitete za kompleksno refleksijo situacij, v katerih živimo. Živimo v času vojne, v času izjemnih ekoloških katastrof, izjemnih nevarnosti, celo nuklearnih, v času negotove prihodnosti ... Na nas je, da razumemo, kako deluje posameznik, ko je v krču tesnobe, kako se identificira z določenimi ideologijami – in kako se z njimi ne identificira –, obenem pa razmišljamo, katere so možne poti iz razmer, v kakršnih smo se znašli. To pomeni, da moramo ohraniti kritično distanco do situacije, do ideologije, ki je okoli nas, in tukaj je filozofija eden glavnih mehanizmov, ki to kritično distanco lahko krepijo.

Spraševali sta Alenka Hladnik in Manja Skočir.

Obvestila in poročila

Svetovni dan filozofije 2021 in 2022

Filozofija v antropocenu – etika in okoljska pismenost (2021)

Osrednja prireditev je potekala preko *danfilozofije.net* 18. novembra 2021, okroglo mizo, na kateri so sodelovali znamenita dr. Lučka Kajfež Bogataj, dr. Nadja Furlan Štante, dr. Luka Omladič in mag. Niko Šetar, pa je povezoval dr. Tomaž Grušovnik. Razpravljali so o:

- obsegu okoljske krize in izgledov za prihodnost;
- utemeljitvi človekove moralne odgovornosti do okolja;
- pravični razporeditvi bremen podnebnih sprememb in onesnaževanja;
- povezavi izkoriščanja okolja z drugimi oblikami eksploatacije;
- izobraževanju za okoljsko etiko in trajnostni razvoj.

Na spletni strani so organizatorji dogodek najavili takole: »Vpliv človekove dejavnosti na okolje je tako velik, da je sprožil novo geološko dobo, imenovano »antropocen«. Podnebne spremembe in posledične poplave ter požari s sušo, onesnaženost z mikroplastiko, izgube habitatov – vse te naravne katastrofe so žal postale del našega vsakdana, ki je zaradi tega za milijone ljudi čedalje bolj negotov, dobrobit prostoživečih živali pa je močno ogrožena. Toda kljub tem vsem znanim dejstvom svet in države ne ukrepajo v zadostni meri. Zato se je nujno vprašati, kaj lahko kot odgovorne državljanke in državljani naredimo, da bomo k vprašanju

okoljske krize, ki jo povzroča človek, pristopili resneje in odločneje.

Dvomljivo je, da bomo potrebne spremembe lahko uvedli zgolj s tehnološkimi rešitvami in brez ustreznih etičnih vodil, saj je ravno nebrzdani industrijski razvoj pripeljal do trenutnega stanja. Prispevek k trajnejšemu, boljšemu in pravičnejšemu svetu je zato ena glavnih nalog sodobne filozofije, ki mora skupaj s širšo humanistično refleksijo izpostaviti temelje sodobne okoljske krize ter tako stopiti na pot iskanja njenih rešitev. Opisanih globalnih trendov ne bo mogoče obrniti brez spremembe našega načina razmišljanja o svetu in življenja v njem. Ustvarjalno, kritično, skrbno in sodelovalno mišljenje, ki ga neguje program filozofije za otroke, je zato eno glavnih orodij okoljskega opismenjevanja 21. stoletja, v katerem kot vrsta s svojim mišljenjem in ravnanjem določamo usodo prihodnjih prebivalcev planeta.«

Kdo razmišlja kritično? (2022)

Po kovidnem premoru bo letos osrednji dogodek potekal v živo na Filozofski fakulteti v Mariboru. Dogodek bo obravnaval sila pomembno temo kritičnega mišljenja. Ne trdimo, da je premislek o kritičnem mišljenju izključno v domeni filozofov, trdimo pa, da smo mi tisti, ki lahko vnesemo jasnost v termin. Izkušnja kaže, da je njegov pomen zreduciran na kritiziranje v vsakdanjem jeziku, tj. na negativno vrednotenje, v naslednjem koraku analize pojma se doda temu še »pozitivne kritike« (npr. v »Film je dobil pozitivne kritike«). Kaj več pa ob tem ostaja netematizirano, zato je osrednja tema letos dobrodošla, tudi zaradi najavljene prenove učnih načrtov. In ali spada kritično mišljenje še k splošni izobrazbi, ki je ključna

