

---

**POLOŽAJ FILOZOFIJE V JAVNEM PROSTORU DANES**

---

**— UVODNIK V TEMO —***Boris Vezjak***Iskanje izgubljenega časa: o sedanji vlogi  
in prihodnjih nalogah filozofije****3**

---

**POGOVOR**

---

*Mladen Dolar:***“Več kot je informacij, manj je vednosti.”****11**

---

**RAZPRAVE**

---

*Andrej Adam***O sprejemanju in stanju filozofije  
v državi****40***Darko Štrajn***Filozofija kot družbeni agens****51***Cvetka Hedžet Tóth***Filozofija – emancipacijska  
teorija družbe****64***Dean Komel***Filozofija nad družbo, filozofija pod  
družbo****70***Borut Ošlaj***Filozofija v dobi nemišljenja****78***Andrej Ule***Filozofija v razvoju  
družbe znanja****88***Tomaž Grušovnik***Čemu filozofija?****99***Vojko Strahovnik***(Ne)moč filozofije: vrednotenje,  
javno življenje in dialog****115***Boris Vezjak***Vladarji in njihov  
odnos do filozofije****126***Sabina Autor***O metafori filozofije****138**



## UVODNIK V TEMO

# Iskanje izgubljenega časa: o sedanji vlogi in prihodnjih nalogah filozofije

*Boris Vezjak*

**Z**di se, da je bolj ali manj poglobljeno spraševanje, kaj počnejo filozofi in v kaj so usmerjeni, sploh danes, nekako vpisano v register filozofiranja: na podoben način svojih dejavnosti običajno ne reflektirajo naravoslovci ali tehniki, ker bi to šteli za odvečno, v bistveno manjši meri tudi družboslovci in humanisti drugih profilov. S poizvedbo si največkrat hkrati obetamo pojasnitev, kaj filozofija je – da bi vedeli, kaj počnejo, poskusijo z definiranjem področja discipline, in tak izziv se poraja vedno znova vsem, tistim, ki so že vstopili vanjo, in obenem onim, ki tega ne želijo storiti. Tudi kadar premišljujemo o njenem statusu v družbi in splošni koristnosti, spet ne bomo mogli mimo navedene začetne dileme o njenem bistvu in določitvi, h kateri smo vedno znova napoteni. Malo pred svojo prezgodnjo smrtjo leta 1995 je filozofinja Gillian Rose zapisala: “Da si filozof, potrebuješ le tri stvari. Prvič, neskončni intelektualni eros: nenehno radovednost do vsega. Drugič, zmožnost pozornosti: biti prevzet nad tem, kar je pred vami, ne da bi si to prilastili, in skrb za koncentracijo – na način, kot si od blizu ogledamo mrežekrilca, negibno prezimujočega na kuhinjski steni, ne da bi se ga dotaknili. Tretjič, spreje-

manje brezizhodnosti (grške *aporia*): tega, da morda ni rešitev za dileme in moramo biti zadovoljni le s pojasnili v stališčih. Eros, zmožnost pozornosti in sprejemanje.”

Seveda filozofija ni le nepotešena radovednost, pozornost do dogajanja okoli sebe in strpnost v pričakovanju aporetičnosti tam, kjer ne bomo našli rešitev; ne moremo je zvesti le na psihološki ali kakšen podoben opis značilnosti prizadevanja za modrostjo osebe, ki bi želela stopati po poti njenega doseganja. Nenehno ugibanje, kaj natankoma počne, morda kaže na omenjeno željo po samopremišljevanju, a v malce bolj kritičnem pristopu tudi, da doslej ni v zadostni meri reflektirala lastnega početja, in v tistem manj, da je izmi-kanje definicije morda del njene usode. Lahko je še huje in je dvom upravičen, bi dejali protifilozofsko nastrojeni skeptiki: velik del filozofije si morda ne zasluži tega imena, ker ne želi slediti osnovni zahtevi po izpolnitvi vsaj osnovnih pogojev notranje koherence in metodičnosti v njenem delovanju. Kar bi bilo resnično nujno, če se želimo izogniti največji nevarnosti, ki je v tem, da bo zanjo razglašeno sleherno “modrovanje”. S tem je v veliki meri, čeprav to zagotovo ni edini razlog, verjetno tudi sama v nekem delu prispevala k usodnemu zavračujočemu mnenju o sebi, vedno znova polnem predsodkov, javnega poroga in poskusov njene osamitve. Celó v trenutkih uspešne izoginitve takemu očitku ji preti še ena nevarnost: da ostaja in postaja tisto, čemur pravimo filozofija iz naslonjača.

Poklicni filozofi želijo najti odgovore na filozofska vprašanja, največkrat zelo abstraktna in splošna, a vendarle pomembna za ustroj sveta, družbe in človeka. Na podlagi svojih spoznanj ustvarjajo bolj ali manj dodelane in sistematizirane teorije, vendar se včasih ustavijo že na tej točki; ko bi v naslednjem koraku morali izločiti slabše odgovore in promovirati prepričljivejše, navesti konkretne primere obravnavanega vprašanja in jih podvreči preizkusu in iskanju protiprimerov, tega pogosto ne storijo. Številne trditve ali teorije dosežejo nezasluženo slavo in promocijo, ne da bi bile v resnici preverjene – no, seveda je to velikokrat praktično nemogoče storiti z naravoslovno metodo ali sploh. Nekatere postanejo uspešne zaradi zunanjih dejavnikov, včasih celo zaradi svoje protislovnosti in absurdnosti. S tem se na koncu filozofija sooči z dvema vrstama težav: znotraj in zunaj svoje bolj ali manj rigidne institucionalizirane oblike. Njena znotrajinstitucionalna težava je nesporno njena prehitra samozadostnost. Tradicionalne metode filozofije, kot ugotavlja Timothy Williamson, obsegajo razmišljanje, a brez posebne interakcije s svetom v obliki meritev, opazovanja ali eksperimentiranja – in zato filozofija hitro postane opravilo iz naslonjača. No, tudi glede tega ni konsenza, velik del filozofov bo temu pristopu oporekal kot preveč analitičnemu in izrazito omejujočemu razumevanju njenega bistva. K temu prištejmo še, da marsikdo verjame v njeno manj ambiciozno poslanstvo, češ, njena naloga ni zgolj v iskanju teorij, ampak je dovolj že to, če z lučjo posveti v navedeno evidenco in opozori na nejasnosti in napake, jih podvrže postopkom preverjanja ali pojasnitve. Za spet druge nič od naštetega ne drži, smisel filozofije ni, kot pravi Slavoj Žižek, v iskanju odgovorov, temveč povsem nasprotno v postavljanju dobrih vprašanj - in izključno v tem. Zadrega, ki jih navajam, veljajo že za akademsko filozofijo in zlahka si predstavljamo, da je zunaj nje kaotičnost še večja.

Je preveč rigorozno reči, da oblikuje njeno področje le tisto, kar počnejo poklicni filozofi? Danes je kot spoštovana veda in disciplina sistematizirala svoja znanja in svoj obstoj,

že dolgo ni kot opis rezervirana le za amatersko početje in naključno radovednost posameznika, o kateri govori omenjena Rose. Za sabo ima tisočletja izkušenj, zakladnico znanj, poučuje se na najboljših univerzah širom sveta, kjer izobražuje študente, postala je del kurikulumu v osnovnih in srednjih šolah, za njo stojijo tisoče raziskovalnih inštitucij. V pomembnem delu je oblikovala naše znanje in razumevanje sveta in družbe in trajno vplivala na dogajanje v humanističnih in družboslovnih vedah, končno pa odigrala pomembno vlogo v političnih in družbenih procesih. Zavzela je določen, čeprav morda marginalen prostor v družbi in javnosti v obeh sferah, institucionalni in neinstitucionalni, akademski in zunajakademski. Od tu naprej se začenjajo resne, ne le navidezne težave: bolj kot za kakšno drugo disciplino si pri njej nismo na jasnem, ali je njeno življenje nujno vezano le na akademski okvir, še več, sprašujemo se, ali ne obstaja nekaj v njeni naravi, kar neizbežno sili iz tovrstne umestitve in se izmika institucionalizaciji.

Že več kot sto let nazaj je John Dewey objavil esej z naslovom *Potreba po povrnitvi filozofije*. V njem kritično obravnava njeno vlogo v začetku 20. stoletja znotraj ameriškega življenja. Njegove besede izražajo polno zaskrbljenost zaradi anahronosti in okornosti filozofije, odrinjene od glavnih tokov sodobnega življenja, ogorčenje, da je postala zgolj domena strokovnjakov ozkega profila, ki se preveč zadržujejo v razpravah zaradi razprav samih, namesto da bi se posvečali temam, ki jih ponujajo “sodobne življenjske razmere”. Kako domače zvenijo takšne opazke še danes! Bob Frodeman in Adam Briggie v svoji odmevni knjigi *Sokratova profesura: institucije filozofije 21. stoletja* (2016) ugotavljata, da se je profesionalna filozofija oddaljila od svojih pravih korenin, zato bi Sokrat, če bi sploh hotel, ne imel nobene možnosti pristati na kakšnem oddelku za filozofijo. Ne samo zato, ker bi se mu upiralo urejanje sekundarne literature v urejevalniku dokumentov, iskanje citatov in pregledovanje argumentov, ki bodo po meri recenzentov v znanstvenih revijah. Kot nekdo, ki je svoje življenje preždel v pogovoru s someščani na atenski agori bi najbrž protestiral proti temu, kar si je danes nadelo njeno ime. Avtorja v knjigi diagnosticirata patologije sodobne filozofije in se končno vprašata, ali so akademski filozofi sploh pripravljeni pomagati družbi pri razmišljanju. Ob tem postavita naslednjo provokativno tezo: filozofija se mora izogniti svojemu prvotnemu miljeju delovanja na oddelkih in svoji naravi discipline, postati mora terenska filozofija (“field philosophy”).

Ta misel je bila vzeta za možno izhodišče te številke Dialogov. Se pravi: preigrati vprašanje, kaj filozofija počne danes in kako to počne. Soočiti se z njenim položajem v javnem prostoru, njenim statusom v sodobni družbi, tako znotraj in zunaj akademskega prostora, tudi v analizi slovenskega javnega prostora. Kako je ob tem uspešna, kako se upira zahtevam nemišljenja, kako premišljuje o pogojih svojega lastnega delovanja? Neoliberalni čas finančnega kapitalizma, ideologija potrošništva in mentaliteta nihilizma so močno predurjali tudi njeno nekdanjo vlogo. Se je percepcija filozofije v družbeni, šolski ali gospodarski sferi spremenila, njeno mesto dodatno marginaliziralo? Kako se kot disciplina in tisti, ki ji institucionalno pripadajo, odziva na izzive časa? Ostaja zaprta v slonokoščeni stolp samozadostnosti, kako se reflektira v dogajanju in kako reflektira dogajanje okoli sebe? Se je prostor njenega institucionalnega življenja odprl in zaprl, kako filozofi prevzemajo status

javnih intelektualcev in premišljevalcev družbenih sprememb, če ga, kako se obnaša v šolskem sistemu, kdo jo ogroža in kaj jo izrinja? Se prostor in zanimanje zanjo na gimnazijah, fakultetah in širše zmanjšujeta, kot je slišati in videti, ter kaj je tisto, kar jo danes še dela nepogrešljivo, sploh zato, ker je spraševanje po njeni uporabnosti že položeno v njene antične temelje in se mora glede nekoristnosti nenehno zagovarjati? In končno tudi, ali bi morala zapustiti akademske ustanove in zakaj tega ne stori, če je odgovor pritrdilen?

Težave, ki pretijo, so številne. Za nekatere, kot rečeno, je kriva in odgovorna sama, za druge ne, a najbolj res bo kar oboje. Financiranje humanistike se po svetu zmanjšuje, tudi redne zaposlitve v njej, javno financiranje postaja vedno bolj omejujoče, od raziskav se terja neposredna merljivost učinkov in otipljivo izražen vpliv, po možnosti na gospodarstvo. Državne ustanove, ki skrbijo za financiranje, vedno bolj zahtevajo, da raziskave izkazujejo merljiv vpliv. Čeprav naša vedno bolj globalizirana kultura z vsemi tehnološkimi preboji in napredkom znanosti postavlja vedno več etičnih, eksistencialnih in političnih dilem, na katere bi morali v prvi vrsti odgovarjati ravno filozofi, je kriza zajela samo filozofijo in posledično njene naloge. Dvojnost njene krize zadeva po eni strani dejstvo, da se je kot disciplina znašla v institucionalnem okolju, znotraj neoliberalne univerze in gospodarskega stanja, kar se kaže v vedno bolj odkrito sovražnem odnosu do standardnega modela filozofije. V družbi, ki terja dokazovanje koristnosti in zahteva merjenje neposrednih učinkov, je poklicna filozofija vedno bolj moteča in videti kot namenjena sama sebi.

Nedavno je prorektorica mariborske univerze v časopisu Večer celo odkrito napisala stavek "Preusmerimo filozofe na medicino in računalništvo". Ob tem je imela v mislih odvečnost nekaterih študijev, nezaposljivost določenih poklicev. Ironično sorodno misel, v čisto drugačni perspektivi, navajata ravno Frodeman in Briggie, ko pravita naslednje: zakaj se filozofi ustavljajo v težavnih "insajderskih" temah metafizike, če pa lahko na enake probleme naletijo že ob vsakodnevnem branju časopisja? Nato dajeta primer novice v Washington Postu tistega dne, ko sta to zapisala: članek opisuje bolnika, ki jemlje tablete za srce, v katerih je skrit čip: ta se poveže z računalnikom, s čimer lahko bolnik in zdravnik vidita, če je vzel zdravilo. Zgodba potem opisuje nanosenzorje, ki se bodo kmalu tržili, plavalci bodo v krvnem obtoku in opazovali znake srčnega napada, preden se pojavi. To so vprašanja, ki spadajo pod poglavje o "bivanju in istovetnosti" v oxfordskem priročniku filozofije, ugotavljata: kajti tu sploh ne gre le za nove medicinske instrumente, ampak za resna metafizična vprašanja o naravi sebstva, identitetni meji med organizmom in strojem in podobno. Kot ugotavljata, je tako imenovana "uporabna filozofija" prvič v osemdesetih letih prejšnjega stoletja prinesla zanimanje za okoljsko etiko in bioetiko. Terenska filozofija, ki jo predlagata, bi po njenem omogočila pobeg filozofije z oddelkov, premikanje med univerzitetnim in neakadamskim področjem, stik z nevladnimi organizacijami, laboratoriji, skupnostmi, podjetji, političnimi odločevalci. Filozofi bi lahko bili institucionalno del drugih oddelkov, recimo medicine, prava ali znanosti: njihov prehod bi se kazal v intelektualnem sodelovanju s specialisti teh področij. Na ta način bi se filozofija morda otresla očitka, da deluje iz naslonjača. Zlahka si je mogoče predstavljati, da bi posamezne filozofske tradicije in šole močno protestirale proti zlivanju filozofije z znanostjo, najbrž bi jo

celo razumele kot znak popolne izgube avtonomije discipline ali morda kot popolno pomoto, ko gre za njeno naravo. Obenem pa po drugi plati velja, da se ta največkrat res ne ukvarja z glavnimi temami trenutnega časa. In če izgublja svoje mesto v družbi, so za to v marsikaterem pogledu krivi sami filozofi.

