

Posodobitve pouka v gimnazijski praksi

FILOZOFIJA



dr. Marjan Šimenc
Mišo Dačić
Alenka Hladnik
mag. Mare Štempihar
Andrej Adam
Edin Saračević
mag. Jernej Pisk
Andrej Leskovic
Sandi Cvek
Sofija Baškarad
dr. Valentin Kalan
dr. Zdravko Kobe
dr. Dean Komel

Posodobitve pouka v gimnazijski praksi

Filozofija

Uredili:

Avtorji:

dr. Marjan Šimenc, Mišo Dačić, Alenka Hladnik

dr. Marjan Šimenc, Alenka Hladnik, Mišo Dačić, mag. Mare Štempihar, Andrej Adam, Edin Saračević, mag. Jernej Pisk, Andrej Leskovic, Sandi Cvek, Sofija Baškarad, dr. Valentin Kalan, dr. Zdravko Kobe, dr. Dean Komel

Strokovni pregled:

Jezikovni pregled:

dr. Bojan Borstner, Dragica Kranjc

Tine Logar

Izdal in založil:

Predstavnik:

Urednica zbirke:

Zavod RS za šolstvo

mag. Gregor Mohorčič

Alenka Štrukelj

Oblikovanje:

Postavitev in tisk:

Naklada:

Irena Hlede

Littera Picta, d. o. o.

170 izvodov

Prva izdaja, prvi natis

Ljubljana, 2011

Publikacija je brezplačna.

Zahvaljujemo se Slovenskemu etnografskemu muzeju za uporabo slikovnega gradiva, ki smo ga uporabili za grafično opremo publikacije.

Zbirka knjig Posodobitve pouka v gimnazijski praksi je nastala v okviru aktivnosti Razvoj didaktičnih gradiv projekta Posodobitev kurikularnega procesa v osnovni šoli in gimnaziji, ki sta jo vodili dr. Amalija Žakelj, vodja aktivnosti in mag. Marjeta Borstner, namestnica.

Izid publikacije sta sofinancirala Evropski socialni sklad Evropske unije in Ministrstvo za šolstvo in šport.



Zavod Republike Slovenije za šolstvo



REPUBLIKA SLOVENIJA
MINISTRSTVO ZA ŠOLSTVO IN ŠPORT



Naložba v vašo prihodnost
OPERACIJO DELNO FINANCIRA EVROPSKA UNIJA
Evropski socialni sklad

© Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 2011

Vse pravice pridržane. Brez založnikovega pisnega dovoljenja gradiva ni dovoljeno reproducirati, kopirati ali drugače razširjati. Ta prepoved se nanaša tako na mehanske (fotokopiranje) kot na elektronske (snemanje in prepisovanje na karšenkoli pomnilniški medij) oblike reprodukcije, razen delov, kjer je to posebej označeno.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

37.091.3:1(082)

POSODOBITVE pouka v gimnazijski praksi. Filozofija / Marjan Šimenc ... [et al.] ; [uredili Marjan Šimenc, Mišo Dačić, Alenka Hladnik]. - 1. izd., 1. natis. - Ljubljana : Zavod RS za šolstvo, 2011

ISBN 978-961-234-938-7

1. Šimenc, Marjan
255116032

VSEBINA

UVOD (<i>Marjan Šimenc, Mišo Dačič</i>)	5
1 KAJ JE FILOZOFIJA?	7
1.1 Filozofija in vsakdanje izkustvo (<i>Mare Štempihar</i>)	9
1.2 Filozofsko zastavljanje vprašanj (<i>Mare Štempihar, Alenka Hladnik</i>)	16
1.2.1 Filozofsko zastavljanje vprašanj ob podobah	16
1.2.2 Filozofsko zastavljanje vprašanj ob branju zgodb	18
1.2.3 Filozofsko zastavljanje vprašanj kot odgovor na vprašanje »Kaj je filozofija?«	22
1.2.4 Heidegger o »temeljnem vprašanju metafizike«	23
1.3 Izvor filozofskih vprašanj (<i>Alenka Hladnik</i>)	25
1.4 Filozofija in znanost (<i>Andrej Adam</i>)	28
1.5 Umetnost (<i>Marjan Šimenc, Edin Saračević</i>)	32
1.6 Religija (<i>Jernej Pisk</i>)	36
1.6.1 Religija, filozofija in filozofija religije	36
1.6.1.1 Zakaj je o religiji smiselno razmišljati v kontekstu filozofije? ...	36
1.6.1.2 Nekaj značilnosti današnjega položaja, ki vplivajo na sodobno razumevanje in odnos do religije	37
1.6.1.3 Vsebinske in funkcionalistične opredelitve religije	37
1.6.2 Vera in razum	39
1.6.2.1 Vloga razuma v verovanju	39
1.6.2.2 Štirje odnosi med vero in razumom	40
1.6.3 Vprašanje Boga	41
1.7 Discipline filozofije (<i>Alenka Hladnik</i>)	44
1.8 Nastanek in poglobljena obdobja zgodovine filozofije (<i>Andrej Leskovic, Alenka Hladnik</i>)	49
1.8.1 Predlog poteka učne ure	49
1.8.2 Zakaj so nekatera dela trajno aktualna?	49
1.8.3 Predlagana gradiva za učno uro o začetkih in zgodovini filozofije	50
1.9 Filozofija kot tradicija in filozofija kot osmišljanje sveta (<i>Alenka Hladnik</i>) ..	54
1.10 Filozofija in svoboda duha (<i>Mare Štempihar, Alenka Hladnik</i>)	58
2 KAJ LAHKO VEM?	65
2.1 Spoznanje, dvom, gotovost, vednost, resnica (<i>Sandi Cvek</i>)	67
2.2 Izkustvo in razum, empirično in racionalno, a priori in a posteriori (<i>Sandi Cvek</i>)	74
2.3 Objektivno in subjektivno (<i>Andrej Adam</i>)	83
2.4 Indukcija, dedukcija in druge metode spoznanja (<i>Andrej Adam, Marjan Šimenc</i>)	86
2.5 O žabah in filozofih (Protagora, relativnost spoznanja) (<i>Sandi Cvek</i>)	95
2.6 Platon (vednost in mnenje) (<i>Sandi Cvek</i>)	102

2.7	Descartes (racionalistično pojmovanje spoznanja) (<i>Sandi Cvek</i>)	109
2.8	Locke (empiristično pojmovanje znanja) (<i>Andrej Adam</i>)	114
2.9	Kant – pogoji možnosti spoznanja (<i>Alenka Hladnik</i>)	121
3	KAJ LAHKO STORIM?	133
3.1	Etika in morala (<i>Mare Štempihar</i>)	135
3.2	Svoboda in odgovornost (<i>Marjan Šimenc</i>)	145
3.3	Dobro in vrline (<i>Andrej Adam, Marjan Šimenc</i>)	153
3.4	Dolžnost, ugodje, sreča in dobro življenje (<i>Alenka Hladnik, Sofija Baškarad, Andrej Leskovic</i>)	161
3.4.1	Priprava in gradivo za tri učne ure o ugodju	165
3.4.2	Dolžnost (nekaj gradiva za obravnavo)	167
3.4.3	Šolska ura o sreči in dobrem življenju	170
3.5	Epikur (ugodje) (<i>Andrej Adam</i>)	174
3.6	Aristoteles (sreča in vrlina) (<i>Mišo Dačić</i>)	181
3.6.1	Aristotel – Izbrani odlomki (<i>Andrej Adam</i>)	186
3.6.2	Antična etika in etika vrlin (<i>Valentin Kalan</i>)	188
3.7	Mill (koristnost dejanja) (<i>Andrej Adam</i>)	194
3.8	Kant (dolžnost) (<i>Mišo Dačić</i>)	201
3.8.1	Kantova etika (<i>Zdravko Kobe</i>)	207
3.9	Nietzsche (kritika tradicionalne morale) (<i>Alenka Hladnik</i>)	212
3.9.1	Nietzsche kot kritik morale (<i>Mare Štempihar</i>)	218
3.9.1.1	Nietzsche kot kritik morale in metafizike »čistega razuma«	218
3.9.1.2	Kritika morale in filozofija telesa	219
3.9.1.3	Telo kot pripoved	221
3.9.1.4	Telo v kapitalizmu ali telo kot blago	222
3.10	Sartre (svoboda in tesnoba) (<i>Sofija Baškarad, Mare Štempihar</i>)	224
3.10.1	Sartre kot filozof svobode zoper determinizem (<i>Mare Štempihar</i>)	227
3.11	Eksistencialistična etika (<i>Dean Komel</i>)	231

Uvod

Marjan Šimenc, Mišo Dačić

Skoraj deset let mineva od izida zadnjega priročnika za učitelje filozofije. V šolskem letu 2001/02 je začel veljati novi učni načrt in ob tej priložnosti sta leta 2001 Antonija Verovnik in Alenka Hladnik ob sodelovanju skoraj polovice vseh učiteljev filozofije zbrali in uredili priročnik *Misliti samostojno*. Ta je bil celo desetletje nepogrešljiv pripomoček tako začetnikom kot izkušenim učiteljem filozofije. Nikoli namreč ni odveč vedeti, kaj v razredu počnejo naši kolegi in kakšne so njihove rešitve vprašanja, kako izpeljejo posamezno uro ali temo. In ta koncept prenosa izkušenj smo želeli ohraniti tudi v pričujočem priročniku.

Posodobitev učnih načrtov, ki se je končala leta 2008, je bila tista redka priložnost, ki nam je zopet omogočila, da se ozremo po svojem delu in tem, kako to počnejo drugi. Tokrat smo ob ponovnem sodelovanju nekaterih kolegov skušali predvsem obdelati vse tri predpisane vsebine modula A in modula B učnega načrta kot tudi izvedbene predloge. Vsako alinejo učnega načrta je tako kontekstualiziral, komentiral in včasih tudi s konkretnimi nasveti na temelju svojih izkušenj opremil naš učiteljski kolega (sam ali s pomočjo sodelavcev), pri temi etika pa smo dodali še refleksije uglednih strokovnjakov za antično etiko, Kanta in eksistencializem. Sodelimo namreč, da je prav na tem področju še veliko prostora za dodatno refleksijo tega, kar delamo v razredu.

Naj dodamo, da filozofi radi navajamo, kako že sam slovenski jezik vsebuje odklonilen odnos do filozofije: filozofirati po SSKJ pomeni tudi »razpravljati o kaki stvari po nepotrebnem: zdaj, ko bi morali poprijeti za delo, filozofirajo«.

Toda situacija le ni tako črna. Zakon o gimnaziji (drugi člen, cilji) govori o tem, kako gimnazija »razvija samostojno kritično presojanje in odgovorno ravnanje«, »vzgaja za odgovorno varovanje svobode«, »vzgaja za obče kulturne in civilizacijske vrednote«, kar vse so cilji, tesno povezani s poučevanjem filozofije. Če pogledamo v preteklost, vidimo, da je bila filozofija del gimnazijskega predmetnika od ustanovitve prve slovenske gimnazije. Pogled k sosedom pove, da je v Avstriji položaj filozofije v gimnaziji podoben položaju v Sloveniji, v Italiji pa je filozofija še močnejše zastopana v liceju (3 ure tedensko vsa 3 leta v klasičnem liceju, nič slabše ni v naravoslovnem liceju).

Vsebinsko je torej položaj filozofije smiselno urejen, vprašanje pa je, kako pouk filozofije doživljajo dijaki. Tudi zanje velja opredelitev Karen Armstrong iz *Kratke zgodovine mita*:

»Smo bitja, ki iščemo pomen. Kolikor vemo, si psi ne belijo glave s svojim pasjim življenjem, ne skrbi jih trpljenje psov v drugih delih sveta in svojega življenja ne poskušajo videti z drugega zornega kota. Ljudje pa hitro obupamo. Zato smo že od vsega začetka ustvarjali zgodbe, ki so nam pomagale naše življenje postaviti v širši kontekst, ki so nam razkrivale vzorec pod površino in nam dale občutek, da ima življenje smisel in vrednost kljub vsem turobnim in kaotičnim dokazom o nasprotnem. Druga svojstvena značilnost človeškega uma je sposobnost ustvarjanja zamisli in doživetij, ki jih ni mogoče razumsko pojasniti. Obdarjeni smo z domišljijo, sposobnostjo, ki nam omogoča, da razmišljamo o nečem, kar ni neposredno prisotno in kar v trenutku, ko si to prvič zamislimo, v predmetnem svetu sploh ne

obstaja. Domišljija je sposobnost, iz katere izvirata religija in mitologija. Danes je mitološko razmišljanje na slabem glasu - velja za iracionalno in razbrzdano. Toda znanstveniki so prav z domišljijo na svet prinesli novo znanje in izumili tehnologijo, s katero smo zdaj neizmerno učinkovitejši. Domišljija znanstvenikov nam je omogočila potovanja v vesolje in sprehode po mesečevi površini, podvige, ki so bili nekdanj mogoči samo v svetu mitov. Mitologija in znanost širita človeško obzorje. Kot znanost in tehnologija tudi mitologija ne govori o pobegu s tega sveta, temveč nam, kot bomo videli, pomaga, da živimo v njem polneje.«

In kar velja za mitologijo in znanost, velja, morda še bolj, za filozofijo. Le da ni nujno, da filozofijo tako doživljajo sami dijaki. Spomnimo se Platonove zgodbe o Gigesovem prstanu, ko pastirček odkrije, da ga najdeni prstan naredi nevidnega:

»Čim je to opazil, je dosegel, da so ga uvrstili med sle, ki so šli h kralju. Ko je prišel (tja), je prešuštoval z njegovo ženo, z njo skoval zaroto proti kralju, ga ubil in tako osvojil oblast. Če bi torej zdaj obstajala dva takšna prstana in bi si enega nataknil pravičen človek, drugega pa krivičen, se mi zdi, da nobeden ne bi bil tako adamant-ski, da bi vztrajal v pravičnosti, in bil tako odločen, da bi se odrekel tujim stvarjem ter se jih ne bi dotaknil, če bi lahko celo s trga brez strahu vzel, kar bi hotel, vstopal v hiše in spolno občeval s komer koli bi hotel, ubijal in reševal iz okovov, kogar koli bi hotel.«

Naša različica vprašanja je seveda: Kaj bi pri filozofiji delali učenci, če bi imeli tak prstan? Na to vprašanje lahko odgovori vsak učitelj sam. K temu, kaj naj delamo v razredu, da bodo svoj smisel ur filozofije našli tudi nevidni dijaki, pa želimo prispevati s tem zbornikom. Učitelji moramo namreč sami zagotoviti, da bodo dijaki v družbi, ki od posameznika pričakuje, da oblikuje svoje življenje, bolje začutili potrebo po filozofiji. Filozofija je namreč lahko objektivno nujno potrebna kulturna tehnika sodobnega sveta, a če se kot taka ne kaže tudi drugim, če jo drugi ne pripoznajo kot take, potem v družbi ne bo imela položaja, ki bi ga morala imeti. Pomembno vlogo pri tem igramo učitelji. Ta zbornik nam bo, upam, nekoliko olajšal delo.

Kaj je filozofija?





1.1 Filozofija in vsakdanje izkustvo

Mare Štempihar

O filozofiji in vsakdanjem izkustvu je mogoče govoriti vsaj na tri načine. Prvi je ta, da se pokaže, kako filozofija vselej izhaja iz vsakdanjega življenja, torej da se sprašuje in razmišlja o nečem zelo konkretnem in skuša premisliti tista vprašanja, s katerimi bi se moral ukvarjati vsak človek, saj ga zadevajo v njegovem bistvu. Drugi način je v razmisleku o nekem prehodu: od vsakdanjega izkustva (ki pogosto ostane nepremišljeno, saj si človek za razmišljanje o svojih izkustvih redko vzame čas), k pojmom oziroma idejam. Filozofija ustvarja pojme oziroma razmišlja o idejah, toda te niso nekaj čisto abstraktnega (kar naj bi bilo vsakdanjemu izkustvu nekaj tujega), niso pa tudi isto kot nabor dejstev o vsakdanji stvarnosti. Filozofija pregnete vsakdanje izkustvo oziroma uči gledati tisto, kar je večno in ni zavezano minevanju, kot je v Simpoziju zapisal Platon. Tretji način pa je filozofija kot praksa oziroma kot način življenja. Filozofiranje gre skupaj z nekim posebnim načinom življenja ali kot pravi Pierre Hadot: »[F]ilozofski diskurz [je] del načina življenja. A po drugi strani je treba priznati, da filozofova izbira načina življenja določa njegov diskurz. Se pravi, da filozofskih diskurzov ne moremo obravnavati kot realnosti, ki bi obstajale same po sebi in same zase, ter da ne moremo preučevati njihovih struktur neodvisno od filozofa, ki jih je razvil. Ali bi lahko ločili Sokratov diskurz od Sokratovega življenja in smrti?« (Hadot 2009: 17) Gradiva tega poglavja bodo organizirana v skladu s temi tremi točkami.

I

Naš namen je torej pokazati dijakom, da je filozofija nekaj, kar je tesno povezano z vsakdanjim življenjem. Ko dijaki slišijo ime »filozofija«, pogosto pomislijo na nekaj čudnega, nenavadnega, odštekanega, neoprijemljivega, neuporabnega ipd. Zato sta učiteljica in učitelj filozofije pred zahtevno nalogo. Dijakom morata na neki način dokazati, da je tisto, s čimer se filozofija ukvarja, zelo povezano z njihovimi življenji ter da zgodba, ki jo pripovedujejo filozofi, vselej govori tudi in zlasti o njih samih.

Primeri, kako je zgoraj zapisano mogoče narediti

Prvi primer je primer učne ure, ko sem predstavljal filozofijo kot šolski predmet, in sicer dijakom, ki se do tedaj še niso srečali z njo. Nekateri so že kar vnaprej povedali, da filozofija ni zanje in da je prav gotovo ne bodo izbrali za maturitetni izpit (prav ti dijaki so bili nato najbolj dejavni, ko smo začeli z diskusijo). Pokazal sem jim kratek odlomek iz filma Matrica. Zanj sem se odločil zato, ker dijaki večinoma radi gledajo filme, filmi pa nemalokrat tudi pomembno vplivajo na naše vsakdanje izkušnje, na način doživljanja, razumevanja sveta, medsebojnih odnosov ... – v njih pa je tudi veliko gradiva za pogovor o filozofskih vprašanjih.

V izbranem odlomku zasledimo naslednji dialog:

Morfej: »Ali verjameš v usodo, Neo?«

Neo: »Ne.«

Morfej: »Zakaj pa ne?«

Neo: »Ker ne maram ideje, da ne nadzorujem svojega življenja.«

Morfej: »Natanko vem, kaj misliš s tem.«

[*Kratek komentar k odlomku:* Ta kratki dialog je lahko odlično izhodišče za razpravo. Tudi zaradi tega, ker je pogovor o usodi na neki način tako 'vsakdanji'. Med dijaki se bo prav gotovo našel kdo, ki se ukvarja z astrologijo ali vsaj občasno prebere kak horoskop. Tema pa je tudi sicer zelo pomembna za razmišljanje o vprašanjih, kot so: Ali v naša življenja posega neka 'višja sila', ki določa njihov potek, ali pa so dogodki večinoma rezultati naših odločitev in so tako podrejeni delovanju svobodne volje? Ali je naša življenjska pot zapisana v zvezdah, genih ali kje drugje in je tako za nas izdelana že vnaprej ali pa je nekaj, kar bomo morali ustvariti sami? ...]

Po ogledu odlomka dijakom lahko zastavimo naslednja **vprašanja**:

1. Kaj mislite o odgovoru, ki ga ponudi Neo na vprašanje, ali verjame v usodo?
2. Kakšen pomen ima ideja usode za Nea? Pojasnite.
3. Zakaj Morfej pravi, da natanko ve, kaj misli Neo s svojo izjavo?
4. Ali človek, ki verjame v usodo, nujno verjame tudi v to, da ne nadzoruje svojega življenja? Ali je verjetje v usodo tudi verjetje v neobstoj svobodne volje?
5. Kakšna je razlika v načinu življenja človeka, ki verjame v usodo, in načinu življenja tistega, ki vanjo ne verjame?
6. Ali je verjetje v usodo povezano z optimizmom?
7. Ali je verjetje v usodo enako kot »vdanost v usodo«?

[Naša učna ura se je sklenila z razpravo o zgornjih vprašanjih; naslednjo uro bi lahko nadaljevali z branjem naslednjega odlomka.]

Konfucij: Pogovori

»Zaupanje v nebo«

Ko je bil mojster v Kuangu v nevarnosti, je dejal: »Ker kralja Wena ni več, je vendar kultura meni zaupana? Če bi Nebo hotelo to kulturo uničiti, je ne bi zapustilo smrtniku. Če pa Nebo te kulture ne želi uničiti: Kaj mi Kuangovi ljudje lahko napravijo?«

(*Konfucij 1998: 134*)

Seneka: Pisma prijatelju

»/.../ V življenju ni nič kakor v kopališču, v gneči in na potovanju: marsikaj utrpiš, ker drugi nalašč kaj vržejo nate, marsikaj pa tudi slučajno. Življenje ni sama ljubkost in prijetnost. Nastopil si dolgo pot; na njej moraš večkrat zaiti, se spotikati, padati, se utrujati ter vzdikati: »O, da bi me zadela smrt!« Tega sicer ne misliš resno. Nekoga boš zapustil, nekoga boš spremil do groba, nekoga pa se boš bal. Takšno vegasto pot moraš hoditi. Duša hoče umreti? Ne, pripraviti se mora na vse; vedeti mora, da je prišla tja, kjer grmi in se bliska; vé, da mora, tja, kjer *»žalost in skrb je doma pa blede bolezni in starost.«* V taki družbi moramo živeti. Temu se ne moremo izogniti, pač pa vse to lahko preziramo, če večkrat mislimo na to in si predstavljamo to, kar bi utegnilo še priti. Vsakdo gre pogumneje nad to, za kar se je že dolgo pripravljal, in se upira celo še hujšemu, ako je na to že prej mislil. Kdor pa ni pripravljen, se ustraši tudi najbolj neznatnih stvari. Težiti moramo za tem, da nas nič ne zadene nepričakovano. Ker pa je vse, kar je novo, za nas težje, moraš stalno misliti na to, da je koristno tudi, če nisi pred nobenim zlom novinec. /.../ Druge so okradli, koga drugega so obtožili, koga ubili, koga izdali, koga poteptali, koga zasledovali s strupom, drugega z obtožbami. Karkoli bi ti lahko omenil, je zadelo že mnoge in jih bo še. Zapovrstjo merijo na nas kopja in puščice: nekatere nas zadenejo, nekatere letijo mimo nas in zadenejo druge. Ne smemo se čuditi ničemur, za kar smo rojeni, zato se ne sme nihče pritoževati, kajti vse je za vse enako. Tako pravim: enako je. Zakaj tudi to, čemur je kdo ušel, bi ga lahko zadelo. Enako pravo pa ni tisto, ki se je pri vseh uporabilo, ampak tisto, ki je za vse veljalo. Ukazujmo duhu ravnodušnost in brez tožb plačujmo davek svoje umrljivosti. Zima prinaša mraz s seboj: prezebatl moramo. Poletje nam vrača spet vročino: moramo se potiti. Slabo vreme napada naše zdravje: moramo bolehati. Tudi divja žival nas utegne napasti in človek, ki je hujši od divjih zveri. Marsikaj nam ugrabi voda, marsikaj ogenj. Vsega tega ne moremo spremeniti; moremo pa nekaj, namreč biti pogumni, kakor gre krepostnemu možu, ter hrabro prenašati slučajno zlo in soglašati z naravo. Narava pa vse to, kar vidiš, uravnava s spremembami: za oblačnostjo sledi jasno vreme. Morja se razburkajo, potem ko so počivala. Izmenoma pihajo vetrovi. Za nočjo pride dan. En del neba vstane, drugi zaide. Vse se večno spreminja. Po tem zakonu se mora ravnati tudi naša duša; njemu naj sledi, njega uboga. In karkoli se dogaja, naj misli, da se mora dogajati, in naj ne graja narave. Najbolje je, ako trpiš in prenašaš, česar ne moreš izboljšati, ter brez godrnjanja slediš bogu, po čigar volji se vse dogaja. Slab vojak je, kdor gre vzdihujoč za svojim vojskovodjem. Zategadelj brez nejevolje in radi sprejemamo ukaze ter ne zapuščamo svoje po tem prelepem delu, v katero je vpleteno vse, kar trpimo. In Jupitra, ki sedi na krmilu te silne mase ter jo vodi, ogovarjajmo tako, kakor ga ogovarja naš Kleantes v zgovornih verzih ...:

*»Oče, visokega néba vladar,
pelji me, kakor ti ljubo, vsekdar
pojdem poslušno za tabo; četudi
kdaj ne bi hotel, te bom vzdihovaje
vendarle spremljal in morda doživel
to, kar se še dobrega včasih zadene.
Kdor je volján, ga vodi usoda;
kdor se upira, ga vleče.«*

Tako živimo, tako govorimo; usoda naj nas najde vedno pripravljene, nikdar nejevoljne. Velikodušen je tisti, ki se vda bogu, nizkoten in neplemenit, kdor se upira in slabo misli o svetovnem redu ter bi rajši poboljšal bogove kakor samega sebe.«

(Seneka 1966: 418–420)

Vprašanja:

1. Kaj je to, kar Konfucij imenuje 'zaupanje v nebo'? Kaj v tej ideji pomeni 'Nebo'?
2. Kaj hoče sporočiti mojster, ko pravi, da mu Kuangovi ljudje ne morejo nič, če je Nebo odločilo nasprotno njihovim hotenjem?
3. Kako razumete Senekove besede: »Ne smemo se čuditi ničemur, za kar smo rojeni, zato se ne sme nihče pritoževati, kajti vse je za vse enako. Tako pravim: enako je.«?
4. Kako naj se vede človek, ki spozna, da obstaja zakon, po katerem se vse večno spreminja? Zakaj se mora po njem ravnati tudi naša duša?
5. Kaj pove Seneka o usodi? Komentirajte njegovo izjavo, ki pravi, da naj nas »usoda /.../ najde vedno pripravljene, nikdar nejevoljne«!

II

Vprašanje, ki ga lahko zastavimo dijakom, je tudi tole: Kaj je (izhajajoč iz vsakdanjega izkustva) filozofija? Kakšno je naše običajno stališče do filozofije oziroma do filozofiranja? Kdo sploh je filozof? S temi vprašanji vsaj nekoliko raziščemo ideje dijakov o tem, s čimer se začenjajo srečevati pri uvodnih urah filozofije – čeprav lahko tematiko filozofije in vsakdanjega izkustva obravnavamo šele na koncu leta, ko so dijaki že pridobili neko *izkustvo* filozofije oziroma filozofiranja in so pripravljeni ponovno premisliti odnos med vsakdanjim izkustvom ter dejavnostjo filozofije. Dijake tedaj povprašamo o tem, kaj jim pomeni filozofija. Ali se je v njihovem življenju kaj spremenilo, odkar so se srečali z njo?

V branje jim nato ponudimo naslednji odlomek iz Platonovega *Simpozija*:

»/.../ Stvar je namreč taka, da noben bog ni filozof in si ne prizadeva, da bi postal moder, ker že je. Prav tako nikdo drug, ako je moder, ne išče modrosti. Pa tudi nevedneži ne iščejo modrosti in si ne želijo biti modri: zakaj to je ravno slabo pri nevednosti, da je človek, ki ni ne lep ne dober, nerazumen in zadovoljen sam s seboj. Tak domišljavec ničesar ne pogaša, zato tudi ne čuti želje po tem, kar misli, da mu ne manjka.«

'Kdo pa so potlej filozofi, Diotima,' sem vprašal, 'če modri ne in ne bedaki?'

'Na to bi ti mogel odgovoriti vsak otrok,' je dejala: 'tisti, ki stoje med obojimi. In med njimi je Eros. Modrost sodi med najlepše reči, Eros pa je ljubezen do lepega: zato mora nujno biti filozof, to je ljubitelj modrosti, a kot tak stoji na sredi med modrostjo in nevednostjo. Tudi temu je vzrok njegov rod: saj je sin modrega in bogatega očeta pa nevedne in siromašne matere.'«

(Platon 1960: 95–96)

Vprašanja:

1. Kdo je filozof po Platonu? Kako se njegovo pojmovanje filozofa ujema ali ne ujema z vašim?
2. Kaj menite o ideji, da brez ljubezni ni filozofije in ni modrosti?

Razmislite še o Hadotovem komentarju k Platonu:

»Tako kot za Platona je, na primer, tudi za stoike filozof po svojem bistvu drugačen od modreca in z vidika tega nasprotja iz *protislovja* se filozof ne razlikuje od navadnih smrtnikov. Ni važno, ali smo le en komolec ali petsto sežnjev pod vodno gladino, vedno smo enako utopljeni, bi rekli stoiki /.../ Modri in ne-modri se nekako razlikujeta po bistvu, saj samo ne-modri pozna bolj in manj, medtem ko modri ustreza absolutni popolnosti, ki ne dopušča stopenj. A to, da je filozof ne-moder, ne pomeni, da ni razlike med filozofom in drugimi ljudmi. Filozof se zaveda svoje ne-modrosti, želi si modrosti, poskuša napredovati proti modrosti, ki je za stoike nekakšno transcendentno stanje, kakršnega je mogoče doseči le s sunkovito in nenadno pretvorbo. Poleg tega modrec ne obstaja, ali pa obstaja zelo redko. Filozof torej lahko napreduje, a vedno v okviru ne-modrosti. Teži k modrosti, vendar asimptotično, nikoli se je ne more dotakniti.«

(Hadot 2009: 62)

Vprašanja:

1. V čem je razlika med modrecem in filozofom?
2. V čem je razlika med filozofom in drugimi ljudmi?
3. Kaj je filozofova ne-modrost?

III

Kot zgled človeka, ki mu filozofija pomeni način življenja, se upravičeno postavlja Sokrata. Ta je vztrajal v posebni drži, ki jo je njegov učenec Platon prepričljivo opisal v *Apologiji*. O tem velja prebrati naslednji odlomek:

»S tem svojim naziranjem, gospodje, se bržda res nekoliko razlikujem od velike množice, in če bi smel trditi, da sem v kaki stvari modrejši kakor moj sosed, bi bilo v tem, da nimam zadostne vednosti glede tega, kaj nas čaka po smrti, da se pa svoje nevednosti tudi zavedam. Delati krivo, kajpak, in biti neposlušen do boljšega, bodi boga, bodi človeka, to pa vem, da je slabo in sramotno. Zato se ne bom stvari, za katere ne vem, ali niso morebiti dobre, nikoli tako bal in se jim nikoli tako izogibal kakor stvarem, o katerih zagotovo vem, da so slabe. Recimo, na primer, da bi bili vi danes voljni oprostiti me, ne da bi poslušali Anita, ki je rekel, da me ali sploh ni bilo treba postaviti pred sodišče, ali pa moram, ko sem že tu, plačati z glavo, saj češ, če jo unesem, se bodo vaši sinovi na mah vsi do kraja popačili, ker bodo Sokratove nauke prenašali v prakso. Denimo, da bi mi rekli: 'Sokrates, za zdaj ne bomo poslušali Anita, ampak te oprostimo, vendar s pogojem, da ne boš dalje tratil časa s temi in podobnimi problemi in da se odpoveš filozofiranju; če pa te še kdaj

zalotimo na tej poti, boš ob glavo!' Ko bi me, kakor rečeno, nameravali oprostiti s tem pridržkom, bi vam odvrnil: 'Zahvalim, gospodje, in sluga ponižen, toda večjo poslušnost sem dolžan bogu, kakor vam.« Zato pa – dokler se mi ne utrga poslednji dih iz prsi in bom še pri moči, ne bom nehal filozofirati pa vas opominjati in osvetljevati resnico vsakomur, kogar bom srečal, govoreč, kakor sem vaju: 'Priatelj moj ljubi, Atenec si, meščan največjega, po znanosti in moči najslavnejšega mesta na svetu, pa te ni sram, da se pehaš samo za tem, kako bi si pridobil čim več denarja pa slave in časti, na sprevidevnost in resnico in spopolnitev duše pa niti v sanjah ne misliš?' In če bo kateri tajil in zatrjeval, da teh reči ne pozablja znemar, ga ne bom kar tako odslovil ne sam odšel, ne: na rešeto ga bom dal pa dodobra presejal pa do dna preizkusil. In če bom našel, da navzlic zatrjevanju ni dobrosti v njem, ga bom pokaral, ker zanemarja najvažnejše dobrine in se žene za ničevostmi. Tako bom ravnal z vsakomer, kogar bom srečal, z mladim in starim, s tujcem in domačinom, zlasti pa z vami, meščani, ker ste mi bližji po rodu. Zakaj to je, verjemite mi, naloga, ki mi jo predpisuje bog ... Na morišče me moj tožnik lahko spravi, to že, tudi izžene me lahko ali oropa državljanskih pravic; toda to ima morebiti sam in z njim verjetno še kdo drug za ne vem kakšno nesrečo, jaz pa ne mislim tako. Meni se zdi, da je hujše zlo v tem, kar počenja mož danes, ko skuša nedolžnega človeka strmoglaviti v pogubo. Zato sem daleč od tega, gospodje sodniki, da bi se zagovarjal sebi v prid, kakor utegne kdo misliti; v resnici se zagovarjam le v vašo korist, da bi vas obvaroval pred zlorabo božjega daru, to je mene, če me obsodite. Zakaj če me usmrтите, vam ne bo lahko najti drugega, ki bi me nadomestil. Mogoče zveni res malce komično, vendar je od črke do črke res, da me je bog namenoma dodelil vašemu mestu, ko da bi bilo velik polnokrven konj, ki je zaradi velikosti nagnjen k lenivosti, pa mu je za spodbudo potreben kak obad ali brencelj. Meni se vse tako zdi, da me je bog prisodil Atenam zato, da opravljam službo takega brencelja, ki ves dan neutrudno poletava od enega do drugega ter slehernega od vas drami, spodbuja in kara, skratka, ki vam vsepovsod sedi za tilnikom ... Da pa sem jaz res tisti, ki ga je bog podaril mestu za dramilca, se utegneta prepričati, če pogledate na stvar s tega razgleda: Ali se vam zdi človeško naravno, da sem osebne koristi zmeraj puščal znemar in da že toliko let mirno gledam, kako mi razpada domačija in družina, ker skrbim in delam ves čas samo za vaš blagor, s tem da se obračam zasebno do slednjega posameznika kakor oče ali starejši brat ter mu prigovarjam, naj usmeri svoje misli na moralne dobrine? Pa ko bi imel vsaj kak užitek od tega ali ko bi bil plačan za svoje opominjanje, bi bilo moje ubadanje še nekako razumljivo. Toda kakor sami vidite, mi moji tožniki brez sramu naprtujejo vse mogoče in nemogoče zločine, za eno stvar pa ob vsi svoji nesramnosti niso mogli postaviti priče, namreč, da sem kdaj od koga vzel ali zahteval plačilo. Jaz pa se morem za resničnost svoje izpovedi sklicevati na zanesljivo pričo, na svoje – uboštvo.«

(Platon 2003: 68–72)

Vprašanja:

1. Kako bi opisali Sokratov odnos do someščanov? Kako oziroma za kaj jih nagovarja?
2. Kaj Sokrat pove o sebi in svojem načinu življenja?
3. Kaj mislite vi o njegovem načinu življenja?
4. Zakaj Sokrat pravi, da se ne zagovarja v svoj prid, temveč v prid svojih someščanov?



Literatura

- 1 *Hadot, P. (2009). Kaj je antična filozofija?. Ljubljana: Krtina.*
- 2 *Konfucij (1998). Pogovori. Ljubljana: Cankarjeva založba.*
- 3 *Matrica - The Matrix (1999). Režija: Larry in Andy Wachowski. [DVD]. LA: Groucho Film II partnership.*
- 4 *Platon (1960). Simpozij in Gorgias. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 5 *Platon (2003). Poslednji dnevi Sokrata. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 6 *Seneka (1966). Pisma prijatelju. Maribor: Obzorja.*

1.2 Filozofsko zastavljanje vprašanj

Mare Štampihar, Alenka Hladnik

Naslov tega poglavja lahko razumemo vsaj na dva načina: Obstaja način zastavljanja vprašanj, ki je značilen za filozofijo in se po njem filozofija razločuje tako od drugih ved kot tudi od spraševanj, ki jim je človek priča vsak dan, npr. Kako si? Kakšno je danes vreme? Kdo je zmagal včeraj v nogometu? ... Ob tem se zastavlja vprašanje, po čem prepoznamo filozofski način spraševanja, kaj ga loči od drugih. In ker poučujemo filozofijo, nas mora zanimati tudi, kako pripraviti dijake, da bodo zastavljali vprašanja na filozofski način. Kako jih tega naučiti?

Obstaja razlika med vprašanji, ki so »filozofska«, in tistimi, ki to niso. Zapisana trditev je zaenkrat še skrajno nejasna. Le kako je mogoče določiti, katero vprašanje je filozofsko in katero ni? Glede na katere kriterije? Kdo jih lahko postavi? Ali so filozofska vprašanja tista, ki jih zastavljajo filozofi, ki so, denimo, to po poklicu? Če bi bilo temu tako, potem bi bilo naše početje v razredu v veliki meri nesmiselno, saj bi bil edini, ki bi bil poklican zastavljati filozofska vprašanja, učitelj, torej tisti, ki ima ustrezen akademski naslov. Nemara bi se strinjali, da bi moral biti naš cilj kot učiteljev filozofije ta, da bodo dijaki zastavljali filozofska vprašanja in pri njih vztrajali toliko časa, dokler to vztrajanje ne bo proizvedlo učinkov v obliki novih idej. Torej bodo vprašanja postala filozofska tedaj, ko bo ustvarjena neka *situacija*, v kateri bodo imeli udeleženci možnost svobodnega razvijanja in raziskovanja *idej*.

Ko bo učitelj vzel v roke gradiva, ki jih bo našel v tem poglavju, naj ima v mislih zapisano. Ta gradiva so namreč namenjena kot orodja, pripomočki za ustvarjanje takšnih situacij.

1.2.1 Filozofsko zastavljanje vprašanj ob podobah

Podobe, ki sledijo, so dovolj nenavadne, da lahko že sam pogled na njih izzove celo vrsto vprašanj. Učitelj dijake lahko povpraša po tem, kaj vidijo. Zelo preprosto, celo elementarno vprašanje, ki pa se lahko razvije v zanimivo razpravo. Navodilo dijakom je ob gledanju slik lahko tole: Opišite, kaj vidite na sliki. Ali je o sliki, ki je pred vami, mogoče povedati vsaj dve različni zgodbi? Če da, kateri?

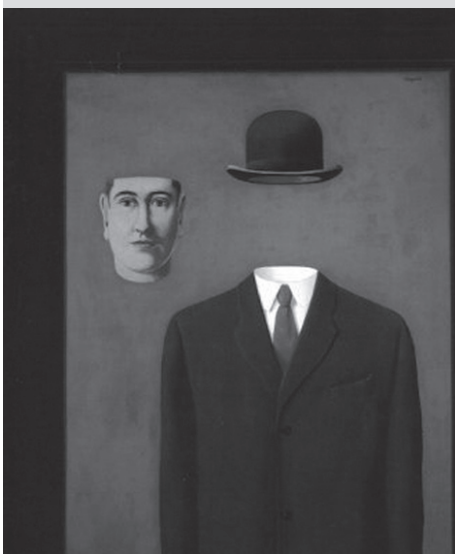
Primer 1



Slika 1: René Magritte: *La condition humaine*¹

Zapišite nekaj vprašanj, ki se vam porodijo, ko pogledate sliko.

Primer 2



Slika 2: René Magritte: *Le pèlerin* (»romar, popotnik«)²

Če bi morali idejo te slike povzeti v enem samem stavku, kateri bi bil ta stavek? Če bi morali podobo opisati z eno samo besedo, katera bi bila ta beseda?

¹ René Magritte (1898–1967), *La Condition Humaine*, 1933, Washington DC: National Gallery of Art.

² René Magritte (1898–1967), *Le Pèlerin*, 1966, olje na platnu, zasebna zbirka.

Primer 3

Slika 3: René Magritte: *Nevarna razmerja*³

Če bi avtorju slike lahko zastavili tri vprašanja, katera bi bila ta?

1.2.2 Filozofsko zastavljanje vprašanj ob branju zgodb

Filozofija se že od svojega nastanka ukvarja z vprašanji, ki so temeljna in zadevajo vsakega človeka. Vprašanja so lahko na prvi pogled videti čisto preprosta. Takšna vprašanja zastavljajo tudi in zlasti otroci. Videti so preprosta, vsaj dokler se ne začnemo zares ukvarjati z njimi. Zato bi lahko rekli, da so filozofska vprašanja nekaj, kar nas spremlja že od zgodnjega otroštva. Pogosto jih najdemo v tako dobro poznanih oblikah, kot so pravljice in pripovedke. Ena najlepših pripovedi, ki ima resen pomen tudi za filozofsko spraševanje, je, denimo, zgodba o cesarjevih novih oblačilih. Obstajajo pa še druge filozofske zgodbe za otroke (in odrasle). Eno od teh najdemo tudi v Carrollovi pripovedi o Alici v čudežni deželi.

»Gosenica in Alica sta se nekaj časa molče gledali; nazadnje je gosenica vzela pipo iz ust in spregovorila z medlim, zaspanim glasom:

'Kdo si pa ti?'

To ni bil posebno spodbuden začetek za pogovor. Alica je prècej plašno odgovorila: 'Saj ... saj tega trenutno niti sama ne vem, gospa ... Hočem reči, da sem vedela, kdo sem, ko sem davi vstala; toda zdi se mi, da sem se medtem že večkrat spremenila.'

³ René Magritte (1898–1967), *Liasions Dangereux*, 1934, olje na platnu, zasebna zbirka.



'Kaj naj to pomeni?' je strogo vprašala gosenica. 'Izražaj se jasno!'

'Bojim se, gospa, da se ne morem jasno izražati,' je rekla Alica, 'ker jaz sploh nisem jaz! Saj razumete?'

'Ničesar ne razumem,' je rekla gosenica.

'Ampak bolj jasno res ne morem povedati,' je na moč olikano odgovorila Alica, 'ker prvič tega niti sama ne razumem, razen tega pa človeka čisto zbega, če en dan tolikokrat spremeni velikost!'

'Niti najmanj ga ne zbega,' je rekla gosenica.

'Veste, vi tega morda še niste doživeli,' je rekla Alica, 'toda ko se boste spremenili v bubo – nekega lepega dne se bo to moralo zgoditi – nato pa še v metulja, se bo to tudi vam malo čudno zdelo, ali ne?'«

(Carroll, 1969: 36)

Vprašanja za pogovor:

1. Kakšen je Aličin odgovor na vprašanje: Kdo si? Zakaj Alica ne more kar takoj in brez zadrege odgovoriti na goseničino vprašanje?
2. Kako Alica gosenici razloži problem, ki nastane ob vprašanju: Kdo si?
3. Ali ste bili tudi vi kdaj v podobnem položaju kot Alica, ko vam je nekdo zastavil na videz čisto vsakdanje vprašanje, pa ste ugotovili, da ne obstaja preprost odgovor nanj?
4. Kako bi vi odgovorili na vprašanje: Kdo si?

Le kdo ne pozna zgodbe o Malem princu? Tudi v njem bomo lahko našli kar nekaj iztočnic za zanimivo in plodno filozofsko razpravo.

»Lisica je umolknila in dolgo gledala Malega princa.

'Prosim ... udomači me,' je rekla.

'Prav rad,' je odgovoril Mali princ, 'le časa imam malo. Prijatelje moram najti in spoznati še marsikaj.'

'Le tisto spoznaš, kar udomačiš,' je rekla lisica. 'Ljudje si ne vzamejo časa, da bi sploh kaj spoznali. Pri trgovcih kupujejo kar izdelane predmete. Ker pa ni trgovcev, ki bi prodajali prijatelje, ljudje nimajo več prijateljev. Če bi imel rad prijatelja, me udomači!'

'In kako se to stori?' je rekel Mali princ.

'Zelo potrpežljiv je treba biti,' je odgovorila lisica. 'Skraja boš sedel v travi bolj stran od mene – takole. Zdaj pa zdaj te bom od strani pogledala, ti pa se ne smeš oglasiti. Besede so izvir nesporazumov. Toda vsak dan boš lahko prisedel bliže ...'

Drugo jutro je Mali princ spet prišel.

'Pridi raje vselej ob isti uri,' je dejala lisica. 'Če boš prihajal, recimo, ob štirih popoldne, te bom vzemirjena pričakovala že ob treh. Bolj ko se bo bližal čas, srečnejša bom. Ob štirih bom nestrpna in nemirna; čutila bom, kako je sreča dragocena. Če

pa boš prihajal, ne da bi vedela kdaj, potem ne bom vedela, kdaj naj začnem biti srečna ... Ceremonije so potrebne.'

'Kaj je to ''ceremonija''?' je vprašal Mali princ.

'Tudi to je nekaj, kar že skoraj ni več v rabi,' je rekla lisica. 'To je tisto, zaradi česar je kak dan drugačen, kot so drugi dnevi, kaka ura drugačna, kot so druge. Ceremonijo imajo na primer moji lovci. Ob četrtnih plešejo z vaškimi dekleti. Četrtek je torej čudovit dan! Takrat grem na sprehod tja do vinograda. Če pa bi lovci plesali kadarkoli, bi bili vsi dnevi enaki in jaz ne bi imela nobenih počitnic.'

Tako je Mali princ udomačil lisico. Ko pa je prišla ura slovesa, je lisica rekla:

'Ah, jokala bom ...'

'Nič ne morem zato,' je odgovoril Mali princ. 'Saj te nisem silil, ti si hotela, naj te udomačim.'

'Seveda,' je dejala lisica.

'Toda ti boš jokala!' je rekel Mali princ.

'Seveda,' je rekla lisica.

'Torej s tem nisi nič pridobila!'

'Pridobila,' je dejala lisica, 'zaradi pšenične barve.' [...]

'Zbogom,' je dejal ...

'Zbogom,' je rekla lisica. 'Čuj mojo skrivnost. Zelo preprosta je: Kdor hoče videti mora gledati s srcem. Bistvo je očem nevidno.'

'Bistvo je očem nevidno,' je ponovil Mali princ, da bi si zapomnil.

'Zaradi časa, ki si ji ga žrtvoval, je tvoja vrtnica tako dragocena.'

'Zaradi časa, ki sem ji ga žrtvoval ...' je ponovil Mali princ, da bi si zapomnil.

'Ljudje so to resnico pozabili,' je rekla lisica. 'Toda ti je ne smeš pozabiti. [...]''«

(*Saint-Exupéry, 1989: 59–63*)

Vprašanja za pogovor:

1. Kaj menite o lisičini misli, da si ljudje ne vzamejo časa, da bi sploh kaj spoznali – ali to drži?
2. Kaj pomeni reči, da so besede vir nesporazumov?
3. Kaj vam pomeni beseda »ceremonija«? Zakaj po vašem mnenju človek potrebuje ceremonije?
4. Katero skrivnost lisica zaupa Malemu princu? Kako razumete njeno razmišljanje? Če je bistvo očem nevidno, zakaj nas potem kljub temu vsak dan skrbi, kako izgledamo in kako bomo videti drugim?

Takšne zgodbe so lahko odličen uvod v ure filozofije. Dijaki bodo ugotovili, da so filozofske teme povsod in da jim je predmet v resnici bližji, kot so si mislili, ko so prvič videli besedico »filozofija« zapisano v šolskem urniku. Z njimi lahko spodbudimo dijake k filozofskemu zastavljanju vprašanj.

Filozofsko zastavljanje vprašanj – pojasnilo

Uvodne teme se trudim obdelati čim krajše in čim hitreje, zato so vprašanja k besedilom bolj analitična, samo pomagajo dijakom izluščiti bistveno in si to zapomniti. V nadaljevanju se pogosto vračam na uvodne teme in tako omogočim, da so tudi razumljene in poglobljene z dodatnimi vsebinami (prvi pogoj za to je, da imajo dijaki filozofsko mapo). Ves kurz zastavim kot splošno vprašanje Kaj je filozofija?, ki je tudi samo filozofsko vprašanje. Prav ta samorefleksivnost je specifičnost filozofije, sama sebi je vprašanje, sama sebi problem, zaradi katerega ni samoumevna niti filozofom samim, vprašljivi so njen predmet in metode, še bolj njena vrednost in smisel. Na točki vrednosti in smisla je možno zelo resno srečanje z dijaki: zanje je filozofija samo še en šolski predmet, po navadi se jim zdi precej nekoristen, saj je za večino nematuriteten. Dijaki so do zadnjega letnika že trdno odločeni glede odgovora na vprašanje, kateri predmeti so koristni in kateri ne. Pri filozofiji večinoma soglašajo, da ni koristna in zanje nima nobene vrednosti. Zato je to odlična priložnost za sokratski razgovor, ki razkrije, kaj jim koristnost pomeni, ali sodi korist med vrednote itd. Naslednji korak je lahko še pogumnejši, če si upamo sprejeti dejstvo, da dijaki niso tabule rase glede filozofije, da razumejo filozofiranje v slabšalnem pomenu (glej geslo v SSKJ). Za artikulacijo njihovih pričakovanj na začetku lahko na hitro vpeljemo odlomek iz Jaspersovega *Uvoda v filozofijo*: »Kaj je filozofija in koliko je vredna, je sporno. Od nje se pričakuje izredna pojasnila ali pa se jo kot brezpredmetno mišljenje ravnodušno pušča ob strani. S strahospoštovanjem se jo pojmuje kot pomembno prizadevanje nenavadnih ljudi ali pa se jo prezira kot odvečno tuhtanje sanjačev. Ima se jo za stvar, ki zadeva vsakega, zato bi morala biti v temelju preprosta in razumljiva, ali pa se jo ima za tako težko, da se je brezupno ukvarjati z njo.« (Filozofija na maturi 2/94, str. 8)

Učni list 1: Filozofska vprašanja

»Pri iskanju vednosti ljudje običajno zastavljajo dve vrsti vprašanj. Prva so vprašanja o svetu – vseskozi želimo gospodovati svojemu okolju oziroma, če hočete, ga samo spoznati. Nanja lahko odgovorimo samo tako, da se ozremo v svet: z raziskovanjem, opazovanjem, preverjanjem, eksperimentiranjem itd. Taka vprašanja so dejstvena – filozofi bi rekli empirična, kar pomeni, da so povezana z izkustvom. Druga vrsta vprašanj so abstraktna oziroma formalna – npr. v matematiki in logiki ali v igrah in grboslovju. Vprašanja se nanašajo na odnose med entitetami v formalnem sistemu, zato nanja ne moremo odgovoriti tako, da pogledamo v svet. A s tem nikakor ne pravim, da so daleč stran od našega vsakdanjega izkustva. Formalni sistem, po katerem celo zelo pogosto posegamo v vsakdanjem življenju, je aritmetika. Uporabljamo jo dobesedno vsak dan, ko štejemo stvari, gledamo na uro, menjamo denar itd.; abstrakten sistem je lahko neverjetno koristen in pomemben v našem praktičnem življenju.

Obstajata torej dva velika razreda vprašanj, na katera znamo uspešno odgovarjati: empirična, pri katerih gre za obravnavanje dejstev, in formalna, pri katerih gre za povezovanje stvari v formalnem sistemu. Skoraj vsa vprašanja, in potemtakem skoraj vsa vednost, spadajo v eno od omenjenih dveh košar. Filozofska vprašanja pa ne: skoraj bi lahko rekli, da je njihov značilni znak ne spadati v nobeno od njiju. Na vprašanje Kaj je prav? ne moremo odgovoriti ne s pogledom skozi okno ne s preiskovanjem notranje skladnosti formalnega sistema. Torej ne vemo, kako odgovoriti

nanje. Žgoče vprašanje brez jasnega vedenja, kako poiskati odgovor, to je točka, kjer se začne filozofija.«

(Isiah Berlin v pogovoru z B. Mageejem)

Pisno odgovorite:

1. Koliko vrst vprašanj loči avtor? Naštejte jih.
2. Kaj je bistveno za vsako od teh treh vrst?
3. Ali poznate še kakšne vrste vprašanj?

1.2.3 Filozofsko zastavljanje vprašanj kot odgovor na vprašanje »Kaj je filozofija?«

Henri Bergson je v svojem delu *Uvod v metafiziko* razmišljal o tem, kaj sploh pomeni, če rečemo, da se nekdo ukvarja s filozofijo, torej da filozofira. V čem je specifičnost filozofove dejavnosti. Da bi vedeli, o čem govorimo, ko govorimo o *filozofskem* zastavljanju vprašanj – ali to ne predpostavlja, da smo na neki način že odgovorili na vprašanje: Kaj je filozofija? Ali pa na to vprašanje odgovarjamo vsakič, ko se ukvarjamo s filozofijo? Torej je zastavljanje vprašanj na filozofski način – kot je bilo to opredeljeno zgoraj – zastavljanje vprašanj, ki se ne zadovolji z odgovori »na prvo žogo«, ampak sledi neki poti, neki logiki, ki je nekako notranja samemu vprašanju (in lahko bi dodali: notranja sami situaciji, ki jo je odprlo vprašanje) – tudi že odgovarjanje na vprašanje o tem, kaj je filozofija. Bergson v svojem besedilu govori o *preprostosti in novosti*, ki je v jedru neke filozofske misli. Razmišlja pa tudi o tem, kdo je filozof in kaj je dejavnost, ki se je loteva.

»Doktrino – tudi če je doktrina velikega misleca – si radi zamišljamo, kot da je izšla iz prejšnjih filozofij in kot da predstavlja 'trenutek nekega razvoja'. To resda ni povsem napačno, saj je vsaka filozofija bolj podobna organizmu kot sestavljenki, in še vedno je boljše, da govorimo o razvoju, kot da bi govorili o sestavljanju. Vendar ta nova primerjava ne samo, da zgodovini misli pripisuje večjo zveznost, kot jo ima v resnici, njena slabost je tudi, da prikuje našo pozornost na zunanjo zapletenost sistema in na tisto, kar more biti v njegovi površinski obliki predvidljivo, namesto, da bi nas vabila, naj se s prstom dotaknemo novosti in preprostosti na dnu. Filozof, ki je vreden tega imena, je zmerom povedal eno samo stvar: in še to je bolj skušal povedati, kot da bi jo bil resnično povedal. Eno samo stvar pa je povedal zato, ker je poznal eno samo točko: še to je bila manj vizija kot stik; ta stik je dal pobudo, ta pobuda gibanje, in tudi če je to gibanje, ki je kot nekakšno vrtinčenje neke posebne oblike, našim očem vidno samo po tistem, kar je spotoma pobralo, je vendarle prav tako res, da bi se bili lahko vzdignili še drugi drobci prahu in da bi bil to še vedno isti vrtinec. Misel, ki prinaša na svet nekaj novega, je tako pač prisiljena, da se manifestira z že izdelanimi idejami, ki jih najde pred seboj in jih potegne v svoje gibanje; tako se zdi odvisna od razdobja, v katerem je filozof živel; a pogosto je to samo navidezno. Filozof bi se bil lahko rodil več stoletij prej; opravičiti bi imel z drugo filozofijo in z drugo znanostjo; zastavljal bi si bil druge probleme; izrazil bi se bil z



drugačnimi obrazci; v knjigah, ki jih je napisal, morda nobeno poglavje ne bi bilo enako; in vendar bi bil povedal isto stvar.«

(Bergson, 1977: 129-130)

1.2.4 Heidegger o »temeljnem vprašanju metafizike«

Učni list 2

»Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič? To je to vprašanje. Verjetno vprašanje ni poljubno. 'Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?' – očitno je to vprašanje prvo izmed vseh. Seveda, prvo ne v časovnem zaporedju vprašanj. Posameznik pa tudi narodi na svoji zgodovinski poti skozi čas sprašujejo marsikaj. Marsikaj pregledajo, preiščejo in preverijo, preden naletijo na vprašanje: 'Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?' Mnogi sploh nikoli ne trčijo ob to vprašanje, če to pomeni, da naj vprašanja kot izrečenega ne bi le slišali in brali, temveč da vprašanje vprašujemo, tj., da ga postavimo, zastavimo, da se primoramo v stanje takega vpraševanja.

Pa vendar! Vsakogar enkrat, morda celo večkrat, oplazi skrita moč tega vprašanja, ne da bi prav dojel, kaj se mu godi. V hudem obupu, na primer, ko se zdi, da vse stvari zgublajo svojo težo, in ko se omrači vsak smisel, se vzravna to vprašanje. Morda bo zadonelo le enkrat, kot zamolkel udarec zvona, ki zazveni v bivanje in polagoma spet utihne. V vrisku srca je vprašanje spet tu, ker tu so vse stvari preobražene in na novo stoje okrog nas, kakor da bi bili prej zmožni dojeti to, da jih ni, kot to, da so, tako kot so. V dolgočasju, ko smo enako oddaljeni od obupa in veselja, je vprašanje spet tu. Trdovratna običajnost bivajočega širi okrog sebe razpuščenost, v kateri se nam zdi vseeno, ali bivajoče je ali pa ga ni, pri čemer v nenavadni obliki spet odzvanja vprašanje: Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?

To vprašanje lahko hote vprašujemo, lahko pa gre, ravno nasprotno, kot vprašanje neprepoznano, skozi naše bivanje le kot minljiv piš vetra; lahko nas resneje pesti, ali pa ga, s katero koli pretvezo že, odrivamo in zadržujemo – zagotovo to nikoli ni vprašanje, ki ga, časovno gledano, med vprašanji vprašujemo najprej.

Toda vprašanje je prvo v nekem drugem smislu – namreč po rangi. To je mogoče trojno ponazoriti. Vprašanje 'Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?' je za nas prvo po rangi – enkrat kot najširše, potlej kot najgloblje in naposled kot najizvirnejše vprašanje.«

(Heidegger, 1995: 1-2)

Vprašanja:

1. Po čem sprašuje »temeljno vprašanje metafizike«? Zakaj mislite, da je to vprašanje temeljno?
2. Kaj pomeni reči, da se »primoramo« v spraševanje vprašanja?
3. Kdaj se po Heideggerju to vprašanje zastavlja človeku? Ob katerih izkustvih? Zakaj prav ob teh?
4. Ali se tudi vam zdi to vprašanje »temeljno«? Pojasnite svoj odgovor.

Literatura

- 1 *Carroll, L. (1969). Alica v čudežni deželi. Ljubljana: Mladinska knjiga.*
- 2 *Bergson, H. (1977). Esej o smehu. Filozofska intuicija. Uvod v metafiziko. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 3 *Heidegger, M. (1995). Uvod v metafiziko. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 4 *Saint-Exupéry, A. de (1989). Mali princ. Ljubljana: Mladinska knjiga.*



1.3 Izvor filozofskih vprašanj

Alenka Hladnik

Jaspersovo besedilo se je v praksi izkazalo kot izjemno uporabno. Po eni strani je šolsko sistematično, po drugi dovolj zapleteno, da se morajo dijaki s pomočjo učitelja potruditi in ga natančno prebrati.

Učni list: Čudenje, dvom in eksistenca

»Filozofija kot metodično mišljenje ima svoje začetke pred dvema tisočletjema in pol, kot mitično mišljenje pa že veliko prej.

Vendar je začetek nekaj drugega kot izvor. Začetek je zgodovinski in prinaša naslednikom rastočo množico domnev, ki omogočajo mišljenje. Izvor pa je vedno vir, iz katerega prihaja pobuda za filozofiranje in v katerem vsaka današnja filozofija edino more razumeti predhodne. Ta izvor je večplasten. Iz čudenja sledijo vprašanja in spoznanja, iz dvomov o spoznanem kritični preizkusi in gotovost, iz človeške pretresenosti in zavesti lastne izgubljenosti pa vprašanje o samem sebi. Predočimo si najprej te tri motive.

Prvič: Platon pravi, da je izvor filozofije čudenje. S svojimi očmi smo deležni zvezdnega pogleda, sonca in nebesnega svoda. Iz tega pogleda izvira nagon po preiskovanju vesolja. Iz tega pa se je razvila filozofija, največje dobro, ki so ga umrljivemu rodu naklonili bogovi. In Aristotel: »Kajti čudenje je tisto, kar človeka sili k filozofiranju: najprej se čudi nenavadnostim, ki jih srečuje, počasi gre naprej ter se sprašuje o gibanju Lune, Sonca, zvezd in nastanku vesolja.« Čudenje sili k spoznanju. V čudenju se zavem svoje nevednosti. Iščem vedenje, toda zaradi vedenja samega in ne zaradi kakršne koli splošne potrebe. Filozofiranje je nekakšno prebujenje iz navezanosti na življenjske potrebe. Prebujamo se, ko brez kakšnega določenega namena gledamo stvari, nebo, svet, ko postavljamo vprašanja, kaj in odkod je vse to. Odgovor nanje nam sicer nič ne koristi, daje pa nam zadovoljstvo.

Drugič: če sem zadovoljil svoje čudenje in občudovanje v spoznanju bivajočega, se vendar kmalu pojavi dvom. Čeprav se spoznanja kopičijo, pri kritičnem preizkusu ni nič gotovega. Čutno zaznavanje je odvisno od naših čutil in varljivo. Gotovo se ne ujema s tistim, kar obstaja zunaj mene, neodvisno od mojega spoznanja. Naši miselni vzorci so pogojeni s človeškim razumom. Zapletajo se v nerešljiva nasprotja. Trditve povsod nasprotujejo drugim trditvam. S filozofiranjem zajamem dvom, ga poskušam razviti do konca, tedaj pa se zaustavim ali z veseljem nad zanikanjem preko dvoma, ki nič več ne pusti, da velja, ki pa hkrati ne omogoča nobenega koraka naprej – ali pa pri vprašanju: kje je gotovost, ki se izogiba vseh dvomov in pošteno vzdrži vsako kritiko. Slavni Descartesov stavek »Mislim, torej sem« je bil filozofu gotovost brez vsakega dvoma, medtem ko je o vsem drugem dvomil. Čeprav sem popolnoma prevaran v svojem spoznanju, ki ga morda niti ne opazim, me vendar ne more prevarati, da jaz vendar sem, saj sem vendar v svojem mišljenju prevaran. Dvom postaja kot metodični dvom vir kritičnega preizkusa vsakega spoznanja. Zato: brez radikalnega dvoma ni nobenega resničnega filozofiranja. Odločilno pa je, kako in kje bo preko dvoma dosežen temelj gotovosti.

In sedaj tretjič: v spoznavanju predmetov v svetu, ko skušam z dvomom priti do gotovosti, sem usmerjen na stvari, ne mislim nase, ne na svoje cilje, srečo in blago, marveč pozabim nase in to spoznanje me zadovoljuje. Drugače je, ko se zavem samega sebe v lastnem položaju. Stoik Epiktet pravi: »Izvor filozofije je zavedanje lastne slabosti in nemoči.«

(Jaspers 1971: 10–11, prevedel M. Šimenc)

Vprašanja:

1. Naštejete tri motive za filozofiranje. Poskusite jih razložiti s svojimi besedami.
2. Kaj je po Jaspersu pogoj za začetek filozofiranja? Ali menite, da je to pogoj tudi za znanstveno raziskovanje in umetniško ustvarjanje?
3. Kaj sledi gotovosti? Ali ste vi lahko kdaj v kaj gotovi? Če da, v kaj?
4. Kako si razlagate 'zavedanje samega sebe v lastnem položaju'?

Učitelj dijakom pomaga tudi tako, da na tabelo sproti zapisuje ključne pojme, ki na koncu tvorijo opis vsakršnega, ne samo filozofskega **spoznavnega procesa**.

Tabelska slika

1. stopnja

ČUDENJE je posledica nesamoumevnosti, tujosti, nenavadnosti, odkritja neznosti.	RADOVEDNOST je motiv, ki spodbudi vprašanja in da energijo za spoznavanje.	SPOZNAVANJE je iskanje odgovorov, raziskovanje, odkrivanje.	VEDNOST so odgovori, spoznanja, odkritja ipd.
--	--	--	--

2. stopnja

VEDNOST – protislovja, – neskladnosti, – nejasnosti	RAZLOGI ZA DVOM DVOM je neprijetno čustvo ki se ga hočemo znebiti.	KRITIČNI – GOTOVOST ali PRESKUS – NEGOTOVOST obstoječe vednosti
---	--	---

Takšno zaporedje korakov od začetnega motiva (čudenja ali dvoma) do končnega spoznanja si dijaki hitro zapomnijo, ni lastno le filozofiji, ampak tudi znanosti in drugim področjem človekovega ustvarjanja. Prvič ga pri orisu zgodovine lahko preskusimo že pri Talesu, ki je moral podvomiti o mitološkem izročilu, da je lahko poiskal počelo v naravni stvari. Ali pri prehodu k antropološki fazi antične filozofije, ko množica hipotez o kozmosu, za katere ni bilo pravih dokazov, sofiste in Sokrata odvrne od raziskovanja narave in jih preusmeri k bolj koristnim, človeškim zadevam. Najbolj impresivna je seveda Descartesova odklonitev dvatisočletne tradicionalne vednosti, ki pa jo v besedilu opiše že Jaspers.



Na tretji izvor »zavedanje lastne slabosti in nemoči« lahko navežemo delfski »spoznaj samega sebe« ali morda Kantov niz treh vprašanj, ki se zaključi z najvišjim Kaj je človek? Lahko tudi primere eksistencialnih filozofskih vprašanj v tem priročniku. Možnosti so neizčrpne in odvisne od učiteljevih preferenc.

Poleg te opisne obravnave izvora filozofije je najbolj učinkovito dijaka čim večkrat začuditi, vzbuditi dvom v njem ali ga spraviti v stisko s temo, od katere ljudje radi bežimo, ker povzroča nelagodje. Tako in tako mora biti učitelj filozofije vselej na preži, kdaj se bo kakšno od teh stanj vzbudilo v dijakih, kajti takšna izvorna motivacija najbolj učinkovito pelje v filozofski razmislek. Smo kakor ribiči, ki mečemo vabe v motno vodo in pozorno čakamo, kdaj bomo začutili tresljaje in potegnili. In ker je dejanskost vselej bolj nenavadna od domišljije, najdemo veliko čudaškega gradiva v časopisju ali v elektronskih medijih:

Iskanje izgubljenega avtomobila

Sivega, mrzlega zimskega jutra je 57-letni Eric King sedel v svoj črni ford focus in se odpeljal v Suffolk, grofijo na angleški vzhodni obali. Ustavil se je v mestecu Bury St. Edmunds, ki šteje 35000 prebivalcev. Kraj mu je ugajal in hotel si ga je ogledati. Avto je parkiral v stanovanjskem predelu z majhnimi, dvonadstropnimi vrstnimi hišami iz rdeče opeke in z belimi vrati, v značilnem naselju vrstnih hiš na obrobju mesta. King je pred dvema letoma vzel dopust, da je negoval bolno mater, s katero je živel. Ko je mati umrla, ga je podjetje, kjer je delal kot kurir, poslalo v predčasni pokoj. Odtlej je imel veliko časa in nobenega pravega dela. Tistega februarskega dne se je sprehodil po mestecu, si ogledal katedralo, ob mraku pa se je napotil proti avtu. Orientiral se je po opečnatih hišah. A bilo jih je veliko, ulica za ulico. Tekel je po prvi, nato po drugi in tretji, toda o njegovem avtu ni bilo ne duha ne sluha. Ko se je že popolnoma stemnilo, je obupal, kupil vozovnico in se domov odpeljal z avtobusom. Naslednje jutro je sedel na avtobus in se odpeljal 120 kilometrov daleč v Suffolk. Med vožnjo je imel pred očmi natančno sliko svojega parkiranega avta. Spet je preiskal ulico za ulico samih rdeče opečnatih hiš. Po petih urah se je znova odpeljal z avtobusom domov. Naslednji dan se je iskanja lotil sistematično. Kupil si je zemljevid mesteca in preiskal vse njegove ulice. Tako se je vsak teden znova vračal in iskal. V Buryju St. Edmundsu si je najel sobo v poceni hotelu in se ni več vračal domov. Vsak, ki mu je povedal svojo zgodbo, se mu je posmehoval. Avta ne bo nikoli več našel, so bili prepričani vsi. Vsako leto na stotine avtomobilov, ki jim ne najdejo lastnika, konča na odpadu. Toda Eric King ni obupal. Iskal je sistematično, tako kot je nekoč delal sistematično v službi. Počasi se ga je začel lotevati obup. Minilo je že sedem mesecev in iskanje avtomobila je postalo del njegovega življenja. Osmega septembra so ga poklicali z mestne uprave in mu sporočili, da so avto našli. Prebivalci ulice so si ga šele po dolгих mesecih začeli nezaupljivo ogledovati, čeprav je tam že dolgo stal zapuščen. King je takoj prepoznal ulico, nešteto krat jo je med iskanjem prehodil. Vsakič je spregledal le majhen odcep, kjer je na parkirišču stal njegov avto. Zdaj, ko je King spet brez pravega cilja v življenju, si bo poiskal delo, po možnosti v večjem mestu. V Londonu. Zemljevid mesta si je že kupil, je sedem-mesečno iskanje opisal *Der Spiegel*.

Literatura

- 1 Jaspers, K. (1971). *Einführung in die Philosophie*. München.

1.4 Filozofija in znanost

Andrej Adam

Uvod

Na začetku velja opozoriti, da smo učitelji filozofije vprašanju znanosti, odnosu med znanostjo in filozofijo doslej posvetili že kar nekaj premisleka. O tem priča več številnih revij *Filozofija na maturi* in seveda tudi drugega gradiva. Vprašanje je samo, kaj storiti z danimi viri. Marjan Šimenc, denimo, pravi, da ni dovolj le bežno omenjanje znanosti, umetnosti ali religije pri pouku filozofije – »filozofija lahko vendarle tudi sama pomaga k premisleku drugih področij« (Pouk filozofije kot prostor refleksije znanosti, umetnosti in religije).

Dijakom je torej treba ponuditi poglobljen razmislek o drugih področjih človekovega duhovnega udejstvovanja in tega se nemara najboljše lotimo na enega izmed najbolj preizkušenih načinov, namreč z vprašanjem, kaj je *stvar*, o kateri razmišljamo. Če je predmet premisleka znanost, se lahko vprašamo, *kaj je znanost*, lahko pa se posvetimo tudi premisleku odnosa med znanostjo in filozofijo.

V nadaljevanju predstavljamo dva delovna lista, ki vsak po svoje opredeljujeta odnos med znanostjo in filozofijo. Prvi se vrača v zgodovino filozofije, k Locku, ki je filozofiji pripisal predvsem kritiško nalogo, drugi pa skuša filozofiji najti pomembnejšo nalogo.

Delovni list 1: Locke on Human Understanding

»Čeprav sta Descartes in Locke oba uporabljala metafore iz arhitekture, s katerimi sta opisovala svoja filozofska projekta, je pomembno, da je Descartes (denimo v *Meditacijah* iz leta 1641) dodelil samemu sebi vlogo načrtovalca in graditelja nove zgradbe znanstvenega spoznanja, medtem ko je Locke zavzel skromnejši položaj »delavca nižje vrste«, ki »nekoliko čisti in odpravlja grobljo, ki leži na poti do spoznanja«, in sicer zato, da lahko drugi – možje kot Newton, Boyle in Huygens – učinkoviteje zidajo na novo. /.../. Ta razlika odseva bistveno drugačni pojmovanji o tem, kaj je ustrezen odnos med filozofijo in znanostmi. Descartes je menil, da metafizika posameznim znanostim zagotavlja *apriorne* temelje, medtem ko jim epistemologija predpisuje pravilno znanstveno metodo. V nasprotju s tem je Locke poklicnim znanstvenikom priznaval veliko večjo avtonomijo in avtoriteto; nalogo filozofa, kadar se le-ta vtikuje v znanost, je videl bolj kot razkrinkavanje napihnjenih in nesmiselnih trditev tistih, ki si pripisujejo vednost, ne da bi izpeljali ustrezno znanstveno raziskavo. Lockov pogled na to, kakšen je ustrezen odnos med znanostjo in filozofijo, je dandanes postal tiha podmena glavnega toka sodobnega mišljenja in pomaga pri opredeljevanju razlike med »filozofskim« in »znanstvenim« raziskovanjem. /.../

Filozofija v obliki metafizike in epistemologije si zato ni več mogla (tako kot v Descartesovih časih) drzniti zapovedovati, kako bi moralo potekati raziskovanje narave oziroma preoblikovanje fizikalnega sveta, še manj pa je lahko poskrbela za odgovore na posamezna vprašanja na tem področju. Lockova velika zasluga je, da je bil med prvimi, ki so to opazili, in posledično tudi med prvimi, ki so spremenili predstavo o vlogi filozofije in ji pripisali predvsem *kritiško* nalogo, to je bolj presojo o spoznavnih stvkih kakor zagotavljanje primarnega vira spoznanja.«

(Lowe 1995: 11–14)

Delovni list 2: O znanosti in filozofiji

»Ali znanost in sodobna poznanstvenjena družba še potrebujeta filozofijo? Večkrat se sliši odgovor, da ne. Takšno prepričanje je značilno predvsem za dobro izobražene naravoslovce, pa tudi družboslovno izobraženi včasih menijo isto. Rečeno nekoliko karikirano, si je »znanstvena« zgodba o filozofiji zmeraj podobna: filozofske teorije so nestvarna, domišljajska spletnja problemov, ki s stvarnostjo in njenim spoznavanjem nimajo nič skupnega. Filozofija je nepotrebna in celo škodljiva, ker ljudi poneumlja. /.../

[A] filozofskega analiziranja problemov se ne moremo znebiti. [Večnih filozofskih problemov], ki jih z metodami empiričnih znanosti težko opisujemo /.../ ne moremo zadovoljivo pojasniti. Značilen primer je vprašanje svobode. V iskanju odgovora, v čem je svoboda in ali sploh obstaja, naravoslovnih (navadno predvsem fizikalnih) teorij in psiholoških opisov vedenja sicer ni mogoče zanemariti, vendar se pri njih tudi ne moremo ustaviti. Potreben je »širši« pogled, ki sega prek empiričnih metod. Natančneje rečeno, s filozofsko analizo se razkrivajo tisti vidiki človekovega položaja, ki empirične metode sploh omogočajo: pokažejo se temelji ali /.../ pogoji možnosti uporabe empiričnih metod.«

(Rudl 2004: 57)

Nekaj opomb k delovnima listoma 1 in 2

Branja delovnih listov se je mogoče lotiti tako, da ju v razpravi primerjamo. Kakšen je odnos med filozofijo in znanostjo po Locku, kakšen po Rudlu, komu gre bolj verjeti in zakaj. Učitelj lahko razpravo obogati s kakšnim primerom. Glede na zgornji delovni list je smiselni primer, v katerem se skriva vprašanje svobode.

Delovni list 3: Restavracija ob koncu veselja

»K mizi /.../ je pristopila velika mlekonosna žival, tolstomesnato štirinožno bitje govejega izvora z velikimi vodenimi očmi, majhnimi rogovi in, skoraj bi rekli, priliznjenim nasmeškom na ustnicah.

»Dober večer,« je zamukala in se težko sesedla na zadek, »jaz sem danes Dnevni dodatek. Smem usmeriti vašo pozornost na določene dele svojega telesa?« Malo je zahropla in kolcnila, prestavila svoje zadnje predele v nekoliko udobnejši položaj in se blago zazrla v omizje. /.../ »Mogoče kaj od plečeta,« je predlagala žival, »dušeno v omaki iz belega vina?«

»Vašega plečeta?« je ves zgrožen zašepetal Arthur.

»Razumljivo, da z mojega, gospod,« je zadovoljno zamukala žival, »ali bi smela ponujati nekaj, kar ni moje?« /.../ »Tudi na križu so dobri kosi,« je zamrmrala žival. »Dosti sem se razgibavala in dosti pšenice pojedla, da morajo biti lepi zrezki.« Nežno je zagodrnjala, kolcnila in začela prežvekovati. Nato je mirno pogoltnila. /.../

»To je absolutno pošastno,« je vzkliknil Arthur, »najbolj ogabna stvar, kar sem jih kdaj slišal.« /.../ »Mislim, da bom samo zeleno solato,« je zamrmral.

»Vas smem prositi, da bi razmislili še o mojih jetrih?« je rekla žival, »strašno sočna in mehka morajo biti. Cele mesece sem se pitala.«

(Adams 2000: 86–88)

Nekaj opomb k delovnemu listu 3

Delovni list je torej mogoče uporabiti za ponazoritev razprave o enem izmed večnih vprašanj, to je o vprašanju svobode. V ponazoritvi lahko počasi razkrivamo tudi nekatere bistvene razlike med znanostjo in filozofijo. Več o tem si lahko učitelj prebere v člankih Miša Dačića *Filozofija in znanost* in Marjana Šimenca *Pouk filozofije kot prostor refleksije znanosti, umetnosti in religije*.

Samo razpravo ob delovnem listu lahko organiziramo tako, da nekaj učencev opravlja vlogo »filozofskih novinarjev«, katerih naloga je odkrivanje značilnosti filozofskega mišljenja, če te značilnosti primerjamo z mišljenjem pri drugih šolskih predmetih, zlasti znanstvenih. Tako lahko začnemo z vprašanjem, ali je bitje govejega izvora svobodno, ali se po lastni volji ponuja v prehrano itd.

Delovni list je mogoče uporabiti kot vir za razpravo še o drugih večnih vprašanjih, npr. kaj je smisel življenja (krav, drugih živali in ljudi), ali o vprašanjih morale, zlasti o genskem inženiringu, o vegetarijanstvu ipd. Skozi to se lahko posvetimo tudi kritikam znanosti ali posledicam, ki se odražajo v vsakdanjem življenju.

Za konec samo še en zanimiv predlog za razpravo o enem izmed večnih vprašanj, tokrat o vprašanju *identitete*. Vzemimo primer teleportacije, ki se naslanja na nekatere dejanske eksperimente v fiziki. Brian Greene v *Tkanini vesolja* piše, da sta »leta 1997 dve skupini fizikov – /.../ – neodvisno opravili prvo uspešno teleportacijo enega fotona«. (Green, 2006: 513) Čeprav je od teleportacije fotonov do teleportacije človeka še daleč, je to vseeno mogoče uporabiti za zanimivo filozofsko razpravo, še zlasti če si pomagamo s Hanlonovo knjigo *Znanost v Štoparskem vodniku po galaksiji*.

Delovni list 4: Znanost v Štoparskem vodniku po galaksiji

»Težave s teleportiranjem, tako tehnične kot filozofske, izvirajo iz postopka kopiranja. Vzemimo najpreprostejši scenarij. Stopite v teleport – nekakšno kabino ali celico /.../. V celici nekakšen žarek, nemara laser ali rentgenski curek ali kar že boji, analizira vaše telo in zabeleži položaj slehernega atoma. To ni majhna naloga, ker vsebuje povprečno človeško telo kakih 7.000.000.000.000.000.000.000.000 atomov, je pa izvedljivo. /.../ Z analizo je vaše telo uničeno. /.../ Vsa informacija o vrstah in legah atomov se potem prenese /.../ do druge celice: do sprejemnega teleporta. Ta sestavi vaše telo atom za atomom – /.../ – v nekakšno trirazsežno kopijo. Kaj pa potem? /.../

To je točka, kjer se začnejo problemi – in hec. /.../ Vzemimo /.../, da se je med prenosom v teleportu nekaj pokvarilo. Med snemanjem vas ni uničil. Postopek prenosa ste torej preživeli, kopija pa je vseeno nastala. Zdaj obstajata dva človeka, ki trdita, da sta vi – dva, ki čvrsto in iskreno verjameta, da sta vi. Saj ste v celoti, vključno s spomini, rekonstruirani v kopiji. Recimo, da je bila napaka še nekoliko hujša. Družbi Teleport, Inc. ste plačali 1000 funtov, da bi vas švistnila iz Londona v New York. Tam so že napravili kopijo, vi kot original ste tudi preživeli, podatke za izdelavo kopije pa so pomotoma poslali še v München, Sydney in Montreal. Tako da vas je zdaj pet.

/.../ Kakor so poudarili že mnogi, se nam nekaj podobnega, kot je teleportiranje – to da je original uničen in nadomeščen s kopijo – dogaja povsem naravno vse življenje. Telo, ki ga »jaz« naseljuje zdaj, ni isto kot ono, v katerem sem živel pred 20 leti. /.../ Moje celice ves čas umirajo in so nadomeščene z novimi. Od osem tisoč kvadriljonov

atomov v mojem telesu jih velika večina pred 10, 20 ali 30 leti še ni bila tu. /.../ Sem iz čisto novih atomov. /.../ Pravzaprav je bil moj mlajši jaz teleportiran v prihodnost, v sedanjo bolj uvelo kopijo, z novimi atomi in v obliko, ki niti približno ne ustreza prvotni. Vendar nihče ne bi podvomil, da sem to še vedno jaz.«

(Hanlon 2006: 132-137)

Literatura

- 1 Adam, A. (2006). *Uvod v filozofijo – čudenje*. FNM 3/4 2006. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 7-10.
- 2 Adam, A. (2004). *Stopnje znanstvenega raziskovanja*. FNM 3/4 2004. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 70-72.
- 3 Adams, D. (2000). *Restavracija na koncu vesolja*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije, str. 86-88.
- 4 Dačić, M. (2004). *Filozofija in znanost*. FNM 3/4 2004. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 54-56.
- 5 Dolenc, S. (2005). *Od čutnega izkustva k eksperimentu*. FNM 3/4 2005. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 23-29.
- 6 Eddington, A. (2005). *Dve mizi*. FNM 3/4 2005. Državni izpitni center, Ljubljana, str. 34-36.
- 7 Greene, B. (2006). *Tkanina vesolja: Prostor, čas in tekstura resničnosti*. Tržič: Učila International.
- 8 Hanlon, M. (2006). *Znanost v Štoparskem vodniku po galaksiji*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.
- 9 Hempel, C. G. (2004). *Upravičenje v znanosti*. FNM 3/4 2004. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 67-69.
- 10 Lowe, E. J. (1995). *Locke on Human Understanding*. London: Routledge philosophy guidebooks, Routledge, str. 11-14.
- 11 Popper, K. (1997). *Posoda in žaromet: dve teoriji vednosti*. FNM 1 1997. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 45-56.
- 12 Rudl, M. (1998). *Od empirizma do relativizma: nekaj misli ob filozofiji znanosti*. FNM 1 1998. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 4-18.
- 13 Rudl, M. (2004). *O znanosti in filozofiji*. FNM 3/4 2004. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 57-66.
- 14 Stace, W. T. (2005). *Znanost in fizikalni svet*. FNM 3/4 2005. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 30-33.
- 15 Šimenc, M. (2004). *Pouk filozofije kot prosto refleksije znanosti, umetnosti in religije*. FNM 3/4 2004. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 51-53.
- 16 Šimenc, M. (1997). *Karl R. Popper*. FNM 1 1997. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 44-45.

1.5 Umetnost

Marjan Šimenc, Edin Saračević

Če naj filozofija ohrani svoj prvotni status široke refleksije, ki še ne pozna razcepjenosti na oddelke in predalčke, mora dati dijakom možnost, da v njenem okvirju premislijo tudi druge odnose človeka do realnosti, kot so znanost, religija, umetnost. Take možnosti za široko refleksijo dijaki pri drugih predmetih nimajo. Umetnost je pomembna za filozofijo, saj se je filozofija na začetku vzpostavila v razmerju do umetnosti. Za mit lahko rečemo, da je neka oblika umetnosti:

»Mit so svete zgodbe. Govorijo o stvarjenju sveta; vzniku bogov in prvih mož in žena; pustolovščinah junakov in pogumu zvijačnejšev; naravi nebes in spodnjega sveta; in o tem, kaj se bo zgodilo, ko bo čas prišel do konca. Vsaka človeška kultura ima svoje mite, ki prehajajo iz ene generacije na drugo ... Miti so zlitje ustvarjalnih, duhovnih in družbenih impulzov človeštva. Zgodbe imajo številne funkcije: religiozne, estetske, praktične. V bistvu so miti vsake družbe knjiga modelov za vsak vidik kulture posamezne družbe. Miti, tako kot poezija, delujejo s pomočjo metafor.«

(Wilkinson 2007: 14–15)

Vendar je med mitom (zlasti grškim, ki je bil že zapisan in povezan z avtorji, ne le z brezimno tradicijo) in filozofijo bistvena razlika:

»/.../ pri Heziodu in pri avtorjih teogonij igra odločilno vlogo prav fantastično-poezično-mitološka prvina, pri Talesu pa logos in razum; prav zaradi tega je izročilo imenovalo Talesa za prvega filozofa; pri tem je ustrezno zapazilo, da se je v njegovem tipu govora glede na pesniški diskurz nekaj koreniti spremenilo /.../ Domišljija, ki se hrani s čutnim in analogijami, ki izvirajo iz čutnega, se uteši, ko prispe do kaosa. Ker si ne zna predstavljati oblik, ki bi mu predhodile, se ustavi. Domišljija si more predstavljati kot porojen tudi sam kaos, prvo resničnost, prav zato, ker vidi, da se vse (bogovi in stvari), poraja. Da bi si ga predstavljala drugače, bi morala nastopiti proti sebi in se torej zanikati. Prav to pa bo počela filozofija vse od trenutka svojega nastanka: nastopila bo proti fantaziji, domišljiji in čutom in bo svoje spekulativne oblike uveljavila s pomočjo logosa; pri tem bo spodbijala mit in čutne dozdevnosti in tako ustvarila nekaj popolnoma novega.«

(Reale 2002: 40–41)

Mit in poezija se torej ustavita pri čutnem, zato ne moreta seči do miselnega. Filozofija pa se dvigne do čiste misli, do načel, in tako preseže čutni svet. Taka je tudi Platonova teorija umetnosti v *Državi*:

»Potemtakem gre za tri vrste stolov: eden v resnici obstaja; ustvaril ga je, mislim, bog; ali kdo drug?

Nihče drug.

Drugi je mizarjevo delo.

Da.

Tretji je slikarjevo delo.



Tako je.

Slikar, mizar, bog – ti trije so tvorci treh vrst stolov ...

V kakšnem razmerju je slikarstvo do posamičnih stvari. Ali jih posnema takšne, kakršne v resnici so, ali takšne, kakršne se zdijo. Ali je slikarstvo posnemanje videza ali resničnosti?

Videza.

Posnemajoča umetnost je potemtakem zelo oddaljena od resničnosti. Stvari oblikuje tako, da od njih le malo zajame, in sicer samo njihov videz.«

(Platon 1995: 295–296)

Filozofija seže do ideje, obrtniki posnemajo idejo, umetniki pa posnemajo posnetek in kreirajo samo videz, zato so nekoristni ali celo zavajajo. Vendar pa je mogoče spoznavno vrednost umetnost rešiti in ji dati posebno digniteto, če je ne razumemo kot predstavljanje (posnemanje) materialne realnosti, temveč meri na predstavitev subjektivnega sveta človeka. V to smer gre Tolstojeva teorija umetnosti.

»Zabava in užitek ob doseganju umetniškega dela obstaja v tem, da poznam neposredno, ne po pripovedovanju, temveč po neposredni prevzetosti z istim občutkom, kakršnega je imel umetnik in ki bi ga jaz sicer ne spoznal.

Kar je v drami, romanu, lirični pesmi, sliki, kipu naloga podajalnih podatkov, ta del pripovedovanja še ni umetnost, temveč samo gradivo ali balast umetnosti, sama umetnost je pa v podajanju čustev. Iz tega izvira, da je zelo pogosto na sliki zelo podrobno predstavljeno razpoloženje ali so v romanu, pesnitvi zelo podrobno opisani dogodki ali je zelo veliko zvočnih povezav, vendar ni še prav nobenega ne slikarskega ne besednega ne glasbenega umetniškega dela.

Tako da je umetnost zabava, ki jo dosegamo tako, da se človek zavestno podreja prevzetju z občutkom, ki ga je imel umetnik. Užitek take zabave je v tem, da človek brez prizadevanja (ne da bi živel), ne da bi prenašal vse življenjske posledice čustev, doživlja kar se da različna čustva, ker ga prevzemajo neposredno od umetnika, živi in okuša veselje življenja brez njegovih naporov. Užitek obstaja skoraj v istem, kakor obstaja užitek sanj, samo z večjo doslednostjo; in sicer v tem, da človek ne okuša vsega življenjskega napora, ki zastruplja in zmanjšuje užitke v resničnem življenju, pri tem pa le dobiva vsa življenjska vznemirjenja, ki sestavljajo njegovo bistvo in lepoto, in jih dobiva s tem večjo močjo, ker jim ni nobena reč napoti. Zaradi umetnosti lahko človek, ki je brez nog ali star in betežen, okuša naslado plesa, ko gleda plešočega umetnika glumača; človek, ki sploh ne odide iz svoje hiše, okuša slast južne narave, ko gleda sliko; slaboten, krotek človek okuša naslado moči in oblasti, ko gleda sliko, prebira ali gleda v gledališču pesniško delo ali posluša junaško glasbo; hladan, suh človek, ki nikoli ni obžaloval, ni ljubil, okuša slast ljubezni, žalovanja.«

(Tolstoj 2000: 10)

Hegel gre v svoji teoriji umetnosti še dlje. Umetnost ne kaže samo subjektivnosti, človeškega doživljanja stvari in nam tako omogoča, da se postavimo v škornje drugega in z njegovimi očmi gledamo na svet, temveč seže do samega bistva stvari, do Platonovih idej. Umetnik je Platonov tekmeč, morda je bil zato pregan iz idealne države. Res se zdi, da je »umetniška lepota namenjena čutom, občutenju, zoru, domišljiji, njeno področje ni področje misli, dojetje njene dejavnosti in njenih

produktov terja nek drug organ, kot je znanstveno mišljenje.« (Hegel 2003: 18) A ta videz ne drži, saj je status umetnosti bolj zapleten.

»Šele sedaj, v tej svoji svobodi, je lepa umetnost resničnostna umetnost, svojo najvišjo nalogo izpolni šele tedaj, ko se postavi v skupni krog z religijo in filozofijo ter postane le eden od načinov za predočanje in izražanje božanskega, najglobljih človeških interesov in najbolj vseobsegajočih resnic duha. V umetniška dela so ljudstva položila svoje najbogatejše notranje zore in predstave, lepa umetnost pa je pogosto – pri prenekaterem ljudstvu celo edino ona – ključ za razumevanje modrosti in religije. To določilo je umetnosti skupno z religijo in filozofijo, vendar s to svojsko razliko, da umetnost tudi tisto najvišje predoča na čutni način in ga s tem približa načinu pojavljanja narave, čutom in občutku. Misel pa, nasprotno, sili v globino nadčutnega sveta, ki ga sprva kot neko onstranstvo postavi nasproti neposredni zavesti ... Ta razlom, h kateremu duh napreduje, pa zna sam prav tako zaceliti; iz samega sebe ustvarja dela lepe umetnosti kot prvi spravni srednji člen med tem, kar je zgolj vnanje, čutno minljivo, ter čisto mislijo, med naravo in končno dejanskostjo ter neskončno svobodo dojemajočega mišljenja.«

(Hegel 2003: 21)

Umetnost je že proizvod duha, je način, kako duh posreduje med abstraktno mislijo, ki zida svet idej, pa ga zna samo ločiti od materialne dejanskosti, ne pa mu dati status duha. Umetnost tako posreduje med abstraktnim mišljenjem in svetom. Videz tu sedaj ni prevara, »sam videz je bistven za bistvo; resnice sploh ne bi bilo, če se ne bi kazala in prikazala« (prav tam). Zato je umetnost resničnejša od materialne stvarnosti, pa tudi od abstraktnih miselnih sistemov, saj videz umetnosti »sam skozi samega sebe nakazuje in iz samega sebe kaže na neko duhovno ...« (Hegel 2003: 23)

Zgodba Ane Blandiane *Odprto okno* lepo pokaže, kako je umetnost močnejša od vsakdanje realnosti, pa tudi od naivnih teorij, ki hočejo realnost razložiti, saj kaže na moč duha in na nujnost miselnega sveta, ki ni abstrakcija, temveč je ideja, ki je udejanjena v realnosti.

»V tistih časih so umetnikom, ki so jih zaprli, dovolili, da v zapor vzamejo barve in čopiče. Tako je junaku te zgodbe, ko je vstopil v temno celico stolpa, najprej prišlo na misel, da bi na stene naslikal okno. Brž se je lotil dela in naslikal odprto okno, skozi katerega se je videlo čudovito modro nebo. Tako je njegova celica postala mnogo svetlejša.

Ko je naslednjega jutra vanjo vstopil ječar s kruhom in vodo, je moral zapreti oči pred oslepljujočo svetlobo, ki je skozi naslikano okno sijala v celico.

»Kaj se pa tu dogaja?« se je zadržal in hitel zapreti okno, uspel pa se je samo zaleteti se v steno.

»Odprl sem okno,« je mirno odvrnil umetnik, »tu je bilo pretemno.«

»He, he, he,« se je hahljal ječar in se čutil osramočenega, ker je dovolil, da so ga tako naplahtali. Potem pa se je začel maščevalno norčevati iz umetnika: »Odprl si okno ... Naslikal si okno, ti tepec! To ni resnično okno, le ti si domišljaš, da je.«



Umetnik mu je mirno odgovoril: »Hotel sem celico narediti svetlejšo in to sem tudi naredil. Skozi moje okno se vidi nebo; tudi ti si moral zaradi svetlobe zamižati, ko si vstopal.«

Tedaj je ječar postal res besen: »Bi me rad pretental ali kaj? Ta stolp nima nobenega okna. Kdor vstopi vanj, ne zagleda več luči dneva!«

»In vendar v mojo celico skozi odprto okno sije dnevna svetloba,« je rekel umetnik.

»O, res,« se mu je posmehoval ječar. »Zakaj pa potem ne pobegneš? S tem bi me prepričal, da je okno resnično.«

Umetnik ga je nekaj časa opazoval, potem pa naredil nekaj korakov do zidu in skočil skozi okno.

»Stoj!« Ječar je pohitel za njim in ga skušal zgrabiti, a spet je samo priletel z glavo v zid. »Alarm! Jetnik je pobegnil!« je začel vpiti, od zunaj pa se je slišalo, kako umetnikovo telo med padanjem reže zrak in udari v skale ob vznožju stolpa.«

Za konec Lorca. Ne zaradi smrti, ki je tudi konec, zaradi tega, ker pesem ne govori o človeškem svetu, temveč se zdi, na nas potegne v svoj svet. Ne le, da je resničnejša od sveta, tako močna je, da je za nas ves svet in da smo mi v njej. Pesem bo postala del naše identitete. Pesem ni tu zato, da bi posnemala tisto, do česar ima misel privilegirani dostop, misel je tu zato, da govori o pesmi. Spoznati samega sebe pomeni razumeti pesmi, ki so postale del nas.