za *Izhodišča za prenovu učnih načrtov v osnovni šoli in gimnaziji*? Najdemo ga sicer v naslednjem citatu, iz katerega je razvidno, da se pojem kritičnosti uporablja nekritično: »Če torej povzamemo, **sodobno splošno izobraževanje, ob upoštevanju razvojnih značilnosti učencev, zagotavlja podporo celostnemu intelektualnemu (vključno z jezikovnim), čustvenemu, moralnemu, socialnemu in telesnemu razvoju učencev, ki bodo pripravljeni in motivirani za vseživljenjsko izobraževanje in učenje.** Tako omogoča oblikovanje samostojnih, radovednih, ustvarjalnih, razmišljujočih, sodelovalnih, kritičnih, etičnih in odgovornih posameznikov, ki se opirajo na kakovostno znanje in socialne ter druge spretnosti, vrednote, stališča ipd., pridobljene v vzgojno-izobraževalnem procesu. Pri snovanju takšnega sistema je pomembno zavedanje omenjenih ključnih izzivov sedanjega časa, kot so npr. trajnostni razvoj, celostna skrb za zdravje, komunikacija v večjezičnem in večkulturnem okolju in vzgoja za aktivno udejstvovanje v družbi in njena digitalizacija, ki jih je nujno razumeti kot splošne cilje osnovnošolskega in gimnazijskega programa, ne le kot cilje posameznih predmetov. Vsi predmeti lahko prispevajo k njihovemu doseganju, v veliki meri tudi skozi medpredmetno povezovanje in sodelovanje.«

In še najava s spletne strani: »UNESCOV svetovni dan filozofije, ki je vsako leto posvečen obravnavi aktualne teme z namenom spodbujanja medcivilizacijskega dialoga, kulture miru in promocije človekovih pravic, bo letos namenjen skupnemu premisleku pojma, ki ga sicer velikokrat slišimo, a morda slabše razumemo. Gre za koncept "kritičnega mišljenja", ki mu grozi nenavadna usoda: zaradi pogostosti nereflektirane uporabe lahko postane svoje nasprotje, torej nekritično ponavljanje besedne zveze brez njenega pravega razumevanja. Velikokrat lahko slišimo koga zatrjevati, da moramo razmišljati kritično, ker so nam pametni tako rekli, ne da bi pri tem pomislil, da je ravno slepo skliceva-

nje na avtoritete primer nekritičnosti.

Kaj pa potem je kritično mišljenje in kaj je njegova vrednost? Filozofija nam ponuja kar nekaj metod, s pomočjo katerih lahko postanemo bolj kritični pri naših razmislekih. Gotovo je med prvimi – tudi zgodovinsko gledano – Sokratova dialektika. S pomočjo nje se je ta slavni antični mislec poskušal prebiti do resnice oziroma vsaj do njegovega najboljšega približka, ki je še dosegljiv človeku. To je počel tako, da je trditvam iskal protiprimer in jih s pomočjo njih tako dolgo pilil, da jim ni bilo več možno najti smiselnih izjem. Drugi primer filozofske metode, ki jo lahko imamo za kritično mišljenje, je Descartesov metodični dvom, s pomočjo katerega se je ta novoveški filozof dokopal do slavnega *cogito ergo sum* – mislim, torej sem – ki je trditev, v katero ni moč podvomiti, zaradi česar je vedno resnična. Tukaj so seveda še druge metode, od jezikovnih analiz Ludwiga Wittgensteina, do formalnih in neformalnih analiz sklepanja, s katerimi se ukvarja filozofska logika.

Vrednost kritičnega mišljenja je torej predvsem v tem, da nam pomaga bolje razumeti svet okoli nas in nas v njem, s čimer nam pomaga tako pri družbenem napredku kot samorazvoju. Težko si namreč predstavljamo uspešnega in zadovoljnega človeka, ki bi bil popolnoma nerazgledan in omejen, medtem ko družbi brez refleksije grozi, da postane krivično enoumje. Ker je pomen kritičnega mišljenja tako velik, je razumljivo, da je zraven filozofije nepogrešljivo tudi širše v naravoslovju, družboslovju in humanistiki. Posledično se z njim ukvarjajo tudi druge discipline, denimo psihologija, sociologija, pravo ali medicina. Zato si prav v dialogu s slednjimi filozofija v sklopu svojega letošnjega praznika prizadeva za njegov premislek – za kritični premislek kritičnega mišljenja, ki želi poudariti in raziskati:

- različne opredelitve kritičnega mišljenja in njegovo sorodnost z drugimi podobnimi koncepti;

- metode, ki jih smemo smatrati za primere kritičnega mišljenja;
- načine, kako je kritično mišljenje moč negovati;
- pomen le-tega za posameznikov in družbeni razvoj;
- glavne nevarnosti, ki prežijo na kritično refleksijo;
- vpeljevanje metod kritičnega mišljenja v izobraževalne ustanove.«