Spomnimo na še en vidik. Pred več kot petdesetimi leti je Chomsky zapisal, da je krepitev integritete intelektualnega življenja in kulturnih vrednot najbolj nujna in ključna naloga univerz in akademskih poklicev. Izrazil je pričakovanje, da bodo filozofi prevzeli vodilno mesto v takem naprežanju – in če ga ne bodo, bodo izdali odgovornost, ki jo imajo. Da obstajajo dolžnosti filozofov? In zakaj prav njihove? Profesionalni filozofi svoje akademsko početje običajno zvedejo na raziskovanje in pedagoško delo – točno tisto, kar bi iritiralo Sokrata. A težava, na katero apelira Chomsky, je širša: obstajajo partikularne dolžnosti, ki jih imamo do državne ali globalnih politik, ne glede na dolžnosti, ki jih pripisujemo državljanom. Te specifične dolžnosti izvirajo iz posebnih kompetenc, ki filozofa odlikujejo glede na druge znanstvene profile, kot sta npr. biolog in matematik. Zakaj? Ker so ti v precej ugodnem položaju in noben drug poklic ne more ponuditi boljših orodij za analizo ideologij in kritiko družbene vednosti in njene uporabe in ker je filozofska analiza ključna za razumevanje svetovne, družbene in kulturne krize. Danes, po toliko desetletjih, takšna odgovornost ne bi smeli biti manjša, kvečjemu je večja. In kako so se odzvali filozofi? Po vsem sodeč izrazito slabo. Celo glede minimalne dolžnosti, ki bi jo morala gojiti filozofija do sebe glede pričakovanj javnosti, ko gre za dokazovanje njene obče koristnosti.

Potrebuje filozofija danes več sokratskega momenta, morda vrnitev k sokratskemu idealu filozofa, vpetega v javne zadeve in politiko, prilagojenega potrebam sodobnega časa? Ne nujno in ne tako preprosto. Ni povsem enoznačno jemati praktično ukvarjanje z zadevami javnega pomena za bistveno značilnost filozofije pred njeno institucionalno preobrazbo. Morda ni čisto točno, da je sodobna filozofija opustila takšno delovanje. Končno je težava že v idealizaciji zgodovinskega Sokrata in teza, da se je ta želel ukvarjati z javnimi zadevami, morda niti ne drži. Kot vemo, se je skoraj namerno izogibal politiki, ker je menil, da vladarji nepravičnega polisa ne bodo prenesli obada njegovega kova pri svojih vsakodnevni političnih dejanjih. Pogovarjanje s someščani na agori pač nima veliko opraviti s posegom v neposredno politično tkivo mesta – a hkrati je res, da se takim razpravam ni odpovedal. Vsekakor velja, da je Sokrat na agori pravo nasprotje filozofa v naslonjaču. Toda niti večji angažma filozofov ne bi nujno zadoščal in prispeval k spremembi stanja zaradi vedno akutnejše klime, ki se giblje v smeri splošne deintelektualizacije družbenega in medijskega prostora, v kateri je pretežno načet in marginaliziran že sam status javnih intelektualcev – do množičnih medijev in javnosti se je težje prebijati, novinarji in uredniki sledijo agendam široke branosti in osebnih kapric, pozornost pa si v časih splošne tabloidizacije in plitkosti mišljenja v glavnem zaslužijo le še provokatorji, raznoteri pravniki ali informatiki z osebno ambicijo in ponudniki instantnih resnic za enkratno uporabo. Povedano drugače: za to, da filozofi danes več ne prevzemajo vloge javnih intelektualcev, niso krivi le sami.

O vsem naštetem smo tako ali drugače spregovorili v tej številki, ki jo začenjamo z obširnimi intervjujem z enim najbolj prepoznavnih in uveljavljenih domačih mislecev

zadnjih desetletij, dr. Mladenom Dolarjem. Ob njem smo k sodelovanju povabili filozofije in filozofe mlajše, srednje in starejše generacije, odzvali pa so se naslednji: dr. Dean Komel, Cvetka Hedžet Tóth, dr. Andrej Ule, dr. Vojko Strahovnik, dr. Tomaž Grušovnik, dr. Borut Ošljaj, dr. Darko Štrajn, dr. Andrej Adam, mag. Sabina Autor in moja uredniška malenkost. Želeli smo si obširnejšega sodelovanja, a tudi neodzivnost prinaša s sabo pomenljive odtenke sporočila. Razmisleki sodelujočih v tej številki nam vsaj malo posredno sugerirajo, da se tudi pri nas izjemno neradi posvečamo stvarnosti, ki nas obkroža in pred njo bežimo. Morda za ljubitelje modrosti in še zlasti poklicne filozofinje in filozofije družbena realnost ni nikoli navrgla več neposrednih izzivov, kot jim jih nalaga dogajanje danes. Ali so nanje pripravljeni in reagirajo na načine, kot se od njih pričakuje in ali so dovolj dobro premislili stanje in situacijo, v kateri so se znašli, ne bo pokazal le čas, temveč tudi njihova prihodnja usoda.







---

**POLOŽAJ FILOZOFIJE V JAVNEM PROSTORU DANES**

---

Mladen Dolar:

**“Več kot je  
informacij, manj  
je vednosti.”**

Pogovarjala sta se *Robert Petrovič* in *Boris Vezjak*

Mladen Dolar, eden najvidnejših in najbolj izpostavljenih slovenskih filozofov, je profesor in višji znanstveni sodelavec na oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, gostuje pa tudi na drugih univerzah v ZDA in Evropi. Ob boku Slavuja Žižka in Alenke Zupančič je predstavnik tako imenovane “ljublanske lacanovske šole”, ki je v začetku osemdesetih nastala v sklopu Društva za teoretsko psihoanalizo. Ukvarja se s psihoanalizo, zlasti lacanovsko, sodobno francosko filozofijo, nemškim idealizmom in teorijo umetnosti. Javnost ga pozna kot plodovitega publicista s številnimi prispevki za akademske revije in zbornike, angažiranega intelektualca in seveda profesorja, ki je miselno formiral številne generacije študentov. Ob knjigah v slovenščini njegova dela v številnih prevodih odmevajo tudi v tujini. Za Dialoge smo se z njim pogovarjali o vprašanjih vloge in pomena filozofije v družbi in drugih sorodnih temah, ki jih poglobljeno odpiramo v tej številki revije.

**Če začnemo s slovenskimi razmerami in zelo naravnost; ali se vam zdi, da se je položaj filozofije kot discipline, odkar jo spremljate, se pravi zadnjih štiri-deset in več let, kaj spremenil? Ali vidite kakšno spremembo v statusu filozofije? Zdi se namreč, da se ta dejansko spreminja. Dva zelo arbitrarna empirična primera v izziv. Prvi primer je ta, da če gremo na primer v knjigarno v kakšnem kraju, kot je Maribor, potem na mestih, kjer smo običajno lahko poiskali filozofske knjige, teh knjig tam ni več. In drugič, zdi se, da vendarle prihaja do neke drugačne recepcije, tudi interesa za študij filozofije je vedno manj. To sta samo dve zunanji oprijemališči, s katerima bi lahko dokazovali, da se nekaj v statusu filozofije vseeno dogaja.**

Hvala, da ste že sami odgovorili na velik del vprašanja. Kaj naj še dodam? Vprašanje je seveda težavno zato, ker se slovenskih razmer ne da izločiti iz širših svetovnih razmer, iz vsega tega, kar se je dogajalo s filozofijo v zadnjih petdesetih letih, odkar sem sam stopil na to pot. Ko sem sam vpisal filozofijo na oddelku v Ljubljani jeseni leta 1969, je bil to čas neposredno po maju 1968, zelo prevrten čas, ko je bilo videti, da se horizonti široko odpirajo in da je vse mogoče. V filozofiji so se takrat dogajale zelo pomembne stvari, premiki, ki smo jim iz leta v leto lahko sledili z zadržujočo sapo. Francoski strukturalizem je bil takrat na vrhuncu, ne samo Lacan, ampak tudi Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida, Barthes, Lyotard, Baudrillard in drugi. Hitro lahko naštejemo ducat imen. No, Badiou, Nancy, Rancière in Balibar so še naokrog, nekaj zadnjih poganjkov tega gibanja je še živih in še vedno počnejo zanimive stvari. Hkrati z intelektualnim odpiranjem je bil to tudi čas študentskih gibanj, protestov proti vietnamski vojni, zasedbe Filozofske fakultete v Ljubljani, velikih političnih premikov, zasedbe Češkoslovaške, uboja Martina Luthra Kinga, uboja Che Guevare kakšno leto prej. Ti dogodki so zaznamovali celo generacijo in študentski protesti so se v filozofskem pogledu v veliki meri opirali na frankfurtsko šolo. Obstajala so močna filozofska gibanja, ki so takrat dejansko imela materialne, politične, konkretne učinke. Filozofija je bila nekaj, s čimer smo se živo ukvarjali ne le filozofi, vsi so nekako morali vedeti, kaj se dogaja. Vsi so prebrali kakšno knjigo Marcuseja ali francoskega strukturalizma. Stvar je bila v zraku in zdi se mi, da po svoje še vedno živimo od zagona, ki se je zgodil takrat. Živimo od nadaljevanja tistega zagona, nekega novega zagona, ki bi prišel po tem, vsaj na takem nivoju in s takimi ambicijami, pa ne vidim. To je prvi, svetovni zgodovinski problem. Da se je v nemem trenutku, heglovsko rečeno, duh naselil v nekih krajih. Človek lahko hitro našteje dvajset imen iz tistega obdobja, za današnji čas pa bi bil v zagati, da bi naštel ducat res relevantnih sodobnih filozofov. Takrat bi jih kdorkoli naštel iz glave. Tedaj je prišlo do velikega premika; konec šestdesetih let, začetek sedemdesetih sem izpostavil kot mejnik, od koder naprej je v teh na-

daljnjih desetletjih stvar jasno šla še skozi zelo različne faze. Toda če postavimo stvari tako, jih obenem postavimo na nek napačen način. Napačen zato, ker domnevamo, da so bili takrat neki gloriozni časi, češ, ko smo bili mi mladi, je bilo vse čisto drugače in takrat smo doživeli nek vrhunec, potem pa so šle stvari nezadržno samo še navzdol. Takoj ko to postavimo kot glorifikacijo nekega trenutka, ki je sicer realno obstajal, postanemo konservativni na način ohranjanja nekega habitusa, ki ne obstaja več. Kolikor je res, da še vedno živimo v nekem intelektualnem podaljšku tistega časa, tako obenem mislim, da je nostalgija za tem popolnoma zgrešena. Neki tradiciji si lahko zvest samo tako, da jo radikalno spremeniš. Nisi ji zvest z glorifikacijo trenutka, ko se je to dogajalo, ampak tako, da si to pripravljen vzeti nase in radikalno spremeniti. To pomeni zvestoba tradiciji.

**In kaj se je spremenilo v slovenskem prostoru? Pravite, da ta ni bistveno drugačen od evropskega, svetovnega in da se pravzaprav vse spremembe dogajajo na globalni ravni. Kaj se potem dogaja na globalni ravni? Je ta sprememba na slabše ali na boljše kvalitativno določljiva? Bi lahko dejali, da če je bil čas leta 1968 čas nekega intelektualnega filozofskega vrenja, premišljevanja o prihodnosti družbe in tako dalje, da morda velja, da je filozofija v družbi vredna toliko, kolikor so filozofi v družbi aktivni in o tej družbi premišljajo ter nekaj prispevajo v družbeno stvarnost, da pa zdaj živimo v časih, ko morda filozofi ne prispevajo toliko in je potem vendarle malce krivda tudi pri njih. So za to recepcijo filozofije odgovorni in sokrivi tudi filozofi sami?**

Vsekakor, čeprav krivda ni tako preprosta stvar. Badiou ima teorijo dogodka – tega sicer ne govorim kot Badioujev privrženec. Tudi tam se postavi to vprašanje in je na nek način še bolj zaostreno. Preprosto rečeno, dogodek ni nekaj, kar bi lahko proizvedli z močjo svoje volje. Sama teorija dogodka je nekaj, kar nasprotuje preprostemu voluntarizmu. Kar ne pomeni, da smo obsojeni na pasivnost, ampak da ni vse samo v naši moči. Potrebna je neka 'objektivna' konstelacija, znotraj katere lahko mišljenje deluje. Vsakič, ko je nastala taka konstelacija, je imelo mišljenje svoje vrhunce. Recimo nemška klasična filozofija po francoski revoluciji. Spet je bila to neka situacija preloma, odprta socialno, politično, intelektualno in je prinesla neverjeten vzpon filozofije, vmes pa so potem mnogi gluhi časi. Duh ne napreduje zlagoma in postopoma, napreduje skozi zgoščine in prelome. Včasih se dolgo časa ne zgodi nič takega – pa ne, da ne bi hoteli, da bi se kaj zgodilo, ampak samo z voljo, s še tako dobro voljo, tega ne moremo doseči. Na drugi strani je dejstvo, da smo tudi filozofi sami krivi za to. Seveda ne gre za to, da bi se zdaj izgovarjali, kot v *Operi za tri groše* pravi Brecht: "Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so" ("Kaj hočemo,

razmere niso take, ne moremo"). Zgrešeno je, da se izgovarjaš na razmere in s tem opravičuješ svojo lastno pasivnost. Seveda bi lahko filozofi naredili veliko več, tudi sami nosimo odgovornost pri tem zatonu kritičnega mišljenja. Ta percepcija je pač gotovo do neke mere generacijsko obarvana, ampak dejstvo je, da je v zadnjih nekaj desetletjih prišlo do zatona kritičnega mišljenja in pri tem gotovo velja tudi to, da filozofi niso storili tega, kar bi morali.

### **Ali kot dolgoletni profesor na Filozofski fakulteti v Ljubljani skozi desetletja pedagoške prakse pri študentih opazate iste ravni zanimanja, dojemanja filozofije, morda vidite tudi tukaj kakšna nihanja?**

Vsekakor gre za velika nihanja. Zlata so bila leta okoli osamosvojitve, pozna osemdeseta, devetdeseta, ko je bilo tudi samo družbeno vrenje takšno, da so ljudje z gimnazij prihajali načitani, pripravljeni, z idejami in z neko neverjetno intelektualno žejo. V prvem letniku so takrat nemalokrat vedeli več, kot ve zdaj znaten del na koncu študija. Ne govorim o tem, da bi bili takrat bolj brihtni. To ni vprašanje brihtnosti, ampak tega, da je neka situacija gnala celo generacijo, da so se intelektualno angažirali. Dejansko so bila to leta odpiranja in nekega skoraj vrhunca, potem pa je prišlo do rahlega zatona in vsekakor generalno vzeto tudi do upada splošne izobrazbe. Tega, kar se je takrat dalo pričakovati v recimo tretjem letniku, danes ne moremo pričakovati, razen od redkih posameznikov. Takrat je bila neka raven razgledanosti, načitanosti, referenc, ne samo filozofskih, ampak širše kulturnih, splošno pričakovana. Na svojih predavanjih ves čas dajem neke širše kulturne reference, zdaj je večino časa tako, da me študentje zmedeno gledajo in moram razložiti, za kaj gre. A vprašali ste me po splošnih tendencah, tako da to velja bolj statistično, ne pa individualno. V domala vseh generacijah so se našli izjemni posamezniki.