Slovo

Če umrem,
pustite balkon odprt.
Deček pomaranče je
(z balkona ga vidim).
Kosec žito kosi
(z balkona ga slišim).
Če umrem,
pustite balkon odprt.

(Garcia Lorca 1998: 83)

Literatura

- 1 Blandiana, A. (2010). *The open window. The Review of Contemporary Fiction*. Leto XXX, št. 1.
- 2 Hegel, G. W. F. (2003). *Predavanja o estetiki. Uvod*. Ljubljana: Analecta.
- 3 Platon (1995). *Država*. Ljubljana: Mihelač.
- 4 Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije I*. Ljubljana: Studio Humanitatis.
- 5 Tolstoj, L. (2000). *O tem, čemur pravijo umetnost*. FNM 1-2 (2000). Ljubljana: Državni izpitni center, str. 9-13.
- 6 Wilkinson, P. (2007). *Mythology*. London: Dorling Kindersley.
- 7 Garcia Lorca, F. (1998). *Federico Garcia Lorca*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

1.6 Religija

Jernej Pisk

1.6.1 Religija, filozofija in filozofija religije

1.6.1.1 Zakaj je o religiji smiselno razmišljati v kontekstu filozofije?

Religija močno vpliva na dogajanja v svetu, razlaganje in življenje ljudi. Človeška zgodovina je prepojena z religijo – od prazgodovinskih pogrebnih obredov do sodobnih teroristov. Cilj filozofije pa je že od nekdaj bilo celostno razumevanje sveta, kar vključuje tudi religijo: »Kdor je sposoben videti celoto, je filozof, kdor ne, ni.« (Platon 2004: 573c)

Beseda 'religija' izhaja iz latinske besede *religare*, kar pomeni nazaj povezati, navezati, vzpostaviti odnos z nečim. Smoter religije je potemtakem v tem, da nas ponovno poveže z nečem, kar nas presega – z nečim, kar lahko imenujemo Bog. »Religija ima svojo podlago v temeljnem antropološkem dejstvu – v transcendiranju biološke narave človeškega organizma.« (Luckmann 1997: 65) Ena bistvenih značilnosti religij je, da ponujajo sisteme smisla, ki napotujejo na svet onkraj vsakdana. Za doseganje tega pa je potrebno verovanje – razodetje ali kaki drugi religiozni avtoriteti. A poleg (razumske) odločitve za verovanje in pred njo stoji predrazumsko, celo predzavestno religiozno spoznanje ali uvid. Rudolf Otto (1869–1937) to izkustvo skrivnostne stvarnosti, ki človeka presega, imenuje *sveto*. Sveto se kaže v hkratnem izkustvu strašnega in privlačnega, kar Otto poimenuje *numinozno*. Ne glede na to, da naj bi po Ottu *sveto* bilo središče in izvor religij, religija še zdaleč ni enoznačen pojav. Obstajajo zahodne religije, vzhodne religije, antične religije, moderne religije, mono-teistične religije, politeistične religije in celo ateistične religije – kajti za budizem lahko rečemo, da ni teizem, kajti Buda ni bog.

Če religija temelji na posebnem osebnem izkustvu svetega ter verovanju, pa lahko za filozofijo rečemo, da temelji na razumu, opazovanju in logičnem sklepanju. Čeprav gre za dva različna načina spoznavanja, religijo in filozofijo najmočneje družijo ista vprašanja; gre za dve poti iskanja odgovorov na skupna vprašanja. Ta vprašanja so na primer: Kaj je resnica? Ali ima življenje smisel? Zakaj sploh je nekaj in ne raje nič? Ne nazadnje tudi na vprašanja, ki jih kot temeljna vprašanja filozofije zastavi Immanuel Kant,⁴ odgovarja tudi religija. Še več: dejansko se zahodna filozofija začne kot neka oblika spraševanja o b(B)ogu, kot oblika *filozofije religije*: »Cilj filozofskega iskanja od Talesa naprej ni karkoli poslednjega, ampak arché, počelo, tisto prvo, začetek, ki ni obvladan ampak vlada.« (Kocijančič 1991: 1060). Tudi kasneje, vse do 19. stoletja, so si vsi pomembnejši filozofi zastavljali tudi vprašanja, ki se tičejo religije in jih danes uvrščamo pod filozofijo religije.

⁴

Posebej to velja za zadnja tri vprašanja: Kaj moram storiti? Kaj smem upati? Kaj je človek?

1.6.1.2 Nekaj značilnosti današnjega položaja, ki vplivajo na sodobno razumevanje in odnos do religije

1. Govorimo o sekularizirani (SSKJ: sekularizirati: *povzročiti, da kaj izgubi verski, cerkveni značaj*) družbi: Religiozno verovanje danes ni več nekaj samoumevnega, pač pa stvar osebnega premisleka in odločitve.
2. Prehod od srednjeveškega *teocentrizma* k novoveškemu *antropocentrizmu*. Od tod novoveški paradoks: Bog je postal podrejen človeku in predmet človekovega razpravljanja in tehtanja *za* in *proti*. Zato je danes mogoče smiselno zagovarjati eno ali drugo od dveh nasprotujočih si trditev:
 - a) Zdi se, da ima življenje smisel le, če Bog obstaja. Zakaj?
 - b) Zdi se, da ima življenje smisel le, če Bog *ne* obstaja. Zakaj?
3. Prevlada znanstvene metode: Novoveška znanost omeji razum na *empirično merjenje* in *matematiko*. Kar ni merljivo ali izračunljivo, ni mogoče znanstveno dokazati, zato se zdi, da ne obstaja. To velja tudi za Boga.
4. Proces desekularizacije: Razsvetljenska teza o nujnem upadu religioznosti kot posledici modernega napredka je danes postavljena pod vprašaj. Današnji svet je, z redkimi izjemami, tako religiozen, kot je bil vedno. »*Eno je gotovo: tisti, ki ne vključujejo religije v svoje analize sodobnih zadev, s tem veliko tvegajo.*« (Berger 2009: 3–14). Desekularizacija se kaže tudi v razmahu konservativnih in ortodoksnih ter novodobnih religioznih gibanj (new agea), kot odgovor na moderno sekularizacijo. Pri tem je treba opozoriti na določeno spremembo, namreč na to, da tradicionalno poistovetenje cerkve in religije ni več ustrezno (glej Luckmann 1997: na več mestih).

1.6.1.3 Vsebinske in funkcionalistične opredelitve religije

Teorije, ki obravnavajo religije, lahko delimo v dve skupini: vsebinsko in funkcionalistično. Za prve je osrednje vprašanje 'Kaj je religija?', za druge pa 'Kakšno vlogo ima religija v življenju posameznika in družbe?'.

1. **Vsebinski pristop:** Zanima nas sama vsebina, resničnost religije. Funkcija, ki jo religija opravlja v družbi, je samo njena posledica. Nekaj spoznanj: v religiji gre za medosebni odnos človeka do druge, nadnaravne stvarnosti, ki jo večinoma imenujemo bog, pa naj gre za Boga ali bogove. Takšno je pojmovanje religije v ožjem pomen besede. Za religijo v širšem pomenu besede pa bi veljale vse druge oblike, ki jih sicer uvrščamo med religije, kjer pa osebni odnos do nadnaravnega in božanskega ni v ospredju ali ga sploh ni (prim. Stres 1994: 97). Vsekakor je značilnost religije preseganje vsakdanjosti. Naslednja značilnost religije je celovitost. To je povezano z njeno usmerjenostjo v transcendenco. Pri tem gre za subjektivno, osebno celostno razmerje do transcendentne resničnosti, pa tudi za objektivno družbeno dejstvo. Na temelju tega se je uveljavilo razlikovanje med vero

in religijo: vera je osebna drža, religija pa je objektivni sklop sredstev v službi te drža (prim. Stres 1994: 100).

2. **Funkcionalistični pristop:** Funkcionalistično opredeljevanje religije zanima, kakšno vlogo ima religija v življenju posameznika in družbe. Ta pristop je sprejemljiv, dokler ne začne iz funkcije religije izvajati njenega bistva. S tem pride do redukcije religije na njeno funkcijo. Domneva funkcionalističnih teorij je, da religija obstaja le zaradi svojih psiholoških, družbenih ali kakšnih drugih učinkov, ne pa zaradi nje same. Ta funkcionalizem odreja religiji izvornost. V središče religije postavlja totranske interese. Predpostavka teh teorij je: Boga ni. Zakaj je torej religija?

Ponuja se več odgovorov:

- a) *Spoznanjska funkcija religije:* Religija bo obstajala le, dokler znanost ne bo odgovorila na vsa vprašanja. Bog je le 'mašilec lukenj' v človeškem znanju. Auguste Comte (1798–1857) v tem smislu govori o treh stadijih razvoja človeškega duha: 1) religioznem, 2) metafizičnem in 3) pozitivnem ali znanstvenem stadiju.
- b) *Vloga religije je v podpori, ki jo nudi morali:* Religija je varuh moralnega reda; brez religije bi ljudje živeli bolj nemoralno. Takšen pogled je danes zelo razširjen, srečamo pa ga že v antični Grčiji, npr. pri sofistu Kritiasu (5. stol. pr. n. š.): »Zvit in moder mož iznašel božji strah je za zemljane, da grešnik bi se bal, čeprav na skrivnem počel bi zlo, govoril ali mislil! Tako uvedel vero je v bogove ...« (Kritias; Sovre 1988: 187)
- c) *Religija je »opij ljudstva«* (Karl Marx): Religija je tolažba, je 'zdravilo', ki blaži bolečino izkoriščenega delavskega ljudstva. Vsi ljudje potrebujemo podporo in tolažbo. Prav to pa ponuja religija. Ko bo beda ljudi odpravljena, religija ne bo več potrebna in bo izginila. Tudi Sigmund Freud v religiji prepozna vrsto podpore, ki ljudem pomaga soočiti se s težavami življenja. Toda ta pomoč je iluzija, prevara.
- č) *Religija je »moč nad ljudmi«* (Emile Durkheim): Religija je v politični funkciji. Je povezovalni dejavnik družbe in sredstvo, v imenu katerega družba izvaja pritisk nad posameznikom. V podobnem duhu Ludwig Feuerbach (1804–1872) v religiji prepozna silo, ki tlači človeka k tlom in ga odtuji njegovemu pravemu bistvu: »Bog je neskončno, človek končno bitje; Bog je popoln, človek je nepopoln; Bog je večni, človek ne; Bog je vsemogočen, človek ne; Bog je svet, človek grešen. Bog in človek sta skrajnosti: Bog je vseskozi pozitiven, je pojem vseh realnosti, človek vseskozi negativen, je pojem vseh ničnosti.« (Feuerbach 1982: 113) Po Feuerbachu je teologija prikrita antropologija. Bistvo religije zato lepo povzema misel na njegovem nagrobniku: »In človek je ustvaril boga po svoji podobi.« To idejo je mogoče najti že v antični Grčiji, npr. pri Ksenofanu Kolofonskem (6. stol. pr. n. š.): »Ko bi goved in konji imeli roke in znali delati podobe, bi upodabljala goved goveje, konji konjske like bogov.« (Sovre 1988: 68)

Čeprav funkcionalistične teorije religije marsikaj povedo o sledeh, ki jih pušča religija v svetu, pa se zdi, da so večinoma v samem izhodišču vprašljive, saj predpostavljajo, kar želijo pokazati: da Bog ne obstaja,



da religija sama po sebi ni resnična. Kot ugotavlja Gianni Vattimo je »'konec moderne dobe' (ali pa njena kriza) pomenil tudi razkroj glavnih filozofskih teorij, ki so menile, da so obračunale z religijo: pozitivističnega scientizma ter hegeljanskega in nato marksističnega historicizma.« (Vattimo 2004: 30)

1.6.2 Vera in razum

1.6.2.1 Vloga razuma v verovanju

Religija temelji na verovanju, zato je eno temeljnih vprašanj v filozofskem spraševanju o religiji vprašanje odnosa med vero in razumom. Lahko bi rekli, da je vprašanje odnosa med vero in razumom najpomembnejše vprašanje filozofije religije, saj zaobjema vsa ostala. Če sta vera in razum povsem ločena, potem je filozofski razmislek o religiji nemogoč.

Splošno 'ljudsko' razlikovanje med vero in razumom bi lahko opredelili kot razlikovanje med verovati ali vedeti, med verovati brez gotovosti ali vedeti z znanstveno gotovostjo. Vendar je, kot ugotavlja Jean-Luc Marion, prišlo do obrata, saj je danes argument avtoritete na strani 'znanosti', ki je za njene pristaše predmet najbolj neomajne vere, medtem ko z druge strani ostajajo dvomi, kritični čut in iskanje usode 'vernikov'. Zato ima »vera svoje razloge in znanstveni razum ima svoja verovanja.« (Marion 2007: 2) Podobno opozori Leszek Kolakowski: »Kadar kdo verovanje ali ravnanje obtoži, da je iracionalno, nujno uporablja določen pojem ratia, o tem pojmu pa je vedno mogoče dvomiti.« (Kolakowski 1982: 132) In kakšen je ta pojem ratia?

Novoveška znanost omeji razum na *matematiko* in *empirično merjenje*. Ta omejitev razuma pa sama ni razumna, dokazati je ni mogoče ne z matematiko ne z merjenjem. Če bi to bil celoten razum, potem je najbolj prikrajšan človek sam, saj vsa človekova temeljna vprašanja po smislu (od kod in kam) ter morali ostanejo zunaj dosega 'objektivnega razuma znanosti' ter s tem odrinjena v subjektivnost. Pravzaprav vsakršno pojmovanje razuma temelji na veri – veri v razum, v njegovo pravilnost –, saj ga s seboj samim ne moremo potrditi. S tem pa se za filozofijo in religijo odprejo nova vprašanja glede izvora razuma: Je ta posledica naključja ali nekega umnega načrta?

Na svoj način o vrednosti verovanja tako na religioznem kot na nereligioznem področju razmišlja tudi *pragmatizem*. Ta vero opredeli kot pravila ali navade delovanja, po katerih se je človek pripravljen ravnati. Vera nas tako spodbudi k delovanju in s tem celo pomaga ustvariti dejstvo. Brez vere se ne bi lotili nobenih projektov, saj ne bi verjeli, da jih bomo kdaj tudi uspešno zaključili. V nasprotju z vero pa je dvom slabo stanje, ki se ga poskušamo osvoboditi, saj nas odvrča od delovanja.⁵ Na podoben način William James (1842–1910) razmišlja ob vprašanju religije in Boga, saj pragmatizem vsako hipotezo vzame resno ter išče razloge za njeno potrditev ali ovržbo v praktičnih posledicah za posameznikovo življenje.

⁵ V tem smislu je vera prisotna tudi v 'metodičnem dvomu'.

1.6.2.2 Štirje odnosi med vero in razumom

1. **Racionalizem:** Razum je edino merilo resnice, tudi na področju religije. Ker naj bi z razumom prišli do zadnjih resničnosti, vere ne potrebujemo. Zato so racionalisti verovanje imeli le za nepopolno vedenje. Racionalisti so zato nasprotovali religiozni avtoriteti in božjemu razodetju. Boga racionalistov bi lahko označili kot neosebnega 'boga filozofov' (Blaise Pascal).
2. **Fideizem:** Vera ne potrebuje razuma, saj zadošča sama sebi. Še več: za vero je bistveno, da razumu ni dostopna, saj sicer ne bi bila vera, pač pa vedenje. V tem duhu zatrdi tudi Tertulijan (169–220 n. š.) »Verujem, ker je absurdno!« Podobno tudi Søren Kierkegaard: »Če sem sposoben Boga objektivno dojeti, ne verujem, toda ravno zato, ker tega ne morem, moram verovati.« Fideizem ima lahko prav, ko priznava človekovo omejenost pred transcendentnim in se povsem prepušča rokam d(D)rugega. Obenem pa se zdi, da je v fideizmu novodobnih gibanj moč čutiti strah, da bi se srečali z vprašanjem resnice, saj zavrača razumni premislek. Vprašanje, zakaj je prava ta in ne druga religija, ostaja za fideista brez rešitve. Problem fideističnega zapiranja vere pred razumom se kaže tudi v raznih oblikah religioznega fundamentalizma. Religija postane sekta, zapre se v geto, sklicuje se sama nase in izgubi stik z družbo, civilizacijo, kulturo.
3. **Dualizem:** Vera in razum se medsebojno izključujeta. Vera ima svoje področje in razum svoje. Vera je stvar zasebnega, razum je stvar javnega. Vera je stvar Cerkve, razum je stvar države. Takšno pogled je pogosto osnovan na zoženem pojmovanju razuma, kot ga razume sodobna znanost.
4. **Delno prekrivanje:** Obstajajo področja, ki so dostopna samo razumu in o katerih vera ne govori (npr. področje sodobnih naravoslovnih znanosti), in obstajajo področja, dostopna samo veri oz. razodetju (npr. določene verske resnice). Obstaja pa tudi skupno področje, kjer se spoznanja razuma in spoznanja vere prekrivajo (npr. na področju morale ali obstoja začetka sveta in Boga), torej na področju celostnega razuma. Vloga razuma v verovanju je, da preuči težo razlogov za verovanje ter s tem varuje pred skrajnostmi fideizma in fundamentalizma. Delno prekrivanje je osrednji odgovor treh velikih monoteističnih, abrahamovskih religij, ki zajemajo največji delež svetovnega prebivalstva tudi na Zahodu: judovstva, krščanstva in islama. Ker je Bog človeka ustvaril po svoji podobi, razum pa je del te podobe, med vero in razumom ne more biti nasprotovanja, če je razum pravilno uporabljen.

1.6.3 Vprašanje Boga

Vsakršen poskus govora o Bogu se sooča s številnimi težavami, saj govorimo o stvarnosti, ki ji v svetu ni primere. Bog je namreč od sveta drugače drugačen, kakor pa so drugačna druga od drugih bitja v tem svetu. Zaradi tega se vsakršen poskus pojmovnega zaobjetja Boga izkaže za nezadosten. Zato razprave o (ne)obstoju Boga svojo pozicijo samo nakazujejo, ne pa dokazujejo. Ko govorimo o Bogu kot o neskončnem v času, torej večnem, moramo to ločiti od vekotrajnosti, ki je oblika negativne neskončnosti, saj vsakemu času lahko dodamo še nekaj trenutkov. Podobno velja tudi za prostorsko razsežnost Boga. Zato je Bog zunaj časa in prostora, je transcendenten. Drugačen pogled pa zagovarja panteizem. Zanj je bog vse, kar je. Znana je misel Spinoze: »*Deus sive natura*«, »bog ali narava«. Poenostavljeno rečeno, bog je 'kozmos', je vse, kar je, zato prek naravoslovnostnoznanstvenega spoznavanja narave spoznavamo boga samega.

Ne glede na to, ali zagovarjamo teistični ali panteistični pogled na Boga, se ob tem zastavijo številna vprašanja odnosa med Bogom in človekom. V okviru tega posebno mesto pripada vprašanju skladnosti obstoja Boga s človekovo svobodno voljo. Če Bog vse ve, ali sem potem sploh še svoboden? Če Bog vnaprej ve, da bom čez en teden prepisoval med testom, ali sem potem še moralno odgovoren za svoje dejanje? V panteizmu pa se problem svobodne volje zastavi kot problem determiniranosti z zakoni narave, katerim ni mogoče uiti.

Religija je za tiste, ki ljubijo

»Recimo, da z religijo mislimo nekaj enostavnega, odprtega in staromodnega, namreč ljubezen do Boga. Vendar pa izraz »ljubezen do Boga« potrebuje nekaj obdelave. Nag-njen je namreč k temu, da bi bil malce prazen in celo rahlo svetohlinski. Če gledamo tehnično, mu manjka vsebine. Takó je vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, tisto, ki si ga je v Izpovedih zastavil Avguštin: »Kaj torej ljubim, ko ljubim Boga?« (Avguštin 1984: 201, op. prev.) ali »Kaj je, kar ljubim, ko ljubim tebe, moj Bog?« (Avguštin 1984: 199, op. prev.), kakor si ga tudi zastavi, ali, če spojimo ti dve Avguštinovi obliki: »Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?« Že na začetku moram povedati, da bo skozi vse te strani Avguštin moj glavni junak, pa čeprav z določenimi postmodernimi in včasih nepravovernimi popačenji, ki bi občasno lahko izzvali njegov škofovski srd (bil je namreč škof s škofovskim odporom do nepravovernosti).

Zelo rad imam to vprašanje, saj zahteva, da vsakdo, ki ima kaj soli v glavi, ljubi Boga. Če ne ljubiš Boga, kaj je dobrega na tebi? Preveč si ujet v bednost samoljubja in zadovoljitve lastnih potreb, da bi bil vreden prebite pare. Tvoja duša vzdrhti le ob visoki vrednosti indeksa Dow Jones Industrial, tvoje srce pa se vznemiri le ob napovedi novega finančnega zloma. Hudič naj te vzame. Pravzaprav te je že vzel. Religija je za tiste, ki ljubijo, religija je za strastne može in žene, za stvarne ljudi, ki strastno hrepenijo še po čem drugem, kot pa je zaslužek, za ljudi, ki v nekaj verjamejo, ki noro upajo v nekaj, ki nekaj ljubijo z ljubeznijo, ki presega razumevanje. »Vera, upanje in ljubezen. In največja od teh je ljubezen,« kakor pravi slavní apostol (1 Kor 13,13). Vendar kaj ljubijo? Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga? To je njihovo vprašanje. To je moje vprašanje.

Nasprotje od religioznega človeka je človek brez ljubezni. »Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal« (1 Jn 4,8). Pazite, ne pravim »sekularen« človek. To pa zato, ker se nočem ujeti v past običajne ločitve med religioznim in sekularnim; in to zaradi tega, kar

bom kasneje imenoval »postsekularno« ali »religija brez religije«. V religijo tako vključujem mnogo domnevno sekularnih ljudi – to je ena od mojih nepravovernih teženj, za katero upam, da bo ušla škofovi pozornosti – prav tako pa mislim, da bi si mnogi domnevno religiozni ljudje morali poiskati drugo delo. Veliko domnevno sekularnih ljudi namreč nekaj noro ljubi, medtem ko veliko domnevno religioznih ljudi ne ljubi ničesar drugega bolj kakor to, da hodijo po svoji poti in podrejajo druge svoji volji (»v Božjem imenu«). Nekateri ljudje so lahko globoko in stanovitno »religiozni« z ali brez teologije, z ali brez religij. Religijo lahko najdete z ali brez religije. To je moja teza. /.../

Religija, tudi če tvegam, da me boste narobe razumeli, je za nemirne (to je za tiste, ki ljubijo). V religiji je čas, čas na sebi, vedno neurejen. Religiozno občutje življenja se prebudi, ko izgubimo gotovost in smo zmedeni, ko se soočimo z nečem, kar presega naše moči, kar nas presega in nas dela živčne, ko se soočimo z nečem nemogočim vis-à-vis našim omejenim zmožnostim. Religiozno občutje življenja stopi v ospredje, ko nas obkrožijo glasovi nemogočega, ko nas nagovori možnost nemogočega, ko nas izziva nepredvidljiva in absolutna prihodnost. To je področje, kjer se stvari ne ravna po našem vedenju ali naši volji, tu nimamo avtoritete. Tu se počutimo nelagodno. To je Božja stvar, ne naša, to je stvar nemogočega, to je Božje področje ali »Kraljestvo«, kjer vlada Bog. Nekaj, ne vem, kaj, neka reč v stvareh presega naše razumevanje in se izmika našemu dosegu. Tu v stvareh mrgoli nekega elementa možnosti onkraj naših najboljših predvidevanj, neke prihodnosti, ki je ne moremo videti, nečesa, kar se izmika našim pogledom, vendar nas vleče iz nas samih in nas privlači, nečesa, za kar molimo in jokamo. Naše občutje resničnosti in njenih meja je zmedeno; naše občutje tega, kaj je mogoče in kaj nemogoče, začne drgetati, padati iz ravnotežja, postaja nestanovitno in nezanesljivo. Začnemo izgubljati oblast nad sabo in najdemo se v primežu nečesa, kar nas nosi s seboj. Nemogoče nas napravi izpostavljene, ranljive, pričakujoče, v pogonu, ganjene in premaknjene. Preoblikovani smo.

Naša edina možnost je, da vztrajamo, to je, da imamo vero in upanje in da ljubimo to, da je ta nemogoča in neobvladljiva prihodnost, ki ni v naših rokah, mogoča. Ljubezen, upanje in vera so kreposti nemogočega, ki presojuje prihodnost, ki je ni mogoče soditi. Meje mogočega so varne, a nezanimive; jasne, a utesnjujoče; natančno določene, a omejujoče; omejujejo področje nezanimivega in povprečnega življenja brez strastnega upanja, kjer se v resnici nič ne dogaja in vse dobro deluje. Če bomo ob koncu življenja ugotovili, da so bili vsi naši upi razumni in zmerni, ter da smo vse sodili po merilu prihodnje sedanjosti, če ne bomo nikoli razburjeni zaradi nemogočega, bomo tedaj tudi ugotovili, da nas je naše življenje v celoti prezrlo. Če hočete varnost, pozabite na religijo in postanite konservativni finančni svetovalec. Religiozno občutje življenja ima opravka z izpostavljanjem človeka skrajni nezanesljivosti in odprtosti življenja, kar imenujemo absolutna prihodnost, ki daje življenju smisel, zanimivost in tveganje. Absolutna prihodnost je tvegan posel in zato morajo učinkovati vera, upanje in ljubezen. Naša srca so namreč nemirna (*»inquietus est cor nostrum«*), kakor je rekel Avguštin, razburjen, ker je imel možnost prenove in novega rojstva, in poln absolutne prihodnosti in absolutnega presenečenja, kakor Devica Marija.

(*Caputo 2001: 2–3, 8–9*)

Literatura

- 1 Avguštin (2004). *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- 2 Berger, L. P. (2009). *Desekularizacija sveta: globalni pregled*. Tretji dan, 1-2, 2009.
- 3 Caputo, D. J. (2001). *On religion*. London, New York: Routledge.
- 4 Caputo, D. J. (2010). *O religiji*. Celje: Mohorjeva družba.
- 5 Feuerbach, L. (1982). *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 6 Kocijančič, G. (1991). *Bivajoči in bivajoče*. Nova revija X, 111/112 (1991).
- 7 Kolakowski, L. (1982). *Religion. If there is no God ...* Oxford: Oxford University Press.
- 8 Luckmann, T. (1997). *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- 9 Marion, J.-L. (2007). *Vera in razum*. Tretji dan, 3-4 (2007).
- 10 Otto, R. (1993). *Sveto*. Ljubljana: Nova revija.
- 11 Platon (2004). *Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba.
- 12 Sovre, A. (1988). *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 13 Stres, A. (1994). *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- 14 Vattimo, G. (2004). *Mislím, da verujem*. Ljubljana: KUD Logos.

1.7 Discipline filozofije

Alenka Hladnik

Načeloma je lahko predmet filozofskega vpraševanja in razmišljanja kar koli, čisto na kratko pa sta to človek in svet. V zgodovini filozofije so se okrog posebnih filozofskih vprašanj razvile panoge, ki niso strogo ločene.

Filozofska antropologija (teorija človeka) se sprašuje o človeku na splošno: kaj je njegovo bistvo, ali je to razum, govorica, svoboda, kaj je smisel človekovega življenja, je to sreča, uspeh, slava, onstransko življenje itd. Po Immanuelu Kantu je to najpomembnejše vprašanje filozofije.

Ontologija (teorija biti) obravnava vprašanja: kakšna je prava narava stvari, ali je idealna ali materialna, ali v svetu vlada zakonitost ali ne, kakšne narave je, ali se vse dogaja po nujnosti ali pa obstajata tudi slučajnost in svoboda itd.

Gnoseologija (spoznavna teorija, epistemologija) se ukvarja s problemom spoznanja: od kod izvira spoznanje, kako gotovo je, ali ima meje, ali je stopnjevito, ali je objektivno/subjektivno, kaj je resnica, ali je mogoče absolutno spoznanje itd.

Etika (teorija o morali) je praktična panoga filozofije, ki jo zanima: kaj je dobro življenje, kaj je dobro, kakšne so osnovne vrline, ali obstaja najvišja vrlina, ali obstaja absolutni moralni zakon, ali je sreča lahko vodilo moralnega vedenja itd.

Še nekaj panog: *estetika* ali nauk o lepem, *politična filozofija*, *filozofija jezika*, *filozofije posebnih znanosti* (matematike, fizike, biologije itd.), *filozofije religije*. To so panoge, ki jih ne bomo posebej obravnavali, čeprav bomo pri pouku naleteli na vprašanja, ki spadajo vanje, na kar bom sproti opozorila in tudi opisala panogo.

Vaja 1

1. Poskusite v pesmi Janeza Menarta določiti, v katere panoge spadajo vprašanja v kiticah. Menart si namreč v njej zastavi vrsto filozofskih vprašanj.

In če ...

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

Če Bog z nesmrtno dušo se ne rima,
če Bog in duša sta le plod idej?
Če Bog res je, a človek duše nima?
Če snov ni mrtva in je duša v njej?
Če človek je le drobec sanj tvarine,
ki nove sanje sanja spet in spet,
če le kot sanja blisne in premine
v možganih stvarstva, ki njih del je svet?



Mar ni potem vse večja milost,
biti neobčutljiva, topa tvar svetov,
kot se iz nezavednosti zbuditi
v trpečo sanjo, ki jo sanja snov?

2. Izpišite iz pesmi tiste pojme, zaradi katerih ste vprašanja razvrstili v različne panoge, npr. stvarstvo, duh, mera ...

Vaja 2: Pojmi, pojmovno mišljenje in filozofija

Filozofski pojmi so povezani s filozofijo kot področjem nenehnega spraševanja, ki ne da dokončnega odgovora, temveč prej premesti naše izhodišče, iz katerega smo se spraševanja lotili, in naredi vprašljiva stališča, iz katerih smo pred spraševanjem samoumevno izhajali. Obenem pa je to spraševanje tako, da se mu ne moremo izogniti, saj spada v jedro našega človeškega izkustva.

Za filozofske pojme je značilen trojni **S**:

Skupni so izkustvu vseh mislečih;

Središčni so za razumevanje našega izkustva;

Sporni so, saj jih ni mogoče popolnoma jasno in dokončno opredeliti.

1. Če so filozofski pojmi sporni in problematični, ali to pomeni, da je od vsakega posameznika odvisno, kaj pomenijo? Ali bi vi odgovorili na to vprašanje z DA ali z NE? Poskusite pojasniti svoj odgovor.
2. Kaj sploh so pojmi? Zapišite vse, česar se spomnite o njih. Obravnavali ste jih pri slovenščini in psihologiji.
3. Naštejte po tri strokovne pojme (pravimo jim tudi termini) iz biologije, slovenščine, fizike, psihologije in matematike.
4. Izberite enega od zgoraj naštetih pojmov in ga definirajte.

Kaj pravzaprav naredimo pri definiranju oziroma opredelitvi pojma? Ne veliko, le razgrnemo pomen pojma, tj., razložimo, kaj pojem pomeni. A kaj to pravzaprav pomeni?

- A. Primer definiranja strokovnega termina v psihologiji: **Čustva** so duševni proces, s katerim izražamo vrednostni odnos do nečesa.

Razlaga definiranja: Pojem opredelimo tako, da mu poiščemo najbližjo nadpomenko (*duševni proces*) in navedemo tisto lastnost, po kateri se loči od drugih duševnih procesov (*izražanje vrednostnega odnosa do nečesa*). V logiki tradicionalno pravimo, da pojmu poiščemo najbližji rod (*genus proximus*) in specifično razliko (*differentia specifica*). V zgoraj naštetih znanostih so pojmi natančno določeni, spadajo k strokovni terminologiji neke znanosti. Tudi v filozofiji obstajajo podobni strokovni pojmi, ki jih lahko dokaj enoznačno definiramo: ontologija, eksistencializem, idealizem, metoda, indukcija itd. Z njimi označujemo panoge, smeri, filozofske pozicije, metode ipd. Služijo nam za opisovanje filozofije.

- B. Primer definiranja strokovnih terminov v filozofiji: **Materializem** je *ontološko stališče/pozicija, ki trdi, da je vse, kar je, iz snovi (materije)*. Tales je bil prepričan, da je osnova vsega voda, zato je tudi prvi materialist. Ker je osnova (počelo, substanca, osnovna prvina, temelj) samo ena, sodi med **moniste**. Tisti pa, ki trdijo, da je vse iz dveh počel, substanc, pa so **dualisti**. Večina dijakov je prepričana, da bivajo materialna telesa in nematerialne duše, zato sodijo med dualiste.

S takšnimi definicijami se srečujemo v filozofiji, znanosti, tehniki in drugod. A da bi jih razumeli, moramo poznati pojme, ki jih uporabimo pri definiranju. V zgornjem primeru materializma je to ontologija, snov, voda itd. Če ne vemo nič o integralih, o trapezu, kaj so formule v matematiki, kaj je približna vrednost, nam definicija formule trapeza, po kateri računamo približno vrednost določenega integrala, ne bo pomenila nič.

Razlog, zaradi katerega na filozofska vprašanja ne dobimo dokončnih odgovorov, je torej ta, da so pojmi, ki jih najdemo v filozofskih vprašanjih, sporni, zanje nimamo splošno sprejetih definicij.

Primer pojma čas

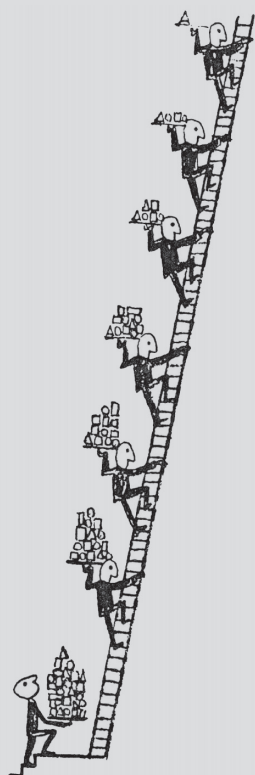
Srednjeveški filozof Avrelij Avguštin je dejal, da je *vedel, kaj je čas, dokler ga niso vprašali*. Kaj je hotel povedati s tem? Da pojem časa uporabljamo brez težav **v vsakdanjem življenju**: Koliko časa porabiš za igranje igrice, koliko za telefoniranje, koliko za druženje s prijatelji? V šoli: Dolgčas mi je pri urah filozofije, najbolj kratkočasne so ure matematike. Pri fiziki: V kolikem času prevozimo pot 20 km, če vozimo 65 km na uro? In tudi razumemo izjave, če te pojme uporabijo drugi. Koliko je ura? Ali bomo prišli pravočasno v New York? Pogledaš na uro, preračunaš in odgovoriš. Čisto preprosto. A če nas bi kdo vprašal, koliko je ura na Soncu, bi se zmedli. Kar naenkrat ne bi imeli pripomočkov, na katere bi pogledali, tudi izračunati ne bi mogli. Ko torej pomislimo, koliko je ura na Soncu, pa da se je čas začel pred 13,7 milijarde let, da dve uri ne kažeta več istega časa, če eno pošljemo za nekaj dni z vesoljskim plovilom okrog Zemlje, (kaj menite, prehiteva ali zaostaja?), da ima čas posebno mesto v našem življenju, saj ga imamo na voljo le omejeno količino, se znajdemo v zadregi in ne vemo več natančno, kaj čas v tem primeru pomeni.

Žgoče vprašanje brez jasnega vedenja, kako poiskati odgovor, to je točka, kjer se začne filozofija. (Isiah Berlin)

Pojem časa je čisto vsakdanji pojem, kakršnih je v filozofiji veliko: svoboda, sreča, enakost, užitek, pravičnost, gibanje, zakon, spreminjanje itd. Filozofi pa ustvarjajo v svojih razmišljanjih še čisto posebno terminologijo. Na **bivajoče** smo že naleteli pri vprašanju *Zakaj bivajoče je in ni raje nič?* Naštejmo še nekaj podobnih: **bit, bistvo, počelo, prvi gibalec, najvišje dobro, substanca (podstat), akcidenca, prvi vzrok, ideja**. (Posebnost filozofije je tudi to, da se pomeni pojmov pogosto razlikujejo pri različnih avtorjih ali smereh, kakor boste spoznali med letom.)

Primer pojma biti

Kako sploh pridemo do njega?



bit FILOZOFIJA

..... ZNANOST

živo bitje biologija

žival zoologija

sesalec zoologija

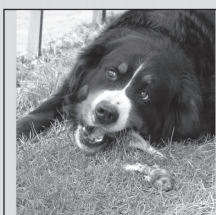
zver zoologija

pes kinologija

bernski planšar, kuvasz, višavski terier, hrt, mešanec, labradorec, doga, nemški dolgodlaki ptičar, seter, zlati prinašalec, jazbečar, pudelj ...

ABSTRAKTNO

KONKRETNO



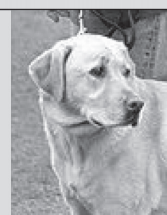
Pik



Pika



Bonko



Reks



Runo

Opiši svojega psa. Če ga nimaš, opiši psa, ki ga poznaš. Lahko dodaš tudi njegovo sliko.

Definiranje pojmov (šala)

Sokrat je na cesti opazil suličarja, ki je tekel za nekim človekom.

»Primi ga, primi ga!« je zaklical suličar, toda Sokrat se ni zmenil.

»Kaj si gluha?« se je jezil preganjalec. »Zakaj nisi prestregel morilcu poti?«

»Morilcu? Kaj meniš s to besedo?«

»Človek božji, le kje si se vzel! Morilec je človek, ki ubija.«

»Torej mesar?«

»Norec stari! Človek, ki ubije drugega človeka.«

»Aha, vojak.«

»Ne! Človek, ki ubija v mirnem času.«

»A, že razumem: rabelj.«

»Osel! Človek, ki ubije sočloveka na njegovem domu.«

»A, tako! Zdravnik, kajne?«

Suličar je ves obupan stekel naprej.

1. Zakaj se Sokrat in suličar ne moreta sporazumeti? Od kod izvirajo težave suličarja (danes bi mu rekli policist)?
2. V vsakdanjem pogovornem jeziku nimamo težav s pomeni besed. Zakaj ne?

Literatura

- 1 *Menart, J. (1979). Statve življenja. Ljubljana: Cankarjeva založba.*

1.8 Nastanek in poglobljena obdobja zgodovine filozofije

Andrej Leskovic, Alenka Hladnik

1.8.1 Predlog poteka učne ure

Tema učne ure je lahko za učitelja nevhvaležna, kajti dijaki o filozofiji še ne vedo veliko, zato jih lahko podrobna predstavitev začetkov filozofije in členitve zgodovine filozofije dolgočasi, učitelj pa si tako že na začetku leta zapravi priložnost, da bi jih pridobil za filozofijo. Nastanek in periodizacijo filozofije zato predstavim na kratko. Pri izvedbi ure se navezujem na predznanje dijakov in snov drugih predmetov (slovenskega jezika in književnosti, zgodovine, umetnostne zgodovine). Dijakom prinesem učni list, na katerem so odlomek iz Heziodove *Teogonije*, izreki predstavnikov miletske šole, nekaj vprašanj, ki se nanašajo na besedila, ter vprašanja za morebitno diskusijo. Dijaki dobijo tudi preglednico zgodovine filozofije, ki je namenjena predvsem boljši orientaciji v času; v njej so zastopane najpomembnejše smeri in njihovi predstavniki, zlasti tisti, za katere so dijaki najverjetneje že slišali. Preglednica jim lahko pride prav tudi pozneje med šolskim letom, saj pri problemskem pristopu k pouku filozofije nimajo zadostnega vpogleda v kronološko sledenje filozofskih idej. Preglednico na kratko komentiram, dijaki jo dopolnijo. Periodizacijo zgodovine filozofije sami primerjajo s periodizacijo politične in kulturne zgodovine, ki jo poznajo, in imenujejo mejnike v tej razdelitvi. Pri urah uporabljam tudi slikovno gradivo (fotografije ali portrete filozofov⁶ na učnih listih in plakat s pregledom zgodovine filozofije na steni učilnice). Pomembno se mi zdi tudi pojasniti, zakaj pri pouku filozofije obravnavamo tudi stare avtorje; njihovih stališč in besedil se ne lotevamo kot antikvitet, temveč le če so in kolikor so za nas aktualni, in z njihovo pomočjo iščemo odgovore na vprašanja o nas samih, naši sedanjosti, preteklosti in prihodnosti.

1.8.2 Zakaj so nekatera dela trajno aktualna?

Karl Jaspers: »Filozofija pomeni: biti na poti. Njena vprašanja so bistvenejša od njenih odgovorov, kajti vsak odgovor se znova spremeni v novo vprašanje /.../ Pot k filozofiranju ne more iti mimo poti, ki vodi skozi njeno zgodovino.«

Filozofija je stara 2600 let. Od antičnih časov naprej velja za začetnika filozofije Tales iz Mileta (6. stol. pr. n. š.), ki ga imamo tudi za očeta naravoslovja in matematike. Čeprav imajo skupen začetek, je razvoj filozofije drugačen od razvoja znanosti. V njej se kopičijo nova spoznanja in odkritja, ki puščajo za sabo zmote in zablode in jim zato ni treba poznati svoje zgodovine. Sodobnih fizikov npr. ne zanimajo njeni antični začetki, za kemijo je povsem nepomembno dejstvo, da je atomistična hipoteza domislica grškega filozofa Demokrita. S filozofijo je drugače in v tem je bolj podobna umetnosti: dela Sofoklesa, Danteja, Rembrandta ali Bacha ne zastarevajo,

⁶ Obsežna zbirka umetniških portretov filozofov se nahaja na spletni strani Filozofskega pinakoteka: http://nibiryukov.narod.ru/nb_pinacoteca/nbr_pinacoteca_index.htm (citirano 15. 6. 2010).

podobno so razmišljanja starih filozofov Parmenida, Heraklita, Sokrata, Platona, Aristotela še vedno spodbuda in izvor za filozofiranje, kajti v vseh obdobjih poskušajo filozofi odgovoriti na vprašanja, ki so temeljna, nerešljiva in za človeka enako vznemirjujoča kot pred tisočletji. Vendar vsaka doba nanje odgovarja tudi v duhu svojega časa, vsaka naslednja pa je kritična do doseženega in poskuša najti nove odgovore. In vsaka doba k naboru klasičnih vprašanj doda še svoja.

Hegel: »Filozofija je čas, zajet v mislih.«

1.8.3 Predlagana gradiva za učno uro o začetkih in zgodovini filozofije

Začetki filozofije v antični Grčiji; filozofija in mitologija

Heziod (okoli leta 700 pr. n. š.)

»Dajte, povejte, kako so spočetka nastali bogovi, / Zemlja in reke, brezbrežno morje s kipečim valovjem, / Zvezde, sijajno bleščeče, in nebes prostrani nad njimi! / Pojte, kako so bogovi, delilci dobrot, se rodili, / Pojte, kako so med sabo oblast in časti razdelili /.../ / V samem začetku je Kaos nastal, nato pa še Zemlja, / Širno prsata, nesmrtnikov trajno obstojno domovje, / Njih, ki prebivajo zgoraj, na snežnih vrhovih Olimpa, / Tartar temačni nastal v globočinah je Zemlje prostrane. /.../ / Hkrati nastala Noč je temačna vsa, Noč, ki / je z Erebo mračnim spočela, / z njim zanosila v ljubezni in Eter in Dan mu rodila. / Zemlja je najprej rodila Nebo /.../«

(Heziod 1977)

Fragmenti, ki govorijo o filozofiji prvih grških filozofov, miletskih filozofov Talesa (624–545 pr. n. š.), Anaksimandra (610–547 pr. n. š.) in Anaksimena (588–524 pr. n. š.)

»/.../ Glede množine in oblike takšnega počela vsi ne govorijo istega, temveč Tales, ki je začetnik takšne ljubezni do modrosti, trdi, da je to voda (zato pa je tudi izjavil, da zemlja plava na vodi), najbrž privzemajoč tako domnevo iz tega, ker je videl, da je hrana vseh stvari vlažna in ker tudi sama toplota nastaja iz vlage in skozi vlago živi (saj je tisto, iz česar stvari nastajajo, počelo vseh stvari).«

(Aristoteles 1999: 983b 18–26)

»Anaksimander je postavil za pravzrok in prvino vsemu, kar biva, 'apeiron' (neskončno) in je tudi prvi rabil to ime. Pravi, da to ni voda ne katera drugih tako imenovanih prvin, ampak neka svojevrstna neskončna podstat, iz katere sestoje vsi nebesi in svetovi v njih: »Iz česar pa stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti; zakaj druga drugi plačujejo kazni in poravnajo za krivdo po redu Časa.«

(Sovrè 1988: 35, 26)

»Anaksimandros trdi, da »se je od vekomaj plodna sila toplega in mrzlega ob nastanku tega sveta izločila in da je zrasla iz nje okoli ozračja, ki obdaja zemljo, okrogla ognjena prevlaka«.«

(Sovrè 1988: 36, 30)

»Anaksimenes je postavil zrak za počelo vsem stvarjem, češ iz zraka vse nastane, v zraku zopet premine. Saj pravi: »Kakor naša duša, ki je zrak, vlada nas, tako obdaja tudi ves kozmos dah in zrak«.«

(Sovrè 1988: 38, 48)

Vprašanja:

1. Kaj pojasnjujejo odlomki?
2. Kako to pojasnjuje Heziod in kako Anaksimander?
3. Kaj je Zemlja v Anaksimandrovem in kaj v Heziodovem besedilu?
4. O katerih silah piše Heziod in o katerih Anaksimander?
5. Katera razlaga je mitološka in v čem se razlikuje od filozofske?
6. Kaj je skupnega mitu in filozofiji?
7. Kako in zakaj se je v antični Grčiji filozofija izoblikovala kot nasprotovanje mitologiji?
8. Kako si prvi filozofi zamišljajo vzrok vsega, kar je?
9. Kaj je vzrok vsega po Talesu?
10. Na podlagi česa je Tales sklepal o tem?
11. Zakaj je ta na videz banalna trditev tako pomembna, da je zaradi nje Aristotel v Metafiziki 12. Talesa označil za prvega filozofa?
12. Kako se imenuje pravzrok vsega bivajočega po Anaksimandru?
13. Kaj je pravzrok po Anaksimenu?

Vprašanja za diskusijo:

1. Med seboj primerjaj mitološke razlage sveta, ki jih poznaš.
2. Ali filozofska kritika mitologije in ločitev med racionalnim (filozofskim, znanstvenim) mišljenjem pomeni, da med mitom in filozofijo ni nobene podobnosti?
3. Prvi grški misleci se niso ukvarjali samo s kozmološkimi vprašanji, temveč tudi z antropološkimi. Preberi izreke sedmih modrih (Sovrè 1988: 26–29) in povej, zakaj so pomembni in kaj izražajo. Spomni se, kakšne so bile družbenopolitične razmere, v katerih se je v Grčiji razvila filozofija, primerjaj jih s strukturo kretske-mikenske ali egiptčanske družbe, v katerih je bila modrost pridržana za ozek krog svečenikov, in povej, kako so nove vrednote, ki jih izražajo gnomi sedmih modrih, prispevale k nastanku filozofije oz. kakšne so bile razmere v grških polisih v 6. oz. 7. stoletju pr. n. š., da se je lahko razvila filozofska refleksija.

4. Diogen Laercij, antični zgodovinar filozofije, o sedmih modrih navaja tole anekdoto: »Nekoč naj bi neki jonski mladeniči od miletskih ribičev kupili ulov. Ker se je v mrežo poleg rib ujel tudi zlat trinožnik, je prišlo do prepira. Nazadnje so Milečani trinožnik poslali v Delfe in bog je takole razsodil: ' /.../ Trinožnik naj dobi tisti, ki je najmodrejši. ' In tako so ga dali Talesu, ta ga je izročil drugemu modrecu, ta tretjemu, dokler ni prišel do Solona. Ta pa je izjavil, da je najmodrejši bog, in je trinožnik poslal v Delfe.« (Diogen Laertije 1973: 8) Razmisli, kaj je glavno sporočilo te zgodbe.

Periodizacija zgodovine filozofije

I. Antična filozofija (6. stol. pr. n. š.–6. stol. n. š.)

1. Grška filozofija (6. stol. pr. n. š.–4. stol. pr. n. š.)

Predsokratska filozofija se deli na **kozmoško obdobje**, v katerem so se filozofi (**Tales**, **Heraklit**, **Parmenid**, **Pitagora**, **atomisti** ...) ukvarjali z vprašanjem _____, in **antropološko obdobje**, v katerem so se filozofi – imenovali so se **sofisti** – ukvarjali zlasti z vprašanjem _____.

Najpomembnejši starogrški filozofi so bili **Sokrat** (470–399 pr. n. š.), ki si je prizadeval, da bi v pogovorih s someščani opredelil osnovne filozofske pojme, njegov učenec **Platon** (427–347 pr. n. š.) in Platonov učenec **Aristotel** (384–322 pr. n. š.).

2. Helenistična in rimska filozofija (3. stol. pr. n. š.–6. stol. n. š.)

Začetnik **epikurejstva** **Epikur** (341–270 pr. n. š.) je trdil, da si mora človek prizadevati za _____ življenje in se osvoboditi _____ pred smrtjo in bogovi. **Stoiki** so učili, da mora človek živeti v skladu z naravo in delovati v skladu z umom; **Seneka** (4 pr. n. š.–65 n. š.) npr. uči, da moramo biti _____ do usode. **Novoplatonisti**, med njimi je najpomembnejši **Plotin** (204–270), so učili, da nad vsem, kar je, obstaja Eno, ki ga ne moremo racionalno spoznati, iz Enega pa izžareva _____. Eden zadnjih antičnih filozofov je **Avrelij Avgustin** (354–430), ki je zasnoval krščanski platonizem.

II. Srednjeveška filozofija (6. – 14. stol.)

Filozofija je bila tesno povezana z/s _____, postala je celo _____ (ancilla theologiae). Najbolj znan srednjeveški filozof je **Tomaž Akvinski** (1225–1274); njegov nauk so v 14. stoletju razglasili za uradno cerkveno filozofijo. Poznaš še kakega srednjeveškega filozofa? _____

III. Renesančna filozofija (15. in 16. stol.)

Renesančni filozofi so nasprotovali _____ in poskušali oživiti ideje _____. Pogosti so bili spori med filozofi in _____. **Giordano Bruno** (1548–1600) so na primer sežgali na grmadi, **Galileo Galilej** (1564–1642) je bil prisiljen preklicati svoj nauk. Kako se je v renesansi spremenilo pojmovanje človeka? _____. Po čem poznaš astronoma **Nikolaja Kopernika** (1473–1543)? _____. Po čem poznaš teologa **Martina Lutra** (1483–1546)? _____.

IV. Novoveška filozofija (16. – prva polovica 19. stol.)

Za obdobje novoveške filozofije so značilni veliki filozofski sistemi. V tem obdobju so filozofi zelo veliko pozornosti namenjali vprašanjem o izvoru in gotovosti spoznanja. Med najpomembnejšimi predstavniki tega obdobja so **René Descartes** (1596–1650), **Baruch de Spinoza** (1632–1677), **John Locke** (1632–1704), **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646–1716), **George Berkley** (1684–1753), **David Hume** (1711–1776), **Immanuel Kant** (1724–1804), **Arthur Schopenhauer** (1788–1860) in **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831), s katerim je novoveška sistemska filozofija dosegla vrhunec.

V. Filozofija druge polovice 19. ter 20. in 21. stol.

Prelom z novoveško filozofijo predstavlja filozofija **Karla Marxa** (1818–1883), **Sørena Kierkegaarda** (1813–1855) in **Friedricha Nietzscheja** (1844–1900). Tak prelom s tradicijo (ki pa hkrati zahteva njeno nadaljevanje) pomeni Marxovo stališče, da filozofija ne sme biti od sveta odmaknjena veda, ampak mora postati aktivna sila v svetu, ki svet spreminja na bolje. Velik del filozofije 20. stoletja se naslanja na eksaktne znanosti, številni so tudi projekti transformacije filozofije v, denimo, sociologijo ali matematizirano logiko. V sodobni filozofiji primanjuje skupnega konteksta v diskusiji med predstavniki posamičnih smeri, načini mišljenja filozofskih smeri se pogosto izključujejo.

Glavne smeri v sodobni filozofiji so:

- a. **logični pozitivizem** (predstavniki so npr. **Ludwig Wittgenstein** (1889–1951), **Bertrand Russel** (1872–1970) in **Rudolf Carnap** (1891–1971));
- b. **fenomenologija** (**Edmund Husserl** (1859–1938), **Martin Heidegger** (1889–1976));
- c. **filozofija življenja** (**Henri Bergson** (1859–1941), **Wilhelm Dilthey** (1833–1901));
- d. **filozofija eksistence** (**Karl Jaspers** (1883–1969), **Jean-Paul Sartre** (1905–1981));
- e. **psihoanaliza** (**Sigmund Freud** (1856–1939), **Jacques Lacan** (1901–1981));
- f. **marksistične smeri** (**György Lukács** (1885–1971), **Ernst Bloch** (1885–1977), **T. W. Adorno** (1903–1969)).

Poznaš kakega sodobnega slovenskega filozofa? _____

Literatura

- 1 *Aristoteles* (1999). *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- 2 *Diogen Laertije* (1973). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ.
- 3 *Jaspers, K.* (1971). *Einführung in die Philosophie*. München: Piper.
- 4 *Hegel, G. W. F.* (1972). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- 5 *Heziod* (1977). *Teogonija. Dela in dnevi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 6 *Sovrè, A.* (1988). *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.

1.9 Filozofija kot tradicija in filozofija kot osmišljanje sveta

Alenka Hladnik

Sociologa Berger in Luckmann sta eni svojih knjig dala naslov *Modernost, pluralizem in kriza smisla* in tako človeški položaj v sodobnem svetu bistveno povezala z vprašanjem osmišljanja sveta. Enako razmišlja tudi Galimberti in v svoji analizi sodobnega položaja človeka navaja pismo neke dijakinje:

»Starši in učitelji so me priganjali, naj se učim. In jaz sem se učila in se pri tem na smrt dolgočasila, zbranost pa mi je razjedal dvom, ali morda ne delam zaman, ker rezultat mojega dela ni odvisen od moje volje. Sploh nisem mogla vplivati na dogajanje na šoli, ki se me je tikalo. Učbeniki so bili suhoparni, tuji, ko sem jih prebirala, so mi misli tavale drugod, hkrati pa sem se počutila krivo, da mislim na druge stvari. Počasi je v meni raslo prepričanje, da me vse to ne zadeva, in ko je nazadnje moje starše zelo skrbelo zame, me to, kar so govorili v šoli, ni več zanimalo.

Takoj sem spoznala, da to, o čemer govorijo, nima smisla in je protislovno. Zdelo se mi je, da govorijo tuj jezik, ki sploh ni namenjen meni. In kazalo je, da nobenega učitelja sploh ne zanima, kaj čutim, nasprotno, v redu je bilo, ker nisem več motila, spraševala in se jezila. Še s sošolci se nisem več pogovarjala, ker so bili uspešni in so me gledali, kot da bi bili učitelji. Nisem imela več prijateljev, s katerimi bi se lahko pogovorila o mislih, ki so me obdajale, namesto da bi se hotela učiti; bili so samo sodniki, veliko ljudi, ki vse razumejo in vejo čisto vse ... To, kar vejo o življenju, jim sploh ne služi in jih ne osrečuje; to, kar so spoznali, ni spremenilo njihovega življenja. «

(Galimberti 2009: 32)

Vse to me ne zadeva. Učitelje ne zanima, kar čutim. Kar vedo, jih sploh ne osrečuje. Galimberti to povezuje z nihilizmom, filozofi pa se ob tej izgubi smisla spomnimo tudi Camusove radikalne opredelitve naloge filozofije:

»Obstaja en sam zares resen filozofski problem: samomor. Kdor presoja, ali je vredno živeti ali ne, odgovarja na temeljno vprašanje filozofije. Vse drugo, ali ima svet troje razsežnosti, ali ima duh devet ali dvanajst kategorij, prihaja pozneje. To so igre; najprej je treba odgovoriti. In če je res, kot bi hotel Nietzsche, da mora filozof, če naj ga cenimo, prepričevati s svojim zgledom, bomo razumeli pomembnost tega odgovora, saj prihaja pred dokončnim dejanjem. Srcu so ta spoznanja očitna, treba pa jih je natančneje raziskati, da postanejo jasna duhu.

Če se vprašam, po čem lahko presodim, da je neko vprašanje nujnejše od kakšnega drugega, bom odgovoril, da po dejanjih, h katerim nas zavezuje. Nikoli nisem slišal, da bi bil kdo umrl za ontološki dokaz. Galilei je poznal pomembno znanstveno resnico, pa jo je brez pomišljanja zatajil, brž ko je ogrožala njegovo življenje. V nekem smislu je storil prav. Ta resnica ni bila vredna grmade. Zelo vseeno je, ali se vrti zemlja okoli sonca ali sonce okoli zemlje. V celoti vzeto je to prazno vprašanje. Vidim pa, da veliko ljudi umre zato, ker mislijo, da življenja ni vredno živeti. In vidim druge, ki se dajejo, kakor je to čudno, ubiti zaradi idej ali slepil, ki jim dajejo razlog za življenje (to, čemur pravimo razlog za življenje, je hkrati izvrsten razlog



za smrt). Zatorej sodim, da je med vsemi vprašanji najbolj nujno vprašanje o smislu življenja. Kako naj odgovorim nanj? O vseh bistvenih vprašanjih, in s tem mislim tudi tista, ki nam lahko prinesejo smrt, ali tista, ki podeseterijo slo po življenju, verjetno lahko mislimo le na dva načina, tako kot La Palisse in tako kot don Kihot. Samo ravnovesje med očitnostjo in liričnostjo nam omogoča hkrati doseči čustvenost in jasnost. Pri predmetu, ki je tako preprost in obenem tako zelo čustveno poudarjen, je torej razumljivo, da se mora učena in klasična dialektika umakniti skromnejšemu duhovnemu stališču, ki izvira prav tako iz zdrave pameti kot iz simpatije.«

(Camus 1980: 23–24)

Filozofija ni stvar tradicije, je stvar tega, kar mi tu in sedaj čutimo. In čutimo izgubo smisla. Nič ni pomembno, nič več ni dovolj pomembno. Filozofija bi morala nasloviti to vprašanje. Zdi se, da sokratsko navodilo, da je cilj filozofije raziskovanje našega življenja, nikdar ni bilo bolj aktualno. Dijaki niso le na meji sveta odraslih, niso le tisti, ki bodo, ko do konca odrastejo, vstopili v naš svet. Dijaki že živijo v svetu in ta svet, njihov izkustveni svet, se razlikuje od sveta učiteljev. Ker je položaj dijakov v svetu drugačen od položaja učiteljev, pa tudi vseh drugih, neki njegov del, ki je lasten njegovemu doživljanju sveta, lahko izrazijo samo dijaki sami. Naša izraznost ne ustreza temu, kar dijaki dejansko doživljajo. Koščki sveta se ne sestavljajo več v smiselno celoto. Svet je tuj, šola je nesmiselna. To je svet dijakov, a ko to izrečemo, že nismo več potopljeni v nerazumljivi kaos vsakdana. Refleksija nam omogoča distanco in je tako prvi korak k razumevanju. A ta oblika refleksije ne zadošča. S samoraziskovanjem objektivnega družbenega položaja, ko dijaki sledijo želji drugega, da se šolajo, in so odvisni od staršev, obenem pa že polnoletni, ta nesvoboda, ki je tudi svoboda od sveta dela in svoboda za nevključenost v družbo in življenje v izolaciji svoje generacije, lahko pridejo samo do neke točke. Potreben pa je korak naprej. Filozofija namreč ne odpira samo prostora svobode za raziskovanje lastnega življenja, temveč odpira nove poglede na stvari, širi obzorja in ponuja modele razumevanja sveta. V to smer gre Robert Solomon, ko poudarja fascinantnost filozofskih idej:

»Ideje dajo našemu življenju perspektivo. Opredelijo naše mesto v svetu, naš odnos do drugih, nam omogočajo videti skozi navade in pričakovanja vsakdanjega življenja ter ugledati substanco življenja in njegov smisel. Naš duh potrebuje ideje, tako kakor naše telo potrebuje hrano, širši občutek reda in namena, ki nam ga rutina službe in družine in rekreacije ne more dati. Stradamo vizij, lačni smo idej.«

(Solomon 1999: 18)

Poudarek je na naši potrebi po razumevanju in na neverjetnem delovanju filozofskih idej, katerih osnovna vloga ni opisovanje stvarnosti, temveč vodenje po njej. Filozofija ni nujno abstraktna. Lahko je, in morala bi biti, nekakšna magija. Če je uspešna, nam lahko pomaga videti, kako so vsakdanje stvari polne skrivnosti. In kako so te vsakdanje skrivnosti, čas, življenje, naš duh in naš jaz med seboj povezane. Podobno razmišlja angleški filozof Greyling:

»Najboljši vir za reševanje problema nepojasnljive praznine v srcu bogatega, zdravega, varnega, dobro hranjenega, dobro zabavanega zahodnega življenja leži zelo blizu, bodisi neopažen bodisi, kadar je opažen, zanemarjen. V resnici so sodobni zahodnjaki podobni žejnim ljudem, ki pijejo iz blatne mlake na obali velike reke

čiste vode, kot da ne bi opazili reke ali pa ne bi vedeli, da lahko iz nje pijejo. Reka, za katero gre, je filozofija.«

(Greyling 2006: 264)

Lahko pa gremo še korak naprej in opozorimo, da ta izguba smisla in praznina v srcu nista naključni, temveč sta tesno povezani z dobo, v kateri so v ospredju posamezniki – nemočni in osamljeni posamezniki, a vendarle tudi bolj svobodni posamezniki. Ker sta religija in tradicija izgubili moč, da nam posredujeta sliko sveta in interpretacijo našega mesta v njem, smo se znašli v svetu, kjer kot bistveno etično zahtevo občutimo zahtevo po avtentičnem življenju:

»Kar moramo tukaj razumeti, je moralna moč za pojmi, kot je samoizpolnitev. Ko enkrat poskušamo to razložiti zgolj kot obliko egoizma ali vrsto premajhne moralne strogosti, popuščanje samemu sebi glede na trše, zahtevnejše predhodne dobe, smo že na napačni sledi. Govorjenje o 'permisivnosti' (narcizmu, hedonizmu) zgreši poanto. Naša doba ni osamljena v tem, da je premalo moralne strogosti in doslednosti. Ne gre samo za to, da ljudje žrtvujejo svoje ljubezenske odnose in skrb za svoje otroke, da se lahko ženejo za svojo kariero. Kaj podobnega je morda vedno obstajalo. Poanta je v tem, da se mnogi danes počutijo poklicane, da to storijo, čutijo, da to morajo storiti, da bodo drugače njihova življenja nekako zapravljena in neizpolnjena.«

(Taylor 2000: 113)

V *Etiki avtentičnosti* tako Taylor slika položaj današnjega človeka kot položaj tistega, ki mu smisel njegovega življenja ni več dan, temveč mu je zadan. Čuti dolžnost, da živi v skladu s sabo, zato so mu zahteve družbe in drugih ljudi do njega vedno bolj tuje, življenje, ki mu ga ponujajo, pa vedno manj smiselno. Pa vendar življenja, ki je pravo zanj, svoj cilj v življenju, vir svojega smisla ne more odkriti sam, odkrije ga lahko le v dialogu z drugimi, in Heidegger nas opozarja, da je filozofska tradicija tu pomembni drugi:

»Kdaj je odgovor na vprašanje Kaj je to – filozofija? filozofirajoč? Kdaj filozofiramo? Očitno šele tedaj, če smo v pogovoru s filozofi. Za to je treba z njimi spregovoriti tisto, o čemer oni govorijo. To medsebojno pregovarjanje tistega, kar se filozofov spet in spet kot isto posebej tiče, je razgovor legein v smislu dialegesthai, raz-govor kot dialog. Ali je dialog nujno dialektika in kdaj, naj ostane odprto. Eno je ugotavljati in opisovati mnenja filozofov. Nekaj povsem drugega pa je to, kar oni povedo, in tj. tisto, o čemer oni govorijo, z njimi pregovoriti.«

(Heidegger: *Kaj je to – filozofija*)

Dijaki danes ne samo ne vejo, kdo so in kam hočejo iti. Svet, v katerem živijo in v katerega se bodo morali po šolanju aktivno vključiti, ni samo tuj in nesmiseln, čaka jih tudi naloga, da mu sami poiščejo smisel. Filozofija jim lahko pomaga pri ovedenju tega. Da bi ji to uspelo, mora učitelj znati vzpostaviti dialog tako z dijaki kot tudi s filozofsko tradicijo. Brez vključevanja izkustva dijakov bo filozofija zanje prazna, brez dialoga s tradicijo bomo vsi skupaj v razredu pogosto slepi.

Izkustvo dijakov ni preprosto to me ne zanima, nočem biti v šoli, nočem delati, izkustvo je morda prej izkustvo spraševanja po tem, kaj me še lahko pritegne, kaj me še lahko zaveže, katero življenje je pravo zame. Seveda tega ne moremo izreči učitelji, narediti moramo prostor, ko to izrečejo dijaki. Eden od načinov je ta, da ob

tradicionalnih filozofskih iskanjih, morda tudi takih, kjer je forma umetniška, denimo film, slika, pesem, najdejo pogled, ki jih nagovori. In potem razmislek odpira možne navezave na filozofsko refleksijo.

Včasih pa stvari postanejo smiselne za nazaj, ko se delci počasi sestavljajo v celoto. In se zgodi neki preklop, ali pa dijaki sami doživijo kaj, kar jim omogoča drugačen pogled na filozofijo. Receptov ni, tu smo vselej znova na odprtem morju in upamo, da ugledamo kopno.

Seveda pa si ne moremo domišljati, da filozofska tradicija že skriva izgotovljene odgovore na vprašanja dijakov. V nekem smislu je naloga učiteljev prav v tem, da tradicijo vselej znova naredijo živo za dijake. Danes je lahko živa samo, če je živa zanje.

Zenovski mojstri so se včasih otepali radovednežev, ki so pri njih iskali odgovore na svoja vprašanja. Bistveni del odgovora je bil, da iskane »objektivne« vednosti ni. A tega mojster ni mogel povedati naravnost. Spraševalci ne bi zares verjeli. Zato je zanimiva zgodba o srečanju zenovskega mojstra z zahodnim profesorjem filozofije, ki pride, da bi se poučil, kaj je zen.

Mojster mu ponudi skodelico in počasi nataka vanjo čaj, dokler ni do roba polna. In toči naprej. Čaj se začne razlivati po mizi, dokler zahodni filozof, ki to nekaj časa opazuje, ne zavpije: »Nehajte, nehajte, kaj ne vidite, da je skodelica že zdavnaj polna!« In mojster mu odgovori: »Tako kot ta skodelica ste tudi vi polni predsodkov o tem, kaj je zen. Pa prihajate k meni, da bi vas česa naučil, a vas ni mogoče, ker v vas za to ni prostora.« Tudi mojster bi lahko naravnost povedal svojo diagnozo, a profesor bi jo dojel kot izmikanje. Potem ko se je sam ujel in izrekel natančno isto diagnozo, le da ni vedel, da govori o sebi, razume odgovor, naj bo še tako boleč. In ga sprejme. Odgovor je bil najprej prikazan, nato izrečen. In izrečen je bil dvakrat: najprej ga je izrekel učenec, nato učitelj. Učitelj je v resnici samo dodal: ta zgodba pripoveduje o tebi. A da je to lahko storil, je moral učenca najprej ujeti v strukturo in mu dati občutiti odgovor na lastni koži.

Učitelji filozofije danes nismo v takem položaju: dijaki k nam ne pridejo s prepričanjem, da imamo odgovore na njihova vprašanja. Včasih se niti zavedajo ne, da imajo kaka vprašanja. In včasih se učitelji bojimo, da jih nemara res nimajo. Niso polni teorij, temveč predvsem specifične družbene praznosti. Takrat je cilj filozofije buditi občutljivost za vprašanja, ki nam jih zastavlja življenje, pa jih več ne slišimo. Morda nam pri tem lahko pomaga filozofska tradicija – velika misel presega svoj čas in se upira svetu, kjer je vse hitro, tekoče in fleksibilno. V družbi, ki pozablja na včeraj in je usmerjena v jutri, pa narediti samo tradicijo smiselno ni lahko naloga. A upor prevladujočim trendom nikdar ni.

Literatura

- 1 Camus, A. (1980). *Mit o Sizifu – Esej o absurdnem*. Ljubljana: CZ.
- 2 Galimberti, U. (2009). *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- 3 Greyling, A.C. (2006). *The Heart of Things*. London: Phoenix.
- 4 Solomon, R. (1999). *The Joy of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- 5 Stern, D. (1998). *Diary of a Baby*. New York: Basic Books.
- 6 Taylor, C. (2000). *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana: Študentska založba.

1.10 Filozofija in svoboda duha

Mare Štampihar, Alenka Hladnik

I

Eden največjih prelomov v zgodovini filozofije se je dogajal v 16. in 17. stoletju. To je bil čas razsvetljenstva, ki ga je Jonathan Israel poimenoval »radikalno«. Gre za povsem nov način razmišljanja, za katero imata mnoge zasluge zlasti René Descartes in Baruch Spinoza. Slednji je v krogih Katoliške cerkve veljal za enega najbolj nevarnih ljudi tistega časa. Cerkev je hotela nadzorovati in obvladovati duhovno življenje ljudi in svoj vpliv poskušala vzdrževati zlasti s tem, da je skrbno varovala vero v cerkvene dogme. Descartes in Spinoza – prvi s svojimi »Meditacijami«, v katerih je vse svoje razmišljanje utemeljil na dvomu, slednji pa z »Etiko«, katere cilj je bil premisliti, pod katerimi pogoji je človek lahko svoboden – sta s svojimi razmišljanji v veliki meri prispevala k duhovnemu preporodu, ki je pomenil pravo revolucijo in osvobajanje mišljenja, ki je bilo dotlej večinoma popolnoma podrejeno katoliškim dogmam. Spinoza je s svojo *Teološko-politično razpravo* (1670) povzročil škandal, saj je cerkvene dogme (zlasti vero v čudeže) napadel z najnevarnejšim in najbolj učinkovitim orožjem – z umom. Celoten naslov dela se glasi: *Teološko-politična razprava, ki obsega vrsto spisov, v katerih bomo pokazali, da je svoboda filozofskega razmišljanja mogoče ne le dopustiti brez škode za vernost in državljanski mir, temveč tudi, da je ni mogoče odpraviti, ne da bi s tem odpravili tudi državljanski mir in samo vernost*. Svoboda duha, ki sta jo zastopala Descartes in Spinoza, s strani zastopnikov oblasti nikakor ni bila nagrajena, ampak sta morala misleca zaradi svojih idej ravnati nadvse previdno. Spinoza je svoja dela po izobčenju iz sinagoge objavljaj anonimno in z lažnimi podatki o kraju in letu izdaje. Le štiri leta po Descartesovem rojstvu je namreč zgorel na grmadi Giordano Bruno – zaradi idej, ki se jim ni bil pripravljen odreči.

V uvodu k omenjeni razpravi je Spinoza razmišljal o nečem, kar zbuja živo zanimanje tudi danes: o vraževerju, saj ni mogoče pokazati, da ga je danes manj kot v tistih časih.

Spinoza o praznoverju

»Ko bi ljudje bili sposobni premišljeno in razsodno obvladati vse svoje stvari, ko bi jim sreča bila venomer naklonjena, se ne bi vdajali praznoverju. Ker pa se pogosto znajdejo v stiski in težavah, ki jih ne vedo nikakor rešiti, ter se bedno premetavajo med upanjem in strahom zaradi negotove usode dobrin, po katerih neomejeno hlepijo, je njihov duh nadvse nagnjen k praznoverju. Ko dvomijo, se sploh ne znajo odločiti, če jih vznemirja bojazen ali upanje, pa jih najmanjši vzgib sili v eno ali drugo odločitev. Ko se čutijo gotove, jih je nasprotno sama nadutost in napuh.

Menim, da je to sicer obče znano, a da kljub temu večina ljudi še sebe ne pozna. Ni človeka, ki ni opazil, kako se v času izobilja skoraj od vseh, pa čeprav so ti ljudje še povsem nesposobni, cedi od modrosti, tako da štejejo za osebno žalitev, če si jim upaš kaj svetovati. Ko se znajdejo v težavah, pa ne vedo, na koga naj se obrnejo, vsakogar vprašujejo in prosijo za svet; ni ga tako bedastega ali absurdnega nasveta, ki bi mu tedaj ne prisluhnili ali ga sprejeli. Nato jih največja malenkost ponovno žene k upanju, kasneje pa se že spet bojijo hujšega. Če se jim v trenutkih strahu pripeti kaj



takega, kar jih spominja na dobro ali zlo, ki so ga že doživeli, so prepričani, da jim to oznanja uspeh oziroma neuspeh. Temu pravijo dobro ali slabo znamenje, čeprav se je v številnih drugih okoliščinah isto znamenje izkazalo za lažno. Če vidijo kaj neobičajnega, začudeno strmiijo in takoj pomislijo, da je to neko čudo, ki razodeva jezo bogov ali najvišjega božanstva; ker so hlapci praznoverja in nasprotniki prave vernosti, se jim zdi brezbožno, če vsega skupaj ne pogasijo z žrtvami in prisegami. Takšno predstavo imajo o marsičem, naravna dejstva pa si razlagajo na čudne načine, kakor da je vsa narava ponorela tako kot oni.«

(Spinoza 2003: 11)

Vprašanja:

1. V čem Spinoza vidi izvor praznoverja?
2. Kako v življenjih ljudi delujeta upanje in strah?
3. Kaj menite o Spinozovi trditvi, da »večina ljudi še sebe ne pozna«?
4. Kako ljudje, ki se »premetavajo med upanjem in strahom«, razumejo dogodke v svetu?
5. Ko pravi Spinoza, da obstajajo ljudje, ki so »hlapci praznoverja«, zapiše tudi to, da so ti isti ljudje nasprotniki prave vernosti. Kako to razumete? Kaj bi bila »prava vernost«?
6. Zapišite nekaj primerov praznoverja, ki ga poznate iz svojega okolja.
7. Ali je po vašem mnenju praznoverje nekaj, čemur se je treba upirati? Pojasnite svoj odgovor. Če ste na vprašanje odgovorili pritrdilno, *kako* se je mogoče upirati?

Spinoza o svobodi

»Nič se ne more skladati z naravo kake stvari bolj kot drugi individui iste vrste; in zato ni človeku za ohranitev njegove biti in uživanje razumskega življenja nič bolj v prid kot človek, katerega vodi razum. Ker pa med posameznimi stvarmi ne poznamo ničesar, kar bi bilo boljše od človeka, katerega vodi razum, ne more torej nikdo z ničemer bolj pokazati svoje spretnosti in nadarjenosti kakor s takšno vzgojo ljudi, da žive ti ljudje slednjič po lastnih razumskih zapovedih. /.../

Toda ljudi ne premagaš z orožjem, temveč z ljubeznijo in plemenitostjo. /.../

Svoboden človek ne ravna nikdar zahrbtno, ampak zmeraj odkrito. /.../ Če pa kdo povpraša, ali mar ne prigovarja ozir na ohranitev svoje biti človeku, naj bo nepošten, če ne drugače vsaj takrat, če se lahko z verolomnostjo izmuzne preteči smrtni nevarnosti, bomo odgovorili takole: če svetuje razum ljudem kaj takega, potem tako svetuje vsem ljudem in potem svetuje absolutno vsem ljudem, naj se samo sleparsko pogodijo o združitvi svojih sil in priznavanju skupnega prava, se pravi, naj se v resnici ne drže skupnega prava, kar je nesmisel. /.../

Menim, da ni potrebno posebej dokazovati vseh lastnosti duševne moči, še manj pa dokazovati, naj močan človek ne sovraži nikogar, naj se ne jezi na nikogar, naj nikomur ne zavida, naj ne bo nad nikomer ogorčen, naj nikogar ne prezira in naj nikakor ne prevzeta. To in še vse drugo, kar spada k resničnemu življenju in veri, je zlahka razvidno /.../ iz tega, da je treba sovraštvo premagovati z ljubeznijo in da

naj vsakdo, kogar vodi razum, želi dobro, za katero se trudi sam, tudi drugim ... [D]uševno močan človek naj upošteva predvsem to, da izhaja vse iz nujnosti božje narave in da vse, o čemer misli, da je nadležno ali slabo, in kar je razen tega videti brezbožno, strašno, krivično in sramotno, izvira iz dejstva, da pojmuje stvari zmešano, okrnjeno in zmedeno; in zlasti iz tega razloga si prizadeva pojmovati stvari tako, kot so same na sebi, in odstraniti vse ovire resnične spoznave, kot so sovraštvo, jezo, zasmeh, zavist, ošabnost in druge podobne slabe lastnosti, ki sem jih omenil v dosedanjih izvajanjih. In tako si, kot smo dejali, močan človek prizadeva, da bi delal dobro in se veselil, kolikor more.«

(Spinoza 1988: 319, 315–317)

Vprašanja:

1. Kako Spinoza utemelji svojo trditev, da svoboden človek ne ravna nikdar zahrbtno, ampak zmeraj odkrito? Zakaj svoboden človek noče biti nepošten?
2. Kdo je močan človek po Spinozi?
3. Primerjajte njegovo razumevanje o tem, kdo je močan človek, z vašim.
4. Kaj menite o Spinozovi ideji, da je sovraštvo potrebno premagovati z ljubeznijo? Ali je ta ideja danes popularna – splošno sprejeta in razširjena med ljudmi?
5. Sovraštvo, jeza, zasmeh, zavist so nekatere izmed slabih lastnosti, ki jih našteje Spinoza. Zakaj so te lastnosti zanj slabe? Ali se z njim strinjate? Utemeljite svoj odgovor.
6. Katere lastnosti ima močan človek?

II

Osvoboditev iz podzemne votline (Platon)

Eno najlepših hvalnic svobodi duha, ki jo omogoča filozofija, najdemo v Platonovi prispodobitvi o votlini. Filozof izgubi okove, s katerimi je ujet v senčni svet čutnega izkustva in nevednosti. Pot spoznanja ni lahka, bolečina in neugodje spremljata filozofovo pot navzgor, saj se mora znebiti vsega, na kar je navajen, kar mu je domače, kar dela temačen votlinski svet topel in varen in njegovo ujetništvo prijazno. A na koncu poti ni nagrajen samo z osvobajajočim spoznanjem, temveč tudi s srečo in božanskostjo.

»Tisti namreč, ki ima svoj pogled uperjen v to, kar resnično obstaja, ne utegne gledati /.../ na dejanje in nehanje ljudi, ne utegne se z njimi prepirati in tudi ne gojiti v srcu zavisti in sovraštva, temveč gleda na urejene, večno nespremenjene stvari, ki nikomur ne prizadevajo in tudi same ne trpijo krivic, temveč poznajo le red in razum. In to je, kar tak človek posnema, čemur hoče biti kar najbolj podoben. /.../ Če je filozof v ljubezni in spoštovanju vdan temu, kar je božansko in urejeno, postane tudi sam, kolikor je to človeku mogoče, božanski in urejen. Obrekovanja je seveda vsepovsod na pretek.«

(Platon 1976: 223)



Še bolj ekspliciten je glede svobode duha Hegel v *Znanosti logike*

»Potreba po ukvarjanju s čisto mislijo dejansko predpostavlja dolgo pot, ki jo je moral opraviti človeški duh; lahko bi rekli, da je to potreba, ki nastopi, ko človeški duh na svoji poti že zadovolji nujno potrebo, potreba po brezpotrebnosti, potreba po abstrakciji od snovi zrenja, umišljanja itn., po abstrakciji od konkretnih interesov želenja, nagonov, volje, te snovi, v kateri so miselna določila vsebovana na prikrit način. V tihih prostorih mišljenja, ki je prišlo do samega sebe in je le v sebi, molčijo interesi, ki razvnamajo življenje ljudstev in individuov. /.../ Če se predamo kakemu občutku, smotru, interesu in se v njem začutimo omejene, nesvobodne, tedaj je mesto, kamor se lahko umaknemo in si povrnemo svobodo, prav to mesto *gotovosti samega sebe, čiste abstrakcije, mišljenja*.«

(Hegel 1991: 19–21)

Asketski ideali in svoboda duha (Nietzsche v *H genealogiji morale*)

»Filozofi so tako zavezani tej svobodi, da so se po Nietzscheju pripravljani udinjati asketskimi idealom. Filozofi kot vsi drugi težijo k optimumu ugodnih pogojev, v katerih dosežejo svoj maksimum moči, v katerem se volja do moči najbolj izrazi. In česa se veselijo filozofi? Nietzsche odgovarja, da optimuma najvišje in najdrznejše duhovnosti. Zato vse tri asketske ideale revnost, ponižnost, neomadeževanost najdemo pri filozofih kot pogoje njihovega bivanja, če le preiščemo njihovo življenje. Filozofi ljubijo mir (puščavo), izogibajo se slavi, vladarjem, ženskam, vse podredijo dominantnemu instinktu porajanja v najvišji duhovnosti, v katerih se izrazijo njihove bistvene lastnosti, goni, dejavnosti: dvomljenje, zanikanje, analitičnost, raziskovanje, iskanje, tveganje, primerjanje, izenačevanje, nevtralnost, objektivnost. »Nič se ni dražje plačalo ... kot tisto malenkost človeškega uma in občutka svobode, ki je danes naš ponos.« (3–9) Zato biti filozof na začetku ni bilo lahko. Vsako razmišljanje (kontemplacija), ki je obračunavalo s tradicijo, se je moralo na začetku skriti za svečenika, čarovnika, preroka, da bi bilo možno: tako na družbeni ravni kot osebni, saj so bile vse vrednostne sodbe obrnjene proti njemu. Zato je filozof uprizarjal asketski ideal, da je lahko filozofiral (npr. kinik Diogenes). Zanikovanje sveta, čutnosti, življenja je bila posledica okoliščin nastanka filozofije, torej svečeniške oblike ideala je pogoj nastanka filozofije. Vendar Nietzsche sklene, da kot umetniki niti filozofi niso najčistejši primerki uprizarjanja asketskih idealov, filozofom namreč pomeni le krinko. In navsezadnje je asketizem filozofov vesel, nadaljuje Nietzsche, so nekakšne pobožanstvene živali, ki blodijo nad življenjem.«

Filozofija osvobaja od dogmatizma, razširja misli in povečuje intelektualno domišljijo (Bertrand Russell)

Učni list

Bertrand Russell: VREDNOST FILOZOFIJE

Začnite z vprašanji, ki vam bodo pomagala izluščiti ključne poudarke iz sklepnega poglavja znamenite knjige *Problemi filozofije* Bertranda Russlla. Opazila sem, da se pri razmišljanju največkrat ustavite in si ne upate naprej. Seveda boste rekli, da nimam prav, da se vam ne ljubi, se vam zdi brez zveze, da je filozofski premislek povsem nekoristen in so ure filozofije sama potrata časa. Prav Russellovo besedilo,

ki se naslavlja na praktične in zdravorazumske ljudi, želi pokazati, kako ozek in nesvoboden je svet ljudi, ki nikoli ne stopijo v svet osvobajajočih misli. Danes pa vstopajoči v življenje morajo nujno videti izza svojega plota, dandanes so na sporedu teme, ki zadevajo vse ljudi, vsa živa bitja, svet, pred njimi ni mogoče pobegniti v zaplotništvo. Treba jih je premisliti širokopotezno, z vidika celote, globalno. V resnici je postal ves svet tudi naša, vaša odgovornost, vsaj če želite imeti družine in otroke v prihajajočem svetu in če se počutite nekoliko odgovorne za druge ljudi.

Predlagam, da berete vprašanja skupaj z besedilom, so analitična in pomagajo poiskati ključne točke.

1. Zakaj ljudje radi dvomijo o vrednosti filozofije?
2. Na kakšne ljudi misli Russell, ko govori o praktičnih ljudeh?
3. Po čem se znanost razlikuje od filozofije?
4. Kaj bi se zgodilo, če bi znali odgovoriti na vsa vprašanja?
5. Zakaj se je še treba spraševati, čeprav ne moremo upati na trdne odgovore?
6. V čem je torej po Russellu vrednost filozofije?
7. Kakšen je človek brez smisla za filozofijo?
8. Kakšno funkcijo ima torej filozofija?
9. Izpišite tri najbolj zanimive, nenavadne, pomembne Russellove misli.

»Na koncu našega kratkega in nepopolnega pregleda filozofskih problemov bi bilo za sklep dobro premisliti, kakšna je vrednost filozofije in zakaj bi jo morali študirati. Vprašanji moramo nujno premisliti tudi zato, ker veliko ljudi zaradi vpliva znanosti ali praktičnih zadev rado dvomi, ali je filozofija sploh kaj več kot nedolžno, a tudi nekoristno igrakanje, dlakocepljenje in prepiranje o stvareh, o katerih vednost ni mogoča.

Zdi se, da ta pogled izhaja deloma iz napačnega pojmovanja ciljev našega življenja in deloma iz napačnega pojmovanja tistega, kar si prizadeva doseči filozofija. Fizika s svojimi izumi koristi neštetim ljudem, ki je sploh ne poznajo; zato naj ne bi priporočali učenja fizike zgolj oziroma najpoprej zaradi njenega vpliva na posameznega študenta, ampak na celotno človeštvo. Filozofija nima take koristnosti. Če naj sploh ima kakršno koli vrednost tudi za druge in ne samo za študente filozofije, se more kazati le posredno – z vplivom na življenje tistih, ki se z njo ukvarjajo. Torej moramo, če sploh kje, iskati njen pomen prav v teh vplivih.

Toda da nam ne bi spodletelo v prizadevanju določiti vrednost filozofije, se moramo najprej osvoboditi duha predsodkov »praktičnih« ljudi, kot se jih napačno imenuje. Naziv se pogosto uporablja za tiste, ki priznavajo le materialne potrebe in ugotavljajo, da človek mora imeti telesno hrano, spregledajo pa nujnost duhovne hrane. Če bi bili vsi premožni, če bi bilo revščine in bolezni kar najmanj, bi morali še vedno precej narediti za dobro družbo; a celo v obstoječem svetu so duhovne dobrine vsaj toliko pomembne kot telesne. Vrednost filozofije pa najdemo edino med duhovnimi dobrinami in samo ljudi, ki do njih niso ravnodušni, lahko prepričamo, da študij filozofije ni izguba časa.



Kakor druge vede tudi filozofija stremi predvsem k vednosti. A ta je tiste vrste, ki poenoti ter sistematizira znanosti in izhaja iz kritične preiskave temeljev naših prepričanj, predsodkov in verovanj. Vendar ni mogoče trditi, da je zelo uspešna pri odkrivanju dokončnih odgovorov na svoja vprašanja. Če povprašate matematika, mineraloga, zgodovinarja ali katerega koli drugega učenjaka po resnicah njegove znanosti, vam jih bo našteval tako dolgo, kolikor ga boste hoteli poslušati. Toda če boste isto vprašanje zastavili filozofu, vam bo moral priznati – če bo odkritosrčen – da njegovo proučevanje ni obrodilo pozitivnih rezultatov, kakršne so dosegle druge znanosti. Deloma to pojasnjuje dejstvo, da takoj, ko je mogoča dokončna vednost o kakem predmetu, se ta neha imenovati filozofija in postane posebna znanost. Celotno proučevanje neba, ki je danes predmet astronomije, je bilo nekoč vključeno v filozofijo; Newtonovo veliko delo se je imenovalo »matematična načela naravne filozofije«. Podobno je z raziskovanjem človekovega duha: nekoč je bilo del filozofije, danes pa je posebna znanost – psihologija. Potemtakem je negotovost filozofije bolj navidezna kot resnična: vprašanja, na katera je mogoče dokončno odgovoriti, so vključena v znanost, medtem ko druga, na katerih še ni odgovorov, tvorijo ostanek, ki se imenuje filozofija.

Vendar je to le del resnice o negotovosti filozofije. Veliko vprašanj – in med njimi tista, ki najgloblje zadevajo naše duhovno življenje – mora ostati nerešljivih za človeški intelekt, razen če se naše zmožnosti ne bi povsem spremenile. Ali je univerzum enotno urejen oziroma smotrni ali pa je morda le naključna združba atomov? Ali je zavest stalnica v univerzumu in lahko upamo v neskončno rast modrosti ali pa je prehodni pripetljaj na majhnem planetu, na katerem bo življenje naposled nemogoče? Ali imata dobro in zlo pomen za univerzum ali le za človeka? Takšna vprašanja zastavlja filozofija in filozofi nanje odgovarjajo različno. Toda zdi se – če se da odkriti odgovore ali pa ne – da ni mogoče dokazati resničnosti tistih, ki jih predlaga filozofija. Najsi bo upanje odkriti odgovor še tako majhno, je del njene naloge še naprej premišljevati o takšnih vprašanjih, raziskati vse pristope k njim, pokazati njihovo pomembnost in ohranjati živo spekulativno zanimanje za univerzum, ki bi ga zatrl, če bi se zaprl v dokončno določljivo vednost. /.../

Vrednost moramo torej iskati predvsem v njeni negotovosti. Človek brez smisla za filozofijo gre skozi življenje ujet v predsodke, izhajajoče iz zdravega razuma, iz običajnih verovanj svoje dobe ali naroda in iz prepričanj, ki so zrasla v njegovem duhu brez so-delovanja oziroma privolitve preudarnega razuma. Za takšnega človeka je svet določen, končen in očitni; običajne stvari mu ne porajajo vprašanj in neobičajne možnosti prezirljivo zavrača. Nasprotno pa, kakor hitro začnemo filozofirati, odkrijemo /.../, da tudi najbolj vsakdanje zadeve postanejo problemi, na katere je mogoče le nepopolno odgovoriti. A filozofija, čeprav nam ne more zagotovo povedati, kateri je pravi odgovor na dvome, ki jih poraja, lahko ponudi veliko možnosti, ki razširjajo naše misli in nas osvobajajo tiranije navade. In ko tako zmanjšuje našo gotovost o tem, kaj stvari so, zelo povečuje našo vednost o tem, kaj bi lahko bile. Odpravlja nekoliko aroganten dogmatizem tistih, ki niso nikoli zašli na pot osvobajajočega dvoma, in oživlja občutek za čudenje, tako da kaže običajne reči na neobičajen način.

Filozofija je torej koristna, ker nam kaže nepričakovane možnosti, poleg tega pa ima nemara največjo vrednost zaradi veličastnosti predmetov, o katerih razmišlja, in tudi zato ker nas takšno razmišljanje osvobaja od ozkih in osebnih ciljev. Življenje instinktivnega človeka je zaprto v krog njegovih zasebnih interesov: družino in prijatelje morda še šteje zraven, toda zunanji svet upošteva le, če ta onemogoča oziroma

je v prid njegovim instinktivnim željam. V takšnem življenju je, če ga primerjamo z mirnim in svobodnim filozofskim, nekaj vročičnega in omejujočega. Kajti mali svet zasebnih ciljev mora veliki in močni svet, v sredo katerega je prvi postavljen, prej ali slej uničiti. In dokler ne zmoremo tako razširiti naših interesov, da zajamejo ves zunanji svet, vemo kakor posadka v oblegani trdnjavi, da je vdaja neizogibna. V takšnem življenju ni miru, je le stalen konflikt med vztrajnostjo želje in slabostjo volje. Če želimo narediti naše življenje veliko in svobodno, moramo tako ali drugače pobegniti iz ječe in se izogniti temu konfliktu. /.../

Če povzamemo našo razpravo o vrednosti filozofije: s filozofijo se je treba ukvarjati, pa ne zaradi katerega koli določenega odgovora na njena vprašanja, saj praviloma ne moremo vedeti za njihovo resničnost, ampak zaradi vprašanj samih, ker razširjajo naše pojmovanje o tistem, kar je možno, bogatijo našo intelektualno domišljijo in zmanjšujejo dogmatsko gotovost, ki zapira duhu pot pred spekulacijo; predvsem pa, ker veličina univerzuma v filozofski kontemplaciji povečuje tudi duha in ga naredi sposobnega za poenotenje z univerzumom, ki je njegovo največje dobro.«

(Russell 1989: 89–94)

Literatura

- 1 Hegel, W. (1991). *Znanost logike*. Ljubljana: Analecta.
- 2 Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- 3 Nietzsche, F. (1988). *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 4 Russell, B. (1989). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, str. 89–94.
- 5 Spinoza, B. de (2003). *Teološko politična razprava*. Ljubljana: Analecta.
- 6 Spinoza, B. de (1988). *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kaj lahko vem?





2.1 Spoznanje, dvom, gotovost, vednost, resnica

Sandi Cvek

Če bi zgornjih pet besed – **spoznanje, dvom, gotovost, vednost in resnica** – vtikal v (zaenkrat še fiktivni) filozofski Google, bi bil prvi zadetek zagotovo Descartesova *Prva meditacija*. Na njeno epistemološko naravnost kažeta tako njen naslov kot tudi uvodni stavek, katerega ključne besede so prav **lažno, resnično in dvomljivo**. Začetek je splošno znan: Descartesa skrbi, da se moti glede čisto vsega, saj je že zdavnaj opazil, da se lahko moti tudi takrat, ko je najbolj prepričan o svojem prav. Kdo izmed nas v svojem življenju še ni bil žrtev najhujših zmot in zablod? Naše včerajšnje resnice so se danes izkazale za zmote – kaj če jutri ista usoda čaka naše današnje 'resnice'? Krute dokaze o človeški zmotljivosti ponujata zgodovina in sedanost s svojimi rekami krvi, prelite zaradi takih in drugačnih prepričanj. Če se dva prepirata ali pobijata, prepričana v lastni prav, potem se najmanj eden od njiju moti. Zato se zdi, da bo treba resno razmisliti naslednja vprašanja: Je sploh mogoče biti glede česa povsem prepričan? Sploh obstaja kaj, za kar je pametno dati roko v ogenj? Kaj lahko vem? Zakaj se motim? Kaj je resnica in – mi je sploh dosegljiva?