Študijsko srečanje 2022 in drugo

Zavod za šolstvo je gimnazijske profesorje in profesorice 18. 8. 2022 povabil na tradicionalno študijsko srečanje. Zgodilo se je na Srednji šoli Domžale. Prišlo nas je 26, nemara kar dobri dve tretjini vseh, ki poučujemo filozofijo na slovenskih gimnazijah. Namen srečanja je bil »načrtovanje in predstavitev pouka s sodobnimi učnimi pristopi ter aktualnimi predmetno specifičnimi vsebinami«. Matija Pušnik z *Za in Proti*, zavoda za kulturo dialoga in Gorazd Jurman z Gimnazije Ledina sta demonstrirala, kako lahko debatno tehniko uporabimo pri urah filozofije. Predstavila sta tudi priročnik *How to start debating in philosophy classroom*. Domača stran projekta je <http://debaticons.com>, kjer so še druga delovna gradiva, primerna za uporabo pri pouku. (Smiselno nadaljevanje študijskega srečanja je bil seminar o poučevanju etike skozi debato na Gimnaziji Ledina, ki se je zgodil 22. 10. 2022, s predstavitvijo priročnika *Teaching Ethics Through Debate*, ki je nastal v projektu 'A Community of Ethics Teachers in Europe 2'.)

Kaže, da je debatna tehnika aktualna in splošno uporabna. Na GSŠRM Kamnik smo jo v preteklem šolskem letu v okviru internega izobraževanja preskusili pri slovenščini, nemščini, angleščini, filozofiji in sociologiji, pri naštetih predmetih zlasti v povezavi s pisanjem maturitetnih esejev. Kolega anglist je nameraval skozi interdisciplinarni tematski sklop *Za in proti – For and against* vpeljati debatiranje, morda celo ustanoviti debatni klub, in me je povabil zraven kot filozofinjo. Kovidna kriza, ki nas je zaprla v domove, je imela za naš ITS izjemno pozitivno posledico. Dolgoletni filozofski prijatelj naše šole Miha Andrič, takrat še direktor *Za in Proti*, zavoda za kulturo dialoga, ki ga je šola najela kot strokovnjaka za debatiranje, je preko zooma z neverjetno veščostjo in entuziazmom izpeljal uvajanje v debatiranje za dijake



in za nas tri profesorje, ki smo demonstracijo metode opazovali v živo. Neverjetno zato, ker so dijaki nekajkrat ostali na zoomu še po koncu zadnje ure. Pred koncem šolskega leta smo imeli že skupino tekmovalcev, saj se nam je, ko je izvedela za vsebino našega ITS, pridružila še profesorica slovenščine Jana Pertot Tomažič, ki preskuša nove metode poučevanja književnosti in pisanja eseja. Nenavaden splet okoliščin, ki nas je združil, ima za posledico debatni klub, ki ga vodi omenjena kolegica Pertot, debaterji že tretjo leto aktivno tekmujejo, eden od njih pa je postal mentor osnovnošolski debatni skupini v Domžalah in požel že prvo zmago na turnir-

ju. Ta uvod je bil potreben zaradi tega, ker je bila avtorica zapisa v preteklih letih skeptična do uporabe debatne tekmovalne tehnike pri pouku, vendar je dvom splahnel in se umaknil navdušenju. Dijaki, ki so obiskovali naš ITS in se pridružili debatnemu klubu, pri pouku filozofije več sodelujejo, nimajo težav z oblikovanjem misli, njihovi prispevki so utemeljeni. Podobno poročajo tudi kolegi. Tako bi se pridružila kolegom in kolegicam, ki so vključeni s svojimi dijaki v pogon tekmovalnega debatiranja, glede pozitivnega vpliva.

Zbrala in zapisala Alenka Hladnik

Pri tej številki so sodelovali:

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

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

Mateja Gregorič Jagodic, profesorica filozofije na Gimnaziji Moste

Tomaž Grušovnik, profesor filozofije na Pedagoški fakulteti na Primorskem

Ana Hafner, študentka filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na GSŠRM Kamnik

Marija Kristina Milič, profesorica filozofije na Liceju A. M. Slomšek v Trstu

Renata Salecl, filozofinja, raziskovalka na Inštitutu za kriminologijo v Ljubljani

Manja Skočir, pravnica, raziskovalka na Inštitutu za kriminologijo v Ljubljani

Blaž Sušnik, študent filozofije in stare grščine na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Mare Štempihar, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Jurij Verč, profesor filozofije

FNM 1/4-2022 (54. številka, 29. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

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

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

Odgovorna urednika: mag. Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Mojca Hudolin

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlič

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

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 130 izvodov

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

© Državni izpitni center 2022

Cena četverne številke je 11 EUR.

ISSN 1408 - 8274