### **Lahko potem govorimo o neki tendenci, ne samo o vzponih in padcih? Se vam zdi, da obstajajo kakšne tendence predvsem v zanimanju za filozofijo?**

Mislim, da obstaja tendenca. Filozofija je tukaj pač malo bolj izražen simptom. Vprašanje, ki ste ga postavili, se dotika tega, kaj se je zgodilo z univerzo v vsem tem času, kar sem pač sam del tega pogona, najprej kot študent in potem kot profesor, še izraziteje pa po osamosvojitvi, ko je po padcu berlinskega zidu prišlo do splošnega globalnega razmaha liberalnega kapitalizma. Če govorim na splošno, je v tem času prišlo tudi do takšne masifikacije univerze, kot je v zgodovini še ni bilo. Toliko ljudi, kot ima danes dostop do univerzitetne izobrazbe, je v zgodovini še ni imelo nikoli. Danes šestdeset, sedemde-

set odstotkov neke generacije v Sloveniji pride do take ali drugačne univerzitetne izobrazbe. V času, ko sem se na univerzo vpisal jaz, nas je bilo takšnih od deset do dvajset odstotkov. Res je, da sem že malo v letih, ampak toliko pa spet ne. Ob tem je prišlo po eni strani do navdušujoče demokratizacije vednosti. Nikoli ni bila vednost tako demokratično dostopna, tudi zavoljo interneta, ki pač takšen takojšen dostop do informacij omogoča. Takšen dostop do tolikšne količine informacij je bil kadarkoli v zgodovini nezamisljiv. Jasno pa je tudi, da je druga plat te zgodbe vendarle tudi upad splošnih standardov vednosti. Moja generacija je še izhajala iz klasične gimnazije. Tistih deset odstotkov elite, ki se je lahko potem šolala naprej in bila izjemno privilegirana, je imelo dostop do odlične izobrazbe. Seveda je to povsem zgrešeno, tak privilegij je treba narediti dostopen vsem, ni pa tega mogoče narediti učinkovito in dobro v tako kratkem času. Ni izpeljivo niti kadrovsko niti investicijsko niti infrastrukturno in to je situacija, s katero se soočamo ne samo mi, ampak povsod po Evropi in svetu. Povsod opažajo splošen upad vednosti in standardov znanja. Tudi ko se pogovarjam z ljudmi z drugih področij, povejo, da generacij, ki smo jih imeli pred štiridesetimi leti, ne moreš primerjati s temi, ki jih imamo zdaj. Pa vse te nove generacije za to niso krive same; ne gre za to, da bi bili kaj manj brihtni. Filozofija je pa kot torišče kritičnega mišljenja neka nevtralična točka, kjer se to bolj pokaže in se tudi upad lahko kaže toliko bolj tragično.

**Veliko potujete po svetu in veliko predavate, tudi po Sloveniji, kako množice, gledano širše, v splošnem danes dojemajo filozofijo? Kaj je tisto, kar jih pri filozofiji še privlači?**

Odgovor na to vprašanje moram začeti na neki predstopnji tega vprašanja. O čem govorimo, ko govorimo o filozofskem mišljenju? Tukaj sem bil vedno v zagati, če me vprašajo, kaj pa je funkcija filozofije? Ali je filozofija nekaj preživetega? Vedno se namreč postavi vprašanje, kaj točno imamo v mislih, ko govorimo o filozofiji. Jasno je, da filozofija kot enotno polje ne obstaja, zlasti pa ne obstaja po Heglu, ko se postheglovska filozofija razveja na toliko različnih koncev – od analitične filozofije, hermenevtike, eksistencializma, fenomenologije, strukturalizma, psihoanalize, marksizma. Toliko različnih vej je, ki imajo vsaka kak inherentno zanimiv moment. Monopola nad mišljenjem nima nobena od teh smeri. Mislim, da se je filozofija močno diverzificirala in da v različnih okoljih pomeni zelo različne stvari. Diskutirati o filozofiji recimo v Ameriki je nekaj čisto posebnega. Tam večino časa predavam na oddelkih, ki niso oddelki za filozofijo. Zakaj? Zato, ker se tako imenovana kontinentalna filozofija večinoma predava po oddelkih, ki niso filozofski in ker so

filozofske oddelke večinoma zasedli analitični filozofi in kognitivisti. Tako največkrat hodim na razne druge oddelke; zelo pogosto predavam na oddelku za germanistiko v Čikagu in na oddelku za književnost na Duku, predavam pa tudi na oddelkih za kulturne študije, za francoščino, za umetnost, za film itd. Kontinentalna filozofija se, in to dobro, predava na vseh mogočih oddelkih. Mnogi v Ameriki veliko vedo o tem, ampak ne pod institucionalnim izveskom filozofije. Filozofske stvari se pretihotapi v nek drug okvir, medtem pa so označevalec filozofije v glavnem zavzeli analitični filozofi. To je situacija, ki se mi zdi slaba in tudi sami Američani večinoma ne mislijo, da je tako dobro. Vključno z analitičnimi filozofi.

**To verjetno ni značilno samo za filozofijo, je pa za filozofijo morda toliko bolj problematično, kajti tisto, kar v njej nastane kot nekaj novega, se zelo hitro osamosvoji in postane od nje ločeno polje. Očitno je to neka zgodovinska tragika same discipline. Kaj je še ostalo od filozofije, kaj je danes še vredno te oznake?**

Že v srednji šoli je običajno prva ura filozofije sestavljena iz tega, da se reče, da ni kakšne enotne definicije filozofije. Kakšno definicijo filozofije privzamem, je odvisno od tega, kakšno filozofijo zagovarjam. Sam način, kako definiram splošno polje, v katerega se vpisujem, je že del tvoje filozofske opredelitve. To na eni strani iz filozofije dela neko nekonsistentno mnoštvo. Ne obstaja neka totaliteta filozofije, da bi lahko bili *en gros* za ali proti. Ni Filozofije z velikim F. Zato me vedno malo spravljajo v skepso ljudje, ki so za filozofijo ali proti filozofiji. Npr. geslo antifilozofije, pogosto v psihoanalitičnih krogih, tudi Freud in Lacan sta govorila o tem. Ne vem, kako si lahko proti ali pa tudi za filozofijo. Za katero filozofijo? To, da ni enotne definicije samega polja filozofije, to je po mojem ravno dobro. Ne pomeni, da filozofija ne obstaja, ampak da se moramo ves čas boriti, soočati s to nekonsistenco in jo reflektirati – in prav to je močna plat filozofije. Če filozofija ne eksistira, pa v njej vsekakor insistira stvar mišljenja. O čem govorimo, ko govorimo o filozofiji, kaj ljudje pričakujejo od nje? No, na različnih koncih sveta zelo različno. Če me vprašate po mojih izkušnjah širše v Sloveniji, grem z veseljem, kamor me povabijo, ampak ne vem, če je to zares povezano z vlogo in pomenom filozofije kot take. Najbrž je bolj s tem, da sem del t. i. ljubljanske lacanovske šole, ki je v svetu pridobila precejšen ugled, in da jih, če me povabijo, bolj zanima slišati stvari s te plati. Ne vabijo me kot nekoga, ki bo zdaj povedal neko resnico o filozofiji na splošno. Ne dojemajo me kot filozofa nasploh, ampak kot nekoga, ki reprezentira neko zelo določeno šolo mišljenja, in večinoma se to kar dobro izteče. Ljudi po raznih koncih Slovenije to res zanima in pridemo do ne-



kega stika tudi v okoljih, ki so majhna, a se izkaže, da so ljudje tudi tam odprtega duha, zelo zagreti, zmožni kompetentne refleksije in imajo odlično izobrazbo.

**Torej menite, da je za splošno publiko filozof bolj zanimiv, če nastopa s pozicije nekoga, ki ni klasičen filozof, ki svoje znanje kombinira s psihoanalizo, ker domnevamo, da je največkrat psihoanaliza tista, ki izostri zanimanje za filozofijo?**

Na to na splošno težko odgovorim. To, da tukaj obstaja ljubljanska šola in da nas je cela skupina, ki smo relativno znani po svetu, je zelo specifična konstelacija. Ne vem, če to govori kaj o kakšni bolj generalni resnici o filozofiji. Saj se je filozofija vedno povezovala z različnimi vedami. Tudi analitična filozofija se konec koncev povezuje z umetno inteligenco, s kognitivno znanostjo, z biologijo, evolucijo, z nevroznanostmi in tako naprej, torej s stvarmi, ki ne spadajo ravno v klasičen nabor filozofije. Zdi se mi, da je narobe, če bi skušali vztrajati pri eni ozki definiciji in bi rekli recimo, da je filozofija samo tisto, kar se ukvarja z bitjo kot bitjo. Filozofija ima mnogo vstopov in mnogo obrazov, in dobro je, da je tako. Jaz s tem, da je tako, nimam nobenega problema. Ne bi želel vsiljevati neke svoje definicije kot splošne, zato pa bi želel toliko bolj vztrajati pri problemih in teoretskih opredelitvah. Tistih, ki so lahko videti ekstremne, saj ravno ekstremne in decidirane pozicije vodijo naprej.

**Če pogledamo na to vprašanje iz druge perspektive. Recimo trojica Slavoj Žižek, Alenka Zupančič in vi ste imeli v ljubljanski Drami in v mariborskem gledališču nastopa in v obeh primerih ste dvorani napolnili. Kaj menite, da je bilo tisto, kar je pritegnilo vednosti željne množice, da so vas prišle poslušat? Za kakšen tip interesa gre tukaj?**

V tem primeru ni enega preprostega razloga, šlo je za vrsto okoliščin. Eno je, da ljudje, ki so v svetu uspešni in jih vabijo na vse konce, pridejo končno domov in imajo nastop v Sloveniji, potem jih ljudje pridejo pogledat ne glede na to, s katerega področja prihajajo. Veliko na to gotovo vpliva tudi to, da je osebnost Slavoja Žižka notorična in medijsko privlačna ter da se iz različnih razlogov relativno malo pojavlja v Sloveniji, zato vsakič pritegne precejšnjo medijsko pozornost. Gotovo je zraven tudi nekaj senzacionalizma, nekaj pa, upam, tudi avtentičnega zanimanja.

**Se vam zdi, da tisti, ki pridejo iz nekega iskrenega zanimanja, od vas pričakujejo čisto specifičen tip filozofskega znanja in v čem je specifika tega znanja?**

Dvakrat smo imeli takšna nastopa, ki sta bila res medijska in za oboje je treba povedati, zlasti za prvega v ljubljanski Drami, da na noben način tega nismo povzročili mi. Tovrstne medijske pozornosti si nismo niti najmanj želeli in je ne potrebujemo. Tisto leto je bila splošna tema festivala Fabula laž, v sklopu tega so nas povabili, če bi imeli eno popoldne v Cankarjevem domu diskusijo na temo laži in resnice. Vsi trije smo se strinjali, potem pa je začelo to, brez moje vednosti, rasti v nek medijski vihar in so nas predstavili celo na glavni oder ljubljanske Drame, ne da bi si mi kakorkoli za to prizadevali. Dejansko so tako odločili organizatorji in ti si seveda želijo žarometov in pozornosti. Za dogodek smo vsi trije pripravili resen teoretski tekst. Absolutno nismo podlegli temu, da bi pa zdaj skušali odgovarjati na to medijsko pozornost, ki se je pač ustvarila iz malo kontingentnih razlogov. Tudi v Mariboru smo vsi trije pripravili teoretske intervencije in upam, da je bilo to sporočilo sprejeto.

• Fotografije: Boris Vezjak





**Da bi lažje govorili o učinkih filozofije v družbi, ne bo odveč izvesti preprostega miselnega eksperimenta. Predstavljajmo si, da bi, kar ni več tako osamljena ideja, zaprli oddelke za filozofijo na fakultetah, kakšen inštitut, na srednjih šolah pa bi filozofijo umaknili iz kurikuluma. Bi posledično vse, kar smo do tega trenutka označevali za filozofijo, iz javnih razprav izginilo in bi se nanjo spomnil le še naključni igralec v gledališki predstavi, režiser s citatom v filmu in radovedni kupec v kakšni bukvarnici? Faktor njenega družbenega vpliva in hkrati njeno odvečnost bi v eksperimentu lahko izmerili: izbrisana iz akademskega prostora se njen pomen in teža morda v ničemer več ne bi manifestirala. Če drži ta resda pesimistična ocena, potem je filozofija ves čas res samozadostna romantična disciplina v umetnem okolju institucij šolskega sistema, ki ne zmore ohraniti veliko smisla, če jo iz njega odstranimo. V večini argumentacijskega tehtanja ali v domeni etične refleksije bi filozofija morala ohranjati svoje nenadomestljivo mesto presojevalca političnih, intelektualnih in družbenih spoznanj, ravno tako v procesih sprejemanja odločitev v sleherni demokratični skupnosti. A za vse naštetto mora ohraniti svoj status in prepričanje, da so njene intervencije potrebne. Če tega ne bo storila sama, ne gre računati, da se bodo namesto nje trudili drugi. Ali bi kdo filozofijo kot disciplino v tem primeru pogrešal? Bi pogrešali, da je več ni? Bi to sploh kdo ugotovil?**

Vprašanje ima svojo zelo resno teoretsko plat, ki je v tem, ali obstaja vednost, mišljenje, ki je neodvisno od institucij, ki služijo njegovi transmisiji in ga utelešajo. Če bi ukinili založbe in literarne študije, ali bi literatura še obstajala? Če bi ukinili galerije, teatre itd., ali bi umetnost še obstajala? Jasno je, da so npr. založbe ekonomski pogon in da to, kaj je literatura, ni zvedljivo na ekonomiko založništva, vendar pa ne moremo odmisлити tega, da umetnost drži pri življenju institucionalna mreža. Na nek način je to althusserjansko vprašanje: ali obstajajo ideje, ki so lahko neodvisne od ideoloških aparatov države? Za Althusserja so tisto, kar realno drži družbo skupaj, ideološki aparati države in znotraj tega filozofija seveda obstaja kot veda, kot del teh aparatov, a po Althusserju je posebna poklicanost filozofije v tem, da bi morala predstavljati neko zarezo znotraj tega pogona. Na to vprašanje ni nekega preprostega odgovora in ne zadeva zgolj filozofije, ampak še vrsto drugih stvari. – Ali obstaja mišljenje neodvisno od institucionalne podpore, ki se nudi mišljenju? Pri filozofiji se je to vprašanje najbrž prvič postavilo s Pitagoro, vsekakor pa s Platonom. Ali obstaja filozofija neodvisno od šole? Pitagora je bil prvi, ki je sebe imenoval filozof, in prvi, ki je ustanovil filozofsko šolo ter s tem postavil filozofijo v funkcijo določene institucije, transmisije vednosti skozi institucijo. O Pitagori imamo samo nekaj ne preveč dobro ohranjenih fragmentov, o Platonu pa vemo veliko več. Ustanovil je Akademijo, najuspešnejšo filozofsko šolo doslej, ki je obstajala več kot osemsto let, saj so jo ukinili šele konec starega veka. S tem je postal vprašanje šole ali institucije kot notranje vprašanje filozofije. Ves čas so bile

filozofske šole vezane na določeno institucionalno infrastrukturo in to ni vprašanje, ki zadeva morebitno ukinitve sedanjih filozofskih oddelkov, ampak vprašanje, ki je vpisano že v same začetke filozofije. V kakšnem razmerju je mišljenje do institucije, ki je njegova 'materialna baza'? S tem nikakor nočem reči, da je prava resnica filozofije v tem, kar se dogaja s to institucionalno mrežo. Mora imeti neko neodvisno resnico od tega ali mora predstavljati celo neko zmožnost posega, prekinitve, intervencije v institucionalno mrežo, ki je njen infrastrukturni, materialni nosilec. Drugače ni filozofija. A tudi ta njena gesta mora biti zmožna transmisije in torej terja neko drugačno institucionalnost.