Descartes v *Meditacijah* uporablja znamenite **prisposodob**e in prvo izmed njih najdemo na samem začetku knjige – namreč gradbeniško prisposodbo podiranja starega in gradnje novega. Videti je, da Descartes razume celoto človeških prepričanj kot bolj ali manj trdno **zgradbo**, ki stoji na bolj ali manj zanesljivih **temeljih**. Ker je Descartes videti nezadovoljen predvsem s stanjem v **znanostih** svojega časa, je dijake dobro spomniti, za kateri čas gre in v katerih okoliščinah so bile zapisane te besede: da je bil v trenutku Descartesovega rojstva (1696) Nikolaj Kopernik mrtev že dobrih petdeset let, a se je nova slika sveta, ki jo Kopernik simbolično pooseblja, šele mukoma uveljavljala, premagujoč ogorčen odpor stare, sholastične znanosti in Katoliške cerkve kot njenega nosilca. Da je bila ta vojna zelo krvava in da so v njej padle tudi znamenite žrtve. Da je bil, recimo, spomladi leta 1600 (ko je bil Descartes star štiri leta) na Campo di Fiori v Rimu zaradi svojih filozofskih in astronomskih prepričanj kot heretik živ sežgan Giordano Bruno. Da je v času, ko je Descartes končal svojo prvo knjigo, v Rimu potekal razvpit proces proti Galileu Galileju – proces, na katerem je Galilej moral na kolenih preklicati svoja astronomska prepričanja, da se mu ne bi ponovila usoda Giordana Bruna. Proces, zaradi katerega je Descartes preprečil izid svojega *Le Monde*, da se mu ne bi ponovila usoda Galilea Galileja. Da je bil v trenutku Descartesove smrti (1650) Isaac Newton star sedem let, njegova *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ki jo bo izdal leta 1687 in ki še vedno velja za največje kadar koli napisano znanstveno delo, pa ima svoje filozofsko ozadje prav v Descartesovi *Šesti meditaciji*.

Naj na hitro povzamem: Descartes je nezadovoljen z okostenelostjo in dogmatizmom sholastičnih '*sciencias*', saj se znanosti, kot jih razumemo danes, v tistem usodnem trenutku šele rojevajo. Bojim se, da dijaki ne morejo zares razumeti Descartesa, če v njem ne uzrejo enega ključnih protagonistov rojevanja nove znanosti.

Edino v tej luči je tudi mogoče razumeti Descartesovo navdušenje nad gotovostjo in razvidnostjo **matematičnih** dokazov. Odgovor na vprašanje zakaj – tako kot si v filozofiji ni mogoče zamisliti soglasja, si v matematiki ni mogoče zamisliti neso-

glasja – je zelo preprost: zato, ker v filozofiji ni mogoče prepričljivo **dokazati** skoraj ničesar, medtem ko je v matematiki mogoče dokazati skoraj vse – to pa zato, ker je matematika sistem aksiomatsko-deduktivnega tipa. V *Razpravi o metodi* Descartes antične razprave o morali primerja s ponosnimi in veličastnimi palačami, ki so zgrajene na pesku, saj njihovi avtorji sicer povečujejo nekatere kreposti, ne da bi znali tudi razložiti, kako je mogoče spoznati njihovo bistvo. V jeziku Descartesove metaforike bi lahko rekli, da je tudi v matematiki mogoče videti nadvse mogočno in veličastno palačo, ki pa je postavljena na trdnih in neizpodbitnih temeljih aksiomov. In **aksiomi** so v matematiki nekaj takega, kot so v Demokritovi kozmologiji atomi – se pravi osnovni gradniki: elementarni, nedeljivi nosilci vsega. Nima se smisla spraševati (vsaj ne do devetega odstavka *Prve meditacije*), od kod, zakaj in kako so prišli. Dejstvo je, da so – taki kakršni pač so, in da brez njih ne bi bilo ničesar.

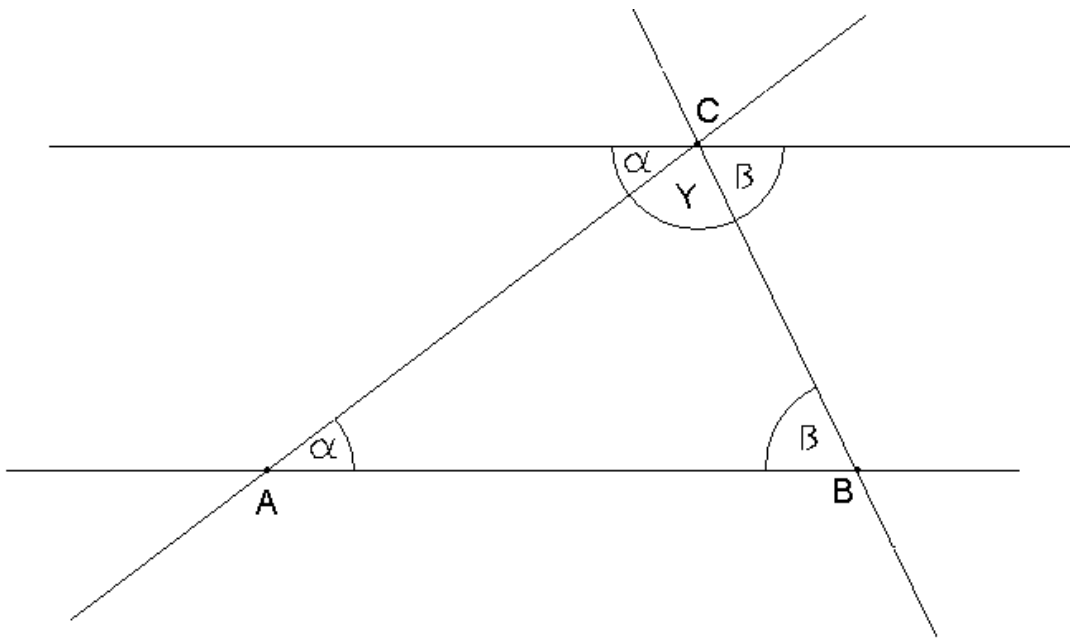
Prav absolutna elementarnost aksiomov tako predstavlja navidezni paradoks, saj je v matematiki mogoče dokazati vse – razen samih aksiomov. Ker v matematiki vsako trditev dokazujemo tako, da jo razstavimo na preprostejše trditve in te na še preprostejše, se mora ta pot nujno nekje končati, tako kot se prej omenjeni demokritski svet ne more deliti v neskončnost, ampak mora slej ko prej priti do atoma kot svoje končne meje. Če bi atom lahko razdelili, bi s tem samo dokazali, da ni atom, in če bi aksiom lahko dokazali, bi tem samo dokazali, da ni aksiom. Posebnost aksioma je potemtakem v tem, da je utemeljen sam v sebi oziroma v svoji lastni **razvidnosti** – da je torej svoj lastni dokaz oziroma da je dokaz njegove resničnosti njegova **preprostost**. In prav v **intuiciji**, kot trenutnem, neposrednem uvidu v resnico nečesa, Descartes vidi najvišjo stopnjo resnice. Iz intuitivno razvidnih aksiomov, katerih resnica je za um očitna, pa je v matematiki z **deduktivnim** sklepanjem mogoče izpeljati vse drugo.

Razliko med intuicijo in dedukcijo dijak razume, ali razume razliko med naslednjima dvema trditvama:

1. Dve točki določata natanko eno premico.
2. Vsota notranjih kotov trikotnika je 180° .

Resnica prve trditve prešine duhá kot blisk, kot nenadni, neposredni uvid. Čim **pomislim** na dve točki, **razumem**, da določata natanko eno premico. Pri drugi trditvi žal ni tako. Ko pomislim na trikotnik, me niti slučajno v trenutku ne prešine resnica vsote njegovih notranjih kotov. Kako torej vem, da znaša natanko 180° ? Zato, ker to lahko deduktivno izpeljem iz že omenjenega aksioma, pa aksioma o treh nekolinearnih točkah, ki določajo ravnino, pa še aksioma o vzporednicah in izreka o sovršnih kotih.

In natanko v tem je bistvo Descartesove velikopotezne zamisli, imenovane **Mathesis universalis**: kako lepo bi bilo, če bi se dalo enako, kot se da dokazati vsoto notranjih kotov trikotnika (ali kateri koli drugi matematični problem), dokazati tudi obstoj ali neobstoj Boga, nesmrtnost ali umrljivost človeške duše, svobodno voljo ali determinizem ali kateri koli drug filozofski problem. Edino taka filozofija bi bila nekaj vredna, Descartesova **Univerzalna matematika** pa ni nič drugega kot ime za celovit sistem filozofije in iz nje izhajajočih znanosti, zgrajen tako kot matematika – se pravi kot **aksiomatsko-deduktivni sistem**.



Slika 1: Preizkus vsote notranjih kotov trikotnika (avtor: Tjaš Cvek)

In ker ne more biti gradnje novega brez rušenja starega, je že tukaj – **metodični dvom** kot orodje rušenja morebitnih zmotnih prepričanj oziroma filozofski lakmusov papir, ki bo ločil resnico od morebitnih zmot. Ker se mu zdi popolnoma nemogoče testirati vsako svoje prepričanje posebej, Descartes metodični dvom predstavi kot udobno bližnjico: »Toda, ker mi pamet pravi, da moram pri ne popolnoma gotovih in nedvornih stvareh pridržati soglasje nič manj skrbno, kakor pri očitno lažnih, bo za ovržbo vseh, prvih in drugih, zadoščalo, če v vsaki posebej najdem kak razlog za dvom.« Ker je ta formulacija nekoliko zapletena, jo nekoliko poenostavim: **Vse, kar ni povsem gotovo, bom obravnaval (zavrgel), kot da je lažno.**

Ker je Descartesa mogoče razumeti samo, če razumemo logiko metodičnega dvoma, ta stavek z velikimi črkami napišem na tablo, kjer ostane zapisan kot nenadomestljivi kažipot (ki se mu bo kmalu pridružilo še nekaj drugih) na poti skozi prvo etapo *Meditacij*. Dijaki morajo razumeti, da je Descartesu dvom pot do resnice in ne resnica sama. Edino tako bodo razumeli razliko med metodičnim dvomom in skepticizmom, kjer dvom postane tudi cilj in je mogoče dvomiti o vsem. Na ta način razen samega dvoma ni več nobene resnice, pri čemer ostane neodgovorjeno vprašanje, zakaj ne dvomiti tudi o samem dvomu. Kakor hitro bomo to skeptično pravilo dosledno uporabili tudi na samem skepticizmu, se bo izkazal za notranje protislovnega in se sesul sam vase. V nasprotju z dvomom, ki je sam sebi namen, je metodični dvom natančen filozofski instrument. Za razliko od lakmusovega papirja, ki meri stopnje kislosti in bazičnosti snovi, je metodični dvom nadvse občutljiv in učinkovit epistemološki lakmusov papir, ki pa ni uporaben za zaznavanje različnih stopenj (ne)verjetnosti (potencialne zmote so hkrati potencialne resnice), ampak samo za zaznavanje absolutnih resnic.

Zato je prvi Descartesov korak na tej poti prav iskanje najelementarnejših resnic, se pravi – nekakšnih **filozofskih aksiomov**. Filozofija je v vsakem primeru iskanje in najbolj čudna plat iskanja česar koli je v tem, da moraš vedeti, kaj iščeš, da moraš torej iskano na neki način že imeti. Če iščeš zlato, ga moraš znati prepoznati med

ničvrednim kamenjem in enako velja tudi za **resnico**. **Resnično** je za Descartesa tisto, kar je **popolnoma gotovo**. Popolnoma gotovo je lahko le tisto, o čemer ni mogoče **niti najmanj dvomiti**. Niti najmanj ni mogoče dvomiti o tistem, kar se duhu kaže povsem **jasno in razločno**. Najvišjo stopnjo jasnosti in razločnosti Descartes imenuje **razvidnost**. Zato na tablo poleg metodičnega dvoma kot naslednji nujni kažipot napišem naslednjo enačbo: **Resnica – Popolna gotovost – Nedvomnost – Jasnost in Razločnost – Razvidnost**. V tem se Descartesov pojem resnice razlikuje od Aristotelovega in tudi danes najbolj samoumevnega, po katerem je resnica v skladnosti med trditvijo in realnostjo. Pri njem je položaj obrnjen, saj bo moral šele ugotoviti, kaj je realnost in kaj le videz, zato zanj takšna opredelitev resnice sploh ne more priti v poštev.

Razumeti metodični dvom pomeni razumeti, da gre za '**worst case scenario**' – upoštevaje najslabše možnosti – kar pomeni razumeti, da se primeri, ki jih Descartes daje v *Prvi meditaciji* (norost, sanje, varljivi duh), v prvem hipu sicer lahko zdijo pretirani in izumetničeni, a so – glede na filozofski problem, iz katerega se porajajo – nujni in epistemološko povsem verodostojni.

Prav zaradi specifične narave metodičnega dvoma je pretirano trditi, da Descartes zavrže **čute** kot **varljive**, čeprav v tretjem odstavku *Prve meditacije* za njih dejansko pravi '*da so sem ter tja varljivi, in preudarnost velevala, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat*', a to, kar se sliši kot površna in neargumentirana diskvalifikacija čutil, je le uvod v nadvse globoko in natančno analizo čutnega izkustva, ki bo sledila zlasti v *Drugi* in *Šesti meditaciji*. Seveda je največji problem tega odstavka njegova kratkost, saj gre za en sam stavek, ki pa razpade na tri dele: v prvem Descartes popolnoma upravičeno ugotavlja, da vsa njegova prepričanja izvirajo iz čutil; v drugem opozarja na njihovo občasno varljivost, ne da bi povedal, kaj s tem misli; v tretjem delu pa čutila po nujnosti metodičnega dvoma diskvalificira, saj je treba vse tisto, kar ni povsem gotovo, obravnavati (zavreči), kot da je povsem lažno.

Težava te diskvalifikacije čutil je torej v njeni nedorečenosti in Descartes bo svoje pomisleke konkretiziral šele v sedmem odstavku *Šeste meditacije*: »*Pozneje pa je vrsta izkušenj omajala vse zaupanje, ki sem ga imel do čutov, kajti včasih se je izkazalo, da so stolpi, ki so se mi od daleč zdeli okrogli, od blizu štirioglati; in mogočni kipi na vrhu njih so bili s podnožja videti majhni. Dognal sem, da se sodba vnanjih čutov moti pri neštetihih takih stvareh. A ne le vnanjih, tudi notranjih, kajti kaj je lahko bolj znotraj kakor bolečina? Kljub temu sem nekoč slišal od ljudi, ki so jim odrezali nogo ali roko, da jih še včasih boli tisti del telesa, ki ga nimajo, tako, da se tudi meni ni zdelo gotovo, da me kak ud zares boli, čeprav sem v njem čutil bolečino.*«

Če se zdijo fantomske bolečine zelo močan argument, pa primer stolpov na prvi pogled razočara. Površen bralec si bo namreč dejal: če so stolpi, ki **so se zdeli** od daleč okrogli, **v resnici** oglati, in če so kipi na njihovem vrhu, ki so bili od spodaj videti majhni, v resnici veliki, potem je treba pač priti dovolj blizu in videti, kakšne so stvari v resnici. A prav tu se skriva težava: Kako blizu je **dovolj** blizu? S kakšne razdalje, pod katerim kotom in pod kakšnimi pogoji se čutilu razodene **prava** resnica stvari? In **kateremu** čutilu?

S spreminjanjem razdalje in drugih okoliščin opazovanja se spreminja tudi zaznava nečesa – recimo tegale koščka krede. Z razdalje petdesetih metrov ga zaznam kot belo piko, pa še to samo, če je osvetljen. Če se približam, se spremeni v podolgovato belo liso. Ko ga primem v roko in pogledam še bolj od blizu, ga zaznam kot belo,



trdno, hladno valjasto telo, pa ne zato, ker bi bil tak 'v resnici', ampak zato, ker so moje oči in moji možgani narejeni tako, da ozek del spektra elektromagnetnega valovanja zaznajo kot svetlobo in barve (v tem primeru belo), moj tip je narejen tako, da električna polja med atomi interpretira kot trdoto, hlad, gladkost ... Kako velik, kakšne oblike in kakšne barve se bo pokazal košček krede pod različnimi povečavami mikroskopa in različnimi osvetljavami? Kako ga 'vidijo' druga bitja (ptica, žuželka, riba, netopir ...), ki imajo drugače narejena čutila in možgane? Oziroma – kakšen je košček krede **onstran** vseh teh partikularnih pogojev in zaznav? Kakšen je košček krede **'v resnici'**? Mar ni presenetljivo sporočilo na videz naivnega Descartesovega primera stolpov prav v tem, da znotraj izkustva sploh ni mogoče govoriti o resnici onstran videza, ampak lahko le postavljamo en videz nasproti drugemu, to ponavljamo v neskončnost in se čudimo razlikam med njimi? Da torej Descartes skozi svoje stolpe izpostavlja najpomembnejšo značilnost izkustva – njegov subjektivni in relativni značaj.

Zato bi svetoval pri zguljeni frazi »**videz vara, čuti lažejo**« nekoliko previdnosti. Čutno izkustvo ponuja vrsto epistemoloških problemov: od optičnih prevar, 'zlomljenih vesel', fatamorgan, halucinacij, blodenj, sanj, prividov ipd., katerih ni dobro metati v isti koš. Beseda 'varanje' spada bolj v partnerske prepire ali na sodišče kot pa v filozofijo, kjer nikomur ne sodimo zaradi njegovih moralnih prestopkov. Ne gre nam za iskanje krivca, ampak za razmislek 'preprostega' vsakdanjega pojava, ki se mu reče – zaznava! Prav popularni primer vesla v vodi je lep dokaz popolne samoumevnosti, s katero se obtožuje čutila tudi takrat, ko niso nič kriva, češ – če je nekaj videti zlomljeno, a je v resnici celo, je to krivda čutil – v tem primeru vida. Torej: videz vara, čuti lažejo! Komaj razumljiva naivnost pri nekom, ki se v šoli ni učil samo filozofije, ampak tudi fiziko in bi moral vsaj približno poznati problematiko loma svetlobe v vodi. Pri 'zlomljenem veslu' gre torej za optični pojav, pri katerem čutila nimajo nikakršne krivde. Če bi krivdo že morali iskati, bi jo prej našli v sodbi oziroma sklepu, da je veslo 'v resnici' zlomljeno. Napaka je še toliko bolj neprijetna, ker enajsti, dvanajsti in trinajsti odstavek *Druge meditacije* govorijo prav o problematiki razlikovanja med zaznavo in sodbo. V njih Descartes s svojima znamenitima primeroma voska in ljudi na trgu pokaže, kako v zapletenem procesu zaznavanja ne sodelujejo samo čutila, ampak ob apriornih strukturah duha (vrojenih idejah), ki čutne podatke petih čutil združijo v koherentnost predmetnosti, tudi izkušnje in pričakovanja. In prav slednjim se imamo zahvaliti za mnoge zmote, ki jih potem po krivici pripišemo čutilom.

Podobno bi lahko rekli za fatamorgane. Če naj bi bilo 'zlomljeno veslo' dokaz, da čutila zaznavajo stvari drugačne, kot so v resnici, potem naj bi bile fatamorgane dokaz, da čutila lahko zaznavajo stvari, ki jih v resnici sploh ni: izčrpani, žejni popotnik izgubljen v puščavi, naenkrat v daljavi zagleda neobstoječe jezero; ali pa šofer na vroč dan vidi luže na asfaltu, ki jih dejansko sploh ni. Svoje dijake poskušam pripraviti do tega, da bi se zamislili nad takim načinom sklepanja, postavili pod vprašaj samoumevnost zdravorazumskega konteksta, na katerem temelji, in si zastavili par zanimivih vprašanj – recimo: Kaj je '**stvar**'? Kaj pomeni, da je nekaj '**dejansko**'? Kaj pravzaprav zaznavamo s svojimi čutili – recimo očmi? Materialne predmete? Svetlobo, ki jo odbijajo? Biokemijske procese, ki jih svetlobni dražljaji povzročajo v očeh? Električne impulze v vidnih živcih? Ali tiste v vidnem centru v možganih? Kje se končajo čutila in začnejo možgani? Je sploh mogoče začrtati jasno mejo med njimi? Kaj pa duh – je čutna zaznava telesni ali duhovni pojav? Je mogoče vsaj med duhom in telesom potegniti kakšno jasno mejo ali pa je beseda duh le pripravno ime za zapletene elektromagnetne pojave v centralnem živčnem sistemu?

Descartes v izjemnih analizah izkustva svojih *Meditacij* zastavlja podobna vprašanja. A čeprav mnogi dijaki ne zmorejo takšnih analiz in uvidov, je lepo, če vsaj prepoznajo fatamorgano kot fizikalni oziroma optični pojav, ki ga povzroča odboj svetlobe na različno segretyh plasteh zraka. Žejni popotnik ne vidi jezera in šofer na segrety cesti ne vidi luže, ampak odsev neba na pregretem zraku, ki deluje kot zrcalo. Napačna ni njuna zaznava, ampak sodba, izvirajoča iz vsakdanje izkušnje, da je tisto, kar se po navadi svetlika na tleh – voda.

Seveda tudi norci znotraj *Prve meditacije* niso nikakršna eksotična domisljica, ampak integralni del njenega tkiva oziroma nujni naslednji korak v razmisleku problematike čutil in pri svojih dijakih skušam doseči prav razumevanja te nujnosti. Vprašanje, s katerim pri pouku preizkušam njihovo razumevanje, se glasi: Kakšno vlogo v *Prvi meditaciji* odigrajo norci? Ali bolje: Zakaj Descartes sploh ponudi ta čudni primer, saj nanj ne odgovori, ampak takoj preskoči k naslednjemu primeru sanj? Svoje delo sem dobro opravil takrat, ko dijaki razumejo, da skuša Descartes skozi norost začrtati mejo svojemu dvomu v čutila, katerim je treba, kljub temu da so problematična, vsaj v določeni meri zaupati. Čisto na začetku svoje simpatične knjige *'Ali središče drži?'* Donald Palmer pravi, da je včasih meja med filozofijo in norostjo tanka, in prepričan sem, da bi bila v Descartesovem primeru prestopljena v trenutku totalne negacije verodostojnosti čutil. Taka negacija bi bil identična priznanju, da živim v svetu slepil in moje zaznave nimajo nikakršne korelacije z zunajduhovno realnostjo, če ta sploh obstaja. To pa bi bila pravcata epistemološka katastrofa.

Blodnje norcev se od prej omenjenih fatamorgan razlikujejo prav v tem, da niso fizikalni, ampak duhovni pojavi, ki dokazujejo, da lahko čutila sama ustvarjajo zaznave, katere za svoj nastanek sploh ne potrebujejo objektivnih, v zunajduhovni realnosti obstoječih stvari. Nori berač, ki sebe doživlja kot kralja in svoje ubogo, golo telo kot odeto v škrlat, je sam sebi dejansko v škrlat odeti kralj, saj je zanj realnost njegovega izkustva edino, kar šteje, in prav isto velja za ljudi, ki svoje glave doživljajo kot glinaste in svoja telesa kot steklena. Še huje: Prav isto mogoče velja tudi za Descartesa, ki sebe doživlja kot filozofa in svoje telo kot oblečeno v zimski suknjič in sedeče ob zakurjenem kaminu.

Descartes zase seveda ne trdi, da je tak norec, saj za to nima nobenega pravega razloga, a ker po drugi strani nima nobenega neizpodbitnega dokaza, da ni nor, si je prisiljen zastaviti skrajno neprijetno vprašanje: Ali iz tega, da mu vsakdanje izkušnje dokazujejo, da sme dvomiti o verodostojnosti svojih sodb glede lastnosti stvari, ki jih zaznava (oblike stolpov, velikosti kipov na njihovem vrhu ipd.), nujno sledi tudi dvom o dejanskem obstoju teh stvari? In to ni paranoična domisljica, ampak najčistejši primer radikalnega (metodičnega) dvoma v čutila. 'Worst case scenario' v tem primeru pomeni silno majhno, a realno možnost, da ga čuti ne varajo samo *'sem ter tja o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh'*, ampak ves čas in glede čisto vsega, kar bi ga naredilo podobnega norcem. *'Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih'*, sklene Descartes ta znameniti primer, jaz pa sem delo dobro opravil le v primeru, ko moji dijaki njegov umik od norosti k sanjam prepoznajo kot navidezen – ne kot beg pred nerešljivostjo problema negotovosti čutnega izkustva, ampak kot njegovo nujno in skrajno zaostritev.

Pri dijakih preverim razumevanja povezave norosti in sanj z naslednjim vprašanjem: Zakaj Descartes problema norosti ni razvil do konca in dokazal, da on sam ni nor? Kljub temu da je možnost njegove norosti neznatna in samo teoretska, bi jo moral po nujnosti metodičnega dvoma vzeti zares, kar pomeni, da ne bi mogel (oziroma smel) v svojih meditacijah narediti niti koraka naprej, dokler je ne odpravi? In želeni



odgovor: Descartesova strategija je ravno nasprotna – dokazal je, da 'v snu doživlja natanko to ali včasih še kaj bolj neverjetnega' kakor norci, ko so budni. Sanje so se mu tako pokazale kot obča in univerzalna oblika norosti, ki je v nobenem primeru ni mogoče ignorirati kot redek in relativno nepomemben duševni eksces. In na prvi pogled pretirano (paranoično) vprašanje, ali je morebiti nor, je dobilo svoj nepričakovani ter osupljivi odgovor: seveda je – vedno, ko spi in sanja!

A največji problem je najbrž v tem, da je kakršno koli primerjavo sanj in budnosti mogoče narediti samo pod predpostavko slednje. Rečeno drugače: Descartesova trditev, da 'budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja', je neizpodbitna prav zaradi preprostega (a komaj komu vidnega) dejstva, da lahko o razlikah med sanjami in budnostjo razmišlja samo nekdo, ki je zase prepričan, da je buden, ravno to prepričanje pa je v tem trenutku tarča upravičenega (metodičnega) dvoma.

To napako zagrešijo vsi dijaki, ki v burnih debatah v razredu, ponujajo svoje bolj ali manj izvirne rešitve tega problema: »V sanjah lahko letim kot ptica, diham pod vodo, srečujem ljudi, ki so v resnici že mrtvi, ne čutim bolečin, imam stvari, ki si jih v resnici nikoli ne bom mogel privoščiti ... In najbolj pomembno: V sanjah ne morem umreti, ker se vedno v tistem trenutku, ko naj bi umrl – prebudim!« Kaj pa če ta trenutek samo sanjam, da v sanjah lahko letim kot ptica, diham pod vodo, ne čutim bolečin, ne morem umreti ... In kaj če pravkar samo sanjam, da dogajanje v sanjah ni tako razločno, logično in povezano, kot dogajanje v budnosti? Descartesa ne zanima **načelna razlika** med enim in drugim stanjem duha, čas, v katerem se dogaja njegov razmislek, je **čisti sedanjik**: Kako naj se prepriča, kaj se mu dogaja zdaj, **ta trenutek** – sanja ali je buden? Zaenkrat se zdi, da tega ne more storiti, saj je vsak njegov preizkus budnosti (gledanje papirjev, premikanje glave, stegovanje rok) morebiti samo del njegovih sanj. Zato na tablo, poleg metodičnega dvoma in Descartesovega enačenja resnice s popolno gotovostjo, te pa z nedvornostjo oziroma razvidnostjo, napišem še tretji, absolutno nujni pogoj razumevanja Descartesovega početja: **Meditacije se dogajajo v opisnem sedanjiku in v prvi osebi ednine: Jaz, zdaj!** Kaj se dogaja z **mano** v **tem trenutku**? Kakšna je resnica mojih zaznav?

Literatura

- 1 Descartes, R. (1998). *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.

2.2 Izkustvo in razum, empirično in racionalno, a priori in a posteriori

Sandi Cvek

Spomnimo se nekaterih zanimivih Platonovih opredelitev filozofije in filozofa, ki jih skozi Sokratova usta izreče v peti, šesti in sedmi knjigi *Države* in temeljijo prav na razlikovanju med izkustvom in razumom:

Začeli bomo kar s tisto, ki neposredno sledi njegovi razvpiti zahtevi, da morajo v polisih kraljevati filozofi, ali pa morajo tako imenovani kralji in gospodarji pristno in zadovoljivo filozofirati. Filozofi, ki bi edini smeli v roke vzeti strahotno breme vodenja države, naj bi bili »tisti, ki ljubijo opazovanje resnice« [476a]. Na naivno Glavkonovo (se pravi – naše) vprašanje, kaj naj bi to pomenilo, Sokrat odgovori, da naj bi se kot taki razlikovali od drugih ljubiteljev opazovanja, prijateljev veščin in dejavnih ljudi: »Tisti, ki ljubijo poslušanje in opazovanje, imajo sicer radi lepe zvoke, barve, oblike in vse, kar je iz njih ustvarjeno, vendar pa njihov razum ni sposoben uzreti in imeti rad narave lepega samega.« [476c]

Filozof je torej tisti, ki ne gleda spremenljivih in minljivih pojavov, ampak večno nespremenljive stvari kot take, to pa lahko stori samo z očesom razuma. Nefilozofi so brezupno izgubljeni v svetu čutnih zaznav – zvokov, barv, oblik itd., njihov svet je svet neprestanega spreminjanja, nastajanja in minevanja, medtem ko filozof s svojim očesom razuma vidi stvari take kot resnično so – se pravi – popolne, nespremenljive in brezčasne. Sokrat hitro naredi še korak naprej in pravi, da se filozofi od nefilozofov razlikujejo tako, kot se budni razlikujejo od spečih: »Se ti zdi, da tisti, ki priznava lepe stvari, same lepote pa ne priznava niti ne more slediti, če ga kdo vodi do njenega spoznanja, živi v sanjah ali resničnosti? Razmisli o naslednjem: ali ni sanjanje to (stanje), ko – najsi spimo ali smo budni – nečesa, kar je drugemu podobno, nimamo za podobno, ampak za to samo, čemur je podobno?« [476d] Tako kot speči zamenjujejo svoje sanjske privide za dejanske stvari, tudi nefilozofi zamenjujejo svoje čutne zaznave za pravo realnost, saj ne razumejo, da gre pri njihovem čutnem izkustvu le za oddaljeni odsev slednje. Ta Sokratova prispodoba se bo vrnila še močnejša na začetku *Sedme knjige* v njegovi *Zgodbi o votlini*.

Ker se pri Platonu »spoznanje nanaša na bivajoče, nespoznanje pa nujno na nebivajoče« [477b], je meja med razumom in izkustvom, hkrati tudi meja – če že ne med resnico in neresnico, pa vsaj – med védenjem in mnenjem. Mnenje se namreč ne nanaša na nebivajoče, saj »nebivajočega ni mogoče niti meniti« in »tisti, ki meni, mnenje nanaša na nekaj ...Vendar pa ni najprilneje, da nebivajoče imenujemo nekaj, ampak da ga imenujemo 'nič'.« [478c]

Tako je na koncu pete knjige *Države* nebivajoče nujno povezano z nespoznanjem, bivajoče s spoznanjem, mnenje pa z nečim vmesnim, kar se ne nanaša niti na bivajoče niti na nebivajoče. Zato je tudi samo mnenje nekje vmes – »temnejše kot spoznanje, a jasnejše od nevednosti« [478d]. Izkustveni svet ima torej nekakšen neprijetno 'lebdечи' ontološki status, saj za minljive, neprestano spreminjajoče se stvari in pojave ni mogoče reči niti da zares so, niti da niso, ampak hkrati so in niso. Pojavijo se, nekaj časa lebdijo nad ničem in slej ko prej v njem tudi izginejo. Sokrat stvar pove takole:



»Ali nisva prej rekla: če bi se pojavilo nekaj, kar bi hkrati bivalo in ne bivalo, bi takšna (resničnost) ležala vmes med čisto bivajočim in povsem nebivajočim. Nanjo se ne more nanašati niti védenje niti nespoznanje, temveč samo to, kar se pokaže vmes med nespoznanjem in védenjem ... Zdaj pa se je vmes med njima dejansko pokazalo to, kar imenujemo mnenje.« [478e] Svet izkustva je zoprno dvoumen, saj v njem ni ničesar, kar ne bi bilo hkrati svoje nasprotje: Vsaka lepa stvar se slej ko prej izkaže za grdo, pravična za krivično, pobožna za brezbožno, velika za majhno, lahka za težko ..., zato »za nobeno izmed njih ni mogoče zatrdno doumeti, ali (to) je ali ni, ali je oboje hkrati ali nič od obojega« [479d], zato se mnenja nefilozofov »kotalijo nekje vmes med nebivajočim in čisto bivajočim«, saj sam predmet, na katerega se nanašajo – se pravi neprestano spreminjajoča se in minljiva čutna stvar – tudi sam »blodi vmes (med bivajočim in nebivajočim)« [479e].

Sokratova poanta je znamenita: »Tisti torej, ki opazujejo mnoge lepe stvari, Lepega samega pa ne vidijo niti ne morejo slediti drugemu, ki jih tja vodi, in ki gledajo mnogo pravičnih (del), ne pa samega Pravičnega, in tako naprej za vse reči – za vse te ljudi trdimo, da vse menijo, da pa ničesar od tega, kar menijo ne spoznavajo.« [480a]

Spoznanje je lahko samo – spoznanje občega. Posamezno je nespoznatno v svoji spremenljivi in minljivi partikularnosti – spoznatno postane kot manifestacija neke občosti, splošnosti, univerzalnosti. Pojav postane spoznaten samo v kolikor je uzrt kot pojav Nečesa, tako uzrtje pa je onstran čutne zaznave in je stvar razuma, »ki opazuje vse (resničnosti) sáme, tiste (resničnosti), ki večno bivajo na enak način« [480a].

Potem ko je na koncu pete knjige *Države*, s tem ko je načrtoval mejo med izkustvom in razumom, tudi ločil 'ljubitelje mnenj' od 'ljubiteljev modrosti', se bo lahko Platon celotno šesto knjigo posvečal slednjim, vendar pa bo (vsaj za naše trenutne potrebe) njihovo najpomembnejšo opredelitev ponudil v zadnji tretjini sedme knjige, ko skuša opredeliti bistvo dialektike:

»Ali ni to, Glavkon, že sam nomos, ki ga do konca (podaja) razpravljanje? Njega, ki je (samo) umljiv, posnema zmožnost vida, ki se, kot sva govorila, že poskuša ozirati na sama živa bitja, same zvezde in končno na samo sonce. Tako se godi tudi takrat, ko se nekdo z razpravljanjem, brez vseh zaznav, prek mišljenja skuša zagnati proti tistemu, kar sleherna (stvar) sama je, in ne odneha, dokler s samim umevanjem ne dojamemo Tega, kar je dobro, ter se s tem znajde na samem koncu umljivega, kot se je oni tedaj znašel na koncu vidnega.« [532b]

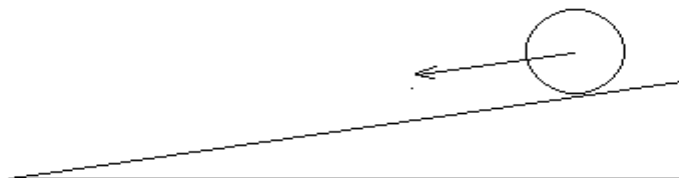
Zgodba o votlini je nedvomno tudi zgodba o transcendiranju čutnosti in Platon se v njej vseskozi poigrava z analogijo gledanja in umevanja, pri čemer pa velja biti previden. Ko v zgornjem navedku pravi, da se dialektik skuša prek mišljenja in brez vseh zaznav približati resničnemu bistvu stvari, seveda ne diskvalificira čutil kot takih. Čutne zaznave so nujni prvi korak na poti spoznanja, a težava nefilozofov je v tem, da ne naredijo še vseh drugih korakov in tako za vedno obtičijo na tej prvi stopnici. Podobno tudi tisti med predsokratiki, ki so se najbolj distancirali od čutil, brez njih sploh ne bi mogli priti do svojih ontoloških teorij. Demokritovi atomi na primer, so metafizični odgovor na neizpodbitno dejstvo delitve vsega čutno zaznanega, saj je to, kar se da videti, mogoče razložiti samo z nečim, česar se videti ne da. Če hočem razmišljati o svetu, ga moram potemtakem najprej videti, zato je čutna zaznava nujno izhodišče filozofskega razmisleka, pa če se bo v nadaljevanju izkazalo za še tako neustrezno. Vso to neznansko pot, ki jo je filozofu dano prehoditi – od ječe čutnosti do zrenja absolutnega –, Platon skicira v naslednjem znamenitem odstavku:

»Osvoboditev iz vezi, zaobrnitev od senc k podobam in k svetlobi, nato vzpon iz podzemске (votline) k soncu in tam še vedno nezmožnost za gledanje živih bitij, rastlin in sončne svetlobe, toda ob tem gledanje božanskih podob v vodi in senc bivajočih resničnosti, ne (več) senc podob, ki jih meče druga, podobno (senčna) – če jo primerjamo s soncem – svetloba; vse to ukvarjanje z veščinami, ki sva jih obravnavala, ima to moč, da lahko najboljši del v duši vodi kvišku do zrenja Najboljšega med bivajočimi resničnostmi, kot je prej (imelo moč voditi) najjasnejši del v telesu k najsvetlejšemu v vidnem kraju telesnih oblik.« [532c,d]

Zadnja etapa te poti daleč presega okvir te razprave, zato se bom raje toliko bolj posvetil tisti, ki jo Platon v pesniškem jeziku svoje Zgodbe o votlini imenuje »gledanje božanskih podob v vodi in senc bivajočih resničnost«, oziroma malo kasneje »dosledna celostna obravnava, ki skuša dojeti to, kaj sleherna stvar je« [333b]. Sokrat namreč imenuje »dialektika tistega človeka, ki dojema lógos bitnosti sleherne stvari. Kdor tega ne zmore, ni umen, pač kolikor ni sposoben samemu sebi in drugemu navesti opredelitve. Potemtakem enako velja tudi glede Dobrega. Za tistega, ki uzrtosti Dobrega ne more opredeliti z mislijo, tako da odvzame vse drugo, in se ne zmore kot v bitki prebiti skozi vse ovržbe, pri čemer si z vsem srcem prizadeva ne za takšno oporekanje, ki meri na videz, ampak za takšno, ki je v skladu z bitnostjo, za tistega torej, ki glede vsega tega ne potuje v misli brez spodrsaljaja, zanj, ki se nahaja v takšnem stanju, menda ne boš trdil, da pozna Dobro sámo ali kakršnokoli drugo dobro, ampak (boš trdil,) da se je, če se je na kak način le dotaknil podobe kakšnega (dobrega), tega dotaknil z mnenjem, ne z védenjem, in da sedanje življenje sanja in spi, tako da bo prej prišel v Had in popolnoma zadremal, kot se bo tu zbudil.« [534c,d]

Odlomek ni samo znamenit, ampak tudi izjemno uporaben pri pouku, čeprav priznam, da mi (tako kot tudi večina drugih) bolj sočno in sugestivno zveni v starem, Košarjevem prevodu. A pozor: Če skupaj s Platonom dijakom govorim o tem, kako se filozofija obrača stran od neprestano spreminjajočega se in minljivega sveta izkustva k brezčasnemu, nespremenljivemu svetu popolnih bitnosti, lahko to za njihova ušesa izpade preveč pompozno, melodramatično ali celo patetično. Tej nevarnosti se izognem tako, da jih spomnim, da interes za brezčasno in nespremenljivo ni značilen samo za filozofijo, ampak tudi za njene otroke – znanosti. Mar niso najlepši dokaz za to prav tako imenovane empirične znanosti, kjer je empirija nujni prvi korak na poti k nekemu spoznanju, ki pa je lahko doseženo prav za ceno preseganja samega izkustva. Seveda se fizika začne z opazovanjem nečesa – recimo nekega pojava. A fizikov pravzaprav ne zanimajo (spremenljivi in minljivi) pojavi sami na sebi, ampak tisto, kar se skoznje pojavlja – se pravi neki brezčasni in nespremenljivi principi, ki jih je prav zaradi njihove brezčasnosti in nespremenljivosti mogoče izrekati v jeziku matematičnih enačb.

Zato dijake spomnim na nekaj klasičnih primerov iz gimnazijskega pouka fizike: Recimo na znamenito kroglo, ki se kotali po klancu:⁷



Fizike ne zanima **konkretno** tale krogla in konkretno tale klanec, ampak nespremenljivi in brezčasni **princip**, ki se skoznju kaže in se mu reče – enakomerno pospešeno gibanje ter je v matematični obliki videti takole: $v = at$.

Ali pa na meni nepozabni primer iz ure hidrodinamike, ko nam je profesor najprej razložil, da obstajata dve vrsti toka – laminarni in turbulentni –, potem pa takoj dodal, da nas bo zanimal samo prvi, ker je drugi preveč zapleten. Na tablo nam je narisal tudi dve risbi: preseka dveh cevi, po katerih teče tekočina:



Pri laminarnem toku so tokovnice vzporedne, tokovnica pa je navidezna črta, ki jo opiše delec tekočine (na primer molekula vode) med svojim gibanjem. Pri turbulentnem toku so tokovnice vrtinčaste, zmedene in neurejene. A hec je v tem, da laminarni tok 'de facto' sploh ne obstaja, saj se katera koli tekočina tudi po najbolj ravni cevi nekoliko vrtinči. Tako kot tudi najbolj popolna krogla tudi po najbolj popolnem klancu nekoliko poskakuje. Razlog za to je preprost: Na tem svetu ne obstajajo niti povsem ravne cevi, niti povsem ravni klanci, niti povsem okrogle krogle. In tudi nikoli ne bodo obstajale – ker pač ne morejo obstajati.

Leksikon Cankarjeve založbe definira kroglo takole: Geometrijsko telo omejeno z lupino, katere vsaka točka ima od stalne točke S (središča) enako razdaljo r (polmer, radij). Ravnine skozi S sekajo kroglo v velikih (glavnih) krogih. Ta definicija obsoja na smrt vse materialne krogle, saj materija tem pogojem pač ne more zadostiti. V materialnem vesolju tako ni nobene **Krogle**, ampak ogromno **krogel** – galaksij, zvezd, planetov, lun, pomaranč, žog, milnih mehurčkov itd. – se pravi bolj ali manj kroglastih, spremenljivih in minljivih teles. V materialnem vesolju tudi ni nobenih Kock (pravilnih heksaedrov – teles, ki jih omejuje šest kvadratov), nobenih Točk, Premic, Trikotnikov, Kvadratov, Krogov itd., ampak samo bolj ali manj kockasta telesa, bolj ali manj ravne črte, bolj ali manj trikotne, kvadratne, okrogle ... spremenljive in minljive stvari.

Zato je svet fizike pravzaprav svet platonskih idej oziroma svet matematičnih idealov, ki ga je razum našel skozi empirijo in lahko z njim empirijo tudi brezhibno opiše: Kljub temu da je enakomerno pospešeno gibanje **idealizacija**, lahko z njim osupljivo natančno opišem kotaljenje žoge, vozička, ali česar koli okroglega po takem ali drugačnem **dejanskem** klancu. Kljub temu da je tudi laminarni tok platonska idealizacija, lahko z njegovo pomočjo izračunam pretok Bače, Soče, Nila itd. ali pa pretok vode v radiatorskih ceveh. Gore niso stožci, oblaki niso krogle, skale niso kocke itd., a fizika kljub temu opisuje snovni svet njihovih nepopolnih približkov v edinem jeziku, ki ga je razum našel vtkanega v njegovem najglobljem bistvu – v jeziku matematike.

Ko torej profesor matematike riše po tabli 'točke', 'premise', 'trikotnike', 'kvadrate', 'kroge' itd., skuša s pomočjo teh **okornih posnetkov** (senc na steni Platonove votline) **notranjemu očesu** svojih učencev prek njihovih telesnih oči prikazati **resnično** Točko, Premico, Trikotnik, Kvadrat, Krog itd. Njihove **telesne oči** vidijo kupčke krednega prahu na bolj ali manj (ne)ravni površini table. In tudi če si jih z najboljšim geometrijskim orodjem prerišejo v svoje najkakovostnejše in najdražje zvezke, njihove telesne oči vidijo kupčke grafita na bolj ali manj (ne)ravni površini

papirja, a edino njihov **duh** lahko skozi te kupčke uzre brezčasno in nespremenljivo urejenost (*trans, meta*) ozadja vsega izkustvenega.

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

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

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

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



In mar ni Platonovo sporočilo, da to lahko stori samo skozi **anamnezo**, se pravi metafizični spomin, oziroma spomin na ideje?

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

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

Zdi se da tisto, kar skozi abstrahiranje, posploševanje in sintetiziranje **iščemo**, na neki paradoksen način **že imamo**, sicer sploh ne bi mogli abstrahirati, posploševati in sintetizirati, saj bi bili v kaosu empirije povsem dezorientirani in sploh ne bi vedeli, kje naj iščemo oziroma kam naj usmerimo prej našteta miselna orodja. Kako je torej mogoče, da stvari in pojave zaznavamo **tipsko**, se pravi kot stvari in pojave **nečesa**, nekega tipa?

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

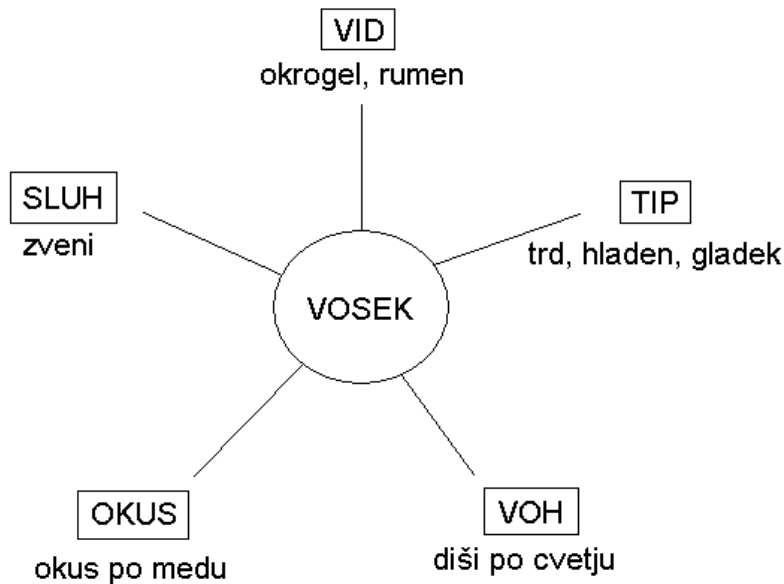
Zato mislim, da je Platonovo teorijo **anamneze** mogoče dijakom smiselno razložiti samo kot nadvse resen poskus odgovora na preprosto, a hkrati neverjetno zoprno vprašanje: **Kako je mogoče, da je človeška zaznava – zaznava koherentnih in tip-skih stvari in pojavov?** Kako nam uspe znati se v kaosu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

V končni fazi sta tako Platonu koherenca in smiselnost človeškega izkustva dokaz za predeksistenco človeške duše, saj je ta morala obstajati že pred prihodom na ta svet in imeti opravka z idejami kot takimi. Ko sedaj kot jetnica telesa v votlini snovnega sveta skozi omejena čutila zaznava spremenljive in minljive pojave, v njih prepoznavale nepopolne posnetke (sence) izvirnikov in je tako vsa čutna zaznava nekakšen neprestani **déjà vu**. Senca je vedno senca nečesa in prepoznati jo pomeni prepoznati tisti **nekaj**. Menim, da se ima tako razložena anamneza pri dijakih celo možnost izogniti se njihovemu vpisu v rubriko: 'Filozofske pravljice za majhne otroke'.

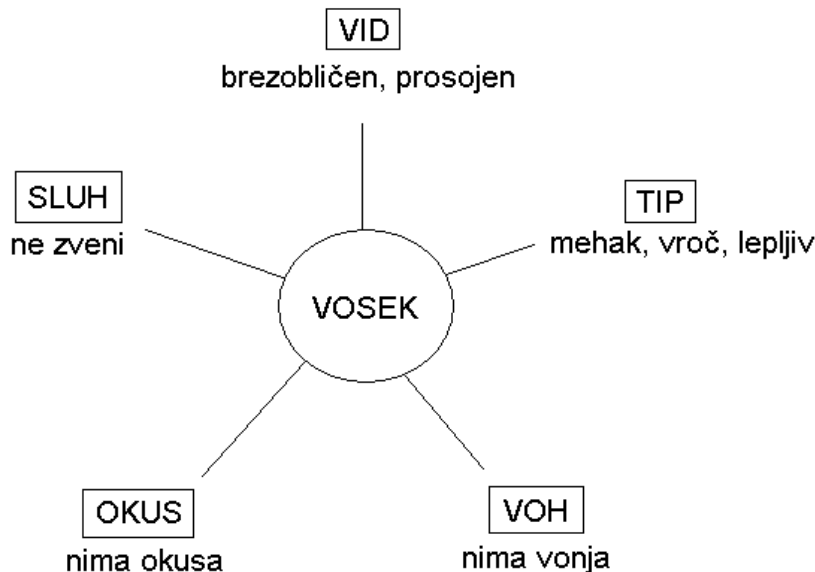
Najlepšo novoveško vzporednico anamnezi seveda najdemo v Descartesovi filozofiji. Slavni **primer voska** je zagotovo eden trših orehov tako za profesorja, ki ga skuša razložiti, kot tudi za dijaka, ki ga skuša razumeti. Na koncu *Druge meditacije* skuša Descartes skozenj bolje spoznati naravo lastnega duha kot misleče stvari, s poudarkom na njegovi zmožnosti čutenja. Ker je razmišljanje predvsem zastavljanje vprašanj, mi pri pouku filozofije nikoli ni bilo nerodno zastavljati niti najbolj otročjih in tudi dijake spodbujati k takemu početju. Na primer: »Zakaj Descartes kot predmet svojega raziskovanja izbere ravno vosek, ne pa kamen, stol, na katerem sedi, ali eno izmed polen, s katerimi bo podkuril v svojem kaminu? Zato ker je njegova spremenljivost bolj očitna in ker se z njegovo pomočjo zlahka sprehodi skozi vseh pet čutil. Mar ni lažje razmišljati o spreminjanju oblike, velikosti, barve, zvena, vonja in okusa čebeljega voska kot kamna, stola ali polena?«

In vprašanja zelo hitro nehajo biti 'otročja': »Kaj so čutila in kaj je čutno izkustvo? So čutila telesni, fizični sensorji in je zaznava vzdraženost teh sensorjev zaradi dražljajev iz okolja? V čem se potem oko razlikuje od kamere in uho od mikrofona? Za filmsko kamero bi bilo težko reči, da me vidi, za mikrofona, da me sliši, za fotocelico, ki mi odpre vrata trgovine – da me začuti. Zdi se, da zaznave ni mogoče brez ostanka zreducirati na fizični odziv na dražljaj, a kaj je ta nadvse pomembni ostanek? Težava je tudi v tem, da v vsakem trenutku moja čutila vzburi nepregledna množica dražljajev – mrežnico v mojem očesu, recimo, zadevajo milijarde fotonov. A na kakšen način iz njih nastane smiselni prizor – koherentna slika? In kje nastane? Na mrežnici? V vidnem živcu? V sivi možganovini vidnega korteksa? In na kakšen način? Se nanjo projicira kot na filmsko platno? Platno ne vidi filma, ampak je le posrednik med njim in občinstvom. Pravzaprav se nanj ne projicira film, ampak svetloba iz kinoprojektorja. Film je nekaj, kar se dogaja v možganih gledalca. Ali pa je nekaj, kar se dogaja v njegovem duhu? Kakšna je razlika med enim in drugim? Tudi ogledalo zadene svetloba, ki se odbija od predmetov, in tudi v njem nastane slika, a ne za ogledalo, ampak zame, ki vanj gledam! Kdo je tisti, ki gleda sliko v možganih? In ob vidu imam še štiri druga čutila. Kako se ta peterica uskladi? Na kateri točki? V možganih so različni centri – za vid, voh, sluh, tip, okus. Mar to pomeni, da obstaja neki nadcenter, oziroma neko nadčutilo kjer se sprejeti dražljaji poenotijo v predmete s takimi in takimi lastnostmi?« Menim, da je tako spraševanje dovolj blizu Descartesovi analizi zaznave voska in da dijake lahko pripelje do pomembnih uvidov v zapletenost lastnega izkustva.

A pojdimo po vrsti: Descartes v 11. in 12. odstavku *Druge meditacije* izvaja preprost filozofski eksperiment. S pomočjo kosa voska se sprehodi skozi vseh pet človeških čutil. Ker v svoji učilnici nimam niti čebeljega voska niti zakurjenega kamina, vso stvar narišem na tablo:



Ko ga približa plamenom ognja v kaminu, se začne vosek hitro segrevati, topiti in spreminjati:



Sledita dve vprašanji, od katerih Descartes glasno odgovori le na prvo: »*Ali je še zmeraj vosek? Seveda, nihče ne bo oporekal, nihče ne bo mislil drugače.*« Vse, po čemer sem vosek prepoznaval kot vosek, se je spremenilo, a sem prepričan, da je **to** še vedno vosek, ker sem sledil njegovemu spreminjanju. '**Sem** sledil' pa pomeni – **moj razum** je sledil njegovemu spreminjanju, potemtakem niso čutila tista, ki **zaznavajo**, ampak je razum tisti, ki **sodi**, da gre za povsem spremenjeno, a še vedno isto **stvar**.

A že je tukaj tisto drugo, sicer komaj slišno, a veliko težje vprašanje: Kako mi uspe zaznati vosek kot **stvar**? Mojih pet čutil namreč zaznava pet povsem različnih svetov: Vid zaznava svetlobo, barve, oblike in gibanja; tip zaznava trdoto, mehkost, toploto, hlad, gladkost, hrapavost itd.; vonj zaznava vonje, okus zaznava okuse in sluh zaznava zvoke. Zmanjka torej šesto čutilo – tisto, ki bi zaznavalo stvari. In ker

takega čutila ni, je njihov zaznavalec lahko edino duh. Ta ima izjemno zmožnost, da razpršene podatke petih čutil poveže v koherentno in smiselno celoto – recimo v tak, tak in tak vosek. To izjemno zmožnost bo Descartes v nadaljevanju imenoval **vrojena ideja stvari**, na koncu tega odstavka pa bo le poudaril, da »zaznavanje voska ni gledanje, tipanje, predstavljanje voska in to tudi nikdar ni bilo, čeprav se je prej tako zdelo, temveč edino in zgolj motrenje duha«.

Descartes poskuša s svojim na videz preprostim primerom pokazati, da ni dovolj le odpreti oči in videti 'stvari tam zunaj'. Zaznavanje je izjemno zapleten proces, kjer duh s sebi lastnimi zmožnostmi, pa tudi na podlagi svojih izkušenj in pričakovanj (13. odstavek *Druge meditacije*: »Ravnokar vidim z okna ljudi ...«) množico neprestano spreminjajočih se zaznav petih čutil združuje v koherentno predmetnost sveta – voska, ljudi ali česa tretjega. Tako predmetov sploh ne zaznavajo telesna čutila, ampak duh, in gre potemtakem v nekem smislu za 'predmete', ki so notri – v duhu in ne zunaj – v svetu.

Literatura

- 1 *Descartes, R. (1988). Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 2 *Leksikon Sova (2006). Ljubljana: Cankarjeva založba.*
- 3 *Platon (2004). Država. Zbrana dela I. Celje: Mohorjeva družba.*
- 4 *Sruk, V. (1995). Filozofija. Ljubljana: Cankarjeva založba.*

2.3 Objektivno in subjektivno

Andrej Adam

Uvodna beseda učitelju

Karl R. Popper v knjigi *Logika znanstvenega odkritja* pravi naslednje:

»Besedi »objektiven« in »subjektiven« sta filozofska izraza, ki ju močno obremenjuje dediščina protislovnih uporab in razprav brez sklepa in konca. Način moje uporabe izrazov »objektiven« in »subjektiven« ni povsem različen od Kantovega. Besedo »objektiven« uporablja za to, da znanstveno spoznanje označi kot upravičevanje, neodvisno od samovolje kogar koli: upravičevanje je »objektivno«, če ga lahko načeloma vsakdo preskusi in razume. »Če je nekaj veljavno za vsakogar, če ima um,« piše Kant, »potem njegovi razlogi objektivno zadoščajo.« /.../ Besedo »subjektiven« je Kant pripisal našim občutkom prepričanosti (različnih stopenj).« (Popper, str. 42–2)

Popprova raba pojmov »objektivno« in »subjektivno« je – lahko bi rekli – vsakdanja. Tudi v vsakdanjem življenju namreč uporabljamo besedo »objektivno« v pomenu, ki je nasproten samovolji nekoga ali samo njegovemu prepričanju o čemer koli. Česar v vsakdanjem življenju morda ne vključimo, je ideja, da je objektivno nekaj, kar je intersubjektivno preverljivo, res pa je, da to že impliciramo – saj moramo. Toda če želimo z dijaki izvesti zanimivo razpravo o obeh pojmi, se moramo oddaljiti od zdravorazumske in večinoma privzete, samoumevno sprejete pozicije in si ogledati, kako jo je možno kritizirati. Virov seveda ne manjka. Veliko jih ponuja antropologija. Vesna V. Godina navaja E. Sapirja, po katerem v antropologiji (zlasti v nekaterih šolah) »vprašanje objektivnosti in subjektivnosti ni prav pomembno. /.../ Ne moremo priti do absolutno objektivne ravni, kajti, da bi lahko to storili, bi se moral pred nami zatajiti resnični pomen tistega, kar proučujemo« (Godina, 1998: 231–3). Po Sapirjevem citatu Godina nadaljuje, da se subjektivno izkrivljanje predmeta proučevanja dogaja nezavedno. »Kar nastopi kot posledica /.../ dejstva, da je sleherni posameznik, /.../, z lastno primarno socializacijo pač že opremljen z določenimi kulturnimi vzorci, ki jih uporablja povsem samodejno za definiranje realnosti, ki ga obdaja. /.../ Zatorej antropolog /.../ zmeraj vidi pač tisto, kar hoče sam videti: "tisto, kar izbereš za proučevanje, je odvisno od tistega, kar želiš videti."« (prav tam, 232)

Nasprotje med Popperjevim stališčem in antropološkim Sapirjevim, ki ga predstavi V. V. Godina, omogoča učitelju zasnovo zanimive razprave o pojmi »objektivno« in »subjektivno« ter »relativno« in »absolutno«, ki sta povezana. Predlagamo, da to razpravo izvedemo v duhu bitke, saj s tem vsaj malo povzamemo tudi duh dejanske zgodovinske razprave, če gre verjeti Robertu C. Solomonu, ki pravi, da je »zgodovina filozofije v Evropi po Kantu v glavnem zgodovina vojne med **relativizmom** in **absolutizmom**, v kateri so svojo trajno vlogo odigrale tudi politike in umetniške smeri posameznih obdobj« (Solomon 2008: 243).

Začnimo s povzetkom odlomka iz neke antropološke raziskave:

Delovni list: Povzetek iz knjige Argumenti o Aboridžinih

»Avstralski antropolog Tonkinson je leta 1978 objavil poročilo terenskega dela, ki ga je opravil leta 1963 pri Jigalongih iz Gibsonove puščave. Na terenu je proučeval teorije o spočetju otrok. Raziskovanje je začel s spraševanjem mlajših »informantov«, ki so se zavedali vloge spolnosti in izliva moškega semena v ženske spolne organe, ko gre za spočetje otrok.

Toda, ko je raziskovanje razširil na starejše moške, ki so živeli v skladu s tradicijo, so ga ti opozorili, da »menstruacija« in »sperma« nista primerni temi pogovora. Ker opozorila sprva ni upošteval, so ga posvarili, da razpravlja o nevarnih in prepovedanih rečeh. Na zboru starcev smo mu povedali, da je glede spočetja otrok edina primerna teorija tista, ki vključuje otrokovega duha. Rojstvo otroka je tako posledica vstopa otrokovega duha v žensko maternico. Po verovanju avstralskih domorodcev spiritualni otroci obstajajo v različnih oblikah in svojo prisotnost oznanijo očetu tako, da ga cukajo za lase, mu šepetajo na uho ipd. Po tej teoriji je funkcija spolnega akta samo odpiranje poti za otrokovega duha. Tonkinson se je opravičil in odkupil v posebnem ritualu.«

(Hiatt 1996: 136).

Nekaj opomb k odlomku

Razprava ob odlomku je lahko bogata, sega lahko od ugotavljanja družbenih (socioloških) razlogov, zakaj nekateri ljudje negujejo takšna prepričanja, do razmišljanja o njihovi logični upravičenosti. Vsekakor pa je zanimivo vprašanje, ali je jigalongška teorija o spočenjanju otrok subjektivna, samovoljna itd., ali objektivna. S tem vprašanjem dijake spodbudimo k opredeljevanju obeh pojmov. Kdaj, pod kakšnimi pogoji je nekaj subjektivno? In kdaj objektivno? Odgovore in utemeljitve dijakov je nato mogoče primerjati z odlomkom besedila *Solidarnost ali objektivnost* R. Rortyja.

Delovni list: Richard Rorty: Solidarnost ali objektivnost

»Obstajata dva osnovna načina, kako poskušajo misleča človeška bitja, ki postavljajo svoja življenja v širši kontekst, tem življenjem podeliti smisel. Prvi način zajema zgodba, ki govori o njihovem prispevku k skupnosti, /.../. V drugem načinu pa gre za opis samih sebe kot stoječih v neposrednem odnosu do nečloveške realnosti. Ta odnos je neposreden v smislu, da ne izhaja iz odnosa med to realnostjo in njihovim plemenom, narodom ali zamišljeno družčino tovarišev. Dejal bom, da so zgodbe prvega načina primer želje po solidarnosti, medtem ko so zgodbe drugega načina primer želje po objektivnosti. V kolikor si oseba prizadeva za solidarnost, se ne vprašuje o odnosu med običaji dane skupnosti in nečim, kar je tej skupnosti zunanje. A v kolikor išče objektivnost, se od dejanskih, obkrožajočih ljudi oddalji, pri tem pa o sebi ne razmišlja kot o članu kakšne druge skupine – resnične ali namišljene – temveč je zavezana nečemu, kar je opisljivo brez sklicevanja na katero koli posamezno človeško bitje.«

* * *

»Tisti, ki skušajo na objektivni način utemeljiti solidarnost – imenujmo jih »realisti« – morajo resnico razložiti kot nekaj, kar je v korespondenci z realnostjo. Zato morajo izgraditi metafiziko, v kateri obstaja prostor za poseben odnos med prepričanji in



objekti, glede na katere se resnična prepričanja razlikujejo od napačnih. Poleg tega morajo dokazati, da obstajajo naravni in ne zgolj krajevno določeni (*local*) postopki upravičenja prepričanj. Zato morajo izgraditi tudi epistemologijo, v kateri bo prostor za takšno vrsto upravičenja, ki ne bo zgolj družbeno pogojeno, temveč bo naravno, izvirajoče iz same človeške narave; in ki bo zaradi povezave med tem delom narave in ostalo naravo sploh mogoče. S stališča realistov so različni postopki, za katere ta ali ona kultura misli, da z njimi zagotavlja racionalno upravičitev, lahko razumni ali pa tudi ne. Če naj bodo namreč ti postopki upravičevanja resnično racionalni, *morajo* pripeljati do resnice, do korespondence z realnostjo oziroma notranje narave stvari.«

(Solomon 2008: 262–3)

V nasprotju s tem tisti, ki želijo objektivnost zvesti na solidarnost – imenujmo jih »pragmatiki« – ne potrebujejo niti metafizike niti epistemologije. V skladu s frazo Williama Jamesa resnico vidijo kot nekaj, v kar verjamemo, ker je za *nas* dobro. Zaradi tega ne potrebujejo razlage odnosa med prepričanja in objekti, imenovanega »korespondenca«, in tudi ne razlage človeških kognitivnih zmožnosti, ki zagotavljajo, da je naša vrsta sploh zmožna vstopiti v ta odnos. /.../ Za pragmatike želja po objektivnosti ni želja po osvoboditvi iz omejitev dane skupnosti, temveč preprosto želja doseči kolikor čim širše intersubjektivno soglasje; potemtakem želja, da bi besedico »mi« razširili kolikor le mogoče.

Literatura

- 1 Godina, V. V. (1998). *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- 2 Hiatt, L. R. (1996). *Arguments about Aborigines. Australia and the evolution of social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 3 Solomon, R. C. (2008). *Introducing Philosophy: A text with integrated readings*. Oxford: Oxford University Press.
- 4 Popper, K. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studio Humanitatis.

2.4 Indukcija, dedukcija in druge metode spoznanja

Andrej Adam, Marjan Šimenc

Tukajšnji predlog za obravnavo metod spoznanja se naslanja na prepričanje, da je razpravo smiselno navezati na vsakdanje izkustvo učencev, jih pozvati k razmisleku, kako se razlikuje njihovo razmišljanje pri predmetu filozofija od razmišljanja pri matematiki, kako se matematično mišljenje ločuje od mišljenja pri znanstvenih predmetih (družboslovnih in naravoslovnih) in nemara celo pri športni vzgoji. Učence postavimo v vlogo nekakšnih intelektualnih novinarjev, opazovalcev spoznavnih načinov oziroma načinov mišljenja pri različnih šolskih predmetih in v različnih življenjskih situacijah

Orisane zamisli se lahko lotimo z branjem na prvi pogled zapletenega odlomka iz Platonove *Države*, a kot se bo pokazalo, je osnovna misel odlomka preprosta, saj pomaga ločiti metodo (ali način) razmišljanja pri filozofiji in matematiki. Odlomek je razlaga slavne prisposode o daljici. Ta je dovolj dobro razložena v knjigi Donalda Palmerja *Ali središče drži?*, tako da je tukaj ne bomo obravnavali. Omenimo le, da Platon ločuje dva načina (dve metodi), s katerima naš duh obravnava abstraktne pojme. A do tega morajo priti dijaki sami ob naslednjem odlomku:

Delovni list: Odlomek iz 6. knjige Platonove Države

»Po mojem mnenju veš, da ljudje, ki se ukvarjajo z geometrijo, računi in podobnim, v slehernem svojem postopku predpostavljajo lihost in sodost, oblike, tri vrste kotov in drugo, temu sorodno. Te (pojme) naredijo za predpostavke, kot da imajo o njih védenje, in se jim ne zdi potrebno, da bi zanje dajali kakršno koli utemeljitev, niti sebi niti drugim, češ da so vsakomur očitni; ko izhajajo iz njih in že dosledno končajo obravnavo preostalega, na koncu s splošnih strinjanjem pridejo do tega, o čemer so se namenili razmišljati. /.../ Duša je [tukaj] prisiljena uporabljati predpostavke, pri čemer ne gre k Počelu, saj se ne more dvigniti više od predpostavk (510c-511a). /.../ ... na osnovi predpostavk potuje k Cilju, ne k Počelu (510b). /.../

Zdaj pa poskušaj razumeti, kar trdim o drugem delu umljive (oblike), ki se ga dotika misel sama s pomočjo pogovora, pri čemer predpostavk ne naredi za počela, temveč resnično za predpostavke, za stopnice in oporišča za zagon, da se odpravi do /.../ Počela vsega. (511b)«

Nekaj opomb k delovnemu listu

Če se lotimo razprave o metodah spoznanja z zgornjim odlomkom, jo je smiselno povezati z razpravo o razliki med vednostjo in mnenjem – tako lahko predstavimo tudi Platonovo prisposodo o daljici. A bistveno je, da branje zgornjega odlomka in razprava, ki sledi, dijake privede do izkustev, ki jih že poznajo. Prvi odstavek v zgornjem odlomku namreč govori o načinu (metodi) razmišljanja pri običajni uri matematike, medtem ko drugi odstavek govori o razpravi pri uri filozofije. Razliko je mogoče ponazoriti, in sicer tako da skupaj z učenci (morda celo v kontekstu medpredmetne povezave z matematiko) rešimo kakšno matematično nalogo, pri čemer



natančno opazujemo svoje miselne korake (ideja o intelektualnem novinarstvu). Delo pri uri je mogoče zasnovati tudi tako, da nekaj dijakov nalogo rešuje na glas, drugi pa poskušajo opisati njihove miselne procese ipd.

Vzemimo primer iz geometrije in sicer iz Evklidovih *Elementov*. Evklid na začetku naniza nekaj postulatov, definicij in aksiomov, nato pa se tako oborožen loti nalog. V spodnjem delovnem listu navajamo samo tiste postulate, definicije in aksiome, ki so relevantni za nalogo, ki sledi:

Delovni list: Iz Euklidove knjige Elementi (str. 1–4)

Postulati:

1. Od vsake točke do vsake točke se lahko povleče dolžina.
2. Z vsakim središčem in razdaljo, lahko opišemo krog.

Definicije:

1. Krog je lik v ravnini, ki je zajet z eno črto, in to takšno, da so vse točke na tej črti enako oddaljene od središča kroga.

Aksiom:

1. Za stvari, ki so enake isti stvari, velja, da so tudi med seboj enake!

Kako na daljici konstruiramo enakostranični trikotnik?

- Naj bo AB dana daljica, na katero je potrebno konstruirati enakostranični trikotnik.
- Naj se v središču A in v razdalji AB nariše krog BCD . (postulat 2)
- Prav tako se naj nariše ACE krog s središčem v B in z oddaljenostjo BA . (postulat 2)
- Nato se naj od točke C , kjer se kroga sekata, do točk A in B povleče dolžine CA in CB . (postulat 1)
- Ker je točka A središče kroga CDB , je AC enaka AB . (definicija 1)
- Ker je točka B središče kroga CAE , je tudi BC enaka BA . (definicija 1)
- Prav tako pa je dokazano, da je CA enaka CB . Zato je vsaka od daljic CA , CB in AB medsebojno enaka.
- Za stvari, ki so enake isti stvari namreč velja, da so tudi med seboj enake. (aksimom 1)
- Zaradi tega je daljica CA enaka daljici CB .
- Potemtakem so daljice CA , AB in BC medsebojno enake.
- Torej je trikotnik ABC enakostraničen trikotnik in konstruiran je na dani daljici AB . To pa je prav tisto, kar je bilo potrebno narediti.

Nekaj opomb k delovnemu listu

Slike, ki jo najdemo v *Elementih*, nismo dodali, a naloga je tako preprosta, da sodi v osnovnošolsko znanje matematike in bržčas slika ni potrebna. Za našo razpravo je pomembna zlasti primerjava našega miselnega početja pri reševanju naloge s Platonovim opisom tega, kar delamo pri matematiki. Ali smo res, izhajajoč iz določenih predpostavk (postulatov, definicij in aksiomov), ki smo jih sprejeli za očitne, prišli do nekega cilja, ki smo si ga zadali (v našem primeru konstrukcije enakostraničnega trikotnika)? Ali smo razpravljali o smiselnosti aksiomov (predpostavk) ali pa smo jih preprosto sprejeli in z njihovo pomočjo nekaj naredili? Itd. Verjamemo torej, da je s pomočjo tega, da smo pozorni na način mišljenja pri reševanju preproste matematične naloge, mogoče enostavno razumeti Platonove besede v prvem odstavku v zgornjem odlomku.

Kako je z drugim odstavkom? Če hočemo, da bi dijaki tudi tega razumeli na osnovi izkušnje zasledovanja lastnih misli, potem je najbolje razpravljati o kakem filozofskem problemu in nato ugotavljati, kako se je način (metoda) razmišljanja ob tem problemu razlikoval od načina (metode) razmišljanja pri matematiki.

Ker smo se ukvarjali z matematiko, je morda smiselno filozofsko razmišljati o aksiomih oziroma tem, kar Platon v zgornjem odlomku imenuje predpostavke. Na primer: Zakaj ali kako vemo, da aksiomi držijo?

Če razprava uspešno steče, se bodo hitro pokazale lastnosti filozofske razprave, o katerih govori tudi Platon. Namreč, da gre za misel, ki se odvija s pomočjo pogovora, ki predpostavk (aksiomov) nima za samoumevna počela, temveč o njih šele razmišlja, jih ima torej za stopnice in oporišča za zagon razprave itd. Seveda pa se – če je to sploh potrebno opozoriti – razprava med dijaki bržkone ne bo odpravila k Počelu vsega.

Skratka, s pomočjo introspekcije, sledenja načinom mišljenja pri reševanju matematične naloge in reševanju filozofskega problema, lahko zelo nazorno uprizarimo razliko med dvema načinoma, metodama mišljenja: matematičnim mišljenjem in filozofsko razpravo.

Ko pridemo do te točke, se nam ponuja več možnosti. Filozofsko razpravo lahko uprimerimo s še kakim problemom (zgledom), pri čemer dijake spomnimo na Sokratovo filozofijo (glej ustrezno poglavje v tem priročniku), lahko pa matematično mišljenje primerjamo z načini mišljenja pri drugih šolskih predmetih, od koder nato napredujemo k razlikovanju med indukcijo in dedukcijo.

Sokratova metoda

Preidimo najprej k Sokratovi filozofiji in metodi. Kako se Sokrat loti vsakdanjih stališč običajnega razuma? Na tej točki je ponovno mogoče sprožiti razpravo o katerem koli filozofskem problemu in ob njej spomniti na osnovne poteze sokratske metode.

V knjigi *Ali središče drži* (in tudi v učbeniku *Filozofija za gimnazije*) preberemo, da lahko Sokratovo metodo razdelimo na tri ravni: 1) Sokrat se pogovarja s kakšnim mladeničem, pri čemer izjavi, da ne ve, nič o stvari, o kateri teče beseda. Mladenič vzame to dobredno in skuša Sokrata poučiti. 2) Nekoliko globlje občinstvo ugotovi, da Sokrat vendar nekaj vé in da se samo ironično posmehuje, da nič ne ve. 3) Še globlje občinstvo pa ugotovi, da Sokrat dejansko ne vé in si želi z metodo spodbijanja predlaganih rešitev zares nekaj spoznati.



Alain de Botton v knjigi *Utehe filozofije* predstavi sokratsko metodo razmišljanja in v petih korakih:

1. Poiščite trditev, ki jo brez dvoma lahko označimo za zdravorazumsko.
2. Za hip si predstavljajmo, da je ne glede na samozavest osebe, ki nam jo ponuja, trditev napačna. Poiščimo položaje ali okoliščine, v katerih bi utegnili biti neresnična.
3. Če odkrijemo izjemo, je opredelitev nujno zmotna ali vsaj nepopolna.
4. Začetno trditev je treba prilagoditi, da bi vključila tudi izjemo.
5. Če celo potem, ko smo trditev izboljšali, še vedno ne najdemo izjeme, je treba postopek ponoviti. Resnica, kolikor se ji človeško bitje sploh lahko približa, je zajeta v trditvi, za katero se zdi, da nima nasprotnega dokaza. Le tako, da ugotovimo, kaj to ali ono ni, se lahko kolikor toliko približamo razumevanju, kaj to ali ono je. (de Botton, 2001: 30–1).

Nemški didaktik filozofije Ekkehart Martens se vprašanja metod loteva tako, da poskuša najti njihove nastavke v sokratski praksi in Aristotelovi refleksiji te prakse. Po Martensu se da sokratsko metodo opisati takole: Sokrat v dialogih izhaja iz konkretnega (čutnega) izkustva, ne iz teorij in razlag. Vendar samo sklicevanje na izkustvo ne prinese odgovora na vprašanje, zato v razmislek vpelje razlago in razumevanje interpretacije, ki je povezana z obravnavanim pojavom. Po obravnavi konkretnega dogodka, ko je nekdo izkazal pogum, se tako dialog naveže na razlago poguma oziroma na to, kako ga razumejo udeleženci dialoga. To razlago Sokrat analizira, pri čemer so v ospredju predvsem pojmi in argumenti. Sokratovo filozofiranje ima obliko govora in protigovora, torej dialoga, ki obravnava nasprotujoča si stališča. Vsi koraki Sokratovega filozofiranja začnejo in končajo s spekulacijami in intuicijami, ves čas se, skratka, opirajo na intuitivne temelje. Toda v obravnavo vpeljane intuicije niso preprosto slepo sprejete, temveč se tudi same diskurzivno preverjajo. Bistvena Martensova teza glede sokratske prakse filozofiranja je, da jo je mogoče podrobneje opredeliti prav s sodobnimi filozofskimi smermi. Iz te perspektive se Sokratova filozofska metoda kaže takole:

1. Lastne misli in izjave je treba natančneje opazovati, tako da se natančno lahko opiše, kaj opazimo, izkusimo, zaznamo ali si mislimo (fenomenološka metoda).
2. Pri tem se je bolje ovedeti lastnih razlag in skritih premis, modelov razlage in razlaganja drugih, denimo filozofskih besedil (hermenevtična metoda).
3. Natančneje analizirati uporabljene pojme in argumente (analitična metoda).
4. Nasprotujoča si stališča vzporejati in pretehtati v dialogu (dialektična metoda).
5. Dati dovolj prostora tudi neobičajnim prebliskom in vpogledom ter jih igrivo preizkušati, ustvarjalno uporabljati nove ideje (intuitivna oziroma spekulativna metoda) (Martens 2003: 54; Steenblock 2002: 135).

Sokratov postopek je tako sosledje petih korakov in podrobneje jih opredeljujejo sodobne filozofske usmeritve. Pravzaprav se zdi, da Martens le drugače poimenuje zdravorazumsko razumevanje korakov vsakega premisleka. Tega se zaveda tudi

Martens in jasno pove, kako daleč je opisana fenomenologija od Husserla, analiza od Wittgensteina, hermenevtika od Gadamerja in dialektika od Hegla. Njegov poudarek gre v drugo smer: vse opisane metode gradijo na elementih, ki so že prisotni v vsakdanjem premisleku. In ker je filozofski premislek v nekaterih osnovnih potezah že del našega vsakdana, je filozofija dostopna vsakomur, ki kdaj razmišlja o svojem življenju. To pa smo mi vsi.

Znanstvena metoda

V nadaljevanju razmisleka o metodah mišljenja, je smiselno preiti k znanstvenim metodam in te primerjati s sokratsko metodo. Popper, ugledni filozof znanosti, denimo, sploh ni ločeval med metodo znanosti in Sokratovo metodo. O tem se lahko prepričamo v naslednjem odlomku:

»Sploh ne pravim, da nekaj vem: moja trditev je samo ugibanje, hipoteza. Prav tako se ne bomo ozirali na izvir ali izvire, iz katerih je moje ugibanje morda izšlo: obstajajo številni mogoči izviri in z vsemi si nikakor nisem na jasnem /.../ Vendar, če te zanima problem, ki sem ga poskušal rešiti s svojim ugibanjem, potem mi lahko napraviš uslugo. Poskušaj bistvo tega ugibanja kritizirati, kolikor ostro le moreš. In če si izmisliš eksperiment, katerega rezultat bi po tvojem mišljenju lahko ovrzel mojo trditev, sem ti pri tej ovrzbi pripravljen pomagati kolikor le zmorem.« (Popper 1997: 59–60)

Indukcija in dedukcija

Zanimivo je, da je Popper menil, da indukcija sploh ne obstaja. Po njegovem je metoda znanosti deduktivna. Znanstveniki iz dane teorije izpeljejo kakšno posledico, ki jo nato preverijo v izkustvu, in če je izkustvo ne potrdi, je posledica ovržena, zaradi česar je teorijo bodisi treba dopolniti ali ovreči. Ob tem se seveda zastavlja več vprašanj. Ali ima Popper prav? Kaj je indukcija in kaj dedukcija, zakaj je po Popperju metoda znanosti deduktivna? Itd. Na ta vprašanja nam pomaga odgovoriti naslednji delovni list z dodatkom:

Delovni list: Induktivno in deduktivno sklepanje

Logični ideal so deduktivni argumenti, v katerih so premise nujno resnične, sklep pa nujno sledi iz premis. To je možno v matematiki, v vsakdanjem življenju pa le redko. Običajno se opiramo na evidenco, ki redkokdaj upravičuje sprejetje nekega prepričanja. To pomeni, da uporabljamo induktivne argumente, ki jih nikoli nismo prisiljeni sprejeti, saj je skoraj vedno logično mogoče, da ne držijo, četudi je ta možnost majhna. Tako, denimo, sklepamo, da bo za zimo prišla pomlad, ker so se stvari tako obnašale v preteklosti, toda logično je mogoče, da bo nastopila ledena doba in da se stvari ne bodo obnašale, kot so se.

V klasični indukciji so razlogi za sprejetje nekega sklepa opazovanja in domneva, da se bodo stvari in pojavi v prihodnosti obnašali tako, kot so se do sedaj. Sem sodijo sklepanja:

- »iz opaženega (znanega) na tisto, česar do sedaj še nismo opazili (neznano) ...;



- iz značilnosti končnega, preverjenega vzorca neke množice na značilnost celotne množice (ki je morda v načelu nikdar ne moremo preveriti) ...;
- iz značilnosti tipičnega primerka neke skupine na značilnost vseh primerkov dane skupine ...;
- iz značilnosti naključno izbranega vzorca neke skupine na značilnost celotne skupine ...;
- iz lastnosti večine primerkov neke skupine na lastnost posameznega, poljubno izbranega pripadnika te skupine ...»

Vse te induktivne oblike vsebujejo sklepalni premik od preteklega v prihodnje, iz znanega v neznano, ki pa kot rečeno, ni vedno upravičen. Primer: »Po nekajmesečnem opazovanju se je izkazalo, da je dan vedno krajši, noč pa vedno daljša. Ne bo dolgo trajalo pa bo dan prenehal obstajati.«

Med induktivna sklepanja sodi tudi abdukcija, ki je sklepanje iz opaženih pojavov ali dejstev na najboljše pojasnilo za opažena dejstva ali pojave.

Skupna lastnost vseh induktivnih sklepanj je, da navedeni razlogi ne vodijo z absolutno gotovostjo do sklepa. Če je argument dober, tedaj je glede na resnične premise bolj verjeten kot ne. Vendar je vedno mogoče, da je ob danih premisah sklep napačen.

Induktivni in deduktivni sklepi se med seboj ločijo po tem, da so oblike deduktivnega sklepanja veljavne, oblike induktivnega pa ne. Pravimo, da je oblika sklepanja veljavna takrat, ko je resnica premis logično nezdružljiva z neresnico sklepa. Preprosteje rečeno: če v deduktivno obliko sklepanja (*modus ponens*, *modus tollens*) vstavimo resnične premise, bo sklep absolutno zanesljiv.

V induktivnem sklepu je nasprotno vedno mogoče, da so premise resnične, sklep pa napačen.

To pomeni, da je razlika med induktivnim in deduktivnim sklepom v stopnji podpore, s katero premise utemeljujejo sklep. Argument je induktiven, kadar iz premis sklep samo zelo verjetno sledi. Če v zvezi z deduktivnimi sklepi govorimo o veljavnosti, tedaj v zvezi z induktivnimi govorimo o *induktivni moči*. Induktivna moč izraža stopnjo zanesljivosti sklepa glede na premise, kar pomeni, da so induktivni sklepi bolj ali manj močni.

(Šuster 1998: 121-127)

Dodatek k delovnem listu

Primeri za INDUKTIVNA SKLEPANJA

- **Iz znanega v neznano.** Primer: Do sedaj je bila vsaka opažena vrana črna, torej bo tudi naslednja opažena vrana črna. Ime sklepa: Enostavna indukcija. Forma: Vsak znani $F = G$. Torej bo tudi trenutno še neznan, neopaženi $F = G$.
- **Iz značilnosti končnega, preverjenega vzorca na značilnost celotne množice.** Primer: Do sedaj je povečanje količine denarja v obtoku vedno privedlo do zvišanja cen. Torej, ko se poveča količina denarja v obtoku, se povečajo cene. Ime sklepa: Induktivna posplošitev. Forma: Vsak od do sedaj opaženih $F = G$. Torej vsi F so G .

- **Iz značilnosti tipičnega primerka neke skupine na značilnost vsej primerkov dane skupine.** *Primer:* Tipična ptica je žival, ki ima peruti, kljun, je pokrita s perjem in leti. Torej vsaka ptica leti.
- **Iz značilnosti naključno izbranega vzorca neke skupine na značilnost celotne skupine.** *Primer:* 15 % od 1000 naključno izbranih telefonskih naročnikov vseh volivcev v Sloveniji bi izbralo stranko X. *Ime sklepa:* Statistična posplošitev. *Forma:* $n \% \text{ izmed naključno izbranih } F = G$. Torej približno $n \% \text{ vseh } F = G$.
- **Iz značilnosti večine primerov neke skupine na lastnost posameznega, poljubno izbranega pripadnika te skupine.** *Primer:* 99 % vseh Slovencev je pismenih. Mojca je Slovenka. Torej je Mojca pismena. *Ime sklepa:* Statistični silogizem. *Forma:* $n \% \text{ vseh } F = G$. $a = F$. Torej, $a = G$.

Primeri za ABDUKCIJO, ki sodi v širšo množico induktivnih sklepanj

- **Iz opaženih dejstev ali pojavov na najboljše pojasnilo za opažena dejstva ali pojave.** *Primer:* Če so vsa jabolka na mizi rdeča in če imamo splošno ugotovitev, da so tudi vsa jabolka v košari ob mizi rdeča, sklepamo, da so jabolka na mizi vzeta iz košare. *Ime sklepa:* Abdukcija. *Forma:* Nastopil je pojav ali dogodek p, ki zahteva pojasnilo. Hipoteza H ustrezno razloži dogodek p. Torej je H resnična.

Primeri za DEDUKTIVNA SKLEPANJA

- **Modus ponens:** Če p, potem q.
p.
Torej:
q.
- **Modus tollens:** Če p, potem q.
q-ne.
Torej:
p-ne.
- **Hipotetično razmišljanje:** Recimo, da p.
Ob tej hipotezi je res:
...
...
q.
[Toda q-ne, ker je protisloven, očitno napačen ali nesmiseln ...]
Torej : p-ne.

Nekaj opomb k delovnem listu in dodatku

Najprej omenimo, da lahko zglede za deduktivno mišljenje (poleg seveda matematičnih nalog) najdemo v knjigah logičnih ugank, ki jih piše Raymond Smullyan (zlasti primerne so: *Alice v deželi ugank*, *Poznate naslov te knjige?*, *Šahovske skrivnosti Sherlocka Holmesa*). Odličen je tudi *Logiški pojmovnik za mlade* Olge Markič. Zelo dober oris indukcije, dedukcije in sklepanja na najboljšo razlago najdemo tudi v knjigi Samira Okasha *Filozofija znanosti – zelo kratek uvod* itd.

Vrnimo se k naši razpravi. Ko dijaki predebatirajo zgornji delovni list in se s pomočjo primerov (ki jih bo zanje našel učitelj) prebijejo skozi nekatere oblike zgornjih sklepanj, bodo dovolj »oboroženi«, da bodo lahko odgovorili na zgoraj zastavljena vprašanja in tudi, ali je matematika deduktivna. Kaj pa filozofija? Kaj pa znanost? Itd.

V razpravi, ki se razvije, je ponovno mogoče uvesti Popperja: Ali znanstveniki dejansko ne uporabljajo indukcije? V pomoč pri razpravi o tem vprašanju je lahko naslednji delovni list iz *Filozofije znanosti – zelo kratek uvod*:

Delovni list: Indukcija v znanosti

»Ali znanstveniki uporabljajo induktivno mišljenje? /.../ Znanstveniki dejansko uporabljajo induktivno mišljenje vselej, kadar napredujejo od omejenega števila podatkov k splošnejšemu sklepu, in to počnejo ves čas. Pomislite, na primer, na Newtonovo načelo splošne gravitacije, /.../. Načelo pravi, da vsako telo v vesolju deluje na vsa druga telesa z gravitacijskim privlakom. Očitno je, da Newton do tega načela ni prišel s preiskovanjem vsakega posameznega telesa v vesolju, saj tega ni mogel storiti. Opažal pa je, da velja za planete, sonce in različne predmete, ki se gibljejo v bližini zemeljskega površja. Na osnovi teh dejstev je sklepal, da načelo velja za vsa telesa. In znova je očitno, da je bilo to sklepanje induktivno: dejstvo, da je Newtonovo načelo resnično za nekatera telesa, ne zagotavlja, da je resnično za vsa.«

(Okasha 2008: 29–31).

Literatura

- 1 Botton, A. de (2001). *Utehe filozofije*. Ljubljana: Vale-Novak.
- 2 Markič, O. (2000). *Logiški pojmovnik za mlade*. Šentilj: Aristej.
- 3 Martens, E. (2003). *Methodik des Ethik und Philosophieunterrichts*. Hamburg: Siebert Verlag.
- 4 Miščević, N. (idr). (2002). *Filozofija za gimnazije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 5 Okasha, S. (2008). *Filozofija znanosti – zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.
- 6 Palmer, D. (1995). *Ali središče drži? (Uvod v zahodno filozofijo)*. Ljubljana: DZS.
- 7 Platon (2004). *Država*. Celje: Mohorjeva družba.

- 8 Popper, K. (1997). »O tako imenovanih izviri spoznanja«. V: *U potrazi za boljim svetom: Predavanja i napisi iz trideset godina*. Zagreb: KruZak.
- 9 Smullyan, R. M. (1984). *Alica v deželi ugank*. Ljubljana: DZS.
- 10 Steenblock, V. (2002). *Philosophische Bildung. Einführung in die Philosophiedidaktik und Handbuch: Praktische Philosophie*. Münster: LIT Verlag.
- 11 Šuster, D. (1998). *Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

2.5 O žabah in filozofih (Protagora, relativnost spoznanja)

Sandi Cvek

Protagora

Kako lepo je živeti! Dvigneš se iz vodnjaka, ležiš med koprivami in se čez prašno pot odpraviš v vlažni jarek.

H. C. Andersen – *Krastača*

Je razmislek Protagore sploh mogoče začeti lepše kot z zadovoljnimi besedami krastače, ki v zavidanja vrednem udobju kopriv in blata svoje mlakuže izreka filozofske resnice? Krastače, ki ji je pravkar uspelo zlesti iz ječe svojega vodnjaka – in to v pravljici, ki je bila napisana približno petindvajset stoletij po znamenitem padcu v neki drug vodnjak – padcu, s katerim naj bi se zgodovina filozofije sploh začela. Je razmislek Protagore sploh mogoče začeti lepše kot z besedami krastače, ki je morebiti zrasla prav iz tistega žabjega paglavca, s katerim Protagoro primerja Sokrat v enem izmed najbolj zlobnih trenutkov dialoga *Teajtet*?

Če je verjeti učbenikom, je Protagorovo ime v filozofiji že zdavnaj postalo drugo ime za subjektivizem, relativizem in zavajajočo retoriko. V *Temeljih filozofije za gimnazije* Janka Kosa mu je namenjenih celih trinajst vrstic, v katerih najdemo ob 'homo mensura' izreku še omembe subjektivnosti in relativnosti spoznanja, subjektivne dialektike in skepticizma glede obstoja bogov. Razvpiti Protagorov izrek seveda najdemo tudi v *Filozofiji* Franeta Jermana, ki to pozicijo imenuje 'spoznavnoteoretski subjektivizem', 'skeptični relativizem' in 'senzualizem', omeni pa tudi Platonovo kritiko v dialogu *Teajtet*. V *Filozofiji* Marie Fürst in Nikolausa Halmerja so sofisti okarakterizirani kot sovražniki (čeprav ni čisto jasno čigavi), medtem ko je Protagora samo bežno omenjen. Tudi *Filozofija za gimnazije* Miščevića, Kanteta, Klampferja in Vezjaka skuša razložiti relativizem tako, da v znamenitem Protagorovem primeru vetra nastopata športnica Ana, ki se ji zdi veter blag in topel, medtem ko se zdi zapečkarju Janezu močan in hladen. Prav naj bi imela oba, saj so stvari take, kot se komu zdijo – človek je merilo vseh stvari, kar pomeni, da je resnica odvisna od posameznika. A kako je ob takšnem relativizmu mogoče, da besede (blag, topel, močan, hladen ...) sploh kaj pomenijo – tega ključnega vprašanja tudi ta učbenik ne odpre.

V bolj ali manj tradicionalistično usmerjenih učbenikih in zgodovinah filozofije zbudi pozornost tudi izrazito črno-belo slikanje, kjer nasproti preračunljivim in manipulatorskim sofistom stojita Sokrat in Platon – brezkompromisna apostola Lepega, Dobrega, Resničnega in Pravičnega. Nasproti umazanim zaslužkarjem in nastopaškim superzvezdnikom takratne grške 'intelektualne scene' (spomnite se ciničnega Platonovega opisa Protagorovega glamurja v njegovem istoimenskem dialogu (314d–315c)) stojita v Brezčasni Onstran zazrta idealista. Smem tvegati aktualno in nevarno vzporednico Slavoj Žižka in Gorazda Kocijančiča? Glasnega, ekscentričnega superzvezdnika, ki v luči reflektorjev in pred očmi strmečih množic analizira bolezni sodobnega sveta, a je kot trade mark in popikona hkrati tudi sam postal ena izmed njih; in (vsaj na videz) tihega, poduhovljenega asketa, ki kot da

je le nov dokaz za to, da filozof Votlini v nobenem primeru ne more in tudi ne sme povsem ubežati. Gotovo ni naključje, da je prav Kocijančič svojo oceno Žižkove knjige *Krhki absolut* naslovil – *Sofistika s presežkom*.