**Pogosto izpostavljate, kako se je v nekem trenutku v preteklosti večina najboljših filozofije dogajala zunaj univerz. Veliko vidnih filozofov nikoli ni sodelovalo ali delovalo znotraj univerze, institucij. Filozofija je v veliki meri nastajala izven teh krogov, potem pa se je na neki točki vrnila na univerze in se zaprla v kabinete.**

O tem vprašanju sem že nekajkrat pisal in ni nepovezano z vprašanjem miselnega eksperimenta odprave filozofskih oddelkov. Po francoski revoluciji se je ustoličilo to, kar Lacan imenuje univerzitetni diskurz. Recimo na kratko, da je diskurz neka temeljna družbena vez neke družbe in da je univerzitetni diskurz takrat dobil neko osrednjo vlogo, s svojo funkcijo transmisije vednosti, širjenja znanosti itd. Kar ni nepovezano s tem, kar je Althusser govoril o centralnosti šolskega ideološkega aparata v moderni dobi. Ustoličenje univerzitetnega diskurza je imelo mnoge dobre in tudi mnoge slabe posledice. Slabe so v tem, da je univerzitetni diskurz zmožen vsako vednost nevtralizirati, jo narediti za predmet neke klasifikatorične analize in ji odvzeti subverzivni značaj (kakršnega je imela denimo v razsvetljenstvu). Univerzitetni diskurz je nek stroj, ki lahko vsako vednost predela, jo transmitira naprej, jo nevtralizira, pacificira, funkcionalizira. Vse to pod okriljem znanstvene objektivne vednosti. Zato je zanimivo, da so nekatere ključne figure mišljenja, kot so recimo Kierkegaard, Marx, Nietzsche in Freud, v drugi polovici devetnajstega stoletja dejansko naredile ključne radikalne premike v mišljenju, ne da bi kdaj prestopile prag univerze. Vsaj ne zares, Nietzsche je bil sicer en semester na univerzi v Baslu in kot je kasneje zapisal v slovitom zadnjem pismu: "Saj bi bil rajši profesor filozofije v Baslu kot Bog, a nisem hotel tako daleč gnati svojega egoizma." Tudi v dvajsetem stoletju so bile tovrstne figure. Sartre je recimo takšen; bil je najbrž najbolj čaščen filozof v vsej zgodovini filozofije, postal je medijska zvezda in tudi človek izjemnega vpliva, ampak nikoli ni predaval na univerzi. Univerza na noben način ni bila del njegovega habitusa. In tudi Lacan. Tehnično gledano je bil njegov seminar res v nekem segmentu del univerzitetne institucije,

a je bilo to povsem marginalnega pomena. Wittgenstein je tu še en poseben primer in pustimo tu ob strani Heideggerja, ki je zgovoren primer v povsem drugačnem smislu. Povsod se da pokazati, da je bil ta odnos do institucije univerze ključen pri razumevanju načina, kako situirati filozofijo. Izhajajoč iz te tradicije imam tudi sam veliko kritično distanco do tega, da naj bi bila filozofija zvedljiva na univerzitetni diskurz in na transmisijo. V sebi bi morala imeti zmožnost prekinitvene intervencije in zmožnost perspektive neke druge družbene vezi onstran diskurza univerze.

### **Se pravi ven z univerz, ven iz kabinetov?**

No, to so bile naivne sanje maja 1968. Gremo ven iz kabinetov, pa na cesto in spreminjat svet. En vidik odgovora je, da moramo vztrajati pri akademskih standardih in kriterijih, in vztrajati danes pri teh standardih je veliko bolj revolucionarno, kot je bilo takrat. Ker takrat so veliko bolj obstajali akademski standardi, danes pa se mi zdi, da jih je treba braniti, in že samo dejstvo, da jih človek brani, je videti kot razbijaško. Nekaj, kar se postavlja po robu hitri uporabnosti informacij, poplavi testiranj in evalvacij.

**Namen prej izpostavljenega eksperimenta je bil bolj ali manj v intenci pokazati, ali ima filozofija kot veda sploh neko praktično uporabno vrednost. V smislu, ali bi jo kdo pogrešal, kot bi najbrž fiziko, kemijo, biologijo pogrešali ekonomija, gospodarstvo in tudi znanost kot takšna. Ali obstaja ta faktor X, zaradi katerega bi še vedno kdo morda rekel: "Imate prav, filozofijo pa le še potrebujemo"?**

Če postavimo vprašanje na ta način, češ, čemu služi filozofija, kakšna je korist od filozofije, se mi zdi, da je na to najbolje zelo preprosto odgovoriti. Kaj je ta faktor X? Najprej je v tem, da filozofija ne služi ničemur. Ko pišemo neke projekte, se prijavljamo na razpise in prosimo za denar, se moramo vsi pretvarjati, kako bo to strašno koristno za gospodarstvo pa še za turizem in promocijo Slovenije itd. Edini način legitimacije neke vednosti je dandanes, da ima koristne gospodarske učinke, in to je na nek način že diskvalifikacija vednosti. Filozofija ima to prednost – in treba se je znati vsakič malo pogumno postaviti na to pozicijo – da ne služi ničemur. Služiti mora najprej mišljenju zaradi mišljenja samega. To, da ne služi ničemur, da naredi zarezo v svetu, ki mu vlada splošna uporabnost in gospodarska korist, to je njena največja korist. Če bi ukinili filozofijo, potem bi natanko ta moment mišljenja kot mišljenja, ki ne služi ničemur, ki ne gleda najprej na to, kje bomo to porabili, v kaj se da vpeti in ali se da to kako unovčiti, res najbolj pogrešali.

Mladen Dolar:

“To, da ne služi ničemur,  
da naredi zarezo v svetu,  
ki mu vlada splošna  
uporabnost in  
gospodarska korist,  
to je največja korist  
filozofije.”



**Vsaj nekateri študentom običajno razlagamo, da je filozofija koristna veda, ne da ne služi ničemur. Ker daje najboljša možna znanja za to, da lahko izvajamo moralne in etične presoje, ker sta morala in etika pravzaprav filozofski disciplini. Tega v zgodovinskem smislu filozofiji nihče ne more vzeti, ne teologija, ne pravo in vse te vede, ki bi to poskušale. Da v končni fazi filozofija služi temu, da znamo kritično razmišljati, da znamo dobro argumentirati, zato ker je pač logika, formalna in neformalna, spet filozofsko področje, in nekako se zdi neizpodbitno, da to v vsakodnevnem življenju, ne le v znanosti, krvavo potrebujemo. Torej je filozofija videti koristna in nečemu služi.**

Mislim, da to, da se postaviš na stališče, da filozofija ne služi ničemur, ne pomeni, da jo izvezamo iz sveta, ampak ji to šele omogoča neko stališče, s katerim lahko posega v svet. Konec koncev se neko podobno vprašanje postavi tudi v umetnosti. Pred časom sem citiral Adorna, ki si zastavi vprašanje, čemu služi glasba. In pravi, da glasba nima nobene funkcije. Najprej se je treba postaviti na stališče, da je nezvedljiva na svoje učinke. Postaviti se moramo na stališče glasbe *“an sich”*. Kar ne pomeni, da nima zelo resnih socialnih učinkov, ki jih je mogoče preučevati – zakaj takšna glasba, kakšna glasba v kakšnih časih, kakšni ljudje poslušajo kakšno glasbo, zakaj razvoj glasbenih oblik in podobno. Različna vprašanja je mogoče postaviti, toda če se ne postavimo najprej na stališče, da ne služi ničemur in da počnemo to samo zaradi



glasbe same, potem ne bo nič. Pri filozofiji mora biti na delu neka sorodna gesta. Moramo si upati misliti zaradi mišljenja samega, kar nam mišljenje nalaga, ne zato, da bomo gledali, kako bomo zdaj to mišljenje koristno uporabili. Kar nikakor ne pomeni, da je to nekaj popolnoma neuporabnega, temveč samo, da če hoče biti stvar izvedena s primerno digniteto, mora biti izvedena zaradi sebe same. Šele to ji zares omogoča učinkovanje, a drugačno od običajnega vpisa v družbeno koristnost in profit.

**Kaj pa, ko ta digniteta izgine? Slišimo za številne primere, predvsem v tujini, kako se filozofi prebijajo v korporacijski svet. Nekatere korporacije so pričele zaposlovati filozofe. Je to naslednja aplikacija filozofije? Tudi v Sloveniji, kot lahko preverimo v statistikah Zavoda za zaposlovanje, je veliko filozofov zaposlenih recimo v industrijah oglaševanja, piarja, skratka v industrijah, ki so na prvi pogled nasprotne temu, kar naj bi bilo mišljenje. Kaj te aplikacije filozofije povedo o njej in o njenem mestu v današnjem času? Podobno vprašanje lahko postavimo tudi pri glasbi. Če pogledamo glasbeno industrijo, a tam še kdo ustvarja glasbo zaradi glasbe same? Ali tudi takrat, ko recimo delaš glasbo za denar, še vedno obstaja ta moment, da lahko delaš glasbo zaradi glasbe same, ali pa je to zgolj nekakšno postransko romantično (samo)prepričevanje o poslanstvu glasbe?**

Če sem že omenil Adornov citat o glasbi, se ta citat nadaljuje tako, da govori o tem, da glasba nima funkcije in pri tem je treba vztrajati, ima pa funkcijo onkraj funkcije, ko sama ta brezfunkcijskost začne delovati kot funkcija na drugo potenco in je lahko vpeta v tržni mehanizem. Adorno se zaveda, da ni preprosto reči: "Ah, mi smo pa vzvišeni in bomo delali samo glasbo zaradi glasbe", ampak lahko samo dejstvo, da rečeš: "Jaz se pa ne oziram na koristi", prične delovati kot tržna znamka. To je seveda tudi nevarnost filozofije. Še tako se lahko postavimo za avtonomijo mišljenja, ampak težko se izognemo splošnemu poblagovljenju vednosti. Sama drža še ni dovolj, da bi se lahko izognili poblagovljenju, ki je zelo zavratna stvar. Marx je izpostavil nekaj zelo natančnega in daljnosežnega, namreč da je blagovna forma sama forma biti v našem času in da je tej splošni formi biti zelo težko uiti. To je Marxova ontologija. Kako napraviti zarezo v tem svetu vesplošnega poblagovljenja, pa je problem, s katerim se ne sooča le filozofija, ampak na svoje načine tudi umetnost, znanost, politika ... Če so le vredne svojega imena.



**Če se obrnemo k večni temi: kako razumeti odnos med analitično in kontinentalno filozofijo in kako se ta kaže pri nas? Očitno med njima obstaja nek konflikt. Ga je mogoče na kak način preseči? Prej ste omenili, da je prednost filozofije v njeni raznolikosti. Ali, ko govorimo o tej opoziciji analitične in kontinentalne filozofije, govorimo o tej kreativni razliki, ali pa gre za nekaj, česar res ni mogoče postaviti na skupni filozofski imenovalac?**

To razmerje je na nek način nerazmerje. Ni tako, da bi bilo to zlahka razumeti kot dopolnjujoče razmerje, kjer bi obe plati zlahka stopili v nek skupen dialog, samo dobre volje je treba. Vsepovsod je to težavno, v Slovenji pa so tu še neke specifične slovenske okoliščine, osebne zgodbe in podobno, kar pomeni, da so te okoliščine še nekoliko bolj nesrečne kot recimo v Ameriki, kjer se z nekaterimi kognitivisti zlahka pogovarjam, ker imajo veliko manj predsodkov.

**Zakaj menite, da so pri nas ti predsodki močnejši? So to enosmerni predsodki ali gredo v obe smeri?**

Absolutno gredo v obe smeri. Tudi tako imenovani kontinentalni filozofi nikakor niso nedolžni in so pripravljeni dajati zelo arogantne, vzvišene izjave o kolegih analitikih, kognitivistih, ki da so nevedni in sploh ne znajo dojeti, kaj naj bi bila prava filozofija itd. Meni je zanimiv del znanosti o možganih, ki skuša voditi dialog s psihoanalizo. Sicer sem sam bolj skeptičen do tega, a vendarle se mi zdi, da pridemo včasih do stvari, ko se iz različnih perspektiv problem izkristalizira in postane skupen. Če rečem karikirano in na hitro – ali materija misli? Kaj bi bila tista točka, kjer vznikne refleksija? Kako bi lahko misel izpeljali iz materije? Kje je tista točka, ki je hkrati v skladu z znanostjo in s tem, kar filozofi razmemo kot zavest in misel? Znanost hoče vzpostaviti neko sklenjeno kavzalnost, v neki točki pa tega ne more, zaide v nek krožni argument, kjer se pač predpostavi tisto, kar bi bilo treba izpeljati. To je v kognitivizmu zelo zanimiva točka in kognitivizem sam to priznava. Ne gre za to, da bi jim mi zdaj solili pamet, dobri kognitivisti znajo o tem zelo dobro kaj povedati. Potem so tukaj tudi ljudje v analitični filozofiji, ki so mi zelo blizu, recimo nedavno preminuli Stanley Cavell, sicer specifična figura, saj ga je težko opredeliti, ampak je imel za svoje poslanstvo, da je bil v tesni konverzaciji z Derridajem in tudi s celo vrsto drugih kontinentalnih filozofov. To je počel na način, ki je imel digniteto, šarm, da se je bilo mogoče od njega učiti. Bil je tudi izvrsten pisec, da ne govorimo o njegovih lucidnih analizah filmov, Shakespearja, Becketta ...

**V začetku osemdesetih ste pomagali postaviti na noge Društvo za teoretsko psihoanalizo, ki je postalo sinonim za ljubljansko psihoanalitično šolo, ki združuje nemški idealizem, marksizem in lacanovsko psihoanalizo. Odnos do psihoanalize se je v zadnjih tridesetih letih dodobra spremenil. Kam bi jo sami umestili po tem času, kako uporabna je danes za razumevanje aktualnega sveta in kako se je njena uporabnost skozi leta modificirala? Katera so danes tista vprašanja, ki jih poskuša psihoanaliza obravnavati? Je to še vedno tako uporabno orodje, kot je bilo takrat, ko ste se z njim začeli ukvarjati?**

Če sem prej govoril o nekem upadu in krizi kritičnega mišljenja, potem je kriza psihoanalize nedvomno del tega. Če se vrnem malo nazaj: ko je leta 1939 umrl Freud, je bilo ljudi, ki so bili dejansko deležni praktične psihoanalitične obravnave, zanemarljivo malo, toda vsi na svetu, v raznih branžah vednosti, ne glede na izobrazbo, so vedeli za Freuda. Na osnovi svoje klinične prakse je proizvedel koncepte, ki so imeli univerzalni nagovor in ki so dejansko lahko tako rekoč zajeli množice. Freud je v času svojega življenja uspel iz psihoanalize narediti univerzalno referenco za vse. Sam sem bil priča nekemu drugemu trenutku, poslednjemu trenutku ali koncu Lacana. V tistem času sem po nekem čistem naključju dobil štipendijo za študij v Franciji in sem dejansko lahko spremljal še zadnji Lacanov seminar. To je bila svojevrstna izkušnja: najeli so največjo predavalnico v Parizu, v kateri je bilo 1100 sedežev, a je bilo treba na vstop v vrsti čakati dve uri. Imel je pač status nekoga, ki je po Freudovih stopinjah, v svoji vrnitvi k Freudu, uspel iz psihoanalize narediti nekaj, kar je bila absolutna referenca. Bili so seveda tudi ljudje, ki so bili zelo proti temu, kot recimo Deleuze ali Foucault, tudi drugi so podajali močne kritike Lacana, a nihče ni mogel mimo tega, da se ne bi opredelil do te reference. V Franciji sem študiral leta 1980, Lacan pa je umrl leta 1981 in od takrat naprej se mi zdi, da je najprej prišlo do neke sektaške razpršitve njegove organizacije. Videti je, da večino časa psihoanalitiki porabijo za to, da pobijajo druge psihoanalitike in se napihujejo, kdo da je večji ali edino pravi lacanovec, pri čemer psihoanaliza kot celota postaja čedalje bolj marginalizirana in nerelevantna. Gotovo je to neka zelo tragična situacija, ki ne zadeva samo usode psihoanalize, ampak tudi usodo kritičnega mišljenja nasploh. Če vzamem leto 1981 in Lacanovo smrt za izhodiščno točko, je za psihoanalizo kot terapijo specifično, da se je od takrat naprej recimo farmakološka industrija podeseterila, če ne postoterila. Postala je osrednji način obravnave psihičnih težav, kar danes pomeni, da lahko za vsako težavo vzameš tableto in da se izumljajo čedalje nove bolezni, za katere so na voljo tablete. Vsi smo ves čas v nekih patoloških stanjih in za vsako od teh stanj obstaja neka kemija; pogledjte samo množično uporabo antidepresivov. O tem razmahu psihofarmakološke industrije kot ene velike patologije današnjega

časa je bilo že precej napisanega. Po drugi strani se ponujajo kognitivistične terapije, ki so neposredno videti bolj učinkovite, ker če imaš določene težave, ti po neki, na hitro rečeno, behavioristični metodi omogočijo, da se lahko relativno hitro ponovno vključiš nazaj in postaneš spet funkcionalen. Kognitivizem je zasnovan na nekih predpostavkah znanosti o možganih, ampak poleg tega se je razmahnila široka paleta raznih bolj dvomljivih terapij, tudi zelo eksotičnih, new age itd. Ponudba je, skratka, postala zelo široka in psihoanaliza je znotraj tega polja čedalje bolj drsela na obrobje. Takšna je situacija danes. Psihoanaliza kot klinična praksa je postala zelo marginalizirana in pod udarom. Če gledate kakšne filme Woodyja Allena iz sedemdesetih let, v katerih je psihoanaliza referenčna točka, se človek sicer iz tega norčuje na vse mogoče načine, a hitro dojamemo, kako pomemben del ameriškega življenja je bila. Z rahlo komičnimi, anekdotičnimi referencami je prikazoval ljudi, za katere je bila psihoanaliza ključna za to, kako se soočati s socialnimi in psihičnimi zasebnimi konflikti. Danes tega ni.

### **A ni to morda preprosto tudi zaradi tega, ker klinična freudovska psihoanaliza ne deluje dovolj dobro?**

Tukaj se zanesljivo postavi vprašanje o njeni učinkovitosti. Pacienti hodijo h konkurenci, imajo tablete, ki bojda hitro in učinkovito pomagajo. Psihoterapija ni v krizi, prav nasprotno, razmahnila se je na vse mogoče načine; opravljanje imamo s splošno terapevtizacijo družbe, in seveda se postavi tudi vprašanje o uspešnosti psihoanalize kot terapije. Uspešnost je bila problematična tudi že v času Freuda in Lacana. Vprašanje je, če je Freud kakšnega pacienta zares ozdravil. Vprašanje pa je predvsem, kaj sploh pomeni ozdraviti. Kljub temu je Freud lahko takrat postal neka splošna referenca, ker to pač ni bilo v razmerju z neko neposredno učinkovitostjo. Jasno je, da je psihoanaliza draga in zamudna. Je pač neka vrsta terapije, ki traja veliko časa in stane ter ne prinaša nekih spektakularnih takojšnjih rezultatov. V času, ki je tako usmerjen v hitro učinkovitost, je videti kot relikvija prejšnjih časov. V tem nezavidljivem stanju psihoanalize je recimo Žižek nekdo, ki je izvrsten ambasador psihoanalize. Z vso svojo sinkretičnostjo in svojimi lacanovsko-heglovskimi stališči, ki so absolutno nestandardna in ekstremna, je postal svetovna referenca. Skoraj ga ni človeka, ki ne bi vedel zanj in ne bi do njega zavzemal nekega stališča. Kljub temu, da pač ni psihoanalitik praktik, tako kot sta bila Freud in Lacan, pa ta univerzalni, univerzalistični naboj psihoanalize dejansko drži v kondiciji. Zdaj je domala edini, ki je v tem pogledu splošna referenca v svetovnem merilu.

**Ali ljubljanska psihoanalitična šola verjame, da je lahko freudovska, pa tudi lacanovska psihoanaliza, klinično uspešna? Ali ne obstajajo poskusi lacanovcev in sorodnih šol ter avtorjev, kot je recimo Paul Verhaeghe, ki dejansko mislijo, da je po principih te vrste psihoanalize mogoče zdraviti ljudi? Ali teoretski psihoanalitiki verjamete, da bi psihoanaliza lahko bila uspešna tudi v kliničnem smislu, a se pač s tem ne ukvarjate?**

Vprašanje je veliko bolj generalno. Uspešna v čem? Kakšen kriterij postavimo za uspešnost? Kaj pomeni ozdravljeni pacient? Freud je začel z zdravljenjem individualnih primerov histerije in je potem že leta 1908 napisal tekst "Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität" (Kulturna spolna morala in moderna nervoznost), kjer v sam naslov postavi dva parametra: eden je parameter individualne patologije, drugi pa je vprašanje neke družbene strukture in družbene patologije. Poanta tega teksta je zelo preprosta. Ni problem v tem, da ljudje zbole vajo za takimi simptomi, temveč da obstaja družbena struktura, ki to simptomatiko generira. Freud jo tam poimenuje kulturna spolna morala, takšna, kot je obstajala leta 1908, ki sistematično in nujno proizvaja tovrstno patologijo. Pri Freudu nikoli ne gre za privatno patologijo, ki jo je treba ozdraviti, ampak prej za to, da je bil, bolj kot je napredovala njegova kariera, vedno bolj obseden s socialno patologijo, z analizo družbe, ki je bolna. To sugerirajo že naslovi nekaterih njegovih knjig, kot so "Množična psihologija in analiza jaza", "Prihodnost neke iluzije", "Nelagodje v kulturi" in "Mož Mojzes in monoteistična religija". Ta moment je bil v psihoanalizi vedno navzoč. Ne zdravimo le tega individualnega pacienta in ga poskušamo vključiti nazaj v to družbo, problem je v tem, da je ta družba bolna in ni glavni cilj le v tem, da ga naredimo ponovno konformnega, uporabnega posameznika, ki se bo uspešno naprej podrejal patološki družbi. Spričo tega je bila zveza psihoanalize in levice inherentna in je bila recimo maja '68 navzoča tudi na ulicah. Kritika neke patološke strukture družbe, ki proizvaja individualno patologijo, je bila v psihoanalizi bistveni moment, v tem je njena kritična subverzivna ost. Če gledamo s tega vidika, potem ozdravljenje ne more biti v tem, da sem se ponovno zmožen vključiti v patogeno družbo. Psihoanaliza vedno privede individuume do tega, recimo, političnega vprašanja. Ne ponuja svoje lastne politike psihoanalize, ampak vsakogar privede do nekega praga, kjer je treba postaviti politično vprašanje. Zato je sama kategorija ozdravitve na nek način vprašljiva. S čim jo bomo merili?

**Ko govorimo o učinkih psihoanalize, ima ta tudi svoje temne plati. Še posebej po drugi svetovni vojni je imela velik učinek na propagando, nadzor nad ljudmi. Kar nekaj sistematičnega dela je bilo vloženega v to, da so določena psihoanalitična orodja pristala v rokah oblasti, ki so posameznike z njo obvladovala in manipulirala.**

O čem govorimo, ko govorimo o psihoanalizi? Po Freudovi smrti, a že za časa njegovega življenja, je gibanje razpadlo na določene usmeritve, ki so bile med seboj zelo divergentne. Če vzamemo še obdobje pred Lacanom, je bila tukaj ego-psihologija, ki jo je širila Freudova hčerka Anna in je bila v neposrednem nasprotju s tem, kar je učila Melanie Klein. Lacan je nastopil z besedilom o zrcalnem stadiju kot tvorcu funkcije jaza in odločno nasprotoval celotni ego-psihologiji. Od vsega začetka, ko je imel leta 1936 prvič nastop v Marienbadu na psihoanalitičnem kongresu, kjer sta se s Freudom za hip celo srečala, je do ego-psihologije, ki je res prilagoditvena, zavzel odkrito antagonistično stališče. Obstajajo sicer tudi še bolj absurde povezave, kot je Freudov nečak Edward Bernays, ki je med drugim sicer promoviral Freudova dela v ZDA, a predvsem velja za enega od očetov sodobne propagande in reklamne industrije. Sicer bolj po naključju in anekdotično, kot da bi kdaj zares skušal uveljaviti psihoanalizo v ta namen. Zanesljivo pa je ta ločnica med prilagoditveno in subverzivno platjo psihoanalize obstajala od vsega začetka in se vleče še danes.

**Dotaknimo se še položaja filozofov kot javnih intelektualcev. Noam Chomsky je leta 1967 objavil esej o njihovi odgovornosti, ki je od takrat pogosto referenca, ko beseda nanese na to vprašanje. V članku Chomsky govori o razliki med šolskimi eksperti in tako imenovanimi "free floating" intelektualci. Kako ste vi v tistem času, konec šestdesetih, dojemali Noama Chomskya?**

Noama Chomskya smo tedaj dobro poznali, a predvsem kot lingvista. Njegovo delo "Sintaktične strukture" je postavilo teorijo, ki je bistveno nasprotovala lingvistiki Ferdinanda de Saussurea in dejstvo, da je leta 1957 postavil lingvistiko na neke, na hitro rečeno, antisaussurjevske temelje, je terjalo zelo velik premislek tudi znotraj strukturalizma, ki je zrasel iz saussurjevske lingvistike. V tem pogledu je zelo zanimivo brati npr. Emila Benvenista, ki je v vsakem pogledu izjemen avtor, on je že v šestdesetih letih poskušal premisliti, kako gresta Saussure in Chomsky skupaj – ali ju je mogoče povezati. Ko sem bil študent, so v srbohrvaščino prevedli knjigo *Gramatika i um* (1972) – mimogrede, prav neverjetno je, kaj vse je založba Nolit takrat izdajala, v Jugoslaviji smo bili osupljivo na tekočem z novimi teoretskimi dognanji. Chomsky je tako najprej veljal za nekoga, ki je povzročil veliko lingvistično revolucijo.

cijo. Poleg tega sem študiral francoščino, kjer je na fakulteti Chomsky že tedaj veljal za osnovo pristopa k jeziku. S Chomskim smo bili tako najprej v stiku na tej ravni, potem seveda čedalje bolj po njegovi drugi plati. Manj ko se je ukvarjal z lingvistiko, bolj je prihajala na dan njegova aktivistična drža. Ta njegova druga plat tam konec šestdesetih ni bila tako v ospredju tudi zato, ker takrat kritičnih intelektualcev ni manjkalo.

**Kakšna bi bila danes odgovornost intelektualcev, ki se v glavnem držijo svojih kabinetov ali živijo v svojih slonokoščenih stolpih; bi potrebovali neko bolj aktivno intelektualno intervencijo? Kaj danes sploh pomeni odgovornost intelektualcev in ali je sploh mogoča, če jim množični mediji ne nudijo več primerne prostora? Je morda mogoče danes biti intelektualec še kako drugače? Mar ni prav filozof tisti, ki lahko oskrbi mišljenje z nekim kritičnim znanjem, logiko in družbenim predvidevanjem, se pravi, da lahko ponudi usrezno ekspertno znanje, ki je najbolj kompatibilno z delom intelektualca?**

Seveda bi na različne načine potrebovali čim več odgovornosti intelektualcev. Že ves čas govorim o upadu kritičnega mišljenja, krčenju prostora zanj, za kar smo seveda tudi sami sokrivi. Kaj pa so še drugi dejavniki? Če vzamemo internet, ki je bil še v devetdesetih letih, ko smo se z njim prvič seznanili, tudi med kolegi, s katerimi smo se pogovarjali na Zahodu, dojet precej utopistično. V devetdesetih letih je obstajal nek neverjeten zagon in prepričanje, da bo internet prinesel revolucijo. Predstavljal je način demokratizacije znanja, kot ga še ni bilo. Omogočil je, da lahko kdorkoli na svetu stopi v stik s komerkoli. Nekdo iz zakotnega predmestja lahko stopi v stik z vrhunskimi intelektualci na Harvardu, kar se tudi realno dogaja. Ravno Chomsky je znan po tem, da vsakemu odpiše, in takšnih ljudi je še kar nekaj. Interneta se je držala utopija mogočnega orodja razsvetljenstva, bil je tehnološka baza, ki bo omogočila triumf vednosti. Zdaj pa je optimizem v zvezi s širjenjem interneta upadel in se iz utopije spremenil v distopijo. Izkazalo se je, kako zelo ga je mogoče uporabiti kot neverjetno učinkovito orožje širjenja dezinformacij, najbolj cenjenih trikov propagande, teorij zarot, govoric. Govorice so sicer lahko zanimiv objekt filozofskega razmisleka. Tudi filozofija se je začela tako, da so govorice uničile Sokrata. Človek logosa, najmodrejši človek v Grčiji, kot je povedal delfski orakelj, se je znašel na procesu, ki so ga, kot beremo na začetku "Apologije", zakuhaile govorice, on pa proti temu ni našel obrambe. Moč logosa je bila nemočna proti moči govoric. Obstaja cela kulturna zgodovina pogubnega širjenja in učinkovanja govoric. V dvajsetem stoletju so dobile nov zamah najprej s širjenjem medijev, s splošno mediatizacijo družbe, potem pa še toliko bolj spektakularno s širjenjem interneta ter naposled družbenih omrežij, in če vzamemo

ta dva pola, potem je prej videti, da je logos klonil proti govoricam. Sama možnost, da bi po internetu širili logos, je podlegla temu, da se širi antilogos. Tako kot se že Sokrat s svojim logosom ni mogel upreti tistim, ki so že desetletja širili govorice proti njemu. Če bi imel opravka samo s temi, ki so bili pred njim, ne bi bilo problema, ampak od govoric je bilo tedaj ukrivljeno celo polje. Ta ukrivljenost se je od takrat do danes povečala, prišlo je do neskončnih možnosti ukrivljanja diskurzivnega polja, kjer se vidi vsa dvoumnost novih tehnologij. Obenem se je zmanjšal domet intelektualnih intervencij. S to poplavo je v zadnjem času povezan vzpon populizma, Trumpa itd., zmožnost ukrivljanja pa je postala tako neznanska, da si je še pred desetimi leti ne bi mogli niti zamisliti. Na zmožnost kritičnega uma smo še ne dolgo nazaj gledali veliko bolj optimistično. Še recimo izvolitev Obame je predstavljala neko zelo svetlo znamenje. Samo dejstvo, da se je lahko to zgodilo, je bil nek neverjeten signal, potem pa je videti, da je šlo vse samo še navzdol.