A vrnimo se k Protagori in se vprašajmo, kako naj si človek ustvari vsaj približno pravično mnenje o avtorju, katerega knjige so pred petindvajsetimi stoletji besni Atenci javno sežgali. O mislec, pri katerem prihaja na dobrih osemnajstih straneh, ki so mu namenjene v Dielsovih *Die Fragmente der Vorsokratiker*, približno 40 odstotkov gradiva iz knjig njegovega najhujšega nasprotnika Platona? Takole se, recimo, znameniti Protagorov 'homo mensura' izrek pojavlja na različnih mestih *Dialogov*:

V *Kratilu* je samo citiran: »No, Hermogen, pa poglejva! Se ti kaže, da je tudi z bivajočimi stvarmi tako, da ima vsaka od njih bitnost na (vsakomur) lasten način, kakor je govoril Protagora, da je 'mera vseh stvari' človek? Se pravi: kakršne se meni stvari **kažejo, da so**, takšne zame **so**, kakršne pa se tebi kažejo (da so), takšne zate so? Ali pa se ti zdi, da imajo stvari same (po sebi) neko trdnost svoje bitnosti?« [385e–386a]

V *Teajtetu* Platon s Protagoro obračunava celoten prvi del dialoga, saj Sokrat prepozna 'homo mensura' princip že v Teajtetovi izhodiščni trditvi, »da tisti, ki nekaj ve, zaznava tisto, kar ve in kot se kaže prav zdaj«, in da potemtakem »ni védenje nič drugega od zaznave« [151e]. Zato v svojem odgovoru seveda ne skopari z ironijo:

»Verjetno res nisi izrekel slabe opredelitve védenja, ampak tisto, ki jo je izrekel tudi Protagora. To isto pa je izrekel na neki drugi način. Nekje namreč trdi, da je človek mera vseh stvari, tistih, ki so, da so, in tistih, ki niso, da niso. Ali ne govori nekako tako, da stvari takšne, kakršne se meni kažejo, zame tudi so, kakršne pa se zdijo tebi, zate tudi so? Človek si pač ti in sem jaz. Verjetno moder mož ne govoriči. Slediva mu torej! Ali ni tako, da včasih, ko piha isti veter, enega od naju zebe, drugega pa ne? In ali ne zebe enega malo, drugega pa zelo? Bova potemtakem veter sam po sebi imenovala hladen oziroma (ne) hladen? Ali pa bova poslušala Protagora, da je hladen za tistega, ki ga zebe, za tistega, ki ga ne zebe, pa ni hladen? Se tako kaže enemu in drugemu? Ali 'se kaže' pomeni 'je zaznan'? pojavljanje / prikazovanje in zaznavanje pri toplih stvareh in vsem podobnem je (eno in) isto? Kakršne stvari namreč vsakdo zaznava, takšne zanj bržkone tudi so«. [151e–152c]

A tako stališče 'modrega moža', ki 'ne govoriči', žal vodi v totalni relativizem, kjer se stvari razkrojijo v procese neprestanega spreminjanja, nastajanja in minevanja, kjer vse 'postaja', a nič ne traja, kjer »nič ni *sámo* po sebi eno, niti ne moreš pravilno poimenovati ničesar, najsi je kakršnokoli že, ampak se bo v primeru, da to imenuješ veliko, izkazalo tudi majhno, če težko, tudi lahko in tako v vseh (ozirih), ker nič ni 'eno', niti 'nekaj', niti nekakšno', iz nošenosti namreč in gibanja ter medsebojnega mešanja nastaja vse, za kar mi trdimo, da biva, vendar tega ne poimenujemo pravilno, saj nikoli nič ne biva, temveč vedno postaja. In glede tega se po vrsti strinjajo vsi modreci razen Parmenida. Protagora, Heraklit in Empedokles, med pesniki pa vrhova obeh pesniških zvrsti: pri komediji Epiharm, pri tragediji pa Homer.« [152d]

Ta odstavek je skupaj z odstavkom [160e] videti kot Platonova hitra skica nekakšnega duhovnega zemljevida, kjer skupaj s Parmenidom osamljena stojita na enem bregu reke, ki ločuje resnico od laži, na drugi strani pa stoji na prvi pogled pisana družina filozofov in pesnikov, ki pa ima zelo jasen skupni imenovalec, kateri bo deležen uničujoče kritike v kasnejših dialogih, zlasti v *Politeji*. In že v nadaljevanju *Teajteta* se Sokrat posmehljivo čudi, zakaj Protagora, ki trdi, da to, kar se vsakemu **zdi**, tudi **je**, ni rekel »'Mera vseh stvari je svinja' – ali pasjeglavec ali kakšno drugo, še bolj



čudno bitje od tistih, ki imajo zaznavo -, tako da bi nama že na začetku odgovoril vzvišeno in zelo prezirljivo ter nama tako pokazal, da po razumnosti ni nič boljši niti od žabjega paglavca, kaj šele od kakšnega drugega človeka, midva pa sva ga zaradi (njegove) modrosti občudovala kot boga. Če bo namreč za slehernega resnično to, kar domneva prek zaznave, in drugi ne bo bolje presojal tega, kar utrpeva kdo drug, niti ne bo bolj pristojen za opazovanje mnenja drugega (človeka, ali je namreč) pravilno ali napačno, ampak bo, kar je bilo že večkrat rečeno, vsakdo imel mnenja o svojih zadevah in bodo vsa ta pravilna in resnična, zakaj bi potem, prijatelj, Protagora bil moder, tako da bi ga po pravici imeli za vrednega, da je učitelj drugih za veliko plačilo, mi pa bi bili bolj neuki ter bi morali iti k njemu, ko pa je vsakdo sam sebi mera svoje modrosti? Kako ne bi trdila, da je Protagora to govoril le, da bi si pridobil naklonjenost ljudskih množic? Kar zadeva mene in mojo babiško veščino, molčim o tem, kakšen posmeh sva si zaslužila - in po mojem enako velja tudi za vso dejavnost pogovora. Ali ne bi opazovanje in poskus medsebojnega spodbijanja pojavitev / predstav in mnenj, če so pač za vsakega pravilna, bila velik, neizmeren nesmisel, če je Protagorova 'Resnica' resnična in ni v šali spregovorila iz presvetega (v svetišču njegove) knjige?» [161c-162a]

Tako kot je heraklitsko-protagorski dinamizem pripeljal do popolnega sesutja sveta, kjer nič ne obstaja samo po sebi, ampak paradokсно vedno samo postaja po nečem drugem - ne obstoječem, ampak samo postoječem - se je tudi na prvi pogled prepričljiv relativistični senzualizem v luči Sokratove ironije, s svojim brisanjem meja med živalmi, ljudmi in bogovi pokazal kot absurden in nevzdržen, saj je zrelativiziral tudi svojo lastno pozicijo, in tako v jamo, ki jo je kopal drugim, padel tudi sam.

In že je tukaj najbolj strašljiv trenutek dialoga [166c-167d], podoben tistemu, ko v filmu *The Exorcist* skozi usta male Regan spregovori Hudič osebno. Sokrat se postavi v vlogo viteškega branilca svojega odsotnega nasprotnika, ki se ne more braniti sam, zato skozi njegova usta spregovori sam Protagora. In tako fantomski Protagora Sokratu očita nič manj kot populističnost njegove lastne kritike, saj namesto da bi argumentirano napadel princip homo mensura, raje z vsečno retoriko, v kateri nastopajo svinje in pasjeglavci, hujska svoje poslušalce proti svojemu nasprotniku. Fantomski Protagora torej Sokratu očita, da ga v svoji eristični vnemi ni prav razumel. Skratka: Fantomski Protagora - sofist par excellence, arhetipskemu filozofu Sokratu očita - da je sofist!

Sofist

*Sofist, sofist, kdo je sofist
lej ga sofist, tam je sofist
sofist, sofist, kdo je sofist
jest sm sofist
ti si sofist
on je sofist
mi smo sofist
vsi smo sofist
sofisti raus*

(Sandi Cvek (prosto po Magnificu) - Kdo je sofist?)

Kljub temu da se Platon z njima spopada v mnogih dialogih (predvsem v *Teajtetu*, *Politiku*, *Evtidemu*, *Protagori*, *Gorgiju*, *Hippiji in Državi*), se imata najbrž Protagora in sofistika za slab glas, ki ju spremlja, zahvaliti predvsem njegovemu *Sofistu*. Ta znameniti dialog je svojevrsten podaljšek *Teajteta*, kjer se Sokratu, matematiku Teodorju ter njegovemu učencu Teajtetu kot pglavitni protagonist pridruži skrivnostni in anonimni tujec iz Elee in v katerem beseda teče o najbolj temeljnih ontoloških vprašanjih. A na tem mestu nas bo zanimal predvsem njegov začetek, ko elejski tujec za sofista ugotavlja, da »je ta zver raznolika in da se je ne da zgrabiti le z eno roko« [226a], zato jo skuša zgrabiti skozi več prav nič laskavih opredelitev:

1. Sofist je lovec na bogate in ugledne mladeniče [223b].
2. Sofist je trgovec s stvarmi, ki sodijo k duši, saj prodaja to, kar se nanaša na govore in nauke o kreposti [224d].
3. Sofist je nekakšen kramar [224e].
4. Sofist je mojster eristike [226a], oziroma »nekakšen borec v veščini bojevanja na polju besed, borec, ki si je za svojo zamejil večino prerekanja« [231c].
5. Sofist je tisti, ki dušo očiščuje zmotnih mnenj [230d], tisti, ki spodbija prazno navidezno modrost [231b], oziroma »očiščevalec od tistih mnenj, ki ovirajo nauke« [231e].

Pri zadnji opredelitvi se tujec iz Elee prestraši, da je sofistom odmeril preveliko čast, vendar se nazadnje le odloči, da bi pri takšnem spodbijanju prazne, navidezne modrosti lahko šlo za nekakšno plemenito sofistiko. A kaj pomaga, ko se v nadaljevanju dialoga kot najpomembnejša značilnost sofista izkaže prav večina besednega nasprotovanja in njegova proklamirana zmožnost učenja te veščine. Sofist je potemtakem predvsem strokovnjak za oporekanje, ki te stroke uči tudi druge, kar je čudežna zmožnost, ki jo lahko premore samo nekdo, ki vé vse. Ravno to pa je mnenje, ki ga sofisti ustvarjajo v mladih: »da so sami v vseh rečeh najmodrejši od vseh. Jasno je namreč naslednje: če ne bi pravilno ugovarjali in se mladim ne bi zdelo, da tako ravnaajo, ali pa bi se mladim sicer to zdelo, a se jim (sofisti) zaradi svojega oporekanja ne bi zdeli nič bolj razumni, bi jim težko kdo dal denar in tako v teh stvareh hotel postati njihov učenec« [233b]. Sofisti imajo torej navidezno mnenje o stvareh, ki jim ugovarjajo, ugovarjajo pa vsem stvarem in se svojim učencem kažejo modri v vsem. *Sofist je torej »nekdo, ki ima o vseh stvareh neko navidezno mnenje, ne pa resnice« [233c].*

V očeh tujca iz Elee je sofist živo nasprotje filozofa, in nenavaden brat dvojček posnemajočega umetnika, ki je »stvaritelj morja, zemlje, neba, bogov in vsega drugega. Poleg tega jih ustvarja celo hitro in sleherno stvar proda za zelo majhen denar« [234a], le da je njegov račun bistveno bolj zasoljen. Podobno kot slikar »obljublja, da je sposoben z eno veščino ustvarjati vse ... da bo s slikarsko veščino izdeloval posnetke bivaajočih stvari in takšna (bitja), ki imajo enaka imena kot bivaajoče, ter bo s tem, da od daleč pokaže, kaj je naslikal, zmožen neumne med mladimi fanti prevarati, češ da je dejansko sposoben uresničiti vse, kar koli se odloči narediti« [234b], tako tudi »na področju besed obstaja neka druga veščina, s katero je mogoče mladeniče, ki stojijo še daleč od resnice stvari, skozi ušesa začarati z besedami, namreč s tem, da se jim kažejo govorjene podobe vseh reči, tako da se ustvari videz, da je to, kar se govori, resnično, in da je govorec dejansko med vsemi v vseh stvareh najmodrejši« [234c]. Tako se tujec iz Elee ob Teajtetu (in molčečih Sokratu in Teodorju) dokoplje do nove in tudi dokončne opredelitve sofista:



Sofist »sodi med sleparje, ker je posnemovalec bivajočih stvari«, »je eden izmed nepreštevnih ljudi, ki se ukvarjajo z zabavništvom« ..., ta »slepar in posnemovalec« [235a], ki »sodi v rod iluzionistov« [235b],

A glej čudo! Ko se že zdi, da je sofistična zver ujeta v mrežo diajreitične metode, iz katere nikoli več ne bo mogla pobegniti, se v nadaljnjem raziskovanju veščine posnemanja zgodi prav to. Ker tujec iz Elee ne more jasno uzreti, ali gre pri sofistiki za veščino upodabljanja ali ustvarjanja prividov, pusti svojemu plenu pobegniti, tako da tudi ta del dialoga obtiči v aporiji.

Mar ta pobeg ni sumljiv? Kdo je tujec iz Elee? Se je ustrašil, da je v izginjajoči obliki sofistične zveri zagledal samega sebe? Zakaj Sokrat – arhetipski filozof – skozi celoten dialog molči? Je njegov molk pristen ali pa gre le za še en Platonov trik z zrcali in je tujec iz Elee le zakrinkani Sokrat? Ni čudno, da so njegovi sodobniki v njem videli sofista, saj so mnogi Sokratovi retorični prijemi v *Dialogih* izrazito sofistični. V čem je sploh **dejanska razlika** med filozofijo in sofistiko? Je sofist podvrsta filozofa ali je obratno – filozof podvrsta sofista? Je sofistika eden izmed načinov, kako filozofija sreča samo sebe? Je sofistika ena izmed resnic filozofije? Je filozofija Janus z (vsaj) dvema obrazoma? Filozofski učbenik pravi, da gre v primeru sofistike za zmago govornice nad resnico, a katero oko to vidi, kateri glas to govori, s katerega stališča se ta situacija presoja?

Tujec iz Elee sofista enači z lovcom na bogataše, trgovcem oziroma kramarjem. Je izvirni greh sofistike **profesionalizem**? Na kakšen način je filozofija povezana z denarjem? Je filozofijo sploh mogoče tržiti ali pa zna zaslužiti denar le sofistika, ki jo najlepše definirajo prav skupaj zlepljene prve tri opredelitve tujca iz Elee: **Sofistika je tisto govorjenje v zvezi z dušo, ki gre dobro v denar**. Je sploh mogoče biti popularen in premožen filozof? Znan rocker je ob svojem nedavnem koncertu v Ljubljani izjavil, da je glasba ladja, na katero se vkrcajo zelo različni ljudje: taki, ki hlepijo po denarju, taki, ki hlepijo po slavi, in taki, ki ljubijo glasbo. Mar ta zanimiva prisposodba ne velja tudi za marsikaj drugega – a odpove ob filozofiji? Svojim dijakom vedno govorim, da kdor se je odločil v življenju zaslužiti veliko denarja, filozofija **ni** prava izbira zanj. Sta denar in slava lahko le nepričakovana 'kolateralna škoda' oziroma nepredvidljivi in nehoteni posledici iskrene 'ljubezni do modrosti' ali pa sta lahko le rezultat podrobno izdelane in perfidne strategije na trgu 'stvari, ki sodijo k duši'? A na današnjih univerzah obstajajo tudi oddelki, na katerih se študira take perfidne strategije, in danes se pod besedo filozofija prodaja marsikaj – med drugim tudi popolnoma prazna, a všečna retorika. Na žalost v tej retoriki uživajo tudi mnogi dijaki, zato so grenko razočarani, ko končno dojamajo, da filozofija **ni** govorjenje lepih besed in slovesno ponavljanje nesmiselnih, a mogočno zvenečih fraz v dimu kadila in polmraku prižganih sveč.

Pred leti sem se na sestanku študijske skupine za filozofijo znašel v nenavadni vlogi branilca de Bottonove knjige *Utehe filozofije*, kateri so nekateri kolegi očitali new-ageevsko všečnost in z njo povezano komercialnost. Meni je (bila) knjiga privlačna zaradi svoje sočnosti in neposrednosti, saj je avtorju mogoče očitati marsikaj, zagotovo pa ne puščobnosti in slepomišljenja. Že na platnicah svoje knjige skozi Epikurjeva usta razglasi svoj credo: »Tako kakor medicina ne služi ničemu, če ne odžene telesne bolezni, tudi od filozofije ni nobene koristi, če ne prežene trpljenja duha«. Po Epikurju in de Bottonu torej tako kakor medicina, tudi filozofija ne more in ne sme biti sama sebi namen, ampak mora služiti čisto praktičnim ciljem – se pravi odpravljanju ali vsaj lajšanju bolečin duha. Filozofija bi torej morala biti oziroma

bo morala postati – **psihoterapija**. Morala bi (bo) lajšati vsakdanje križe in težave, biti v uteho in pomagati živeti. *Utehe filozofije* so tako razdeljene na šest poglavij, v katerih avtor pokaže, v kakšno uteho je lahko filozofija pri: nepriljubljenosti, revščini, nemoči, nepopolnosti, strtem srcu in težavah na splošno.

A kdo pa pravi, da mora biti filozofija sama sebi namen? In kaj naj bi tako samonanašanje sploh pomenilo? Mar ni filozofija že v svojem izhodišču usmerjena k razrešitvi ali vsaj ublažitvi neke težave, motnje, bolečine? A marsikdo pozablja, da bolečin včasih ni mogoče odpraviti drugače kot s povzročanjem novih, pogosto še hujših bolečin. In mogoče je razlika med filozofom in sofistom natanko v tem: Sofistika je za razliko od filozofije 'pozitivna', 'svetla' in 'odrešeniška'. Sofist ne dvomi. Sofist je **tisti, ki ve**. Sofist je tisti, ki bo povedal tudi drugim. Sofist ne išče. Sofist je našel. Sofist je tisti, ki lahko reši vsak problem. In kot tak je zelo zanimiv in zelo zaželen. Sofistika je seksi. Sofistika je tisto, kar deluje. Zato njen pouk in njene terapije seveda ne morejo biti brezplačni.

V tradicionalistično napisanih učbenikih in v poljudnih zgodovinah filozofije bremo, da je bila predsokratska filozofija zelo ekskluzivna, nenavadno hermetična in pravzaprav stvar duhovne elite, da pa je v dobi sofistike stopila na trg in začela za denar ponujati svoje usluge. Ko je govor o sofistiki, grobi namigi na duhovno prostituiranje zagotovo ne morejo biti naključje, a zanimivo bi bilo vedeti, koliko profesorjev filozofije je že razmišljalo o tem, kaj bi pravzaprav imeli ponuditi, če bi bili prisiljeni 'stopiti na trg in skušati prodati svoje usluge'? Kakšne usluge pa? Kaj imamo ponuditi? Če bi se morali preživljati tako, da hodimo iz kraja v kraj in si sami organiziramo filozofska predavanja, kaj bi napisali na plakate, da bi čim več ljudi kupilo vstopnico? Mar ne bi bili (če ne bi hoteli umreti od lakote) naši plakati precej podobni kazalu prej omenjene de Bottonove knjige: Filozofija kot uteha za nepriljubljene. Uteha za tiste s premalo denarja. Uteha za nemočne. Uteha za nepopolne. Uteha za strto srce. Uteha za tiste v težavah ... Ali pa manj dramatičen primer: Recimo, da filozofija pade med izbirne predmete. Kdo bi jo izbral in iz katerih razlogov? Sploh kdo? Zakaj?

Mar nismo med redkimi srečneži, ki jim je omogočeno uiti tej neusmiljeni logiki, prav novodobni filozofski profesionalci, 'trgovci s stvarmi, ki sodijo k duši' – poklicni učitelji filozofije? Tisti, ki si s poučevanjem filozofije sicer služimo kruh, a nam v ta namen ni treba loviti bogatih mladeničev, ampak nam mladeniče in mladenke – tako bogate kot tudi revne – pripelje v razred obstoječi šolski sistem? Mar ni naravnost navdušujoče, da nam prav paradoksn položaj tega nenavadnega poklica ponuja možnost kršenja železnega pravila, ki določa vrednost blagu na 'trgu duha', in tako lahko 'spravimo v promet' tudi tisto, kar bi se sicer večno prašilo na policah? Zase lahko rečem, da ne mine dan, da se bogu ne bi zahvalil za ta neznanski privilegij.

A hkrati ne mine dan, da se ne bi spraševal, kako ta neznanski privilegij udejanjiti? Kako se mu ne izneveriti? Kako mlade ljudi učiti filozofije in se ne izgubiti v newageevskem kiču in duhovnem iluzionizmu, ki zaznamuje duh časa. Kako loviti ravnotežje med negotovostjo in nelagodjem filozofskega iskanja in sofistično željo po ugajanju? Kako to početi pri mladih ljudeh, ki jim je filozofija po večini samo nevšečna in nepotrebna motnja na njihovi poti tja, kjer filozofije ne more in ne sme biti? Tudi ko kot učitelj filozofije govorim o stvareh, za katere vem, da so večini mojih poslušalcev nezanimive, vseeno mislim, da bi morale biti zanimive in pomembne tudi njim – tem pragmatičnim, slepim oziroma zaslepljenim votlinskim ljudem. Če mi je to všeč ali ne, so oni vedno neprijetno ozadje mojega vzvišenega filozofskega početja. Je sploh mogoče njihovo pozornost ujeti še kako drugače kot



v past čim boljše in čim sijajnejše retorike? Hvala bogu ima Platon prav, ko pravi, da obstaja na področju besed večšina, »s katero je mogoče mladeniče, ki stojijo še daleč od resnice stvari, skozi ušesa začarati z besedami«, a s to večino se jim lahko pokaže stvari, ki jih mogoče sami nikoli ne bi mogli zagledati, ali pa se jim ustvari lažni videz, »da je to, kar se govori, resnično in da je govorec dejansko med vsemi v vseh stvareh najmodrejši«.

Mogoče pa vprašanje – kdo je filozof in kdo je sofist – sploh ni pomembno, saj je to pogosto ena in ista oseba. Vprašanje, ki me vedno bolj muči, se namreč glasi: Je sploh mogoče biti filozof, ne da bi se neprestano zavedal sofista v sebi?

Literatura

- 1 Andersen, H. C. (1998). *Pravljice*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 2 Botton, A. de (2004). *Utehe filozofije*. Ljubljana: Vale-Novak.
- 3 Diels, H. (2003). *Predsokratovci*. Zagreb: Naprijed.
- 4 Miščević, N., Kante, B., Klampfer, F. (2002). *Filozofija za gimnazije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 5 Furst, M. (1991). *Filozofija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- 6 Gaarder, J. (1997). *Zofijin svet*. Maribor: Obzorja.
- 7 Jerman, F. (1989). *Filozofija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- 8 Kocijančič, G. (2004). *Ihtavo religiozna kot zelo nerelegiozna knjiga branje po izbiri*. V: *Tistim zunaj, eksoterični zapisi 1990–2003*. Ljubljana: KUD Logos.
- 9 Kos, J. (1979). *Temelji filozofije za gimnazije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- 10 Platon (2004). *Zbrana dela I in II*. Celje: Mohorjeva družba.
- 11 Sruk, V. (1995). *Filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

2.6 Platon (vednost in mnenje)

Sandi Cvek

Bog je naredil zveri zemlje po njihovih vrstah, živino po njenih vrstah in vso laznino na zemlji po njenih vrstah. Bog je videl, da je dobro.

Geneza, 1,25

Dijaki bodo razumeli filozofske, pa tudi znanstvene teorije samo, če bodo razumeli naslednje, na prvi pogled povsem banalno načelo:

Vse teorije, tudi tiste, ki se zdijo na prvi pogled povsem zgrešene, zastarele, naivne ali čudaške, so nadvse resen poskus odgovora na neko vprašanje, neki problem, neko skrivnost, neko uganko, neko zagato. Ljudje se pri svojem raziskovanju sveta in samih sebe srečujemo z vedno novimi vprašanji, problemi, skrivnostmi, ugan-kami itd. Filozofske in znanstvene teorije so poskusi odgovorov nanje. Nihče si jih ne izmišlja kar tako, ker mu je dolgčas in ker nima pametnejšega dela.

To načelo se zdi povsem samoumevno, a žal se v praksi pokaže, da ni tako. Mogoče bi ga morali z velikimi črkami napisati na zidove naših učilnic in ga vsako uro pouka filozofije glasno ponavljati kot čarobno mantra. Še bolje pa je, če iz njega naredimo poglobitni princip našega pouka in svojim dijakom ne razlagamo le takih in drugačnih filozofskih teorij, ampak jim predvsem pomagamo opaziti probleme, na katere te teorije odgovarjajo. Ker – kaj nam pomaga, če poznajo odgovore, ne pa vprašanj, na katera odgovarjajo? Zakaj odgovarjati nekomu, ki sploh ni nič vprašal? Kaj nam pomaga, če dijaki vedo, kaj je znameniti filozof rekel, če ne vedo, zakaj je to rekel?

Lep primer take vse prepogosto nerazumljene teorije je Platonova teorija idej. Če je dijaki ne bodo razumeli, potem pri Platonu ne bodo mogli razumeti niti epistemo-logije, niti česar koli drugega, vanjo pa bodo vstopili samo, če jim bo predstavljena tako, kot bi jim morale biti predstavljene tudi nekatere ključne znanstvene teorije – recimo heliocentrična, evolucionistična in teorija velikega poka. Žal se v praksi zelo hitro pokaže, da so tudi te teorije sicer vsem 'znane', a ogromni večini dijakov nespoznane in popolnoma nejasne – da torej o teorijah, na katerih naj bi temeljilo naše razumevanje sveta, vedo zelo malo ali pa skoraj nič.

Heliocentrizem

Geocentrizem je – kljub našemu današnjemu, omalovažujočemu odnosu do nje-ga – kar najbolj naravno stališče, ki izhaja neposredno iz čutnega izkustva. Če za trenutek pozabim na novo sliko sveta, kot mi jo ponujajo naravoslovne znanosti, moram priznati, da Zemlje ne doživljam kot relativno majhnega, okoli lastne osi vrtečega se planeta, ki s hitrostjo xx kilometrov na sekundo kroži okoli relativno majhne zvezde in skupaj z njo s hitrostjo yy kilometrov na sekundo okoli središča ene izmed stotin milijard galaksij, ki naj bi sestavljale vesolje. Zemljo doživljam kot nepremični svet, okoli katerega se enkrat na dan zavrtijo vsa nebesna telesa: Sonce, Luna in zvezde. Lastna čutila mi torej kažejo Zemljo kot negibno središče vesolja. A na tej prelepi sliki je nenavaden madež, saj pet zvezd kazí to nebeško harmonijo:



Merkur, Venera, Mars, Jupiter in Saturn se čisto po svoje premikajo med vsemi ostalimi, medsebojno nepremičnimi zvezdami, zato so tudi dobili ime – zvezde premičnice oziroma planeti – blodeče zvezde. Kako razložiti to njihovo nenavadno premikanje? Kot eno izmed nerazumljivih kapric vseмогоčnega Stvarnika? Ali pa kot navidezna gibanja petih teles, ki krožijo okoli Sonca, kot se kažejo opazovalcu s še enega okoli Sonca krožečega telesa – namreč Zemlje?

Evolucionizem

Ljudje smo bili vseskozi prepričani o statičnosti življenja. Povsem samoumevno se nam je zdelo, da so živa bitja od nekdaj taka, kot jih poznamo danes, in da bodo do konca sveta taka tudi ostala. Konec koncev tako uči *Sveto pismo*, v katerem lahko na začetku *Prve Mojzeseve knjige* preberemo zgodbo o Božjem stvarjenju rastlin živali in ljudi. A kako s tem prepričanjem uskladiti obstoj fosilov živih bitij, ki so dramatično ali pa povsem drugačna od današnjih? In kako s tem prepričanjem uskladiti obstoj endemitov – vrst, ki obstajajo le na enem samem območju in so zanj značilne? Zaenkrat je videti, da je najboljši odgovor na ti vprašanji ponudil Charles Darwin s svojo teorijo evolucije z naravnim izborom. Tisto, kar je mladi Darwin videl med osemnajstmesečnim raziskovanjem obal Južne Amerike na ladji Beagle, ga je pripeljalo do spoznanja, da se živa bitja prilagajajo, da bi preživel v različnih naravnih okoljih zaradi naravnega izbora. Tako so iz nadvse preprostih začetkov življenja nastali izjemno zapleteni organizmi, za katere se je prej zdelo, da so lahko le delo vseмогоčnega Stvarnika.

Veliki pok

A ljudje nismo bili prepričani le o statičnosti življenja, ampak tudi o statičnosti vesolja. Neprestanemu spreminjanju, nastajanju in minevanju naj bi bila podvržena samo Zemlja oziroma tako imenovani sublunarni svet, medtem ko naj bi bilo nebo območje brezčasne, nespremenljive popolnosti. Zvezdne konstelacije naj bi bile že od trenutka stvarjenja take, kot so, in naj bi take vse do konca sveta tudi ostale. A potem je nekdo opazil nekaj, česar ni opazil še nihče pred njim. In ta nekdo je bil Edwin Hubble. In ta nekaj je bil rdeči premik v spektrogramih galaksij. In ta nebodigatreba rdeči premik je lahko pomenil le eno – da se vesolje širi oziroma da je vesolje v stanju eksplozije. To seveda pomeni, da bo vesolje jutri večje, kot je danes. Pomeni pa tudi, da je bilo včeraj manjše. In predvčerajšnjim še manjše. In predpredvčerajšnjim še manjše ..., kar nas pripelje do precej čudnega, a neizogibnega sklepa, da je bilo vse današnje vesolje nekoč ena sama, neskončno gosta in neskončno vroča točka. In ta nekoč naj bi bil pred približno 13,7 milijarde let. In v fizikom tako ljubi pesniški govorici se tej bizarni točki reče – veliki pok.

Teorija idej

In to, kar velja za Charlesa Darwina, Nikolaja Kopernika in Edwina Hubbla, velja tudi za Platona, le da je Platon opazil nekaj, kar je tako zelo očitno, da je večini ljudi že povsem nevidno – da je namreč kozmos ob vsej svoji pestrosti čudno enoličen. V njem se sicer vse neprestano spreminja, nastaja in mineva – a vedno se spreminjajo, nastajajo in minevajo le stvari in pojavi istega tipa. In tam, kjer so **tipi**, morajo biti tudi **prototipi**. Oziroma **arhetipi**. In te brezčasne in nespremenljive prototipe, oziroma arhetipe je Platon poimenoval – **ideje**.

Jostein Gaarder v svoji knjigi *Zofijin svet* razlaga Platonovo terijo idej skozi preprost primer peke piškotov: Serijo povsem enakih piškotov je mogoče speči tako, da iz razvaljanega testa s posebnim kovinskim ali plastičnim modelom iztisnemo piškote, jih položimo na pekač in v pečici spečemo. Seveda nista niti dva tako narejena piškota povsem enaka, saj so eni malo debelejši, drugi malo tanjši, eni malo bolj in drugi malo manj zapečeni, nekateri so celo zažgani ali okrušeni, a te razlike so veliko manj pomembne kakor njihova podobnost, saj so vsi bolj ali manj posrečeni posnetki modela, po katerem so narejeni. In to, kar velja za piškote, velja tudi za vse druge pojave in stvari tega sveta, saj se zdijo le bolj ali manj posrečeni, minljivi in spremenljivi posnetki nekih brezčasnih in nespremenljivih pralikov, praoblik, modelov, kalupov, vzorov ali že prej omenjenih arhetipov, prototipov oziroma paradigm. Seveda tudi vsi konji, psi, oblaki, ljudje, drevesa, ptice, kamni, gore, reke, zvezde itd. v vesolju niso enaki, ampak se med seboj bolj ali manj razlikujejo, a te razlike niso tako pomembne kot njihova podobnost. Seveda je čistokrvni lipicanec nekaj drugega kot kmečki delovni konj, a ne nekaj tako zelo drugega. Seveda se nam zdijo lepe zelo različne reči: ljudje, živali, rože, umetniška dela, tehnični izdelki, gimnastične figure, šahovske poteze, rešitve določenih problemov, misli, dejanja itd., a tudi vse te različne 'reči' imajo neki **skupni imenovalec**, ki se mu v tem primeru reče – lepota.

Sam pri pouku vedno najprej uporabim vse zgoraj naštete slovenske (**pralik, praoblika, model, kalup, vzor** ...) in grške (**prototip, arhetip, paradigma**) sopomenke in šele čisto na koncu izvirni Platonov izraz – **ideja** –, da bi že vnaprej preprečil najhujši možni nesporazum, ko bi moji dijaki to besedo razumeli v pomenu, kot ga ima v vsakdanji govorici, kjer se uporablja kot ime za zamisel – subjektivno vsebino duševnosti. Priznati moram, da se mi tudi Kocijančičev prevod – **uzrtost** – ne zdi najbolj posrečen za praktično rabo pri pouku, zato raje vztrajam na Platonski ideji kot eidosu oziroma arhetipu – se pravi na archéju, ki ni snov (hýle, materia), ampak tip – lik, oblika, **forma**. Dijake opozorim tudi na prevode Platona v angleščino, v katerih so se prevajalci izognili dvoumnosti besede ideja s preprostim prevodom – **forma**. Platonske ideje so torej v angleščini 'Plato's forms' in nesporazum ni mogoč. Kadar Angleži uporabijo izraz 'Plato's ideas', je vedno govor o idejah v običajnem pomenu besede, se pravi o Platonovih zamislih o tem in onem: o državi, vladarjih, umetnosti, vzgoji itd. Platonske ideje oziroma forme so torej neki objektivno obstoječi **formalni principi**, objektivno obstoječe **abstraktne bitnosti**, brezčasna in neprostorska objektivno obstoječa **bistva**, ki se kažejo na različne načine – razumu kot pojmi, čutilom pa kot konkretne, minljive in spremenljive stvari in pojavi. Te ideje so načini, kako se oblikuje snov, načini, kako se tvorijo pojmi, načini, kako se artikulira kar koli, načini, kako se iz kaosa dela kozmos.

Zato je v Platonovi teoriji idej mogoče videti tudi ostro kritiko Demokritovega atomizma. Malo prej omenjeni *Zofijin svet* Josteina Gaarderja skuša svojim bralcem približati filozofijo skozi čim preprostejše primere iz vsakdanjega življenja in tako kot primerja Platonske ideje z modeli za piškote, primerja Demokritove atome z neznansko majhnimi, s čuti nezaznavnimi lego kockami. Z Josteinom Gaarderjem se povsem strinjam, da so lego kocke resen kandidat za najboljšo igraro vseh časov, čeprav sam pripadam generaciji, ki (razen srečnih izjem) teh kock ni poznala in se je igrala z dolgočasnimi, 'socialističnimi' imitacijami lega. Dolgočasnimi zato, ker je šlo za kocke oziroma kvadrčke treh velikosti – majhne, srednje in velike, iz katerih ni bilo mogoče narediti bogve kaj zanimivega. Zato sem pred leti doživel pravo razodetje, ko sem svojemu sinu kupil prve lego tehnic, in z njimi pravo razkošje



najrazličnih oblik – od takih in drugačnih kvadrčkov pa vse do kolesc, zobčnikov in osovinic, ki so zaradi posebnih bunkic in kaveljčkov medsebojno mehansko združljive. Ker Demokrit svoje atome opisuje kot telesca, ki nimajo nikakršnih čutnih lastnosti (barv, vonjev, okusov itd.), ampak se med seboj razlikujejo samo po velikosti (tudi neznansko majhne stvari se razlikujejo po velikosti) in obliki, so Gaarnerjeve lego kocke (če odmislimo njihovo barvo kot nebistveno) kar posrečena primerjava. Tako kot lego kocke naj bi se tudi Demokritovi atomi povsem mehansko sprijemali v skupke in ti v večja telesa.

In Demokritova poanta je ravno v tem mehanicizmu, saj to, da se elementi mehansko sprimejo, pomeni, da se ne spremenijo in da se jih pravzaprav ne tiče, del česa so postali. Isti atomi tako skozi čas vstopajo v različne konstelacije in iz njih spet izstopajo, ne da bi se pri tem kakor koli spremenili. Podobno, kot je ista lego kocka lahko sestavni del zelo različnih stvari (avtomobilov, ladij, letal, robotov itd.), je tudi isti atom lahko del zelo različnih stvari (rastlin, živali, ljudi, rek, oblakov itd.). Starogrški atomizem je tako zelo močna teorija, ki prepričljivo odgovarja na mnoga težavna ontološka in epistemološka vprašanja: od katerih nas bosta na tem mestu zanimali predvsem dve:

1. Kaj je počelo?
2. Kaj je spreminjanje?

Demokrit pravzaprav odgovarja na obe vprašanji hkrati: Počelo vsega obstoječega so neznansko majhna, s čutili nezaznavna telesca, ki niso nastala, ne bodo minila in se ne spreminjajo. To, da se ne spreminjajo, seveda pomeni tudi to, da se ne delijo, saj predstavljajo mejo delitve materije (neskončna deljivost materije bi za sabo potegnila paradokse, podobne Zenonovim), in ker je nedeljivost njihova najpomembnejša lastnost, jih Demokrit imenuje – atomi. Ti atomi so dramatično drugačni od vsega, kar sicer obstaja v vesolju. Vse je sestavljeno iz njih, sami pa niso sestavljeni. Vse nastane in tudi mine, a sami niso nastali in ne bodo minili. Vse se spreminja, a sami so večno isti. Vse ima take ali drugačne lastnosti, a sami so brez lastnosti in onstran čutnih zaznav. Po nujnosti se skozi večnost gibljejo v praznini in tako s svojim mehanskim združevanjem in razdruževanjem ustvarjajo vse obstoječe. Vsaka stvar je potemtakem le minljivi skupek večnih, nenastalih, neminljivih in nespremenljivih atomov, saj vidne stvari ustvarjajo medsebojni trki in sprijemanja teh telesc neštetih oblik (okroglih, oglatih in na različne načine zviti, ukrivljenih in nagubanih), ki ostanejo skupaj le toliko časa, dokler jih kaka zunanja sila ne razdruži in razprši. Kakršno koli spreminjanje stvari je tako nenehno prerazporejanje teh korpuskul, katerih vsaka, ne glede na kombinacijo, v kateri nastopa, obdrži svojo večno nespremenljivo naravo in ostaja vseskozi vaze zaprti, neodvisni svet, med neskončnimi drugimi, vaze zaprtimi, neodvisnimi sveovi. Atomi, ki se nenehno gibljejo v praznini, so tako edina realnost, njihovo medsebojno dotikanje, zaletavanje, odbijanje ali sprijemanje pa tvori vse stvari in pojave sveta, skupaj s človeškim telesom, njegovimi stanji, mislimi in občutki.

Še enkrat na kratko izpostavimo moč in eleganco te teorije: V Demokritovem povsem snovnem svetu se vse spreminja, ne da bi se kar koli v resnici spremenilo, saj so nosilci tega spreminjanja nespremenljivi atomi. V tem svetu vse nastaja in mineva, ne da bi kar koli dejansko nastalo ali minilo, saj so nosilci tega nastajanja in minevanja atomi, ki niso nastali in ne bodo minili. Atomi pritekajo, se prerazporejajo in odtekaajo – stvari nastajajo, se spreminjajo in minevajo, se pojavljajo in izginjajo; živa bitja rastejo se razvijajo, se postarajo, zbolijo in umrejo.

Tako razumljeno neprestano spreminjanje izkustvenega sveta je najbrž najmočnejša plat Demokritovega atomizma, ki pa ima tudi vsaj eno resno težavo: Ne zna namreč prepričljivo odgovoriti na vprašanje, kaj atome giblje in zakaj se znova in znova združujejo na bolj ali manj iste načine in v bolj ali manj enake stvari in pojave: konje, pse, oblake, ljudi, drevesa, ptice, kamne, gore, reke, zvezde itd. Na tej točki seveda spodleti tudi prej omenjena primerjava z lego kockami: Lego je res prekrasna igrača, a le če se z njo kdo igra. Če so kocke prepuščene same sebi, ne bo iz njih nič nastalo. Potrebna sta glava, v kateri je načrt, in roka, ki bo kocke po tem načrtu zložila. Kdo (kaj) pa se igra z atomi? Kdo (kaj) jih giblje? Kdo (kaj) jih sili, da se znova in znova razporejajo na enak način? Zdi se, da Platon odgovarja na vsa ta vprašanja in da njegov idealizem lahko razumemo samo, če v njem prepoznamo odgovor na še eno vprašanje (kar najbolj temeljno ontološko vprašanje), ki se glasi takole:

Na kakšen način obstaja kar koli?

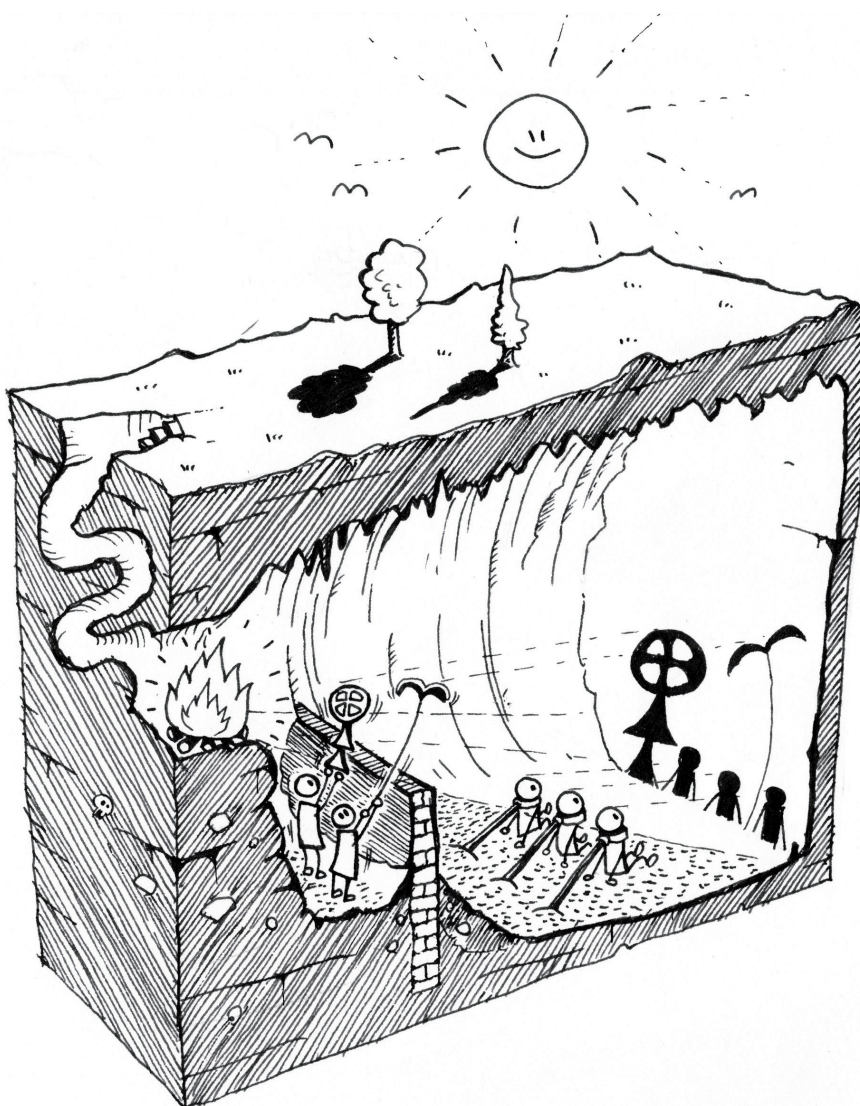
Na prvi pogled se zdi, da gre za povsem preprosto vprašanje s še bolj preprostim odgovorom:

Kar koli obstaja kot konkretna, spremenljiva in minljiva stvar oziroma pojav, s svojimi konkretnimi, takimi ali drugačnimi lastnostmi: ta kamen, to drevo, ta ptica, ta človek, tista gora, tisti oblak, tista zvezda ...

A videli smo, da je ta preprostost žal le navidezna. Besed, s katerimi poimenujemo bivajoče, se namreč drži neka čudna dvojnost, saj ne označujejo samo konkretnih stvari oziroma pojavov, ampak tudi abstraktna, brezčasna in nespremenljiva bistva, ki se skozi konkretnizirajo, kažejo oziroma pojavljajo. Mar nista zelo zgovorni že sami besedi konkretizacija in pojav? Skozi minljive stvari izkustvenega sveta se nekaj konkretizira oziroma pojavlja, a kaj? Skozi tega konja, tega psa, tisti oblak, tega človeka, to drevo, tisto ptico, ta kamen, tisto goro, tole reko, tisto zvezdo itd. se pojavljajo abstraktna, brezčasna in nespremenljiva bistva – konja, psa, oblaka, človeka, drevesa, ptice, kamna, gore, reke, zvezde ... in njihovih lastnosti – **kot takih**. In ta objektivno obstoječa, brezčasna in nespremenljiva bistva Platon imenuje – **ideje**.

Šele na tej točki se mi zdi pri pouku pametno prebrati *Zgodbo o votlini* in poskušati razložiti njeno metaforiko. Seveda jo je mogoče brati na različne načine, a nas na tem mestu seveda zanimata predvsem njena ontološka in epistemološka interpretacija, ki sta tako zelo neločljivi, da pri Platonu sploh ni mogoče govoriti o spoznanju in resnici, ne da bi hkrati govoril o teoriji idej. To pomeni, da nas *Zgodba o votlini* zanima predvsem kot razlaga – tako načinov bivanja kot tudi možnosti njihovega spoznanja. V praksi to izgleda tako, da pri pouku glasno preberem celotno *Zgodbo*, ki sem jo dijakom razdelil že prej v obliki fotokopij. Berem samo Sokratovo besedilo, Glavkonove bolj ali manj nepomembne replike pri tem mirno izpustim. Dijakom naročim, naj si skušajo vso situacijo čim bolj nazorno predstavljati, saj k temu neprestano poziva tudi Sokrat Glavkona. Da bi se prepričal, da si zadevo predstavljamo bolj ali manj enako, jo na hitro skiciram na tablo, kar mi vzame slabo minuto, a se vsakič sproti izkaže za nadvse koristno. Moja risba sicer ne izgleda tako dobro, pa vendar ... nekako takole:

Paradoks *Zgodbe o votlini* je seveda v tem, da je ta znameniti filozofski tekst napisan kot umetnostno besedilo, da torej Platon ne govori kot filozof, ampak kot pesnik, zato mora branju in risanju nujno slediti interpretacija njene bogate in sugestivne metaforike. »Vso to prispodobo moraš zdaj, dragi Glavkon, kot celoto povezati z



Slika 1: Platonova zgodba o votlini (avtor: Luka Rejec)

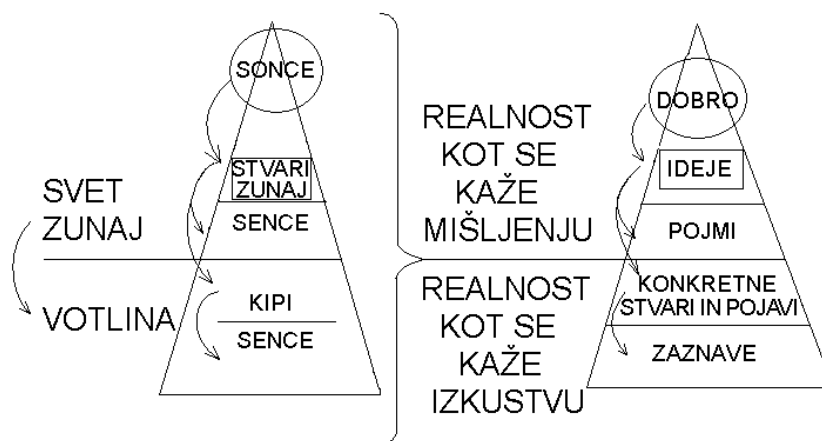
našimi prejšnjimi ugotovitvami,« pozove Sokrat svojega sogovornika in meni ne preostane nič drugega, kot da naredim natanko isto: Vso to zgodbo moraš zdaj, dragi dijak, kot celoto povezati z našimi prejšnjimi ugotovitvami oziroma z vsem, kar smo o Platonovi teoriji idej povedali malo prej. Sam Sokrat razlaga svojo zgodbo kot zgodbo o poti duše iz ječe izkustvenega sveta oziroma sveta, kot se kaže prek vida, v neki zgolj umljiv kraj. V Zgodbi o votlini pravzaprav obstaja ena sama prava resničnost – namreč svet zunaj votline, kjer so izvirniki vsega tistega, kar se pojavlja kot njihov bolj ali manj oddaljen in nepopoln posnetek:

1. njihovih senc, ki jih povzroča sonce,
2. kipov v votlini,
3. senc kipov, ki jih na steno votline meče ogenj.

Zato niti ni presenetljivo, da dijaki, ki so sledili tako Zgodbi kot tudi moji predhodni razlagi Platonove teorije idej nimajo kakšne posebne težave pri prepoznavanju stvari

zunanjega sveta kot prispodobе **Platonovih idej** – prototipov oziroma izvirnikov, po katerih je narejeno vse drugo. In to drugo so v prvi vrsti votlinski kipi, ki so le težko kaj drugega kot prispodoba **konkretnih stvari in pojavov snovnega sveta**. In če to drži, potem so njihove sence, ki jih meče ogenj (sonce, ki osvetljuje ječo našega materialnega sveta) le težko kaj drugega kot **naše čutne zaznave**. Glavkonu, ki se mu zdijo jetniki votline precej čudni, Sokrat nedvoumno pove, da so podobni nam – namreč **nam, ljudem**. Zgodba ne govori o njih – nekih čudnih jetnikih, starih Grkih ali komer koli že, tam daleč in nekoč, ampak o nas in o **naši človeški situaciji**. Mar Sokratovo poudarjanje, da so jetniki priklenjeni tako, da ne morejo zapustiti votline in da ne morejo videti nič drugega kot sence, ne pomeni, da je bistvena težava ogromne večine ljudi prav popolna priklenjenost na čutila. Mar ni njihova usodna omejenost prav njihovo prepričanje, da so njihove čutne zaznave edina resničnost? Rečeno drugače: Mar ni njihova usodna slepota prav v tem, da zaznav svojih čutil sploh ne doživljajo kot zaznave, ampak kot stvari same in na ta način dobesedno zamenjujejo posnetke z izvirniki?

Tisti, ki imate radi red, lahko vse skupaj zapakirate v lično shemo. Izkušnje mi kažejo, da škoditi ne more, lahko pa pomaga⁸:



Kar je na shemi obkroženo, je edina realnost – se pravi ideje in njihov izvor – Agaton oziroma Dobro kot tako, vse ostalo je samo način, kako se kaže(jo). In v tej razpravi, ki naj bi govorila o problematiki spoznanja pri Platonu, je bil vseskozi govor o realnosti – ne zato, ker ne bi razumeli razlike med ontologijo in epistemologijo, ampak zato, ker je prav Platonova filozofija najlepši dokaz, kako tesno zraščeni sta in kako včasih med njima ni mogoče načrtati niti jasne meje, kaj šele trgati ju narazen. Zato je Platonove znamenite opredelitve filozofa in filozofije iz pete, šeste in sedme knjige *Države*, o katerih razmišljam v poglavju *Izkustvo in razum, empirično in racionalno, a priori in a posteriori*, mogoče razumeti edino skozi njegovo teorijo idej in v kontekstu njegove *Zgodbe o votlini*.

Literatura

- 1 Gaarder, J. (1997). *Zofijin svet*. Maribor: Obzorja.
- 2 Platon (2004). *Država*. Zbrana dela I. Celje: Mohorjeva družba.

⁸

Avtor slike: Tjaš Cvek.

2.7 Descartes (racionalistično pojmovanje spoznanja)

Sandi Cvek

Ker se pri pouku filozofije osredotočam predvsem na ontološko in epistemološko problematiko in ker so *Meditacije* moja maturitetna izbira, vidim v Descartesovi filozofiji središčno in najpomembnejšo témo v celem šolskem letu. Pravzaprav vso pot skozi filozofijo pri pouku opravi tako, da v obravnavi *Meditacij* doseže svoj vrhunec, v katerem lahko dijaki čim bolj neposredno in intenzivno, tako rekoč v krvi in mesu začutijo probleme, s katerimi se je sicer soočala tudi antična filozofija, s katero pa se je zaradi specifičnosti njenih klasičnih besedil pri rednem pouku veliko težje soočiti na enako neposreden način.

Relativna kratkost in izjemna zgoščenost Descartesove knjige je tako po eni strani velika prednost, po drugi strani pa hud problem in izziv. Skozi branje prvih dveh meditacij so dijaki prvič neposredno soočeni z daljšim klasičnim filozofskim besedilom, saj so imeli vse do tega trenutka opraviti le s koščki Jaspersa, Russlla, Maggeja, s peščico predsokratskih fragmentov in s Platonovo *Zgodbo o votlini*. Pri dodatnih urah za maturo *Meditacije* glasno beremo in komentiramo od prve do zadnje besede. Ker pri rednem pouku za kaj takega ni niti časa niti potrebe, jim razdelim fotokopije prvih dveh meditacij, ki ju naslednjih nekaj (6 do 7) šolskih ur skupaj beremo in se o prebranem pogovarjamo. Ostale štiri meditacije jim samo povzamem oziroma razložim Descartesove najpomembnejše miselne korake in izpeljave, tako da dobijo vpogled v celoto in domet tega epohalnega filozofskega projekta. V vsakem trenutku se imajo možnost oglasiti, kar koli vprašati, komentirati ali kritizirati.

Na tem mestu se bom osredotočil izključno na epistemološko problematiko konca *Prve*, pa tudi *Druge* in *Tretje meditacije*, saj se z glavnino *Prve meditacije* ukvarjam v poglavju *Spoznanje, dvom, gotovost, vednost resnica*.

Descartes se v izjemno neprijetnem položaju, ki sledi njegovemu argumentu sanj, loti iskanja tistega, kar pri svojih urah filozofije šaljivo imenujem '**dream-proof**' **resnice**, se pravi resnice, ki so odporne na sanje, kar pomeni, da veljajo tudi v tem blodnem stanju duha. Šesti odstavek *Prve meditacije* je relativno zahteven, a izjemno bogat v problemih, ki jih odpira, zato svoje dijake najprej opozorim na njegovo uvodno trditev: »*Prav, naj bo, sanjamo,*« je najlepši možni primer logike metodičnega dvoma kot upoštevanja najslabše možnosti. Še zanimivejši je Descartesov naslednji korak – presenetljiva trditev, »*da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnostmi z resničnimi stvarmi*«, za katero se zdi, da je v protislovju z njegovim prejšnjim spoznanjem, da sanj ni mogoče ločevati od budnosti. Kako da je Descartes zdaj naenkrat prepričan o svoji budnosti in o verodostojnosti svoje presoje, na kakšen način so podobe iz sanj narejene? A v nadaljevanju primera se ta težava izkaže za relativno nepomembno.

Pri pouku skušam Descartesovo poanto izpostaviti tako, da dijakom pokažem tri slike: Recimo, da so to Vermeerjeva *Mlekarica*, Dalijeva *Goreča žirafa* in Pollockov *Lucifer*. Pri Mlekarici gre (ob vsej njeni brezčasni mističnosti) za realistično upodobitev dekleta, pri vsakdanjem, precej banalnem opravilu – pretakanju mleka. Vse, kar na sliki vidimo (dekle, njena oblačila, vrč z mlekom, košara s kruhom, miza, okno ...), se trudi biti kar najbolj zvest posnetek dejanskega stanja stvari.

Precej drugače je pri Salvadorju Daliju, ki je svoje slike imenoval 'ročno izdelane fotografije sanj', njegova *Goreča žirafa* pa je lep primer take 'fotografije': Tudi tukaj je v ospredju ženska figura – a groteskno razpotegnjena, deformirana in spremenjena v predalnik. Brez obraza, odrtih rok in podprta z grotesknimi oporniki, skupaj s še eno podobno figuro stoji pred sanjsko (morasto) pokrajino z gorečo žirafjo. Tudi tukaj so vsi elementi slike (žensko telo, predali, oporniki, gore, nebo, oblaki, žirafa, ogenj ...) vzeti iz resničnega sveta, a jih je sanjska domišljija groteskno pomešala v neresnično celoto.

Na Pollockovem *Luciferju* zaman iščemo tako telesa kot predmete in oblike, edino, kar je še ostalo od znanega sveta, so barve. In prav te 'barve', kot zadnji ostanki resničnosti, znotraj morebiti lažnih konstruktov sanj so tisto, kar v tem trenutku zanima Descartesa: Katere so tiste resnične, »še bolj enostavne in obče stvari, iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične, bodisi lažne podobe stvari«.

Descartes v sedmem in osmem odstavku Prve meditacije tako pride skozi delovanje metodičnega dvoma do najbolj enostavnih in občih reči, iz katerih nastanejo tako *Mlekarice* kot tudi *Goreče žirafe* in *Luciferji*, med katerimi se bodo kot najpomembnejše izkazale prav matematične entitete: oblike, količine, velikosti, števila itd. Njihov 'dream-proof' status preprosto pomeni, da so elementarni gradniki vsega, tako resničnega kot tudi lažnega – podobno kot slikar lahko z istimi barvami naslika kozo ali himero. Zato je matematika po pravici definirana kot '*znanost o lastnostih in medsebojnih odnosih veličin*' (*Veliki slovar tujk*) oziroma '*znanost o številih in strukturah prostorov, ter o zvezah med njimi*' (*Leksikon CZ*), saj – kot ugotavlja Descartes – vsebuje nekaj gotovega in nedvomnega, ker obravnava samo najbolj enostavne in najbolj obče stvari ne glede na njihov fizični obstoj. In mar nista v tem primeru 'enostavnost in občnost' samo drugi imeni za 'jasnost in razločnost'?

Descartes, ki je še malo prej dopuščal možnost, da je njegovo v zimski suknjič ogrnjeno in pred zakurjenim kaminom sedeče telo le sanjski privid, mora zdaj priznati neizpodbitnost nekih drugih resnic, ki ne izvirajo iz izkustva in zato tudi niso odvisne od verodostojnosti slednjega: Svoje telo ta trenutek doživlja, kot da ima dve roki in na vsaki po pet prstov. Roki sta lahko resnični ali izsanjani, a neizpodbitna resnica je, da sta dve, kot je tudi neizpodbitna resnica, da je dva krat pet deset – tako v budnosti kot tudi v sanjah. Lahko se sicer zmoti in izračuna, da je dva krat pet dvainpetdeset, a prepričan je, da tega rezultata niti v budnosti niti v sanjah v nobenem primeru ne more percepirati jasno in razločno.

Naj to temo končam z zabavnim primerom, ki sem ga nekje prebral: »V polsnu sem slišal bitje stenske ure – dvanajest zaporednih, enakomernih udarcev. In rekel sem si: Moji uri se je zmešalo – dvanajestkrat je udarila eno!« Za kakšne vrste zmoto gre tukaj?

Eno mojih najljubših 'trik vprašanj' pri preverjanju dijakov se glasi: Kako to, da metodični dvomljivec Descartes na koncu *Prve meditacije* tako očitno zataji svoje temeljno metodično načelo distanciranja od vsega, kar ni absolutno gotovo, in prizna ne samo obstoj Boga, ampak celo obstoj – **varljivega Boga**? S kakšno pravico se sklicuje prav na tisto šibkost, ki jo kot najpomembnejši izvor vseh zmot poskuša izruvat iz svojih misli, namreč na '*staro mnenje*' o obstoju vsemogočnega Boga, zakoreninjeno v njegovi duši? Odgovor, ki ga želim slišati, se seveda glasi: Descartes sploh ne zatrjuje obstoja niti dobronamernega, kaj šele varljivega Boga, ampak samo razmišlja o svojem dotedanjem verjetju, njegovih razlogih in upravičenosti.



Hipoteza o varljivcu se pojavi v izjemno zanimivem trenutku, neposredno po Descartesovi predstavitvi 'dream-proof' resnic. Naj jo na hitro povzamem: Resnice elementarne matematike so tako razvidne, da ne morejo biti lažne in veljajo tako v budnosti kot tudi v sanjah. A ker je v njegovi duši zakoreninjeno staro mnenje o obstoju vsemogočnega bitja, ki je ustvarilo tako njega kot tudi vse druge stvari, Descartes ne more biti gotov, da ni celotna stvarnost samo privid, s katerim ga to bitje slepi? Do tukaj nič novega, saj se zdi, da se ponavlja že znani problem norosti in sanj, tokrat poosebljen v grotesknem, prevarantskem Bogu. Zdaj pa **usodni korak**: Takšno (vsemogočno) bitje ni samo stvarnik izkustvenega sveta, ampak tudi na videz nedotakljivih resnic logike in matematike, zato bi zlahka storilo, da se Descartes moti tudi, ko seštevata naravna števila ali šteje stranice preprostih geometrijskih likov. Dijake je dobro opozoriti na Descartesovo pismo Mersennu, v katerem pravi, da so bila načela znanosti ustanovljena po absolutno svobodnem Božjem odloku in da so bile tudi matematične resnice ustvarjene in vseskozi odvisne od Boga, ki jih je vzpostavil tako, kot kak kralj vzpostavi zakone v svojem kraljestvu.

Dijakom je treba tudi pomagati, da uvidijo hipotetičnost tega pomisleka. Če jim ga bomo preveč dobedsedno interpretirali, se jim bo nujno zdel smešen ali pa vsaj grotesken. Najbrž je prav '**varljivec**' najlepši primer nevarnosti preveč dobesednega razumevanja prisposod, ki po navadi vodi v najhujše banalizacije in vulgarizme peklenškega, rogatega, po žveplu smrdečega demona v eni oziroma nagajivega 'duhca' oziroma 'zlobca' v drugi skrajnosti. Prepričan sem, da gre pri pouku filozofije bolj kot k pravljичnemu koloritu težiti k miselni jasnosti in v na prvi pogled trivialnem, če ne celo otročjem pomisleku prepoznati duhoviti način, kako Descartes ob svojih čutilih problematizira tudi svoj razum skupaj z njegovimi logičnimi aksiomi in najelementarnejšo dedukcijo.

Dijake skušam pred takimi otročarijami obvarovati z izogibanjem pretiranemu antropomorfiziranju in z dodajanjem miselnih korakov, ki jih Descartes sicer eksplicitno ne naredi, a so povsem v duhu tako devetega odstavka kot tudi metodičnega dvoma: *»Veliko ljudi verjame v obstoj Boga, tudi sam sem (bil) med njimi, a po drugi strani tudi veliko ljudi o njegovem obstoju dvomi. Kdo ima prav, ni mogoče zagotovo vedeti, saj se zdi, da ni mogoče prepričljivo dokazati niti Božjega obstoja niti neobstoja. To pomeni, da Bog mogoče obstaja – te možnosti pač ni mogoče popolnoma zavreči. Kaj pa če ta morebiti obstoječi Bog ni dober, ampak hudoben oziroma varljiv? 'Odkod pa vem, da ni storil tako, da zemlje sploh ni, da ni neba..«* In že smo tam – pri najslabšem možnem scenariju, ki je komaj verjeten, a žal mogoč.

Descartes govori o Bogu na zelo zanimiv način – hipotetično oziroma nekoliko neresno. Obnaša se, kot da si izmišljuje, a pod to krinko izpostavlja **problem neznanega stvarnika**. Pri pouku razložim stvar približno takole: *»Ne vem, kaj sem, in ne poznam svojega stvarnika – ne vem, kdo oziroma kaj me je naredilo – dobri Bog, varljivi duh, narava, veriga slepih naključij itd. In ker tega ne vem, tudi ne morem vedeti, koliko smem zaupati svojim spoznavnim zmožnostim – tako izkustvu kot tudi razumu z njegovo logiko, ki se zdi tako samoumevna.«* Tak pristop se mi zdi veliko boljši, kot slikati jim Hudiča in ga poimenovati s smešnimi imeni. Edino na ta način jim bo tudi postalo jasno, da Descartesova hipoteza o varljivcu ni gnil kompromis ali ceneni dramaturški trik, ampak ravno nasprotno – kar najbolj dosledna uporaba metodičnega dvoma, katerega groba kršitev se je sprva zdela. Njihovo pozornost velja usmeriti tudi na izjemen zaključek odstavka, v katerem Descartes vnaprej razoroži morebitno kritiko, da je Božja popolnost (dobrost) v neskladju z varljivostjo, in si hkrati pripravi teren za svojo kasnejšo analizo tega problema.

Metodični dvom je torej bolj kot zanikanje – **postavljanje pod vprašaj**. Eno izmed mojih standardnih vprašanj, s katerimi preverjam razumevanje pri svojih dijakih, se glasi: Ali ni metodični dvom izumetničen oziroma skrajno pretiran? In odgovor, ki ga želim slišati, je: Seveda, saj mora biti tak, če naj služi svojemu namenu – doseganju resnice oziroma popolne gotovosti.

Descartesov '*Cogito, ergo sum*' je kljub svoji slavi ena najbolj kritiziranih in izpodbijanih trditev v zgodovini filozofije, saj naj zaradi svoje deduktivne oziroma silogistične narave sploh ne bi imela statusa aksioma. Zaradi tega v *Meditacijah* sploh ne nastopa, ampak jo tam nadomešča trditev '*Jaz sem, jaz bivam*'. Nujno je dijakom pokazati njeno odpornost na pomisleke *Prve meditacije*, a hkrati problematizirati substancialnost duha, ki je po tiho vpeljana skozi prvo osebo ednine.

Sam pri pouku v ta problem vstopam skozi prisposodbo Arhimedove točke. Descartesov '*res cogitans*' je sicer 'točkasta stvar', a vseeno – stvar, substanca. Od kod in s kakšno pravico? Kaj je pravzaprav tisto, čemur pravim '**jaz**'? Zadnje vprašanje se mi zdi ključno, ker s svojo neposredno preprostostjo tistega, ki si ga resno zastavi, vpelje v samo bistvo Descartesovega početja. In brez resne zastavitve tega vprašanja in občutja, ki ga ustvari v spraševalcu, je kakršna koli kasnejša debata o solipsizmu, idejah, Bogu ter realni razliki med dušo in telesom oziroma ontološkem dualizmu samo mlatenje prazne slame.

Kakršno koli govorjenje o **Bogu** me pri urah filozofije vodi v debate z dijaki, ki so praviloma burnejše in napornejše od siceršnjih, saj je tema izjemno občutljiva in njihovi odzivi včasih izrazito čustveni. A prav najburnejši, izrazito negativni odzivi se hitro izkažejo za predsodek brez kakršne koli filozofske dimenzije in so kot taki filozofsko izjemno dragoceni. Najbolj odločna zavračanja in najbolj ogorčeni ugovori namreč prihajajo od tistih dijakov, ki sleherno govorjenje o Bogu avtomatično razglasijo za preživeto neumnost in mračnjaštvo, ki v moderni, znanstveno naravnani šoli nima kaj iskati. Ta drža pa kar kliče po filozofski refleksiji in razmisleku naslednjih vprašanj: Je Bog res samo stvar vere in s tem intimnega čustvovanja vsakega (ne ravno najbolj inteligentnega) posameznika? Kaj potem počne v filozofiji? Od kod je prišel vanjo in s kakšno pravico?

A na tem mestu nas najbolj zanima percepcija Descartesovih **dokazov Božjega bivanja**, saj se najbolj pogost ugovor dijakov glasi: »V mojem duhu ni ideje Boga, saj nimam nobene predstave popolnega bitja. Takega bitja si najbrž sploh ni mogoče predstavljati!« Seveda gre za enega najpogostejših nesporazumov v zvezi z Descartesovo teorijo idej, kjer dijaki razumejo ideje samo kot nekakšne predmete mišljenja, se pravi zaznave, predstave ali pojme, ne pa tudi kot njegove zmožnosti. Seveda ni mogoče imeti nikakršne predstave Boga v smislu mentalne oziroma domišljajske slike, saj bi bila vsaka taka predstava otročja karikatura (modri starec nad oblaki, bitje iz čiste svetlobe ...), ne pa ideja popolnega bitja. A Descartes o ideji Boga zelo nedvoumno govori kot o človeški zmožnosti razumevanja popolnosti, ki je duhu vrojena.

Drugi ugovor: »Kako Descartes ve, da je Bog popolno bitje? In če že obstaja tako bitje, zakaj naj bi bil to ravno Bog? Konkretnije: Če že obstaja prvi vzrok vsega obstoječega, zakaj naj bi bil to ravno Bog in ne kaj drugega?« Pri odgovoru na to vprašanje je spet v veliko pomoč matematika: V svojem duhu najdem nešteto idej – med njimi tudi ideje geometrijskih likov – recimo trikotnika. Vprašati, kako Descartes ve, da je Bog popolno bitje, je enako absurdno, kot vprašati, kako Descartes ve, da je trikotnik trikoten. Tako razmišljati pomeni mešati vrstni red stvari in ne razumeti, da



tako kot ima ena stvar (ideja trikotnega geometrijskega lika) ime trikotnik, ima neka druga stvar (ideja absolutnega bitja) ime ideja Boga. V svojem duhu pač Descartes najde take in drugačne stvari in v *Tretji meditaciji* pokaže, kaj pomeni najti idejo popolnega bitja. Isto velja za vprašanje prvega vzroka – zakaj naj bi bil to ravno Bog in ne kaj drugega? Ja zato vendar, ker ga je miselna analiza pripeljala do sklepa, da se morajo vse vzročno-posledične verige začeti v absolutnem (se pravi neodvisnem, nepovzročenem) dejavniku, katerega v njegovi filozofiji označuje prav beseda Bog. Zakaj taista beseda označuje tudi množico bolj ali manj (ne)simpatičnih antropomorfnih bitij, ki naseljujejo svetovne religije, pa je že drugo vprašanje, ki se mu pri pouku tudi ni niti mogoče, kaj šele prav izogibati.

Tretji ugovor: »Trikotnik ne obstaja samo kot ideja v duhu, ampak tudi kot dejansko obstoječi predmet v zunanjem, objektivnem svetu – kot risba na tabli, kot plastično ali leseno matematično orodje, kot tak ali drugačen predmet trikotne oblike, kar bi v primeru Boga težko trdili. Zakaj Bog ne bi bil samo domišljjski lik?« Ja, tudi pri odgovoru na to vprašanje bo pomagala matematika, saj Descartes v *Tretji meditaciji* ugotavlja, da za matematične entitete (recimo geometrijske like) veljajo neke večne, brezčasne, nespremenljive zakonitosti, ki so neodvisne od človeškega mišljenja. Vsota notranjih kotov trikotnika je, recimo, vedno 180 stopinj. »Ja, v evklidski, kaj pa v neevklidskih geometrijah?« bodo vprašali dijaki. Tam je pač ta vsota drugačna, a poanta ni na tistih nesrečnih 180 stopinjah, ampak na dejstvu, da obstaja med notranjimi koti trikotnika vedno isto razmerje. Če se trikotnik nahaja na ravnini, bo vsota njegovih notranjih kotov enaka dvema pravima kotoma, če se nahaja na sferi, bo enaka trem pravim kotom, torej 270 stopinjam in tako naprej. In to, kar velja za idejo trikotnika, velja tudi za idejo Boga, le da pri njem ne bo šlo za nujni odnos med njegovimi notranjimi koti, ampak za nujni odnos med njegovo popolnostjo in bivanjem. In že smo pri ontološkem dokazu. Da niti ne govorim o tem, kakšne sijajne možnosti za debate z dijaki o ontoloških temah nudi njihovo izhodiščno enačenje trikotnika z risbami oziroma telesi trikotnih oblik.

A najboljše pride na koncu! Neprestano se mi dogaja, da mi dijaki znajo brežhibno razložiti tako kozmološki kot tudi ontološki dokaz in mi celo zatrjujejo, kako zelo zanimiva se jim zdita, hkrati pa zanikajo, da bi jih kakor koli prepričala o dejanskem Božjem obstoju. Miselni dokazi so potemtakem v njihovih očeh bolj besedne igre kot pravi dokazi. In ko pri pouku take kritike vprašam, kaj bi jih sploh prepričalo, da Bog dejansko obstaja, eni zahtevajo 'pravih' empiričnih dokazov, češ da bi Boga morali videti na lastne oči – videti mogočno bitje nad oblaki, slišati glas z neba oziroma doživeti kak čudež v obliki očitnega kršenja naravnih zakonov, medtem ko mi drugi suho zatrjujejo, da jih ne bi prepričalo nič!

Literatura

- 1 Descartes, R. (1988). *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2 Veliki slovar tujk (2002). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 3 Leksikon Sova (2002). Ljubljana: Cankarjeva založba.

2.8 Locke (empiristično pojmovanje spoznanja)

Andrej Adam

Uvodna beseda učitelju

Pri razmisleku, kako uvesti Johna Locka v razpravo o vprašanih spoznanja, smo se oprli na knjigo *Locke on Human Understanding* in na knjigo *Introducing Philosophy*. Za začetek navajamo kratek odlomek iz Lowejeve knjige:

Locke on Human Understanding

»Običajno je, da Locka in Descartesa uvrščamo med »empiriste« oziroma »racionaliste«, pri čemer sta druga »racionalista« še Spinoza (1632–77) in Leibniz, druga »empirista« pa Berkeley in Hume. Toda ta terminologija je sedaj prišla na slab glas, in sicer zaradi dobrega razloga, saj zatemnjuje prav toliko podobnosti in razlik, kolikor jih razsvetljuje. Ob vseh mogočih posebnih vprašanjih je možno ugotoviti, da se »empiristični« filozof, kakršen je Locke, strinja bolj z »racionalističnim« filozofom, kakršen je Descartes, kakor s filozofom, ki je domnevno njegov »empiristični« somišljenik. Še več, celo kadar razlikovanje med empirizmom in racionalizmom uporabljamo le za osvetlitev razlik na za to najustreznejšem področju, to je v epistemologiji, utegne delovati izkrivljajoče – kakor tedaj, ko se za Descartesa napačno predpostavlja, da zagovarja popolnoma *aprioristični* pogled na znanstveno raziskovanje, ki bi ga naj bilo mogoče izvajati brez slehernega sklicevanja na eksperiment ali opazovanje; ali ko pozabljamo, da je večina tega, kar ima Locke za »pravo« spoznanje (na primer, matematično in moralno spoznanje), po njegovem prej rezultat intuicije in razuma kakor učenja na podlagi izkustva. Če že *obstaja* en sam epistemološki nauk, ki združuje vse tako imenovane empiriste nasproti tako imenovanim racionalistom, potem gre za empiristično zanikanje obstoja *prirojenih* idej in spoznanj. Toda dovolj ironično je, /.../ da ni to zanikanje niti približno tako pomembno, kakor so mislili Locke in njegovi »empiristični« somišljeniki. V kolikor »empirizem« označuje posebno filozofsko pozicijo, ki jo je vredno braniti, je dejansko povsem mogoče biti empirist in hkrati sprejemati obstoj prirojenih idej – takrat ko njihov obstoj sprejemamo na *empirističnih* temeljih.« (11–12)

Nekaj opomb k odlomku

Iz odlomka je razvidno, da je za razumevanje Locka in za uvajanje njegovih tem v pouk filozofije sicer pomembno razlikovanje med izkustvenimi in razumskimi viri spoznanja, hkrati pa ne smemo spregledati ključnega nestrinjanja med Lockom in racionalisti, to je vprašanja, ali imamo kakšne ideje (predstave, spoznanja) prirojene. Odgovor racionalistov je bil, da nekaj je prirojeno, Locke pa je temu nasprotoval.

S takšno zastavitvijo vprašanja lahko temo smiselno povežemo z nekaterimi sodobnimi znanstvenimi raziskavami in morda organiziramo zanimivo medpredmetno povezavo z »znanstvenimi« predmeti. Vodilna vprašanja pri tem so lahko: Kaj je danes dedno in kaj ne? Lahko to spoznamo? Ali se res rodimo kot nepopisan list? Kaj so viri spoznanja? Itd.



Kot uvod v razpravo predlagamo branje odlomka iz članka *Čustva so razumska*, ki nam lahko pripravi teren za uvedbo Lockove teorije.

Delovni list: Naša izbira je redko razumska

»Leta 2002 je Daniel Kahneman prejel Nobelovo nagrado za raziskavo, ki jo je naredil z Amosom Tverskim. Ta raziskava je pokazala, da se ljudje redko razumsko odločajo. Po mnenju Kahnemana in Tverskega se najpogosteje odločamo na podlagi bolj ali manj brezglavega preverjanja, tako imenovane hevristike, namesto da bi zadevo temeljito premislili. Zakaj je tako in zakaj to pravzaprav ni tako neumno, znanost poskuša ugotoviti v teh letih. Ta pojav, da večina ljudi lahko začuti, kaj je v določenih situacijah pravilno, je Damasio po srečanju z Elliotom označil kot odvisnost od somatskih, torej telesnih markerjev. Način, kako se naše izkušnje skladiščijo v spominu, je po tej teoriji večinoma podzavesten. To pomeni, da ne obstajajo samo izkušnje, ki se jih zavedamo, temveč tudi tiste, ki se jih ne.

Številne izkušnje nikoli niso bile zavestne in zato torej tudi nikoli predmet pogovora. Ko jih znova priključimo v spomin, ne postanejo zavestne na tak način, da jih lahko argumentiramo, temveč postanejo čuti občutkov v telesu. Namesto da bi jih lahko priklicali kot zgodbe ali slike, jih začutimo kot občutke tega, kaj je pravilna odločitev v določeni situaciji.«

(Mikkelsen 2010: 35–37)

Nekaj opomb k delovnemu listu

Ideja delovnega lista je privedi dijake do razmisleka o statusu nezavednih izkušenj, saj nam bo prav to pomagalo oceniti razliko med Lockom in racionalisti. Se pravi, ali lahko govorimo o nezavednih izkustvih ali ne? Ali je celotno človekovo zavestno dogajanje samo izkustveno? Itd.

Zanimivo idejo, kako lahko na podlagi te razprave uvedemo Locka, prinaša Roberta C. Solomon. V nadaljevanju sledimo temu predlogu.

Delovni list

»Lockov *Esej o človeškem razumu* (1689) je zgrajen na eni sami predpostavki, namreč da prihaja vse naše spoznanje iz izkustva. To po njegovem pomeni, da ni nikakršnih »prirojenih«, izkustvu predhodnih predstav, kot nas živahno prepričuje Platon. Rečeno drugače, Locke ni pripravljen sprejeti pojma **prirojenih predstav**, s čimer ne razume le tistih predstav, ki so nam dobesedno »vrojene«, temveč vse predstave, ki so pridobljene brez sklicevanja na izkustvo.«

(Solomon 2008: 201)

Nekaj opomb k delovnemu listu

Predlagamo, da razpravo ob tem sicer kratkem delovnem listu povežemo s predhodno, znanstveno razpravo, nato pa nadaljujemo z branjem Lockovega besedila. Hkrati se lahko vprašamo, natančno tako Locke, kaj sploh lahko spoznamo, kaj je dostopno našim spoznavnim možnostim in kaj ne. Razpravo o tem zelo priporočamo, saj povzema Lockovega duha, njegovo poštenost, da vsega pač ne moremo vedeti, a nekaj vendarle lahko.

Delovni list: Locke: Esej o človeškem razumu

1. »Razkazovanje načina, kako pridemo do spoznanja, dovolj dokazuje, da ni prirojeno. Med nekaterimi ljudmi je dognano mnenje, da so v razumu gotova prirojena načela, neki prvobitni pojmi /.../, znaki vtisnjeni v človeškega duha, ki jih dobi duša v svojem prvem bitju in prinese s seboj na svet. Zadostovalo bi prepričati čitatelje brez predsodkov o neresničnosti te predpostavke, če bi jaz samo pokazal /.../, kako dosežejo ljudje zgolj po rabi svojih naravnih zmožnosti vse spoznanje, ki ga imajo, brez pomoči kakih prirojenih vtiskov in morejo priti do gotovosti brez kakih takšnih izvirnih pojmov ali načel. /.../
2. *Vesoljno pritrjevanje je tisto veliko dokazilo.* Nič ni bolj obče priznано ko mnenje, da so gotova načela, spekulativna ali praktična (govore vsaj o obojih), ki jim vesoljni človeški rod pritrjuje, ki zato po njih sklepanju morajo vsekakor biti stalni vtiski, ki jih dobivajo človeške duše o prvem bivanju in jih prinesejo s seboj ravno tako nujno in dejansko kakor katero koli svojih prirojenih (inherent) zmožnosti.
3. *Vesoljno pritrjevanje ne dokazuje, da bi kaj bilo prirojeno.* To dokazilo, vzeto od vesoljnega pritrjevanja, ima v sebi to nesrečo, da, če bi bilo stvarno resnično, da so neke resnice, ki se v njih strinja ves človeški rod, bi ne dokazovalo, da so prirojene, če se da pokazati kak drug način, kako utegnejo ljudje priti do tega vesoljnega pritrjevanja v stvareh, ki se z njimi ujemajo. To pa se po mojem mnenju da storiti.
4. »Kar je, to je« in »ni mogoče, da bi isto bilo in ne bilo« ne najdeta vesoljnega pritrjevanja. Ali kaj je še hujše, to dokazilo vesoljnega pritrjevanja, ki se rabi na dokaz, da so prirojena načela, se meni zdi dokaz, da takšnih ni, ker ni nobenih, ki bi jim vesoljno pritrjeval ves človeški rod. Začeti hočem od spekulativnih in navesti ta veličana dokazovalna načela, »kar je, to je«, in »ni mogoče, da bi isto bilo in ne bilo«; ti sta po mojem najbolj upravičeni na prirojenost. Ti imata tako dognano ime vesoljno sprejetih načel (maxims), da se bo brez dvoma mislilo čudno, če bi kdo o njih dvomil. Ali vendar svobodno pravim, da sta ta stavka tako daleč od vesoljnega pritrjevanja, da je celo velika množica človeškega rodu, ki ji niti znani nista.
5. *Niso duhu naravno vtisnjene, ker jih ne poznajo otroci, nevedneži (idiots) itd.* Kajti prvič je očitno, da nimajo o njih najpovršnejšega pojma ali misli vsi otroci ali nevedneži. To pomanjkanje pa je dovolj krepko, da pobije vesoljno pritrjevanje, ki mora vsekakor spremljati vse prirojene resnice; kajti meni se zdi skoro protislovje trditi, da so v dušo vtisnjene resnice, ki jih ne zaznava in ne razume; če vtisniti kaj pomeni, ni nič drugega, ko storiti, da se gotove resnice zaznavajo. Kajti duhu kaj vtisniti, ne da bi duh to zaznal, se zdi meni komaj razumljivo. Če torej imajo otroci in nevedneži duše, če imajo duhove s temi vtiski, jih morajo neizogibno zaznavati, jih neizogibno vedeti in tem resnicam pritrjevati. Ker pa tega ne storé, je očitno, da ni takih vtiskov. /.../ Trditi, da je kak pojem duhu vtisnjen, vendar pa v istem času trditi, da duh o njem ničesar ne ve in ga še nikoli ni opazil, se pravi ta vtisk izničiti.«

(Locke 1924: 13-14)⁹

⁹ Prevod smo tu in tam, nekoliko prilagodili in tako odpravili nekatere okornosti.

Nekaj opomb k delovnemu listu

Solomon pravi, da je Lockov argument v zgornjem delovnem listu enostaven: ne obstaja nobeno obče soglasje, ki bi se nanašalo na domnevna »prirojena« načela, in tudi če bi takšno soglasje obstajalo, to ne bi dokazovalo »prirojenosti«. V nasprotju s tem Locke trdi:

»Denimo, da je duh, kot pravimo, bel list, brez vsakih znamenj, brez vsake ideje. Kako se napolni? Kako se spremeni v prostrano shrambo, ki jo je delovna in brezmejna človekova domišljija naslikala vanj s skoraj neskončno raznolikostjo? Od kod ima vse to gradivo razuma in vednosti? Na to odgovarjam z eno besedo: od izkustva; v njem je utemeljena vsa naša vednost in iz njega na koncu izvira. Opazovanje, bodisi o zunanjih čutnih objektih bodisi o notranjih operacijah našega duha, ki jih zaznavamo ali o njih sami premišljamo, oskrbi naš razum z vsem gradivom mišljenja. To dvoje je vodnjak vednosti, iz njega izhajajo vse ideje, ki jih imamo oziroma bi lahko naravno imeli.«

Na tej točki se je z dijaki treba pogovoriti najprej o tem, kaj pomeni, da je um kot nepopisan list (*tabula rasa*) papirja, kaj je nasprotni argument itd. S tem ustvarimo osnovo za nadaljevanje, za kasnejšo kritično razpravo z Lockom in za uvedbo filozofov, ki so mu nasprotovali.

Hkrati pa je to tudi priložnost za tematiziranje pojma izkustva oziroma kako si ga Locke predstavlja. Locke namreč jasno pove, da ni vse spoznanje, ki ga imamo, enostavno plod ali neposreden rezultat čutnega izkustva. Lockova poanta je prej, da je vse spoznanje izpeljano iz izkustva. Ni torej tako, da bi se na osnovi izkustva naučili, da je – če posežemo na področje matematike – neko število liho ali sodo; vendar si s pomočjo izkustva pridobimo predstavo o številih in o njihovih lastnostih, kakršni sta lihost in sodost. To torej pomeni, da je uporaba razuma, ko gre za pridobivanje spoznanja tudi za Locka zelo pomembna itd. Te teme se lahko lotimo v razredu z vprašanji, kot so: Ali obstaja kaj takega, kar je preprosto logično, brez vsakega izkustva? A kako to potem vemo? Ali je logika rezultat izkustva? Itd. Za razpravo je bistveno, da poskušamo nekoliko zaplesti stvari, premisliti, ali se nam vendarle ne zdi, da kakšne stvari preprosto vemo (zlasti matematične).

S takšno razpravo si hkrati tlakujemo pot za nadaljevanje, zlasti za kritike Locka. Nekaj zanimivih nasprotnih argumentov (po predlogu Salomona) najdemo v Leibnizevih *Novih esejih o človeškem razumu*.

Delovni list: Odlomki iz Leibnizevih Novih esejev o človeškem razumu

»Vprašanje, za katerega gre, je, ali je duša po sebi popolnoma prazna, kakor tabla, na katero še ni bilo nič napisano (*tabula rasa*), kot menita Aristotel in avtor *Eseja* (Locke), in ali vsi znaki na njej prihajajo zgolj od čutil in iz izkustva; ali pa duša že izvirno vsebuje načela različnih pojmov in nauk, ki jih zunanji predmeti tu in tam zgolj prebudijo, kakor sem skupaj s Platonom prepričan sam /.../. Od tod izhaja še eno vprašanje, ali so vse resnice odvisne od izkustva, to se pravi od indukcije in primerov, ali pa obstajajo tudi takšne, ki imajo kakšne drugačne temelje. Kajti, če je mogoče nekatere dogodke predvideti, še preden jih kakor koli preizkusimo, je jasno, da smo morali tukaj prispevati nekaj svojega. Čutila, čeprav so za vse naše dejansko spoznanje nujna, niso zadostna, da bi nam to spoznanje v celoti omogočila, kajti čutila ne omogočajo ničesar drugega kakor primere, to se pravi, partikularne ali posamezne resnice. Vsi primeri, ki potrjujejo splošno resnico, kakor koli številni

že utegnejo biti, pa ne zadoščajo, da bi uveljavili nujnost te iste resnice; kajti od tod, da se je nekaj zgodilo, še ne sledi, da se bo zgodilo enako in na isti način. /.../

Zdi se, da morajo imeti nujne resnice, kakršne najdemo v čisti matematiki, zlasti v aritmetiki in geometriji, načela, katerih dokaz ni odvisen od primerov in posledično tudi ne od pričevanja čutil, čeravno nam brez čutil ne bi nikoli padlo na pamet, da bi o načelih razmišljali. To moramo jasno priznati in Evklid je to razumel tako dobro, da je pogosto podal razumski dokaz za nekaj, kar je bilo dovolj očitno prikazano tudi s slikami in z izkustvom. Logika skupaj z metafiziko in etiko je prav tako /.../ polna takšnih resnic; in njeni dokazi lahko posledično izhajajo le iz notranjih načel, katere imamo za prirojene. Res je, za te večne zakone razuma si ne smemo predstavljati, da jih je mogoče razbrati iz duše kakor iz odprte knjige, /.../; zadošča že, da jih lahko odkrijemo v samih sebi, če smo nanje pozorni, pri čemer nam priložnosti za to dajejo čutila. Uspehi pri eksperimentih služijo tudi kot potrditev razumu, podobno kot si v aritmetiki pomagamo z dokazi, da se uspešneje izogibamo napakam v računanju, kadar je dokazovanje dolgotrajno. /.../

Zdi se, da naš učen avtor trdi, da ni v nas ničesar latentno prisotnega in nič, česar se ne bi ves čas zavedali. Ampak tega ne more misliti v dobesednem pomenu, saj bi bilo njegovo mnenje preveč protislovno. Pridobljenih navad in vsebine našega spomina namreč ne dojemamo vselej zavestno in [spomini] nam ne priskočijo vselej na pomoč niti, ko jih potrebujemo, čeprav jih pogosto z lahkoto obudimo ob kakšni nepomembni priložnosti, ki jih sproži; tako kot nam je potreben le začetek pesmi, da se je spomnimo v celoti.«

Nekaj opomb k delovnemu listu

Ker se zdi, da je zgornji delovni list mestoma zapleten, je treba dijake opogumiti in jim v razpravi pokazati, da ni tako. Razpravo je mogoče navezati na razpravo o induktivnih in deduktivnih sklepanjih in hkrati napotiti dijake, naj bodo pozorni na lastne načine razmišljanja pri matematiki. Z naslonitvijo na »matematično izkustvo« dijakov bo lažje razpravljati o vprašanju: Kako Locke ovrže pojmovanje, da sta trditvi »kar je, je« in »nemogoče je, da bi ista stvar bila in ne bila«, prirojeni in kako Leibniz nasprotuje Lockovi ovržbi?

Solomon navaja še nekatere sodobne teoretične trende, ki so nasprotovali Locku. Strukturalizem, denimo, je trdil, »da pod številnimi površinskimi razlikami med zelo različnimi družbami obstajajo določene temeljne »strukture«, ki so obče in prirojene«. (Solomon, 205) Po Chomskem pa so v nas že od rojstva vgrajene določene jezikovne strukture, brez katerih bi težko pojasnili izjemno sposobnost za hitro učenje jezikov (prav tam). (Ob tem se nam seveda zastavlja vprašanje, ali te strukture vsebujejo tudi vednost o svetu – kako zrcalijo svet?)

Skratka, razprava, ki jo je sprožil Locke s kritiko prirojenih predstav, je še danes živa in učitelj lahko to izkoristi.

Še nekaj dodatnih sugestij učitelju za izvedbo pouka

Zgornje gradivo je mogoče uporabiti na mnogo načinov. Predlagali smo posnemanje zgodovinske razprave med racionalisti in empiristi glede obstoja prirojenih predstav. Videli smo, da je Locke ves čas domneval, da ne more biti nič v umu in hkrati nepoznano itd.

Poleg tega velja omeniti (glej Lowe 1995), da je Locke zagrešil tudi nekaj šolskih napak v sklepanju. To učitelju omogoča razširitev razprave na področje neformalne logike. Lahko si pripravi delovni list, na katerem je predstavljeno nekaj tipičnih napak v sklepanju, nato pa dijake postavi pred izziv, naj ugotovijo, katero napako je napravil Locke.

Pri obravnavi napak v sklepanju predpostavljamo poznavanje Descartesove teorije o prirojenih predstavah (ali idejah). Za vsak primer dodajamo odlomek iz Descartesovih *Principov filozofije*:

»Ko razumemo, da je nemogoče, da bi kar koli bilo oblikovano iz nič, propozicije *ex nihilo nihil fit* ne smemo imeti za obstoječo stvar ali za modalnost stvari, temveč za nedvomno večno resnico, ki ima sedež v našem umu in je obči pojem ali aksiom. Naslednje propozicije: 'Za isto stvar je nemogoče, da bi istočasno bila in ne bila', 'Kar je bilo narejeno, ne more biti nenarejeno', 'Tisti, ki misli, obstaja, medtem ko misli' in mnoge druge, ki jih vseh ni enostavno naštet, imajo isto naravo. Toda to ni nujno, saj če nas ne zaslepijo predsodki, nam ne more spodleteti, da jih ne bi prepoznali, ko nam jih predoči priložnost.«

(Descartes 2002: 23–24)

Na temelju tega odlomka, a tudi sicer, ni težko ugotoviti, da je Locke zagrešil napako, imenovano *strašilo*. Nasprotnikom, racionalistom, je namreč pripisal nekaj, kar ti nikoli niso trdili, nato pa je to z lahkoto ovrgel – oziroma iz njihove pozicije je naredil *strašilo*. Lowe pravi, da so Lockovi argumenti zopet nauk o prirojenih idejah, osredotočeni na vprašanje občega pritrjevanja. Pri tem Locke predpostavlja, da a) zagovorniki prirojenih načel verjamejo, da so ta načela obče sprejeta oziroma da jim pritrjujejo vsi ljudje na svetu; b) da splošno pritrjevanje pomeni jasen dokaz za prirojen status teh načel; c) da ne obstaja noben drug dokaz, s katerim bi bilo mogoče podpreti, da so načela prirojena. Lockova razlaga pozicije nasprotnikov je torej brezobzirna – iz nje je naredil *strašilo* (Lowe 1997: 23).

Literatura

- 1 Descartes, R. (2002). *Principi filozofije*. Razpol 5. Ljubljana: Analecta.
- 2 Fürst, M., Halmer, N. (1006). *Filozofija*. Ljubljana: DZS.
- 3 Gaardner, J. (1997). *Zofijin svet*. Maribor: Založba obzorja.
- 4 Leibniz, G. W. (1979). *Izbrani filozofski spisi*. Filozofska knjižnica, zvezek XXI. Ljubljana: Slovenska matica.
- 5 Locke, J. (1924). *O človeškem razumu I in II*. Knjižnica vzgojeslovnih pisateljev. Ljubljana: Slovenska šolska matica.
- 6 Lowe, E. J. (1995). *Locke on Human Understanding*. Routledge philosophy guidebooks. London: Routledge.
- 7 Lowe, E. J. (1997). »Lockova uporaba termina 'ideja'.« V: FNM 2/97. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 37–39.

- 8 Mikkelsen, T. (2010). Čustva so razumska. *Science Illustrated* [slovenska izdaja], št. 3. Maribor: Novium media.
- 9 Miščević, N. et al. (2002). *Filozofija za gimnazije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 10 Palmer, D. (1995). *Ali središče drži? (Uvod v zahodno filozofijo)*. Ljubljana: DZS.
- 11 Russell, B. (1959). *Wisdom of the West*. London: Crescent Books, Inc.
- 12 Solomon R. C. (2008). *Introducing Philosophy: A text with integrated readings (9th edition)*, Oxford: Oxford University Press.
- 13 Šuster, D. (1998). *Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje*. Maribor: Pedagoška fakulteta.



2.9 Kant – pogoji možnosti spoznanja

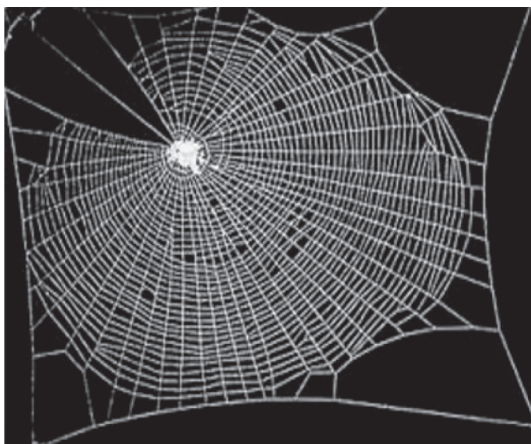
Alenka Hladnik

Kako se pri Kantu ne izgubiti v njegovi terminologiji: fenomenalno, noumenalno, apriorno, aposteriorno, sintetično, analitično, transcendentno, materija, forma, čutnost, razum, um itd.? Kako razložiti ravno toliko, da bo razumljiva njegova rešitev? Čeprav ima učitelj svobodo izbirati avtorje in bi lahko brez slabe vesti izpustil Kanta v poglavju o spoznanju, bi bilo to podobno učitelju fizike, ki ne bi nikoli omenil Newtona in Einsteina. Skratka, nepredstavljivo. Neka minimalna vpeljava Kanta ni samo pravična do njegovega velikega prispevka v filozofiji, celo potrebna je, ker v nadaljevanju omogoči razumevanje deontološke etike.