**Bob Frodeman in Adam Briggie v knjigi iz leta 2016 "Socrates Tenured" predstavljata temeljno težavo, ko se sprašujeta, ali so akademski filozofi pripravljeni pomagati družbi pri razmišljanju? Osnovni zastavek je, kaj bi se zgodilo, če bi Sokrat živel v današnjem času? Ali bi bil zaposlen na univerzi? Kaj bi Sokrat pravzaprav počel? Najbrž ne bi bil del univerzitetnega diskurza? Menite, da so filozofi malce bolj poklicani k temu, da bi bili javni intelektualci, kot morda kakšni drugi družboslovni profili, ker pač imajo neka znanja, ki so recimo temu statusu bližje? Kako je mogoče, da dejansko danes filozofi ne skrbijo za svoje polje zunaj akademske sfere, tudi takrat ne, ko gre za filozofska vprašanja, na kar ciljata avtorja? Se pravi, da ne nastopajo javno kot filozofi. Na trenutke se zdi, da v Sloveniji in tudi širše filozofi ne opravljajo nobene od teh funkcij. Ne te ožje, da bi zunaj akademske sfere nastopili kot filozofi in širili svojo filozofsko znanje, niti v tem širšem pomenu, kot javni intelektualci.**

Ponovno imamo malo težavo z opredelitvijo tega, kdo so filozofi ...



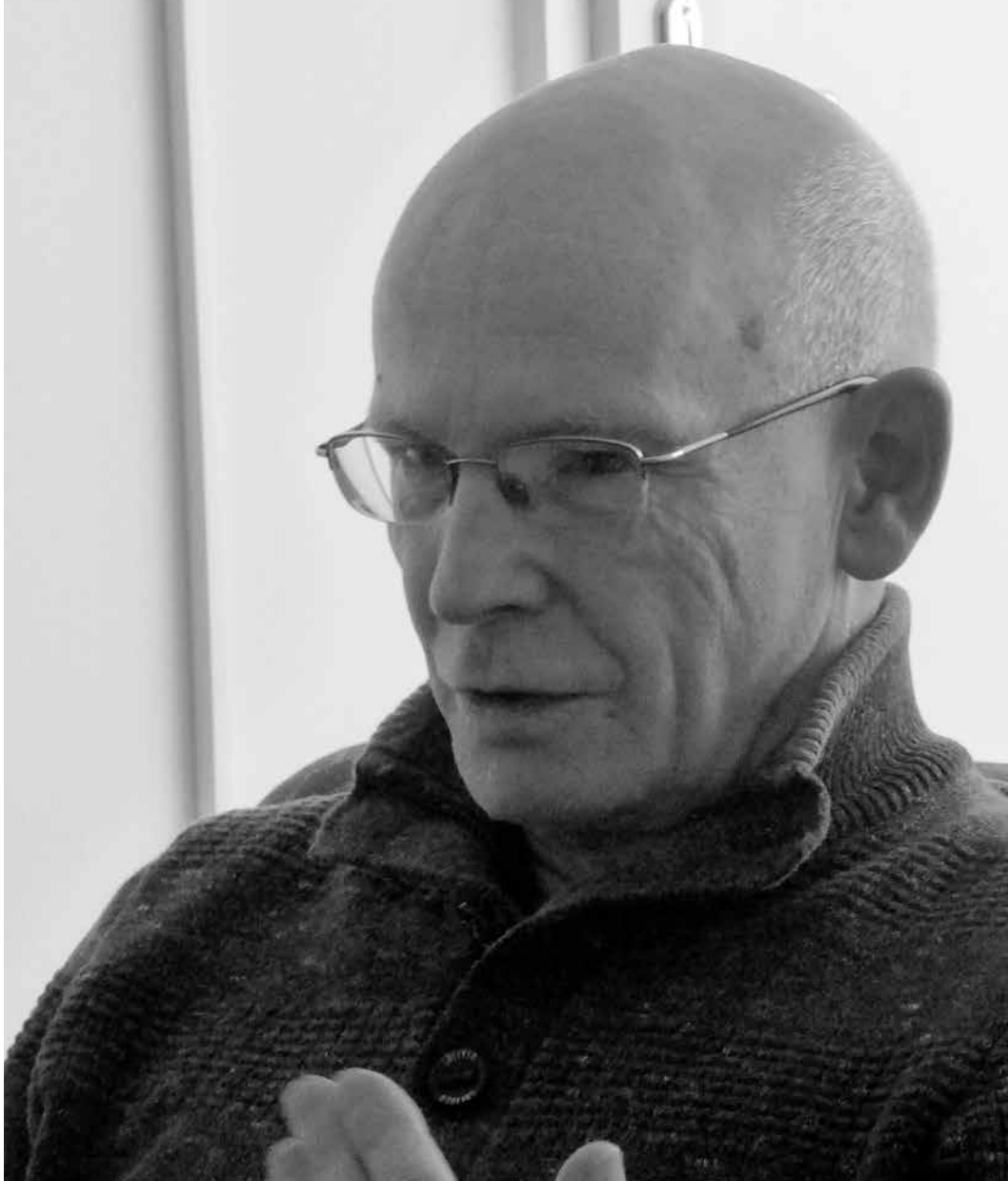
**Recimo, da so ravno akademski filozofi dovolj dobro opredeljeni. Ali recimo člani kakega oddelka za filozofijo ali inštituta. Koliko njih nastopa v javnosti, v javnih diskusijah? In od česa je to odvisno?**

Ločnice je težko postaviti. Če izpostavim nekaj najbolj znanih javnih intelektualcev v Ameriki: Fredric Jameson po osnovni formaciji ni filozof, čeprav je tudi to; tudi Michael Hardt ne; tudi David Harvey ne; Naomi Klein ni filozofinja; Judith Butler po osnovni formaciji celo je filozofinja, ampak je bolj znana po študijah spolov. Govorim samo o tem, da je zelo težko opredeliti, kdo bi pa bil filozof, ki zdaj nastopa kot filozof. Vsi *ad hoc* našeti so seveda filozofsko relevantni, a nobeden od teh ni zaposlen na kakšnem oddelku za filozofijo. O tem bi bilo treba malo širše reči, da ni samo specifična funkcija filozofa tista, ki je tukaj na pladnju, ampak širše socialne teorije, kritične teorije, humanistike na splošno. Gotovo je, da je funkcija javnih intelektualcev postala redka, da je v upadu in če pogledam slovenske razmere, je javnih intelektualcev v bistvu zelo malo. Tudi filozofov, ki bi se zares izpostavljali in javno angažirali.

**Eden od razlogov med tistimi na univerzi je podoben za vse na njej, saj so tudi filozofi podvrženi ultimatu znanstvene kvantifikacije, zbiranju SICRIS-ovih točk in formalnim uzancam, ki jih je treba izpolnjevati, kar včasih niti na časovni ravni ne dovoljuje, da bi človek posegal v družbeno sfero in bil v njej aktiven. Pri čemer se takšen angažma od naravoslovnih in tehničnih profilov ne pričakuje. To je gotovo eden od razlogov. Najbrž ni opravičljiv?**

Kakega preprostega opravičljivega razloga seveda ni. Res je, kar pravite, obstaja ta akademizacija, specializacija, dejstvo, da se je akademski pogon tako zelo razmahnil, da je znotraj njega samega že več kot preveč dela; da se je zazankal vase, marsikdaj v lastno jalovost. Ob tej množičnosti in birokratizaciji, o kateri sem govoril, so sami pogoji dela nenaklonjeni refleksiji, tudi če sploh ne omenjamo zloglasne bolonjske reforme, ki je mnogim zagrenila življenje in imela, kolikor vidim, pretežno slabe učinke za samo delo na univerzah. Ja, res je, da je filozofija po svojem habitusu poklicana za družbeni angažma. Filozofija ima sicer res tudi svoj introspektivni moment, moment meditacije, samotnega premisleka, ampak to ni v protislovju s tem, da je vedno stala v viharjih časa. Platon je recimo predlagal zelo radikalne družbene reforme, vprašanje je sicer, če bi bila družba res kaj boljša, če bi jim sledili; radikalne družbene reforme je predlagal tudi Aristotel. Vedno je filozofija zelo praktično posegala v družbeno tkivo. V krščanstvu sta bila recimo Avguštin in Tomaž Akvinski, sicer z introspektivnim religioznim habitusom, tudi politična aktivista, viteza vere, preganjalca heretikov. Da ne govorimo o filozofiji razsvetljenstva, ki je pripravljala prevrat.





Mladen Dolar: “Gotovo je, da je funkcija javnih intelektualcev postala redka, da je v upadu in če pogledam slovenske razmere, je javnih intelektualcev v bistvu zelo malo. Tudi filozofov, ki bi se zares izpostavljali in javno angažirali.”

**Znan je primer nobelovca Petra Higgsa, ki je napovedal obstoj t. i. Higgsovih bozonov, ko je odkrito priznal, da danes bozona ne bi mogel odkriti, ker bi ga že zdavnaj pred tem odpustili. Po današnjih standardih ne bi mogel niti do praga univerze, ker je enostavno premalo objavljaj, kaj šele, da bi imel možnost raziskovanja. Dandanes ne bi več dobil akademske zaposlitve, ker ga ne bi imeli za dovolj produktivnega. Tudi trenutno imamo to debato – očitno je največji problem slovenskega šolstva, kako vrednotiti delo učiteljev.**

Da imamo evalvacije in točkovanja, da se nihče več ne vpraša, kaj nekaj je, ampak samo še, kje je bilo objavljeno in kako se to točkuje, da se ukvarjamo z "impact faktorji" itd., je za ta sistem absolutno katastrofa. To je sistem, po katerem nihče v zgodovini filozofije ne bi prišel skozi. Sistemi evalvacije merijo vse mogoče, razen tistega, kar je bistveno, kritične in inovativne refleksije. Že mi se pritožujemo nad birokratizacijo, kolegi na Zahodu pa mi pripovedujejo, da je tam še veliko huje. Gre za zahtevo po učinkovitosti in kvantifikaciji, ki terja vedno več. Tudi prostor za filozofijo se krči. Na ljubljanskem oddelku za filozofijo je tako, da ljudje hodijo v pokoj in se ne nadomeščajo z novimi. Število učnega osebja se bo krčilo še naprej. Ljudje, ki danes tukaj doktorirajo in so odločeni nadaljevati filozofsko kariero, nimajo nobene možnosti, da bi prišli do redne zaposlitve na svojem področju. Tukaj nimajo perspektive in nekateri odhajajo v tujino. Kar je bilo še generacijo nazaj povsem drugače.

**Kako bi lahko filozofija v javnosti nastopala nekoliko bolj pogumno in tudi malo bolj jasno, saj se ji pogosto očita neka domnevna nejasnost? Verjetno poznate Alaina de Bottona, ki s svojo "Šolo življenja" poskuša filozofijo ljudem približati na poljuden način. Zadeva ja privlačna in popularna. Pri ljudeh tak pristop deluje in to prepoznavajo kot nekaj, kar je zanje koristno. Vidite kakšno orodje, da bi se dalo odgovornost intelektualcev in potrebo širše javnosti po filozofiji povezati? Poznamo digitalno humanistiko, ki poskuša združevati knjižno znanost s sodobnimi digitalnimi tehnologijami. Danes obstaja vseprisoten šum, ki je verjetno do neke mere odgovoren za situacije, ki smo jim priča, a kljub temu, kako se organizirati znotraj tega šuma, da bomo lahko filozofijo ohranili vsaj kolikor toliko živo?**

Proti temu, da se filozofijo popularizira, nimam nič, to je vsekakor zelo zaželeno, a tako kot to počne de Botton, se mi pač ne zdi dobro. Popularizacija ni trivializacija. Kar pa zadeva digitalizacijo – pred dnevi sem bil prisoten na dogodku v čitalnici NUK-a v podporo gradnji NUK-a 2, ki je bil izraz gneva nad tem, da se toliko časa nič ne premakne. Moj oče Jaro Dolar je bil v nekem času direktor NUK-a in ko je leta 1976 šel v pokoj, je povedal, da sta se s pred-

sednikom izvršnega sveta vse dogovorila, da bo novi NUK v kratkem zgrajen in da lahko v miru odide v pokoj. To je bilo leta 1976, pred 43 leti. Vprašanje digitalizacije in NUK-a 2 na nek način kristalizira to vprašanje. Čemu NUK 2 v času digitalizacije, ko se vse manj dogaja na papirju? Ali sploh še potrebujemo knjižnice? Prvi odgovor je lahko, da če se ozremo po svetu, vidimo vrsto sijajnih novih knjižnic, ki so arhitekturni in družbeni ponos, mnoge države v to veliko investirajo, knjižnice čedalje bolj postajajo pravi hrami in centri intelektualnega življenja. A še pomembneje je tole, in to zadeva vprašanje digitalizacije in humanistike: obstaja zelo velika razlika med informacijo in vednostjo. Dostopnost informacij je postala tako velika, kot ni bila še nikoli v zgodovini, kar pa ne pove ničesar o strukturi vednosti. Kratka diagnoza današnjega časa bi se lahko glasila: več kot je informacij, manj je vednosti. Seveda podpiramo vsesplošno digitalizacijo in dostopnost informacij, ki jo omogoča, ampak zato, da bi iz tega naredili strukturo vednosti, pa potrebujemo knjižnico. V projektih novih knjižnic vidim obrambo dignitete vednosti, ali vsaj enega bistvenih momentov te obrambe.

**Je to zaradi učinka materialnosti knjige ali zaradi tega, ker je to prostor srečevanja?**

Oboje. Tudi mislim, da je knjiga v svoji fizični obliki nenadomestljiva. Vse dostopne statistike, pa tudi moja lastna izkušnja tega, kar preberem na spletu, govori o tem, da si to zapomnimo za pet minut, kar pa preberemo na papirju, pa ostane veliko dlje. Do vednosti ni nobene bližnjice. Na srečo obstajajo bližnjice do informacij, do vednosti pa bližnjice ni. Terja velik individualni in kolektivni napor.

**Danes se pogosto pojavljajo primerjave o podobnosti današnjega časa s časom pred prvo, drugo svetovno vojno. Vse te primerjave so skratka postavljene v zgodnje 20. stoletje, škotski zgodovinar Niall Ferguson pa vztraja in opozarja, da je današnji čas na račun interneta veliko bolj podoben času ob izumu tiskarskega stroja, razlika je le v tem, da se danes vse skupaj dogaja veliko hitreje. Vse to, kar se je zgodilo po izumu tiska, od verskih vojn do sežiganja čarovnic, vraževerja, širjenja govoric, ki ga je omogočila širša dostopnost raznega čtiva, se danes koncentrira v izrednem kratkem času. Po tem se zdi, da so pred nami še zelo zanimivi časi. Kako razumete to primerjavo?**

O tem, da nas čakajo zanimivi časi, ni dvoma. Primerjava je zanimiva. Iznajdba tiska je postavljena kot nek tehnološki prelom moderne, neverjetna hitra dostopnost informacij in idej je po eni strani civilizacijski standard in napredek, po drugi pa je res prinesla tudi to, da se hkrati z informacijami širijo tudi dezinformacije, kar je tudi mogočno sredstvo hujskanja ljudi in napajanja fantazem, teorij zarot, hitrih bližnjic.

**Tudi zdaj lahko vidimo poskuse, kako kaos, ki ga povzroča internet, spraviti pod nadzor. Lotevajo se različnih pristopov, od cenzure, centraliziranja interneta ...**

Internet ima toliko vodov in odvodov, da ga je zelo težko zaježiti in uravnati, vedno se najdejo mnoge stranske poti. Glede zgodovinskih primerjav pa na splošno tole: Hegel je dejal, da se iz zgodovine ne da naučiti ničesar, razen tega, da se iz zgodovine ne da ničesar naučiti. A to je zelo velika lekcija, ki jo moramo imeti pred očmi pri vseh historigičnih primerjavah in vzporednicah. Vsekakor se mi zdi zanimiva vzporednica z nastankom tiska, vse tehnološke inovacije so spočetka videti velik blagoslov in so vzbujale utopična pričakovanja, a so se sčasoma po mnogih plateh izkazale za nočne more. Kar ne pomeni, da jih lahko preprosto obsodimo in zavržemo ali se poskušamo povrniti v nek domnevno srečnejši čas pred tem. V vsaki tehnologiji, orodju, je na delu neka ambivalenca, tudi v internet je vpisana ambivalenca, blagoslov in prekletstvo obenem. Tehnologija vedno ponuja nove možnosti, nove emancipatorne potenciale. Ne smemo preprosto pristati na to, da je vse črno in izgubljeno. Danes se pogosto postavljajo vzporednice s časom pred drugo svetovno vojno, z vzponom populizmov, vzponom fašizma in tako naprej. Takšne vzporednice obstajajo in so tudi zaskrbljujoče, a vedno je treba imeti pred očmi to Heglovo vodilo. V zgodovini nikoli ni ponovitve, vedno smo v neki drugačni in na drugačen način odprti situaciji. Mislim, da je bistvo heglovske lekcije v nasprotju z običajnim pogledom na Hegla. Zanj običajno velja, da naj bi šlo za zaprt in v sebi sklenjen sistem, a njegova poanta je prej v tem, da je zgodovina v vsakem trenutku ambivalentna in odprta.

**Kaj je v tem kontekstu z demokracijo? Je nekaj, na čemer se še spleča graditi, kar moramo ohraniti za to, da ohranimo neko civilizacijsko okolje in okvir, ali pa bi morali na področju politične organiziranosti poiskati nekaj novega? Je prav, da smo tako kot v antiki, do demokracije skeptični? Kaj pomeni za današnji čas, da so ljudje do neke mere naveličani demokracije? Kaj je lahko alternativa, kakšno demokracijo si v resnici še lahko želimo?**

Demokracija je nastala v Atenah, takšna, kot jo razumemo danes, pa je nastala nekje s francosko revolucijo, ko so se vzpostavile temeljne moderne družbene strukture. Francoska revolucija je le priročna skrajšava in zgostitev mnogoterih procesov, industrijske revolucije, znanstvene revolucije, naglega vzpona kapitalizma itd. Historično demokracija tukaj v Evropi pomeni politično in družbeno organizacijo, ki je omogočila razvoj kapitalizma in njegov globalni razmah. Od tod kritika demokracije, ki jo je obravnaval Marx in je v njej videl predvsem formalno politično plat, ki v svoji univerzalni formi prikriva dejansko izkoriščanje in neenakost. In tudi, denimo, Badiou sledi tej Marxovi argumentaciji, v smislu, da če rečemo kapitalizem, si pod tem predstavljamo nekaj slabega, pod demokracijo pa si predstavljamo nekaj dobrega. V resnici pa govorimo o dveh platih točno iste stvari. Sam sem skeptičen do te kritike, tudi Marxove. Univerzalnost, ki se je s tem odprla in ki je bistveno zvezana z razsvetljenstvom, ni zvedljiva le na to prikrito drugo plat. Danes smo soočeni z razvojem Kitajske, kjer gre za strmi razvoj kapitalizma brez demokracije. Nemara je bila le historična kontingenca, da se je kapitalizem v formi demokracije razvil v Evropi v 18. stoletju v notranji povezavi z razsvetljenstvom. Morda je bila to prej velika izjema in utegne Kitajska predstavljati pravilo. Avtoritarni režim lahko veliko bolje zagotovi pogoje za kapitalizem in Kitajska je svarilna lekcija za Zahod. Po mojem se nikakor ne bi smeli znebiti demokracije kot nekega površinskega slepila, ogrinjala, za katerim dejansko tiči samo kapitalizem in eksploatacija. Demokracija je emancipatorno sredstvo, a s tem bistvenim dodatkom, da sama demokracija ni dovolj. Če se zadovoljimo s tem, da so bile v državi demokratične volitve, to še ni politika. Ni dovolj, če se s štetjem glasov malo prerazporedijo deleži oblasti. Tu ima prav Rancière, ki veliko govori o tem, da obstaja velika razlika med demokracijo, ki prerazporeja politično moč med določenimi akterji, skupinami, in demokracijo, ki bi bila res politični dogodek, ki bi bila zmožna razgraditi in predrugačiti samo strukturo oblasti in njenih akterjev in ki bi omogočila vstop tistim, ki niso reprezentirani. Demokracija je lahko velik vzvod sprememb, nikakor je ne smemo zavreči kot mehanizma, a se tudi ne smemo zaustaviti samo pri tem, da hočemo demokratične svoboščine. Potrebna je invencija nove politične forme. Množična gibanja, ki so veliko obetala, npr. Occupy Wall

Street, so izzvenela prav ob tem, da niso zmogla iznajti nove politične forme. Nabralo se je veliko slabo artikuliranega političnega gneva, kar zdaj kažejo npr. *gilets jaunes* (rumeni jopiči), in invencija nove forme političnega je zdaj žgoča naloga.

### **Kako pa je pri tem z neoliberalnim modelom delovanja demokracije?**

Neoliberalna logika je zelo realna stvar. Sam imam v živem spominu sedemdeseta leta in to, kar je bila takrat ničelna opcija socialne demokracije, neke zmerne levice, ki smo jo celo kot radikalni levičarji takrat prezirali. Nekdo, ki danes zagovarja tovrstna stališča, je označen za nevarnega in skrajnega radikalca. Recimo to, kar v Sloveniji zagovarja stranka Levica, so neke precej mile socialdemokratske reforme. Kar predlagajo, je progresivno obdavčenje profitov, zvišanje minimalne plače, skrb za prekariat, za dostopnost stanovanj, javno zdravstvo itd., se pravi veliko zmernih socialnodemokratskih ukrepov, zaradi katerih pa jih prikazujejo kot strašne skrajneže in strašilo. Ves politični prostor se je premaknil v desno. Neoliberalizem je na nek specifičen način ukrivil sam prostor percepcije in znotraj tega prostora percepcije je vztrajati pri zelo klasičnih socialdemokratskih načelih že skoraj revolucionarno dejanje. Tako je tudi npr. z Berniejem Sandersom v Ameriki.

### **Počasi bomo morali zaokrožiti pogovor. Če se ozremo v teoretsko prihodnost, kako vidite položaj lacanovske filozofije v Sloveniji in morda tudi širše čez recimo trideset let in kaj bo čez toliko časa s slovensko filozofijo?**

Lacanovska filozofija pač ne obstaja in kaj bo čez trideset let z lacanovsko šolo, ne vem. Ne bi se lotil gledanja v kristalno kroglo. Veliko plodno izhodišče, ki ga ta šola mišljenja ponuja, je presečišče med psihoanalizo in filozofijo, in to izhodišče ima še vedno velik potencial, ki še daleč ni izčrpan. Če pogledamo pretekle miselne revolucije, so nova miselna gibanja prišla iz popolnoma nepričakovanih smeri. Niso se pojavila tako, da bi jih kdo znal napovedati. Recimo strukturalizem na začetku sploh ni bil videti kot filozofija, saj so se z njim ukvarjali lingvisti, etnologi, književni teoretiki, zgodovinarji, ljudje, ki so bili drugačnih provenienc. V prvi generaciji strukturalizma skorajda ni bilo kakega filozofa, vendar je to postalo tako mogočno gibanje. Šele v drugi generaciji sta se pojavila npr. Derrida in Deleuze, ki sta bila profesionalna filozofa. Prišlo je iz popolnoma nepričakovane smeri in v prihodnosti upam, da bo prišlo do kakšnega podobnega miselnega preloma, ki bi prinesel kaj res novega.

## Trenutno ni ničesar takšnega na vidiku?

Sam sem vpet v to dogajanje, ki ga je omogočil miselni prelom na eni strani psihoanalize, na drugi strukturalizma. Še vedno se dogaja veliko stvari, ki jih je ta prelom omogočil. Šlo je za revolucijo v mišljenju, ki je odprla neko široko polje. Ne vidim pa, da bi se v času zadnjih desetletij zgodilo kaj radikalno novega. Od časa do časa se pojavi pričakovanje, češ zdaj pa bo nekaj, a se kmalu izkaže, da gre za muhe enodnevnice, kvečjemu pač neke malo bolj trendovske zadeve. Ne vidim, da bi prišlo do kakšnega večjega premika, drugačne paradigme, a ta problem je veliko širši. Če pogledamo na področje umetnosti – kaj se je recimo zgodilo po modernizmu? Kakšno je stanje duha v sodobni umetnosti? Modernizem razumem, ker sem z njim rasel in me je navdajal s strastjo, ampak Beckett je umrl leta 1989, John Cage, Olivier Messiaen in Francis Bacon so umrli leta 1992. Naštevam samo nekaj zelo močnih, velikih figur modernizma. Kaj se je zgodilo potem? A imamo kakšne projekte, ki bi bili, ne ravno modernistični, ampak ki bi imeli ambicije tega dometa, te dignitete? To ne pomeni, da se ne pišejo dobre knjige ali da se ne dela dobra glasba, ker se. Ampak naboja, ki ga je imel modernizem, ni zares videti. Seveda je mogoče to pogojeno s tem, da sem pač odraščal v času visokega modernizma in mi je ta predstavljal standard tega, kar bi umetnost morala biti. Beckett je moj heroj. Tudi strukturalizem lahko vzamemo kot del tega historičnega momenta visokega modernizma, ki je postavil nek standard, kaj bi mišljenje v navezavi nazaj na Hegla in celotno tradicijo moralo biti. Tovrstnega preloma v zadnjih desetletjih ni bilo več, ni bilo nečesa, kar bi zares spreminjalo same parametre mišljenja. Tako še vedno vidim svojo nalogo v tem, kar sem dejal prej: ne le v zvestobi dogodku, ki me na določen način opredeljuje, ampak da zvestobo dogodku izkazuješ tako, da si ga tudi pripravljen postaviti pod vprašaj in da narediš nekaj zelo drugačnega.

**Profesor Dolar, še veliko tega se je nabralo, a končajmo z vašo anticipacijo preloma in pričakovanjem, kaj bo v prihodnje prineslo heglovsko “tiho tkanje duha”. Prisrčna hvala za ta pogovor.**

# O sprejemanju in stanju filozofije v državi

*Andrej Adam*

Filozofija ni bila pri ljudstvu nikoli priljubljena. Eden prvih, ki je to izpostavil, je bil Platon. V znamenitem dialogu *Država* je kritiziral atensko demokracijo tudi zato, ker je filozofijo nadomeščala z njenima utvarama – sofistiko in retoriko. Po njegovem je atenska država orodje za iskanje resnice zamenjala z orodjem za prepričevanje. V tem je videl znamenje odrinjenosti filozofije na obrobje družbe, znamenje, da ji družba ne nudi možnosti, da bi se – kot v svatbeno perje odeta ptica – ponavzočila v zavesti državljanov v vsem svojem bogastvu. Odrinjena, je postala nepraktično, nekoristno početje, nesmiselno kvasanje. Nadomestila jo je tedanja vzgoja za podjetništvo.



## Uvod ali o kakšni filozofiji govorimo

Dejavniki, ki vplivajo na družbena dogajanja in oblikovanje posameznikov, so danes drugačni, kot so bili v antiki. Toda pri ljudstvu je filozofija še vedno sopomenka za prazno besedičenje, za nekaj zelo abstraktnega in nepotrebnega, tako da je znova vseeno, kaj se z njo dogaja. V Sloveniji, denimo, živi na filozofskih fakultetah, gimnazijah in redkih osnovnih šolah; v peščici knjižnih zbirk in revij; občasno dobi – kot posebnost z obrobja – besedo v medijih; živi še v zavesti nekaj kulturnikov in obstrancev. S pojavom globalnih filozofskih zvezd, tudi naših, si je izborila še prostor v globalnem *infotainmentu* (globalni novičarski zabavni industriji, katere valovanje občasno pljusne tudi k nam). In to je to. Pravzaprav ne moremo govoriti o življenju filozofije, morda zgolj o preživetju. Vpis študentov na študij filozofije se z leti manjša, v gimnazijah iz leta v leto manj dijakov izbere maturitetni izbirni predmet *Filozofija na maturi*. Tudi osnovnih šol, ki bi nudile izbiro predmeta *Filozofija za otroke*, je čedalje manj. Članke v omenjenih filozofskih revijah bere vse manj ljudi. Založbe, ki izdajajo filozofska dela, se prav tako ne morejo pohvaliti.

Na tej točki se je vredno zaustaviti. Kaj sploh pomeni vprašanje, ki poizveduje, kako ljudje dojemajo filozofijo v neki družbi in kakšen je nato njen status v tej družbi? Ali vemo, o čem se pogovarjamo, kaj imamo v mislih, ko izrečemo *filozofija*?