I

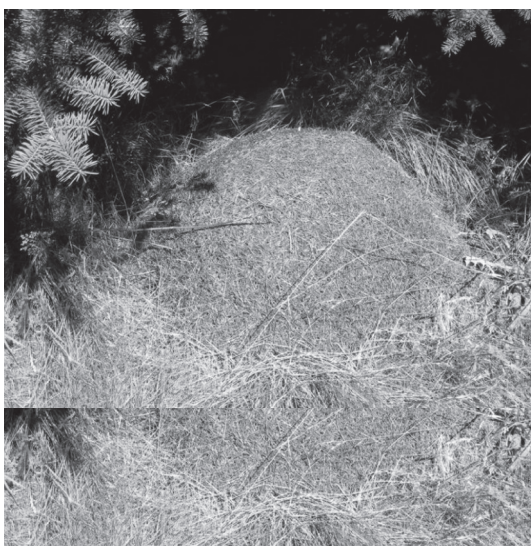
Iz študentskih časov se mi je v spomin za vselej vtisnil sošolcev izpitni nastop, ko je 45 minut na veliko operiral z zapletenimi Kantovimi termini, v resnici pa sam ni razumel prav dosti. Dijaki so vljudno poslušali (in bili žal potrjeni v svojem predsodku, da je filozofija samo neko nerazumljivo govoričenje), študenti smo zamrznjeni od nelagodja gledali vsak v svojo klop, profesor se je zgroženo presedal in sošolca seveda vrgel rekoč: »Kaj takega se učitelju ne sme nikoli zgoditi.« Takrat se je neizbrisno zapisala med moje ključne učiteljske maksime: »Ne vpelji nobene teme samo zaradi alineje v učnem načrtu, če je zelo dobro ne razumeš!« Sicer je res, da je občasno dovolj, da se nekaj naučimo na pamet, ker se bo razumevanje odprlo v naslednjem koraku ali pa v megleni prihodnosti zaradi te ali one življenjske okoliščine, ko učitelja filozofije ne bo več zraven. Vendar se je bolj produktivno truditi za razumevanje pri pouku, kakor ga prepustiti naključju. Tudi zato, ker bodo dijaki učiteljevo negotovost takoj začutili in bodo vztrajali pri razlagi. Ne mislim na tiste situacije, ko se učitelj znajde pred znova zastavljenim filozofskim vprašanjem, kar se tudi zgodi pri pouku, bodisi vprašanje vznikne samo od sebe bodisi zaradi dijaškega prispevka (pogosteje pri zvedavih in intelektualno živahnih dijakih). Takšnih situacij si lahko le želimo, saj nas potisnejo v mišljenje in demonstriramo natančno tisto, kar bi radi povzročili pri dijakih. Toda če študent ne razume, mora ponovno na izpit, a če učitelj ne razume tako dobro tistega, kar obravnava, da bi to znal zelo preprosto razložiti, padeta pred dijaki on in filozofija. Popravnega izpita pa ni. Če se torej bojimo, da se osnovne Kantove rešitve ne bi izgubile v zapleteni terminologiji, predlagam, da ga uvedemo s »filozofskimi« živalmi: pajkom, mravljo in čebelo. Živalska metafora je Baconova (Fürst 1990: 51).

Spoznavni subjekt je kakor čebela, čuti mu dobavljajo gradivo za spoznanje, ugovarja Kant racionalistom, a tudi empirizem je prekratek, saj samo izkustvo ne more biti temelj spoznanja, kajti v spoznanju najdemo tudi pojme, sodbe in teorije, ki niso stvar čutov, ampak jih vanj prispeva razum. Sklenemo lahko s slavnim stavkom, da so misli brez vsebine prazne, čutni zori brez pojmov pa slepi. Da ne bi Kant obvisel v zraku s to metaforo, znova analiziramo opazovanje in eksperimentiranje, če smo le začeli obravnavo racionalizma in empirizma z velikim vprašanjem, ki se je zastavilo na začetku novega veka, od kod novi znanosti njena gotovost in uspešnost, ali iz matematike ali iz načrtnega opazovanja in eksperimentiranja. Di-jakom je oboje domače iz naravoslovnih in družboslovnih predmetov, pri prvih so



Slika 1: Racionalistični pajek plete mrežo iz lastne snovi.

(Vir: http://sl.wikipedia.org/wiki/Slika:Caffeinated_spiderwebs.jpg (citirano 15. 3. 2010))



Slika 2: Empiristične mravlje nabirajo in nosijo brez reda na kup.

(Vir: http://activerain.com/image_store/uploads/9/6/3/4/7/ar124007040874369.jpg (citirano 15. 3. 2010))



Slika 3: Čebele nabirajo nektar, ga predelajo v med in sistematično uskladiščijo v satje.

(Vir: <http://www.happypestcontrol.com/images/bee-hive-removal-san-diego.jpg> (citirano: 15. 3. 2010))

sami eksperimentirali, pri drugih obravnavali specifičnosti empiričnih metod pri posamezni znanosti. Dijakom k naslednjemu koraku pomagamo z nekaj sokratsko majevtičnimi vprašanji, skozi katera se bodo zavedli prepleta čutnosti in razuma v znanstvenem opazovanju in eksperimentiranju (uporaba čutil in instrumentov, s



katerimi povečamo njihov doseg, merjenje, kontrola, hipoteza, primerjanje, sklepanje itd.) In dijaki bodo začudeni. Zakaj se filozofi ukvarjajo s tem vprašanjem, saj je vendar vse jasno, v spoznanju sta združena izkustvo in razum, empirično in racionalno. Ko znanstveniki raziskujejo, morajo pazljivo upoštevati vsa metodološka pravila, pa so njihova spoznanja objektivna in veljavna za vse. To je točka, skupna dijakom in Kantu, ki začne z dejstvom, da objektivno in splošno spoznanje obstaja. V njegovem času so bile to aritmetika, geometrija in fizika. A kako je to mogoče? Kako je mogoča znanost, kaj omogoča znanstveno spoznanje?

Če smo začeli s preprosto in vsem samoumevno metaforo, je nadaljevanje bolj zapleteno. Ne gre nam namreč samo za to, da dijaki razumejo, ampak jih pri pouku želimo dvigniti na višji kognitivni nivo z novim pojmovnim aparatom in novimi idejami, ki razširijo in poglobijo mišljenje. Če se dijaki strinjajo, da je objektivno spoznanje mogoče, da nastane s povezavo izkustva in razuma, so v dvomih, ali nam to spoznanje zares podaja informacije o svetu, kakršen je v resnici. Dokaz za to so njihove ocene na lestvici realnosti, s katero smo začeli epistemološko temo (kaj lahko spoznamo in vzporedno, kaj obstaja). Resničnost planeta Urana, genov, imaginarnih števil, elektronov, števila sedem in teorije relativnosti (tj. matematičnih, bioloških, fizikalnih pojmov) se pri večini giblje med 5 in 8 (izjema so imaginarna števila, ki imajo manj). Povabimo jih, ali lahko najdejo v besedilu na učnem listu razlago za to. Hkrati lahko vpeljemo še nekaj filozofske tradicije, znamenito Baconovo razvrstitev predsodkov, pa imamo na eni strani poglobitev metafore s pojmom jezikovni konstrukt, še eno ponazoritev spoznavanja, ki poveča razumevanje, po drugi pa novo temo predsodki.

»Čebela« kot jezikovni konstrukt

Učni list: Znanost in jezik

Znanost kot celota je človeška dejavnost. Morda se zdi nepotrebno, da to povemo, a to je nekaj, kar želim poudariti zato, ker ljudje včasih verjamejo, da je znanost objektivna in neodvisna od človeka v enakem smislu, kot je po večini takšna narava sama. Čeprav znanost opisuje naravo, je očitno, da je bistvena sestavina znanosti prispevek znanstvenikov, ki jo razvijajo. Spremembe, ki se godijo v znanstvenih vpogledih, ko so odkrita nova dejstva in so razvite bolj ustrezne teorije, dajejo obilne dokaze za človeški izvor znanosti.

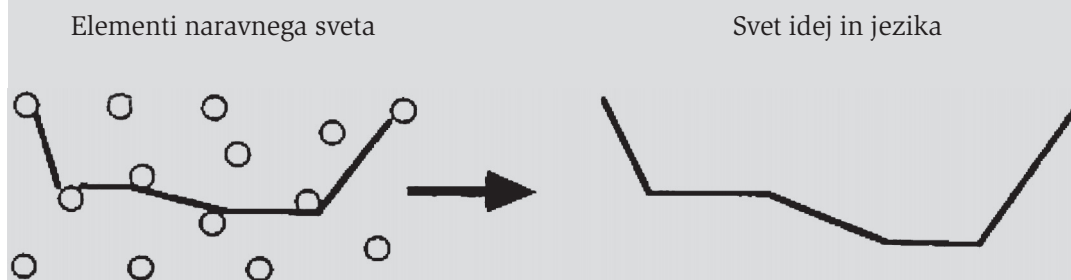
Človeška dejavnost, ki je temelj znanosti, je opazovanje. Spoštljiv odnos do rezultatov opazovanj (onstran kakršnih koli interesov, ki lahko pridejo iz filozofske spekulacije ali emocionalnih nagibov) pa je bistven pri delu dobrega znanstvenika. **Vendar ne moremo reči, da je znanost lahko narejena samo iz opazovanj; čuti nam namreč lahko prinesejo neštete vtise in moramo izbrati tiste, ki so vredni pozornosti. Urejamo potencialni kaos čutnih vtisov z uporabo pojmov, ki – če so dobro izbrani – morajo ustrezati strukturi in redu narave.**

Vloga pojmov pri urejanju naših opazovanj je pomembna pri tem, čemur pravimo predmetni nivoji izkustva, a tudi pri bolj abstraktnem mišljenju. Pomisli, na primer, na tako preprost predmet, kot je kamen, ki leži na tleh. Da bi ga spoznali kot izoliran predmet, ločen od tal, na katerih leži, moramo imeti idejo, misel, ki identificira kamen kot predmet z določenimi lastnostmi (trd, kristalen, nekovinski) in z določenim imenom (»kamen«). Narava je oblikovala kamen s temi lastnostmi in

kot predmet, ki ga lahko z lahkoto ločimo od okolja, ki ga obdaja, kot individualen predmet, vendar pa je človek tisti, ki se ga je odločil identificirati in poimenovati kot tak predmet.

Beseda »**konstrukt**« je uporabna za opisovanje odnosa med fizičnim predmetom in idejo. Čeprav o kamnu lahko razmišljamo kot o konstrukt, imamo v mislih idejo (lastnosti in ime), ki nam omogoča, da identificiramo kamen. A obenem bomo tudi rekli, da konstrukt obstaja enako kot obstaja naravno obstoječ kamen. **Obseg ali pomen konstrukta je torej oboje, kamen, ki ga opazujemo v naravi, in ideja ali pojem, ki ga imamo o njem.** Mogoče je, da naš konstrukt ni tako dovršen ali skladen, kot bi si želeli; nova opazovanja nam lahko, na primer, povejo, da lastnost »vedno potone v tekočini« ne drži za kamen, če je tekočina živo srebro. Zato je naravni kamen mnogo, mnogo bolj bogat z lastnostmi, kot je konstrukt, ki smo ga oblikovali. Vendar pa konstrukti zelo dobro služijo pri tem, da nam omogočajo, da izberemo in pretresamo določene poteze narave.

Znanost je konstrukt jezika; to je, predstavlja se v izrazih običajnega jezika (slovenščini, angleščini, nemščini ...) in z matematičnimi simboli, grafi, fotografijami itn. S pomočjo konstruktov smo v znanosti zmožni opisati naravni svet. Ko rečemo 'kamen', napotujemo na predmet v naravi, a o njem ne razpravljamo tako, da si podajamo stvaren kamen, ampak uporabljamo konstrukt, kamen, ki je tudi besedni simbol in ima pomen ter vezi z drugimi simboli v našem umu. Ker je konstrukt tako v naravi kot v našem jeziku, ga lahko uporabljamo v znanosti (ali pri običajnem vsakodnevnem opisovanju).

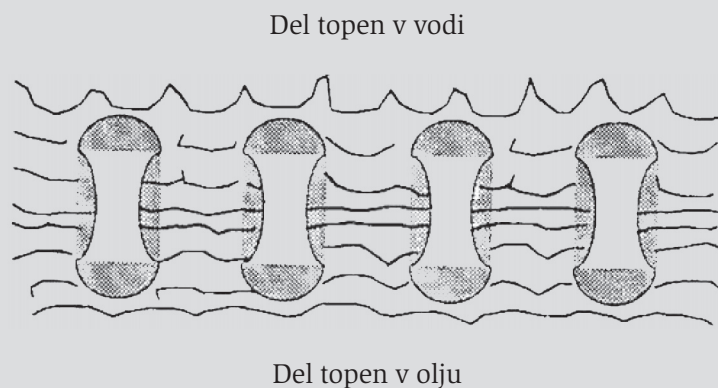


Risba 1: Konstrukt je oblikovan iz izbranih vidikov izkustva in pogosto z naknadnimi domnevami ali sklepnimi elementi. Je naravni svet, se pa ujema tudi z idejo ali s pojmom; zato je oboje: v naravi in v človekovem jezikovno-mentalnem polju.

Analogija tu pomaga. Molekula mila je približno rečeno paličaste oblike; en konec je maščobna kislina, ki je topna v oljih, drug konec pa je slankast in topljiv v vodi. Zaradi teh lastnosti se molekule mila lahko raztopijo tako v vodi kot v olju, zato so uporabne pri raztapljanju ali »rezanju« maščob in olj z vodo. Podobno lahko vidimo konstrukt, ki je del narave in človekovega jezikovno-mentalnega orodja, kot medij, ki združuje naraven svet in jezikovno področje znanstvenega opisa. Omogoča čudež: človek ni več vezan na svojo telesnost, ampak lahko v govoru in misli svobodno tava prek celotnega naravnega sveta.

Ureditve konstruktov za jasno razmejitev predmetov, kot so kamen ali roža ali žival, je tako očitna, da takoj pomislimo na predmete kot ločene entitete. Vendar pa v znanosti mnogi konstrukti niso tako očitni. Lahko seveda pomislimo, da je duh znanosti, v veliki meri, opažanje (lahko bi rekli celo izum) konstruktov, ki

pripomorejo k opisovanju in razumevanju. Na primer, elektrona nikoli ne vidimo neposredno, so pa različni naravni in eksperimentalni pojavi, ki jih dosledno razloži domneva o entitetah z lastnostmi, ki jih pripisujemo elektronom. Za predmete, o katerih sklepamo posredno, kot so elektroni, včasih uporabljamo izraz »koncept« in tako merimo na koncept elektrona. Ta je zato konstrukt v smislu, da smo ta izraz definirali; elektron je tako koncept, ki obsega nekatere določene lastnosti in elemente naravnega sveta.



Risba 2: Milo meša olje in vodo, ker se en konec molekule mila združuje z vodo, drug konec pa z oljem. Po analogiji konstrukt, ki je tako v naravi kot v umu, združuje naravni svet s poljem misli in jezika.

Za znanstvenika je vprašanje obstoja česar koli, kar je domneval, skrčeno na vprašanje ugotavljanja, ali izkustvo (običajno posredno) kaže, da stvar ima lastnosti, za katere domnevamo, da jih lahko povezujemo z njo. Zato mora imeti elektron maso in naboj. V katerem koli poskusu, ki vključuje elektron, ugotovimo, da elektron ti dve lastnosti ima. Opazovanje nas je naučilo, da ima tudi dve drugi lastnosti: vrtiljivost (kotno hitrost) in magnetni moment, ti lastnosti pa nista bili dani kot konstrukt. Ko so lastnosti, ki jih znanstvenik potrebuje za obstoj entitete, najdene z opazovanjem, ni važno kako posredno, znanstvenik običajno verjame, da entiteta obstaja v enaki meri kot konstrukti vsakodneвне izkušnje. Zato verjamemo, da so atomi, elektroni, protoni, mezoni in elektromagnetni valovi vsi del naravnega sveta, čeprav jih neposredno ne vidimo. Težko bi bilo upravičiti nasprotno prepričanje; imamo obilje dokazov, da vsakodneвне predmete neposrednega izkustva gradijo manjši predmeti, za katere vemo s sklepanjem. Težko bi verjeli, da je obstoj lastnost tistih stvari, ki jih ljudje slučajno lahko vidimo neposredno, s čutnim izkustvom, ni pa lastnost sestavnih elementov, ki jih slučajno ne vidimo na ta način. (Schlegel)

Vprašanja:

1. Kateri »filozofski živali« ustreza opis znanstvene dejavnosti v 2. odstavku?
2. Zakaj se zdi avtorju pomembno poudariti, da je znanost človeška dejavnost?
3. Francis Bacon (1561–1626) je želel očistiti človeškega duha vseh prirojenih in pridobljenih predsodkov, slepil, preden mu je dovolil vstopiti v novo kraljestvo znanosti. Bil naj bi tako čist, kot je duša umrlega otroka,

ki vstopa v nebeško kraljestvo. Spoznavati bi moral po meri predmeta in ne po meri človeka. Ali po Schleglu tudi Bacon verjame, bi morala biti znanost objektivna in neodvisna od človeka? Najprej preberite vrste predsodkov in potem odgovorite na vprašanje.

Predsodki, ki se jih moramo v znanosti osvoboditi

Idola tribus so skupna celotnemu človeštvu, kajti svet dojemamo po človeškem merilu in ne po merilu univerzuma, razum je kakor krivo zrcalo, ki napačno odseva naravo.

Idola specus so slepila votline. Izvirajo iz duhovne in telesne posebnosti posameznika. Nagnjenje in navade, vzgoja in poučevanje določajo vsakokratno posebnost votline, ki kvari naravno luč razuma.

Idola fori so slepila trga in jih povzročajo predvsem besede, s katerimi poimenujemo tudi neobstoječe stvari – prvi gibalec, substanca, sreča ipd. »... besede očitno terorizirajo razum in vse zmedejo, ljudi zavajajo v neštete nesmiselne spore in izmišljotine«.

Idola theatri so slepila gledališča, gre za najbolj nevarne zmote filozofskega izročila. Tudi Kopernik in Galilej ne najdeta milosti pri Baconu, kajti lepoti svojih sistemov sta podredila resnico. (glej Fürst 1999: 51)

4. Kaj mislite, ali se lahko znanstvenik osvobodi lastnosti svoje narave, kakor to hoče Bacon? Ali je spoznanje tako zvest odsev realnosti, kakor je odsev v zrcalu, le odšteti je treba njegovo zrcalno zaobrnitev (»krivost zrcala«)? Ali bi lahko spoznanje ponazorili s spodnjo sliko? Ponazarja stališče, ki ga v filozofiji označimo kot naivni realizem: stvari, predmete iz zunanjega sveta zaznavamo natančno takšne, kot v resnici obstajajo. Če neki predmet (objekt) zaznamo kot rumen, gladek, dišeč, valjast, mehek, (banana), smo zaznali njegovo resnično barvo, površino, obliko, vonj in trdoto. Predmet obstaja neodvisno od opazovalca, opazovalec pa zazna predmet kot tak.



Slika 4: Preprost prizor, ki prikazuje zdravorazumeski pogled na spoznavanje.



5. Primerjajte Baconovo stališče glede jezika s Schleglovim. Razložite, kaj slednjemu pomeni izraz »konstrukt«.
6. V kontekstu besedila premislite svojo oceno z lestvice realnosti za planet Uran, elektron in gen.
7. Na katere znanosti se nanaša besedilo? Matematiko, naravoslovje, družboslovje ali humanistiko? Ali bi s pojmom konstrukt po vzoru avtorjeve analogije z molekulo mila razložili tudi matematiko? Utemeljite odgovor.
8. Človek najprej konstruira pojme kot vez med miselnim in fizičnim svetom, vendar tudi predmet raziskovanja ne ostane nespremenjen. Če potisnemo termometer v vodo, se bo zaradi tega neznatno spremenila temperatura vode. Ali Heisenbergov princip nedoločenosti podkrepi avtorjevo stališče, da je znanost človeška dejavnost?

V Newtonovi mehaniki sta položaj in hitrost telesa izračunljiva; npr. položaj in hitrost Zemlje v njeni orbiti lahko natančno izračunamo v katerem koli trenutku. Znotraj atoma to ni mogoče. Elektroni, ki krožijo znotraj atoma, lahko absorbirajo svetlobno energijo v količini, ki je sorazmerna s frekvenco svetlobe, pri tem pa menjajo energijske nivoje. Zdaj predpostavimo, da bi lahko »videli« elektron. Da bi ga videli, potrebujemo svetlobo, a ko prižgemo luč, da bi ga videli, elektron absorbira nekaj svetlobne energije in se takoj premakne na drug energijski nivo z drugo hitrostjo. Nemogoče je doseči točne vrednosti za položaj in moment elektrona obenem. Z drugimi besedami, opazovanje povzroči reakcijo pri opazovani stvari. Ta princip negotovosti določa osnovne meje naši zmožnosti opisovanja narave.

9. V družboslovju dobi vpliv na raziskovani predmet še večje razsežnosti kot v naravoslovju.

Hawthornovi raziskovalci so želeli ugotoviti, kakšni pogoji dela bi izboljšali produktivnost delavcev. Delavci so opazovali pod različnimi delovnimi pogoji (med drugimi v hrupu, temi, močni svetlobi, glasbi, tišini). Hawthornovi raziskovalci so ugotovili, na svoje veliko presenečenje, da se je proučevana produktivnost delavcev vedno, ne glede na pogoje, povečala. Mnogo pozneje so drugi raziskovalci ugotovili, da je dejstvo, da so delavci opazovani in nagrajeni s tolikšno pozornostjo, vodilo k njihovi večji produktivnosti.

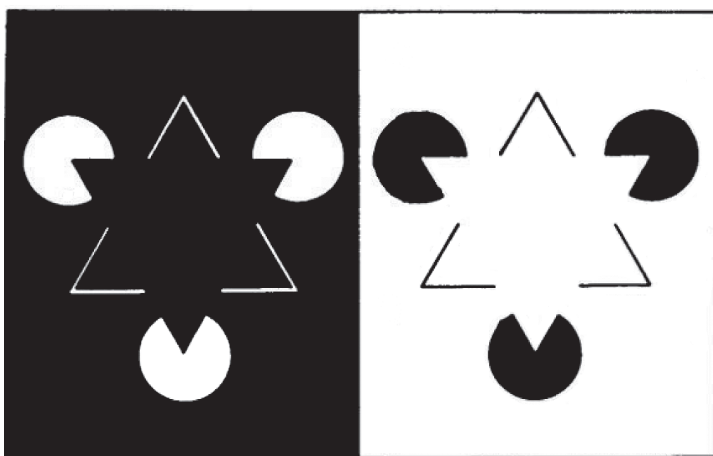
10. Ali Hawthornove študije in princip negotovosti dokažejo, da v resnici ne smemo upati na spoznanje sveta takšnega, kot je? Ker je svet, ki ga spoznavamo, naš konstrukt, saj spoznamo samo to, kar vanj položimo, kot trdi Kant. Ker spoznamo samo svet pojavov, pojav pa je tisto, kar najdemo v naši zavesti.

Za povrh, kot smo pokazali z obema primeroma, se še od nas domnevno neodvisni predmet opazovanja začne zaradi naše dejavnosti spreminjati in za vekomaj ostane po Kantu nespoznatna »stvar na sebi«? Tako odporna na vse naše poskuse spoznati jo, da le-ti za vselej ostanejo neuspeh.

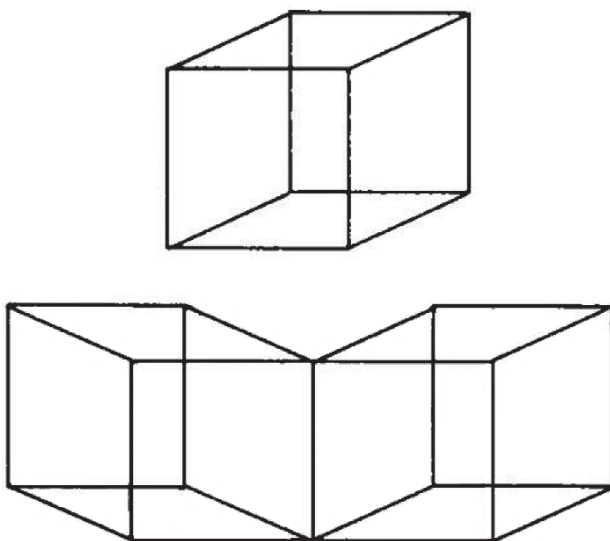
»Čebela« kot principi zaznavnih organizacij v gestalt psihologiji

Če kaj, potem se dijaki dobro spomnijo principov organizacije zaznav iz poglavja Občutenje in zaznavanje, kakor hitro jim jih znova pokažemo (osnovne principe lika in podlage, bližine, podobnosti, simetričnosti itd.). Likovni (gestalt) psihologi, ki so nadaljevali kantovsko in fenomenološko filozofsko tradicijo v empirični psihologiji, so bili prepričani, da ne moremo spoznati zakonitosti zaznavanja, če se ga lotimo analitično in naše zaznave razčlenimo v občutke, ampak jih moramo obravnavati kot celote in samo opisovati, kako se pojavljajo v naši zavesti. Zagovarjali so stališče, da so ti principi prirojeni.

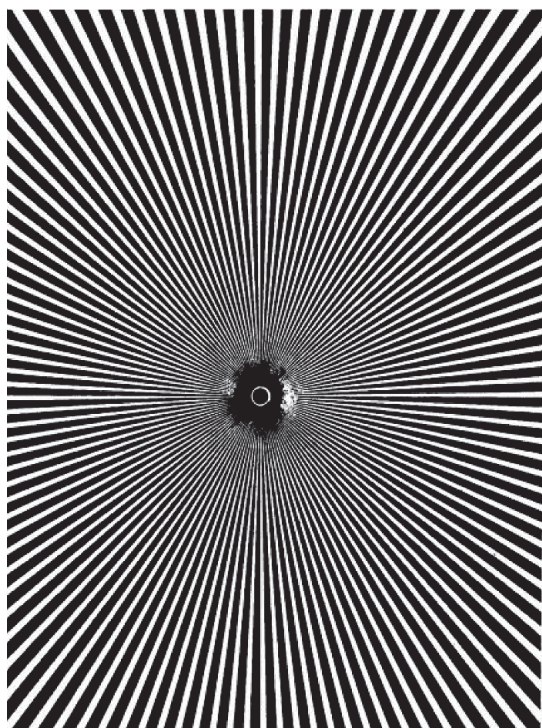
1. Da so nekatere oblike vrojene, dokazujejo poskusi z novorojenčki, ki se bolj aktivno odzivajo na like, ki imajo ovalno obliko kakor glava, kakor na geometrijske vzorce.
2. Mislim, da je dovolj dijakom pokazati le nekaj bolj zapletenih primerov s področja organizacije vidnih zaznav, pa ne bodo več trdno vztrajali pri zdravorazumskem naivnem realizmu in uvideli, da je zaznavni pojav nekaj, pri čemer sodelujejo tako dražljaji kot naš spoznavni aparat. Nekaj primerov:



Slika 4: Vidno nevidno



Slika 5: Gibljivo negibno



Slika 6: Črno-belo v barvah

3. Vpliv izkušenj na oblikovanje zaznave, če so podani samo nekateri dražljaji.



Slika 7: Čeprav so izkušnje aposteriorne, so pri aktualni zaznavi apriorne, določijo, kaj bomo videli v vzorcu. Nekdo, ki ne pozna dalmatinca, ga ne bo zagledal v pikah in lisah.

4. Zaznavna konstantnost je pojav, ko stvari in njihovih lastnosti ne vidimo skladno s spremembami v dražljajskem okolju, ampak takšne, kot jih poznamo. Vrata so vrata ne glede na to, kako jih vidimo. Bel list papirja je bel na sončni svetlobi in v mraku, ko je v resnici siv.

II

Dogmatizem, skepticizem in kriticizem

Dogma je trditev misleca oziroma šole, institucije ipd., ki je ni mogoče zavreči zaradi različnih razlogov. Denimo krščanskih dogem ne moremo zavreči zaradi avtoritet, ki stojijo za njimi – razodetje, biblija, papež. Nasprotni pojem dogmi je skepsa in v običajnem pomenu besede je *skeptik* vsak, ki dvomi, postavlja pod vprašaj trditve, ki naj bi bile resnične. Njegov dvom se nanaša na nekatere ali na vse trditve. K temu ga navaja življenjsko izkustvo, zave se, da sam spreminja svoja stališča, prav tako to odkriva pri drugih; v znanosti opazuje, kako nova spoznanja spodrivajo stara kot zmote. Kant je uporabil termin dogmatizem za tiste nazore, ki trdijo, da posedujejo vednost, še preden so kritično raziskali metode in principe, iz katerih vednost izhaja. Med filozofi so dogmatiki tisti, ki *nekritično* sprejemajo samoevidentne principe in iz njih izvajajo sklepe, ne da bi raziskali, analizirali same principe. Iz takšnega dogmatizma ga je zbudil David Hume z analizo vzročnosti.

»Od Lockovih in Leibnizevih poskusov, ali bolje, od začetka metafizike, kolikor daleč sega njena zgodovina, se ni zgodilo nič, kar bi moglo biti za ugled in usodo te znanosti odločilnejše kot napad, ki ga je naperil zoper njo David Hume. /.../

Humovo izhodišče je bilo v glavnem en sam, toda važen pojem metafizike, namreč povezava *vzroka* in *posledice* (vštevši tudi od tod izvedena pojma sile in dejanja). Od uma, ki zatrjuje, da je rodil pojem, je zahteval, naj mu da pameten odgovor na tole vprašanje: s kakšno pravico si misli, da je nekaj tako ustvarjeno, da, *če je dano, mora nujno biti dano tudi nekaj drugega*. Kajti to je pojem vzroka. Hume je dokazoval, da je popolnoma nemogoče, da bi si mogel *a priori* in na podlagi samih pojmov misliti takšno povezavo, kajti ta vključuje nujnost. Nikakor se ne da razumeti, zakaj naj bi zaradi tega, ker nekaj je, moralo tudi nekaj drugega nujno biti, in kako bi se torej mogel pojem takšne povezave uvesti *a priori*. Iz tega je sklepal, da s tem pojmom um vara samega sebe in da ga ima po krivem za svojega otroka, saj ni nič drugega kot bastard domišljije, ki je, oplojena z izkustvom, spravila neke predstave pod zakon asociacije in iz tega izvirajočo subjektivno nujnost, to je navado, goljufivo prikazuje kot objektivno nujnost. Iz tega je sklepal, da um nikakor ni zmožen misliti si takšne povezave, čeprav čisto na splošno, da so torej takšni njegovi pojmi zgolj izmisleki in da vsa njegova domnevna apriorna spoznanja niso drugega kot napačno označena splošna izkustva, kar je toliko kot reči, da metafizike sploh *ni in je ne more biti*.«

(Kant 1999: 39–40)

Naveličan dogmatizma, ki ničesar ne uči, in skepticizma, ki ničesar ne obeta, se Kant loti obsežne raziskave spoznanja. Svojo filozofijo poimenuje kritična, ne v smislu ocenjevanja spoznanja, marveč kritične analize spoznanja. Prepričan je bil, da je treba pojasniti, v kakšnem smislu je nekaj vednost, kakšne vrste je, do kod seže in kako gotovo je. Tako najdemo pri njem skepticizem, ki se izraža skozi nepripravljenost sprejeti nekaj za vednost, dokler je ne upravičimo.

Pri Kantu pa najdemo še drugačne vrste skepticizem, ki se imenuje tudi agnosticizem. Spoznamo lahko le tisto, kar izkusimo, vendar izkustvo niso goli čutni podatki



(npr. barve, vonji, otipi ipd.), ampak so vedno že organizirani, pri čemer princip organizacije izhaja iz spoznavajočega subjekta. Zato realnosti ne moremo spoznati kot takšne (na sebi), ampak le, kot je za nas: kot se kaže v našem zavestnem izkustvu. Bitnosti, kot je npr. Bog, duša so onstran možnega izkustva, zato ne morejo biti predmet spoznanja/vednosti. Če začnemo razmišljati o njih, kmalu odkrijemo, da lahko z enako verjetnostjo zagovarjamo argumente v prid obstoju Boga, nesmrtni duše itd. in temu nasprotne argumente. (Fürst, 1990: 56–65)

Literatura

- 1 Fürst, M., Halmer, N. (1990). *Filozofija*. Ljubljana: DZS.
- 2 Kant, I. (1999). *Prolegomena*. Ljubljana: DZS.
- 3 Kompare, A., Budanovič, J., Rupnik Vec, T., Felicijan, V. (2001). *Občute-nje in zaznavanje*. Didaktični komplet za učitelje psihologije. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.

Kaj lahko storim?





3.1 Etika in morala

Mare Štempihar

Tradicionalno se je moralo razumelo kot skupek predpisov, ki se jim mora človek podrediti, da bi lahko deloval moralno neoporečno. Bodisi gre pri tem za krščansko razumevanje morale, pri katerem je ključnega pomena 10 božjih zapovedi, bodisi za razumevanje morale kot povzetka nekaterih načel, ki jih je mogoče strniti v preproste formule (npr. t. i. »zlato pravilo«: ne stori drugemu, za kar nočeš, da bi drugi storil tebi; ali: stori drugemu, kar hočeš, da bi drugi storil tebi itd.). V zgodovini filozofije je eden najbolj prepričljivih in ognjevitih kritikov tradicionalne morale Friedrich Nietzsche. Hkrati pa je mogoče pokazati, da je kot kritik morale tudi zastopnik neke nove etike – v svojem spisu *H genealogiji morale* se loteva kritike krščanskih vrednot Dobrega in Zlega in se razglasi za imoralista. Toda Nietzsche prav tako poskuša pokazati, da imoralist ni preprosto nemoralnež, ki krši vsa moralna ali etična načela. Slednji bi bil samo uničevalec ali dekadent, čigar upor je izraz njegove nemoči, da bi ustvaril nekaj novega. Nietzschejeva ideja prevrednotenja vrednot pa ima za cilj natanko to: ustvarjanje novih vrednot – namesto Dobrega in Zlega, ki ju je kritično oko filozofa postavilo pod drobnogled, in sicer z vprašanjem: Kakšen pomen imata obe moralni kategoriji za življenje? Ali sta življenje potrjevali ali pa sta ga, nasprotno, onemogočali? »Sta doslej zavirali ali pospeševali človeško blaginjo? Sta znak stiske, obubožanja, izrojenosti življenja? Ali nasprotno se v njima kaže polnost, moč, življenjska volja, njen pogum, njeno zaupanje, njena prihodnost?« (Nietzsche 1998: 209) Nietzscheju gre torej za razmislek o vrednosti teh moralnih sodb »z oziroma na človeka nasploh«. To pomeni, da vrednote in moralne sodbe s stališča imoralista niso nekaj danega in nevprašljivega, ravno o tem je treba govoriti in razpravljati, se spraševati. Nietzschejev prispevek v zgodovini kulture, v kateri je že stoletja poskušala ohranjati oblast Katoliška cerkev, nikakor ni zanemarljiv. Njegovo razmišljanje o etiki, ki postavlja vprašanja o vrednotah z nekega novega gledišča, glede na človeka ter njegovo »zemeljsko« življenje, tj. življenje od rojstva do smrti (v nasprotju s tradicionalno krščansko moralo, ki je svoje vrednote utemeljevala na predpostavki, da je bistvo človekovega življenja tisto, kar bo prišlo po njegovi smrti na tem svetu), je tisto, kar je tudi danes v jedru etičnih teorij. Te se danes lotevajo nekaterih ključnih vprašanj in tem, kot so: pravica do evtanazije, skrb za okolje, solidarnost in dolžnost pomoči soljudem (npr. revnim, družbenim marginalcem) itd. Če je tradicionalno moralo zanimalo zlasti to, ali ljudje sledijo predpisanim zapovedim in normam, pa je etika, kot jo lahko razumemo danes (tudi po zaslugi Nietzschejevih – ter Spinozovih¹⁰ – del), zlasti *praktična*. To pomeni, da jo zanimajo vprašanja in dileme iz vsakdanjega življenja, reševanje teh dilem in iskanje odgovorov nanje pa ima pred sabo neki precej specifičen cilj. Slednjega je Peter Singer, ki je eden od sodobnih teoretikov, ki se lotevajo etičnih razmišljanj, opredelil takole: etika mora odgovoriti na trpljenje in bolečine, ki so jim podvržena živa bitja na tem svetu, in poskušati narediti svet boljši prostor za življenje – tudi tako da si prizadeva najti rešitve, s pomočjo katerih bi čim bolj zmanjšali obseg zlasti tistega trpljenja, ki bi se mu lahko v življenju izognili (npr. trpljenje zaradi pomanjkanja

10

Če se le spomnimo definicij dobrega in slabega iz njegove Etike: dobro je tisto, kar povečuje človekovo sposobnost za mišljenje in delovanje, slabo pa, nasprotno, tisto, kar to možnost zmanjšuje.

hrane, osnovnih medicinskih pripomočkov, t. i. 'sistemskega nasilja', vojn itd.). V nadaljevanju sledi odlomek iz njegovega dela z naslovom *Kako naj bi živeli? Etika v času koristoljubja* (*How are we to live? Ethics in an age of self-interest*):

Narava etike: širše gledišče

»Tisti, ki ravna etično, zastopajo alternativni namen življenja, ki je v sporu z ozkim, pridobitniškim in tekmovalnim sledenjem koristoljubju, ki je zavladal nad Zahodom, prav tako pa je postal sedaj nekaj povsem nespornega v nekdanjih komunističnih narodih. Rad bi premislil, zakaj bi nekdo lahko izbral to etično alternativo. Preden pa se lahko lotimo razprave o tem vprašanju, bi morali razjasniti, kaj pomeni delovati etično. Narava etike je pogosto narobe razumljena. Etike ne moremo skrčiti na preprosto niz pravil, kot bi bil na primer tale: »Ne laži!«, »Ne ubijaj!«, »Spolne odnose imej samo z nekom, s komer si poročen!«. Predpisi in pravila so sicer koristni pri vzgoji otrok in služijo kot priročen vodnik, ko nam je težko razmišljati skrbno in mirno. V nekem smislu so podobni receptom. Če ste neizkušen kuhar, so recepti bistveni: tudi izkušenemu kuharju se bo zdelo normalno, da jim sledi, toda dober kuhar ve, kdaj in kako jih predelati in prilagoditi. Tako kot velja, da nobena kuharska knjiga ne bo nikoli zaobsegla vseh okoliščin, ki bodo prisotne, ko boste morali narediti okusen obrok, tako je tudi življenje preveč raznoliko, da bi kateri koli končni niz pravil lahko pomenil absolutni izvir moralne modrosti.

Te analogije pa ne bi smeli peljati predaleč. Lahko traja nekaj časa, da bo nadobuden kuhar prišel do točke, ko bo lahko neodvisno ocenjeval neki recept in se odločil, kako bi ga lahko izboljšal. Kar zadeva razmišljanje o etiki, pa smo vsi enako upravičeni, da to počnemo samostojno. Moralna pravila, ki jih še vedno učijo v večini družb, pogosto niso tista, ki jih kar najbolj potrebujemo za učenje naših otrok v današnjem času. Napetost med koristoljubjem in etiko, ki je v jedru te knjige, obstaja neodvisno od verske, ali bolj specifično, krščanske etike; toda tradicionalno krščansko poudarjanje odpovedi neškodljivim telesnim užitkom, še posebej spolnim, nosi velik del odgovornosti za povečevanje te napetosti, in to v takšni meri, dokler za mnoge ljudi ne doseže točke preloma – izid tega pa je bodisi v opustitvi etične drže ali pa v občutkih krivde in profanaciji.

Danes se pogosto govori o nazadovanju v etiki. Tisti, ki govorijo o tem, zelo pogosto mislijo na to, da je prišlo do nazadovanja v sledenju določenim etičnim pravilom. Sam ne vem, ali je do takšnega nazadovanja v sledenju tem pravilom res prišlo. (Ali sploh kdo ve? Nedvomno bi nekdo lahko naredil raziskavo, ki bi pokazala, da danes več ljudi pravi, da lažejo, kot pa jih je to reklo pred desetimi leti; toda morda so ljudje postali samo bolj pošteni v pripovedovanju o tem, da lažejo.) V vsakem primeru velja, če je prišlo do takšnega nazadovanja, to še ne pomeni, da je prišlo do nazadovanja v etiki, ampak pomeni samo to, da je prišlo do nazadovanja v poslušnosti tem pravilom. Je to dobro ali slabo? Odvisno od tega, ali so ljudje kršili pravila, ker jih etika sploh ne zanima več in jih zanima le še zadovoljevanje njihovih kratkoročnih poželenj, ali pa so jih kršili, ker so spoznali, da uboganje nekega pravila v določenih razmerah bolj verjetno povzroči več škode kot dobrega za vse, ki jih to zadeva. V slednjem primeru bi bilo prav to lahko etično ravnanje.

Pogosto pravijo, da je etika 'v teoriji prav dobra, toda v praksi povsem neuporabna'. Toda ne bi se smeli zadovoljiti z etiko, ki bi bila čisto nepripravna, ko se soočamo z neizprosno vsakdanjega življenja. Če bi nekdo predlagal etiko, ki bi bila tako plemenita, da bi bila prava katastrofa za vse, kolikor bi poskušali živeti v skladu z



njenimi načeli, potem moramo reči, da – ne glede na to, kdo je takšno etiko predlagal – le-ta v resnici *ni* plemenita, temveč je neumna in bi jo morali odločno zavrniti. Etika je praktična ali pa ni v resnici etična. Lažje se bomo izognili pasti neizvedljive etike, če se bomo znebili ideje, da se mora etično življenje ujemati s popolno pokornostjo nekemu kratkemu in enostavnemu nizu moralnih pravil. Razumevanje etike, ki nam omogoča upoštevati posebne okoliščine, v katerih se znajdemo, je že velik korak proti pridobitvi neke etike, ki jo v resnici lahko uporabimo za vodilo našega življenja.«

(Singer 1994: 171-173)

Praktična etika: naloga št. 1

Eno od vprašanj, ki nam ga zastavlja praktična etika, je tudi naslednje: kaj smo pripravljeni in kaj smo dolžni narediti, da bi zmanjšali revščino soljudi?

Živimo v delu sveta, v katerem imamo večinoma na voljo dovolj dobrin za preživetje in še več. Z zaslužkom, ki ga dobi za opravljeno delo, si kar velik del prebivalstva zahodne civilizacije vsak dan privoščijo dobrine, ki niso nujne za preživetje, ampak pomenijo neki presežek, nadstandard, lahko bi rekli tudi luksuz. Prebivalci in prebivalke najbogatejših držav sveta uživamo nekatere privilegije, o katerih prebivalci in prebivalke t. i. dežel tretjega sveta lahko samo sanjarijo. Hkrati pa ni mogoče pokazati, da so razlike med bogatim delom sveta, kjer ljudje kupujejo draga zimska oblačila za svoje hišne ljubljence, stanovanja pa so polna izdelkov, ki bodo po nekaj mesecih, odkar so bili kupljeni, pristali v smeteh, in revnim delom sveta, kjer je luksuzna že zadostna količina pitne vode, upravičene. Človek mora marsikdaj vložiti veliko napora, da bi nekako prikril pred sabo to neprijetno spoznanje:

»Razviti svet, ki ga predstavlja predvsem skupina najrazvitejših držav G8 in še nekaj drugih držav, se polašča in uporablja tri četrtine svetovne pridelave hrane in 83 % vseh drugih dobrin, medtem ko mora preostali nerazviti svet shajati s preostalim skromnim deležem svetovnega bogastva. Kljub temu da v nerazvitih državah prebivata dve tretjini svetovnega prebivalstva, se mora le-to zadovoljiti le s četrtino vse hrane in z vsega 17 % vseh drugih dobrin. Zato milijoni živijo v revščini ali umirajo zaradi lakote.

2 % ljudi – 50 % bogastva; 50 % ljudi – 1 % bogastva

Kako nepravilno je porazdeljeno svetovno bogastvo, dokazuje študija Svetovnega inštituta za ekonomske razvojne raziskave (*Institute for Development Economics Research*) Univerze Združenih narodov. Samo 2 % vseh odraslih, najbogatejših prebivalcev planeta, ima v rokah kar 50 % vsega svetovnega bogastva, medtem ko najrevnejša polovica vseh odraslih na svetu premore vsega 1 % svetovnega premoženja.«

(Kralj 2007: 39-40)

Naredimo naslednji eksperiment (povzet po Petru Singerju)

Zamislimo si, da smo ravno kupili nove čevlje, za katere smo plačali kar zajetno vsoto denarja. Gremo mimo ribnika, v katerem opazimo utapljučega se otroka. Ribnik je ravno toliko globok, da se otrok iz njega ne more rešiti sam, za nas pa njegova globina ne predstavlja kake resne nevarnosti. Časa za ukrepanje je malo, pomagati moramo takoj in zabresti v ribnik z vsem, kar imamo na sebi. To seveda pomeni, da obstaja velika verjetnost, da bomo s tem uničili svoje nove čevlje. Kako bomo torej ravnali: ali bomo rešili otrokovo življenje (in verjetno uničili čevlje, ali pa se bomo vdajali razmišljanju o novih čevljih in zapravljali dragoceni čas, ki ga bomo porabili, ko si bomo sezuvali čevlje – s čimer bomo tvegali, da bo naša pomoč otroku prišla prepozno?

Verjetno se bo velika večina dijakov (najbrž kar vsi) takoj enoglasno in brez pomisleka odločila za prvo možnost: pozabi na čevlje, treba je rešiti otroka. Miselni eksperiment ima zato svoje nadaljevanje, v katerem je tudi njegova poanta:

Če ste odgovorili, da je treba v takšni situaciji vsekakor pomagati otroku in biti pripravljen žrtvovati svoje nove čevlje, kaj potem menite o naslednjem: na svetu vsak dan umre na tisoče otrok zaradi bolezni, ki bi jih bilo mogoče z minimalnimi denarnimi sredstvi preprečiti ali ozdraviti. Te so pogosto tudi posledica podhranjenosti in pomanjkanja osnovnih življenjskih potrebščin. Ravno tako je dejstvo, da ima najbrž kar večina od nas v omari več parov čevljev, kot bi bilo nujno potrebno. Marsikdo pa ima tudi čevlje, za katere je plačal več, kot bi stale osnovne življenjske potrebščine enega ali pa morda celo več ljudi, ki živijo v skrajni revščini. Kako je torej mogoče, da smo se – čeprav smo v prejšnjem primeru brez pomisleka žrtvovali par čevljev za rešitev otroškega življenja – v svojem vsakdanjem življenju odločili drugače: da smo si kupili drage čevlje, namesto da bi si kupili cenejše ali pa da si jih sploh ne bi kupili, saj jih imamo tako ali tako že dovolj, prihranjeni denar pa bi namenili človekoljubni organizaciji, ki vsak dan rešuje človeška življenja, v svojem delovanju pa je v največji meri odvisna od prispevkov ljudi?

Vprašanja, ki jih lahko zastavimo dijakom:

- Kako bi morali po vašem mnenju ravnati, če vemo, kako so porazdeljene dobrine na svetu?
- Če se strinjate s tem, da je nekaj potrebno narediti, da bi se razlike med ljudmi v premoženju zmanjšale, kaj ste sami pripravljeni narediti?
- Kolikšen del svojega prihodka bi moral človek nameniti za pomoč ljudem v stiski?
- Naredite pri sebi neki okviren izračun – koliko denarja zapravite za stvari, ki jih ne potrebujete nujno za dobro življenje? Kolikšno vsoto bi bili pripravljeni da(ja)ti v človekoljubne namene?

Tukaj se bodo najbrž zvrstila še druga vprašanja. Na primer:

- Kaj sploh je »dobro življenje«? Kako razumemo to idejo?
- Kaj potrebujemo za dobro življenje?
- Ali lahko obstaja dobro življenje, ki ga imajo možnost živeti samo nekateri v občestvu, medtem ko drugi te možnosti nimajo? Itd.



Film, ki si ga velja pri tem ogledati, je *Darwinova nočna mora* (*Darwin's nightmare*, 2004, režija: Hubert Sauper). Nekaj tem za pogovor ob filmu:

- Kdo je odgovoren za razmere, v katerih živijo ljudje ob Viktorijinem jezeru?
- Kakšen je vaš odnos do ljudi, katerih zgodbe ste videli v filmu? Kaj menite o njihovem načinu življenja?
- Ste že opazili, da je riba, ki jo lovijo v Viktorijinem jezeru in jo izvažajo v bogate države sveta, redna ponudba v vaši lokalni ribarnici?
- Kakšen je vaš odnos do filma? Kakšne misli, občutke, vtise je na vas naredil ogled?

Še nekaj vprašanj za razpravo ob razmišljanju o pravični delitvi dobrin in moralni dolžnosti:

- Kaj menite o ideji, da bi vsak od nas *moral* po svojih najboljših močeh nekaj narediti, da bi bilo revščine na svetu manj – da je to torej naša dolžnost in ne nekaj, kar je lahko prepuščeno naključnim dejanjem darežljivosti posameznikov?
- Kaj menite o tem, da je človek, ki ne prispeva dela svojega premoženja v dobro sočloveka v stiski, enako vreden obsodbe kot človek, ki stoji ob jezeru, v katerem se nekdo utaplja, in ne naredi ničesar (če torej ne naredimo ničesar, delamo nekaj moralno spornega)?
- Izračuni ekonomistov kažejo, da bi bilo za občutno zmanjšanje svetovne revščine dovolj, če bi vsak prebivalec bogatejših držav, ki je vsaj povprečno premožen, prispeval dnevno 1 dolar (približno 73 centov). Zakaj po vašem mnenju te ideje še vedno nismo uresničili in kaj bi morali narediti, da bi se to zgodilo?

Praktična etika: naloga št. 2

Najbrž se mnogim ljudem zdi povsem samoumevno, da imajo glede hrane, ki jo zaužijejo vsak dan, na voljo veliko možnosti za izbiro. Ničesar spornega ne vidijo v tem, da kupujejo izdelke v supermarketih, saj ima vsak človek pravico do svobodne izbire, kako bo potrošil svoj denar, katere dobrine bo izbral in katere sestavine bo dal v svoj vsakdanji obrok. Mnogim ljudem se tudi ne zdi sporno, da kupujejo hrano proizvajalcev, ki gojijo živali na način, zaradi katerega so te živali podvržene trpljenju in bolečinam – edini smisel tega pa je, da končajo na našem krožniku kot okusna jed. Pred časom je bila na televiziji oddaja, ki je pokazala japonske ribiče, ki se dnevno odpravljajo na lov za morskimi psi. Njihov cilj ni ujeti morskega psa, da bodo tega lahko prodali ribarnicam, temveč ujeti morskega psa in mu odrezati plavuti, nato pa to, kar od njega ostane (morski pes ta masaker preživi) vržejo v morje in ga prepustijo počasnemu umiranju. Plavuti pa nato prodajo restavracijam s posebno ponudbo za posebne goste: juha iz plavuti morskega psa namreč velja za specialiteto, ki si jo sicer redki lahko privoščijo, so pa zato ti zanje pripravljeni plačati kar zajeten znesek. Ko je jed enkrat na krožniku, se najbrž nihče od teh gurmanov ne vpraša, za kakšno ceno (tisto namreč, ki so jo morale pretrpeti pohabljenе živali) so jed dobili na krožnik. Ob gledanju oddaje smo lahko pristno zgroženi – toda: kolikokrat pa

smo mi sami pozorni na izvor hrane, ki jo uživamo vsak dan in ki bi se ji morda le stežka bili pripravljeni odpovedati? Smo pozorni dovolj, ali bi morali biti bolj? Ali je vprašanje o tem, kakšna naj bo naša izbira hrane, ki jo uživamo, res trivialna, ali pa nas zavezuje k resnejšim in bolj poglobljenim moralnim razmislekom?

Za razmišljanje o teh temah si z dijaki lahko ogledamo tudi naslednje filme:

1. *Super Size Me* (Morgan Spurlock, 2004).
2. *Kruh naš vsakdanji* (*Unser täglich Brot*, Nikolaus Geyrhalter, 2005).
3. *Modern Meat* (Frontline, 2002; dostopno na spletu: <http://topdocumentaryfilms.com/modern-meat/>).
4. *The future of Food* (Lilyfilms, 2005; dostopno na spletu: <http://www.thefutureoffood.com/>).
5. Serija dokumentarnih oddaj *Pogled z neba* (*Vu du ciel*, produkcija: TV France 3).

Možne iztočnice za pogovor:

- Ali se zavedamo kakovosti in izvora hrane, ki jo zaužijemo vsak dan?
- Ali smo upravičeni gojiti živali na prenatrpanih farmah samo zato, da zadostimo našim vse večjim apetitom po mesu?
- Kakšne argumente lahko ponudimo v prid uživanju mesa?
- Ali se dovolj zavedamo, koliko užitne hrane vsak dan konča v smetnjakih, medtem ko mnogi ljudje na svetu trpijo zaradi lakote? Kaj bi morali narediti ob tem obče znanem dejstvu?
- Uživanje hrane in skrb zase ...

Kot izhodišče za razmislek o tem, kaj smo pripravljeni narediti za druge ljudi (denimo tiste, ki trpijo zaradi pomanjkanja hrane, vode in drugih najosnovnejših dobrin za preživetje), lahko preberemo tudi naslednjo zgodbo:

Brata

Brata sta skupaj obdelovala košček zemlje, pridelek pa sta si delila. Nekega večera sta legla k počitku, potem ko je vsak pospravil v skedenj svoj del. Eden se je prebudil in pomislil:

»Moj brat je poročen in ima dva otroka. To mu prinaša skrbi in izdatke, ki so meni prihranjeni. Bolj potrebuje žito kot jaz. Skrivaj mu bom nesel nekaj vreč. Vem namreč, da bi odklonil, če bi mu to predlagal na glas.«

Vstal je znosil nekaj vreč v bratovo kaščo in znova legel. Kmalu za njim pa se je prebudil drugi brat in pomislil:

»Ni pravično, da imam polovico žita z najinega polja. Moj brat ne pozna radosti družinskega življenja. Ven hodi in se zabava s prijatelji, to pa ni poceni. Zato mu bom nesel nekaj svojega žita.« Vstal je in nekaj vreč žita prenesel v sosednjo kaščo.«

Naslednje jutro sta bila oba brata osupla, ko sta v svojih kaščah zagledala enako število vreč z žitom kot prejšnji večer.



Vsako leto v času spravila pridelkov sta storila enako. In nikoli si nista uspela pojasniti, kakšna čarovnija je pričarala vselej enako število vreč.

(Zgodba z Bližnjega vzhoda)

V razmislek ponudimo še naslednji odlomek:

»**Medsebojna delitev** mora postati osrednji princip (načelo, temelj, osnova) novih družbenih odnosov in še posebej ekonomije. /.../

Nasprotje tekmovanju za naravne vire in dobrine, ki se v sodobnem besednjaku imenuje tržna konkurenčnost, je medsebojna delitev dobrin. Kaj sploh pomeni medsebojna delitev?

Medsebojna delitev se prvenstveno nanaša na drugačno, bolj pravično delitev ključnih dobrin, ki so potrebne (so ključnega pomena) za zadovoljevanje potreb vseh prebivalcev planeta, tako danes kot v prihodnosti. Ključne dobrine ne morejo in ne smejo biti v popolni lasti posameznikov ali posameznih skupin, niti držav, temveč so lahko samo v skupni lasti celotnega človeštva. To pa ne izključuje pristojnosti posameznikov, skupin ali lokalnih skupnosti, da z njimi upravljajo, jih nadzorujejo ali da so njihovi začasni lastniki.

Ključne dobrine ne morejo biti predmet 'svobodnega' izkoriščanja, trgovanja in brezvestnega uničevanja.

Medsebojna delitev ključnih dobrin je pogoj za zadovoljevanje potreb vseh ljudi (kar je temeljna naloga ekonomije) na planetu. Samo, če bodo vsi ljudje lahko zadovoljevali svoje potrebe, bomo lahko živeli v pravični človeški skupnosti in šele takrat bodo vzpostavljeni primerni pogoji za resničen mir na planetu.

Razvojna stopnja, ki jo je doseglo človeštvo, dopušča možnost izvajanja mednarodne delitve dobrin. Vsaka država ima presežke ključnih dobrin, ki jih lahko ponudi drugim ter si od njih pridobi tiste, katere ji primanjkujejo. Brez drugačne razdelitve svetovnega bogastva, brez solidarnosti, sodelovanja in soodgovornosti bolj pravičen svet ni mogoč! A najprej moramo preseči globoka nasprotja, ki zastrupljajo naše medsebojne človeške odnose.«

(Kralj 2005: 80–81)

Etika in kategorični imperativ

Kantovo delo *Kritika praktičnega uma* je eno temeljnih del, s katerim se vsekakor velja ukvarjati pri poglavjih o etiki. Znamenito Kantovo reklo, imenovano kategorični imperativ:

Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje! (Kant 1993: 33), bo morda sprva videti pretrd oreh, da bi ga poskušali razumeti. Zato velja najprej spregovoriti o tem, kar Kant imenuje »moralni zakon«. Kant je bil velik nasprotnik ideje, da je morala relativna, nekako v smislu odvisna od posameznika, pa tudi v smislu: odvisna od kulture, navad in običajev, časa in prostora. Ko govorimo o moralnem zakonu, govorimo o nečem, kar je univerzalno, pa tudi brezčasno (primer za to priskrbi Kant sam, ko razmišlja o dejanju, ki ga je storila Antigona, in ga navede kot zgled za moralno delovanje). Moralni zakon ni odvisen od občutkov ali osebnosti, temveč je utemeljen v umu. Človek kot umno bitje je zmožen moralnega delovanja, saj je vsak človek sposoben prepoznavati delovanje

tega zakona v sebi. Ali kot pravi Kant: »Ali ni vsak, ki je vsaj povprečno pošten, že kdaj ugotovil, da se le zato ni zatekel k sicer neškodljivi laži, s katero bi se lahko bodisi sam izvlekel iz kakšne neprijetne zadeve bodisi celo koristil ljubljenu in zaslužnemu prijatelju, da se ne bi moral skrivoma v lastnih očeh zaničevati?« (Kant, 1993: 86) Moralni zakon je tisti, zaradi katerega človek v neki situaciji preprosto ve, kako bi moral delovati. Tudi če potem ne deluje tako, kot mu narekuje njegov um, bo vedel, da bi moral delovati drugače. Kategorični imperativ pa je zapoved, ki je drugačna od vseh drugih, saj človeku v nekem smislu ne pove, kaj (konkretno) mora narediti, pa vendar, kot sledi iz Kantovega razmišljanja, človek v konkretni situaciji to lahko ugotovi. Kantov nauk pa ima za posledico še eno pomembno idejo.

Človek je v svojem delovanju vselej v odnosu do soljudi. Prvi pomen kategoričnega imperativa je torej ta, da naj delujemo tako, da bo načelo naše volje (ki bo povzročilo neko dejanje) lahko postalo obči (univerzalni) zakon – kar pomeni, da je to načelo takšno, da naj bi veljalo za vsakega človeka, ki bi se znašel v takšnem položaju. Torej je moralno delovanje tisto, ki se hkrati postavlja kot zgled soljudem. Človek se mora pri tem vprašati naslednje: kaj bi se zgodilo, če bi vsakdo ravnal na način, kot sem ravnal sam? Drugi pomen kategoričnega imperativa pa je strnjen v ideji, da človek drugih ljudi nikoli ne bi smel obravnavati samo kot sredstvo, temveč vselej tudi kot cilj. Človek torej ne bi smel delovati v popolni brezbržnosti do soljudi. Sleherno dejanje mora biti omejeno s spoštovanjem osebe drugega, kar pomeni, da drugi nikoli ne sme biti samo sredstvo, ki ga uporabimo za doseg nekega cilja, ampak mora biti drugi ta cilj. Tudi v primeru, ko mi drugi človek ni všeč, ko ga ne maram, ko mi para živce ali pa ga ne morem spoštovati zaradi njegovega značaja, z njim ne smem ravnati poljubno. Ne smem ga, denimo, poniževati ali izkoriščati, z njim manipulirati, ga zaslužniti, mu lagati ... S Kantovimi besedami: »Moralni zakon je svet (nedotakljiv). Človek je sicer dovolj nesvet, vendar pa mu mora biti sveto *človeštvo* v njegovi osebi. V vsem stvarstvu je mogoče vse, kar hočemo in nad čemer imamo kaj moči, uporabiti tudi *zgolj kot sredstvo*, le človek, z njim pa vsako umno bitje, je *smoter sam na sebi*.« (Kant 1993: 86)

Morda bodo nekatere ideje, s katerimi smo se ukvarjali zgoraj, sprva videti abstraktne in težko razumljive. Zato predlagam, da se razmišljanja o Kantu lotimo še na en način. Vzamemo lahko neki primer, s pomočjo katerega se bomo lotili razlage ključnih pojmov Kantove etike.

Primer: Sophie Scholl in bela vrtnica

V osrčju nacistične Nemčije je obstajala odporniška skupina zoper nacistični režim, ki so jo sestavljali večinoma študentje. Ena od pripadnic te skupine je bila tudi Sophie Scholl. Poslanstvo te skupine je bilo zlasti ozaveščanje ljudi o krutosti in nepravčnosti vojne ter protest zoper politično oblast, ki je širila vojno in politiko strahu in zaradi katere so vsak dan trpele in umirale množice ljudi. Ob tem je velika večina ljudi molčala, pokorna nacistični oblasti. Obstajalo pa je tudi nekaj ljudi, ki niso hoteli molčati in pristati na stanje stvari, ampak so hoteli spremeniti svet na bolje. Zgodbo Sophie Scholl lahko spremljamo v filmu *Zadnji dnevi Sophie Scholl*.

Ko sta Sophie in njen brat Hans nekega februarskega dne (bilo je leta 1943, malo po bitki za Stalingrad, kjer so tako Sovjeti kot Nemci trpeli ogromne izgube ljudi) na univerzo prinesla letake s protihitlerjevsko vsebino, ju je zalotil hišnik in ju naznanil gestapu. Po dolgotrajnem zasliševanju sta brat in sestra svoje dejanje priznala. Skupaj s še nekaterimi sodelavci sta bila 22. februarja 1943 obsojena na smrt. Zadnje



besede Hansa Scholla so bile: »Živela svoboda!« Sophie pa je v pogovoru s starši, tik preden je bila usmrčena, dejala, da bi svoja dejanja naredila ponovno. Delovanje Bele vrtnice je pomenilo navdih za mnoge druge odporniške skupine, ki so se po vsej Evropi bojevale proti fašističnemu režimu.

Film *Zadnji dnevi Sophie Scholl* (*Sophie Scholl – Die letzten Tage*, 2005, režija: Marc Rothemund) je izjemno prepričljiva (pa tudi verodostojna) pripoved in je tudi zelo primeren za ogled v razredu. Če filma ne bomo pokazali v celoti, priporočam ogled dela, v katerem Sophie odgovarja na vprašanja, ki ji jih zastavlja zasliševalec (trajanje odlomka: od 36:40 do 1:12:47).

Teme za pogovor:

- Upor zoper fašistično oblast kot etično dejanje.
- O notranji vesti in moralnem zakonu: Kako razumete Sophijino izjavo, da ona posluša svojo vest?
- O človekovem dostojanstvu: Kateri prizor iz filma nam še zlasti daje misliti o tej ideji?

Sklep: filozofija kot način življenja ali praktična etika v antični filozofiji

Ideja o tem, da je filozofija tudi praksa ali način življenja, sega v čas antike. Pierre Hadot je v svojem delu (Hadot 2009) pokazal, da je za antično filozofijo značilno dvojje. Na eni strani gre za filozofski diskurz ali razmišljanje o pojmih, ustvarjanje pojmov, na drugi strani pa za neki poseben način življenja – oba, tako filozofski diskurz kot način življenja, tvorita v življenju filozofa eno. Misel o »praktični etiki«, ki smo jo srečali na začetku poglavja, ima svoje tako izvore v razmišljanjih o pravilnem oziroma dobrem življenju, pa tudi v praksah, ki so se jih lotevali antični filozofi – vsebina teh praks pa so bile tako duhovne kot tudi telesne vaje. Namen teh vaj pa je bil doseči preobrazbo ali spremembo v načinu življenja: »Vajo v filozofskem načinu življenja bi lahko prepoznali tudi v meditativnem diskurzu, ki je bil nekakšen dialog samega filozofa, soočenega s samim sabo /.../ Dialog s samim sabo je bil v antiki razširjena navada. /.../ Tiho meditacijo je mogoče izvajati negibno in stoje, kar je počel Sokrat, ali med sprehodom, kakor sta opisala pesnik Horacij ('Ali tiho hodiš z majhnimi koraki skozi zdravilni gozd z mislimi, vrednimi modreca ali poštenjaka?') in stoik Epiktet ('Pojdi se sprehajati sam, razgovarjaj se sam s sabo.'). Meditacija je bila del sklopa praks, ki sicer niso vse pripadale redu diskurza, so pa vedno izpričevale filozofovo osebno zavzetost in so bile zanj sredstvo samopreobrazbe in vpliva nase.« (Hadot 2009: 193–194)

V nadaljevanju in za sklep k poglavju o etiki in morali preberimo nekaj misli antičnih mislecev, ki pričajo o tem, da je filozofija tudi neki poseben način življenja. Te odlomke ponudimo v branje dijakom in jih povabimo, naj razmislijo o tem, kako bi se njihov način življenja spremenil, če bi te ideje postale del njihovega vsakdanjika.

1. »Vsako tvoje delo, sleherna beseda in misel ti bodi taka, kot bi se ti bilo v tem trenutku ločiti od življenja! Prijemaj za sleherno delo, kot da bi bilo tvoje zadnje v življenju, brez vsake prenačlice. Nisem se pripravil samo za tisti dan, ki mi ga je poželjivo upanje obljubilo kot poslednjega, temveč

imam vsak dan za poslednji. Komur je vsak dan celo življenje, je brez skrbi.« (po Marku Avreliju, Epiktetu, Seneki; vir: Hadot 2009: 207)

2. *»Ljudje se ne spominjajo minulega dobrega in ne uživajo zdajšnjega, temveč čakajo le na prihodnje dobro. In ker jim to ni zagotovljeno, jih mučita skrb in strah. Ta muka postane zlasti huda, ko prepozno opazijo, da so se zaman pehali za bogastvom, močjo in oblastjo. Deležni niso namreč nobenega ugodja, zaradi katerega so si v upanju, da ga bodo dosegli, nakopali mnogo hudih težav. Nespametno življenje je neprijetno, polno strahu in skrbi, docela odvisno od tega, kaj bo prišlo.*« (po Ciceronu ter Seneki; vir: Hadot 2009: 209)
3. *»Ko gremo spat, bodimo dobre volje in si veselo govorimo: živel sem, vse sem izpolnil, kar mi je dala usoda. Če nam bog prida še jutrišnji dan, ga z veseljem sprejmemo. Najbolj srečen in brezskrben je tisti, ki brez bojazni pričakuje jutrišnji dan. Kdor lahko reče 'živel sem', temu je vsak dan v dobiček.*« (po Seneki; vir: Hadot 2009: 208)
4. *»Dušo je treba vsak dan pozvati, naj položi račune. To je počel Sekstij: ko je dan minil in se je umaknil v svojo sobo k nočnemu počitku, je spraševal svojo dušo: 'Katerega zla si se danes ozdravila? Katero pregreho si premagala? V čem si boljša?' Kaj je lepšega kot to, da temeljito preiskujemo ves dan? Kakšen spanec pride za tem izpraševanjem samega sebe, kako miren, globok in svoboden je, ko je bil um pohvaljen ali opozorjen, ko se je sam postavil za opazovalca ali tajnega sodnika lastnih nravi! Izrabljam to moč in vsak dan se sam s sabo pravdam zase. Ko ugasnemo baklo in ko moja žena, vajena mojega ravnanja, utihne, izprašujem svoj dan in tehtam svoja dejanja in besede; ničesar si ne skrivam, ničesar si ne spregledam.*« (Seneka; vir: Hadot 2009: 215)
5. *»Če še ne vidiš lastne lepote, postopaj kot kipar pri kipu, ki mora postati lep: odstrani to, ostrga ono, zglati to mesto, očisti drugega, dokler v kipu ne razkrije lepega obraza. Enako tudi ti odstrani vse, kar je odveč, poravnaj, kar je nagnjeno, in tako očisti vse, kar je mračno, da postane sijoče, in nenehno kleši lasten kip, dokler v tebi ne zasije božanska jasnina vrline.*« (Plotin; vir: Hadot 2009: 205)

Literatura

- 1 Hadot, P. (2009). *Kaj je antična filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- 2 Kant, I. (1993). *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 3 Kralj, R. (2007). *Pravična delitev dobrin*. Kamnik: samozaložba.
- 4 Kralj, R. (2005). *Svet za vse*. Kamnik: samozaložba.
- 5 Nietzsche, F. (1998). *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 6 Singer, P. (1994). *How are we to live? Ethics in an age of self-interest*. New York: Prometheus Books.



3.2 Svoboda in odgovornost

Marjan Šimenc

Šolska modrost pravi: odgovornost predpostavlja svobodo. Odgovorni smo, če smo svobodni, če pa nismo svobodni, ampak determinirani (kot recimo kamni in drevesa), nismo odgovorni (zato kaznovanje mize, ki je »udarila« otroka, v resnici ni kazen, saj miza ne more ničesar narediti). In kaj več ni povedati.

Stvari so v resnici bolj zapletene. Ne samo glede tega, ali smo svobodni, ampak tudi glede tega, kdaj smo odgovorni. Poglejmo si najprej odgovornost. Besedo odgovornost uporabljamo na več načinov, ločimo vsaj vzročno odgovornost, pravno odgovornost in moralno odgovornost (Honderich 1995).

Vzročno je odgovoren tisti oziroma tisto, ki je nekaj povzročil/-o. Za požar je lahko »odgovorna« strela, za razbito vazo maček, za loputanje vrat prepih. Svoboda tu ne igra nobene vloge, važna je nasprotno prav nujna vzročna povezanost med »storilcem« in danim stanjem stvari – se pravi požarom, črepinjami in loputanjem, med vzrokom in posledicami.

Pravno smo odgovorni, če imamo pravno dolžnost skrbeti za nekaj ali če so naša dejanja pravno opisana kot kršitve. S pravo odgovornostjo je povezana odgovornost, ki pritiče posamezni vlogi. Učitelj je odgovoren za znanje učencev, zdravnik za zdravljenje pacientov, starši za svoje otroke in minister za promet za stanje na cestah. Slednji je ob hudi nesreči lahko primoran odstopiti, četudi nima nič z njo, ker je »objektivno« odgovoren (je odgovorna oseba za dano področje) za dogajanje v svojem resorju. Kdor vestno opravlja dolžnosti, povezane s svojo vlogo, ravna odgovorno.

Moralna odgovornost je povezana z moralnimi zavezami, ki jih imamo, in z merili, ki podeljujejo hvalo in kritiko. Navadno smo za dejanje moralno odgovorni takrat, ko gre za naše dejanje, se pravi, kadar smo zanj vzročno odgovorni in je bil res naše dejanje, ne pa nekaj, kar smo storili nenamerno ali po naključju. Vendar pa se tu stvari začnejo zapletati.

Zanimivo je, da je po vsakdanjem razumevanju odgovornost popolnoma združljiva z determinizmom. Kakor pravi Rachels (2005), je za odgovornost potrebno le, da so izpolnjeni naslednji pogoji:

- a. moramo narediti dano dejanje;
- b. dejanje mora biti slabo;
- c. nimamo izgovora zanj.

Pri odgovornosti je v vsakdanjem življenju ključen pojem opravičila, se pravi dejstva, ki nas lahko razbremenijo, če smo storili kaj slabega. Razbremenijo nas lahko pomota: vaš dežnik sem vzel nehote, ker sem ga zamenjal za svojega. Razbremenijo nas lahko pomanjkanje namere: vozil sem po vseh pravilih, a nisem mogel predvideti, da mi bo kdo skočil pred avto – povozil sem ga nehote. Počila je guma in zato je avto zaneslo v pešce – povozil sem jih, nič hudega sluteč. Razbremenijo nas lahko prisila: denar sem mu izročil, ker mi je grozil s pištolo. A ni vsak izgovor dober. Kakor je vedel že Aristotel: *»Nekatera dejanja pa so takšna, da jih tudi pod najhujšo silo ne smemo storiti, ampak je bolje v najstrašnejših mukah umreti. Smešno je npr., kako Euripi-*

des utemeljuje, kako je bil Alkmajon prisiljen ubiti svojo mater.» (Aristotel, 1994: 96) Razbremenjeni nas lahko nevednost: prijatelju ste dali aspirin, niste pa vedeli, da je nekdo zamenjal zdravila v steklenički s strupom. Razbremenjeni vas lahko norost: trpite za težko psihozo, zato ste mislili, da vas hoče mimoidoči zabosti, pa ste ga zabodli sami – tako rekoč v samoobrambi. Razbremenjeni nas lahko mladost – res sem vozil avto in zakrivil nesrečo, a imam šele trinajst let, zato nisem kriv (ker v resnici ne vem popolnoma, kaj delam, in se ne zavedam polno posledic svojih dejanj). Razbremenitev je lahko samo delna: res sem ga udaril, a bil sem nekoliko vinjen in možak me je izzival. Zato nisem polno odgovoren.

Kljub temu je glavno vprašanje pri temi odgovornosti in svobode vendarle povezano s svobodo. Razmislek o svobodi zahteva več kakor samo obravnavo dveh skrajnosti, svobode in determinizma. Pokaže se, da je lahko sama oseba, o kateri razmišljamo, ali je svobodna ali ne, bistveno določena s svojim odnosom do svobode. Ne samo kantovsko, da svobodna sicer ni, saj je kot človeško bitje vpeta v naravno vzročnost, a to lahko postane, če ravna v skladu s svojim umom. Tudi ne samo eksistencialistično, da živi v slabi veri, če misli, da ni svobodna. Zdi se namreč, da je odgovornost povezana s konceptom sebstva (jaza) in odnosom osebe do same sebe. K odgovornosti spada odgovornost osebe do same sebe in do svojih želja, tako da bi nekako lahko rekli: ne drži samo, da je oseba na neki bistveni ravni odgovorna, če je svobodna, temveč tudi, da postane svobodna, če postane odgovorna zase in za svoje želje. Morda je ta teza nekoliko pretirana, zato si podrobneje oglejmo področje svobode v vseh njegovih razsežnostih.

»Svoboda ali smrt«, ta anarhistični moto morda najbolj izrazito poudarja pomen, ki ga ljudje pripisujemo svobodi – svoboda je ena najvišjih človeških vrednot, brez nje ni človeka vrednega življenja. Zato ni presenetljivo, da se vprašanje svobode pojavlja na številnih področjih filozofskega premisleka: v etiki, v ontologiji, v politični filozofiji, celo v filozofiji zgodovine. Temu ustreza tudi njen pomen za filozofijo v gimnaziji, na drugi strani pa gre pojem, ki nastopa v različnih povezavah, kar povzroča dijakom težave. Nekateri pravijo, da je pojem svobode žrtev svojega uspeha: uporabljen povsod počasi izgublja vsak določen pomen.

Prvo, kar ljudem pride ob svobodi na misel, je biti brez prisile in z možnostjo, da delujemo po svoji volji. Zapornika nima nihče za svobodnega, prav tako ne živali, zaprte v kletko. Svoboda se zdi to, da lahko naredim, kar hočem. A če pomislimo, je jasno, da cele vrste stvari ne moremo narediti. Nekaterih zato ne, ker so v nasprotju z zakoni fizike, drugih, ker nam jih prepovedujejo družbeni zakoni. Slednje seveda lahko kršimo, vendar nas bo bržkone doletela kazen. Absolutna svoboda torej za ljudi ne obstaja, absolutno svoboden je lahko samo Bog. V naslednjem koraku pa uvidimo, da narediti, kar hočemo, ne pomeni nujno, da delujemo svobodno, tako da je morda vprašljiva tudi ta omejena svoboda. Morda samo mislimo, da svobodno izbiramo med različnimi alternativnimi dejanji, v resnici pa se ne zavedamo sil, ki določajo našo voljo. Morda je vse dogajanje na svetu podvrženo železnim zakonom nujnosti, ki jim ne uide niti na videz »naša« volja.

V ontologiji svoboda zadeva vprašanje svobodne volje in determinizma. Determinizem je v splošnem teza, da so vsi dogodki določeni s predhodnimi. Vse, kar se zgodi, je v celoti določeno s tistim, kar se je zgodilo pred tem. Ker velja univerzalna vzročnost, je mogoče napovedati prihodnje dogodke, če poznamo izhodiščno stanje in vzročne mehanizme, ki nanje vplivajo. Univerzum je potemtakem velik stroj, katerega dogajanje poteka po mehanizmu nujnosti. Vse, kar se v njem zgodi, se nujno zgodi.



Toda če je tako, je človekova svobodna volja iluzija, prav tako predstava, da delujemo, saj smo samo marionete v rokah sil, ki nas določajo. Zato tudi ni odgovornosti. V etiki je vprašanje svobodne volje bistveno: samo svobodno bitje je lahko moralno (kamen in ameba nista ne moralna ne nemoralna, temveč preprosto amoralna), samo svobodno bitje lahko deluje in je za svoja dejanja odgovorno.

S Freudom postane sporen ta preprosti pojem prisile, ki prihaja od zunaj. Nadjaz, ki zastopa družbeno prisilo, je po Freudovi analizi del subjekta, ki ni več enotni, temveč razcepljeni subjekt, ki se sam ne zaveda vsega, kar vpliva na njegovo delovanje – je subjekt nezavednega. Prisila, vir nesvobode, ne prihaja od zunaj, ni nekaj zunanjega in tujega, temveč se preseli v notranjost. Če je tako, ni več jasno, ali prisila sploh še je, saj kolikor se identificiramo z glasom vesti, sami hočemo, kar nam ta ukazuje. Vsekakor pa pojem nezavednega odpira možnost velike zaslepljenosti, o kateri govori Spinoza: subjekt si domišlja, kako svoboden je, toda pravi vzroki njegovih navidezno svobodnih odločitev so na drugi sceni, v nezavednem. (Kako pozabljamo, v kakšni meri nas določa družbeno okolje, opozarja pripomba Erica Hofferja: »*When people are free to do as they please, they usually imitate each other.*«) Ta notranji vir svobode lahko ponazorimo tudi s preprostim zgledom.

»Jasen primer predstavljajo ljudje, ki trpijo zaradi kakšne prisile ali **zasvojenosti**; denimo, kleptomani, ki se preprosto ne morejo upreti, da ne bi ob ponujeni priložnosti česa izmaknili, ali zasvojenci z drogami, ki bi storili vse za naslednji odmerek narkotika. Takšni ljudje se v trenutku odločitve ravnaajo v skladu s svojimi najmočnejšimi željami, toda ko se umirijo in razmislijo, jim je jasno, da teh želja nočejo imeti. Če bi lahko pritisnili na gumb in se znebili prisilnih dejanj ali odvisnosti, ne bi omahovali. Njihova odločitev, da bodo pograbili kakšno srajco ali si vbrizgali heroin, torej ni izbira v pravem pomenu besede; motivira jo nuja, tej pa bi se posameznik raje izognil.«

(Miller 2007: 70)

Lahko pa to notranjo prisilo še bistveno bolj zapletemo, tako da ni več jasno, kaj hoče subjekt in kaj pravzaprav ni njegova prava volja.

»Nekoliko drugačen je primer, kadar so izbire nekoga določene z **zunanjo prisilo**; denimo, dekle, ki vselej stori tisto, kar ji priporoča mati. Čeprav se zdi, da je s svojimi odločitvami zadovoljna – in ni podvržena notranjim bojem, kot je pogosto v primerih prisile ali zasvojenosti –, tudi tukaj opažamo, da odločitve v resnici niso njene. Izbira v pravem pomenu besede namreč zahteva določeno vrsto **neodvisnosti**. Svobodna oseba se mora vprašati, »kaj dejansko hočem oziroma v kaj verjamem«, in mora biti sposobna zavrniti odgovore morebitnih posrednikov. Svobodo v tem pomenu ljudje izgubijo, kadar se zaradi družbenega pritiska **prilagadijo prevladujočim konvencijam** ali ko prevladujoča prepričanja postanejo tako močna, da se jim niso več sposobni upreti. Takšne učinke imata lahko religija in politična ideologija.« (Prav tam)

Če dejanje ni svobodno, subjekt zanj ni odgovoren. Sodišča ne sprejmejo pričevanj, ki so jih od jetnikov izsilili. Včasih prisiljeno dejanje sploh ni dejanje, temveč se subjektu pripeti. Če nam zvijejo roko, da bi od nas dobili predmet, ki ga v njej držimo, ga sama spusti. Vendar pa pogosto niti nam ni jasno, ali smo nekaj naredili, da

bi se izognili nadaljnji bolečini, ali pa je telo samo popustilo, čeprav smo bili mi še pripravljeni vztrajati.

V politični filozofiji ne gre za svobodo v razmerju do zakonov narave, ki jim, vsaj kolikor smo telesna bitja, ni mogoče uiti (zakon težnosti za nas velja, če hočemo ali ne). Predmet politične filozofije so družbeni zakoni. Te je mogoče kršiti, kajti niso brezpogojna nujnost, temveč smernice našemu ravnanju. Kolikor jih razumemo kot pomoč pri odločanju, niso omejitve, temveč širitev naše svobode (zlasti kadar omejijo poseganje drugih v naše življenje). Ni pa nujno, da jih razumemo tako. Če se jih nočemo držati, jih lahko kršimo, vendar slednje navadno ne ostane nekaznovano.

V vsakdanjem življenju razumemo svobodo kot biti prost nečesa in prav to nam da »laže dihati«. Če vam neznanec pove, da je končno svoboden, ne veste natančno, česa je »prost« – od česa je svoboden. So ga spustili iz zapore, je poplačal dolgove, je žena privolila v ločitev? Brez dodatnih informacij vemo le, da gre za prostost od nečesa, kar ima sam za breme oziroma omejitev. Svoboden je, ker se je rešil nečesa, za kar si je želel, da ne bi več obstajalo. Vendar so omejitve različne. Jabolka ne morem utrgati, ker mi lastnik ne dovoli. To je ena možnost. Druga je, da ga ne morem utrgati, ker ga sploh ni. Oba »ne morem« sta izhodišče za govorjenje o različnih tipih svobode, najpomembnejše pa je razlikovanje med pozitivno in negativno svobodo, kakor ga je razvil Isaiah Berlin:

»Navadno pravimo, da sem svoboden toliko, kolikor me noben človek ali ustanova ljudi ne ovira v moji dejavnosti. Politična svoboda v tem smislu je, preprosto rečeno, področje, na katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali. Če mi drugi preprečujejo početi tisto, kar bi sicer počel, sem toliko nesvoboden; če pa to področje drugi ljudje skrbijo prek določenega minimuma, me je mogoče šteti za prisiljenega ali celo zaslužjenega. Prisila vendarle ne zajema vseh oblik nezmožnosti. Če pravim, da ne morem skočiti več kot deset čevljev visoko, da ne morem brati, ker sem slep, ali da ne morem razumeti zapletenejših strani Hegla, bi bilo ekscentrično zatrjevati, da sem toliko zaslužjen oziroma prisiljen. Prisila je namerno vmešavanje drugih človeških bitij na področje, na katerem bi jaz sicer lahko deloval.«

(Berlin 1992: 69–70)

To je negativna svoboda, svoboda ne od ontološkega determinizma, temveč od posegov drugih ljudi. In prav o tej negativni svobodi govori Mill:

»Cilj te razprave je podati eno samo, zelo preprosto načelo, ki ima pravico brezpogojno uravnavati prisilo in nadzor družbe nad posameznikom, pa naj bo sredstvo, ki ga pri tem uporablja družba, fizična sila z zakonskim kaznovanjem ali moralno nasilje javnega mnenja. To načelo pravi, da je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodno delovanje katerega koli člana, samozaščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na katerem koli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole zato, da preprečimo oškodovanje drugih ljudi. Njegov lastni blagor, telesni ali moralni, ni zadostno opravičilo.«

(Mill 1994: 44)



S svobodo se razume, da se drugi ne vtikajo vame. Z drugimi se predvsem misli na državno oblast. Zgodovina svobode postane tako zgodovina omejevanja državne oblasti. Večje ko je to področje nevmešavanja (države, pa tudi soljudi), večja je moja svoboda. A tak pojem svobode je razmeroma nov.

»Želja po tem, da se ne bi nihče vtikal vate, da bi bil prepuščen sebi, je bila vedno znak visoke civiliziranosti, pri posameznikih in pri skupnosti. Sam občutek zasebnosti, prostor osebnih odnosov kot nečesa samoumevno svetega, izhaja iz pojmovanja svobode, ki navzlic vsem verskim koreninam v svoji razviti obliki ni mnogo starejše od renesanse ali reformacije.«

(Berlin 1992: 76)

K temu konceptu svobode od vmešavanja, ki posameznikom omogoča njihove »eksperimente v življenju« (Mill) brez posega države, dokler z njimi ne škodujejo drugim, je treba dodati koncept pozitivne svobode, ki trdi, da negativna svoboda ne zadošča, saj »skala in kamen ne postaneta svobodna, če ju pustimo pri miru«. Pri pozitivni svobodi je vprašanje, kaj je bistvo svobode, zastavljeno drugače. Če se pri negativni svobodi sprašujem: Kaj smem početi?, se pri pozitivni: Kdo mi vlada, kdo mi zapoveduje, kaj smem početi in česa ne?

»'Pozitivni' pomen besede 'svoboda' izhaja iz posameznikove želje, da bi bil sam svoj gospodar. Želim si, da bi bilo moje življenje in moje odločitve odvisne od mene, ne pa od kakršnih koli zunanjih sil. Želim biti instrument svojih lastnih dejanj, ne pa instrument dejanj volje drugih. Želim biti subjekt, ne objekt. /.../ Hočem biti dejaven – tisti, ki odloča, ne pa namesto kogar odločajo, tisti, ki se sam usmerja, ne pa nekdo, na kogar deluje zunanja narava ali drugi ljudje. /.../ Svoboda, ki je v tem, da sem svoj lastni gospodar, in svoboda, ki je v tem, da mi drugi ljudje ne preprečujejo izbirati tako, kot izbiram, se na površini morda zdita kot dva logično ne dosti oddaljena pojma – videti sta kot zgolj trdilni in nikalni način, kako izreči eno in isto stvar. Vendar pa sta se 'pozitivni' in 'negativni' pojem svobode zgodovinsko razvijala v različnih smereh, ne vselej z logično spodobnimi koraki, dokler nista končno zašla v neposreden medsebojni konflikt.«

(Berlin 1992: 77-78)

Zakaj spor med obema pojmovanjema svobode, če pa se zdita tako sorodna? Zato, ker je mogoče včasih tisto, kar bi si ljudje morali želeli, tisto, kar bi zanje moralo biti cilj, pa ni, v imenu pozitivne svobode vsiljevati ljudem. Ker bolje kot oni sami vemo, kaj potrebujejo. V imenu pozitivne svobode lahko utemeljimo kratenje negativne svobode. In vedno bolj despotsko oblast, ki skrbi za pozitivno svobodo ljudi. Seveda gre lahko razmislek tudi v drugo smer: kaj mi pomaga prostost od zunanje prisile, če pa živim bedno življenje in si iz te bede ne morem pomagati. Kaj mi pomaga svobodna izbira, če pa je tisto, med čimer izbiram, strašno omejeno, in če nimam sredstev, da bi uresničil svoje izbire. Če imata dva popolno svobodo izbire, pa ima prvi na razpolago več alternativ, med katerimi lahko izbira, je prvi bolj svoboden. Če je izbira zelo omejena, sploh ni izbira. V najboljšem je podobna izsiljeni izbiri, ki jo imamo, ko nam ropar zagrozi: »Denar ali življenje!«

Svoboda v skupnosti zahteva sprejetje nekaterih omejitev. Oblast po prepričanju kontraktualistov nastane s pogodbo, s katero se odpovemo nekaterim svojim pravicam. Nekaj svobode je treba žrtvovati, a spet ne preveč. S konceptom človekovih pravic se poskuša zajeti tisto, kar je treba ohraniti ne glede na to, za kakšno družbo gre. In ne glede na to, ali bi se bil sam temu pripravljen odpovedati. Človekove pravice so neodtujljive, zato jih niti z lastnim privoljenjem ne morem prenesti na drugega.

Z eksistencializmom svoboda postane bistveno določilo subjekta. Ko se vprašam, kdo sem, je bistveni element odgovora, ali sem svoboden. Še več, z eksistencializmom, posebno v Sartrovi različici, subjekt sam postane svoboda, svoboda je njegovo bistvo. (Seveda tu poenostavljamo. Pri Heideggerju svoboda ni lastnost subjekta, temveč je subjekt zgolj v nekem razmerju do nje: »Človek ne 'poseduje' svobode kot lastnosti, temveč velja kvečjemu obratno: svoboda, ek-sistentna, razkrivajoča tu-bit poseduje človeka, in to tako izvirno, da edino ona zagotavlja človeštvu razmerje do bivajočega kot takega v celoti, ki šele utemeljuje in odlikuje vsako zgodovino. /.../ Svoboda, razumljena kot dopuščanje bivajočemu biti, spolnjuje in dopolnjuje bistvo resnice v smislu razkritosti bivajočega.« (Heidegger 1967: 163))

»V vsakem človeku obstaja globoka potreba po svobodi. Toda svoboda ni samo cilj, proti kateremu stremim in ki se mi neprestano izmika v prihodnost, ampak tudi izkušnja, ki obstaja. To, mislim, je osrednje. Na prvi pogled se to zdi nasprotujoče. Kako se lahko človek, ki se vzpenja v najbolj nemogočih razmerah, ki bedi na bivakih, šklepeta v mrazu, beži pred plazovi in se dneve, celo tedne dolgo muči z 'osvajanjem nekoristnega sveta', počuti svobodnega? Saj ga vse to pritiska in določa ter mu ne pusti, da bi odnehal. Sredi stene ni mogoče reči: jaz se ne grem več, in izstopiti na prvi postaji kakor iz avtobusa. Treba je iti do konca, četudi nazaj navzdol. Kakšna svoboda je to?«

Tako razmišlja Iztok Osojnik v krajšem zapisu z naslovom Končno svoboden. In da odgovor: ko vstopim v steno, ostane dolina za mano. Pa ne le tisti svet, vse misli, ki sem jih prinesel iz doline, padejo z mene kot oklep. Na vse pozabim. Zlijem se s steno. Tu imam občutek, v tej enosti, prost refleksije, da sem doma. Čista esenca življenja, brez besed. »Daleč onkraj svobode in ujetosti, v popolnem zdaj.« Harding v članku s pomenljivim naslovom »Kako je, če nimaš glave« razvija svoje himalajske izkušnje v podobno smer.

»Polotil se me je nenavaden mir, čudna živahna mlahavost ali otrplost. Razum in domišljija ter ves notranji klepet so zamrli. Še besede so me pustile na cedilu. Preteklost in prihodnost sta odpadli. Pozabil sem, kdo in kaj sem, svoje ime, človeškost, živalskost, vse, kar sem imenoval svoje. Bilo je, kot da bi se tisti hip rodil, popolnoma nov, brez misli, deviško čist vseh spominov. Obstajal je le Sedaj, ta sedanji trenutek in kar se je jasno pojavilo v njem.«

(Harding 1990: 132)

Svoboda subjekta je stanje brez misli, izpraznjenosti duha, zenovska praznina. Ni samo svoboda od misli, ko to stanje dosežemo, se izkaže, da je ta osvobojenost od misli v resnici odprtost za vse drugo. Bistveno je, da postane svoboda specifična



svoboda. Ni absolutna neomejenost, temveč sprememba perspektive, ki omogoča drug pogled na znano. Svoboden sem, ko se sam ne omejujem več. Svoboda ni dana, je eksistencialna izkušnja. Tako se ta izkušnja približuje stoičnemu modrecu, ki se ne zmeni za zunanje okoliščine nemirne dobe, temveč se umakne v notranjost duha in zatrdi: »Modrec je svoboden, četudi je v okovih.«

Prednost tega pogleda je, da svoboda ni neposredno povezana s prostostjo od omejitev niti ne z neko neposredno srečo. Po Frithjofu Bergmannu je namreč prav to problem številnih pojmovanj svobode:

»Naša kultura ima shizofren pogled na svobodo. Za prvo šolo mišljenja ima status aksioma, da je svoboda čudovita; svoboda loči ljudi od živali in jih dviga nad naravo. Svoboda mu da enkrat in z ničimer primerljiv položaj, ki ga izgubi, če izgubi svobodo ... Ta tradicija je bolj 'uradna'. Na svobodo gleda kot na izpolnjujočo, kot na naraven in očiten predmet hrepenenja vseh ljudi ... Vsi si prizadevajo za svobodo. Celó nacisti so razglašali, da se borijo zanjo. Če bi morali izbrati moto za drugo tradicijo, bi lahko izbrali frazo 'beg pred svobodo' ... Na izbiro imamo: sreča ali dostojanstvo. Eno ali drugo, ne pa obojega ... Iz tega zornega kota se zdi, da liberalizem vztraja pri nečem nemogočem, ko zahteva oboje in povezuje srečo s svobodo, tako da nam med obema ni treba izbirati.«

Če sprejmemo, da smo svobodni, da nas ne določa zunanja vzročna veriga, ki je z leti postala del nas, moramo sprejeti tudi odgovornost. Ne le za svoja dejanja, tudi zase. In to je poslednja odgovornost: etika avtentičnosti nam nalaga odgovor na vprašanje, kaj mi v resnici smo. In nas sili, da se sami oblikujemo tako, da bo to avtentični jaz.

»Nobenega razloga ni, čemu bi morala biti vsa človeška eksistenca ukrojena po enem samem ali pa po majhnem številu vzorcev. Če človek premore določeno sprejemljivo količino zdrave pameti in izkušenj, je njegov lasten način, kako bi si uredil eksistenco, najboljši, ne zato, ker bi bila ta na sebi najboljša, temveč zato, ker je to storil na zanj značilen način. Človeška bitja niso ovce in še celo ovce si niso neločljivo podobne.« (*O svobodi*)

Mill ima prav, da ni razloga za tako veliko podobnost med nami, čeprav se zdi, da družba lahko obstaja le, če obstajajo vezi med nami. In vezi predpostavljajo podobnost. Toda Millovo opozorilo za nas ni le moralno opozorilo, naj ne bomo konformistična bitja, ki nočejo izstopati in iščejo varnost in toploto v zavetju črede. Avtentičnost danes čutimo kot svojo nalogo.

»Kar moramo tukaj razumeti, je moralna moč za pojmi, kot je samoizpolnitev. Ko jih enkrat poskušamo razložiti zgolj kot obliko egoizma ali vrsto premajhne moralne strogosti, popuščanje samemu sebi glede na trše, zahtevnejše predhodne dobe, smo že na napačni sledi. Govorjenje o »permisivnosti« (narcizmu, hedonizmu) zgreši poanto. Naša doba ni osamljena v tem, da je premalo moralne strogosti in doslednosti. Ne gre samo za to, da ljudje žrtvujejo svoje ljubezenske odnose in skrb za svoje otroke, da se lahko ženejo za svojo kariero. Kaj podobnega je morda vedno

obstajalo. Poanta je v tem, da se mnogi danes počutijo poklicane, da to storijo, čutijo, da to morajo storiti, da bodo drugače njihova življenja nekako zapravljenjena in neizpolnjena.« (*Etika avtentičnosti*)

Avtentični jaz pa je jaz, za katerega lahko odgovarjamo. In če sprejmemo odgovornost zanj, bomo lažje sprejeli tudi odgovornost za svoja dejanja. Čeprav bo to včasih pomenilo sprejeti odgovornost za posledice svojih dejanj, ki jih nismo načrtovali in so tudi nas presenetila. A ker izhajajo iz naših dejanj, smo zanje odgovorni.

Literatura

- 1 *Aristotel (1994). Nikomahova etika. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 2 *Bergman, F. (1991). On Being Free. New York: University of Notre Dame.*
- 3 *Berlin, I. (1992). »Dva koncepta svobode.« Zbornik sodobni liberalizem. Ljubljana: Krt.*
- 4 *Harding, D. E. (1990). Kako je, če nimaš glave. V: Hofstadter, D., Dennet, D.: Oko duha. Ljubljana: Mladinska knjiga.*
- 5 *Heidegger, M. (1967). O bistvu resnice. Izbrane razprave. Ljubljana: CZ.*
- 6 *Honderich, T. (ur.) (1995). The Oxford Companion to Philosophy. New York: Oxford University Press.*
- 7 *Mill, J. S. (1994). O svobodi. Ljubljana: Krt.*
- 8 *Miller, D. (2007). Politična filozofija. Ljubljana: Krtina.*
- 9 *Rachels, J. (2005). Problems from Philosophy. Boston: McGraw-Hill.*
- 10 *Solomon, R. (1990). The Big Questions. New York: HBJ.*
- 11 *Šuster, D. (ur.) (2007). O svobodni volji, od Leibniza do Libeta. Maribor: Aristej.*
- 12 *Taylor, C. (2000). Nelagodna sodobnost (Etika avtentičnosti). Ljubljana: Študentska založba.*



3.3 Dobro in vrline

Andrej Adam, Marjan Šimenc

Možnosti za razpravo o dobrem in vrlini je veliko. Naš predlog se v glavnem drži Aristotela in s tem dopolnjuje posebno poglavje, ki smo mu ga posvetili v tem priročniku.

Za uvod v razpravo o vrlinah je zanimiva naslednja šala (v dodatku II dodajamo še eno, s katero je prav tako mogoče začeti razpravo):

»Divjega zajca so ujeli in prinesli v laboratorij državnega zdravstvenega inštituta. Ko je prišel, se je spoprijateljil z zajcem, ki se je rodil in odrasel v laboratoriju. Nekega večera je divji zajec ugotovil, da njegova kletka ni dobro zaprta, in se odločil za beg v svobodo. Povabil je laboratorijskega zajca, naj se mu pridruži. Laboratorijski zajec je bil negotov, saj še nikoli ni stopil iz laboratorija, a ga je divji zajec končno prepričal, naj poskusi.

Ko sta prišla ven, je divji zajec rekel: »Pokazal ti bom tretje najboljše polje,« in odpeljal je laboratorijskega zajca na polje solate.

Ko sta se najedla, je divji zajec rekel: »Zdaj ti bom pokazal drugo najboljše polje,« in odpeljal je laboratorijskega zajca na polje korenja.

Ko sta se do sitega najedla korenja, je divji zajec rekel: »Zdaj ti bom pa pokazal najboljše polje,« in odpeljal je laboratorijskega zajca na polje, polno zajčic. Bilo je kot v nebesih – neprestano ljubljenje vso noč. Ko se je začelo daniti, je laboratorijski zajec izjavil, da mora nazaj v laboratorij.

»Zakaj?« je vprašal divji zajec. »Pokazal sem ti tretje najboljše polje s solato, drugo najboljše polje s korenjem in najboljše polje s puncami. Zakaj hočeš nazaj v laboratorij?«

Laboratorijski zajec je odvrnil: »Ne morem pomagati. Crknil bom, če ne dobim cigarete!«

(Cathcart & Klein 2008: 147)

Nekaj opomb k odlomku

Izkušnje kažejo, da je razprava ob podobnih odlomkih bogata. Ob zgornjem dovolj hitro načne vprašanja, kot so: kaj je dobro življenje, kaj je smisel življenja, kaj je sreča, kaj je pravi način življenja itd.

Razpravo je smiselno usmeriti k vprašanju, kaj (ali kakšno) je dobro življenje? To namreč omogoča uvesti nekatere poudarke Aristotelove filozofije, hkrati s tem pa pokazati, da je o nekaterih za nas pomembnih in občih pojmi skorajda nemogoče razpravljati, če jih ne povežemo z drugimi enako pomembnimi pojmi. V Aristotelovi filozofiji se pojmi, kot so dobro (življenje), sreča, vrline, tesno povezujejo. Brez enega težko razložimo drugega. Morda si lahko pri uvajanju tega premisleka pomagamo z naslednjim delovnim listom:

Delovni list: O Aristotelovem in antičnem pojmovanju dobrega, sreče in vrline

»Beseda »aretē« pomeni približno »dobrost« ali »odličnost«. Aristotel lahko govori o *aretē* kakega dokaza ali kake sekire ali človeka. Človeška *aretē* je človeška odličnost – kar pomeni biti dober človek – in je samo posredno povezana s tem, kar si mislimo z izrazom *vrline*. In končno, »*eudaimonia*« se ne nanaša na duševno stanje evforije, kot je prevedena beseda »srečnost«: biti »*eudaimon*« pomeni uspevati, uspešno živeti, in zveza med izrazoma *eudaimonija* in srečnost je spet posredna.

Kakšna je torej Aristotelova »etična« filozofija? »Vsi soglašajo, da je srečnost najvišje dobro; želimo si le nekoliko jasnejši odgovor o tem, kaj je bistvo srečnosti.« (NE I 7, 1097b, 22–23) Vsak od nas si želi uspevati ali biti uspešen in vsa naša delovanja, kolikor so razumska, so usmerjena na ta zadnji namen. Prvo vprašanje praktične filozofije je torej: Kako naj dosežemo *eudaimonio*? Kaj sestavlja uspešnost? Kaj pomeni biti uspešno človeško bitje? Aristotel se ne sprašuje, kaj nas osrečuje, in ne zanima ga vprašanje, kako bi *morali* usmerjati svoje življenje, če je vprašanje postavljeno kot moralno. Rad bi nas poučil, kako doseči uspeh v življenju.«

(Barnes 1999: 91–92)

Nekaj opomb k odlomku

Na zgornja vprašanja – kaj je dobro življenje, kaj je smisel življenja, kaj je sreča, kaj je pravi način življenja – bi Aristotel potemtakem odgovoril, da je cilj človeškega življenja uspeh, pri čemer mu uspeh ne pomeni, da smo dosegli moč ali bogastvo, temveč da posedujemo vrline, ki so nujne za uspešno življenje. Toda kaj vse to pomeni.

Aristotel je menil, da se človeku ponujajo trije razmisleka vredni načini življenja: 1) uživanje kultiviranih, plemenitih ugodij; 2) doseči dobro ime v lastnih očeh in očeh drugih; 3) razumevanje vesolja, v katerem živimo. Na osnovi tega se človeku ponujajo tri možne kariere: 1) življenje v zabavi in užitkih; 2) kariera javnega udejstvovanja; 3) življenje, posvečeno filozofiji. Toda po Aristotelu sta pravi izbiri le druga in tretja: torej življenje za skupnost (politično udejstvovanje) in življenje v imenu znanosti. V tem smislu dobro živi oziroma uspeva le človek, ki je izbral politično ali znanstveno kariero. To lahko nemara ponazorimo z analogijo in vprašamo dijake, kaj menijo, kateri orel v resnici uspe kot orel: ali tisti, ki ga vidimo v živalskem vrtu, kako čemi na kakšni goli veji, perje ima razmrščeno in motno; ali tisti, ki svobodno leta in dobredno sije od zdravja. Ker je odgovor samoumeven, nam to omogoča razložiti Aristotelovo pojmovanje uspeha človeškega bitja kot takega. Človek namreč uspe kot človek le, če se pravilno odloča, če se odloča v skladu z vrlinami itd. Če se odloči napačno in, denimo, živi samo za užitke (kot tudi laboratorijski zajec v zgornji šali), potem preprosto ni uspel kot človek, je bolj podoben orlu (ali zajcu) v ujetništvu.

Takšna teorija utegne biti za dijake sporna. Razprava, ki izhaja iz tega spora, omogoča uvesti Aristotelovo delitev duše, pri čemer bržkone ni toliko pomembna sama delitev kolikor ideja, da ima človek neko vnaprej dano naravo, zaradi katere si ne moremo kar tako izmišljati, kako bomo živeli, da bomo dobro živeli, temveč nam to narekuje ta narava. Razpravo o vnaprej dani naravi in kakšna ta je, je mogoče uvesti (ali podpreti) z naslednjim delovnim listom:



Delovni list: Aristotel o človeški naravi in nalogi, ki iz tega izhaja

»Vsi soglašajo, da je srečnost najvišje dobro; želimo si le nekoliko jasnejši odgovor o tem, kaj je bistvo srečnosti. Tak odgovor bi kaj hitro našli, ko bi doumeli, kaj je človekova naloga. Kakor je namreč za svirača in kiparja in sploh vsakega umetnika, skratka v vseh delavnostih in dejavnostih, »dobro« in uspeh ravno v opravljeni nalogi, tako je bržda tudi pri človeku, če le obstoji neka njemu lastna naloga. Ali je mogoče, da gradbenik in čevljar imata neko določeno nalogo in opravilo, človek kot tak pa ga ne bi imel in bi bil ustvarjen le za brezdelje? /.../ In kakšna bi utegnila biti ta naloga? Živeti? »Življenje« je skupno tako človeku kot rastlinam; mi pa iščemo nekaj, kar je lastno le človeku. »Življenje« kot hranjenje in razmnoževanje torej ne pride v poštev. Kaj pa »življenje« kot čutno zaznavanje? Tudi to je lastno konju in volu in vsaki živali. Preostane še dejavno življenje, lastno razumnemu bitju – to je bitju, ki se pokorava razumu in tudi samo ima razum ter razmišlja; takšno življenje pa lahko pojmujeemo v dvojnem pomenu, pri čemer moramo dati prednost življenju kot udejstvovanju, kajti le-to je nedvomno bližje polnemu pomenu besede »življenje«. Človekova naloga je torej razumno (ali vsaj ne brezumno) duševno udejstvovanje. Dalje: naloga slehernega človeka in naloga odličnega človeka je po svoji razvrstitvi ista /.../. Če pa je to tako, tedaj pridemo do zaključka, da je človekovo najvišje dobro – udejstvovanje duše v skladu z vrlino; in če je teh vrlin več – njeno udejstvovanje v skladu z najboljšo in najpopolnejšo vrlino. In to v toku polnega življenja. Kajti ena lastovka še ne prinese pomladi in en dan tudi ne; tako tudi en sam dan ali le kratko razdobje človeka ne more narediti srečnega in blaženega.«

(Aristotel 2002: 1097b–1098a)

Nekaj opomb k odlomku

Očitno je, da sta politično udejstvovanje in življenje za znanost in preudarjanje kot takšno izbrana, ker sta povezana z razumom kot univerzalno lastnostjo človeškega bitja. Če ima namreč človek neko dano naravo (racionalno dušo), je – kot misli Aristotel – zanj najbolje, da živi v skladu z njo. Prava (primerna) funkcija človeške racionalne duše je v tem, da omogoči človeku dobro življenje oz. življenje v skladu z razumom. Živeti dobro življenje potemtakem pomeni uspeti kot človeško bitje. To je isto kot živeti srečno življenje. To pa je mogoče doseči le s pomočjo udejanja vrlin, če torej živimo na racionalen način, v skladu z vodstvom najboljših vrlin racionalne duše.

Morda bo učitelj ocenil – odvisno od tega, kako se razvija razprava v razredu –, da razmišljanje o funkciji človeškega bitja in določitvi dobrega tega bitja skozi razumnost zahteva analizo človeške racionalnosti, ki jo Aristotel opravi s pomočjo delitve duše. Duša se deli na dva dela: racionalni in iracionalni del. Nerazumni del duše je naprej razdeljen na dva dela, od katerih je prvi *rastlinski del* ali *moč rasti* in je skupen vsem živim bitjem, drugi del nerazumne duše pa so *nagoni* ali *poželenja*, ki razbrzdane tirajo v kljubovanje razumu. Tudi razumni del duše je dvojen: prvi del je *razumen po sebi oziroma v pravem smislu*, drugi pa tako, *kot je kdo poslušen svojemu očetu*.

V skladu z razumno dvojnostjo se delijo tudi vrline. Tako ene imenujemo **umne** in druge **nravne**. Umne so *modrost*, *razsodnost*, nravne pa *plemenitost* in *umirjenost* (*zmernost*) in tudi hrabrost, pravičnost, darežljivost, velikodušnost, resnicoljubnost, prijateljstvo ... Po Aristotelu se je potrebno nravnih vrlin naučiti z vzgojo (pomen

zakonodajalcev in ustav), saj eni postanejo zmerni in ljubeznivi, drugi razuzdani in togotni. Iz podobnih dejanj rastejo tudi podobne nрави. Prav zato je pomembno, da se že v mladosti navadimo delati tako ali drugače (Aristotel, 2002: 1103b).

Skratka, če je mogoče najvišje dobro identificirati z izpolnitvijo razločevalne, posebne človeške funkcije, mora vsebovati vajo posebnih človeških kapacitet. Funkcija človeškega bitja in njegovega dobrega ter sreče je torej identificirana z vajo razuma: dejavnostjo razuma in dejavnostjo poslušnosti razumu. Sreča kot najvišje dobro tako sestoji v dejavnem življenju in ne le v kapaciteti.

Na tej točki je smiselno razpravljati o posameznih vrlinah in tudi o prijateljstvu, ki mu Aristotel prav tako posveti veliko prostora in je tesno povezano z vprašanjem vrlin.

V nadaljevanju razprave o dobrem in vrlini, potem ko si dijaki znajo pomagati z Aristotelom, je mogoče razpravo razširiti, pri tem pa hkrati ugotavljati, kje so morebitne pomanjkljivosti Aristotelovega pogleda.

Zanimiva je naslednja zgodba iz *Malega princa*:

Delovni list: Mali princ

»Dober dan,« je rekel Mali princ.
 »Dober dan,« je rekel železniški kretničar.
 »Kaj delaš tu?« je vprašal Mali princ.
 »Potnike pošiljam v zavojih po pet tisoč na vse strani sveta,« je odgovoril kretničar. »Vlake, ki se v njih vozijo, usmerjam zdaj na desno, zdaj na levo.«
 In razsvetljen brzovlak, bobneč kot grom, je stresel železniško čuvajnico.
 »Zelo se jim mudi,« je menil Mali princ. »Kam gredo?«
 »Celo strojevodja tega ne ve,« je rekel kretničar.
 In pribobnel je razsvetljen brzovlak iz nasprotne smeri.
 »Kaj se že vračajo?« je vprašal Mali Princ.
 »Niso isti,« je rekel kretničar. »Menjavajo se.«
 »Ali jim tam, kjer so bili, ni bilo všeč?«
 »Nihče ni nikoli zadovoljen tam, kjer je.« je rekel kretničar.
 In prigrmel je tretji razsvetljeni brzovlak.
 »Tle gredo za prvimi?« je vprašal Mali princ.
 »Za nikomer ne gredo,« je rekel kretničar. »Spijo, pravzaprav zehajo. Samo otroci tišče noske na okenska stekla.«
 »Samo otroci vedo, kaj hočejo,« je menil Mali princ.
 »Zapravljajo čas s punčko iz cunj in ona je zanje vse, in če jim jo vzameš, se jočejo.«
 »Srečni so,« je rekel kretničar.

(Antoine de Saint-Exupery, 1979: 67)

Nekaj opomb k odlomku

Kot rečeno, odlomek nudi možnosti za razpravo o dobrem življenju, vrlinah, ki so v ozadju, o sreči itd. Seveda ni kar vnaprej jasno, ali odlomek že kar nasprotuje



Aristotelu. Prav tako pa je odlomek mogoče navezati na naše moderno življenje, na nenehno hitenje ipd.

Dodatek I:

Zgoraj je bilo rečeno, da je z dijaki smiselno razpravljati o posameznih vrlinah. Lahko si pripravimo delovne liste, na katerih predstavimo posamezne vrline, in se nato o njih pogovarjamo z dijaki. Poleg Aristotelove *Nikomahove etike* je dober vir tudi knjiga *Mala razprava o velikih vrlinah*, ki jo je napisal André Comte-Sponville. Knjiga je dober vir tudi, ker napotuje na številne druge avtorje, katerih navedke je mogoče vključiti v izdelavo delovnih listov.

Možen primer:

Delovni list: Preudarnost

»Preudarnost je ena izmed štirih temeljnih vrlin antike (s pogumom ali srčnostjo, zmernostjo in pravičnostjo). Pri preudarnosti pomislimo na etiko odgovornosti. Na primer: lahko imamo dobre namene, toda s temi nameni povzročimo katastrofo. Ali smo odgovorni? Za stare Grke in za Aristotela je bila preudarnost intelektualna vrлина, pri kateri gre za naravnost, ki omogoča pravilno presojo o tem, kaj je za človeka dobro ali slabo, in za delovanje v skladu s to presojo. Lahko smo zmerni, pogumni in pravični, toda če ne vemo, kaj je treba v danem trenutku narediti, nismo preudarni. Preudarnost je tako pametnost (phrónesis) ali tudi praktična modrost – razumska vrлина, ki nam omogoča pravilne odločitve v različnih življenjskih situacijah.

Poglejmo, kaj pravi o pametnosti (preudarnosti) Aristotel v Nikomahovi etiki: »Pri razpravljanju o pametnosti si bomo prišli na jasno tako, da bomo skušali ugotoviti, katere ljudi označujemo kot pametne. Po splošnem naziranju je za pametnega človeka značilno, da si zna pravilno svetovati v stvareh, ki so zanj dobre in koristne.« (1140a) Aristotel pri tem misli na celostno svetovanje samemu sebi, ki je potrebno za srečno življenje. »Zato lahko na splošno označimo kot pametnega človeka, ki zna dobro preudariti. Nihče pa ne preudarja o stvareh, ki se ne morejo spremeniti, in tudi ne o stvareh, katerih izvedba ni v njegovi moči. Znanje temelji na dokazovanju, o stvareh, katerih počela so spremenljiva, pa ne more biti dokazovanja, zakaj pri takšnih stvareh vedno obstoji možnost, da so lahko tudi drugačne; po drugi strani pa o stvareh, ki so nujno takšne, kot so, tudi ne more biti preudarjanja. /.../ Iz tega sledi, da je pametnost pravilno razumsko zadržanje v dejanjih, ki so lahko za človeka dobra ali zla.« (1140a-b) »Dalje. Pametnost in npravstvena vrлина sta tisti, ki dovršita človekovo nalogo: vrлина nakaže pravi smoter, pametnost pa pravo pot do njega.« (1144a)

Morda je bistvo pametnosti še najbolj zadel Epikur. Po njegovem preudarnost izbira tiste želje, ki jih je primerno zadovoljiti in jih uresničuje s primernimi sredstvi. Kaj nam mar resnično, če ne znamo živeti? In kaj pomaga pravičnost, če nismo sposobni pravično delovati? Včasih torej zavrnemo številne užitke, če se po njih obetajo nevarnosti. Preudarnost je tako časovna vrлина, saj upošteva prihodnost: predvideva in pričakuje. Toda to ne pomeni zgolj izogibanja nevarnostim, temveč za idejo, da bomo živeli tako, da bomo čim manj trpeli in da bomo srečni. Preudarnost tako določa, kaj je treba izbrati in čemu se je potrebno izogniti. Ali drugače, preudarnost je vrлина samo v upoštevanju vrednega cilja (brez tega bi bila navadna spretnost), in tudi po sebi vreden cilj je vrl le, če ga dosežemo z ustreznimi sredstvi. Ali kot

pravi Aristotel: »Sploh ni mogoče biti dober brez preudarnosti niti preudaren brez moralne vrline.« (1144b) Nobena vrлина torej ni mogoča brez preudarnosti, zato je preudarnost pogoj vrlosti.

»/.../ kdo ne vidi, da je lahko tudi *safer sex*, ki ni nič drugega kot preudarna spolnost – zaradi pozornosti, ki jo kaže do zdravja drugega – moralna naravnost? Za odrasle, ki se svobodno odločajo za najbolj svobodno spolnost, takšna spolnost ni prekršek. Nepreudarnost pa je.«

(Comte-Sponville, 2002: 48)

Danes moramo zaradi okoljskih problemov in skrbi za potomce biti še posebno preudarni. Ekologija izhaja iz preudarnosti in se zato dotika nravnosti.

Opomba k delovnem listu

Mogoče je torej pripraviti besedila, ki bodo spodbudila razpravo o posameznih vrlinah. V danem primeru je možnosti za razpravo veliko. Na primer, ali je res tako, da lahko imamo sicer kopico vrlin (smo pogumni, pravični itd.), a če ne vemo, kaj je treba v danem trenutku narediti, potem nismo preudarni? V čem se preudarnost loči od spretnosti? Ali obstaja kaj takega kot preudarna spolnost? Itd.

Vrlina in navada

Ob vrlinah, ki bi jim z analitičnim besediščem lahko rekli dispozicije za ravnanje (kot se sladkor stopi, če ga damo v vodo, pogumen človek ustrezno ravna, če se znajde v težkem položaju), je pomembno tudi to, da so na neki ravni pred refleksijo, da postanejo tako rekoč del naše narave. To pa ima posledice za vzgojo za vrline, ki jih opisuje spodnji odlomek:

»V romanu Nobelovega nagrajenca Singerja ima Baruch težave z obvladovanjem svoje jeze. Svetujejo mu, naj obiše slavnega rabija Čakzela. Zato gre v soboto v sosednje mesto poslušat njegovo pridigo. Rabi je komentiral zakon. Vprašal se je: »Kaj naj jud naredi, če ni pobožen?« »In je odgovoril: Naj igra pobožnega moža. Vsemogočni ne zahteva dobrih namenov. Dejanja štejejo. To, kar naredite, je pomembno. Ste morda jezni? Pojdite in bodite jezni, toda govorite prijazne besede in bodite prijateljski. Se bojite, da je to pretvarjanje? Pa kaj, če se pretvarjate, da ste nekaj, kar niste. Zakaj lažete? Za vašega očeta v nebesih. Njegovo sveto ime, naj bo blagoslovljen, pozna namene in namene za nameni, in to je najbolj pomembno.«

Kako opisati njegov nauk? Biseri so mu padali iz ust in vsaka beseda je žarela kot ogenj in prodrła do srca. Pa niso bile toliko besede, kot njegove geste in ton. Zlega duha ne morete premagati zgolj z voljo. Znano je, da zloba nima telesa in deluje predvsem skozi moč besed. Ne posodite mu svojih ust – to je način, kako ga premagati. Če mu nočete posoditi svojih ust, morate ostati tiho.

Baruch je ostal v sosednjem mestu celo soboto in zvečer obiskal rabija. V njegovi sobi je ostal celo uro. Ko je prišel ven, je rekel: »Rabi je velik mož.«

Baruch je delal, kar mu je rabi predpisal. Nehal je vpiti na ljudi. Oči so mu sijale od jeze, govor pa je bil mehak. In če je včasih dvignil pipo, da bi jo vrgel v koga, se je vselej ustavil in govoril ponižno. Kmalu so ljudje v njegovi vasi spoznali, da je spremenjen človek. Pomiril se je s svojimi sovražniki. Otroka je ustavil na ulici in ga



potrepljal. In če ga je prehitro vozeči voz poškopil z vodo iz luže, kar ga je včasih vselej spravilo v bes, ni sedaj tega nikdar pokazal. Vselej je le zamahnil z roko. In videlo se je, da je to naredil le z največjim naporom.

Počasi je njegova jeza popolnoma izginila. Postal je prijazen človek, neverjetno dobrodušne narave. A to je bistvo navade – če jo razbiješ, postane svoje nasprotje. Najslabši greh lahko spremenimo v dobro dejanje. Bistveno pa je, da delujemo, da ne tuhtamo.

Tako je z vsemi stvarmi. Če nisi srečen, se obnašaj kot srečen človek. Sreča bo prišla pozneje.«

(Povzeto po Rosenstand 2003: 396)

Vrlina, moralna motivacija in nepristranost

Vrine pa niso samo del našega karakterja, temveč so močno vpete v naše odnose z drugimi. Zato kršijo nekatera načela, ki so značilna za etiko dolžnosti (oziroma etiko pravičnosti).

»**Motivacija.** Etika vrlin nam da smiselno razlago človeške motivacije. Druge teorije, predvsem etika dolžnosti, se tu slabše odrežejo. Zamislite si, da ste v bolnici in vas prijatelj Peter razveseli s svojim obiskom. Poveste mu, kako vas je osrečil in kako veseli ste, da imate takega prijatelja. Peter pa vam reče, da to ni nič, saj je le storil svojo dolžnost. Najprej se vam zdi, da je le skromen, potem pa spoznate, da govori resnico. Ni prišel na obisk, ker bi to želel ali ker vas ima rad, temveč le zato, ker misli, da je to njegova dolžnost. Pomagati prijatelju v nesreči je pač tisto, kar moramo storiti. Razočarani ste. Njegov obisk se vam zdi hladen in preračunljiv, ne izhaja iz pravih razlogov – manjkajo človeške vezi in čustva. Ni problem dejanje, problem so motivi zanj: prijateljstvo, ljubezen, spoštovanje so tisto, kar cenimo, in pričakujemo, da bo odnos ljudi do nas temeljil na njih. Delovati zato, ker je to dolžnost, ali ker to prinese največ sreče vsem vpletenim, se nam zdi brezsrčno. In dobra teorija morale bi to morala razložiti.

Nepriistranost. Zdi se, da mora moralno ravnanje biti nepristrano. Vse ljudi moramo obravnavati enako. Toda če si pogledamo naše odnose med prijatelji in v družini, vidimo, da se ne pričakuje nepristranosti. Starši morajo ljubiti svoje otroke in skrbeti zanje bistveno bolj kot za otroke drugih. Morajo biti pristranski. Tudi od naših prijateljev pričakujemo, da se bodo do nas obnašali drugače kot do neznancev. In moralna teorija, ki poudarja vrline, to zlahka razloži. Ljubezen in prijateljstvo vključujeta pristranost do ljudi, ki jih ljubimo in do prijateljev. Druge vrline pa se obnašajo drugače in lahko zahtevajo nepristranost. Pravičnost je taka vrlina.«

(Povzeto po Rachels 2003: 185–186)

Za etiko druge polovice dvajsetega stoletja je značilna vrnitev k etiki vrlin. A tudi eksistencialistično prizadevanje po avtentičnosti stoletje pred tem lahko razumemo v tem okviru.

»Vsakdo je posameznik, a to postane le s procesom individuacije – z izbiro, da se bo sam odločal in sprejel odgovornost za svoje odločitve. Le tako oseba postane jaz in postane resnični človeški posameznik. Resnica, ki jo doživiš, ko to dosežeš, je

le tvoja resnica, kajti le ti si izbral to pot v življenju. Drugi ljudje si poti ne morejo skrajšati tako, da si sposodijo tvojo resnico, sami morajo najti svojo pot. To se odraža v Kierkegaardovem kritičnem reku, da je resnica subjektivna. S tem ni mislil, da je vsa vednost zgolj subjektivna, v resnici je rekel: subjektivnost je resnica. Ni Resnice z veliko začetnico, ki bi jo spoznali in ji sledili. Smisel življenja ni nekaj, kar najdemo v knjigah ali izvemo od drugih ljudi, ker ne obstaja, če ga sami ne najdemo. Ni objektivne resnice o življenju, le osebna resnica, ki se od posameznika do posameznika razlikuje. Seveda so si podobne, saj ko dosežemo raven, ko smo res osebni, vidimo, da ustreza drugim izkustvom individuacije. Z drugimi besedami, osebno izkustvo postane univerzalno, a le, če smo šli sami skozi njega, če smo ga doživeli na lastni koži. To je končni smisel življenja in končna vrlina: postati avtentični človek tako, da najdemo svoj lastni smisel.«

(Povzeto po Rosenstand 2003: 417)

Dodatek II

Delovni list: Platonova vrlina (Iz knjige *Ste že slišali tistega o Platonu*)

»V *Državi*, svojem opusu magnumu, je Platon zapisal: »Država je duša, zapisana z velikimi črkami.« Da bi lahko razpravljal o vrlinah posameznika, je tako napisal dialog o vrlinah idealne države. Voditelje te države je imenoval filozofi vladarji, iz česar morda izhaja Platonova priljubljenost med filozofi. Filozofi vladarji vodijo državo, kot razum vodi človeško dušo. Vrhovna vrlina – tako FV kot razuma – je modrost, ki jo je Platon opredelil kot razumevanje ideje dobrega. Vendar pa je to, kar je za enega dobro, za drugega dobrina.

Na sestanku profesorjev na fakulteti se nenadoma pojavi angel in reče predstojniku katedre za filozofijo: »Podelil ti bom dar po tvoji izbiri: modrost, lepoto – ali deset milijonov dolarjev.«

Profesor nemudoma izbere modrost. Zabliska se in profesor je videti spremenjen, a kar obsedi in strmi v mizo. Eden od kolegov mu zašepeta: »Reci kaj.« Profesor reče: »Ko bi vsaj izbral denar.«

(Cathcart & Klein 2008: 79)

Literatura

- 1 Aristotel (2002). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2 Arrington, R. L. (1998 (1938)). *Western Ethics: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishers.
- 3 Barnes, J. (1999). *Aristotel*. Šentilj: Aristej.
- 4 Cathcart, T., Klein, D. (2008). *Ste že slišali tistega o Platonu*. Ljubljana: Vale Novak.
- 5 Comte-Sponville, A. (2002). *Mala razprava o velikih vrlinah*. Ljubljana: Vale Novak.
- 6 Saint-Exupery, A. de (1979). *Mali princ*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 7 Rachels, J. (2003). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, str. 185–186.
- 8 Rosenstand, N. (2003). *The moral of the story*. New York: McGraw-Hill.



3.4 Dolžnost, ugodje, sreča in dobro življenje

Alenka Hladnik, Sofija Baškarad, Andrej Leskovic

Pri etičnih temah nimamo težav z naslavljanjem na dijaško izkustvo, možnosti je veliko in le od naše učiteljske imaginacije je odvisno, kako jih bomo razvili. Za naslovno temo lahko pripravimo teren takoj ob prihodu v učilnico, dijakom le zastavimo preprosto vprašanje, čemu sedijo v učilnici, ali ne bi bilo lepše zunaj nje, zunaj šole ... Med našim izpolnjevanjem dnevnika imajo nekaj minut za pritrjevanje, da bi bilo biti bolje zunaj, in za artikulacijo trenutnih želja. Nato jih spomnimo na miselni vzorec, ki so ga ustvarili na tabli na začetku šolskega leta ob branju Platonove prispodobе o votlini in ga imajo shranjenega v mapi. Eno od vprašanj k besedilu je bilo tudi, kaj pomeni beseda dobro (*Učiti misliti* 2001: 107). V oblaček na tabli smo zapisali *dobro* in zraven Platonov odgovor *ideja dobrega* in svojega *filozofija*, dijaki pa so skupaj s svojim imenom okrog oblačka nanizali svoje odgovore in jih prepisali v delovni zvezek. Za začetek odgovore sistematiziramo: večina jih sodi v kategorijo užitek in sreča, zato začnemo s tema pojmomoma in ju povežemo z dobrim življenjem, npr. z Aristotelom:

»Vsi soglašajo, da je srečnost najvišje dobro; želimo si le nekoliko jasnejši odgovor, kaj je bistvo srečnosti. Tak odgovor bi kaj hitro našli, če bi doumeli, kaj je človekova naloga. /.../ Živeti? »Življenje« je skupno tako človeku kot rastlinam ... »Življenje« kot hranjenje in razmnoževanje torej ne pride v poštev. /.../ Kaj pa »življenje« kot čutno zaznavanje? Tudi to je lastno konju in volu in vsaki živali. Preostane še dejavno življenje, lastno razumnemu bitju – to je bitju, ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum in razmišlja ... Človekova naloga je torej razumno (ali vsaj ne brezumno) duševno udejstvovanje ... je človekovo najvišje dobro udejstvovanje v skladu z najboljšo in najpopolnejšo vrlino. In to v toku polnega življenja.«

(Aristotel 2002: 1098a)

Najprej preverimo, ali se strinjamo s prvo trditvijo. »Tisti, ki bi želel preživeti življenje nesrečno, naj dvigne roko.« Seveda ni nikogar. Vsi soglašamo, da hočemo živeti srečno do konca dni. Živeti dobro, pomeni živeti srečno. Nadaljujemo lahko z razlago Aristotelovega evdajmonizma (glej 25. poglavje), sama pa na tem mestu vpeljem izbor odlomkov iz 2. poglavja *Nelagodja v kulturi* Sigmunda Freuda, ki je primerno šolsko sistematičen in kot nalašč za preverbo na ključnih teleoloških etičnih usmeritvah. Ob branju razvijemo razliko med psihološkim in etičnim hedonizmom (ugodje kot dejstvo našega »živalskega« psihičnega aparata, ugodje kot najstvo), analiziramo koncept ugodja, razvijemo argumente za in proti ugodju kot najvišjemu dobru. V ilustracijo so liki iz zgodovine etike: Kalikles iz Platonovega *Gorgiasa*, kirenaiki, kiniki, epikurejci, Spinoza, utilitarista Bentham in Mill.

»Vprašanje po smotru človekovega življenja je bilo postavljeno že nešteto krat, nikoli pa nanj še ni bilo zadovoljivega odgovora. Morda pa vprašanje takega odgovora sploh ne dovoljuje. Marsikateri spraševalec je pri tem pripomnil: če bi se izkazalo, da življenje nima nobenega smotra, bi zanj izgubilo sleherno vrednost. Toda ta

grožnja ne spremeni ničesar. /.../ Zato se obrnimo k skromnejšemu vprašanju, k temu, kaj nam ljudje sami s svojim ravnanjem dajejo razpoznati kot smoter in namen njihovega življenja, kaj sami od življenja zahtevajo in kaj bi hoteli v njem doseči. Odgovora skorajda ne moremo zgrešiti: ljudje stremijo k sreči, želijo postati srečni in taki ostati.«

(Freud 2001: 23)

Na tem mestu vpeljemo razliko med psihološkim in etičnim evdajmonizmom/hedonizmom in v nadaljevanju analiziramo psihološki koncept ugodja.

»To stremljenje ima dve plati, pozitiven in negativen cilj. Po eni strani si želi odsotnost bolečine in neugodja, po drugi strani pa si želi doživljati močne občutke ugodja. »Sreča«, v ožjem smislu te besede, se nanaša le na zadnje. Ustrezno tej dvojni razdelitvi ciljev se tudi človekova dejavnost razvija v dveh smereh, glede na to, ali skuša – pretežno ali pa celo izključno – udejanjiti prvega ali drugega izmed obeh ciljev. «

Povzamemo, da lahko uberemo iskanje ugodja ali izogibanje bolečini. Dijaki poiščejo svoje primere v ilustracijo.

»Kot smo opazili, je enostavno program **načela ugodja** tisti, ki postavlja smisel življenja. To načelo obvladuje dejavnost duševnega aparata že od začetka. O njegovi smotrnosti ne gre dvomiti, in vendar je njegov program v sporu s celotnim svetom, tako z makrokozmosom kot z mikrokozmosom. Ta program sploh ni izvedljiv, nasprotuje mu celotno ustrojstvo vesoljstva. Lahko bi rekli, da v načrtu »stvarjenja« ni vsebovan namen, po katerem naj bi bil človek »srečen«.«

Kakšen smoter ima ugodje, kakšen bolečina? Skupaj z dijaki ponovimo znanje iz psihologije (zadovoljujoč trenutno šolsko ideologijo medpredmetnih in drugih povezav) in preidemo h ključni opredelitvi ugodja:

»Kar v najstrožjem smislu imenujemo sreča, prej izhaja iz nenadne zadovoljitve zvrhano nagrmdenih potreb in je po svoji naravi mogoče le kot epizodični fenomen. Sleherno nadaljnje trajanje situacije, po kateri stremi načelo ugodja, prinaša le občutek prazne lagodnosti. Narejeni smo tako, da lahko intenzivno uživamo le kontrast, stanje pa le v zelo majhni meri. S tem naše možnosti sreče omejuje že naša konstitucija.«

Izpeljemo značilnosti ugodja, ki se bodo izkazale pomembne pri hedonističnih različicah:

- doživljamo ga ob odpravi potreb (nekega neravnovesja, manka v organizmu),
- večja kot je potreba, večje ugodje sledi njeni odpravi,



- trajanje ugodja je omejeno, počasi izzveni ali se celo spremeni v neugodje.

»Veliko manj težav imamo pri izkušanju nesreče. Trpljenje nam grozi s treh strani, od lastnega telesa, namenjenega propadu in razkroju, katerega nepogrešljiva signala sta bolečina in strah, od zunanjega sveta, ki lahko zoper nas besni s svojimi nadmočnimi, neizprosnimi, uničujočimi silami, in končno, od odnosov do drugih ljudi.«

Dijaki zlahka ilustrirajo vse tri vire s svojimi primeri. Ker je mogoče naštevati nesreče v nedogled, postane razumljiva Freudova ironična pripomba, da »načrtu 'stvarjenja' ni vsebovan namen, po katerem naj bi bil človek 'srečen'«.

»Premislek nas uči, da lahko to nalogo (iskanja ugodja) poskusimo reševati po zelo različnih poteh. Vse te poti priporočajo **posamezne šole življenjske modrosti**, po njih pa so stopali ljudje. Kot najmikavnejši način vodenja življenja se vsiljuje brezmejno zadovoljevanje vseh potreb, toda to pomeni, da užitek postavljamo pred previdnost, kazen za to pa pride kaj kmalu.«

Na tem mestu vstopimo z zgodovinskimi liki. Prvi je Kalikles, ekstremni hedonist, ki nastopa v Platonovih dialogih.

»(K)dor hoče živeti pravo življenje, mora svojim strastem pustiti, da rastejo čim više mogoče; in biti mora zmožen, da jim, kakor so že velike, streže moško in razumno ter si v obilju privoščí vsega, česar koli in kadar koli ga je želja.«

(Sovrè 1988: 157)

Zakladnica literarnih besedil k tej temi je neomejena. Sama izberem kratke odlomke iz duhovitega *Gargantue in Pantagruela* v mojstrskem prevodu Branka Madžareviča o zadovoljevanju potreb po hrani in pijači (dijaki prispevajo svoje izkušnje o bolečih posledicah razbrzdanosti, še zlasti če si ogledajo požeruha Creozota iz *Smisla življenja* Monthyja Pythona); sledi opis prvega ljubljenja iz *Ljubimca* Marguerite Duras, odlomek iz *Kame sutre* pa je prehod h kirenaiški različici skrajnega hedonizma, ki pri iskanju užitka že vzame v račun previdnost in izbira tista trenutna fizična ugodja, ki jim je primešano ali jim sledi čim manj bolečine. Kot pravi Aristip:

»Kar zadeva mene, se uvrščam med ljudi, ki želijo svoje življenje preživeti *najlažje* in *najprijetneje*.«

(Reale 2002/I: 335)

Sledi kiniška zavrnitev užitka, ki napade sam izvor potreb, ko poskuša zagospodovati nad njim in si za cilj postavi neodvisnost od njih in posledično tudi od užitka ob njihovi zadovoljitvi.

Antisten: »Raje bi izgubil pamet kot izkusil užitek.«

(*Reale 2002/I: 323*)

Čemu se hoče izogniti kinik? Podreditvi, suženjstvu užitku, odvisnosti od stvari, ki prinašajo užitek. Zato si je treba prizadevati za brezpotrebnost, ki omogoča svobodo. Zaradi tako pridobljene velike svobode lahko znameniti obstranec Diogenes zavrne Aleksandra Velikega, ki mu ponudi izpolnitev katere koli želje, naj se mu le umakne z luči, želi antični klošar. In vojskovodja zavzdihne, če ne bi bil Aleksander, bi hotel biti Diogenes. (Diogena toplo priporočam v obravnavo ali ob temi filozofije kot načina življenja ali ko zaradi bizarne kritike starogrške kulture zbudi začudene reakcije in ustvari plodna tla za razmislek.)

Ker je težko dosežati užitek in je možnosti za trpljenje veliko več, zmerni hedonisti zmanjšajo svoje zahteve po sreči v pasivno zadovoljstvo ob odsotnosti bolečine. V odsotnosti bolečine užitek doseže svojo popolnost in dovršenost, pravijo epikurejci.

»Ko torej rečemo, da je užitek dobro, nikakor ne namigujemo na užitke razvratnežev, ki so v nažiranju ... namigujemo na odsotnost bolečine v telesu, na odsotnost vznemirjenosti v duši. Torej ne popivanje, ne neprenehno praznovanje, ne uživanje s fantiči ali ženskami, ne uživanje rib in vsega drugega, kar more ponuditi bogata miza, ni vir srečnega življenja; pač pa je to tisto trezno razmišljanje, ki do dna preiskuje vzroke vsakega dejanja izbire in zavrnitve in izganja lažna mnenja, s pomočjo katerih veliki nemir zagospoduje duši.«

(*Reale 2002/III: 197*)

Preudarnost, praktična modrost mora biti na delu tekom vsega človekovega življenja, če naj bo to v užitek in ne bolečino. Zato je pri iskanju vselej treba premišljovati, v kateri razred spada užitek; če v razred naravnih in potrebnih, ga izberemo, saj odpravi bolečino telesa, če v druga dva (naravni in nepotrebni; nenaravni in nepotrebni), se mu izognemo, ker prinesejo več bolečine kakor zadovoljstva.

Epikurjeva razdelitev užitkov je prikladna za preprosto analizo današnjega ekonomskega reda z njegovim perverznim vodilom »uživaj«. Če so tradicionalne morale in večina etičnih naukov prepovedovali ali vsaj radikalno omejevali užitek, je v poznokapitalističnem sistemu zavladal skrajni hedonizem: uživaj zdaj, uživaj čim več in čim dalj. Interes kapitala seveda ni užitek, marveč dobiček, užitek naj privabi k nakupu, če kupiš pravo stvar, kupiš tudi užitek. Paradokсно prepoved uživanja poveča užitek, zapoved pa ga lahko povsem uniči. O tem ne nazadnje priča dolgočasje in iskanje skrajnih meja uživanja s pomočjo drog, ekstremnih športov ...

»Vendar so najzanimivejše metode zaščite pred trpljenjem tiste, ki poskušajo vplivati na lastni organizem ... Učinkovalna moč opojnih sredstev v boju za srečo in za to, da bi bila beda stran od nas, je tako zelo cenjena kot nekaj dobrodejnega, da so jim tako posamezniki kot ljudstva odmerili trdno mesto v svoji libidinalni ekonomiji. Nimamo se jim zahvaliti samo za neposredno doseg ugodja, temveč tudi za košček neodvisnosti od zunanjega sveta, po katerem tako vroče hrepenimo. Saj vemo, da se s pomočjo tega »razblinjevalca skrbi« vsak čas lahko odtegnemo pritisku realnosti



in si najdemo pribežališče v lastnem svetu, v katerem so pogoji občutenja boljši. Znano je, da prav ta lastnost opojnih sredstev pogojuje tudi njihovo škodljivost in nevarnost. Morebiti je prav njihova krivda, da gredo velike količine energije, ki bi se jih lahko uporabilo za izboljšanje človekove usode, brezkoristno v izgubo.«

(Freud 2001)

- Ali je problem drogiranja danes pereč? Zakaj?
- Ali je znanost pomnožila vrsto sredstev, s katerimi se lahko drogiramo?
- Ali so droge danes dostopnejše kot v preteklosti?
- Kakšne so posledice drogiranja za posameznika?
- Kakšne so posledice drogiranja za družbo? Ali se strinjate s Freudom?

Na primeru hedonizma spet lahko pokažemo, da filozofska vprašanja niso odtrgana od življenja, da filozofsko razmišljanje pripelje do ključnih tem vsakdanjosti. Da filozofski nauki niso samo tradicija, ki jo moramo použiti v procesu socializacije, ampak z njihovo pomočjo lahko artikuliramo stvarnost. Še bolj mikavno je to temo obravnavati razgibano z različnimi učnimi oblikami in metodami, ki dijake aktivirajo in naredijo iz njih raziskovalce.

3.4.1 Priprava in gradivo za tri učne ure o ugodju

Sofija Baškarad

Učna tema:	Hedonizem, Epikur, teleološka etika
Učna enota:	Etika – Kaj moram storiti?
Cilj:	poglobljeno razmišljanje o užitku kot cilju človekovega delovanja, dijaki spoznajo naslednje pojme: teleologija, altruizem, egoizem, hedonizem, smoter
Učna oblika:	frontalno, delo v dvojicah, delo v skupini
Metoda:	pogovor, razlaga, delo z besedilom
Didaktična sredstva:	powerpoint prezentacija, besedila, delovni list

Pri prvi uri dijake povprašamo, ali poznajo kakšno življenjsko filozofijo, katere namen so ugodje, sreča ali korist. Kje v družbi to lahko zaznamo, opazimo? Nato usmerimo pogovor na ugodje, korist, lastni interes ter potrošniško družbo. Vprašamo jih, ali smo moralni/nemoralni, če težimo za užitki. Pozovemo jih, da v dvojicah utemeljijo, kje se po njihovem mnenju nahaja problematičnost spodnjih izjav:

- a) Dobro je tisto, kar nam prinaša srečo, užitek, ugodje.
- b) Delujem le, če mi to prinaša srečo, užitek.

Dijakom predstavimo razliko med teleološko etiko (dejanja ocenjujemo izključno po njihovih posledicah, npr. sreča, ugodje, korist) in deontološko etiko (vrednotenje, ocenjevanje nekega dejanja kot bolj ali manj dobro, je odvisno od vesti oziroma občutka dolžnosti; edino namen, volja je odločilna). Osredotočimo se na hedonizem in predstavimo Epikurja.

Drugo uro dijake razdelimo v tako imenovane matične skupine (skupine z imeni pripravimo že prej) in organiziramo učilnico. Vsak član v skupini dobi svojo besedilo, ki je označeno s številko od 1 do 5. Številka dijake znova razvrsti v tako imenovane ekspertne skupine. To pomeni, če ima dijak številko 4, tvori z ostalimi dijaki, ki imajo tudi številko 4, ekspertno skupino. V ekspertni skupini preberejo besedila in napišejo povzetek (25 minut). Po 25 minutah se vrnejo nazaj v matične skupine. V ekspertnih skupinah so si nabrali znanje, ki ga lahko sedaj posredujejo svojim sošolcem v matični skupini. Vsak dijak predstavi svoji matični skupini svoje besedilo.

Po predstavitev, ki se lahko nadaljujejo v tretjo uro, jim razdelimo delovni list z vprašanji, ki ga v matični skupini rešijo skupaj in naglo plenarno preverimo.

Smiselno je tudi, da dijaki doma besedila še enkrat preberejo (Palmer, str. 304–306; Magee, str. 44–45; Botton, str. 62–64, 65–66, 73–75).

Delovni list: Vprašanja na temo hedonizem

1. V katere tri kategorije je Epikur razdelil potrebe?
2. Kaj je za Epikurja ugodje in kaj bolečina?
3. Kakšna je razlika med psihološkim in moralnim hedonizmom?
4. Kaj pravi Epikur o tradicionalnih vrednotah prijateljstva, svobode ipd.?
5. Kaj je Epikur želel povedati: »Smrti se nam ni treba bati.«
6. Kaj je torej za hedonizem *dobro*?
7. Razmislite:
 - a) Kakšna je povezava potrošniške družbe in hedonizma. Kaj nam sporočajo reklame in nakupovalni centri? Kako utemeljujete to, da živimo v eni izmed najbogatejših družb sveta, da se predajamo bogastvu in uživanju, na drugi strani pa izdelke, ki jih kupujemo mi, proizvajajo otroci iz tretjega sveta?
 - b) Vaš zgornji odgovor primerjate s pojmom etični egoizem. Primerjavo utemeljite.



Pojem etični egoizem obsega vse teorije, ki izhajajo iz tega, da ljudje po svoji naravi, zaradi svojega psihičnega ustroja, vedno delujejo iz sebičnosti:

»Egoizem lahko pomeni, da zaradi psihološke nujnosti vsi sledimo izključno lastni koristi /.../ lastna korist in blaginja sta edini stvari, ki ju lahko priznavamo kot dobri.« (B. Russell)

Poglavitni spodbudi človeškega delovanja sta sebičnost in prizadevanje, da bi vladali drugim.

»V človeški naravi so trije poglavitni vzroki za spore: tekmovalnost, nezaupanje in slavoohlepnost. Pri prvem izrabljamo ljudi zaradi dobička, pri drugem zaradi varnosti in pri tretjem zaradi ugleda. Ljudje prve vrste uporabljajo silo zato, da bi zagospodovali nad drugimi ljudmi, njihovimi ženami, otroki in živino; ljudje druge vrste uporabljajo silo za to, da bi pridobljeno hranili, tretji pa zaradi takih malenkosti, kot so beseda, nasmeh in mnenje, ki se razlikuje od njihovega, ali pa zaradi katerega drugega znamenja podcenjevanja, ki je uperjeno naravnost vanje ali pa graja njihovo sorodstvo, prijateljstvo, poklic ali naziv.« (T. Hobbes)

(Fürst 1991: 160-161)

8. **Domača naloga:** Napišite 200 besed o temi *Ali se hedonizem ujema s tvojo moralno držo.*

3.4.2 Dolžnost (nekaj gradiva za obravnavo)

Alenka Hladnik

Hedonizem sodi med teleološke etike. Gre jim za posledice delovanja in ne za motive, merilo moralnosti je ugoden izid delovanja. Tako moramo pri odločanju preučiti, katero ravnanje bo prineslo več pozitivnih in katero več negativnih posledic. Na posledice se sklicujejo:

- **etični egoizem:** dejanje je moralno, če so posledice ugodne za izvajalca dejanja,
- **etični altruizem:** dejanje je moralno, če so posledice ugodne za vse druge razen za izvajalca dejanja,
- **utilitarizem:** dejanje je moralno, če so posledice ugodne za največje možno število ljudi.

Ugodne posledice so pa lahko **užitek, odsotnost bolečine, sreča, nevznemirjenost** itd. Teleološke etike imajo mnogo težav: Skladno z etičnim egoizmom lahko krademo, lažemo ali ubijamo, dokler nam to koristi in nas ne ujamejo. Prav tako ekstremen je altruizem, ki zanika interes posameznika in postavlja v ospredje interes drugih. Moralno ravnam le, če pozabim nase, npr. četudi lahko zaradi pomanjkanja hrane umrem, je moralno nasititi druge. In kaj je družbena korist oz. največja sreča največjega števila ljudi? Recimo: nemoralno je gledati televizijo, saj bi k sreči drugih bolj prispevali, če bi npr. počistili dvorišče. Še en banalen primer: če suženjstvo koristi večjemu številu ljudi, kot je suženje, ali je zato moralno.

Zato druga velika skupina etik prisega na motive delovanja. Poimenujejo se deontološke etik. **Dolžnost** je moralna obveza do drugega, kot je npr. ne lagati. Tomaž Akvinski je trdil, da imamo dolžnost izogibati se določenim grehom ne glede na možne dobre posledice, ker je npr. ne kradi absolutna dolžnost. Teorije, ki trdijo, da moramo ravnati v skladu z dolžnostmi, se imenujejo **deontološke** (*deon* gr. dolžnost) in so nasprotne prej obravnavanim teleološkim etikam.

Tradicionalna teorija dolžnosti Samuela Pufendorfa (1632–1694): Razvil je tezo o korelativnosti pravic in dolžnosti, vsaka pravica, ki jo imamo, napotuje na dolžnost, da je drugi ne kršijo. Imamo pravico imeti avto, drugi pa dolžnost, da ga ne ukradejo. Pufendorf je bil prepričan, da so dolžnosti pomembnejše od pravic. Ločil je med popolnimi in nepopolnimi dolžnostmi. Popolne so natančno določene in vselej in povsod enoumno uravnavajo naše ravnanje, npr. dolžnost, da ne lažemo, nepopolne so odvisne od okoliščin, npr. radodarnost.

1. Dolžnosti do drugih: so najpomembnejše, ker smo družbena bitja.

- absolutne:
 - ne prevaraj drugih, ne laži
 - ravnaj z drugimi kot s sebi enakimi
 - delaj v dobro drugih
- pogojne so rezultat dogovorov med ljudmi
 - drži obljubo

2. Dolžnosti do sebe:

- do duše: razvoj svojih talentov, sposobnosti
- do telesa: prepoved samomora, uničevanja s pijačo ipd.

3. Dolžnosti do Boga:

- teoretična: spoznati obstoj in naravo Boga
- praktična: ga častiti vse življenje

Kritika: Prva težava tradicionalnih teorij dolžnosti, ki so bile popularne od 17. do 19. stoletja, je seznam predpisanih dolžnosti. Danes se več ljudi sprašuje, ali bog biva ali ne, prav tako je za zagovornike osebne svobode vprašljiva dolžnost ne storiti samomora, prav tako imam pravico, da ne razvijem svojih sposobnosti. Druga težava je, da ne predpisuje jasnega postopka, če se znajdemo v moralni dilemi, ko so zoperstavljene različne dolžnosti. Recimo: komu naj pripade pičla hrana, meni ali sosedu, če je je na voljo samo za enega. Teorije, ki prisegajo na moralnost posledic dejanj, imajo jasen odgovor: pravilna izbira je tista, ki ustvari največjo korist za mene, če gre za etični egoizem, za drugega, če gre za etični altruizem, in za čim večje število ljudi, če gre za utilitarizem.

Kant, čigar filozofska misel tudi sodi v skupino deontoloških etik, je natančneje določil pojem dolžnosti kot poslušnost moralnemu zakonu:

»Dolžnost! Ti vzvišeno in veliko ime, ki ne vsebuješ ničesar vsečnega, ničesar, kar nosi v sebi laskanje, ampak zahtevaš podvrženje, a zato, da bi spravilo v gibanje voljo, tudi ne groziš z ničemer, kar bi zbujalo v čudi naravni odpor in kar bi zastraševalo, ampak zgolj postavljaš zakon, ki sam od sebe najde vstop v čud in ki vendarle dose-



že, celo proti naši volji, da ga častimo (čeprav ne tudi vedno, da mu sledimo), pred katerim obnemijo vsa nagnjenja, tudi če skrivoma delujejo proti njemu – kaj je izvor, ki te je vreden in kje je najti korenine tvojega plemenitega rodu, ki ponosno zavrača vsako sorodstvo z nagnjenji, korenine, iz katerih mora kot iz svojega neizogibnega pogoja izvirati tista vrednost, ki si jo ljudje edino lahko sami dajo?»

(Kant 1993: 85)

»Bistveno za vsako нравno vrednost dejanj je, da moralni zakon neposredno določa voljo. Če se določitev volje dogaja sicer v skladu z moralnim zakonom, toda le s pomočjo občutka, kakršne že koli vrste, ki ga je treba predpostaviti, da bi moralni zakon postal določitveni razlog volje, če se torej določitev volje ne dogaja zavoljo zakona, bo dejanje sicer vsebovalo legalnost, ne pa moralnosti.«

(Kant 1993: 72)

Moralni zakon, ki mu moramo slediti iz dolžnosti, da bi bilo naše ravnanje moralno, poimenuje **KATEGORIČNI IMPERATIV** (*»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.«*) Gre za pravilo, ki mu moramo slediti brez izjeme. V poslušnosti kategoričnemu imperativu smo rešeni spon naših čustev, nagnjenj, želja, in tako svobodni za izbiro ravnanja v skladu z njim. Posameznika postavi za moralnega suverena, omogoči mu tudi, da v moralnem ravnanju zavrže vse zunanje avtoritete, ne samo svoja naravna nagnjenja.

Teorija dolžnosti W. D. Rossa (*The Right and the Good*, 1930)

Naša vsakdanja moralna prepričanja razkrivajo naslednje dolžnosti:

- držati svoje obljube
- nadoknaditi škodo, kadar jo povzročimo drugim
- biti hvaležen za pomoč drugih
- prepoznati zasluge drugih
- pomoč drugim
- razvijati svoj razum in odlike
- ne škoditi drugim

Med zgornjimi dolžnostmi ne najdemo dolžnosti do Boga ali do samoohranitve, seznam po Rossu ni popoln, trdi pa, da so vsaj nekatere evidentne. Poskuša tudi odgovoriti na težavo z moralnimi dilemami. Navedene dolžnosti so primarne, le če se pojavijo močnejše od njih, jih imam pravico zanemariti. Če izbiram, ali naj stradam sam ali naj dam hrano sosedu, moram slediti močnejši. Zanesti se moramo na notranji občutek v vsaki posamezni situaciji. To je tudi slabost Rossove etike, da se preveč zanaša na spontano moralno intuicijo. Ker ni ne točnega seznama dolžnosti, ne jasnega postopka, katera dolžnost je prva, se moramo zanesti glede obojega na moralno intuicijo.

3.4.3 Šolska ura o sreči in dobrem življenju

Andrej Leskovic

Sreča ima v človekovi ustvarjalnosti (religijah, mitih, umetnosti, filozofiji itd.) nešteto podob, v katerih se izraža želja po boljšem življenju. Ni človeka, ki ne bi sanjaril vsaj o svoji lastni sreči, in ni družbe, ki ne bi premogla utopičnih idej o vesplošni sreči. V okviru enote *Dolžnost, ugodje, sreča in dobro življenje* lahko eno šolsko uro posvetimo tudi utopiji – srečnemu kraju, ki ga (še) ni in v katerem je življenje polnejše in bolj človeka vredno kot v svetu, v katerem živimo. Utopično mišljenje dijakom predstavim kot univerzalen človeški fenomen in kot konstitutivni del celotne zgodovine mišljenja; težnja po tvorjenju utopij spremlja človeštvo od prazgodovine do danes, saj vedno in povsod, kjer obstaja zlo, ki se kaže kot revščina, lakota, vojna, krivica, bolečina in smrt, človek razmišlja o načinih, kako ga premagati, in konstruira protisvetove. Dijakom ponudim v razmislek trditev Anatola Francea, da bi ljudje, če ne bi bilo utopistov, »še vedno živeli v votlinah, goli in revni /.../. Utopija je načelo vsakega napredka in poskus ustvarjanja boljše prihodnosti.« (Mumford 2008: 20–21) Utopična zavest je neločljivo povezana z upanjem, ki je nekakšen »veter v jadra«, ki povečuje možnost uspeha /.../ in daje življenju smisel. Pomanjkanje upanja – brezup – pa, nasprotno, vodi v apatijo, z dolgočasnost in obup.« (Kozielecki 2006: 11) (S to trditvijo dijake vzpodbudim k razmišljanju o pomenu upanja.) Šele upanje omogoča anticipiranje prihodnosti. V najširšem smislu lahko kot utopične označimo vse težnje po preseganju obstoječega stanja in vizije boljšega in srečnejšega življenja ter pravičnejšega sveta – od »malih dnevnih sanj« (Bloch) do socialnih, medicinskih, tehničnih, arhitektonskih, geografskih, ekoloških in celo internetnih utopij, pa tudi velik del naravnopravne tradicije, skratka vse »predstave o človeški sreči ter /.../ možnem človekovem dostojanstvu« (Bloch 1966: 114). Dijakom razložim, da utopija ni le sinonim za utvaro in neuresničljivo sanjarjenje, saj je bilo v zgodovini uresničenih nešteto sanj in projektov, katerih uresničljivost je bila pred tem za večino ljudi nepredstavljiva. Izraz utopija se ne nanaša le na neuresničljivo, ampak tudi na prihajajoče, novo, možno. Ameriški zgodovinar Lewis Mumford svoje stališče, da utopije niso le nepomembno sanjarjenje, podkrepi s trditvijo, da so prebivalci dežele Nikjer na nas vplivali bolj kot, denimo, Etruščani, zato, je prepričan, utopij ne smemo podcenjevati (Mumford 2008: 22). Četudi utopistova napoved prihodnosti ni pravilna, utopija zato še ne izgubi pomena, kajti njen cilj je pokazati, da naš svet ni edini možni svet. Zavest o tem širijo klasična literarna utopična dela, med katerimi so najbolj znana Morova *Utopija* (1516), *Potovanje v Ikarijo* (1840) Étienna Cabeta, *Pogled naprej* (1888) Edwarda Bellamyja in *Novice od Nikoder* (1890) Williama Morrisa. Morda je lahko odlomek iz katerega izmed njih dober uvod v šolsko uro razmišljanja o alternativnih svetovih in pogovor z dijaki o tem, ali je možen boljši, pravičnejši, bolj solidaren in srečnejši svet. Dijaki lahko pri uri razmislijo tudi o utemeljenosti trditve, da mora imeti svet utopično vizijo prihodnosti celo, če se je za vselej odpovedal »velikim ciljem« in ideji popolnosti, pa tudi o trditvi, da bi bilo »življenje, katerega smisel bi se zvedel izključno na voljo do preživetja za vsako ceno, resničen pekel« (Kosian, 1997: 6). Temo o utopični sreči dijaki po mojih izkušnjah lepo sprejmejo, ob njej se v razredu pogosto razvije živahna filozofska diskusija.



Odlomki besedil, ki jih je mogoče uporabiti pri pouku, in nekaj vprašanj

1. Aristotel v *Nikomahovi etiki* trdi, da je sreča v delovanju »v skladu z vrlino. /.../ In to v toku polnega življenja. Kajti ena lastovka še ne naredi pomladi in en dan tudi ne; tako tudi en sam dan ali le kratko razdobje človeka ne naredi srečnega in blaženega.«

(Aristotel 2002: 1098 a.)

- a. Se strinjaš z njegovo trditvijo, da je sreča trajno zadovoljstvo s celotnim življenjem, ali morda meniš, da obstajajo le srečni trenutki oz. da je sreča samo v majhnih prijetnostih?
- b. Aristotel je prepričan, da je srečo mogoče doseči z delom in poštenim življenjem. Se strinjaš z njim? Ali misliš, da je za uresničitev sreče pomembno tudi srečno naključje? Ali meniš, da je zmožnost, da doživimo srečo, odvisna tudi od človekovega značaja?

2. »Predpostavka uresničljive utopije je, da so ljudje izgubili sposobnost ustvarjanja in svobodo, da sta uničeni raznolikost oblik bivanja in osebno življenje, da so vsi ljudje dosegli popolno zadovoljitev vseh potreb in da so večno in neznosno stagnacijo sprejeli kot nekaj naravnega. Takšen svet bi pomenil konec človeštva v takšni podobi, kakršno poznamo in definiramo. Stagnacija je neizbežni pogoj utopične sreče.«

(Kołakowski 1999: 21)

- a. Se strinjaš s stališčem, da bi bila popolna sreča, kakršno si zamišljajo socialni utopisti, tj. stanje, v katerem so uresničene vse možnosti in razrešena vsa nasprotja, neznosna stagnacija in dolgčas? Se ti morda zdi, da bi bilo to stanje, kakršnega je v delu *Krasni novi svet* opisal Aldous Huxley?
- b. Ali pa ti je morda bližje stališče, da realizirana utopija sploh ne bi pomenila stagnacije, saj bi se s koncem najbolj banalnih težav, s katerimi se ukvarja človeštvo, tj. s koncem revščine, lakote in vojn, pojavile nove možnosti, ki jih za zdaj komaj lahko slutimo, in bi se lahko človeštvo začelo ukvarjati z višjimi nalogami: z iskanjem smisla življenja in načina, kako premagati smrt?

3. »Kakšno izobraževanje je najprimernejše za enaindvajseto stoletje? Nikakor ne tisto, ki nas neločljivo povezuje z elektroniko in računalništvom, saj je ta znanost najbolj minljiva med vsemi znanostmi. Najpomembnejše bo filozofsko védenje, ki je povezano z našo modrostjo in vrednotami. Kajti le te nam lahko pomagajo znati se v času, v katerem smo priča množenju vsega razen smisla človekovega življenja in sreče.«

(Skolimowski 1992: 112–113)

- a. Avtor odlomka trdi, da je računalništvo najbolj minljiva znanost in zato človeštvu ne more pomagati pri iskanju sreče. Se z njim strinjaš, ali se ti morda zdi, da lahko prav računalniška tehnologija pomembno prispeva k uresničitvi sreče na Zemlji? Poskusi poiskati argumente za obe trditvi.
- b. Mnogi filozofi opozarjajo, da tehnika morda lahko pomaga ustvariti pogoje za uresničitev sreče na Zemlji, da pa je z njo povezana tudi možna nesreča globalnih razsežnosti, ki preti človeštvu zaradi človekovega gospodovalnega odnosa do narave. Kakšna bi po tvojem prepričanju morala biti tehnika, da bi izpolnjevala svoje humano poslanstvo?
- c. Neki ameriški feljtonist je zapisal, da »ni zares nevarno, če začnejo računalniki misliti kot ljudje, ampak je nevarno, če začnejo ljudje misliti kot računalniki«. Komentiraj trditev in razmisli, ali bi bil v popolnoma kibernetiziranem in digitaliziranem svetu še prostor za srečo.
- d. Avtor v odlomku trdi, da je filozofija znanost 21. stoletja, saj nam v bliskovito spreminjajočem se svetu pomaga iskati smisel, tega pa računalniška tehnologija ne zmore. Se z njim strinjaš? Kakšno je po tvojem prepričanju poslanstvo filozofije? Ali lahko pripomore k sreči? Odgovor utemelji.

4. »Zlato pri nas visoko cenimo in ga skrbno skrivamo. Ti /utopijci/ pa iz zlata in srebra izdelujejo posteljne in druge vsakdanje posode ne le za uporabo v javnih domovih, temveč tudi v zasebnih hišah« (More 1979: 82–83), piše Thomas More (1478–1535), avtor, ki je v delu *Knjiga o najboljši ureditvi države in o novem otoku Utopiji* (1516), v katerem pripovedovalec Rafael Hitlodej opisuje družbenopolitično ureditev domišljajske otoške države, prvi uporabil besedo utopija.

- a. Napiši domišljajski spis o tem, kakšno bi bilo življenje v idealni družbi, ki bi bila družba srečnih ljudi, in razmisli o možnostih njene uresnitve.

5. »Politični utopisti – v nasprotju z drugimi utopisti – sodelujejo v igri, katere pravila so bila napisana brez njih. Da bi uničili svet, kakršen je, morajo v njem sodelovati. Od tod znani paradoksi politične utopije: teror, uporabljen iz ljubezni do ljudi in sovraštva do nasilja, vojna v imenu sveta brez vojn, laž, ki naj tlakuje cesto do kraljestva Resnice. /.../ Politično utopijo imajo v mislih vsi kritiki utopičnega mišljenja, ki opozarjajo na njegove nevarnosti in pogubne učinke.«

(Szacki 2000: 63)

- a. Avtor v odlomku opozarja na paradoks uporabe nasilnih sredstev za uresničitev ideala nenasilne družbe. Razmisli, ali obstajajo sredstva, s katerimi bi bilo mogoče doseči srečno družbo, ne da bi sredstva umazala cilj.



6. **Še nekaj vprašanj:** Je sreča le nedosegljiv ideal ali je nekaj realnega? Je sreča samo subjektivno občutje ali je objektivno stanje? Kaj meniš o stališču, da sreča obstaja le v pričakovanju oziroma da se je zavemo šele, ko mine?

Teme za esej

- Filozofija – veda o sreči?
- Svet leta 3010.
- Ali je možno srečno človeštvo?
- Nevarnost ekološke nesreče – svet lahko uničimo le enkrat.
- Prvi pogoj za vsesplošno srečo – svet brez revščine in lakote.

Literatura

- 1 *Aristotel (2002). Nikomahova etika. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 2 *Bloch, E. (1966). Tübingenski uvod u filozofiju. Beograd: Nolit.*
- 3 *Botton, A. de (2001). Utehe filozofije. Ljubljana: Vale-Novak.*
- 4 *Duras, M. (1987). Ljubimec. Trst: Založništvo tržaškega tiska, str. 30–31.*
- 5 *Freud, S. (2001). Nelagodje v kulturi. Ljubljana: Gyrus, str. 21–33.*
- 6 *Fürst, M. (1991). Filozofija. Ljubljana: DZS.*
- 7 *Kant, I. (1993). Kritika praktičnega uma. Ljubljana: Analecta.*
- 8 *Kołakowski, L. (1999). Moje słuszne poglądy na wszystko. Krakov: Wydawnictwo Znak.*
- 9 *Kosian, J. (1997). Filozofia nadziei. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.*
- 10 *Kozielecki, J. (2006). Psychologia nadziei. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK.*
- 11 *Magée, B. (2002). Poti filozofije. Ljubljana: Mladinska knjiga.*
- 12 *More, T. (1979). »Utopija.« V: Utopični socialisti. Ljubljana: CZ.*
- 13 *Mumford, L. (2008). Povijest utopija. Zagreb: Jesenski i Turk.*
- 14 *Palmer, D. (2004). Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo. Ljubljana: DZS.*
- 15 *Rabelais, F. (1981). Gargantua in Pantagruel. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 97–100.*
- 16 *Reale, G. (2002). Zgodovina antične filozofije I, III. Ljubljana: Studio humanitatis.*
- 17 *Skolimowski, H. (1992). Nadzieja matką mądrych. Łódź: Wydawnictwo Akapit Press.*
- 18 *Sovrè, A. (1998). Predsokratiki. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 19 *Szacki, J. (2000). Spotkania z utopią. Warszawa: Sic!.*
- 20 *Vatsjajana (1982). Kama sutra. Zagreb: Prosvjeta, str. 88–90.*

3.5 Epikur (ugodje)

Andrej Adam

Učitelj filozofije se lahko vpraša, kako predstaviti Epikurja, lahko pa tudi, kako filozofirati z njegovo pomočjo, kako ga torej uvesti v razpravo. Tukajšnji predlog odgovarja na to drugo vprašanje, pri čemer se zgleduje po knjigi Allaina de Bottona *Utehe filozofije*. De Botton namreč začne razpravo o Epikurju tako, da govori o skrbi za status, materialni blaginji in večinsko sprejetem prepričanju, da sta sreča ali nesreča nekako povezani z materialno blaginjo, šele nato pa vpelje samo Epikurjevo filozofijo, po kateri je skrb za status nepotrebna, saj smo lahko srečni že, če so naše želje skromne. Toda, ker biti skromen, in to danes, ko nas potrošniška družba oblega z vseh strani, ni enostavno, v tem predlogu začnemo z branjem odlomka iz knjige N. Klein *No logo*, ki dobro pokaže, da se oblikovanje naših, nemara nezmernih želja, prične že zgodaj, hkrati pa nam omogoča razpravo z dijaki usmeriti k vprašanju, kaj naj naredimo in kakšni naj bomo, da bomo srečni.

Delovni list: Odlomek iz knjige No Logo

»Bila sem v tretjem razredu osnovne šole, ko so bile oprijete kavbojke alfa in omega vsega in smo s prijateljicami zabile ogromno časa z opazovanjem svojih zadnjic in preverjanjem logotipov. »Med menoj in mojimi kalvinkami ni ničesar,« je zagotavljala Brooke Shields. Ko smo kot nekakšne Ofelije legale na postelje in z obešalniki vlekli navzgor zadrge kavbojk znamke Jordache, smo vedele, da je vsaka njena beseda čista resnica. Približno takrat je Romi, naša pomanjšana šolska Farrah Fawcett, hodila od klopi do klopi in obračala ovratnike naših puloverjev in polo majic. Ni bilo dovolj, če je videla krokodilčka ali jezdeca – lahko bi šlo za prevaro. Hotela je videti znamko, ki se je skrivala za logotipom. Bilo nam je samo osem let, toda gospostvo terorja logotipa je že nastopilo.

Približno devet let pozneje sem si priskrbela delo; v trgovini v Montrealu sem za Esprit zlagala puloverje. V trgovino so prihajale mame s šestletnimi hčerkami in iskale majčke, na katerih je z velikimi tiskanimi črkami pisalo »Esprit«. »Nositi noče ničesar brez imena,« so opravičujoče priznavale mame, s katerimi sem kramljala pred kabinami.«

(Klein 2004: 44)

Nekaj misli k delovnemu listu

Odlomek Naomi Klein dobro povzema eno izmed izkustev samih dijakov. Tudi oni namreč občutijo teror logotipa in njegovo družbeno funkcijo – razslojevanje ljudi glede na status. Razprave, ki sledi branju odlomka, ni nujno usmeriti tako, da bo kar najhitreje prišla do točke, na kateri bo smiselno vpeljati Epikurja – mogoče je narediti ovinek in se vprašati, ali logotipi dejansko imajo funkcijo, kot jim jo pripisuje N. Klein, ali se ta družbena funkcija logotipov kaže tudi pri nas itd.

Toda menimo, da nas branje zgornjega odlomka slej ko prej pripelje do Epikurja. To se nam razkrije ob vprašanju, ali je mogoče, da so otroci nesrečni, če ne dobijo oblačil znanih proizvajalcev, in to kljub temu, da jim realno nič ne manjka oziroma



samo nekaj, kar od njih zahteva okolica? Ali je torej mogoče, da so občutki neugodja družbeno povzročeni in da družba proizvaja lažne želje? In če je, ali ni potem prav Epikur tisti, s katerim si lahko še vedno pomagamo v razpravi o teh problemih?

Tovrstna vprašanja nas pripeljejo k vprašanju sreče, opredeljevanju tega pojma in rešitvi, ki jo je ponudil Epikur.

Kdaj je torej človek srečen in kdaj ne?

Pri odgovoru na to vprašanje si lahko pomagamo s Horacijevimi pesmijo *Carpe diem*. Ob tem dodajmo, da je uvajanje vsebin drugih predmetov zaželeno in koristno.

Delovni list: Horacij: Carpe diem

Dekle, ne poizveduj, ker vedeti je greh,
kako je sklenil bog z usodo naju dveh!
Iz babilonskih knjig ne šteje si svojih dni!
Voljno pretрпи vse, kar koli se zgodi,
pa naj še mnogo zim nakloni nama bog,
pa najsi z letošnjo je sklenjen zadnji krog.
Ne bodi muhasta in vina si nalij!
Boljša je kratka slast kot up na dolge dni.
Glej, čas beži! Besed ne zgublajva zaman!
Ne veruj v jutrišnji, užij današnji dan!

Nekaj misli k delovnemu listu

Filozofsko branje Horacijevih pesmi nas pripelje do odgovora, da je sreča v užitku. To omogoči učitelju vpeljati hedonistično filozofijo, pri čemer lahko izbira, ali bo kar takoj uvedel Epikurja, ali pa bo napravil ovinek in bo najprej uvedel kirenaike.

V knjigi *Western Ethics* preberemo nekaj malega o filozofu Aristipu, ki je med leti 435–355 pr. n. š. živel v mestu Kirena na severu Afrike. Aristip je trdil, da je ugodje (užitek) naravni cilj življenja, od katerega se ljudje odvrtaajo samo zaradi religije, moralnih in filozofskih idej. S tega vidika reklo »Izkoristi dan in ne odlagaj zadovoljitve« pripada Aristipu. V negotovem svetu se namreč zdi bolje uživati v sedanjosti, saj utegne biti jutri prepozno. Aristip je zavračal logiko, da si lahko s sedanjim zadovoljevanjem želja v prihodnosti nakoplremo tudi bolečino (ker je osredotočenost na sedanjost kratkoročna, razmišljati pa je treba dolgoročno), in je menil, da moramo kolikor le mogoče uživati v hrani, pijači in spolnosti, medtem ko je uživanje v razmišljanju, branju knjig manj vredno, ker so takšni užitki šibki in blede (Arrington 1998: 95). In zdi se, da včasih res zapademo v logiko odlaganja, tako da za nekatere stvari nikoli ni časa, čeprav pravimo, da so za nas pomembne.

V razredu je smiselno sprožiti razpravo o tem razmišljanju in njegovih družbenih posledicah. Med terorjem logotipa in logiko takojšnjega užitka je namreč tesna povezava. Pri tem je priporočljivo raziskati, v čem oziroma kako se ta povezava kaže? Kako odgovoriti na takojšnji užitek? Kakšni so razlogi zanj? Zakaj je problematičen? Zakaj je problematično nenehno odlaganje užitka? Zakaj je vprašljiva askeza? Itd.

Epikurjev odgovor na vprašanje, kdaj je lahko človek srečen, se razlikuje od kirenaškega in sodobnega potrošniškega pojmovanja, čeprav ostaja zavezan *hedonizmu*. Interpretacija Epikurja, ki jo ponudi Alain de Botton, je glede tega jasna, kar je razvidno tudi iz naslednjega delovnega lista.

Delovni list: Epikur po Allainu de Bottonu

Epikur /.../ se je po razumskem razčlenjevanju dokopal do nekaterih presenetljivih spoznanj o tem, kaj v resnici naredi življenje prijetno – in na srečo vseh, ki nimamo bajnih dohodkov, vse kaže, da nujne sestavine užitka, četudi neoprijemljive, niso predrage.

1. Prijateljstvo

»/.../ Resnični prijatelji nas ne ocenjujejo po merilih zunanjega sveta, saj jih zanima naše notranje bistvo; tako kot pri idealnih starših naš videz in položaj na družbeni lestvici ne vplivata na njihovo ljubezen, saj se pred njimi lahko brez sramu pokažemo v starih oblekah in jim priznamo, da smo letos bore malo zaslužili. /.../ Morda si prizadevamo, da bi obogateli, in to zgolj zato, da bi si pridobili spoštovanje in pozornost ljudi, ki bi sicer šli mimo nas, kot da smo zrak. Epikur, ki je spredel to temeljno potrebo, je hkrati spoznal, da nam peščica pristnih prijateljev lahko da več ljubezni in spoštovanja kot še tako veliko premoženje.«

2. Svoboda

»Epikur in njegovi prijatelji so si izmislili še nekaj novega in prelomnega. Da jim ne bi bilo treba delati za ljudi, ki jim niso bili všeč, in streči njihovim morda ponižujočim muham, so se umaknili iz poslovnega sveta Aten /.../ ter ustanovili nekaj, kar bi dandanes najlažje opisali kot komuno. V zameno za neodvisnost so privolili v preprostejši način življenja. /.../ Resda so zdaj imeli manj denarja, vendar jim nikoli več ni bilo treba ubogati ukazov zoprnih šefov. /.../ Njihovi obroki niso bili obilni, kljub temu pa so bili okusni in hranljivi. /.../ Preprostost takega življenja ni prizadela občutljivosti Epikurovih prijateljev glede statusa, saj so s tem, ko so se oddaljili od atenskih vrednot, sami sebe prenehali presoati na podlagi gmotnih meril.«

3. Misel

»/.../ V Vrtu, kakor so pravili Epikurovi skupnosti, so zelo spodbujali premišljevanje. /.../ Epikuru je bilo zlasti veliko do tega, da bi se on in njegovi prijatelji naučili razčlenjevati skrbi, povezane z denarjem, boleznijo, smrtjo in nadnaravnim. /.../ Trezna analiza pomirja duha; Epikurjevim prijateljem je prihranila skrivno razmišljanje o težavah, ki bi jih pestile v nerazmišljajočem okolju zunaj Vrta.«

(De Botton 2001: 62).



Nekaj misli k delovnemu listu

V zgornjem delovnem listu ni težko najti argumenta: življenje je lahko prijetno oziroma srečno tudi, če nismo v materialnem smislu zelo premožni. Ob tem se učitelju ponuja obilo možnosti za razpravo: Ali je prijateljstvo v resnici pogoj prijetnega (srečnega) življenja? Ali bi lahko to podprli oziroma temu nasprotovali? Kaj pa svoboda? Ali ne bi svobode izbrali, čeprav za ceno neugodja? In razmišljanje o tem, kako živimo? Kako, denimo, svoboda in razmišljanje o lastnem življenju vplivata na prijetnost oziroma neprijetnost življenja? Itd.

De Bottonov odlomek je odličen uvod v branje Epikurja in njegovih *Maksim* in *Pisem*. Branja se mogoče lotiti z navodilom, naj dijaki v Epikurjevih besedah najdejo odlomke, ki podpirajo zgornje tri pogoje srečnega življenja. Na ta način dijaki berejo klasičen tekst in se naučijo vsebino teksta umestiti v kontekst argumentativne razprave.

Delovni list: nekaj Epikurjevih Maksim in odlomek iz pisma Menoikeu

Maksime (izbor)

1. Kar je blaženo in neminljivo, je ne le samo prostó vsakršnega truda, temveč tudi ničemur drugemu ne prizadeva nevšečnosti. /.../
2. Smrt se nas nič ne tiče: zakaj to, kar je razkrojeno, je brez občuta; kar pa občuta nima, nima za nas pomena.
3. Meja kolikosti ugodja je v odstranitvi vsega, kar zbuja neugodje. [v ang.: Stopnja ugodja doseže maksimum, ko so odstranjena vsa neugodja.]
5. Prijetno življenje je nemogoče, če ni razumno, pošteno in pravično, razumno, pošteno in pravično pa nemogoče, če ni prijetno. /.../
6. Kar zadeva varnost pred ljudmi, jo je šteti med naravne dobrine, pa najsi jo kdo pridobi, pred komer že more.
7. Mnogi bi radi postali slavni in ugledni, ker menijo, da si bodo s tem pridobili varnost pred ljudmi. Če je torej življenje takih oseb varno, so dosegli naravno dobrino; če pa ni varno, tedaj nimajo tega, za čimer se jim je od začetka budila želja po instinktu narave.
8. Nobeno ugodje ni po sebi zlo: toda to, kar pomaga do nekaterih užitkov, prinaša vanje mnogotere motnje.
10. Ko bi moglo to, kar žene razpašnike v nasladnost, pregnati strahove duha in plašljivost pred nebesnimi prikaznimi in smrtjo in bolečinami, /.../ bi nihče od nas ne imel razloga, da bi jih grajal: zakaj v tem primeru bi jih od vseh strani napolnjevalo obilje ugodij in bi jim od nikoder ne pretile ne telesne ne dušne bolečine, to se pravi, zlo.
12. Nemogoče je, da bi se človek osvobodil strahu glede najvažnejših vprašanj življenja, če ne pozna narave vesoljstva, temveč domneva, da utegne biti kaj resnice v mitih. Zato brez poznavanja narave ni mogoče doseči čistega ugodja.
14. Čeprav do neke mere lahko dosežemo varnost pred ljudmi, ako živimo v blaginji, da nam je moč deliti podpore, je vendarle najčistejša oblika varnosti v tem, da živiš sam zase v miru ter se izogiblješ množici.
15. Imetje, kolikor ga zahteva narava, je omejeno in lahko pridobljivo bogastvo, ki ga želi puhla fantazija, se razteza v neomejeno.
16. Naključje vpliva na modrega le v neznatni meri: najvažnejše in najbolj bistveno mu je bilo, mu je in mu bo, da se daje na vsej poti življenja voditi razumu.

17. Pravični je najbolj varen pred motnjami dušnega miru, krivični je poln vsakršnega nemira.
20. Za meso ležijo meje naslad v neomejenosti, in da bi kdo vse užil, bi potreboval neomejen čas. Toda razum, ki je dodobra preudaril, kaj je konec in cilj vsega mesa, in se je znebil strahu pred večnostjo, pomaga človeku do popolnega življenja, ne da bi mu bil za to potreben še neomejen čas. Pri tem pa se nikakor ne izogiblje uživanju in, tudi ko usoda odloči, da se je treba posloviti od sveta, (razumen mož) ne odhaja z mislijo, da mu je zapustiti kos popolnega življenja.
27. Od vsega, kar ima filozofija nared za blaženost celega življenja, je prijateljstvo daleč največja dobrina.
28. Isto spoznanje, ki nam daje pogum in prepričanje, da nič strašnega ni večno, da, nikakor dolgotrajno, nam daje v okviru naših razmer tudi videti, da nobena reč ne pospešuje naše varnosti bolj mimo prijateljstva.
29. Med poželenji so nekatera naravna in potrebna, druga naravna in nepotrebna, spet druga niti naravna niti potrebna, temveč sad puhle domišljave.
30. Tista naravna poželenja, ki ne zbujejo neugodja, ako jih ne utešiš, čeprav se strastno ženejo za svojim ciljem, niso drugo nego sad praznih utvar. /.../.

Menoikeu v pozdrav (odlomek)

»Dalje moramo pomisliti, da so poželenja deloma naravna, deloma ničevna, a med naravnimi ena potrebna, druga smo naravna, med potrebnimi pa ta potrebna za srečo, ona za zdravje telesa, tretja za življenje samo. Kdor opazuje te reči, ne da bi se motil, umeje slednji izbor in slednjo zavrnitev (užitkov) postavljati v pravilen odnos do telesnega zdravja in dušnega miru, zakaj to dvoje je smoter srečnemu življenju. Namen vsemu, kar delamo in počnemo, je ta, da smo prosti fizičnih bolečin in vznemirljivega strahu. Kadar to dosežemo, se poleže sleherni dušni vihar, ker se človeku ni treba ozirati po ničemer več, kar bi mu še manjkalo, ker mu ni treba iskati ničesar več, kar bi bilo še potrebno za popolno ugodnost duše in telesa. /.../ Zakaj ugodje smo spoznali za našo prvo, z nami rojeno dobrino, za izhodišče vsemu izbiranju in vsemu zavračanju; na ugodje se oziramo, ker nam ta afekt rabi za ravnilo pri presojanju sleherne dobrine. In ravno ker je ugodje prva in prirojena nam dobrina, se ne odločujemo kar povprek za vsakršno uživanje; neredko se zgodi, da se odrečemo nasladam, če imajo za posledico kako večjo nevšečnost; da, često dajemo bolečinam prednost pred ugodnostmi, če sledi dolgotrajnemu trpljenju tem večje ugodje. /.../ Vse te reči je treba presojati po natančnem tehtanju in upoštevanju koristnega in škodljivega. So namreč okolnosti, ko se dobro izkaže za zlo in narobe, zlo za dobro.

Tudi zmernost imamo za veliko dobro, a ne zato, da bi bili v slehernem primeru zadovoljni z malim, temveč da bi nam zadostovalo malo, če nimamo veliko, v poštenem prepričanju, da uživajo obilje z največjim ugodjem tisti, ki ga najmanj pogrešajo, in da si je vse, kar je naravno, lahko pridobiti, vse prazno in ničevno pa kaj težko. Preprosta zelenina ne daje nič manjšega užitka nego potratna gostija, kakor hitro preženeš iz sebe občutek pogrešanja. Kos kruha in kozarec vode utegneta biti najslajša slastica, če ju užiješ v potrebi.

Če pravimo torej, da je ugodje konec in cilj, ne mislimo s tem naslad razvratnikov in drugih slasti, obstoječih v telesnem uživanju /.../: pod ugodjem razumemo /.../ odsotnost telesnih bolečin in dušnega nemira.«



Nekaj misli k delovnemu listu

Očitno je, da sta maksimi, ki podpirata prvi pogoj srečnega življenja (prijateljstvo) iz de Bottonovega delovnega lista, maksimi 27 in 28. Vendar je manj jasno, katere maksime podpirajo drugi pogoj (svobodo) v zgornjem argumentu in katere tretji razlog (misel oziroma razmišljanje). To omogoča razpravo na dveh nivojih: 1) najprej razpravo, ki se nanaša na razloge za umestitev posamezne maksime pod posamezni razlog in nato 2) razpravo, ki ugotavlja kakovost te maksime – se pravi, ali se lahko z njo strinjamo itd.

Kakovostna razprava bo omogočila oblikovanje splošnega vtisa o Epikurjevi misli in napredovanje k novim, še neuvedenim pojmom, denimo pojmu *ataraksie* (nevznemirjenosti), ki je tako ključen za epikurejsko pojmovanje ugodja kot odsotnosti neugodja.

Nekaj epikurejskih pojmov, s katerimi si lahko učitelj pomaga

»**Etika** predstavlja jedro EPIKUROVEGA nauka. Njeno načelo je **ugodje**. Vsako živo bitje po naravi teži k ugodju in se izogiba bolečini. Življenjski cilj je torej ugodje, [opredeljeno] kot odsotnost bolečine in nemira. Tako ni nobenega vmesnega stanja med ugodjem in bolečino. Ugodje je doseženo, kadar sta odstranjeni telesna (zaradi pomanjkanja) in miselna bolečina (zaradi strahov).

/.../ ugodje je *dosegljivo*, /.../ ko zadovoljimo elementarne potrebe s potešitvijo lakote, žeje itd. [Potem] ni nobenega *stopnjevanja* ugodja več, ampak samo še njegove variacije. /.../

K **ataraksiji**, pravilnemu življenju brez nemira, spada poleg telesne svobode od bolečine tudi duševna svoboda od nemira in zmešnjave. Temu služi tudi upoštevanje vrlin.«

(DTV Atlas filozofije, 1997: 59)

Sklep razprav o Epikurjevem nauku je mogoče povzeti z branjem in razpravo ob delovnem listu iz knjige R. W. Sharplesa: *Stoiki, epikurejci in skeptiki: uvod v helenistično filozofijo*.

Delovni list: Kako sem lahko srečen? Epikurejski odgovor

»Za Epikurja je cilj življenja ugodje, srečno življenje pa je tisto z največ ugodja in najmanj bolečine. Toda to ne pomeni, /.../, da je življenje stalno fizično predajanje užitkom – že Epikur sam je za časa svojega življenja protestiral proti tistim, ki so ga razumeli na ta na način. /.../

Epikurejci so seveda uživali v pojedinah in dobrih stvareh, če je bilo mogoče, če sta ona ali on to seveda naredila na zmeren način in tako, da to ne bo prineslo več bolečine nekoč v prihodnosti. Epikur ni zagovornik asketizma kot tisti platonisti in kristjani, ki trdijo, da so telesna ugodja ovira intelektualnem in duhovnem napredku. /.../ Vsaj ugodja *kot* ugodja so dobra, toda ravno iz tega razloga moramo uvesti razlikovanje, da bi bili gotovi, da naš tok dejanj ne bo prinesel več bolečine v prihodnosti. Želje so lahko po Epikurju razdeljene v tri vrste: naravne in nujne, nato naravne, toda ne nujne in nenaravne in nenujne; nujne želje se dalje delijo v tiste, med katerimi je zadovoljstvo nujno za srečo, pri drugih se telo osvobodi motenj, pri drugih spet

pa gre za življenje samo. Nujne želje bodo domnevno vključevale tiste po hrani, pijači in zavetju, brez katerih ne moremo živeti; nato po spolnosti, če je ta tista, na katero se nanašamo z izrazom »telo osvobojeno motenj«; domnevno pa bosta taki še želja po sreči in želja po osvobojenosti od bojazni. Naravne, toda nenujne želje bodo vključevale tiste, ki so sprožene ob določenih vrstah hrane in pijače, ki niso nujni, toda prinašajo nam naravno ugodje /.../. Primeri nenaravnih želja pa bodo vsebovali ambicioznost po slavi in politični moči, ki ju mnogi /.../ obravnavajo kot pot k sreči, četudi jih tu dejansko vodi želja po varnosti (ki izvira, če to vedo ali ne, iz strahu pred smrtjo /.../), njihova ambicioznost pa jim bo prinesla razočaranje in bedo, ne pa srečo. /.../

Telesna ugodja so za Epikurja osnovna, toda kot je videti ne v smislu, da bi jim morali na slepo slediti, temveč zaradi svobode od bojazni ali *ataraxia*, ki je ugodje v samem umu in ki je končna osvobojenost od bojazni *pred fizično bolečino* v obliki kazni v naslednjem življenju, denimo.«

(Sharples, 2000: 103–110.)

Nekaj misli k delovnemu listu

Že v odlomku pisma *Menoikeu v pozdrav*, zlasti pa v zgornjem delovnem listu naletimo na slavno delitev želja. Pravzaprav tudi De Bottonova zastavitev stavi na to delitev. Namreč, kako bi nam lahko bil danes Epikur v uteho, če ne tako, da nas prepriča, da ogromno materialnih dobrin, ki nas obdajajo, ne potrebujemo, da imamo ogromno nepotrebnih želja, da se je morda teh želja mogoče otresti itd. Če zastavimo razpravo na ta način, nas vrne nazaj k delovnemu listu N. Klein, hkrati pa se lahko vprašamo, če in v kakšni meri je Epikurjeva delitev želja danes smiselna. Navsezadnje, katere želje so naravne? Kaj je naravno? Ali se moramo omejiti? Ali je mogoče povezati omejevanje z ekološkimi problemi? Ali se je moralno odpeljati na morje s požrešnim avtomobilom, če vemo, da s takšnim dejanjem prispevamo k segrevanju ozračja, in če vemo, da bodo zaradi tega mnogi ljudje, ki živijo ob morju, izgubili domove? Itd.

Literatura

- 1 Arrington, R. L. (1998). *Western Ethics: An Historical introduction*. Boston: Blackwell publishers.
- 2 Botton, A. de (2001). *Utehe filozofije*. Ljubljana: Vale-Novak.
- 3 Epikur (1959). V: T. Lucretius Carus: *De Rerum Natura* (O naravi sveta) Ljubljana: Slovenska Matica, str. 501–526.
- 4 Epikur (1995). Maksime. V: FNM; 4/95. Ljubljana: DIC, str. 6–9.
- 5 Klein, N. (2004). *No Logo*. Ljubljana: Maska.
- 6 Kunzmann, P., Burkard F.-P., Wiedmann, F. idr. (1997). *DTV-atlas filozofije: tabele in teksti*. Ljubljana: DZS.
- 7 Palmer, D. (1995). *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*. Ljubljana: DZS.
- 8 Sharples, R. W. (2000). *Stoiki, epikurejci in skeptiki: uvod v helenistično filozofijo*. Šentilj: Aristej.



3.6 Aristoteles (sreča in vrlina)

Mišo Dačić

Zaradi kompleksnosti in časovne omejenosti predstavitev Aristotelove filozofije ni lahka. Če bi želeli celovito predstaviti njegov nauk, bi nam to vzelo veliko časa, ne nazadnje pa bi za dijake pomenilo tudi ogromno podatkov. Posledica bi verjetno bila memoriranje brez pravega smisla, to pa nam ne omogoči aktualizacije Aristotelove etike.

Zato se je treba odločiti za pravo razmerje dejstev, ki ne bo okrnilo celovite Aristotelove misli. Predstavitev Aristotelove etike je v tem primeru predvsem izpostavitve usmerjenosti človeka h končnemu smotru – srečnosti in predstavitvi poti do le-te.

V ta namen bi Aristotelov nauk dijakom predstavil v naslednjih korakih:

- Aristotelovo pojmovanje človeka (razumsko bitje, družbeno bitje);
- smoter, dobro, končni smoter, najvišje dobro – SREČNOST;
- izpeljava definicije srečnosti;
- udejstvovanje duše v skladu z vrlino;
- udejstvovanje duše v skladu z NAJBOLJŠO vrlino.

Opozoril bi, da to strukturo oziroma predstavitev predlagam za modul A učnega načrta, ki je namenjen vsem dijakom.¹¹ Predstavitev se ne spušča v podrobnosti, ki odvrčajo dijake od razumevanja celote. To predvsem velja za Aristotelovo razčlenbo in razlago duše in nauka o vrlinah, na kar bom še dodatno opozarjal, ko bom prišel do obravnave teh točk.

Aristotelovo pojmovanje človeka

Da bi dijakom čim bolj približali Aristotelov nauk, predvsem pa, da bi razumeli razmišljanje, ki ga na koncu pripelje do opredelitve srečnosti kot razglabljanja, si mi zdi nujno začeti predstavitev z Aristotelovim pojmovanjem človeka.

Osnovno Aristotelovo izhodišče, v katerem se ne razlikuje od drugih sodobnikov, je, da je človek skupek duše in telesa. Zanj je človek bitje, ki je sestavljeno »iz duše in telesa in duša po naravi vlada, telo pa je podrejeno /.../ kajti duša ima nad telesom oblast gospodarja nad sužnjem, razum pa nad nagonom /.../ potemtakem je jasno, da je za telo naravno in koristno, da se podreja duši, za čutni del našega bitja pa, da se podreja tistemu delu našega bitja, ki ima razum«. (Aristotel 1970: 10)

Kot že rečeno, v tej predstavitvi pustimo natančnejšo razčlenitev duše ob strani.

Toda bistvo njegovega pojmovanja je v tem, da človeka razlaga kot:

- razumsko bitje in
- družbeno bitje.

¹¹ Natančna obravnava omenjenih delov je nujna samo pri modulu C, ki je namenjen dijakom, ki izberejo filozofijo za maturitetni predmet in za interpretativni esej izberejo Nikomahovo etiko.

Najpreprostejša razlaga človeka kot razumskega bitja bi bila, da je razum tisti, ki človeka loči od živali. Živali vodijo nagoni, človek pa je zmožen svoje nagone podrediti razumu. Ob tej razlagi pa lahko (zahtevnejšim) dijakom predstavimo še dodatno. Človek je za Aristotela pravzaprav bitje logosa, v dvojnem pomenu te besede. V tem primeru bi pomenilo, da je bitje razuma in besede. Razum odkriva (razkriva) resnico, beseda jo izreka. Človek je potemtakem bitje, ki je obdarjeno z razumom in besedo, torej bitje, »ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum ter razmišlja ...« (1994: 59 (1098a)). Imeti razum in razmišljati pa je, kot bomo videli pozneje, tudi temeljno določilo in vodilo človekove prakse.

Družbenost človeka pa se kaže v njegovem (so)žitju z drugimi ljudmi, saj je tisti, ki ne potrebuje nikogar za svoje življenje, kot pravi Aristotel v Politiki, »ali zver ali bog« (1998: 43 (1253a)). Človek naj bi se od nekdanj s soljudmi združeval v različne oblike družbenega življenja. Od najnižje družine, katere namen je »rojevanje«, prek vasi, ki je »prva skupnost, ki ni nastala zaradi vsakdanje potrebe«, pa do najvišje, »popolne skupnosti«, države, ki »nastaja sicer zaradi življenja, obstaja pa zaradi dobrega življenja« (1998: 41–42 (1522a, b)). Samo država je tista skupnost, ki lahko s svojo (dobro) organizacijo in zakoni omogoči človeku dobro življenje oziroma dosego tistega, kar je največ, kar lahko v življenju sploh doseže – **srečnosti**. S tem pa smo prišli do osrednjega pojma Aristotelove etike.

Smoter, dobro, končni smoter, najvišje dobro – SREČNOST

V tem koraku dijakom predstavimo pot, po kateri pride Aristotel do trditve, da je srečnost najvišje dobro. Njegova izhodiščna trditev je, da je »dobro« »smoter, h kateremu vse teži« (1994: 47 (1094a)). Vsa naša dejanja naj bi bila v skladu s teleološkim prepričanjem usmerjena k nekemu smotru, ki je za nas neko dobro. Toda teh smotrov je veliko in vsi so nekako med seboj povezani. Vsakega smotra si namreč želimo ne zaradi njega samega, temveč ker nas le-ta popelje k nekemu višjemu smotru, slednji k še višjemu itd.

V tej točki se lahko zgodi, da dijaki ne razumejo ravno najbolje, o kakšni povezanosti smotrov govorimo. Zato jim lahko ponudimo primer iz njihovega vsakdanjega življenja, saj so Aristotelovi primeri zaradi časovne distance že malo nerazumljivi. Tako lahko pokažemo, da to, da dijaki hodijo v šolo, ni samo sebi namen, temveč je del neprimerno daljše verige smotrov, ki so med seboj nedvomno povezani. Veriga smotrov, ki jih lahko tu prikažemo, je lahko na primer ta: hoditi v šolo–matura–vpis na fakulteto–diploma–izobrazba–zaželeno zaposlitev ...

Toda to stopnjevanje smotrov se mora po Aristotelovem mnenju nekje končati oziroma obstajati mora neki končni smoter. Smoter, ki si ga želimo zaradi njega samega in ne zaradi nekega višjega smotra. In ta končni (najvišji) smoter v skladu s poprejšnjo opredelitvijo smotrov kot nekega dobrega poimenuje najvišje dobro.

Pri nadaljnji opredelitvi najvišjega dobrega pa se sklicuje na mnenje večine, saj ga »tako povprečni ljudje kot izobraženci /.../ označujejo z besedo »srečnost« (1994: 50 (1095a)). No, v tej točki pa se malo zatakne, saj večina nima opredeljenega stališča, kaj naj bi srečnost bila. Pravzaprav so ta stališča zelo različna. »Večina si pod tem izrazom predstavlja nekaj vidnega in otipljivega: eni nasladi, drugi bogastvo ali pa čast. Pa celo isti človek si pod to besedo ne predstavlja zmerom istega: kadar ga muči bolezen, išče srečnost v zdravju, kadar ga tare revščina, jo vidi v bogastvu.« (1994: 50 (1095a))



V tej točki se izkaže, da bo osrednja Aristotelova naloga v Nikomahovi etiki poiskati odgovor na vprašanje, kaj je srečnost. Opredelitev slednje, ki bo omogočala nadaljnjo izpeljavo nauka, je vsebina naslednjega koraka.

Učni list: Srečnost

»Dober dan,« je rekel Mali princ.
»Dober dan,« je rekel železniški kretničar.
»Kaj delaš tu?« je vprašal Mali princ.
»Potnike pošiljam v zavojih po pet tisoč na vse strani sveta,« je odgovoril kretničar.
»Vlake, ki se v njih vozijo, usmerjam zdaj na desno, zdaj na levo.«
In razsvetljen brzovlak, bobneč kot grom, je stresel železniško čuvajnico.
»Zelo se jim mudi,« je menil Mali princ. »Kam gredo?«
»Celo strojevodja tega ne ve,« je rekel kretničar.
In pribobnel je razsvetljen brzovlak iz nasprotne smeri.
»Kaj se že vračajo?« je vprašal Mali Princ.
»Niso isti,« je rekel kretničar. »Menjavajo se.«
»Ali jim tam, kjer so bili, ni bilo všeč?«
»Nihče ni nikoli zadovoljen tam, kjer je.« je rekel kretničar.
In prigrmel je tretji razsvetljeni brzovlak.
»Tle gredo za prvimi?« je vprašal Mali princ.
»Za nikomer ne gredo,« je rekel kretničar. »Spijo, pravzaprav zehajo. Samo otroci tišče noske na okenska stekla.«
»Samo otroci vedo, kaj hočejo,« je menil Mali princ.
»Zapravljajo čas s punčko iz cunj in ona je zanje vse, in če jim jo vzameš, se jočejo.«
»Srečni so,« je rekel kretničar.

(Saint-Exupery 1979: 67)

»/.../ Katero je najvišje dobro, ki ga s svojimi dejanji lahko dosežemo? V poimenovanju le-tega skoraj vsi soglašajo: tako povprečni ljudje kot izobraženci ga označujejo z besedo »srečnost« in si pri tem predstavljajo, da je »dobro živeti« isto kot »biti srečen«. Kaj pa je bistvo srečnosti – o tem se mnenja razhajajo in večina daje na to vprašanje drugačen odgovor kot filozofi. Večina si pod tem izrazom predstavlja nekaj vidnega in otipljivega: eni naslado, drugi bogastvo ali pa čast. Pa celo isti človek si pod to besedo ne predstavlja zmerom istega: kadar ga muči bolezen, išče srečnost v zdravju, kadar ga tare revščina, jo vidi v bogastvu.«

(Aristoteles 1994: 50 (1095a))

Vprašanje:

1. V krajšem sestavku (okoli 200 besed) razloži, kako ti razumeš pojem SREČA.

Izpeljava definicije srečnosti

Srečnost je za Aristotela nedvomno neločljivo povezana s človekovim bistvom ali, kot ga imenuje, s človekovo nalogo. Nesmiselno se mu namreč zdi, da bi srečnost, največ, kar lahko doseže človek, izhajala iz neke človekove parcialne lastnosti.

Seveda ima vsak del človeka svojo nalogo, toda njegova srečnost ne more biti v udejanjenju te posamične naloge, temveč človeka kot celote. In kaj naj bi bila ta človekova naloga?

Po krajši primerjavi človeka in drugih živih bitij Aristotel sklene, da je človekova naloga »*dejavno življenje, lastno razumnemu bitju – to je bitju, ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum ter razmišlja. /.../ je torej razumno (ali vsaj ne brezumno) duševno udejstvovanje.*« (1994: 59 (1098a))

Iz te opredelitve človekove naloge pa v nadaljevanju izpelje tudi definicijo najvišjega dobra, ki je po njegovem prepričanju »*/.../ udejstvovanje duše v skladu z vrlino; in če je teh vrlin več – njeno udejstvovanje v skladu z najboljšo in najpopolnejšo vrlino. In to v toku polnega življenja.*« (1994: 59 (1098a))

Za nadaljnjo razlago je treba pričujočo definicijo razčleniti, saj bo tako nadaljevanje bolj logično in razumljivo. Definicija vključuje pravzaprav dve opredelitvi. Na eni strani govori o udejstvovanju duše v skladu z vrlino, na drugi pa o udejstvovanju slednje v skladu z najboljšo in najpopolnejšo vrlino. Preden si pogledamo vsako trditev zase, se lahko ustavimo pri stavku »in to v toku polnega življenja«, ki v sebi skriva eno izmed pomembnih misli nauka. Človek je namreč dober in posledično srečen samo, če tako (dobro) deluje celo življenje. Zaradi enega samega dobrega dejanja ali razdobja še ne moremo reči, da je tudi v resnici dober.

Udejstvovanje duše v skladu z vrlino

Najobsežnejši del Nikomahove etike je nauk o vrlinah, katerega pa pri modulu A nima smisla razlagati v potankosti, ker bi na ta način spregledali osnovno misel. Na tej stopnji se mi torej zdi nepotrebno razčlenjevati vrline na npravstvene in razumske ter naštevati številne primere enih in drugih.

Smiselno se mi zdi vrlino/vrline posplošiti (poenostaviti) na pravilen odziv (delovanje) v situacijah, v katerih nas vodijo strasti, povezan z razumnim premislekom. Torej na pravilno delovanje v situacijah, v katerih se lahko odzovemo preveč (burno) ali premalo (medlo). Vrlino/vrline tako pojasnimo kot iskanje srednje poti (srednja mera), pri čemer človeka vodi razum (pametnost).

Udejstvovanje duše v skladu z NAJBOLJŠO vrlino

V tem zadnjem koraku razlage pridemo do cilja – končne opredelitve srečnosti oz. najvišjega dobra. Ta točka je za marsikaterega dijaka skorajda razočaranje, saj v skladu z današnjim mišljenjem pričakujejo, da je srečnost bolj oprijemljiva. Zato se mi ob tem zdi nujno poskusiti izpeljati aktualizacijo nauka oziroma nekaj časa nameniti vprašanju današnjega pojmovanja srečnosti oziroma smisla življenja.

Aristotel namreč v skladu s svojim pojmovanjem človeka kot najboljšo vrlino opredeli »*dejavnost najvišje sile v nas*« (1994: 315 (1177a)) oziroma razum, ki da je »*nekaj božanskega.*« (1994: 317 (1177b))

In »*/.../ – dejavnost te sile v skladu z njej lastno vrlino predstavlja popolno srečnost. Ta dejavnost pa obstoji, /.../, v nekem notranjem gledanju (razglabljanju).*« (1994: 315 (1177a)) Na koncu se torej izkaže, da je največ, kar lahko človek v skladu s svojim bistvom doseže v življenju, najvišje dobro oziroma srečnost – razglabljanje.



Da bi ob prej omenjenem razočaranju dijake malce pomirili, lahko razglabljanje poimenujemo s sodobnejšim izrazom – intelektualno udejstvovanje. Če bomo ostali pri Aristotelovi sopomenki »filozofiranje«, ne bomo spremenili prav veliko. V vsakem primeru pa bo prvo vprašanje dijakov: »Ali to sedaj pomeni, da če ne razglabljam (filozofiram, se intelektualno udejavljam), ne morem biti srečen?« Aristotel bi seveda na to vprašanje odgovoril nikalno. Razglabljanje je samo NAJVIŠJA oblika srečnosti oz. dobrega življenja. Obstaja pa še neka »nižja« oblika, ki jo lahko doseže vsakdo, ki vse svoje življenje deluje dobro. To pa je, kot smo opredelili v prejšnjem koraku – udejstvovanje duše v skladu z vrlino.

In če za konec še malo aktualiziramo vso zadevo. Z dijaki se lahko pogovorimo, ali je možno Aristotelov nasvet za dobro življenje prenesti v današnji čas. Po mojem mnenju je to mogoče. Če seveda odmislimo časovno in kulturno pogojene specifičnosti, lahko brez zadrege še danes svetujemo zmerno življenje, ubiranje srednje poti, ki se izogiba vsakršnemu pretiravanju, predvsem pa življenje, katerega dejanja temeljijo na tehtnem premisleku. Ob tem je treba še enkrat izpostaviti, da je kot srednja pot oziroma izogibanje pretiravanju mišljen pravilen odziv v situacijah, v katerih lahko prevladajo, kot bi Aristotel rekel, naše strasti. Nikakor pa ni mišljena srednja pot pri slabih dejanjih (npr. treba je krasti po malem in ne biti preveč pohlepen ali pa drogirati se v zmernih količinah in ne pretiravati). Nekatera dejanja so namreč slaba sama po sebi in pri njih ne moremo pretiravati ali biti zmerni.

Literatura

- 1 *Aristoteles (1994). Nikomahova etika. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 2 *Aristoteles (1993). O duši. Ljubljana: Slovenska matica.*
- 3 *Aristoteles (1970). Politika. Beograd: Kultura.*
- 4 *Aristoteles (1998). Politika. [prevod Valentin Kalan]. V: FNM 1/98. Ljubljana: Državni izpitni center, str. 1252a 1–1253a 39.*
- 5 *Saint-Exupery, A. de (1979). Mali princ. Ljubljana: Mladinska knjiga.*
- 6 *Höffe, O. (1996). Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. Berlin: Akademie Verlag.*
- 7 *Höffe, O. (1995). Aristoteles – Die Nikomachische Ethik. Berlin: Akademie Verlag.*

3.6.1 Aristotel – Izbrani odlomki

Andrej Adam

Aristotel o dobrem, smotru in sreči

»Vrnimo se spet k »dobru«, po katerem vprašujemo!

Kakšno je to »dobro«?

Zdi se, da je v vsaki dejavnosti in v vsaki umetnosti drugačno: drugačno v zdravniški znanosti, drugačno v strategiji, drugačno spet v drugih vedah. Kaj je to »dobro« v vsakrateri od naštetih dejavnosti? Ali ne to, čemur služi vse drugo? To pa je v zdravniški znanosti zdravje, v strategiji zmaga, v gradbeni stroki hiša, skratka, v vsaki vedi nekaj drugega. V vsakem primeru pa, pri vsaki dejavnosti in pri vsaki odločitvi, je to – smoter. Zavoljo njega opravljamo vse drugo. Če je torej možen pri vseh raznovrstnih dejavnostih en sam smoter, tedaj je to tisto »dobro«, ki ga skušamo doseči; če pa je teh smotrov več, tedaj velja zanje isto. /.../

Poskusimo zdaj to še podrobneje ponazoriti! Ker je smotrov več in ker med njimi nekatere (npr. bogastvo, igranje na piščali, orodja nasploh) izbiramo le za dosego drugih smotrov, je jasno, da niso vsi smotri končni. Najvišje dobro pa je brez dvoja neki končen smoter. In dalje: če obstoji le en končni smoter, tedaj je ta smoter tisto »dobro«, ki ga iščemo; če pa je več končnih smotrov, tedaj iščemo tistega, ki je zadnji in najpopolnejši. V primerjavi s smotrom, ki nam je le sredstvo za dosego nekega drugega smotra, je popolnejši tisti smoter, ki ga želimo doseči zavoljo njega samega; v primerjavi s smotrom, ki ga želimo doseči zavoljo njega samega in hkrati kot sredstvo za dosego nekega drugega, pa je popolnejši tisti smoter, ki ga nikdar ne želimo doseči kot sredstvo za dosego nekega drugega smotra. Skratka: kot končen in popoln označujemo tisti smoter, ki ga izberemo vedno le zavoljo njega samega in nikdar ne zavoljo česa drugega.

Zdi se, da je tak smoter predvsem srečnost. Srečnost si želimo vedno le zavoljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega. Čast, naslado, razumnost in vsakršno sposobnost izbiramo sicer tudi zavoljo njih samih – saj bi se zanje odločili tudi, če nam ne bi prinesle nič drugega; izbiramo pa jih tudi za dosego srečnosti, ker smo prepričani, da nas bodo osrečile. Srečnosti pa nihče ne izbira zavoljo prej naštetih vrednot, pa tudi ne zavoljo kakega drugega smotra.

Do istega zaključka nas privede tudi pojem »samozadostnosti«. »Popolno dobro« mora biti vsekakor nekaj, kar samo po sebi zadošča. O pojmu »samozadostnosti« pa govorimo ne le pri posamezniku, ki živi povsem ločeno življenje, ampak tudi pri življenju v družbi staršev, otrok, žene, prijateljev in državljanov; kajti človek je že po naravi družabno bitje. Vendar je tudi tu treba postaviti neko mejo; zakaj če bi dodajali še starše in potomce in prijatelje prijateljev, bi to vodilo v nedogled. /.../

Pod pojmom »samozadostnosti« razumemo to, kar samo po sebi naredi življenje privlačno, ne da bi sploh dopuščalo potrebo še po čem drugem; to pa je po našem mnenju srečnost. Srečnosti si želimo bolj kot vsega drugega – in to ne kot vsote raznih dobrin; kajti vsota bi postala še bolj zaželeno, če bi ji lahko dodali še neko, čeprav povsem neznatno dobrino. Z vsakim dodatkom postane namreč »dobro« večje, večje »dobro« pa je tudi bolj zaželeno. Srečnost pa je nekaj popolnega in samozadostnega in končni smoter vseh dejanj.«

(Aristotel 1994: 56–58)



O Aristotelovem in antičnem pojmovanju vrline in sreče

»Aristotel je napisal dve Etiki, Nikomahovo in Evdemovo. Naslov »Etika« je nekoliko zavajajoč in taki so tudi standardni angleški (slovenski) prevodi dveh ključnih izrazov Aristotelove praktične filozofije – »aretē«, navadno prevedeno z »vrlina«, in »eudaimonia«, navadno prevedeno s »srečnost«. Ob teh besedah je treba nekaj pripomniti.

Sam Aristotel obravnava svoje razprave kot »ēthika« in prečkovanje te grške besede nam da naslov »Etika«. A grški izraz pomeni »kar zadeva značaj« in boljši naslov bi bil »O tem, kar zadeva značaj«. Beseda »aretē« pomeni približno »dobrost« ali »odličnost«. Aristotel lahko govori o aretē kakega dokaza ali kake sekire ali človeka. Človeška aretē je človeška odličnost – kar pomeni biti dober človek – in je samo posredno povezana s tem, kar si mislimo z izrazom vrlina. In končno, »eudaimonia« se ne nanaša na duševno stanje evforije, kot se prevaja beseda »srečnost«: biti »eudaimon« pomeni uspevati, uspešno živeti, in zveza med izrazoma eudaimonia in srečnost je spet posredna.

Kakšna je torej Aristotelova »etična« filozofija? »Vsi soglašajo, da je srečnost najvišje dobro; želimo si le nekoliko jasnejši odgovor o tem, kaj je bistvo srečnosti.« (NE I 7, 1097b, 22–23) Vsak od nas si želi uspevati ali biti uspešen in vsa naša delovanja, kolikor so razumska, so usmerjena na ta zadnji namen. Prvo vprašanje praktične filozofije je torej: Kako naj dosežemo evdaimonio? Kaj sestavlja uspešnost? Kaj pomeni biti uspešno človeško bitje? Aristotel se ne sprašuje, kaj nas osrečuje, in ne zanima ga vprašanje, kako bi morali usmerjati svoje življenje, če je vprašanje postavljeno kot moralno. Rad bi nas poučil, kako doseči uspeh v življenju.«

(Barnes 1999: 91–92)

Literatura

- 1 Aristoteles (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2 Barnes, J. (1999). *Aristotel, dodatek: Metafizika*. Šentilj: Aristej.

3.6.2 Antična etika in etika vrlin

Valentin Kalan

Med temelje sodobne evropske kulture vedno prištevamo grško filozofijo, a znotraj grške filozofije ima posebno mesto etika. Grška morala je s svoje strani nekaj, kar je na delu že v grški književnosti: govorimo o etiki v homerskih epih, o moralni vsebini grške tragedije, o moralnih nazorih orfikov itn. Znotraj filozofije imamo pred Aristotelom etične nazore sofistov – človek mera, sokratsko etiko in Platonovo etiko. Aristotelova etika ali praktična filozofija je tako na koncu nekega razvoja.

V antični grški kulturi se znotraj morale, ki jo oblikujejo politika, religija in pesništvo, oblikuje tudi izrecno razmišljanje o vseh vprašanjih, ki se nanašajo na človekovo življenje. Homerjevi epi vsebujejo aristokratsko moralo, ki je temeljila na vrlini. Glavno geslo homerskega človeka je bilo: »povsod biti najboljši in presegati druge« (*Iliada* 6.208). Vzgojen pa je bil tisti, ki je bil »prav tako govorec besed kakor izvajalec dejanj«. Seveda je bila ta morala tudi morala časti in moči.

Pomanjkljivost homerske etike je, da temelji na moči. »Dober« je, kdor lahko uveljavi svoj namen, četudi z vojaško močjo. Slab je tisti, ki mu lahko nekaznovano storimo kaj slabega, ker se ne more braniti.

Homerska aristokratska etika, kakor jo podpira olimpska religija, čeprav je v zgodovini evropske kulture pomenila – po besedah M. I. Finleya – »intelektualno revolucijo«, je pustila nerešena številna moralna vprašanja. Zato je bila potrebna »še neka druga revolucija, tokrat moralna, ki bi spremenila Zevsa in naredila iz kralja junaške družbe princip svetovne pravičnosti« (Finley). V grški etiki lahko razlikujemo dve smeri preseganja Homerja: filozofijo »zakona« in religiozno misel o duši, kakršno najdemo pri orfikih.

Vrednostni sistem grške družbe se je oblikoval skozi kulturo grškega polisa. Pri tem so imele poseben pomen atletske in glasbene prireditve, ki so se vrstile v Delfih, Olimpiji, Nemeji in na Istmu. Te prireditve so se imenovala tekme, *agones*. V vseh agonalnih prireditvah je lepo, to kalon vzeto kot »mera življenja«. Agonalni značaj grške kulture sta odkrila Burckhardt in Nietzsche. Tekmovanje je tudi način, kako se vzpostavljajo vrline, ki imajo dinamični in vrednostni značaj. Tudi doseganje določene vrline, vsake vrline, je tekma, prizadevanje, da se nekdo izkaže kot dober, boljši ali po možnosti najboljši. Beseda *agon* je v etimološki zvezi z *ágein* »tehtati«. Fenomen tehtanja je posebno očiten v družbeni vrlini pravičnosti, katere simbol je ravno tehtnica. Iz pomena agona sledi »grški« čut za pravičnost:

Politično moralo polisa so oblikovali Solon, Klisten in sofisti. Njeni glavni vrlini sta bili pravičnost na javnem področju in spoštljivost (*aidos*) v zasebnem področju, kakor pripoveduje Protagoras v svojem mitu o nastanku visoke kulture v Platonovem dialogu *Protagoras*. Sočasno z nastankom politične morale pride do začetkov ponotranjenja morale, ki je vezano na orfično religijo. Duša je večna in skrb za dušo postane središče morale. Na Platona je naredil vtis orfični nauk o dvojni človeški naravi, telesno-duševni, pri čemer je telo titanski, duša pa božanski element v človeku. Poleg tega so svoj nauk o vrlinah in vrednotah vezali na predstavo o nagradah in kaznih v posmrtnem življenju. Orfičnega porekla so mitične predstave o kaznih, ki jih trpijo Sizif, Iksion, Damokles, Danaide in drugi. Na te nazore navezuje Platon v mitih o onstranstvu v *Apologiji*, *Gorgiju*, *Faidonu* in *Državi* (*Politeji*).



Grška etika pa ni samo politična, temveč tudi družbena, socialna in individualna. Osebnostne in družbene vrednote so se tedaj oblikovale v grški peti pesmi, ki jo po navadi imenujemo lirika, a bi jo bilo bolje imenovati melika. Znotraj nje razlikujemo zborni pesem, katere izvajalec je zbor, in osebno ali individualno pesem, imenovano monodija. V tem pesništvu je izraženo prizadevanje za avtentične vrednote življenja. V življenju je treba najti stanovitost in dober značaj, govori se o tem, kaj daje vrednost življenju posameznika. Drugi pesniki spet govorijo o svojih idealih: kaj je pravičnost, o povezavi med moralno in ekonomijo. Misel o pravični državi ni nastala iz politične prakse, temveč iz pesniškega hrepenenja. Pesniki odkrijejo pomen družbenih vezi: prijateljstva, pomoči, zvestobe dogovorom. Pravo melično pesništvo odkrije pomen medsebojnega zaupanja in medosebne povezanosti, katere temelj je ljubezen (pesnica Sapfo). Pesmi na simpozijih izražajo pomen skupnega delovanja, sloge in skupnega življenja sploh. Tudi doživljanje človeka kot jaza je odkritje melike.

Preobrat v razmišljanju o morali vzpostavi Sokrat, ki filozofijo preusmeri na moralna vprašanja in pri tem poskuša premisliti tradicionalne grške vrline, kakor so modrost, *sophrosyne*, hrabrost in pravičnost. Njegovo izhodišče je, da je vzrok napačnega delovanja nevednost: »nihče hote ne dela slabo«. Prek ideje samospoznanja pride do teze, da je prava vrline mogoča samo na osnovi vedenja. S Sokratom se na novo zastavi tudi razumevanje evdajmonije. Sokratske šole so dajale različne odgovore na to, kaj je dobro, ki je bistvo sreče: je ugodje, je razumno življenje.

Sokratov intelektualistični preobrat v etiki je sistemiziral Platon, ki je celotno filozofijo razumel kot skrb za dušo in na novo opredelil tradicionalne grške vrline: hrabrost, zmernost, modrost, razumnost, pobožnost, pravičnost. Toda vrline niso več zasnovane same v sebi, niti v pravičnosti ne. Obstaja nekaj večjega, kot je pravičnost, in to je ideja dobrega. Vrline so tako slednjič zasnovane v idejah in v filozofski vzgoji.

Do izrecne etične teorije pa pride pri Aristotelu, ki filozofsko mišljenje deli na tri področja: teoretična filozofija, praktična filozofija in filozofija umetnosti. Praktična filozofija pri Aristotelu je najvišja praktična znanost, je znanost o človeških zadevah. Ta znanost je politika, ki bi jo danes imenovali družbena znanost, katere del je »etika« kot proučevanje značaja ali ethosa. Grški izraz *ethiké* je Ciceron prevedel s *philosophia moralis*, zato imamo danes opraviti z dvojnostjo etike in morale.

Nikomahova etika spada poleg Platonove *Politeje* med največja filozofska dela antike. Poleg Platonovih dialogov je edino filozofsko delo antike, kjer so glavne teme vidne po svoji argumentacijski strukturi. V drugih Aristotelovih delih je zaradi njihove nedokončane narave (status zapiskov za predavanja) to manj razvidno.

Epistemološki okvir Aristotelove etike so dobro, sreča in človeško delovanje. Čeprav je neko dobro, resnično ali navidezno, smoter vsakega delovanja, pa človeškega delovanja ne moremo graditi na ideji dobrega. V kritiki Platonovega nauka o idejah, ob omejitvi na etični vidik Platonove ideje dobrega Aristotel razvije temeljno idejo, da je toliko vrst dobrega, kolikor je kategorij biti: v kategoriji substance je dobro bog ali um, v kategoriji kvalitete vrline, v kategoriji kvantitete mera, v kategoriji relacije korist, v času pravi trenutek (*kairos*), v prostoru stanovanje (*diaita*) (EN 1.4. 1096a 22sl.). Dobro torej ni ideja dobrega: »Kajti celo če bi bilo dobro, ki se splošno izreka, nekaj enega, kar obstaja ločeno in samo po sebi, je jasno, da človeku ne bi moglo biti uresničljivo niti dosegljivo.« (1.6. 1096b 31–35)

Sreča za človeka je vidna v treh prevladujočih načinih življenja: življenje uživanja, praktično življenje in teoretsko življenje. Sreča ni vrline, ker je vrline dispozicija,

sreča pa je stanje, v katerem ob dejavnosti občutimo tudi ugodje. Poleg tega pa je človeško dobro nekaj, kar mora biti dosegljivo v praksi, v dejanju oziroma delovanju. Dobro človeka je dejavnost duše v skladu z vrlino, v skladu z najvišjo vrlino in vse življenje. Z besedo srečen je označeno celotno življenje, ne posamezna dejanja. Človeško *praxis* je pri tem treba vzeti v strogem antropološkem smislu: *praxis* je človekova specifika, saj je izmed vseh živih bitij samo človek izvor, začetek oz. princip dejanj določene vrste (*Evdemova etika* 2.6), medtem ko za otroke in za druga živa bitja po Aristotelu ne moremo reči, da delujejo (prav tam, 1224a 28–9). Izhodišče in vzrok človeškega delovanja je v njegovem življenju samem, življenje pa določa duša kot princip biti in delovanja. Obravnava vrlin je tako vezana na razumevanje človekove »duše«, kot izhodišča dejavnosti. Človeška praksa pa ima v sebi dvojno možnost, lahko delujemo ali ne. Človeška dejanja tako postanejo vprašljiva, ker se človek sam odloča za dejanja. Teorija delovanja bo tako postavljena v okvir teorije duše, ki jo Aristotel deli na nerazumski in razumski del; podelitev nerazumskega na vegetativnega, prehranjevalnega in želelnega, poslušnega logosu. Etične vrline pripadajo želelnemu delu, dianoetične vrline pa razumskemu delu duše. Glede psiholoških predpostavk Aristotelove etike je značilno, da Aristotel odklanja nesmrtnost duše, kar je ena izmed najboljših stvari v Nikomahovi etiki.

Človeškemu delovanju v smeri dobrega naj etična teorija začrta glavna določila. Prvo določilo vrline je, da je to nekaj trajnejša dispozicija, *hexis* ali *habitus*, ne pa samo zmožnost za delovanje ali neko čustvo. Poleg tega vsako delovanje določa želja, *oreksis*. Aristotel razlikuje tri moduse želje: 1. poželenje kot želja po ugodju, 2. strast ali čustvo kot želja po povračilu razžalitve in 3. volja kot želja po dobrem. S tem je vidno, da se dobro delovanje oblikuje na področju ugodja (*hedone*) in bolečine, saj je želja vedno tudi izogibanje bolečini. Ugodje in bolečina sta tudi preizkus vrline. S tem je Aristotel že naznačil sodobno razlikovanje med načelom ugodja in načelom realnosti (Freud).

V konkretnosti se vrline oblikujejo glede na čustva, od katerih so odvisne, in glede na dejanja, ki so v njih zajeta. Posamezne vrline se konkretno izkazujejo kot sredina med dvema skrajnostma kot oblikah slabe, nekem »preveč« in nekem premalo. Sredina se določa za nas in kakor bi jo določil razumni človek. Vrlina je okrnjena s pretiravanjem ali pomanjkanjem v delovanju. Izbiranje relativne sredine v delovanju in čustvovanju je specifična določitev vrline.

Velika novost aristotelske etike je njegov opis moralne odgovornosti. Skozi analizo fenomena prisilnih dejanj in dejanj iz nevednosti Aristotel vzpostavi tezo, da je neko dejanje mogoče podvreči strogi etični presoji samo tedaj, kadar je prostovoljno ali/in če temelji na izbiri ali odločitvi. Etika temelji na razlikovanju hotenega in nehotenega. Dejanje iz nevednosti o okoliščinah je nehoteno, a nehoteno je le, če ga obžalujemo. Etika je sorodna s prostovoljnostjo, toda ožja. Predmet odločanja je področje človeškega, spremenljivega, tisto, kar je »pri nas«. Kakor je vrlina hotena, tako je hotena tudi ne-vrlina, saj sta napačno in pravo dejanje odvisna od nas. Toda prostovoljnost dejanj je utemeljena v mišljenju: le tedaj je brez prisile.

Hotenost dejanja se izkazuje v izbiri, ki vedno pomeni privzem cilja in izbiro sredstev za cilj. V izbiri je posebej vidno, da je človek povzročitelj in arche svojih dejanj. Izbira pa vedno predpostavlja posvetovanje in premišljevanje. Izbiro ali *proairesis* ne kaže zamenjevati z željo ali voljo, ker označuje izbiro med opcijami in dajanje preferenc med različnimi možnostmi. Pomembno je tudi, da dejanje ni povzročanje spremembe, temveč hotenje spremembe. Po drugi strani pa *proairesis* nastopa samo tedaj, ko je smoter ali cilj, ki je dobro, že tu. Svoja dognanja Aristotel nato ponazarja z bolj



ali manj posrečenim opisom posameznih vrlin, izmed katerih naj navedemo nekaj najbolj značilnih za grško etiko: hrabrost, sophrosyne (zmernost), širokosrčnost, velikodušnost, odlična mirnost kot plemenitost, prijateljstvo, iskrenost z nasprotji, ki sta bahavost in samopodcenjevanje (ironija), dostojnost, spoštljivost ali zadržanost (aidos), pravičnost, blagohotnost (epieikeia) kot korektiv pravičnosti idr.

Aristotelova etika pa ni samo teorija značajskih ali etičnih ali moralnih vrlin, temveč vključuje vrednostno oceno znanosti in ontologijo človeškega bivanja. Gre za teorijo dianoetičnih (od *dianoia* »razum, mišljenje«) vrlin. Osnovna teza Aristotela je, da so tri zmožnosti v duši, ki so odločujoče (kyria) za delovanje in resnico: zaznava, um in hotenje (želja). Razumskih vrlin je pet: znanost – episteme, umetnost – techne, phronesis – praktična modrost, um – nous in modrost – sophia (NE 1139a 17-18). Razum se deli na um in računajoči razum. Razlika med njima se nanaša na določitev predmeta. Um naj bi imel opraviti s stvarmi, ki so večne in nujne, računajoči razum pa s stvarmi, ki so spremenljive in kontingentne. Vrline uma so tri: znanost, modrost, um, medtem ko sta vrline razuma samo dve. To sta umetnost kot vrlina proizvajanja, ki se nanaša na zunanje predmete, in praktična modrost, ki zadeva človeško praxis in človekov ethos.

V zvezi z razumskimi vrlinami Aristotel razvije svoj pojem praktičnega uma. Izhodišče njegovega nazora je v dejstvu, da sta motiva človekovih dejanj dva, želja ali um. Želja povzroča gibanje, ker je usmerjena k smotru, um pa povzroča gibanje, ker je usmerjen k nekemu cilju in ga zato Aristoteles imenuje delovanski um: *»Toda um, ki preudarja glede na nekaj in je delovanski, razlikuje pa se od opazovalnega po smotru. Sicer je tudi vsaka želja zaradi nekega cilja; tisto, na kar se želja nanaša, je začetek delovanskega uma, zadnje delovanskega uma pa je začetek dejanja.«* (O duši, 432b 27) Delovanski um misli tisto, kar je v dejanju uresničljivo in za kar se je vredno prizadevati. Toda želja, volja in tudi um so motivirani od objekta želje, ki je dobro. Veliko vprašanje glede volje pa je v tem, ali je dobro, ki ga volja kot »stremljenje k smotru« (1114b 6) postavlja, realno ali le navidezno dobro. Predmet želje je namreč vedno neko dobro, ki pa je lahko ali resnično dobro ali dozdevno dobro. Tako na področju delovanja vznikne veliko vprašanje nasprotja med resnico in videzom, med bitjo in pojavom. Kadar pa predmet hotenja in predmet mišljenja gibljeta kot negibna, tedaj oba sovpadeta. Tako gibalo je prvi negibni gibalec v metafiziki, ki je prvo dobro in prvo lepo – Aristotelov bog.

Delovanski ali praktični um zagotavlja človekovo moralno avtonomijo, saj je um ravno tisto, kar je vladajoče v delovanju. Zato je neobvladanost ime za neprisotnost uma v delovanju. A kako sta dana dobro ali lepo? Aristotelov odgovor je kratek: prvo hoteno in zaželeno vzgibava že s tem, da se prikazuje oziroma da je dano v domišljiji. Fantazija je način mišljenja, ki se od zaznave razlikuje po svoji avtonomnosti: domišljija se dogaja v naši duši kot neki proces, ki se more dogajati, kadar koli to hočemo. (O duši, 427b 18) Po tej avtonomiji je domišljija na istem kakor mišljenje, ki se tudi nahaja pri samem subjektu in je tudi 'avtonomno'. Domišljija ima lahko čisto teoretsko vlogo ali pa je usmerjena k delovanju. Kadar pa mišljenje pretresa predstavne podobe glede na delovanje, tedaj je domišljija isto kakor praktični um. Od zaznave pride do delovanskega uma tako, da zaznave razločujejo najrazličnejše lastnosti, ki jih uvidevnost proučuje glede na smoter, ki je dobro. Kakor je nemogoče, da bi bilo za gibanje in delovanje kaj močnejše in bolj obvladujoče kakor duša, tako je nemogoče, da bi bilo kaj močnejšega od uma, ki je nekaj prvotnega in odločujočega po naravi. (410b 14-15) Če smo za mišljenje odgovorni sami, ali smo na enak način odgovorni tudi za domišljijo. Če je izmed vseh živih bitij samo človek

izvor, začetek oz. princip dejanj določene vrste, tedaj mora biti odgovoren tudi za navidezno dobro. Tako Aristotel v *Nikomahovi etiki* (3.7) razvija tezo, da od nas nista odvisni samo vrlina in dobro, temveč tudi nesreča, hudo in zlo. Dobro se nam sicer lahko prikazuje kot dozdevno dobro, a prikazuje se nam takšno, kakršna je naša domišljajska drža, za katero smo sami odgovorni.

Praktični um je na delu v 'praktičnem silogizmu', v katerem je razčlenjen razmislek o sredstvih za uresničitev določenega cilja. Njegova zgradba je podobna analitičnemu silogizmu. Prva premisa je splošna sodba o smotru delovanja in o dobrem, ki naj ga dejanje uresniči. Druga premisa se nanaša ne nekaj posameznega, konkretnega, od česar se dejanje začne. Dejanje samo je 'sklep' delovanjskega premisleka, ki je že samo dejanje. Katera izmed obeh premis je gibalo dejanja, je nemogoče vnaprej določiti. Ker se človekovo življenje odvija v svetu kontingence, je človek podložen napaki in zmoti. To vprašanje je Aristoteles reševal v okviru problema neobvladarnosti, ko nekdo zaradi strasti odstopa od pravilnega premisleka in tako razumne želje ne more prenesti v dejanje.

Vrlina praktičnega uma se imenuje praktična modrost ali *phronesis*, ki je zmožnost pravilno presoditi o dobrem glede na delujočega subjekta z vidika dobrega življenja. *Phronesis* vedno zadeva človekova konkretna dejanja in je mogoča samo kot samospoznanje in premišljenost. *Phronesis* je odločujoča za vse vrline, zlasti pa za etične, medtem ko modrost uravnava teoretsko dejavnost. Vrine bi bile slepe brez praktične modrosti in ima v morali isti pomen kakor čutilo vida: Kakor telo brez vida lahko »krepro pade«, tako vrlina ne more biti veljavna brez praktične modrosti. Razlika med praktično modrostjo in modrostjo je vodila do spora o razmerju med teoretskim in praktičnim umom, teorijo in prakso.

Aristotelova etika se zaključi z obravnavo ugodja, sreče ter odnosa etike in politike. Aristotel nenehno ponavlja, da k človekovi naravi spada temeljni občutek bolečega in prijetnega. Doživljanje ugodja pa ni le občutek, temveč označuje tudi način srečevanja sveta in je v tem smislu nepredmetna, saj prijetno in boleče izražata človekovo počutje ali razpoloženje. Ugodje in bolečina nam počutje izboljšujeta ali kvarita. Aristotel razume ugodje kot duševni vzgib, v katerem pride do celovite in zavestne predstavitev v obstoječo naravo, medtem ko je bolečina njeno nasprotje, je tisto, kar ruši ugodje in tudi zdravje. Način bivanja v svetu pa določa praktični um, ki stvari presoja glede na korist in dobro. Skozi počutje, dobro in logos se oblikuje človekova drža v svetu: to je človekov značaj, karakter ali *to ethos*. Ugodje je nujen pogoj sreče. Ugodje ni telos zunaj dejavnosti, temveč je glede na dejavnosti kakor »cvet na licu mladosti«.

Čeprav je ugodje občutek, ki spremlja neovirano dejavnost, pa ugodje ni dovršena dejavnost. Popolno srečo Aristotel prenese na dejavnost, ki izvaja najvišjo vrlino. In tu nastopi preobrat v zagovor teorije, češ da je teorija najvišja dejavnost. Njena pomanjkljivost je, da je težko dosegljiva. V Aristotelovi filozofiji imamo aporijo med tezo o prednosti 'modrosti' pred praktično vednostjo, kar implicira njegovo dajanje prednosti teoretskemu življenju, in tezo, da razumnost ni le osnova vseh etičnih vrlin, temveč je tudi naravna vez med etičnim svetom in svetom znanosti ali dianoetičnim svetom. Etika je obravnava človeškega sveta, ki je razmejen nasproti kozmologiji in nasproti biologiji. Prav tako Aristotelova etika ni samo individualna etika (za razliko od akademikov), temveč je tudi politika (v tem blizu Platonu).

Vendar se Aristotelova etika ne zamuja preveč pri zagovoru teoretskega življenja. Svojo etično teorijo sklene z vprašanji, kako oblikovati vzgojo v smislu vrlin. Ari-



stotelova etika je učljiva, ker ni samo moralni nauk, temveč tudi teoretska znanost o vrlinah in vrednotah, zlasti pa o človeškem delovanju. Aristotel je dobro videl pomanjkljivosti tako sofističnega delovanja na področju etike in politike kakor tudi Platonovega nauka o dobrem. Da nekoga postavimo v lepo *diathesis*, je potrebno vedenje. In ni lahko reči, kdo naj bo učitelj vrline, učitelj etike in politike (EN 10.9. 1180b 28). Tako se Aristotel sooči s težavnostjo etične vzgoje kot poklica, o čemer je govoril Freud, ko je psihoanalizo štel za enega izmed treh nemogočih poklicev, češ da sta »ostala dva, ki sta veliko dlje poznana, vzgajanje in vladanje« (Končna in neskončna analiza).

Etika v smislu politike je za Aristotela odločilna moralna vednost, ki načrtuje in ureja celotno družbeno življenje države, držav in celo človeštva. Zato politiko imenuje arhitektonsko znanost (EN, 1094a 26–27). Za Aristotela sta etika in politika bistveni sestavini vsake civilizacije: »Bitja niso pripravljena živeti v slabi državi,« pravi v *Metafiziki* (1076a 3–4).

Literatura

- 1 Aristoteles (1999). *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2 Aristoteles (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 3 Aristoteles (1993). *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 4 Freud, S. (2005). *Končna in neskončna analiza*. V: Freud, S., *Spisi o psihoanalitični tehniki*. Ljubljana; Analecta.

3.7 Mill (koristnost dejanja)

Andrej Adam

Predlogov, kako v gimnaziji razpravljati o Millu in utilitarizmu, je veliko. Zato smo se odločili za takšnega, po katerem v prvem koraku dijaki zasnujejo konkretno akcijo, nato pa poskušajo razmisliti, kako je mogoče takšno akcijo moralno utemeljiti. Milla in utilitarizem potemtakem uvedemo v pouk v kontekstu tega utemeljevanja. Menimo, da ima takšen pristop nekaj prednosti pred drugimi pristopi, hkrati pa ohranja njihove dobre plati. Ohranja problemsko, dialoško zasnovo pouka, v okviru katerega dijaki razvijajo argumente in ocenjujejo argumente uvedenih »partnerjev v dialogu« (v našem primeru Milla), hkrati pa k pouku dodaja konkreten angažma, s čimer podaljšamo čas za razmišljanje o danih problemih.

Opozorilo. Kadar se angažiramo v neki smeri in potem to utemeljujemo s teoretskim konceptom, se izpostavimo nevarnosti, da zaradi vloženega dela ne uvidimo morebitnih konceptualnih problemov. Zaradi tega ob koncu dodajamo tudi kritiko utilitaristične teorije, vendar takšno, ki ni hkrati kritika angažmaja.

Delovni list: Planet slumov

»Svetovna prestolnica zaslužjenih in izkoriščanih otrok je verjetno hindujsko sveto mesto Varanasi /.../ v državi Utar Pradeš. V Varanasiju (Benaresu), /.../ tke preproge in veze sarije 200.000 otrok sužnjev, starih manj kot 14 let. Izredno revni daliti in muslimani s podeželja prodajajo svoje otroke – ali cele svoje družine – lakomnim trgovcem s tekstilom v zameno za majhno posojilo in plačilo v gotovini. UNICEF ugotavlja, da so tisoče otrok v industriji preprog »ugrabili ali zvalili ali pa so jih njihovi starši prodali za majhen denar«.

(Davis 2009: 239–241)

»Večinoma jih imajo zaprte, trpinčijo jih in jih silijo delati tudi po 20 ur na dan brez odmora. Majhni otroci morajo vsak dan od zore do mraka čepeti, kar v njihovi starosti resno zavira njihovo rast. Borci za družbeno pravičnost na tem območju imajo pri svojem delu težave zaradi močnega mafijskega nadzora, ki ga imajo lastniki statev nad tem območjem.«

(UNICEF 1998: 35)

»Nič boljša ni industrija svilenih sarijev v Varanasiju, ki jo je raziskovala organizacija Human Rights Watch: »Otroci delajo 12 ur na dan ali več, šest in pol ali sedem dni na teden, zlorablajo jih fizično in verbalno. Otroci začnejo delati že pri petih letih in včasih ne zaslužijo sploh nič, največ pa 400 rupij (8,33 ameriških dolarjev) na mesec.« V eni od delavnic so raziskovalci našli devetletnega otroka priklenjenega na statve; povsod so videli dečke, posute z brazgotinami od opeklin, ki so jih dobili pri nevarnem delu kuhanja svilenih zapredkov, in deklice, ki jim je opešal vid zaradi neskončnih ur vezenja pri slabi luči.

Še eno razvpito središče otroškega dela je indijska steklarska prestolnica Firozabad /.../:



Otroci opravljajo najrazličnejša dela, recimo prenašajo staljene gmote stekla na konicah zelenih drogov, ki so le dva čevlja proč od njihovih teles; vlečejo steklovino iz talilnih peči, v katerih je temperatura med 1500 in 1800 stopinj Celzija, in njihove majcene roke se skoraj dotikajo peči; lepijo in kalijo steklene zapestnice, to pa delajo nad majhnim ognjem v sobah, s slabim zračenjem ali brez njega, saj bi piš zraka lahko upihnil plamen. Povsod po tovarniški hali ležijo črepinje, otroci pa bosí tekajo sem ter tja z vrelin steklom. Vse vprek visijo gole električne žice, saj se lastnikom tovarn ne zdi vredno, da bi namestili podometno izolirano napeljavo.«

(UNICEF 1998: 37)

Nekaj opomb k delovnemu listu

- Za začetek je pomembno, da dijaki začnejo razmišljati o konkretnih ukrepih, s katerimi bi zmanjšali izkoriščanje in zaslužnjevanje otrok; kaj lahko (če kaj) storijo sami. Ni neverjetno, da se bodo domislili kakšne akcije.
- Možne akcije: 1) zgornji ali kak drug, podoben odlomek pošljemo na različne mailing liste; 2) odlomek natisnemo in z njim polepimo različne javne površine, ga pustimo na mizah restavracij, v žepih oblačil v trgovinah itd.; 3) preko različnih virov poskusimo izslediti, od kod prihajajo posamezni izdelki ali surovine zanje, in se vprašajmo, ali je te izdelke moralno kupiti. Če bi utemeljeno sumili, da so izdelke naredili otroci, bi lahko organizirali kampanjo proti njihovem nakupu. Hkrati bi (v sodelovanju z različnimi institucijami) naredili listo teh proizvodov, jo poskusili objaviti v različnih medijih, vsekakor pa na spletni strani šole ...
- Ideja je, da učitelj skupaj z dijaki izpelje kako akcijo.
- Z razpravo, ki jo podremo z akcijo, ne nazadnje skušamo prebuditi ali negovati kako vrlino. Pri tem se ravnamo po samem Millu, ki v *Utilitarizmu* pravi: »Zmožnost za plemenitejša čustva je v večni človeških narav zelo nežna rastlina, ki jo je mogoče zlahka zatreti, pa ne le s sovražnimi vplivi, temveč že s pomanjkljivo podporo; in v večini mladih ljudi hitro ovene, če zaposlitve, ki jim jih je namenil njihov položaj v življenju, in družba, v katero jih je potisnil, niso naklonjene njenemu ohranjanju.« (Mill, 2003: 9)

Po uvodni razpravi je čas za uvedbo odlomkov iz Millovega *Utilitarizma*.

Delovni list: Nekaj odlomkov iz knjige Utilitarizem

»Prepričanje, ki za temelj morale sprejema koristnost ali načelo največje sreče, trdi, da so dejanja pravilna, če pripomorejo k nastanku sreče, in napačna, če pripomorejo k nastanku nasprotja sreče. S srečo je mišljeno ugodje in odsotnost bolečine, z nesrečo pa bolečina in izguba ugodja. (Mill 2003: 16) [Pri tem] utilitaristično merilo ni največja sreča posameznika, temveč največja sreča vseh ljudi ...« (prav tam: 20)

»[Toda] taka teorija vzbuja trdovraten odpor v številnih duhovih /.../. Domnevo, da življenje /.../ nima nobenega boljšega in plemenitejšega predmeta želje in prizadevanja – imajo za skrajno nizkotno in podlo, za nauk vreden samo svinj /.../.« (prav tam: 16)

»[Ampak] ljudje imajo zmožnosti, ki so veliko plemenitejši od živalske sle, in ko se jih enkrat zavedo, vidijo srečo le v njihovi zadovoljitvi. /.../ Priznanje, da so nekatere vrste ugodij bolj zaželene in dragocenejšje od drugih, se povsem ujema z načelom koristnosti.« (prav tam: 17)

»Od vseh ugodij je bolj zaželeno tisto, ki mu vsi ali skoraj vsi, ki so izkusili obe, dajejo odločilno prednost, ne glede na čustvo moralne dolžnosti, da ga izberejo. /.../ Tisti, ki enako dobro poznajo dva načina življenja in so ju zmožni enako ceniti in v njima uživati, prav gotovo dajejo izrazito prednost načinu življenja, ki zaposluje njihove višje zmožnosti. Le malo ljudi bi se bilo pripravljenih spremeniti v kako nižjo žival, čeprav bi jim obljubili, da bodo deležni vseh živalskih ugodij /.../. Boljše je biti nezadovoljen Sokrat kakor zadovoljen bedak. Če se bedak in prašič s tem ne strinjata, je to le zato, ker poznata zgolj svojo plat vprašanja. Druga stran v tej primerjavi pozna obe.« (prav tam: 17–19)

»/.../ in če bi še lahko podvomili, ali je plemenit značaj res srečnejši zaradi svoje plemenitosti, pa nikakor ne moremo dvomiti, da dela srečnejše druge ljudi in da svet na splošno z njim neizmerno pridobi. Utilitarizem bi potemtakem dosegel svoj cilj le tako, da bi gojil plemenite značaje pri vseh ljudeh /.../« (prav tam: 20)

»V skladu s tako pojasnjenim načelom največje sreče je poslednji cilj, glede na katerega in zaradi katerega si je vredno želeli vse druge stvari /.../, tako življenje, v katerem se poskušamo, kolikor je to mogoče, izogibati bolečini in biti deležni, kolikor je to mogoče, obilja ugodij, tako količinsko kot kakovostno; preskus kakovosti in merilo, s katerim jo merimo glede na količino, je prednost, ki ji jo dajejo tisti, ki so jo že imeli priložnost izkusiti in so zato najboljše opremljeni z instrumenti za primerjanje, poleg tega pa so navajeni tudi samozavedanja in samoopazovanja. Ker je to po utilitarističnem pojmovanju cilj človekovega delovanja, je nujno potrebno še merilo morale; ta morala obsega torej pravila in predpise, ki jih moramo upoštevati, če hočemo vsemu človeštvu, kolikor je to mogoče, zagotoviti življenje, ki smo ga opisali.« (prav tam: 21)

Nekaj opomb k delovnem listu

- Osnovna ideja branja zgornjih odlomkov je razviti razpravo, ali je z Millom mogoče utemeljiti zgoraj naštetje možne akcije. A če hočemo o tem razsojati, je treba dovolj dobro razumeti osnovne ideje Millove filozofije.
- Zgornji odlomki so nanizani tako, da je mogoče ob vsakem razviti razpravo in šele potem nadaljevati z branjem naslednjega. Dobro razpravo v razredu lahko razvijemo, če dijake spodbudimo, da poskušajo ob vsakem odlomku izpeljati njegove implikacije in razviti samostojno kritiko.
- Primer: če smo natančni, prvi odstavek ne izključuje uživanja v »ničvrednih« ugodijih, recimo v gledanju slabih televizijskih programov itd. Skozi razpravo o tem, ali je ugodja oziroma užitke sploh mogoče ločiti na višje in nižje, kakovostne in neakovostne, lahko preidemo k naslednjemu odstavku itd. Kot vemo, Mill z razpravo o kakovosti ugodij odgovarja na kritike predhodnih različic utilitarizma, zlasti Benthama in tudi Epikurja. Millova razprava o kakovosti ugodja nastopa v kontekstu odpravljanja napačnega razumevanja utilitarističnega obrazca itd.



- Razpravo ob zgornjem delovnem listu lahko sklenemo z branjem še enega odlomka, ki je pomemben zato, ker dijaki pogosto obupajo nad različnimi dobrodelnimi in drugimi za skupnost koristnimi akcijami, češ da so v tem osamljeni, da drugim v resnici ni mar, kar se dogaja okoli njih, da živijo samo za lastne užitke itd. Spodnje besede namreč govorijo o potencialih, ki bi jih lahko razvila večina ljudi:

Delovni list: Odlomek iz knjige Utilitarizem

»V sami naravi stvari ni prav nobenega razloga, zakaj ne bi vsak, ki se je rodil v civiliziranem svetu, podedoval nekaj duhovne kulture, ki lahko sproži razumen interes za te predmete razmišljanja. Prav tako malo je tudi notranje nujnosti, da bi človek moral biti egoist, ki ne pozna nobenega drugega čustva ali interesa, razen tistega, ki se osredotoča na njegovo lastno, pomilovanja vredno individualnost. Celo zdaj kar pogosto naletimo na kaj neizmerno bolj vzvišenega od tega in priča o tem, kar bi lahko postala človeška vrsta. /.../ V svetu, v katerem je toliko stvari vrednih zanimanja in veselja, pa tudi toliko stvari, ki bi jih bilo treba popraviti in izboljšati, lahko vsak, /.../, živi zavidanja vredno življenje.« (prav tam: 23)

Nekaj opomb k delovnem listu

- Ob tem se, seveda, zastavlja vprašanje, kako ljudi spodbuditi k delovanju za srečo večine ljudi in ne le zase? Mill predlaga dvoje in o obojem je zanimivo razpravljati: 1) Srečo ali interes vsakega posameznika bi bilo potrebno uskladiti z interesom celote. 2) Vzgoja in javno mnenje bi morala doseči, da bi se v duhu vsakogar vzpostavila neuničljiva povezanost posameznikove sreče z dobrim za vse ljudi in njegove sreče z uresničevanjem takih načinov delovanja, kot jih predpisuje skrb za splošno srečo. Tako si nihče ne bi mogel zamisliti možnosti lastne sreče, ki bi bila v nasprotju s splošnim dobrim, prav tako pa bi bila spodbuda za uveljavljanje splošnega dobrega eden od vsakdanjih vzgibov za delovanje, s tem povezana čustva pa bi zasedla pomembno mesto v človekovem zavestnem življenju. (prav tam: 26)

Zakaj je utilitarizem privlačna moralna teorija?

Zgoraj smo omenili, da je utilitarizem priporočljivo uvesti v kontekstu utemeljevanja moralnih načel. Učitelju bo gotovo v pomoč še nekaj besed, kjer so ključni pojmi utilitarizma pojasnjeni z vidika privlačnosti te teorije:

Delovni list: Odlomek iz knjige Sodobna politična filozofija – uvod

»Utilitarizem je privlačna teorija /.../ morale zaradi dveh svojih lastnosti. Prvič, cilj, za katerega si prizadeva, ni odvisen od Boga, duše ali kakšne druge dvomljive metafizične entitete. /.../ Dobro, za katerega si prizadeva – sreča, blaginja ali dobrobit – je nekaj, za kar si v našem življenju in življenju tistih, ki jih ljubimo, prizadevamo vsi. Utilitaristi zahtevajo le, da je prizadevanje za človeško blaginjo ali korist /.../ nepristransko do vseh članov družbe. /.../ Naj bomo laični ali verni, ne moremo zanikati, da je sreča vrednota, saj jo v svojem življenju cenimo. Druga privlačnost

utilitarizma, /.../, je njegov konsekvencionalizem. /.../ Za zdaj naj bo njegova pomembnost v tem, da zahteva ugotavljanje, ali obravnavano dejanje oziroma politika res prinese kakšno ugotovljivo dobro ali ne. /.../ Zdi se tudi, da konsekvencionalizem ponuja enostavno metodo reševanja moralnih vprašanj. Odkrivanje moralno pravnega odgovora postane merjenje sprememb v dobrobiti ljudi, ne pa posvetovanje z duhovnimi voditelji ali sklicevanje na obskurne tradicije. V tem pogledu je bil utilitarizem zgodovinsko napreden. Zahteval je, da običaje in avtoritete, ki so stoletja tlačili ljudi, merimo glede na njihov prispevek k izboljšanju ljudi. /.../ Privlačnosti utilitarizma sta torej njegova skladnost z dvema našima intuicijama: z idejo, da je človeška dobrobit pomembna, in z idejo, da moramo moralna pravila preizkusiti prek njihovih posledic za človeško dobrobit. Če to dvojce sprejmemo, se zdi, da je utilitarizem skoraj neizogiben. Če je človeška blaginja dobro, s katerim se ukvarja morala, potem je moralno najboljše gotovo tisto dejanje, ki maksimira človeško blaginjo in pri tem daje blaginji vsake osebe enako težo.«

(Kymlicka 2005: 34-36)

Kritika utilitarizma

Po razpravi in seznanjenju z utilitarizmom sledi kritika, če želimo razvijati kritično mišljenje. Kymlicka opozarja na dva pereča ugovora: 1. Utilitaristična zahteva po maksimiranju sreče izključuje posebne obveznosti, ki jih imamo do ljudi. 2. Utilitarizem vključuje preference (prednostne izbire), ki jih ne bi smeli upoštevati. Raziščimo prvi ugovor:

Delovni list: Odlomek iz knjige Sodobna politična filozofija – uvod

»Podmena U-agensov,¹² v katerih ravnanje temelji na utilitarističnem izračunu, je, da imajo vsi ljudje v razmerju z njimi enak moralni položaj. Ta podmena izključuje možnost, da bi kdo imel posebne moralne odnose s svojimi prijatelji, družino, posojilodajalci itn. in da bi imel do njih večje obveznosti kakor do drugih možnih beneficiatov svojih dejanj. Naše intuicije nam pravijo, da takšne posebne obveznosti obstajajo in da jih je treba izpolnjevati, tudi če bi več pridobili tisti, do katerih nimamo posebnih obveznosti. /.../ Pomislimo na posojilo. /.../ Če mi nekdo posodi 10 dolarjev, ima pravico, da od mene prejme 10 dolarjev, tudi če bi kdo drug lahko bolje uporabil ta denar. Utilitaristično razmišljanje se ne meni za pravice, ki koreninijo v preteklosti, in trdi, da štejejo samo prihodnje posledice. /.../ To je protiintuitivno, /.../. Oseba, ki mi je posodila 10 dolarjev, je s tem pridobila pravico do 10 dolarjev, o katerih se zdaj odločam, da bi jih vrnil, ne oziraje se na to, ali bi srečo maksimirala kakšna drugačna uporaba denarja. /.../ Če posojila ne vrnemo zgolj zato, ker ne poveča koristi v največjem možnem obsegu, to pomeni, da nam ni mar za posebno naravo naše obveznosti do posojilodajalca.«

(Kymlicka 2005: 51-52)

¹²

U-agensi so moralno odgovorni posamezniki, ki so zavezani delovanju v skladu z utilitarističnimi načeli. Zavezani so torej zahtevi po povečevanju koristi, blaginje, ugodja oziroma sreče.



Opomba k delovnem listu

Razprava o tem odlomku je enostavna. Ali bi morali učitelji dijake obravnavati enakopravno. Odgovor je pričakovan. Toda, ali vztrajanje pri enakopravnosti pomeni, da obljub, zavez itd. (na primer učiteljev do dijakov) več ne obravnavamo kot moralnih zavez do drugih ljudi, temveč jih preprosto vključimo v izračun prihodnje največje sreče. Rečeno drugače: če bi vrnitev dolga povečala skupno srečo, potem je to pravilno dejanje, toda če bi darovanje istega zneska UNICEF-u (ki se bori tudi zoper suženjsko delo otrok) imelo še boljše posledice, tedaj mora utilitarist storiti slednje.

Kaj je v tem primeru pravilneje? Učiteljem vsekakor priporočamo razpravo o tem vprašanju. Rezultate razprave je nato mogoče primerjati z naslednjim citatom:

»Zato o utilitarizmu pogosto pravijo, da »odtujuje«, namreč da nas sili k oddaljevanju od vezi in projektov, ki našemu življenju dajejo smisel. /.../ Malone vsi se strinjajo, da človeka vredno življenje izpolnjujejo pripadnosti, ki njegovo življenje strukturirajo in ga usmerjajo.«

(Kymlicka 2005: 55)

Preden sklenemo, velja ponoviti, da kritika utilitarizma ni že hkrati kritika same akcije, v kolikor se je bodo dijaki lotili; kritika pomeni le, da je mogoče akcijo bolje utemeljiti s kako drugo teorijo in ne z utilitarizmom.

Poleg tega je vredno opozoriti, da bo utilitarizem – zaradi njegovih privlačnosti – marsikateremu dijaku všeč, kar pomeni, da ga bodo poskušali braniti. Ni izključeno, da bodo prišli do ugotovitve, da je potrebno izpolnjevati obljube, vračati dolgove, upoštevati vsa druga pravila in skrbeti za posebne vezi do bližnjih, ker prav s tem povečujemo srečo; kar pomeni, da je utilitarizem navsezadnje dobra teorija. Ker bodo posamezni dijaki slej ko prej izumili temu podobne poskuse obrambe utilitarizma, se velja nanje pripraviti. Virov za to ne manjka:

Za konec priznajmo, da utegne biti zgornja kritika nekoliko formalna. Če učitelj ocenjuje podobno, mu ponujamo tudi drugačno možnost, to je s pomočjo zgodb. Eno je mogoče najti v Lukesovi knjigi *Nenavadno popotovanje profesorja Caritata*, kjer se glavni junak ustavi v Kalkuli (zanimivo ime, mar ne?), glavnem mestu Utilitarije, in se sooči z nenavadnimi posledicami uresničenega utilitarizma.

Drugo možnost prinaša naslednja zgodba:

Johan Herman Wessel: Kovač in pek

Nekoč je bilo majhno mesto. Mestni kovač je bil zloben mož. Imel je sovražnika in nekega dne sta se srečala v gostilni. Še naprej sta pila in si izmenjala nekaj odurnih besed. Kovač se je razjezil in drugega udaril, udarec pa je bil smrten. Kovača so prepeljali v ječo, on pa je priznal, kaj je storil, ker je upal, da mu bo njegov nasprotnik v nebesih odpustil. Preden je bila obsodba izrečena, so štirje pošteni meščani prosili za pogovor s sodnikom. Najbolj zgovoren med njimi mu je rekel:

»Vaša modrost, vem, da mislite na blagor tega mesta, a ta blagor je odvisen od kovača. Njegova smrt ne bo obudila mrtvega moža in nikoli ne bomo našli tako dobrega kovača, kot je on.«

Sodnik je rekel: »Toda življenje je bilo odvzeto in mora biti plačano z življenjem.«

»V mestu imamo starega in mršavega peka, ki bo kmalu umrl, in ker imamo dva, kaj ne bi raje vzeli starejšega peka? Tako boste še vedno dobili življenje za življenje.«

»No,« je rekel sodnik, »to ni slaba ideja, storil bom, kar lahko.« Listal je po svoji zakonodajni knjigi, a nikjer ni pisalo, da ne moreš usmrtiti peka namesto kovača, zato je razglasil to sodbo:

»Vemo, da kovač Jens nima opravičila za to, kar je storil, poslal je Andresa Petersena v večnost. A ker imamo v mestu le enega kovača, bi bilo noro, če bi ga hotel usmrtiti. Imamo pa dva peka kruha, zato mora starejši plačati za umor.«

Stari pek je bridko jokal, ko so ga odpeljali. Nauk te zgodbe je: »Bodi vedno pripravljen na smrt! Pride, ko jo najmanj pričakuješ.«

Literatura

- 1 Davis, M. (2009). *Planet slumov*. Ljubljana: Založba Cf*.
- 2 Etika (1995). V: FNM 4/95. Ljubljana: Državni izpitni center, 4-23.
- 3 Klampfer, F. (2003). *Etiški pojmovnik za mlade*. Maribor: Aristej.
- 4 Kymlicka, W. (2005). *Sodobna politična filozofija: uvod*. Knjižna zbirka *Temeljna dela*. Ljubljana: Krtina.
- 5 Lukes, S. (2004). *Nenavadno popotovanje profesorja Caritata*. Zbirka *Beseda*. Ljubljana: Sophia.
- 6 Mill, J. S. (2003). *Utilitarizem in O svobodi*. Ljubljana: Krtina.
- 7 MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 8 Palmer, D. (1995). *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*. Ljubljana: DZS.
- 9 UNICEF (1998). *The State of the World's Children*. New York: Oxford University Press for UNICEF.



3.8 Kant (dolžnost)

Mišo Dačić

Dijaki praviloma nimajo večjih težav z razumevanjem in sprejemanjem različnih teleoloških etik. Četudi se nauki med seboj razlikujejo, vsi vrednotijo dejanja podobno, kot to počnemo v vsakdanjem življenju. Ocenjujejo jih glede na učinek, posledice. In dijaki s tem nimajo večjih težav. Četudi posamezni nauki različno opredeljujejo »dobro« oziroma smoter delovanja, jih dijaki razumejo. Te opredelitve sprejemajo ali zavračajo, odvisno pač od lastnih življenjskih nazorov, toda na koncu jih še vedno razumejo.

Tega pa ne bi mogel reči za Kantovo etiko. Dijaki imajo z njenim razumevanjem nemalo težav. Predvsem s sprejemanjem njenih deontoloških kriterijev moralnosti in posledično njeno »neživljenjskostjo«. Zato je osnovni namen seznanjanja dijakov s Kantovo etiko izpostavitve in utemeljitev univerzalnosti, avtonomnosti, formalnosti in rigoroznosti njegove etike.

Ker je rigoroznost Kantovega nauka po mnenju dijakov neživljenjska in posledično v vsakdanji praksi neuporabna, se mi zdi nujno posvetiti dobršno mero pozornosti utemeljitvi Kantove etike. Če dijakom ne osvetlimo ozadja njegovega nauka, postane le-ta v njihovih očeh skregan z zdravo pametjo.

Zato se mi zdi smiselno dijake takoj na začetku seznaniti z dvema temeljnima izhodiščema Kantove etike:

- *Kot nadaljevalec razsvetljenske tradicije in neomajne vere v človeški razum Kant opredeli človeka kot »umno bitje«.*

Obravnava in razlaga te predpostavke je nujna. Kant nadgrajuje osnovno razsvetljenjsko misel, da človek za spoznanje sveta ne rabi ne dogme ne razodetja, temveč mu za to zadošča njegov um. Kantovo stališče bi lahko označili kot fasciniranost z umom, posledico te fascinacije pa kot »redukcijo« človeka na umno bitje. Zavedal se je, da nismo v celoti umna bitja, toda um je naše bistvo in stremeti bi morali, da postanemo umna bitja.

- *Iz zgornje opredelitve človeka kot umnega bitja potem logično sledi dejstvo, da skuša Kant ustvariti univerzalno etiko, moralni nauk, »veljaven za sleherno umno bitje«.*

Če je namreč vsem ljudem skupno in lastno eno, um, oziroma je um skupni imenovalec vseh ljudi, potem je popolnoma logično, da je tudi moralni nauk en sam. In sicer moralni nauk, ki temelji na tem umu.

Če pripravimo dijake do tega, da imajo ti dve dejstvi ves čas pred očmi, potem postane za njih tudi Kantova etika logična in smiselna. Da bi jih osvobodili »bremen« vsakdanjega moralnega izkustva oziroma pričakovanj glede uporabnosti nekega nauka v vsakdanjem življenju, jim lahko predstavimo Kantov nauk kot, recimo, »čisto filozofijo«. Torej nekakšen »čisti« filozofski premislek o določenih izhodiščnih predpostavkah oziroma razvijanje le-teh do skrajnosti. Do skrajnosti, ki Kanta prisilijo k vpeljavi postulatov čistega praktičnega uma. Glede na to, da tovrstno predstavitev izvajamo v modulu A, se mi obravnava postulatov čistega praktičnega uma ne zdi ravno nujna. V očeh dijakov vso stvar samo dodatno »zakomplicira«. Formalizem,

rigoroznost in univerzalnost Kantove etike je po mojem mnenju mogoče predstaviti tudi brez njihove obravnave, saj so postulati Kantovo sredstvo za reševanje iz zagate, do katerega ga je pripeljalo njegovo razvijanje prej omenjenih predpostavk. Je pa obravnava postulatov čistega praktičnega uma nujna pri predstavitvi v modulu C.

Strukturo predstavitve, ki je v skladu z zgornjimi izhodišči, sestavljajo trije koraki:

- praktična načela in izpeljava temeljnega zakona čistega praktičnega uma;
- kategorični imperativ – Temeljni zakon čistega praktičnega uma;
- kriteriji moralnosti.

Praktična načela in izpeljava Temelnega zakona čistega praktičnega uma

V tem koraku je treba dijake poleg uvajanja v Kantovo terminologijo (praktična načela, maksime, zakoni, določiten razlog volje) predvsem seznaniti z logiko, ki ga pripelje do postavitve Temelnega zakona čistega praktičnega uma. Vzpostaviti je treba razliko med objektivnimi praktičnimi načeli. Torej med praktičnimi predpisi in praktičnimi zakoni oziroma med hipotetičnim in kategoričnim imperativom. Ali, če hočete, med s posledico pogojenim najstvom in z umom pogojeno nujnostjo.

Ključni element, ki ovira Kanta pri vzpostavitvi občeveljavne praktične zakonodaje, je subjektivni moment hipotetičnega imperativa. »Patološki pogoji« za delovanje, »ki eno umno bitje razlikujejo od drugega.« (Kant 1993: 22)

Zato mora, po njegovem mnenju, praktična zakonodaja temeljiti na nečem, kar je popolnoma neodvisno od vsakokratnih subjektivnih učinkov usmerjenih razlogov za delovanje. V tem primeru je edina možna predpostavka delovanja um sam. Ta točka je ključna za razumevanje nadaljnjih Kantovih izpeljav, zato je treba ves trud usmeriti v to, da bodo dijaki razumeli, zakaj hipotetični imperativ ne more biti praktični zakon in kaj pomeni, da je le »svobodna volja« tista, ki lahko v objektivnem zakonu najde razlog za delovanje. (Kant 1993: 31)

Kategorični imperativ – Temeljni zakon čistega praktičnega uma

V tej točki je ključno vprašanje, kako dijaki razumejo vsebino Temelnega zakona čistega praktičnega uma. Če jim naročimo, naj ugotovijo, kaj naj storijo glede na ta zakon, jim dela težave predvsem ena besedna zveza: »... vselej hkrati **kot** načelo obče zakonodaje«. Besedico »kot« si namreč razlagajo v pomenu »z«. Torej, je njihovo najpogostejše razumevanje te sintagme: »... vselej hkrati **z** načelom/-i obče zakonodaje«. Maksima naše volje (načelo našega delovanja) naj bi torej bila v skladu (veljala hkrati z) načelom/-i obče zakonodaje, ali še bolj preprosto, tisto, kar počnemo, mora biti v skladu z zakoni. In tako seveda zgrešijo poanto kategoričnega imperativa. Zato moramo biti na to še posebno pozorni.

Če se torej izkaže, da dijaki zaradi omenjenih težav ne razumejo vsebine kategoričnega imperativa, potem lahko najprej poskusimo s spremembo ene same besede. Besedico »**kot**« zamenjajmo z »**za**«, tako da oblikujemo novo besedno zvezo: »vselej hkrati **za** načelo obče zakonodaje«. V primeru da tudi tak poseg ne obrodi sadov, lahko kategorični imperativ izrazimo še malo drugače, in sicer: »Deluj tako, da lahko maksimo tvoje volje vselej **postaviš za** načelo obče zakonodaje« ali pa se neposredno lotimo njegove razlage.



Kriteriji moralnosti

Tisto, kar pri Kantovem opredeljevanju dijaše najbolj zbega, je trditev: »Če se določitev volje dogaja sicer v skladu z moralnim zakonom, toda le s pomočjo občutka, kakršnekoli že vrste, ki ga je treba predpostaviti, da bi moralni zakon postal zadošten določiten razlog volje, če se torej določitev volje ne dogaja *zavoljo zakona*, bo dejanje sicer vsebovalo *legalnost*, ne pa *moralnosti*.« (Kant 1993: 72) Drugače rečeno, dejanje, ki smo ga storili iz občutka ljubezni, sočutja, usmiljenja (četudi ima identične posledice), **ni moralno**. To je prvo in na začetku tudi edino, kar dijaši vidijo, spregledajo pa trditev, da je tako dejanje »samo« legalno.

Zato je treba tu še enkrat izpostaviti deontološki kriterij moralnosti Kantove etike. Posledice pri tovrstnem določanju moralne vrednosti dejanja sploh niso pomembne. Pomemben je samo motiv; edini motiv, ki ga Kant priznava, pa je dolžnost.

Dodatno težavo pri razumevanju teh kriterijev predstavlja dijaškom tudi Kantova terminologija, ki zahteva še posebno obravnavo in razlago. S prostimi besedami pa vendar, upoštevajoč Kantovo terminologijo, lahko postavimo naslednji kriterij moralnosti:

Moralna so samo dejanja, ki so storjena **zaradi kategoričnega imperativa**, vsa tista dejanja, ki pa so sicer **v skladu s kategoričnim imperativom**, vendar so za njegovo upoštevanje rabila neko drugo čustvo, so pa samo **legalna**. Seveda je potem treba to terminologijo tudi pojasniti.

Moralno dejanje je tisto, ki je storjeno **zaradi kategoričnega imperativa**.

Zaradi kategoričnega imperativa = **iz občutka dolžnosti** do kategoričnega imperativa.

Legalno dejanje = **v skladu s kategoričnim imperativom**.

V skladu s kategoričnim imperativom = maksima naše volje (načelo našega dejanja) velja hkrati kot načelo obče zakonodaje, torej jo je mogoče posplošiti.

Toda tu je treba izrecno poudariti, da ta dejanja niso moralna ravno zato, ker so za upoštevanje kategoričnega imperativa rabila neki drug občutek (ljubezen, sočutje, usmiljenje) in ne občutek dolžnosti do kategoričnega imperativa.

Primeri učnih listov

Tu je nekaj najuporabnejših odlomkov iz *Kritike praktičnega uma* (Ljubljana: Analecta, 1993). Sledijo si vsebinsko logično. Zaradi težav z razumevanjem je nujna nenehna pomoč učitelja.

Učni list 1: Praktična načela

»Praktična načela so stavki, ki vsebujejo občo določitev volje, ki ji je podrejenih več praktičnih pravil. Praktična načela so subjektivna ali *maksime*, kadar ima subjekt pogoj za nekaj, kar velja le za njegovo voljo; objektivna ali praktični *zakoni* pa so, kadar je pogoj spoznan kot objektivni, se pravi kot veljaven za voljo slehernega umnega bitja.« (str. 21)

»Praktično pravilo je vedno produkt uma, ker predpisuje dejanje kot sredstvo za dosego učinka kot namena. Pri bitju, pri katerem um ni čisto sam določitveni razlog volje, pa je to pravilo *imperativ*, se pravi pravilo za katerega je značilno najstvo /Sollen/, ki izraža objektivno primoranje /Nötigung/dejanja, /.../ Določajo pa bodisi pogoje kavzalnosti umnega bitja kot delujočega vzroka, in sicer zgolj glede na učinek in glede na to, kaj zanj zadošča, ali pa določajo le voljo, najsi za učinek zadošča ali pa ne. Prve imperative lahko imenujemo hipotetične, vsebujejo pa gole predpise veščnosti, drugi pa so, narobe, kategorični: edino oni so praktični zakoni. /.../ Sami imperativi pa, če so pogojeni, se pravi če ne določajo volje nasploh kot volje, ampak le glede na neki zaželeni učinek, če so torej hipotetični imperativi, so sicer praktični *predpisi*, niso pa *zakoni*. /.../ Če npr. nekomu rečemo, da mora v mladosti delati in varčevati, da pod starost ne bi trpel pomanjkanja, je to pravilen in hkrati pomemben praktičen predpis volje. A ni nam težko spoznati, da je volja tu napotena na nekaj *drugega*, za kar predpostavljamo, da si volja to želi, /.../ Um, ki edini lahko proizvede vsako pravilo, ki naj vsebuje nujnost, polaga v ta svoj predpis sicer tudi nujnost /.../, toda ta nujnost je zgolj subjektivno pogojena in je ne moremo predpostaviti v enaki meri pri vseh subjektih. Zakonodaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje *um, on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega.« (str. 22)

»Vsa praktična načela, ki predpostavljajo kot določitveni razlog volje *objekt* (materijo) zmožnosti želenja, so v celoti empirična in ne morejo biti praktični zakoni.« (str. 23)

»Biti srečen je nujno hrepenenje vsakega umnega, a končnega bitja in torej določitveni razlog njegove zmožnosti želenja. /.../ Na čem naj vsak posameznik gradi svojo srečnost, to je odvisno od njegovega posebnega občutka ugodja ali neugodja /.../ Zakon, ki je *subjektivno nujen* /.../ je torej *objektivno* neko celo zelo *naključno* praktično načelo, ki se v različnih subjektih more in mora zelo razlikovati, potemtakem ne more biti nikoli zakon /.../

Volja vseh namreč /.../ nima enega in istega objekta, ampak ima vsak svoj lastni objekt /.../, ki se sicer po naključju lahko tudi ujema z namenom ostalih, /.../, in jih sploh ni mogoče določno zajeti z občim pravilom.

/.../ edino gola zakonodajna forma maksime (je) zadostni določitveni razlog volje /.../« (str. 27–30)

Vprašanja:

1. Razloži, kako razumeš Kantov pojem »določitev volje« oz. »določitveni razlog volje«.
2. Kakšna je razlika med hipotetičnim in kategoričnim imperativom?
3. Zakaj Kant trdi, da hipotetični imperativ ne more biti moralni zakon?



Učni list 2: Kategorični imperativ – Temeljni zakon čistega praktičnega uma

»Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« (str. 56)

Vprašanje:

1. S svojimi besedami razloži, kaj nam vелеva temeljni zakon čistega praktičnega uma.

Učni list 3: Kantovi kriteriji moralnosti

»Bistveno za vsako pravno vrednost dejanj je, da *moralni zakon neposredno določa voljo*. Če se določitev volje dogaja sicer v skladu z moralnim zakonom, toda le s pomočjo občutka, kakršne koli že vrste, ki ga je treba predpostaviti, da bi moralni zakon postal zadosten določitveni razlog volje, če se torej določitev volje ne dogaja *zavoljo zakona*, bo dejanje sicer vsebovalo *legalnost*, ne pa *moralnosti*.« (str. 72)

»/.../ spoštovanje do moralnega zakona (je) občutek, ki ga proizvede intelektualni razlog, in ta občutek je edini, ki ga spoznamo popolnoma a priori in katerega nujnost lahko uvidimo.

/.../ Moralni zakon /.../ neizogibno ponižuje vsakega človeka, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave. To, /.../ *določitveni razlog naše volje* /.../, zbuja, /.../, samo na sebi *spoštovanje*.« (str. 74)

»Zakon, ki terja to spoštovanje, je, /.../, edino moralni zakon /.../. Dejanje, ki je po tem zakonu z izključitvijo vseh določitvenih razlogov zaradi nagnjenja, objektivno praktično, se imenuje *dolžnost*, in dolžnost vsebuje zavoljo te izključitve v svojem pojmu praktično *primoranje*, se pravi, določitev za dejanja, najsi jih opravljamo še tako *neradi*. /.../

Izredno pomembno je, da pri vseh moralnih presojanjih s skrajno natančnostjo pazimo na subjektivno načelo vseh maksim, da bi lahko vso moralnost dejanj postavili v nujnost delovanja iz *dolžnosti* in zaradi spoštovanja do zakona, ne pa zaradi ljubezni in naklonjenosti do tega, kar bi naj dejanja proizvedla.« (str. 80–81)

Vprašanja:

1. Kaj pomeni, da je storjeno dejanje v skladu z moralnim zakonom?
2. Katera dejanja so po Kantovem mnenju moralna?
3. Kakšna je razlika med moralnimi in legalnimi dejanji?

Miselni eksperiment: Dobra volja

Recimo, da Metka vidi fantka, ki se utaplja. Ker je dobra plavalka, skoči v vodo, da bi ga rešila. Pretehtaj vsako od spodnjih nadaljevanj te situacije in se pri vsakem vprašaj, ali Metka ima to, čemur Kant pravi dobra volja.

1. Čeprav je bilo nevarno, je Metka premagala svoj strah, ker je čutila dolžnost, da otroka poskusi rešiti. Tragično, a njeni napor so bili zaman, saj je otrok utonil.
2. Metka se je trudila po svojih najboljših močeh, da bi otroka rešila, ker je vedela, da so njegovi starši premožni in da se ji obeta, če otroka reši, znatna nagrada.
3. Ker je bila situacija tako nevarna, je Metka vedela, da je nihče ne bo krivil, če se bo izognila tveganemu reševanju. Vendar pa jo je ganilo sočutje, ko je poslušala otrokove klice, in vedela je, da jo bo vselej trpinčila slaba vest, če ničesar ne naredi, zato je otroka poskusila rešiti.

Literatura

- 1 *Kant, I. (1993). Kritika praktičnega uma. Ljubljana: Analecta.*
- 2 *Stres, A. (1996). »Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije.« V: FNM 2/96. Ljubljana: Državni izpitni center.*



3.8.1 Kantova etika

Zdravko Kobe

Kantova praktična filozofija velja za eno ključnih prelomnic v zgodovini etične misli. Vedno znova lahko slišimo, da smo v moralni teoriji danes vsi kantovci ali da v resnici nismo in bi zato morali iti »nazaj h Kantu«, ki je postavil standarde mišljenja na tem področju. Toda namesto da bi ta korak vzpostavil iskano jasnost, nam že površen pregled naukov, ki se sklicujejo na Kanta, pokaže široko pahljačo teorij in podob, ki segajo od brezpogojnega podrejanja zakonu prek etike vesti do nekakšne moralne ustreznice sodobne liberalne demokracije.

Za takšno stanje je mogoče navesti vsaj dva razloga. Najprej se moramo zavedati, da se je Kantovo lastno stališče skozi čas spreminjalo, celo znotraj samega kritičnega obdobja. V grobem lahko rečemo, da je predkritični Kant sprva nihal med naukom o popolnosti (npr. Wolff) in naukom moralnega čuta (npr. Hutcheson); v začetku kritičnega obdobja, denimo v *Kritiki čistega uma*, je nato izvajal moralne zahteve iz pogojev, ki nas naredijo vredne srečnosti; po vrhuncu, doseženem v *Utemeljitvi metafizike naravi* in *Kritiki praktičnega uma*, pa je nazadnje njegova pojmovna ostrina popustila, tako da je njegov moralni nauk pridobil bolj domač izraz. V skladu s tem se nam zdi smiselno, da pod Kantovo teorijo moralnosti v prvi vrsti razumemo projekt, ki je predstavljen v obeh nazadnje omenjenih knjigah. Nasprotno bi morali biti pri hkratnem navajanju stališč iz drugih obdobj zelo previdni. To velja zlasti za *Religijo znotraj meja zgolj uma*, pri kateri je treba vedno upoštevati možnost, da tam razvita teorija radikalnega zla morda sploh ni združljiva s Kantovo siceršnjo teorijo moralnosti.

Drugi razlog za različnost interpretacij se skriva v dejstvu, da se tudi v kanonski formulaciji Kantov nauk kaže kot sinteza, ki združuje raznorodne elemente (čisti um in moralno občutje, obči zakon in posebno gonilo, Bog kot zunaj in znotraj moralnosti). To združevanje na videz nezdružljivega deloma izhaja od tod, da je tudi moralno dejanje nazadnje dejanje umnega bitja v konkretnih okoliščinah. V še večji meri pa je posledica tega, da Kantov namen ni bil izdelati nov seznam moralnih obvez, temveč podati dosledno utemeljitev moralnosti kot posebnega področja brezpogojne zavezujočnosti. Če zato kljub radikalnosti zastavitve Kant nazadnje pristane pri stališču, ki se več ali manj sklada s tradicionalnim pojmovanjem (in dodajmo, z njegovim osebnim prepričanjem), v tem ne smemo videti nič nenavadnega; nasprotno, ker je um vseskozi isti in pri vseh enak, je le razumljivo, da se skozi zgodovino pač uveljavi kot prevladujoča družbena norma. Podobno se Kant povsem strinja, da za krepkost človek ne rabi velikih intelektualnih zmožnosti, dovolj je moralno občutje, ki mu neposredno pove, kaj mora storiti; vendar to ni v navzkrižju z racionalno zasnovo njegove moralnosti, saj je moralno občutje za Kanta ravno način, kako se čisti praktični um nujno izrazi pri končnem umnem bitju. Tovrstna nasprotja so pogosto samo navidezna, in ko enkrat upoštevamo njihovo mesto znotraj sistema, praviloma izginejo.

Vendar v enaki meri velja tudi obratno. Tudi če nam že samo občutje neposredno pove, kakšna je naša dolžnost, mora biti za Kanta načeloma vedno možno, da to zavest racionalno utemeljimo. V tem smislu je njegov moralni projekt vendarle strogo umen in kot teorija ponuja objektivni kriterij, iz katerega bi se načeloma moralo dati utemeljiti moralni status sleherne norme in slehernega dejanja. Ta kriterij lahko

seveda z enako pravico uporabimo tudi za Kantove lastne izpeljave. Tedaj se lahko izkaže, da so te včasih morda tudi v nasprotju z začetno zastavitvijo. Po našem mnenju sodi v to kategorijo npr. nauk o najvišjem dobrem: kajti če Kant srečnost najprej izključi iz področja moralnosti, potem je ne more v nadaljevanju obravnavati kot nujno sestavino tistega, k čemur nas zavezuje moralni zakon. Od kod ideja, da ima najvišje dobro dve sestavini, poleg kreposti tudi srečnost?

Po teh opazkah prehajamo k prikazu izpeljave Kantovega moralnega projekta. Iz že navedenih razlogov se bomo omejili zlasti na Analitiko *Kritike praktičnega uma* in celoten projekt obravnavali predvsem glede na notranjo logiko, nekoliko dlje se bomo zadržali le pri nekaterih bolj kritičnih momentih izpeljave.

Ko skušamo določiti glavni impulz kakšne filozofske zgradbe, se pogosto znajdemo pred mrežo medsebojnega napotovanja, kjer je težko razbrati notranjo hierarhijo. Ključni kriterij izbire postane tedaj zmožnost, da lahko izhajajoč iz neke teze oblikujemo poenoten pogled na celoto, tudi če v utemeljevanju ta teza morda ni imela nosilne vloge. Čeprav bi se enako lahko oprli na pojem svobode in njene pogoje ali na pojem avtonomije uma, bomo sami postavili v izhodišče dve tezi, ki po našem mnenju uokvirjata Kantovo zastavitev moralnosti.

Najprej, Kant je vseskozi, tudi v predkritičnem obdobju, moralnost razumel kot oznako za dejstvo, da je človek kot tak podvržen nekemu redu brezpogojne zavezujočnosti. Moralnost za Kanta ne služi ničemu, ne prinaša nobene koristi, vse prej nas iztrga iz naše pogreznjenosti v običajni krogotok (narave in koristi) in nam s tem omogoči, da se dvignemo nad svoj naravni obstoj. Že po tej plati je vsako funkcionalno pojmovanje moralnosti, npr. kot načina, kako ljudje urejajo medsebojne odnose, v osnovi nekantovsko.

In drugič, Kant je človeka razumel kot končno umno bitje: njegovo delovanje je zanj bistveno smotrno (človek je edino bitje, pravi Kant, ki ne deluje po zakonu, temveč po predstavi zakona) in umno, utemeljeno z razlogi. Ker pa je presoja razlogov nazadnje v suvereni pristojnosti uma, ima to na praktičnem področju za posledico, da za umno bitje veljajo le tiste obveze, ki jih na podlagi običajnih in nujnih kriterijev priznava ono samo. Izvor moralne zavezujočnosti ne more biti nič zunaj uma, ne človekova lastna čutnost ne kaka transcendentna instanca. Že zaradi tega je Kantova moralna teorija samodejno univerzalistična in egalitarna v pomenu, da neka moralna obveza ne zavezuje nobeno umno bitje, ne da bi hkrati v enakih pogojih zavezovala vseh.

Na podlagi obeh tez lahko Kantov moralni projekt povzamemo z nalogo, da je treba samo z umom utemeljiti obstoj brezpogojne zavezujočnosti. Dodajmo, da je od uspeha te naloge (Kant jo je povzel tudi s formulo: pokazati, da je čisti um sam po sebi praktičen) odvisen sam obstoj reda moralnosti. Kajti če zavezujočnost ni brezpogojna, za Kanta ni specifično moralna, in če ni utemeljena v umu, nas kot umnih bitij ne more zavezovati.

To nalogo bi načeloma najlažje rešili tako, da bi pokazali na neki končni smoter, za katerega bi si morali nujno prizadevati, in sicer ne zaradi česa drugega, kajti s tem bi se vprašanje samo prestavilo, temveč nazadnje zaradi njega samega. Nečemu takemu se v skladu s tradicijo imenuje dobro na sebi (nasploh sta pojem dobrega in praktične nujnosti za Kanta sinonima: kar je dobro, vzpostavi obvezo, da si moramo za to prizadevati, in obratno, če smo k nečemu zavezani, je to toliko dobro). Vendar je tu že Hume pokazal, da z logičnega vidika ne zagrešimo nobenega protislovja, če sami dajemo prednost poljubnemu stanju, naj bo še tako banalno, in tudi Kant je s



pomočjo podobnega argumenta dokazoval, da nas um ne zavezuje, da bi se morali prizadevati za nekaj zaradi njega samega. Pojem dobrega je sam po sebi prazen, označuje le obstoj obveze, ne da bi bili sposobni racionalno utemeljiti, zakaj smo obvezani k temu.

Drugo smer za rešitev naloge pogojno odpira navezava na pojem srečnosti. Kant namreč pravi, da je biti srečen nujna zahteva vsakega umnega, a končnega bitja. Zato se zdi, da bi tu obratno kot prej lahko izhajali iz obstoja neke praktične nujnosti, ki jo po svoji naravi priznavamo vsi, in prek tega objektivno določili pojem dobrega. Vendar se tudi ta pot izkaže za neuspešno, kolikor srečnost po Kantovem mnenju, in tu verjetno sledi Rousseauju, zaradi samoljubja združuje v sebi protislovne prvine. Pojem srečnosti je »ideja upodobitvene moči«, pravi Kant, je imaginarna in ne racionalna ideja, tako da človek, ki hoče biti srečen, nazadnje ne more vedeti, kaj tisto, kar hoče, ali bolje, mora priznati, da hoče nekaj nemožnega.

To velja posebej poudariti zato, ker Kant v uvodnih delih *Kritike praktičnega uma* zares zavrača možnost izpeljave moralnosti iz srečnosti z razlogom, češ da ničesar specifično ne določa, občutki pa so preveč naključni, nestanovitni in različni, da bi bilo tu mogoče vzpostaviti občost. Glede tega bi bilo namreč mogoče reči, da je ta očitek sam empiričen in bi, če sploh, enako veljal tudi proti Kantovemu moralnemu zakonu. Domnevna empiričnost pojma srečnosti po našem mnenju ne more biti ustrezen razlog za nesprejemljivost tega poskusa. Ne nazadnje lahko dodamo, da bi bila moralnost ob takšni utemeljitvi povsem v nasprotju s Kantovo zastavitvijo utemeljena z zunanjimi razlogi, bila bi samo podaljšek narave, ki je človeku vgradila težnjo po srečnosti: tudi če bi bila glede na našo naravo zavezujočnost srečnosti tedaj obča in nujna, ne bi bila brezpogojna.

Odsotnost smotra, ki bi kot dobro na sebi lahko utemeljeval moralno zavezujočnost, je Kant povzel s tezo, da temeljni moralni zakon ne more biti materialen. Od tod sklep *per negationem*, da je lahko ta zakon samo formalen, in o tej formi vemo vsaj to, da kot načelo uma, če sploh, v enaki meri zavezuje vsa umna bitja. Dodajmo, da ta prehod k formi implicira hkratno opustitev instrumentalnega modela, ki očitno ni primeren za konceptualizacijo specifično moralnega delovanja. In dodajmo, da lahko v tej potezi vidimo eno od znamenj avtoreferenčnosti moralnosti, ki pride do izraza tako v kategoričnosti njenega imperativa (moralna zahteva ne stoji pod nobenim zunanjim pogojem, ne nujnim ne naključnim) kakor v avtonomiji uma (um v svoji zakonodaji ne izhaja iz nobene posebnosti).

Opozorili bi, da kljub na videz deduktivni formi ni mogoče reči, da je v *Kritiki praktičnega uma* Kant temeljni moralni zakon izpeljal. Njegov sklep je pogojen: Če obstaja moralna zavezujočnost, potem je lahko izražena le v takem zakonu. Kant seveda vztraja pri njenem obstoju, vendar v ta namen ne navede ničesar drugega kot dejstvo – dejstvo, ki je sicer res izjemno in ga zato označi z izrazom *Faktum der Vernunft*, ki pa je zato še naprej dejstvo in kot tako ne vsebuje logične prisile. Zato se še vedno lahko vprašamo, zakaj naj bi priznali veljavnost moralne zavezujočnosti. Zakaj naj bi sploh bili moralni?

V nekem smislu Kant ne more odgovoriti na to vprašanje. Kolikor namreč vprašanje zahteva navedbo nekega razloga, se vpisuje natanko v tisti instrumentalni model delovanja, za katerega je Kant že pokazal, da ni primeren za pojmovno zajetje moralnosti. Toliko se edini možni odgovor glasi, da za moralnost ne more biti razloga; čim bi kak razlog navedli, bi s tem že izničili tisto, kar tvori njeno distinktivno značilnost.

V nekem drugem smislu pa ima umno bitje vse možne razloge za priznanje veljavnosti temeljnega moralnega zakona, saj se šele s tem naredi za bitje, ki je vir svojih dejanj. Brez tega bi bilo vse njegovo početje mogoče opisati kot rezultat zunanje delujočih vzrokov. Obratno se šele skozi podrediv moralni nujnosti iztrga izključni vladavini naravne nujnosti in nastopi kot subjekt, ki kot umen izvaja svoje delovanje iz sebe. Pripoznanje moralne zavezujočnosti je toliko še enkrat samonanašajoče, je absolutno in nenujno hkrati, je preprosto priznanje lastne racionalnosti, ki ga umno bitje, kolikor je zares umno, ne more ne narediti. Tudi zato je Kant na tem mestu uporabil izraz *faktum uma*, ki s svojo paradoksnostjo (sicer tesno povezano z nemogočostjo utemeljitve svobode) nakazuje, da gre pri tem za našo lastno subjektivnost.

Z racionalno utemeljitvijo brezpogojne zavezujočnosti pa je dokončan samo en korak naloge. V nadaljevanju je treba še pokazati, da je ta pojem ne samo logično, temveč tudi realno možen in se lahko uveljavi kot vodilo moralnega delovanja v empiričnih pogojih. Na tej poti bomo hkrati dobili priložnost, da si na konkretnih primerih pojasnimo, kako je treba razumeti Kantovo moralnost.

Prvo vprašanje se tu navadno glasi, kaj moralnost sploh zahteva od nas. Tudi če smo pripravljeni storiti svojo dolžnost, zaradi formalne narave moralnega zakona ni neposredno jasno, kaj je dolžnost. Na ta problem pri Kantu odgovarja miselni preizkus, ki je podan v tipiki. V njej se moralna dopustnost nekega dejanja meri po tem, ali je njegovo maksimo mogoče univerzalizirati: sprejemljiva so samo tiste maksime, ki bi lahko veljale kot obči zakon narave.

Vseeno moramo biti pri tem preizkusu previdni. Kantove zahteve nikakor ni mogoče zvesti na tako imenovano zlato pravilo, saj to pravzaprav implicira, da se moja posebnost neposredno dvigne na raven občega zakona. Če se v skladu s Kantovim primerom vprašam, ali naj depozit izročim zakonitim lastniku, svoje odločitve vsaj v moralnem smislu ne morem utemeljevati s tem, da bi si sam v podobnih okoliščinah želel, da bi mi bil depozit vrnjen. Prav tako se tipika ne zvede na vprašanje, kakšen se mi zdi svet, kjer bi vsi nujno ravnali v skladu z obravnavano maksimo. Kajti za samo možnost tovrstne sodbe bi že moral imeti na razpolago vsebinske kriterije, kaj je zaželeno oziroma dobro, vendar pa po Kantu takšna materialna opredelitev dobrega ravno ni možna. Svet, v katerem ljudje ne bi vračali depozita, bi se meni morda res lahko zdel nesprejemljiv, vendar bi kdo drugi raje živel v takšnem svetu. Nasploš pa vprašanje ni, kaj se zdi bolj meni, temveč kaj terja um, in kot smo videli, on nima vnaprejšnjega materialnega kriterija. Na podlagi preizkusa tipike lahko zato samo sklenemo, da je moralno sprejemljiva vsaka maksima, ki je jo je mogoče univerzalizirati brez protislovja, tj., ne da bi to odpravilo pogoje možnosti dejanja, ki ga obravnavamo. V našem primeru to pomeni, da je treba depozit izročiti, kajti če privzamemo (kakor nalaga tipika), da bi ga v takšnih okoliščinah vsi in vedno utajili, potem bi se sama institucija depozita odpravila, tako da se sploh ne bi mogel znajti v položaju, ko si zastavljam vprašanje, ali naj ga vrnem ali ne.

Vzemimo, da zdaj vemo, kakšno dejanje nam v danih okoliščinah nalaga moralni zakon. Kljub temu naša naloga še zmeraj ni dokončana, saj je isto vrsto dejanja mogoče izvršiti na različne načine, ki imajo tudi po splošni predstavi povsem drugačno moralno vrednost. Kant poudarja, da mora biti pravo dejanje tudi subjektivno narejeno iz pravih razlogov. Če se še enkrat vrnemo k depozitu, ga lahko izročimo zakonitim dedičem ali zato, ker upamo na nagrado, ali zato, ker je tako prav, ker tako pač zahteva moralnost. Obe dejanji sta navzven pravzaprav identični, in ker sta obe v skladu z moralnim zakonom, sta v tem pogledu obe dejanji legalni; vendar ima



le drugo na sebi tisti presežek, ki mu prisluži zaslugo moralnosti. Na to opozarja Kant s formulo, da je treba storiti dolžnost zaradi dolžnosti.

Če zdaj rečemo, da je moralno dejanje v tem smislu dejanje brez razloga, s tem odpremo serijo paradoksov. Ta trditev je napačna toliko, kolikor moralno dejanje vsekakor ima svoj razlog, namreč ravno spoštovanje do moralnosti, še več, ta razlog v podobi moralnega občutja je celo sebi lastno gibalno, ki je potrebno za izvedbo dejanja. Res pa je, da razen tega občega razloga moralno dejanje ne sme imeti nobenega posebnega razloga. Vendar že ta zahteva zbuja dvom o možnosti takšnega čistega dejanja, saj dejanje že po svoji formalni strukturi mora biti naperjeno na neki konkretni cilj, s tem pa vedno ima tudi neki posebni, patološki razlog. To dilemo, ki se praviloma zastavlja v podobi pravega razmerja med dolžnostjo in nagnjenjem, je Kant reševal s poudarkom, da nagnjenje seveda je lahko navzoče, vendar pri moralnem dejanju ne sme imeti kavzalno določujoče vloge. Moralnost se ne bojuje proti čutnim nagnjenjem, temveč so ta zanjo preprosto brez pomena. Zato moralno delovanje po Kantu ne implicira asketizma ali zatiranja čutnosti, moralno je lahko tudi dejanje, h kateremu nas že sicer žene naša osebna korist. Pomembno je le, da ga ne naredimo zaradi nje.

Toda, kdaj je neko dejanje zares strojeno čisto in patološko, to je vprašanje, na katerega pri Kantu nazadnje ni mogoče podati dokončnega odgovora. V ta namen bi namreč morali poznati razlog, zakaj ga je subjekt storil (kaj je določilo njegovo voljo); tega pa ne more vedeti niti on sam, kaj šele mi kot zunanji opazovalci. Moralna vrednost konkretnega dejanja je tako nazadnje pri Kantu za vselej v suspenzu.

Za konec opozorimo še na en nesporazum. Kantovo teorijo moralnosti pogosto navezujemo na lik avtonomnega subjekta, ki razmišlja s svojo glavo in o svojih dejanjih odloča sam. Težava je v tem, da avtonomijo pogosto pomešamo s svobodno izbiro, ki je po Kantu vse prej nasprotje svobode, saj je tudi taka izbira pač vedno posledek svojih vzrokov. Strogo vzeto je za Kanta avtonomen edino um sam. Subjekt je avtonomen le toliko, kolikor se podredi zahtevam uma, in obratno, kolikor zares izbira po svoje, je ravno heteronomen. V tem smislu lahko rečemo, da po Kantu moralni subjekt ne samo presoja v imenu vseh subjektov, temveč da mora hkrati presojati kot obči subjekt. Deluj tako ...

In še to: Kant pravzaprav nikoli ni uporabljal besede etika, sam je še najraje govoril o moralnosti.

Literatura

- 1 Kobe, Z. (2008). *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*. Ljubljana: *Analecta*.
- 2 Zupančič, A. (1993). *Etika realnega*. Ljubljana: *Analecta*.

3.9 Nietzsche – kritika tradicionalne morale

Alenka Hladnik

Nietzschejeva kritika tradicionalne morale je navadno zadnja tema učnega načrta; na vrsti je na koncu pouka, ko so dijaki z mislimi že usmerjeni na maturitetni izpit, tudi že zelo naveličani srednje šole, obenem pa polni strahu in upanja glede prihodnosti, želijo si, da bi se njihove izbire študija izkazale za dobre, saj vedo, da bodo pomembno oblikovale njihovo življenje. Zato je Nietzschejev uvod v *Zaratustro* dobro besedilo za zaokrožitev obravnavanih filozofskih tem. Njegove kritike tradicionalne morale se lahko lotimo tudi z bolj šolsko neposrednim odlomkom iz *Onstran dobrega in zlega* ali *H genealogiji morale* (denimo Nietzsche 1998: 6).

Sama izberem bolj zavito pot. In dijakom je doumljivejši *Zaratuštra*. Začetno motivacijo ustvari znani uvodni stavek istoimenske Straussove simfonične pesnitve. Napetost poveča negativna, močno čustveno obarvana ocena Vinka Ošlaka iz kolumne »Vseh živih dan« (Delo, 11. 11. 2002), v kateri Nietzscheja zaradi njegovega zavračanja onstranosti uvrsti med staliniste, leniniste in druge diktatorje ter revolucionarje in mislece z levega pola. Kako je mogoče, da misli nekoga, ki je več kot sto let mrtev, še vedno vzbujajo toliko negativnih čustev? Po eni strani spodbudijo nekoga k umetniški stvaritvi, po drugi jih povsem zavrnejo. Kaj je tako kontroverznega v njegovi filozofiji? Dijaki berejo odlomke iz začetka uvoda v *Zaratustro* in pisno odgovarjajo na analitična vprašanja – najbolje, da to naredijo za domačo nalogo. (Učni list tudi opremimo z informacijo o zoroastrstvu, v nekaj stavkih podamo osnove krščanstva, lahko pa te osnovne podatke projiciramo na platno. Projekcija je dragocena tudi zato, ker dijaki že dolgo niso več spretni bralci. Ne samo da se še ne znajdejo v bolj zapletenih besedilih, ampak se nekateri sploh niso naučili dobro brati, celo slabo razumejo napisana ali glasna navodila. Odlično pa se znajdejo vizualno. Zato so sodobni tehnični pripomočki neizmerno dragoceni za učitelja filozofije, ki je tradicionalno vezan na besedilo in pogovor. Besedilo projicira na platno, z laserskim označevalcem ali kako drugače kaže na tisti del, o katerem teče pogovor – tako pomaga slabšim bralcem –, z drugo barvo označi ključne pojme, različno obarva najpomembnejše dele besedila, kaj dopiše, sproti išče informacije v SSKJ ali drugje na spletu, vstavlja slike ali video ipd., lahko iz svojega teksta ustvari kaj, kar je po strukturi podobno člankom v Wikipediji.)

Učni list: Friedrich Nietzsche: Tako je govoril Zaratustra

1. »Ko je bilo Zaratustru trideset let, je zapustil domovino in domače jezero in odšel v hribe. Tam se je naslajal nad svojim duhom in nad samoto in se deset let ni tega naveličal. Nazadnje pa se mu je srce spremenilo in nekega jutra je vstal z jutranjo zarjo, stopil pred sonce in mu dejal takole:

»Ti velika zvezda! V čem bi bila tvoja sreča, če ne bi imelo teh, ki jim svetiš!

Deset let si prihajalo sem gor k moji votlini: naveličalo bi se že bilo svoje luči in te poti, ko bi ne bilo mene, mojega orla in moje kače.

Ampak mi smo te vsako jutro čakali, jemali od tvojega preobilja in te zato blagoslavljali.



Poglej! Jaz sem sit svoje modrosti kakor čebela, ki je nabrala preveč medu, potrebujem roke, ki bi segle po nji.

Rad bi podarjal in razdajal, dokler se ne bi modrijani med ljudmi spet razveselili svoje norosti in reveži svojega bogastva.

Zato se moram spustiti v nižino: kakor se ti spuščaš ob večerih, ko zahajaš za morjem in prinašaš svetlobo še podzemlju, ti prebogata zvezda!

Kakor ti se moram tudi jaz *spustiti dol*, kakor temu pravijo ljudje, k tistim, h katerim se želim spustiti.

Blagoslovi me torej, ti mirno oko, ki brez nevoščljivosti lahko vidiš tudi preveliko srečo!

Blagoslovi kupo, ki ji gre na prekipevanje, da bo voda zlata pritekla čez njen rob in ponesla odsev tvoje slasti čez in čez.

Poglej! Ta kupa bi se rada spet izpraznila in Zaratustra bi rad spet postal človek.«

– Tako se je začela Zaratustrova pot navzdol.«

Vprašanja:

1. Koliko je bil star Zaratustra, ko je odšel v hribe in koliko ob vrnitvi?
2. Kaj je tako dolgo počel v hribih?
3. Zakaj bi Zaratustra spet rad postal človek? Kateri dve metafori uporabi za tisto, kar ima za ljudi?
4. Ali najdete podobnost med Platonovo prispodobo o votlini in opisom Zaratustrovega desetletnega bivanja na gori?

Platonovo prispodobo o votlini dijaki poznajo; zdaj jo obnovimo in razumevanje poglobimo z Nietzschejevo zavrnitvijo platonizma. Najprej neposredna primerjava: Platonov filozof gre iz votline v zunanji svet, Zaratustra se vzpne na goro, oba gresta navzgor proti spoznanju; prvi po dolgi in mučni poti spoznavanja na koncu uzre sonce, idejo dobrega, drugi se ob opazovanju Sonca naslaja nad svojim duhom in si naposled želi nazaj k ljudem, medtem ko bi prvi blažen ostal v zunanjem svetu, če ne bi bil dolžan deliti spoznanje z ljudmi. Obema pa se ljudje posmehujejo, oba sta jim sumljiva, kakor pravi svetnik iz gozda: »Naši koraki jim zvenijo preveč samotno po ulicah. In se kajpak sprašujejo, kakor če ponoči, ko ležijo v posteljah, zaslišijo koga, da hodi že veliko pred sončnim vzhodom: Kam pa gre tat?« To je lahko iztočnica za kratek premislek na temo posameznik in skupnost, odnos večine do manjšine, lahko ponazorjen s Sokratovo usodo, ki je dijakom na koncu šolskega leta tudi verjetno že znana.

2. »Zaratustra se je sam spustil po hribu navzdol in nihče ga ni srečal. Ko pa je prišel v gozdove, je mahoma zagledal pred seboj starca, ki je odšel iz svoje koče nabirat koreninice po gozdu. In starec je takole rekel Zaratustri:

Ta romar mi ni tuj: pred davnimi leti je prišel tod mimo. Ime mu je bilo Zaratustra; vendar se je spremenil.

Takrat si odnesel v hribe svoj pepel: misliš danes odnesti svoj ogenj v doline? Te ni strah kazni za požigalce?

Ja, prepoznavam Zaratustro. Njegovo oko je čisto in ob njegovih ustih se ne skriva nikakršna gnusoba. Kaj ne hodi, kakor da pleše?

Zaratustra je spremenjen, postal je otrok, Zaratustra se je prebudil: kaj pa misliš zdaj početi pri spečih?

Kakor v morju si živel v samoti in morje te je nosilo. Gorje, oditi misliš na kopno? Gorje, že spet misliš sam vlačiti svoje telo?

Zaratustra je odgovoril: »Rad imam ljudi.«

Zakaj pa sem vendar jaz odšel v gozd in v samoto? je rekel svetnik. Kaj ne zato, ker sem imel preveč rad ljudi?

Zdaj imam rad Boga: ljudi nimam več rad. Človek se mi zdi preveč nepopolna stvar. Ljubezen do ljudi bi bila moja poguba.

Zaratustra je odgovoril: »Kdo pa govori o ljubezni! Ljudem prinašam darilo.«

Nobene reči jim ne dajaj, je dejal svetnik. Rajši jim kaj odvzemi in jim pomagaj nositi – to jim bo najbolj dobro delo: če le tudi tebi dobro dene!

In če bi jim rad kaj dal, potlej jim dajaj kvečjemu miloščino in še za to naj te beračijo!

»Ne,« je odgovoril Zaratustra, »ne dajem miloščine. Za kaj takega nisem zadosti reven.«

Svetnik se je zasmel Zaratustri in takole rekel: Potlej pa vsaj poskrbi, da bodo sprejeli tvoje zaklade! Ne zaupajo samotarjem in ne verjamejo, da prihajamo z darovi.

Naši koraki jim zvenijo preveč samotno po ulicah. In se kajpak sprašujejo, kakor če ponoči, ko ležijo v posteljah, zaslišijo koga, da hodi že veliko pred sončnim vzhodom: Kam pa gre tat?

Ne hodi med ljudi, ostani rajši v gozdu! Pojdi celo rajši k živalim! Zakaj ne maraš biti kakor jaz – medved med medvedi, ptič med ptiči?

»In kaj počne svetnik v gozdu?« je vprašal Zaratustra.

Svetnik je odgovoril: Zlagam pesmi in jih pojem: in ko zlagam pesmi, se smejem, jokam in godrnjam: tako slavim Boga.

S petjem, jokom, smehom in mrmranjem slavim Boga, ki je moj Bog. Ampak kaj nam ti prinašaš v dar?

Ko je Zaratustra zaslišal te besede, je pozdravil svetnika in rekel: »Kaj bi vam mogel dati! Vendar me hitro spustite naprej, da vam česa ne vzamem!« – In tako sta se starec in mož razšla in se pri tem nasmejala kakor dečka.

Ko pa je bil Zaratustra sam, je takole spregovoril v svojem srcu: »Kaj je res mogoče kaj takega! Ta stari svetnik v gozdu ni še nič slišal o tem, da je **Bog mrtev!**«



Vprašanja:

1. Kakšne spremembe je starec opazil na Zaratustri?
2. Ali imata starec in Zaratustra enak odnos do ljudi?
3. Koga ima rad starec? Kaj počne v gozdu?
4. Zakaj ljudje ne zaupajo samotarjem?
5. Kaj bi lahko Zaratustra vzel starcu?
6. Kaj je Zaratustra spoznal med desetletnim samotnim premišljevanjem?

3. »Ko je Zaratustra prišel v najbližje mesto, ki stoji tik ob gozdovih, je našel tam zbranih na trgu veliko ljudi; pravili so namreč, da bo nastopil vrhovodec. In Zaratustra je takole spregovoril ljudem:

Jaz vas naučim nadčloveka. Človek je nekaj, kar je treba preseči. Kaj ste že napravili, da bi ga presegli?

Vsa bitja doslej so že ustvarila kaj čez sebe: In vi bi bili radi oseka te velike plime in se rajši vrnili še na stopnjo živali, kakor da bi presegli človeka?

Kaj je opica za človeka? Porog ali boleča sramota. In natančno to naj bi bil človek za nadčloveka: porog ali boleča sramota.

Prehodili ste pot od črva do človeka, a marsikaj v vas je še črv. Svoj čas ste bili opice in tudi zdaj je človek še bolj opica kakor ne vem katera opica.

Pa tudi najmodrejši med vami je samo razklan in razpet med rastlino in prikaznijo. Kaj vas mogoče nagovarjam, da postanite prikazni ali rastline?

Poglejte, jaz vas naučim nadčloveka!

Nadčlovek je smisel sveta. Vaša volja naj reče: Nadčlovek *naj postane* smisel sveta!

Rotim vas, bratje, ostanite zvesti svetu in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemeljskem upanju! To so struparji, pa naj se tega zavedajo ali ne.

Ti zaničujejo svet, odmirajo in se sami zastrupljajo in zemlja jih je sita: zato naj rajši kar izginejo!

Včasih je bil zločin nad Bogom največji zločin, vendar je Bog umrl in s tem so umrli tudi ti zločinci. Zdaj je največja strahota, če se kdo pregreši nad svetom in če bolj ceni bistvo nedoumljivega kakor smisel sveta!

Včasih je duša zviška gledala na telo: takrat je bilo tako zaničevanje najvišji ideal: telo naj bi bilo mršavo, grdo in sestradano. Tako je duša mislila, da se bo izmuznila telesu in zemlji.

Oh, ta duša je bila sama še mršava, grda in sestradana: in njena največja slast je bila okrutnost!

Pa tudi vi, bratje, mi povejte: kaj vam telo odkriva o duši? Kaj ni duša sama ljuba revščina in umazanija in klavrno samougodje?

Res, človek je kalna reka. Potrebno je celo morje, da lahko sprejme vase kalno reko, ne da se samo umaže.

Poglejte, učim vas nadčloveka: nadčlovek je tako morje, v njem se lahko izgubi vaše veliko zaničevanje.

Kaj je vaše največje doživetje? Samo ura največjega zaničevanja. Ura, v kateri se vam zastudi še vaša **sreča** in ravno tako tudi **razumnost** in **krepost**.

Ura, ko porečete: »Kaj pa mi mar **sreča**! Sama ljuba revščina in umazanija in klavrno samougodje. Ampak moja sreča naj bi upravičila samo bivanje!«

Ura, ko porečete: »Kaj pa mi mar **razumnost**! Mogoče hlepi po vednosti kakor lev po hrani? Sama revščina je in umazanija in klavrno samougodje!«

Ura, ko porečete: »Kaj pa mi mar **krepost**! Ni me še pahnila v pobesnelost. Kako sem sit svojega dobrega in svojega zla! Vse skupaj je sama ljuba revščina in umazanija in klavrno samougodje!«

Ura, ko porečete: »Kaj mi mar moja **pravičnost**! Ne vidim, da bi bil žerjavica in oglje. Ampak pravičnik je žerjavica in oglje!«

Ura, ko porečete: »Kaj mi mar **sočutje**! Kaj ni križ, na katerega je pribit tisti, ki ima rad ljudi? Vendar moje sočutje ni križanje.«

Ste že kdaj tako govorili? Ste že kdaj tako kričali? O, ko bi vas bil že kdaj slišal tako kričati!

Ne vaš greh – le vaša skromnost kriči do neba, vaša skopost še v vašem grehu kriči do neba!

Kje je vendar blisk, ki naj vas obližne s svojim jezikom? Kje je blaznost, s katero bi morali biti cepljeni?

Glejte, učim vas nadčloveka: on je ta blisk, on je ta blaznost! –

Ko je Zaratustra tako govoril, je zavpil nekdo med ljudmi: »Zadosti smo že zvedeli o vrhovodcu; zdaj naj si ga tudi ogledamo!« In vsi od kraja so se zasmejali Zaratustri. Vrvohodec pa je mislil, da je to namenjeno njemu, zato se je lotil nastopa.«

Vprašanja:

1. Kaj hoče Zaratustra naučiti ljudi?
2. Izpišite tiste povedi, v katerih se izraža Darwinov vpliv na Nietzscheja?
3. Kaj je bistvo darvinizma? Zakaj v zadnjem času vsi govorijo o Darwinu?
4. 2000 let je bil smisel sveta v onstranstvu, v Bogu, kaj namesto njega postavi za smisel Zaratustra?
5. Kaj po vašem mnenju pomeni misel, naj ostanejo ljudje zvesti svetu?
6. Z zgodovinskimi primeri ilustrirajte podčrtane dele besedila.
7. Kaj so odebeljene besede? Izpišite jih. Ali so pozitivne ali negativne? Kakšen odnos ima Zaratustra do njih?



4. »Zaratuštra pa je gledal ljudi in se čudil. Potlej je takole spregovoril:

Človek je vrv, razpeta med živaljo in nadčlovekom - vrv nad prepadom.

Nevarna je pot tja čez, nevarna hoja po nji, nevarno oziranje, nevarna bojazen in nevarno ustavljanje.

Veličina človeka je v tem, da je most in ne cilj: na njem je mogoče ljubiti to, da je *prehod* in *zahod*.«

3.9.1 Nietzsche kot kritik morale

Mare Štampihar

3.9.1.1 Nietzsche kot kritik morale in metafizike »čistega razuma«

I

Nietzschejeva kritika tradicionalne morale vzame v pretres tudi tradicijo filozofske misli. Nietzsche pokaže, da je potrebna kritika nekega načina filozofiranja, za katerega so pojmi konstrukcije »čistega razuma«. Slednji naj bi pomenil tisto instanco v človeku, ki je osvobodjena vplivov afektov in strasti in ki naj bi na svet zrla iz neke nevtralne in objektivne perspektive. »Objektivnost« in racionalnost spoznanja, ki sta dve načeli novoveške znanosti, sta predmet Nietzschejeve kritike: zanj pomenita neko nemogočo metodo spoznavanja, ko naj bi spoznavajoči poskušal »postaviti v oklepaj« tisto, kar je za proces spoznavanja sicer bistveno. Da bi se spoznavajoči lahko približal idealu »čistega razumskega spoznanja«, v pojmi, ki jih je ustvaril, ne bi smelo biti primesi afektov. Toda, nadaljuje Nietzsche, takšno razmišljanje nujno vodi v zmoto: o svetu lahko nekaj vemo samo, kolikor nas ta vselej že prizadeva, kolikor so naši afekti in strasti tudi odnos do tega sveta in kolikor šele skozi ta občutenja, ki jih izkušamo na telesu, nekaj lahko vemo o svetu, o sebi in drugih. Pogoj resničnosti spoznanja za Nietzscheja postane tale: kolikor več afektov je neki predmet vzbudil v nas, iz toliko več perspektiv smo zmožni razmišljati o njem, toliko popolnejši in resničnejši je naš pojem o njem. Spoznavanje zato po Nietzscheju ne more biti isto kot neprizadeto in brezinteresno zrenje sveta, ampak ravno nasprotno: interpretacija tega vtisa, občutka, afektov in strasti, ki jih je vzbudilo srečanje z nečim v svetu.

Učni list

»Predpostavimo, da je takšna utelešena volja do kontradikcije in protinarave privedena do tega, da *filozofira*: na čem bo sproščala svojo najbolj notranjo samovoljnost? Na tem, kar bo z največjo gotovostjo čutila kot resnično, kot realno: *zmoto* bo iskala ravno tam, kjer pristni življenjski instinkt najbolj brezpogojno postavlja resnico. Takšna volja bo, tako kot so to počeli asketi vedanta filozofije, ponižala telesnost do iluzije, prav tako bolečino, mnoštvo, celotno pojmovno nasprotje 'subjekta' in 'objekta' – zmote, nič drugega kot zmote! Odrekati svojemu jazu vero, zanikati samemu sebi svojo 'realiteto' – kakšen triumf! – ne več le nad čuti, nad videzom, gre za veliko večji triumf, posiljevanje in okrutnost nad *umom*: triumf, ki doseže višek naslade s tem, ko asketski samoprezir, samoposmeh uma dekretira: '*obstaja* področje resnice in biti, toda prav um je iz tega *izključen*!' ... Prav kot spoznavajoči ne bodimo nehvaležni do takšnih resolutnih obratov običajnih perspektiv in vrednotenj, s katerimi je duh vse predolgo, kot se zdi, zločinsko in nekoristno besnel proti samemu sebi: zatoorej enkrat drugače gledati, drugače-*hoteti*-gledati nikakor ni zanemarljiva vzgoja in priprava intelekta za njegovo bodočo 'objektivnost' – slednja ni razumljena kot 'brezinteresno zrenje' (kar je neumnost in nesmisel), ampak kot zmožnost *imeti v oblasti* svoj Za in Proti, in ga izstavljati ali odstavljati: tako da zna človek izkoristiti za spoznanje prav *različnost* perspektiv in interpretacij afektov. Odslej se bolj čuvajmo, dragi gospodje filozofi, nevarne stare pojmovne čenčavosti,



ki je pritaknila 'čisti, brezvoljni, brezbolni, brezčasni subjekt spoznanja', čuvajmo se lovka takšnih kontradiktornih pojmov, kot so 'čisti um', 'absolutna duhovnost', 'spoznanje na sebi': – tu se vedno zahteva, da si mislimo oko, ki se ga sploh ne da misliti, oko, ki naj ne bi bilo usmerjeno nikamor, ki naj bi imelo zaprečene, ki naj bi mu manjkale aktivne in interpretativne moči, s katerim gledanje šele postane gledanje nečesa, tu se od očesa vedno zahteva nesmisel in neumnost. Obstaja *samo* perspektivno gledanje, samo perspektivno 'spoznavanje'; in *kolikor več* afektov pustimo do besede ob neki stvari, *kolikor več* oči, različnih oči bomo znali zastaviti za isto stvar, toliko popolnejši bo naš 'pojem' te stvari, naša 'objektivnost'. Toda sploh eliminirati voljo, vse afekte sploh izločiti, predpostavimo, da to zmoremo: kako? Ali ne bi to pomenilo *kastrirati* intelekt? /.../«

(Nietzsche 1988: 304–305)

Vprašanja:

1. Kako lahko človek po Nietzscheju nekaj spozna?
2. Kaj pomeni »imeti v oblasti svoj Za in Proti«?
3. Kako Nietzsche razume »objektivnost«?
4. Primerjajte Nietzschejev pojem objektivnosti s tistim, ki ga pozna in o katerem govori znanost.

3.9.1.2 Kritika morale in filozofija telesa

Nietzschejeva filozofija je, kot smo videli, tudi razmišljanje o telesu in telesnosti. Njegova filozofija telesa je tako temelj kritike nekaterih znamenitih in pomembnih filozofov. Nietzsche je prepričan, da je bilo v zgodovini filozofije preveč besed namenjenih razpravam o človekovem razumu, zavesti, duši in duhu, ki se jih je postavljalo nasproti telesu, pri tem pa se je poudarjalo ločnico med obema in vzpostavljalo hierarhijo: duh ali duša ali razum naj prevlada nad vzgibi, silami, pritiski strasti, čustev, afektov, ki tvorijo človekovo telesnost ... V tem zanikanju oziroma razvrednotenju telesnosti vidi Nietzsche stičišče med tradicionalno krščansko moralno, tradicijo racionalistične filozofije in novoveško znanostjo. Svojo kritiko bo v 3. delu knjige *H genealogiji morale* strnil v pojmu asketskega ideala.

Učni list: O zaničevalcih telesa (iz *Tako je govoril Zaratustra*)

»Zaničevalcem telesa hočem povedati svojo misel. Naj se mi ne preučujejo in naj ne preučujejo, temveč naj se le poslovijo od svojega telesa – in tako onemijo.

'Telo sem in duša,' tako govori otrok. In zakaj naj ne bi postali kakor otroci?

Ampak prebujeni, vedoči pravi: Skoz in skoz sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu.

Telo je velika umnost, množica z enim smislom, vojna in mir, čreda in pastir.

Orodje tvojega telesa je tudi tvoj mali um, brat moj, ki mu praviš 'duh', majhno orodje in igrača tvojega velikega uma.

'Jaz' praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je – v kar nočeš verovati – tvoje telo in njegov veliki um: ta ne pravi jaz, ta je jaz.

Kar čut čuti, kar duh spoznava, to nima nikoli svojega konca v sebi. Ampak čut in duh bi te rada pregovorila, da sta konec vseh stvari: tako sta nečimrna.

Orodje in igrače so čut in duh: za njimi je še vaš sam. Sam išče tudi z očmi čutov, posluša tudi z ušesi duha.

Sam zmeraj posluša in išče: primerja, premaguje, osvaja, podira. Vlada in je tudi vladar jaza.

Za tvojimi mislimi in občutki, brat moj, stoji mogoče zapovednik, neznan mislec – ki se imenuje sam. V tvojem telesu živi, tvoje telo je.

Več umnosti je v tvojem telesu kakor v tvoji najboljši modrosti. In kdo neki ve, zakaj je tvojemu telesu potrebna ravno tvoja najboljša modrost?

Tvoj sam se smeje tvojemu jazu in njegovim ponosnim skokom. 'Kaj so mi ti poskoki in poleti misli? si pravi. Ovinek k mojemu namenu. Jaz sem povodec jaza in šepetalec njegovih pojmov.'

Sam reče jazu: 'Tu čuti bolečino!' In potem ta trpi in premišljuje, kako ne bi več trpel – in ravno zato *naj bi* mislil.

Sam reče jazu: 'Tu čutim slast!' Tedaj se veseli in premišljuje, kako bi se še pogosto veselil – in ravno zato *naj bi* mislil.

Zaničevalcem telesa hočem reči besedo. Prezirajo zato, ker se ozirajo. Kaj ustvari ozir in prezir in vrednost in voljo?

Snujoči sam si je ustvaril ozir in prezir, si ustvaril slast in boleost. Snujoče telo si je ustvarilo duha kot roko svoje volje.

Še v svoji neumnosti in zaničevanju, vi zaničevalci telesa, služite svojemu samu. Rečem vam: še vaš sam hoče umreti in se obrača od življenja.

Ne more več tistega, kar najrajši hoče: – ustvarjati čezse. To bi najrajši, to je vsa njegova gorečnost.

Ampak zdaj mu je prepozno za to: – in tako hoče vaš sam v nič, vi zaničevalci telesa.

V nič hoče vaš sam in zato ste postali zaničevalci telesa! Ne morete namreč nič več ustvarjati čezse.

In zato ste zdaj jezni na življenje in zemljo. Nevedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja.

Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa! Vi mi niste mostovi k nadčloveku!«

(Nietzsche 1999: 37–38)



Vprašanja:

1. Kakšen je odnos med telesom in duhom po Nietzscheju?
2. Kako razumete Nietzschejevo izjavo, da je telo »velika umnost«?
3. Kdo so tisti, ki jih Nietzsche imenuje »zaničevalci telesa«?
4. Kako vi razumete odnos med telesom in duhom?

Ob branju Nietzschejevega razmišljanja o telesu predlagam še naslednje besedilo. Dobro bi bilo, če bi ga dijaki prebrali v celoti. Tukaj navajam samo odlomek.

3.9.1.3 Telo kot pripoved

Elena Pečarič: Hendikep in vednost

»Govorjenje o lastnem telesu je prav gotovo najbolj pogosta in priljubljena tema pogovorov, predvsem med ženskami, ki se mu nikakor ne moremo izogniti. Toda bolje bi bilo reči, da se mu nočemo izogniti, ker s seboj prinaša poseben užitek. Nič nenavadnega, saj je povsem samoumevno razmišljati in govoriti o lastnem telesu. Vendar: če poskušamo pomisliti bolj natančno na način in vsebino takšnih pogovorov, opazimo, da se jih velika večina odvija v obliki tarnanja, pritoževanja, stokanja skratka o nevšečnosti določenega dela telesa ali nezadovoljstva z njegovo podobo v ogledalu.

Te zelo splošne ugotovitve so pravzaprav pretveza in hkrati uvod, ki naj bi me vodila k razmišljanju *o svojem doživljanju telesa*. Doživljanje svojega telesa je najprej in predvsem drugačno zato, ker je drugačno tudi moje telo. 'Drugačno kako in od česa', se sprašujete vi in se sprašujem tudi sama.

Smiselni odgovor na vprašanje 'Kako drugačno?' bi bil lahko ta, da imam zaradi posledice obolenja za mišično distrofijo deformirano telo (oh, kako neprimeren izraz), kot bi to označili zdravniki. To praktično pomeni, da ne odgovarja nobenim veljavnim merilom, standardom in normam reprezentiranih teles, ter uhaja celo medicinskim klasifikacijam znotraj same patologije. Ravno tako se ne ravna po predpisanih zakonitostih postavljene diagnoze, kar močno bega predvsem zdravnike, ki jim ta nezakonitost ne predstavlja točke razmisleka o vzrokih, ampak jim samo ruši težko vzpostavljen red, za katerim skrivajo svojo nevednost. Moje telo ni takšno, kot bi moralo biti, da bi bilo lepo in zdravo, a vendar ni niti grdo in bolno; je samo nestandarno ali zunaj serijsko, tako nekako kot Formula 1, le malokdo jo zna voziti in si jo lahko privošči. Prav zato mi to dejstvo, da imam telo, ki je zunaj tistega, kar lahko imenujem 'estetsko sprejemljivo' na paradoksen način celo dovoljuje večjo svobodo in možnost vzpostavitve distance do modnih muh in trendov, ki zapovedujejo prakse, sloge življenja ter vrednote kot večne in brezpogojne maksime za nego duše in oblikovanje telesa. Ker tako močno odstopa od vseh normalnosti in normativnosti, je že vnaprej izključeno ter izvzeto iz igre 'lepih teles' in je zato vsaka ortopedija že vnaprej nesmiselna, odveč, nepotrebna, saj je nenazadnje pravzaprav vedno brezuspešna. /.../

Mogoče se zdi, da sem neke vrste *superwoman*, da sem kljub vsemu vedno popolnoma zadovoljna sama s seboj in za nič na svetu ne bi želela imeti bolj gibljivega, lepega in seksi telesa, kot ga imam. Ne, ni čisto tako. Ne moremo vsega razložiti tako preprosto in reducirati na logiko tipa, če ni belo, je pa črno, saj je vmes še cela paleta odtenkov. Belo svetlobo pa, kot vsi vemo, sestavlja cel mavrični spekter. *Gre za to, da se skušam v praksi zadovoljiti 's takšno, kot sem' in mi to, da se zadovoljim, pogosto prinaša tudi zadovoljstvo. To ne pomeni vdati se v usodo, ampak sprejeti nase tisto, pred čemer ne moreš ubežati.* (Zveni skoraj kot kakšno geslo za hitri tečaj samoizpopolnjevanja. Ni izključeno, da ga bo kdo tudi uporabil v kak podoben namen. Samo da bom takrat sama stala na drugačnih predpostavkah.)«

(Pečarič 1997: 106–107)

3.9.1.4 Telo v kapitalizmu ali telo kot blago

Pogovorimo se še o naslednji temi:

Kakšen je odnos do telesa in telesnosti danes? Kako je ta odnos ustvarjen skozi množične medije? Kako ti oglasi delujejo na nas? Poglejmo si nekaj primerov, ki so bili objavljeni na popularnih spletnih straneh.

Primer 1: Lepotna kirurgija

»Doseganje lastnega estetskega ideala, zagotavlja osebno zadovoljstvo, duševni mir in ne nazadnje dvigne samozavest. To nam pripomore k uspešnejšemu družabnemu in poslovnemu življenju.

V sodobnem, hektičnem času je lep in zdrav videz nadvse pomemben. Estetika, ki pomeni sam višek lepote, je zahteva tako narave kot našega načina življenja in družbe. Estetika Vam lahko pomaga k samozavestnejši, popolnejši podobi, s katero boste z veseljem vkorakali v novo življenje.«

(Lepotna kirurgija. Kirurški center Zdrav splet [online]. Dostopno na naslovu: http://www.zdravsplet.si/?n_stran=vsebina&mid=10 (citirano 3. 11. 2010))

Primer 2: Smejanje je prijetna telovadba

»Smeh brez kakršnega koli razloga je osvobajajoč za duha, blagodejno pa deluje tudi na telo. Privoščite si ga v izobilju, ker ne redi!

Pravzaprav je smejanje aerobna telovadba, tako kot tek, hoja, kolesarjenje ... In priznajte, takšna vadba je veliko bolj prijetna kot tek ali kakšna druga aktivnost. Učinki na telo pa so neverjetni – tudi, če smeh iz sebe izvabite na silo, možgani namreč ne znajo ločiti, kdaj je smeh zaigran in kdaj pristen.

Kakšni so učinki?

Po zaslugi smejanja se v telesu zgodijo same prijetne stvari – kri po žilah hitreje zakroži po telesu in v vsako celico dovede več kisika, posledično se iz telesa hitre-



je izločijo strupi, zmanjša se tudi količina stresnih hormonov, ki jih nadomestijo endorfini t. i. hormoni sreče in poskrbijo za boljše razpoloženje; smeh blagodejno vpliva tudi na mišičje in notranje organe ter na imunski sistem, saj ga okrepi.

Smejati se lahko naučite

Če se ne znate smejati, poiščite pomoč – v Sloveniji je že kar nekaj vaditeljev joge smeha, pri kateri se naučite smejati v skupini – gre za izvajanje kombinacije smejalnih, dihalnih in razteznih vaj ter smejalno meditacijo, ki vas bo popeljala na nov nivo psihičnega počutja.«

(Smejanje je prijetna telovadba. Elle [online]. Ljubljana: Adria Media. Dostopno na naslovu: <http://www.elle.si/lifestyle/telo-in-duh/smejanje-je-prijetna-telovadba-28306.aspx> (citirano 3. 11. 2010))

Vprašanja:

1. Kakšen odnos do telesa nam nakazujejo zgornji oglasi?
2. Kaj vi mislite o teh oglasih in nasvetih, ki so zapisani v njih?
3. Ali se po vašem mnenju ljudje v resnici ravnaajo po teh?
4. Kako bi te oglase in nasvete lahko razumeli v luči Nietzschejevega besedila in besedila Elene Pečarič?

Literatura

- 1 Nietzsche, F. (1988). *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2 Nietzsche, F. (1999). *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 3 Pečarič, E. (1997). *Telo kot blago*. V: AWOL: Časopis za socialne študije, leto 3, št. 1 (1997), str. 106–110.

3.10 Sartre (svoboda in tesnoba)

Sofija Baškarad, Mare Štempihar

Sartre je v delu *Eksistencializem je zvrst humanizma* v navezavi na Dostojevskega zapisal, če Boga ni, potem je vse dovoljeno. Od tod izhaja osrednja filozofija eksistencializma. S tem pa je človek zapuščen ter prepuščen samemu sebi, ne more se sklicevati na neko človeško naravo, ki je dana od boga, kajti človek je tisto, kar naredi iz sebe, je svoboda. Hkrati pa človek ni odgovoren samo sam zase, ampak tudi za druge, kajti svoboda izkusi svoje meje v eksistenci drugega. Teža odločitve, ki nam jo nalaga svoboda, posledično pri človeku povzroča tesnobo.

Dejavnost v razredu

Dijakom v uvodu zastavimo vprašanja v naslednjem zaporedju:

- a) Kaj je človek?
- b) Kaj določa definicijo človeka?
- c) Kaj določa človeka bolj, dedna zasnova ali okolje?

Nadalje jih pozovemo, da skozi analizo filozofskega besedila najdejo odgovor na zgoraj zastavljena vprašanja. Skozi analizo in razlago besedila dijake vpeljemo v samo jedro Sartrove filozofije – da je človek svoboda.

»Kadar se govori o bogu stvarniku, se ta bog večinoma enači z nekakšnim višjim rokodelcem. Najsi gre za kateri koli teleološki nauk /.../, zmeraj nekako domnevamo, da volja bolj ali manj sledi razumu ali ga vsaj spremlja in da Bog, ko ustvarja, točno ve, kaj ustvarja. Tako je torej pojem človeka v božjem razumu primerljiv s pojmom noža za papir v obrtnikovem razumu. In Bog naredi človeka po tehničnih postopkih in po neki zamisli natanko tako, kakor rokodelci naredi nož po definiciji in nekem postopku. Tako individualni človek uresničuje neki pojem, ki je v božjem umu. /.../

Ateistični eksistencializem, ki je moj nazor, je glede tega bolj koherenten. Če ni boga – trdi ta nauk – potem je vsaj eno bitje, pri katerem eksistenca predhaja esenco, bitje, ki biva, preden ga je mogoče definirati s pojmom, a to bitje je človek ali, kakor pravi Heidegger, človeška resničnost. Kaj pomeni, da eksistenca predhaja esenco? To pomeni, da človek v svetu najprej biva, se srečava, se pojavlja v svetu in se šele nato definira. Če se človek, kakor ga pojmuje eksistencialist, ne da definirati, potem se ne dá zato, ker sprva sploh nič ni. Bo šele naknadno in bo takšen, kakršnega se bo naredil. Človeške narave ni, saj ni Boga, ki bi jo zasnoval. Človek samo je, in to ne samo takšen, kakor se zasnuje, temveč tudi takšen, kakršnega se hoče narediti, kakršen se po svoji eksistenci zasnuje in kakršen hoče biti po tem zagonu proti eksistenci.«

(Sartre 1968: 186–188)



Naloga:

1. Preberite Sartrovo besedilo *Eksistencializem je zvrst humanizma* in podčrtajte vsebinsko pomembna mesta. Razjasnite si nejasne pojme oziroma besede in si jih zapišite v filozofsko mapo.
2. Zapišite s svojimi besedami problem, s katerim se ukvarja besedilo.
3. S pomočjo grafike vizualizirajte razmerje med bogom stvarnikom in človekom, kot ga predstavlja Sartre v zgornjem besedilu.
4. Ponazorite, v kolikšni meri uporabi Sartre krščansko predstavo razmerja med bogom stvarnikom in človekom kot kontrast, da bi ponazoril svojo predstavo o človeku? Kakšno je Sartrovo pojmovanje človeka? Kakšen pomen imata pri tem pojma eksistenca in esenca?
5. Kako si razlagate stavek: Človek ni drugega kakor tisto, kar se sam naredi.

Človekova svoboda je predpostavka človeškega delovanja. Zavest se lahko loči od svoje preteklosti in z dejanjem vzpostavi novo stanje. Dejanja vedno predpostavljajo namero ali cilj, so intencionalna. Za Sartra je človek bitje možnosti – tisto bivaajoče, ki vedno že presega to, kar je neposredno dano; torej je bitje, ki se mora stalno udejanjati. Prehod od že udejanjenega k možnemu Sartre imenuje transcendenca. Človeku njegova svoboda pušča odločitev o tem, kako bo ravnal.

Sartrovo pojmovanje človeka sprva ne pušča prostora za etiko, ki bi upoštevala interese drugih ljudi, vendar Sartre svoje stališče v *Eksistencializem je zvrst humanizma* relativizira s tem, da postavi svobodi meje v eksistenci drugega.

Dejavnost v razredu

Z dijaki preberemo oba odlomka in jih skozi vprašanja vodimo do razmisleka o tem, kakšne posledice lahko ima Sartrovo stališče – da je človek svoboda – na dejanja človeka in njegove moralne vrednote.

»Ko pravim, da človek izbira, mislimo s tem, da se vsakdo izmed nas izbira, toda reči hočemo tudi to, da s svojo izbiro izbira tudi vse druge ljudi. Sleherni naše dejanje, ki iz nas ustvarja človeka, kakršen ustreza naši volji, sočasno ustvarja podobo človeka, kakršen bi človek po našem moral biti /.../ Naša odgovornost je potemtakem mnogo večja, kot bi si mogli misliti, saj veže človeštvo v celoti. /.../ Če se hočem, v bolj individualnem primeru, oženiti in imeti otroke, pa najsi bo poroka odvisna zgolj od mojega položaja ali moje želje ali moje strasti, ne angažiram s tem le sebe, temveč vse človeštvo na pot monogamije. Tako sem odgovoren zase in za vse in ustvarjam podobo človeka, kakršnega sem izbral. Z izbiro samega sebe sem izbral človeka.«

(Sartre 1968: 189–190)

»Resnična meja moje svobode ni v ničemer drugim kot v dejstvu, da me drugi dojema kot drugega – objekt, in v drugem dejstvu, ki izhaja iz prvega – da moja situacija za drugega ni več situacija, temveč neka objektivna tvorba, v kateri sem jaz navzoč kot objektivna struktura. Ta potujoča objektivizacija moje situacije je njena stalna in

specifična meja, prav tako kot je objektiviranje moje biti-za-sebe v bit-za-druge meja moje biti. In prav ti dve karakteristični meji pomenita omejitev moje svobode.

Ko v svoje premišljevanje (zasnavljanje) vključim tudi eksistenco drugega, na tej novi ravni moja svoboda pride do svojih meja tudi v eksistenci tuje svobode. Naj se postavimo na moje stališče ali stališče drugega, edina meja, ki jo svoboda ima, je torej svoboda sama.«

(Sartre, cit. po Fürst 1991: 365)

Vprašanja:

1. Preberite oba odlomka, nejasne pojme oziroma besede si zapišite v filozofsko mapo.
2. Kakšno odgovornost nam po Sartru nalaga možnost izbire?
3. Sartre je v navezavi na Dostojevskega zapisal, če Boga ni, potem je vse dovoljeno. Kakšne posledice ima takšno naziranje na našo izbiro, dejanja, odločitve, druge ljudi?
4. Kako svoboda drugih vpliva na tvojo svobodo in tvoja svoboda na svobodo drugih ljudi?
5. Kakšno mejo ima po Sartru svoboda sama?
6. Sartru so pogosto očitali, da njegov koncept subjektivnosti podpira brezmejni subjektivizem. Etične norme se ne skladajo s Sartrovo pojmovanjem svobode. Ali se lahko Sartre temu očitku izogne s tem, ko hoče svobodo za sočloveka?
7. Sartre je svoje pojmovanje svobode omilil po koncu druge svetovne vojne. Subjekt v svoji samorealizaciji priznava svobodo drugega. Utemeljite.

Literatura

- 1 Sartre, J.-P. (1968). *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 2 Fürst, M. (1991). *Filozofija*. Ljubljana: DZS.



3.10.1 Sartre kot filozof svobode zoper determinizem

Mare Štempihar

Sartre v svojem delu odločno zanika pravilnost teorije, ki bi jo lahko imenovali strogi determinizem. Ta namreč trdi, da je človek v svojem delovanju določen z dejavniki, ki so onkraj njegovih zmožnosti, da bi deloval nanje, in sicer je določen v tej meri, da ti preprečujejo možnost svobodnega odločanja. Strogi determinizem izključuje možnost svobodne volje (in posledično idejo, da je človek odgovoren za svoja dejanja). Sartre v navezavi na Kanta zagovarja idejo, da je človek bitje, ki je zmožno neke temeljne odločitve ali avtonomije. Ne glede na to, kateri so dejavniki, ki so na delu, ko smo v procesu odločanja, vselej bomo *mi* tisti, ki se bomo odločili, torej bomo za svoje odločitve absolutno odgovorni. Vsaka izbira je tako samo potrditev te ugotovitve, da smo svobodni, ko se odločamo. Sartre bo to ugotovitev strnil v misli: »Človek je svoboda.« Ta misel zavrača možnost, da je naše življenje določeno bodisi z božjim načrtom, katerega del smo, bodisi s katerim drugim – nam tujim – dejavnikom (npr. z značajem, geni, zvezdami ali polno luno).

Dejavnost v razredu:

- Razmislite o naslednjem vprašanju: Kakšna je razlika med izjavo »Človek je svoboden« in izjavo »Človek je svoboda«? Kaj pomeni prva in kaj druga?
- Poskusite si zamisliti svet, v katerem bi ljudje ravnali v skladu s tem, kar pravi strogi determinizem: »Svobodna volja je zgolj iluzija, saj so vsa ravnanja določena z vzroki, na katere ne moremo vplivati. Nihče ni odgovoren za svoja dejanja.« Ali bi hoteli živeti v takem svetu?

Za strogega determinista bo naša zavest o svobodi pomenila samo iluzijo: zase sicer lahko verjamemo, da smo svobodni (ko se odločamo – verjamemo, da imamo pred seboj resnične izbire in da smo zmožni kreativnih dejanj), toda za strogega determinista to lahko verjamemo samo, kolikor ne poznamo prepleta naravnih (na primer nevrofizioloških) vzrokov naših dejanj. Strogi deterministi torej verjamejo, da je to zadostna podlaga za trditev, da nam nihče ne more pripisati popolne odgovornosti za naša dejanja, saj je po njihovem mnenju naša duševnost proizvod predhodnih pogojev, kjer naša hotenja ter izbire niso igrali posebno pomembne vloge. Zaradi tega je, dodajajo, popolnoma nesmiselno ljudem očitati, ker jim ni uspelo spremeniti svojega značaja (in tako narediti boljše izbire), niti nima smisla hvaliti tiste ljudi, ki jim je to uspelo. Tako graja kot hvala dejanj sta odveč, saj so slednja proizvedli neosebni dejavniki, ki jim pa že po njihovi naravi ni smiselno pripisovati zaslug ali krivde (tako kot na primer delu skale, ki se odkruši in pade v globel).

Sartre (in Kant, čigar dela so na Sartra močno vplivala) v svojih delih poskuša dokazati ravno nasprotno: namreč to, da nismo le nemočni ujetniki svojih značajev, preteklosti, bioloških silnic itd., zaradi katerih naj bi bili vsi razlogi, ki jih lahko navedemo za svoja dejanja, ter vse izbire samo racionaliziranje nekega vedenja, ki bi nastopilo tudi v primeru, ko sami k temu ne bi na noben način pripomogli. Za Kanta in Sartra smo kot osebe zmožni za dejanje, katerega vzrok smo mi sami:

sami smo avtorji (sicer znotraj določenih omejitev) naših življenjskih zgodb, saj se te oblikujejo skozi naša dejanja, izbire ter odločitve. Človek zaradi tega ni stvar med stvarmi, ni določen s skupkom že vnaprej narejenih značilnosti, temveč je bitje možnosti – tisto, kar »nas naredi«, kar je bistveni del naše identitete, so naše izbire, ki so pogoj novih možnosti. Edino človek si lahko zastavi vprašanje: Kaj naj naredim s svojim življenjem? To vprašanje samo po Sartru že pomeni prelom z danim. Poleg tega ima zmožnost za refleksijo ali razmišljanje o sebi. Zaradi te zmožnosti pa se spreminja naše razumevanje: razmišljanje o sebi lahko povzroči temeljito spremembo načina življenja, načina, kako vstopamo v odnose z drugimi, občutenje, čustvovanje itd. Natanko zaradi tega, ker lahko z razmišljanjem o sebi tudi spreminjamo sebe, smo tudi odgovorni zase – na način, ki je edinstven in ki ga ne pozna noben kamen, črčček ali kostanj.

Danes veliko ljudi verjame vedeževalcem in horoskopom, saj naj bi ti napovedovali prihodnost. Ta naj bi že bila nekje zapisana (na primer v zvezdah) in samo čaka na to, da se bo uresničila. Odgovornost za dogodke, ki bodo nastopili v prihodnje, je torej tudi v tem primeru drugod. Z dijaki se lahko pogovorimo o tem, zakaj je verjetje v vedeževalce, horoskope in druge napovedi glede naših življenj tako razširjeno.

Vprašanja za razpravo:

1. Katero od stališč se vam zdi prepričljivejše: Sartrovo stališče ali stališče strogih deterministov?
2. Katera misel vam je bližja?
 - a. Človekova življenjska pot – z vsemi izbirami in odločitvami – je že nekje zapisana oziroma določena.
 - b. Človek sam je avtor svojega življenja: njegova življenjska pot nastaja z njegovimi izbirami in odločitvami.
3. Kako bi zgornjo sliko opisal determinist? Kako bi jo opisal eksistencialist? Kako bi jo opisali vi?

Ideja svobode pri Sartru je najtesneje povezana z idejo, da je človek bitje, ki se odloča oziroma izbira. Ta izbira je temeljna, saj ne pomeni preprosto, da ima človek na voljo že izdelane možnosti, med katerimi mora preprosto izbrati tisto, za katero verjame, da je najboljša. Človek je vselej sredi situacije, v kateri mora izbirati, pri čemer bo ta izbira takšna, da bo z njo izbral tudi »sebe«, saj človeka naredijo njegova konkretna dejanja (torej vsaka resnična izbira možnosti šele ustvari). Sartre pravi: človek na začetku še ni nič – nima nobenega bistva, to bo šele postalo, bo učinek njegovih izbir. Tesnoba je v tej luči občutek, ki spremlja zavest o tej temeljni svobodi: vsaka izbira je hkrati tudi neko načelo, neki zakon, ki ga človek postavlja sebi, postavlja pa ga tudi kot neki zgled drugim: vsakdo, ki bi se znašel v takšni situaciji, naj bi ravnal tako, kot sem ravnal sam (človekova izbira *ustvarja* tudi vrednote). Sartre o tem pravi:

»Človek, ki se angažira in se pri tem zaveda, da ni samo tisto, kar si je izbral biti, temveč še zakonodavec, ki z izbiro samega sebe izbira celotno človeštvo, skoraj ne more mimo čustva svoje velike in totalne odgovornosti. Mnogi ljudje sicer ne čutijo tesnobe, toda mi o njih trdimo, da prikrivajo svojo tesnobo in da beže pred njo. Prav gotovo, mnogo ljudi misli, da s svojim dejanjem angažirajo le sebe, in če jim rečemo:



»Kaj pa, ko bi vsi ravnali tako?« skomignejo z rameni in odgovore: »Saj ne ravnaajo vsi tako.« Toda v resnici se mora človek vselej vprašati: »Kaj bi se zgodilo, če bi vsi delali tako?« in tej vznemirljivi misli ne uideemo drugače kot z neko neiskrenostjo. Kdor laže in se izgovarja, češ ves svet ne dela tako, si ni na čistem s svojo vestjo, kajti dejstvo laganja implicira neko univerzalno vrednoto, ki se pripisuje laži. Tudi če se tesnoba prikriva, vendar udarja na plan.« (Sartre 1968: 190–191)

Vprašanja:

1. Katere so tiste izbire, ki so po vašem mnenju temeljne, se pravi, da bistveno določajo človekovo življenje?
2. Kako bi vi opisali občutek, ko se človek odloča za nekaj, za kar ve ali vsaj predvideva, da bo spremenilo situacijo, v kateri se je znašel?
3. Kaj menite o Sartrovi ideji, da je tesnoba po nujnosti tista, ki spremlja zavest o svobodi?
4. Komentirajte trditev, da človek nima vnaprej narejenega bistva, temveč da je človek to, kar bo naredil iz samega sebe.

Branje odlomka iz del *L'Être et le Néant* in *Eksistencializem je zvrst humanizma*

»Tako se torej v tem, kar imenujemo svet neposrednega in kar se ponuja naši nereflektirani zavesti, ne pojavljamo *najprej*, da bi bili šele *potem* vrženi v svoje početje. Naša bit je namreč neposredno 'sredi položaja', se pravi, da *vznika* v dejanjih, ki se jih loteva, in se spozna šele, kolikor odseva v teh dejanjih. Torej se odkrivamo sami sebi v svetu, posejanem z zahtevami, sredi načrtov, ki so 'v teku uresničevanja': pišem, prižgal si bom cigareto, nocoj imam sestanek s Petrom, ne smem pozabiti, odgovoriti moram Simonu, nimam pravice, da bi Claudu še nadalje prikrival resnico. Vsa ta drobna, pasivna pričakovanja realnosti, vse te banalne in vsakdanje vrednote izvajajo, po pravici povedano, svoj smisel iz prvega projekta, s katerim sem se zasnova in ki je kot moj izbor samega sebe v svetu. Toda prav ta moj samoprojekt, usmerjen k neki prvi možnosti, zaradi katere nastajajo vrednote, pozivi, pričakovanja in nasploh neki svet, se mi kot smisel in abstraktni logični pomen mojega delovanja kaže samo od onstran sveta. Za vse drugo imamo otipljive budilke, napisne table, davčne prijavnice in policaje, kar vse nas varuje pred tesnobo. Toda brž ko se moje delo oddalji od mene in brž ko sem spet sam s seboj, ker se moram postaviti v prihodnost, se sam sebi nenadoma odkrijem kot nekdo, ki budilki daje smisel, ki si, izhajajoč od napisne table, prepoveduje hojo po gredici ali travi, ki pripisuje važnost predstojnikovemu ukazu, ki odloča o zanimivosti knjige, katero piše, in končno kot nekdo, ki je vzrok, da eksistirajo vrednote, katere s svojimi zahtevami določajo njegova dejanja. Sam in poln tesnobe se dvignem k edinemu in prvemu projektu, ki konstituirajo mojo bit, in podro se vse pregrade in vse zapreke, ki jih je izničila zavest moje svobode: k nobeni vrednoti se nimam več zateči in se tudi ne morem spričo dejstva, da sam vzdržujem vrednote v biti; nič me ne more zavarovati proti samemu sebi, od sveta me ločuje ničes, ki sem *jaz sam*, in sam moram uresničevati smisel sveta in svojega bistva: sam odločam o njem, brez upravičenja, brez opravičila.«

(Sartre 1968: 169–170)

Vprašanja:

1. Kako razumete Sartrovo izjavo, da »se odkrivamo sami sebi v svetu, posejanem z zahtevami, sredi načrtov, ki so 'v teku uresničevanja'«?
2. Kaj menite o ideji, da nas institucije ter dolžnosti, ki jih opravljamo v vsakdanjem življenju, varujejo pred tesnobo?
3. Na kakšen način za človeka obstaja svet vrednot?
4. V čem Sartre vidi izvir tesnobe?
5. Kako bi s primeri ponazorili misel, da je človek zakonodajalec, ki z izbiro sebe izbira celotno človeštvo?
6. Kakšen pomen ima ideja neiskrenosti po Sartru?
7. Kakšen pomen ima za vas ideja odgovornosti?

Literatura

1. Sartre, J.-P. (1968). *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
2. Howells, C. (1994). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.

3.11 Eksistencialistična etika

Dean Komel

Eksistencializem velja za sodobno filozofsko smer, ki postavlja v ospredje individualno človeško bivanje. Vendar pa je v pogledu njegovih izvorov treba seči nazaj v tradicijo filozofije, vsaj do Kanta. Tako Hannah Arendt v svoji knjižici z naslovom *Kaj je filozofija eksistence?* ugotavlja:

»Kar velja za Kantovo zrušenje antičnega pojma biti, velja še bolj za njegov novi pojem človekove svobode, v katerem je že anticipiral modernistično videnje nesvobode. Pri Kantu ima človek sicer možnost ravnati v skladu s svobodo dobre volje; toda to ravnanje samo je podvrženo vzročnostnemu zakonu narave, človeku bistveno tuje sfere. Čim gre torej človeško dejanje iz subjektivnosti, ki je svoboda, vstopa v objektivno sfero, ki je vzročnost, in izgubi značaj svobodnega dejanja. V sebi svobodni človek je brezupno izročen tujemu teku narave, usodi, ki mu nasprotuje in ruši njegovo svobodo. To zopet odraža antinomično strukturo njegove tubiti, kakor je postavljena v svetu. Ko je Kant iz človeka naredil gospodarja in merilo človeku, ga je istočasno ponižal v sužnja biti. Vsak filozof od Schellinga naprej je protestiral proti takšni degradaciji. Moderna filozofija pa se vse do danes ukvarja s tem ponižanjem človeka, ki mu je bila ravnokar priznana polnoletnost. Zdi se, da se ni še nikoli vzpel tako visoko, obenem pa padel tako nizko.«¹³

Hannah Arendt nam tu, izhajajoč tudi iz lastne eksistenčne izkušnje, opiše situacijo moderne humanosti, s katero se sooča sodobna eksistencialna misel. V iskanju odgovora na to humano situacijo je eksistencializem ponudil tudi svoje razumevanje etične odgovornosti, ki ga lahko povzamemo z znano Sartrovo formulacijo iz spisa *»Eksistencializem je zvrst humanizma«*:

»Človek ni nič drugega kakor tisto, kar se sam naredi. To je prvo načelo eksistencializma. A obenem je to tudi tisto, čemur pravimo subjektivnost in kar nam prav s tem imenom očitajo. Toda s tem hočemo reči samo to, da gre človeku večje dostojanstvo kakor kamnu ali mizi. Reči namreč hočemo, da človek najprej biva in da je najprej tisto, kar se meče proti neki prihodnosti in se zavestno projektira v prihodnost. Človek je najprej neki projekt (un projet), ki se subjektivno živi, namesto da bi bil le pena ali gniloba ali cvetača.«¹⁴

Hannah Arendt nas upravičeno napoti na kantovsko poreklo tega, kakor izrazi Sartre, prvega načela eksistencializma. Kant namreč v svojih predavanjih iz *Antropologije v pragmatičnem pogledu*, ki so izšla šele posthumno, izrecno ločuje med tem, kar narava naredi iz človeka, in tistim, kar človek naredi iz sebe. Slednje pojmovanje razvije v okviru pragmatične antropologije. Kantovo razmišljanje o fenomenu delovanja pri tem spusti do samega njegovega »žela«, ki žene kot *bolečina* eksistence v času.¹⁵ Če je delovanje po njej prignano do poniknjenja in izginevanja v dolgčas in absurdu, kako se potem lahko utrenuti v svojih možnostih in odločitvah? Ali je mogoče iz samega delovanja mimo njegove eksistentne pogojenosti uveljavljati smotre, oblikovati vloge v svetu?

¹³ Arendt, H. (2005). *Kaj je filozofija eksistence*, str. 26–27.

¹⁴ Sartre J.-P. (1968). *»Eksistencializem je zvrst humanizma«*, str. 181–216. Prim. poglavje o Sartru v Fürst, M., Halmer, N. (1990). *Filozofija*, str. 127–130.

¹⁵ Prim. k temu Komel, D. (1996). *Razprtost prebivanja*, str. 117–126.

V tej navezavi se nam Sartrov eksistencialistični etični narek, da je »človek obsojen na svobodo«, naenkrat pokaže kot večznačen: je človek v tem, da deluje in naredi nekaj iz sebe, avtonomni dejavni subjekt? Če njegovo delovanje v samem želu določa bolečina eksistence, mar ni subjektivno projektiranje vnaprej spodmaknjeno, saj ga, če se opremo na Kanta, že čas nezadržno žene naprej v neznano? Očitno se v to, iz česar delovanje izhaja in do česa prihaja, vpisuje nekaj, kar opredeljuje njegov vzgib in gibanje, in kar zajema oznaka, ali še bolje zaznava »eksistence«. Dejavna eksistenca tako ne podaja celotnega etičnega problema gibanja eksistence, ne z njo spetega problema vzgibanosti delovanja, *praxis*, ki je od Platona in Aristotela naprej in tudi še za Sartra v središču etične teorije. Kolikor vstopamo v eksistencialistično etiko, se moramo zavedati, da *praxis*, delovanje, tvori bitno določilo človeka in ni le naknadno pridano k njegovi biti, ki pa je dejavnost ne povzame tako v pogledu njenega izviranja kakor v pogledu njene končnosti: eksistenca ni samo »kar nekaj«, lahko pa to postane »pena ali gniloba ali cvetača«. Eksistenca v svojem postajanju zmeraj tudi že zaostaja za sabo, kar ji sploh daje bistveno težo, ki lahko vodi v sproščenost ali breme delovanja. V svoji možnosti uhaja zmožnosti delovanja in je ni mogoče z ničemer predpisovati, marveč se samodejno vpisuje.

Eksistencializem, kot namigne Hannah Arendt, zadene ravno ob »dejstvo« uposamljene človeške dejavnosti, da namreč delujemo kot bitja, ki so v lastni biti visijo v biti. To vissenje v biti tvori eksistencialni položaj, *ethos*, k čemur napotuje tudi prvotni pomen te grške besede, ki ga lahko zasledimo v Heraklitovem reku *ethos anthropou daimon*. Ta položaj pa je v modernosti drugačen v tem, da razmerje do biti ni določeno po redu biti, naj bo ta kozmološki, religiozni, znanstveni, kulturni ali kateri koli že, pač pa neposredno iz same možnosti individualne eksistence. Ker je položena v možnost, ne razpolaga vnaprej z merili delovanja, marveč jo najprej in večinoma prizadeva neka odsotna mera, tako rekoč *brezbitnost*, če bit obravnavamo po predstavi bitnosti vsega, kar je in kolikor je.¹⁶

Tudi Martin Heidegger v svojem *Pismu o humanizmu*, v katerem odgovarja na Sartrov spis *Eksistencializem je humanizem*, uvodoma opozori, da je smisel človeškega delovanja danes nejasen, kar mora upoštevati vsak poskus obnove humanizma, da bi se izognil lastnim nihilističnim konsekvencam.¹⁷ Ne humanistični ideali, marveč somrak idealov, idolov in ideologij, je to, v čemer se pne in odpenja moderna eksistenca. Tako nastopi vprašanje, kaj lahko človek naredi, ne da bi ponarejal samega sebe? V čem je pristnost eksistence, v njeni omejenosti ali neomejenosti? Vprašanje je dvosmiselno, kot je dvosmiselno naše delovanje samo – enkrat to pomeni delovanje v smislu dejanj in ravnanj, ki so usmerjanja na doseganje dobrega, drugič pa se naše delovanje izkazuje kot *izdelovanje*, ki vnaprej računa z učinkovitostjo, ne glede na to, ali to izpolnjuje smisel volje po dobrem ali ne, poglavitno je, da dobiva na moči učinka. Ker je slednji vidik delovanja v modernosti prerasel v tehnološko obvladovanja sveta, ki vse izraziteje opredeljuje tudi možnosti človeškega delovanja kot določilnosti njegove biti, se postavi vprašanje, ali se s tem razveljavi tudi

¹⁶ »Človek se ne bi smel niti vprašati, od kod to prihaja, od kod vse to prihaja, ne kako se dogaja, da biva svet namesto nič. To ni imelo smisla, svet je bil povsod navzoč, spredaj, zadaj. Ničesar ni bilo pred njim – Ničesar. Ni bilo trenutka, ko bi mogel ne bivati. Prav to me je dražilo: prav gotovo ni bilo nikakršnega razloga, da biva ta tekoča ličinka. Vendar ni bilo mogoče, da ne bi bivala. Tega si ni bilo mogoče misliti: da bi si predstavljal nič, je treba že biti tu, sredi sveta, treba je bilo imeti odprte oči in biti živ.« (Sartre, J.-P. (1965). *Gnus*, str. 197)

¹⁷ Heidegger, M., O »humanizmu«, str. 181.



eksistenca kot odnos do biti? Vprašanje je tako daljnosežno, da je Gianni Vattimo svoj razgled po *Filozofski karti 20. stoletja* podnaslovil *Tehnika in eksistenca*.¹⁸ Položaj »eksistence«, prav če upoštevamo celotno njeno vzgibanost, preči princip obvladovanja sveta, ki si brez preostanka podredi tudi humano eksistenco samo, da se ta vklopi v njegov pogon. Vendar pa hkrati zaznavamo njen odpor, ki prerašča v upor. Ali se ta upor še lahko izkazuje kot »dejaven« in ali je mogoče na podlagi tega oblikovati neko »etiko delovanja«, je možno ugotoviti samo iz *faktičnega upiranja, ki je položeno v eksistenco samo. Dejavno biti* v prvi vrsti pomeni *biti*. Ker »biti« pri tem ni razumljeno iz vnaprejšnjega načela ali počela biti, se spremeni tudi pomen smisel samega delovanja: njegova odgovornost se izkazuje v zmožnosti odgovarjanja biti v vprašljivosti lastne eksistence.

Ta etični kontekst zaznamuje celoten razvoj eksistencializma, zaznamben pa je tudi v samem pojmu eksistence, ki je od Schellingovega posega¹⁹ naprej, kot ga poudari Hannah Arendt, spremenil svoj pomen. Latinski izraz *existentia* v srednjeveški in novoveški filozofiji nastopa v paru z *essentia* in označuje »bivanje« v nasprotju z »bistvom«. Skozi filozofijo devetnajstega stoletja pa preraste predvsem v pomen individualnega bivanja. Kot nekakšno sklepno definicijo tega pojmovnega razvoja lahko navedemo Heideggrovo formulacijo iz *Biti in časa*, ki jo je prevzel Sartre in drugi eksistencialisti: »*Bistvo 'tubiti' je v njeni eksistenci.*«²⁰ Postavitev bistva v oklepaj želi pri tem nakazati, da individualnega bivanja človeka ni mogoče povzeti z neke obče pojmovne ravni, v tem smislu je človek dejansko človek po tem, da zmore vprašanje samega sebe, iz katerega deluje. Ta nauk o individualnosti je v filozofiji 19. stoletja posredoval predvsem Kierkegaard, ki je izrecno poudaril interes eksistiranja: »Moram eksistirati, da bi mogel misliti, in moram zmoči misliti, da bi eksistiral.«²¹ A tudi v Nietzschejevi *Veseli znanosti* naletimo na obrat »*Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.*«²² V zvezi s tem nastopi zadrega, kako posameznik lahko uresniči svojo individualno eksistenco, saj ta vsepovsod naleti na svoje meje in se hkrati ne more pustiti omejevat z ničemer, če dejavno biti pomeni predvsem *biti*. V čem je mera »biti«? Eksistenca posameznika ne le, da se zgublja v svojih možnostih, marveč jih lahko celo zgubi, je v skrajni konsekvenci neka bolezen za smrt. A ta njena neprekoračljiva možnost ji hkrati paradoksnoma omogoča odprtost do sveta, ki ne podlega univerzalnim zahtevkom okolja in družbe, marveč vstopa v njih iz interesa svobode.

V zvezi s tem pa nastopi vprašanje, kako uskladiti individualni in družbeni interes svobode, ki nedvomno tvori osrednji problem ne samo etičnega, pač pa tudi političnega vidika eksistencialistične misli. Zdi se namreč, da je »eksistenca« kot »bit, ki ji gre za bit«, družbeno neuporaben pojem, a samo dokler družbeno življenje jemljemo kot samozadostno. Dejansko pa imamo opraviti z družbenimi prepadi, ki sežejo v same pogoje uresničevanja eksistence v interesu svobode. V tej povezavi se je pokazal pripraven predvsem marksistični družbeni nauk, ki družbeno konfliktnost prestavi v razmere razrednega boja. Sem se pridružujejo še drugi vidiki družbene emancipacije individualnega, ki so jih je, recimo, vzpodbudila umetniška gibanja, psihoanaliza pa tudi premiki v naravoslovnih znanostih.

¹⁸ Vattimo, G., *Filozofska karta 20. stoletja. Tehnika in eksistenca*.

¹⁹ Schelling, F. W. S., *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njim povezani*, str. 141–232.

²⁰ Heidegger, M., *Bit in čas*, str. 70.

²¹ Prim. poglavje o Kierkegaardu v Fürst, M., Halmer, N., *Filozofija*, str. 119–124.

²² Nietzsche, F., *Vesela znanost*.

Neko temeljno izkušnjo v pogledu družbenega razumevanja, je pomenila prva svetovna vojna, ki je jasno pokazala na globoko krizo zahodne kulture, kolikor s kulturo sploh še lahko obsežemo drobce človeškosti.²³

Tudi tako imenovana akademska filozofija ni mogla spričo tega ostati nedotaknjena. Tako se je še posebej okrepil vpliv fenomenološke smeri, kot jo je uveljavil Edmund Husserl s svojim poskusom obnovite Kantove kritične filozofije. Maxa Schelerja je to vzpodbudilo, da na fenomenoloških izhodiščih preseže formalizem Kantove etike²⁴ in hkrati zasnuje filozofsko antropologijo²⁵ na uvidu, da so v človeku skoncentrirani vsi poglobitveni problemi dobe. Martin Heidegger pa je bil tisti filozof, ki je v delu *Bit in čas* uspel povezati vse vplive svojih fenomenoloških sodobnikov pa tudi Kierkegaarda in Nietzscheja z najširšo filozofsko tradicijo. Vprašanja biti, s katerem je hermenevtični krog eksistence bivajočega (Dasein), ki se iz vprašljivosti lastne biti sprašuje po biti nasploh. Njega analitika bivajočega, ki smo mi sami, tubiti, sicer nima etične in antropološke namere, se ji celo izrecno odpoveduje, vseeno pa je bil njen vpliv zaznaven tudi v tej smeri in je skupaj z deli Karla Jaspersa odločilno vplival na oblikovanje eksistencialistične pozicije v sodobni filozofiji. Jaspers svoja filozofska razmišljanja opira tudi na psihiatersko izkušnjo,²⁶ predvsem v pogledu obravnave mejnih eksistencialnih situacij, pod vplivom Kierkegaarda pa ga je prevzemal tudi religiozni vidik transcendence. Slednji vidik je tudi v ospredju filozofov, kot so Lev Šestov, Nikolaj Berdjajev, Gabriel Marcel, Paul Tillich, Karl Barth, Martin Buber. Drugo smer predstavljajo filozofi, ki se jih uvršča pod ateistične eksistencialiste, Jean Paul Sarte, Merleau-Ponty, Albert Camus, José Ortega y Gasset in Miguel de Unamuno.

Pri vseh navedenih filozofih je obravnava etičnega razsežja eksistence različna, vseeno pa razodeva neko skupno filozofsko naravnost. Iz tega, da se eksistenca meče v svoje možnosti, bi sklepali, da lahko v njih zlahka napreduje, da je vse na odločitvi. Vendar smo v našem faktičnem izkustvu sveta zmeraj že zajeti in ujeti z možnostmi, saj bi jih drugače ne mogli sprožati. To ujetništvo svobode sprevrne celotno smotrnost etične situacije, saj se ta lahko zaostri do *nemožnosti* načelnega etičnega delovanja, ki jo vsak občuti na svoji koži.²⁷ Kako lahko individualna eksistenca odgovorno ravna v odnosu do sebe in do drugega, če svet ni zgolj to, kar projicira vanj kot svojo možnost, marveč ji to možnost hkrati jemlje? Dejansko se tu ne srečujemo le z mejnimi situacijami, marveč s fenomenom *meje*, v kateri je *vsakemu biti* kot ključnim vzvodom *etičnega nagovora*. Lahko bi ga zajeli z reklom *osvoboditve drugega*. Meja eksistence se naznanja z njeno končnostjo, iz katere se dviguje in pada v svoje možnosti, pri čemer pa se ne more zapreti vase, marveč

²³ Prim. Spengler, O., *Zaton zahoda*, I. del.

²⁴ Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

²⁵ Scheler, M., *Položaj človeka v kozmosu*.

²⁶ Prim. Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*.

²⁷ Tako Umberto Galimberti v svojem delu *Grožljivi gost: nihilizem in mladi* opisuje, kako mladi »svojega nelagodja ne znajo opisati, ker so že dosegli tisto stopnjo emotivne nepismenosti, ko ne morejo več prepoznati svojih čustev, predvsem pa jih ne znajo imenovati. Sicer pa, kako naj sploh rečemo nič, ki jih prežema in duši? V komunikacijski puščavi, kjer družina ne predstavlja več nobene spodbude in šola nobenega zanimanja, se vse besede, ki vabijo k zavzetosti in pogledu, usmerjenemu v prihodnost, pogrezaajo v neizrekljivost, s katero se lahko meri samo še kričanje. Včasih to kričanje predre neprosojni in debeli oklep molka, ki s svojo težo obdaja osamljenost njihove skrite potrnosti, brezčasnega razpoloženja, ki mu vlada tisti grožljivi gost, po Nietzscheju nihilizem.« (str. 9)



je odprta drugemu, s katerim se srečuje v svetu in od katerega se raz-mejuje. To razmejevanje ni zadolženo kakemu etičnemu imperativu, zgubi se celo sam etični kriterij, saj drugi, kolikor mu priznavam ranljivost in sosledno nedotakljivost njegove eksistence, ne more biti samo ciljna postavka mojega delovanja in z njim povezane odgovornosti.

Drugemu lahko odgovarjam le v mejah, ki jih postavlja govorica, v kateri postaja eksistenca izrecna, hkrati pa ostaja neizrekljiva. Tu pokaže eksistencialistični vidik Wittgensteinove filozofije, ki je etiko določil kot nemogoče zaganjanje v meje jezika.²⁸

Neposredni nasledek meja izrekljivosti faktične eksistence in razmejevanja z drugim je prepletanje ali še bolje spletnje filozofskih in literarnih oziroma umetniškega izražanja. Sarte, Camus, Battaille in drugi eksistencialisti so v svojih literarnih poskusih nedvomno izpovedali več kot v filozofskih preizkusih. Heidegger svojo pozno misel zastavi v »sosledstvu mišljenja in pesništva«. Po drugi strani eksistencialističnemu toku v širšem smislu pripadajo tudi literati in umetniki, kot so Dostojevski, Ibsen, Kafka, Genet, Gide, Celine, Malraux, Samuel Beckett, Hamsun, Ionesco, Giacometti, Pollock, de Kooning, Gorky, Godard, Bergman. Na Slovenskem bi v tem pogledu lahko izpostavili zlasti Kosovela, Kogoja, Kocbeka, Zajca, Kovačiča, Bernika, Mušiča, Grafenauerja.

Eksistencialistični avtorji so prav na podlagi svojega kulturnega vpliva skušali podati tudi družbeni etični nauk, kjer je prihajalo do zanimivih, pa tudi spodletelih srečanj z marksizmom (predvsem Sartrova *Kritika dialektičnega uma*), pri Hannah Arent prisvojitve starogrškega pojmovanja političnega (*Vita activa*) in kritika totalitarizma (*Izvori totalitarizma*), ki jo je prevzel Giorgio Agamben (*Homo Sacer*), pri Simone de Beauvoir problematika spolne razlike in ženske emancipacije (*Drugi spol*), pri Janu Patočki tematika evropejstva (*Krivoverski eseji*). Zelo pomemben je tudi premislek znanstvenotehnološkega obvladovanja sveta.²⁹

Na Slovenskem bi kot relevantne poskuse v smeri eksistencialistične etike lahko navedli predvsem dela Dušana Pirjevca, sicer večinoma v okvirih literarnozgodovinskih študij, predvsem velja omeniti misel o dopuščanju biti (v navezavi na Heideggerja) in dejavni ljubezni (v navezavi na Dostojevskega).³⁰ Tine Hribar je te Pirjevčeve nastavke razvil naprej v smeri etike svetosti življenja, in sicer v kritični navezavi na Heideggerja, Lacana in Levinasa.³¹ Za Levinasa lahko ugotovimo, da med filozofi dvajsetega stoletja izstopa po radikalizaciji etike v smeri sprejemanja drugosti drugega, v tem smislu pri njem ne moremo govoriti več o etičnem izzivu eksistence tako kot pri Sartru, marveč o pozivu drugega, ki izzove eksistenco k sledenju drugosti. Tudi ta etični premik še vedno lahko obravnavamo v smislu omenjenega zasuka v eksistencialni etiki, da »dejavno biti« najprej razumemo iz »biti«, ki pri Levinasu

²⁸ »Nekaj me sili, da bi se zagnal zoper meje jezika in to je, tako menim, gon vseh ljudi, ki so kdajkoli poskušali pisati ali govoriti o etiki in religiji. A to zaganjanje proti stenam naše kletke je popolnoma brezupno (aussichtslos: brez izgledov). Kolikor izhaja etika iz želje, da bi kaj povedali o poslednjem smislu življenja, o absolutno dobrem, o absolutno vrednem, ne more biti znanost.« (Ludwig Wittgenstein, »Predavanja o etiki«, str. 69)

²⁹ Prim. že omenjeno Vattimovo *Filozofsko karto 20. stoletja*. Relevantna je v tem pogledu tudi razprava Petra Sloterdijka *Pravila za človeški vrt – Odgovor na Heideggrovo pismo o humanizmu*, str. 1–21.

³⁰ Pirjevec, D., *Evropski roman*.

³¹ Hribar, T., *Uvod v etiko*.

prevzema odgovornost pred obličjem drugega. Levinas tako etično odgovornost opiše v odgovoru na vprašanje Philippa Nema:

»Ph. N.: Odkrili smo bližnjega v njegovem obličju, kako naj ga odkrijemo še kot nekoga, za kogar smo odgovorni?

E. L.: V pozitivnem in ne samo negativnem opisovanju obličja. Verjetno se spominjate, da smo rekli, kako pristop k obličju ne spada v red preprostega in golega dojetanja in tudi ne intencionalnosti, ki teži za poistenjem. Pozitivno bi lahko rekli, da sem od trenutka, ko me drugi pogleda, zanj odgovoren, ne da bi se posebej odločal za odgovornost nasproti njemu. Odgovornost zanj mi pripada. Takšna odgovornost pelje onkraj tega, kar sam počnem.«³²

Levinasovo pojmovanje etične odgovornosti torej ne izhaja tako kot Sartrovo iz tega, kar naredim iz sebe, marveč iz tega, kar vedno počnem drugemu. Drugi je odgovornost moje lastnega govora. Pri tem se sproži vprašanje, kako vmes stopa govorica sama in kako nagovarja *inter-esse* kot tak, tj. bitno umeščenost eksistence v njenem prehajanju v *koeksistenco*. Morda tako še najbolje opišemo eksistencialni etični položaj, ki se razpenja med stisko in sproščenostjo.³³

Literatura

- 1 Arendt, H. (2005). *Kaj je filozofija eksistence*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- 2 Fürst, M., Halmer, N. (1990). *Filozofija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- 3 Galimberti, U. (2009). *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- 4 Heidegger, M. (1997). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 5 Heidegger, M. (1967). »O humanizmu.« V: *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 6 Hribar, T. (1991). *Uvod v etiko*. Ljubljana: Nova revija.
- 7 Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- 8 Komel, D. (1996). *Razprtost prebivanja*. Ljubljana: Nova revija.
- 9 Lévinas, E. (1995). *Etika in neskončno*. Ljubljana: Tretji dan.
- 10 Nietzsche, F. (2005). *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 11 Pirjevec, D. (1979). *Evropski roman*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 12 Sartre, J.-P. (1968). »Eksistencializem je zvrst humanizma.« V: *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 13 Sartre, J.-P. (1965). *Gnus*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

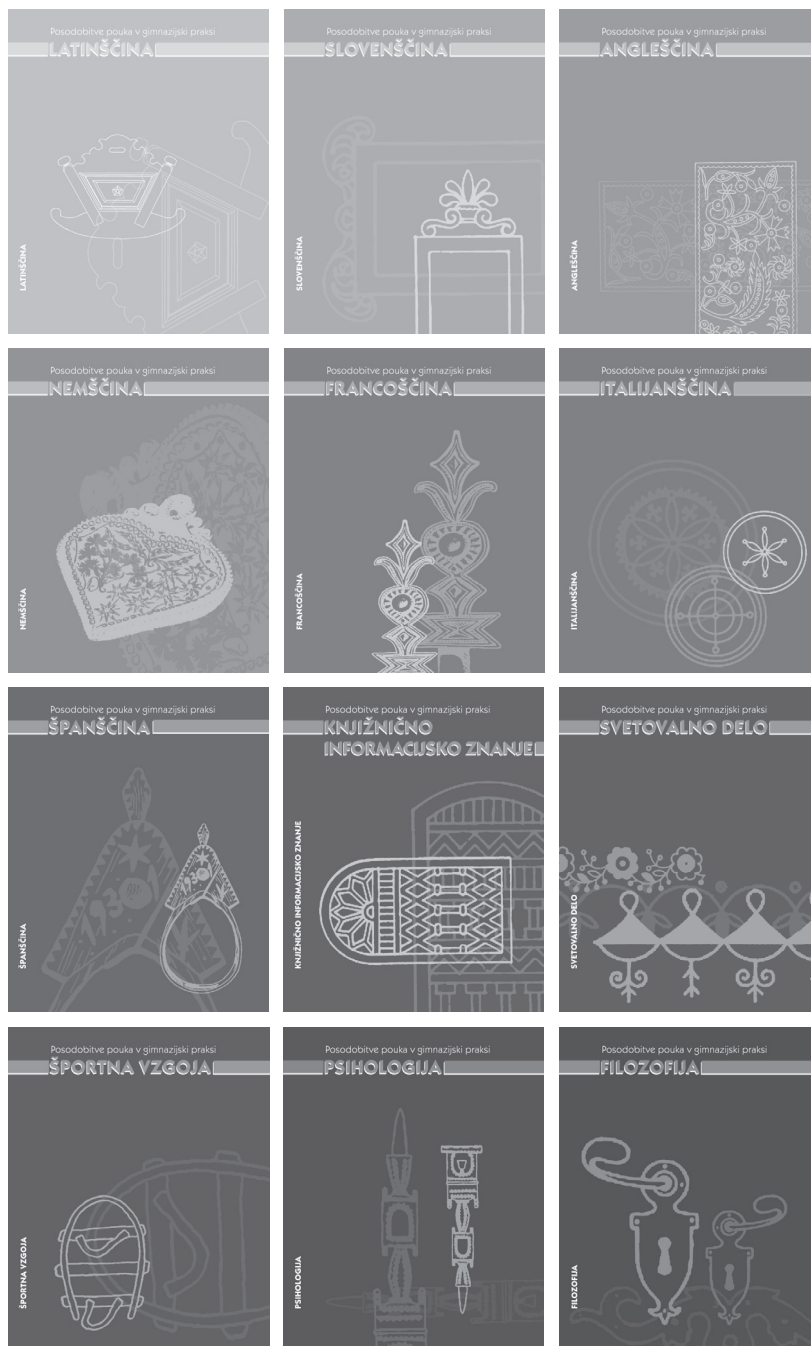
³² Lévinas, E., *Etika in neskončno*, str. 63.

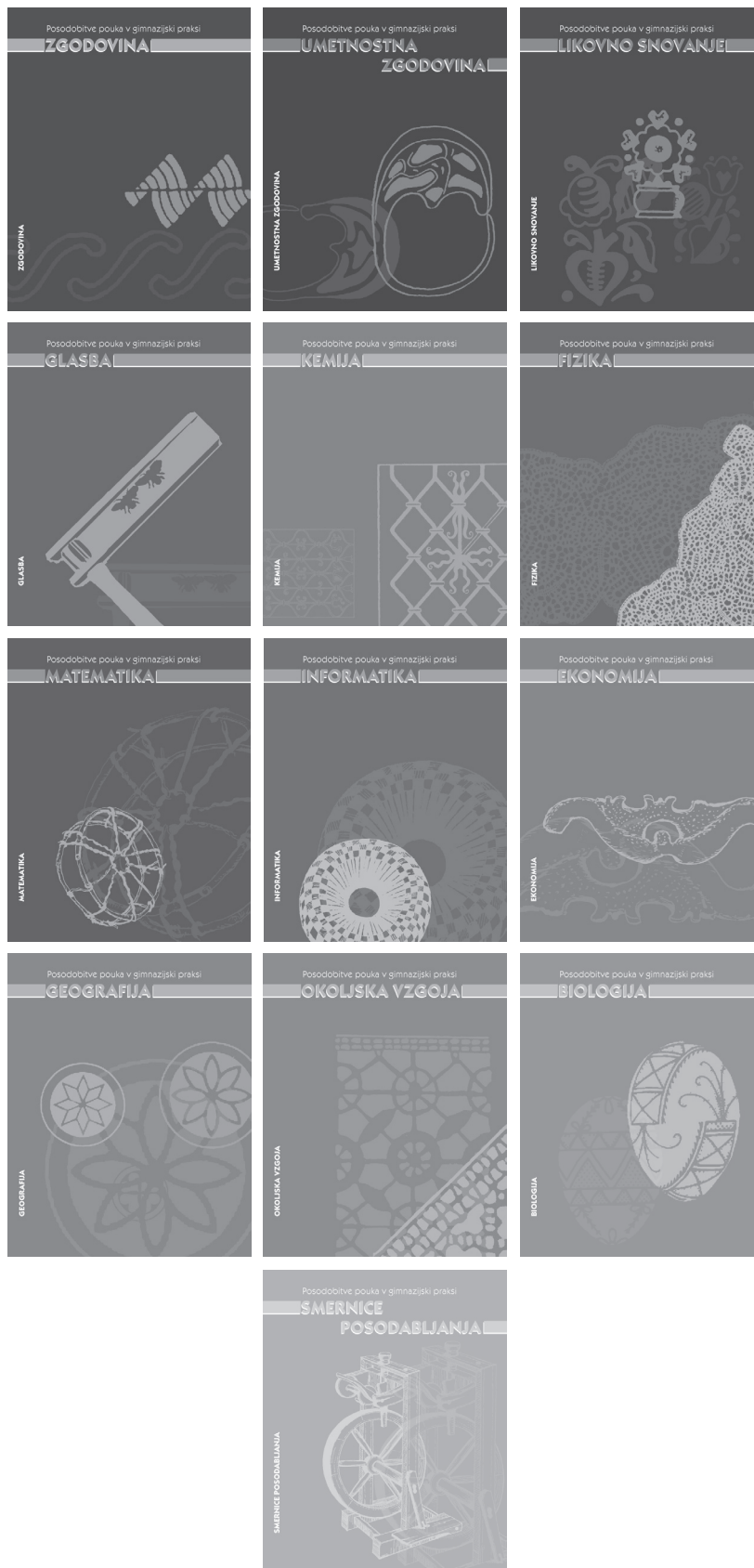
³³ »Kadar izbiraš, poskušaj zmeraj izbrati tiste možnosti, ki ti nato odpirajo največ drugih možnosti, ne pa tiste, ki te stisnejo v kot. Izbiraj, kar te odpira: več ljudi, nove izkušnje, različne vrste radosti. Izogibaj se sistemu, kar te zapira in kar te zavira.« Savater, F. (1998). *Etika za Amadorja*, str. 161.



- 14 Savater, F. (1998). *Etika za Amadorja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 15 Schelling, F. W. J. (1986). »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njim povezani.« V: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- 16 Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*. Halle.
- 17 Scheler, M. (1998). *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- 18 Spengler, O. (2009). *Zaton zahoda, I. del*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 19 Vattimo, G. (2004). *Filozofska karta 20. stoletja. Tehnika in eksistenca*. Ljubljana: Sophia.
- 20 Wittgenstein, L. (1994). »Predavanja o etiki.« V: *Phainomena III/9-10* (1994).

V zbirki Posodobitve pouka v gimnazijski praksi bodo izšle naslednje knjige:





Na naslovnici



KLJUČAVNICA, železno zapiralo za zaklepanje vrat. Železne ključavnice so v graščinah in meščanskih hišah uporabljali že od 12. Stol. Železne ključavnice s kovinskim peresom in zapahom so bile pritrjene na notranji strani vrat. Do 18.stol. niso imele pokrova, odtlej so jih prekrivali s kovanimi pokrovi, na podeželju so jih izdelovali vaški mojstri, ki so izdelovali še drugo opremo za vrata: kljuke, trkalca in tečajne sklepe.

(Povzeto po: Baš, A. (ur.) (2004): Slovenski etnološki leksikon. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 213; foto: Wolfgang Sauber, 2010)

ISBN 978-961-234-938-7



9 789612 349387