S filozofijo lahko mislimo predmet, ki ga je mogoče študirati in za katerega morajo učitelji filozofije na filozofskih fakultetah delati reklamo. Prav tako lahko mislimo nekaj širšega, neko splošno držo človeškega duha do sveta, družbe, soljudi in samega sebe. V tem širšem pomenu, bi rekli nekateri – na primer Edward Craig v knjižici *Filozofija – zelo kratak uvod* – je vsakdo vedno že filozof. Tudi nekdo, ki misli, da je filozofija nerabna, da je zgolj nesmiselno kvasanje, v tem širšem, craigovskem smislu že filozofira, čeprav se tega ne zaveda. Predvsem njegovo stališče izvira iz nekega sklopa vrednot, najbrž materialističnih (v pomenu skrbi za vsakdanje preživetje) in ko takšne vrednote zagovarja ali jim verjame zadostno število ljudi, tedaj drugi načini mišljenja dejansko postanejo brezplodni. V tem širšem pomenu besede torej vsakdo že filozofira, kar pomeni, da pristaja na nek sistem mišljenja (čeprav nevede), s tem pa sooblikuje tudi družbo, v kateri živi, oziroma njena bolj ali manj implicitna prepričanja. Če to sprejememo, tedaj se nam vprašanje o stanju filozofije v družbi spremeni v vprašanje, ali ljudje v tej družbi mislijo kakovostno ali ne. Kakovostno je glede na rečeno tisto mišljenje, ki se vsaj tu in tam vpraša po lastnih izhodiščih (predpostavkah, podmenah). Nekdo, ki trdi, da je filozofija nerabna, po tej logiki začne kakovostno misliti, kakor hitro se vpraša, na podlagi katerih predpostavk se mu tako dozdeva. Zdi se torej, da je pojem *filozofija* v tej opciji nekoliko preširoko zastavljen. Kot smo videli, se nanaša tudi na vsakdanja, nerazsvetljena prepričanja, ki temeljijo na sklopu teh ali onih podmen itd. To pomeni, da se pojem *filozofija* nanaša pravzaprav na vsa prepričanja. In kakšen smisel je, če tokovom misli, v katerih so ta prepričanja izražajo, rečemo filozofiranje?

Zato bomo tukaj pomen besede *filozofija* omejili zgolj na kakovostno razmišljanje, če to pomeni, da je nekdo pripravljen zastavljati vprašanja o implicitnih podmenah lastnega na-

čina (sistema) razmišljanja ali sistema mišljenja drugih. Jasno, s tem nismo ugotovili ničesar novega. Vrnili smo se k Sokratovemu pojmovanju filozofije kot kritičnega razpravljanja o podmenah stališč, ki se jih držimo v vsakdanjem mišljenju in življenju. Sokratsko pojmovanje filozofije v le-tej ne vidi ničesar akademskega: filozofija ni toliko stvar, ki jo je mogoče študirati, kolikor stanje, v katerem je vsakdanja zavest ljudi. Če torej rečemo, da filozofija v zavesti večine ljudi ni prisotna, to pomeni, da večina ljudi ne razmišlja o podmenah svojega razmišljanja. To se, na primer, kaže na dva načina: kot odsotnost radovednosti za občečloveško pomembna vprašanja, ki bi jim v širšem smislu lahko rekli filozofska, in kot nesposobnost za kritično mišljenje. Slednje se prevede v družbo kot nezmožnost za dogovarjanje o družbeno-gospodarsko-političnih vprašanjih in usmeritvah, kot sprejemanje ene same ekonomske politike kot nujne, naravne, nespremenljive ipd.

Takšna opredelitev pomena besede *filozofija* se osredotoča na kakovost delovanja človeške zavesti ali duha. Občasno razmišljanje o predpostavkah načina lastnega mišljenja ali mišljenja drugih, je namreč dejavnost duha. V načelu so kakovostne dejavnosti duha zmožni vsi ljudje na svetu. V tem se skriva tudi Kantovo dožemanje filozofije, njegova ločitev filozofije na akademsko prakso ali udejstvovanje profesionalnih filozofov na eni strani in na delovanje vsakdanje zavesti, če je kritična, na drugi strani. Slednje, torej kritična drža ali kritična dejavnost vsakdanje zavesti, je izjemno pomembna točka Kantove filozofije (njegove opredelitve filozofiranja). Zavedal se je namreč, da večina ljudi ne bo študirala filozofije, toda za delovanje sodobnih družb je izjemno pomembno, da bo ta večina vseeno filozofirala, da bo torej sposobna kritično misliti in se občasno vprašati o podmenah, na katerih počiva njeno mišljenje.

Kantovo pojmovanje filozofije kot vsakdanje prakse duha namenjene večini ljudi se pravzaprav ujema s Sokratovim pojmovanjem. V tem pojmovanju je filozofija sopomenka kritičnega mišljenja, seveda pa ne kritičnega mišljenja, kakršnega ponuja sodobni izobraževalni sistem, ki je to dejavnost človeške zavesti redefiniral (opredelil na nov način) in jo podredil tržni logiki ustvarjanja dodane vrednosti, ki se zlasti v zadnjem času (zadnjih 30 let) prikazuje kot nekaj nevprašljivega.

## Odnos do filozofije v gimnaziji kot pokazatelj odnosa do filozofije nasploh

Filozofija, o kakršni tukaj govorimo, se pravi filozofija kot analiza podmen lastnega mišljenja in delovanja, filozofija kot filozofiranje namenjeno širšemu krogu ljudi, se pri nas v organizirani obliki odvija na gimnazijah. Na žalost sicer ne doseže vseh državljanov, a morda smo lahko zadovoljni že, da doseže vsaj tisti del, ki se v svojem življenju vpiše na gimnazije.

Če torej hočemo odgovoriti na vprašanje o statusu filozofije v družbi in pri tem mislimo na filozofijo v opisanem širšem smislu (torej ne kot akademsko disciplino, temveč analizo lastnih prepričanj), tedaj bi morda utegnili vsaj delno odgovoriti na to vprašanje z raziskavo statusa filozofije na gimnazijah. Predstavljamo si jo lahko kot Pepelko in se vprašamo: Kako živi? Kako se ima? Jo kdo osvaja? Ji kdo nosi čevlje? Jo kdo išče? Je kdo zaljubljen vanjo? Je koga očarala? Ali kdo ne more živeti brez nje? Jo vabijo v širšo družbo? Ji vzklikajo, ko se pojavi? Ali pa je nekje zaprta, spremenjena v deklo (ekonomije npr.) in ne počne drugega, kot da brez haska (smisla) prebira (zrnje, knjige) in sanjari o svetu, v katerem jo bodo imeli raje, kjer je buča kočija in kjer ni vse zgolj tekma za materialne dobrine (bogastvo, položaj), se pravi tekma, kjer se nekaterim zdi vredno žrtvovati vse, celo dele lastnih stopal.

Filozofija na gimnazijah torej. Najprej, filozofija je prisotna zgolj na splošnih in klasičnih gimnazijah in še to le eno šolsko leto (v 3. ali 4. letniku) po dve uri na teden, kar je 70 ur v času štiri leta trajajočega gimnazijskega programa, če omenimo samo splošne in umeetniške gimnazije, saj je klasičnih, kjer je imajo dijaki (dijakinje) tri ure na teden, v Sloveniji le za vzorec. Ob tem je mogoče – znova le na splošnih in klasičnih gimnazijah – izbrati še izbirni maturitetni predmet filozofija na maturi. Dijakinje in dijaki, ki izberejo ta predmet, imajo poleg dveh rednih ur še štiri dodatne ure pouka na teden in še dve uri za vodeno domače delo, tj. pisanje seminarske naloge. Na letni ravni je to skupaj dodatnih 210 ur. A pozor: izbirni predmet filozofija na maturi se izvaja le, če se dijakinje in dijaki odločijo zanj v zadostnem številu; gimnazij, kjer bi se to dogajalo, pa ni ravno veliko. Na gimnazijah s tremi paralelkami enega letnika ali manj filozofije na maturi praviloma ni.

Glede na našo zastavitev (filozofiranje se organizirano odvija na gimnazijah), obstaja več načinov ugotavljanja odnosa do filozofije. V nadaljevanju bomo na kratko obravnavali tri. Prvi način ugotavljanja stanja filozofije v družbi ali ravni zanimanja zanjo je odločanje za izbirni predmet filozofija na maturi na gimnazijah.

O tem imamo statistične podatke, ki jih najdemo v poročilih o poteku splošne mature pri posameznih predmetih. Podatki so dostopni na tej spletni strani: [https://www.ric.si/splosna\\_matura/predmeti/filozofija/](https://www.ric.si/splosna_matura/predmeti/filozofija/) (12. 2. 2019).

Na primer, leta 2009 je v spomladanskem roku izpit pri filozofiji na maturi opravljalo 218 dijakinj in dijakov, leta 2010 se je število zmanjšalo na 202, leta 2017 je bilo število še manjše: 162 dijakinj in dijakov. Lani, tj. leta 2018, pa je bilo dijakinj in dijakov le še 146. Ob tem velja opomniti, da je bilo leta 2015 število dijakinj in dijakov 208, kar pomeni, da obstajajo nihanja, toda od tedaj naprej število kandidatov in kandidatk vidno pada. Ali je to pokazatelj upada interesa za filozofijo oziroma filozofiranje v gimnaziji in nato v družbi?

Na tej točki bi lahko ugovarjali, da je kandidatov in kandidatk za izbirni predmet filozofija na maturi manj preprosto zato, ker se v zadnjih letih generacije manjšajo, tako da je to glavni vzrok manjše izbire.

Toda v kolikšni meri ta ugovor drži? Kandidatov in kandidatk je manj tudi pri drugih izbirnih predmetih: fiziki, geografiji, sociologiji itd. A pozor, pri omenjenih predmetih je kandidatov in kandidatk vselej okoli tisoč in čez, pri geografiji precej čez, tako da manjšanje izbire teh predmetov življenjsko ne ogroža. Poleg tega je manjšanje izbire pri nekaterih predmetih, denimo sociologiji, zanemarljivo. Leta 2010 je namreč ta predmet izbralo 1023 kandidatk in kandidatov, leta 2017 je le-teh bilo 998, leta 2018 pa 919, pri čemer se je število vseh kandidatov za opravljanje splošne mature zmanjšalo s 6.379 v letu 2017 na 6.255 v letu 2018.

Za nameček se izbira izbirnih predmetov ne manjša povsod. Pri informatiki, denimo, je leta 2018 k izpitu splošne mature iz informatike pristopilo 4,2 % vseh kandidatov, kar je nekaj več od 3,9 % leta 2017. Mimogrede, pri informatiki se ob večanju števila kandidatov in kandidatk veča tudi število doseženih točk.

Četudi je torej res, da je kandidatov in kandidatk za izbirni predmet filozofija na maturi bilo vselej precej manj kot pri številnih drugih predmetih, četudi je prav tako res, da se je v zadnjih letih manjšala številčnost celotnih generacij vpisanih v šole (in na gimnazije), se vendarle zdi, da lahko govorimo o dodatnem upadu zanimanja za filozofijo med gimnazijci in gimnazijkami, zlasti če ta upad izrazimo procentualno in ta procent primerjamo z drugimi predmeti. Toda na tej točki moramo vendarle ostati odprti za morebitne ugovore.

Navsezadnje ni nujno, da je upad kandidatov in kandidatk za izbirni predmet filozofija na maturi izraz manjšega zanimanja za filozofiranje v gimnaziji. Kandidatov je lahko manj preprosto zato, ker obstajajo zunanji družbeni in sistemski pritiski, zaradi katerih dijaki in dijakinje izbirajo druge predmete. Npr., nekdo, ki želi študirati medicino, bo morda raje izbral dva naravoslovna predmeta (kemijo in biologijo) kot enega naravoslovnega in enega družboslovnega ali humanističnega. Tega ne bo storil zato, ker ga filozofija in filozofiranje ne zanimata, temveč zaradi okoliščin, ki ga navedejo v takšno izbiro.

A tudi če bi pokazali, da interes za filozofijo in filozofiranje v gimnaziji upada, iz tega še vedno ne bi mogli samoumevno sklepati, da zato upada tudi interes za filozofijo in filozofiranja v družbi kot taki – čeravno je res, da se filozofija, kot smo jo opredelili zgoraj, organizirano odvija zlasti na gimnazijah.

Drugi način ugotavljanja statusa filozofije (veselja do filozofiranja) je izkustven, kar pomeni, da vprašamo, kakšne so izkušnje učiteljev filozofije na gimnazijah, se pravi – glede na to, da tudi sam delam na gimnaziji – lastne izkušnje. V ta namen sem – mislim, da vsem učiteljem filozofije v državi – poslal vprašanje, kaj bi lahko sodili o statusu filozofije na podlagi osebne izkušnje: so dijaki v zadnjem času bolj ali manj filozofsko zagnani? Toda iz dobljenih odgovorov se ne da veliko sklepati. Prvič, odgovorilo je malo učiteljev, drugič, iz odgovorov tistih, ki so se odzvali, ni jasno, kakšen bi lahko bil splošen sklep. Interes za filozofijo med posameznimi šolskimi leti niha, učitelji spreminjajo načine dela (zorijo, se prilagajajo), poleg tega prihajajo iz različnih gimnazij. Učitelji, ki delajo na dovolj velikih

gimnazijah, da se jim posreči vpeljati še izbirni predmet filozofija na maturi, drugače (bolj optimistično) ocenjujejo svoje izkušnje kot učitelji, ki delajo na majhnih gimnazijah, kjer je ta predmet izginil ali ga nikoli ni bilo. Prav tako obstaja velika razlika med gimnazijami: nekatere so elitne, kar pomeni, da se nanje v povprečju vpisujejo dijaki in dijakinje, ki prihajajo iz družinskega okolja, v katerem sta znanje in radovednost in spontana nagnjenost k nekaterim kompleksnejšim razmišljanjem cenjena. Delo s takšnimi dijakinjami in dijaki je v povprečju bolj izpolnjujoče za učitelje, pričakujejo lahko višje dosežke, razprave v razredih lahko sledijo daljšim argumentom, učenke in učenci se med seboj poslušajo itd. Zaradi teh tako rekoč sistemskih dejavnikov morda trenutno še ni mogoče jasno razbrati, ali interes za filozofijo narašča ali upada.

Zdi se torej, da je za naše namene še najbolj varen tretji način ugotavljanja, to je sistemski. Zgoraj sicer nismo sproti opozarjali na težave, ki pestijo filozofijo v šolskem sistemu in gimnaziji zaradi sistemskih rešitev in vsakdanjih praks. Toda zdi se, da lahko iz teh rešitev in praks zaenkrat še najbolje razberemo odnos širše družbe do filozofije. Na primer. Rečeno je bilo, da je filozofija kot šolski predmet prisotna samo na gimnazijah (splošnih, klasičnih, umetniških). Ni je na strokovnih, tehniških gimnazijah. Ampak zakaj ne? Zakaj denimo nimajo filozofije farmacevti ali ekonomski tehniki. To je očitno sistemsko vprašanje in odsotnost filozofije na teh programih je sistemska rešitev, ki se nekomu zdi samoumevna. Snovalci posameznih programov se na filozofijo bodisi sploh niso spomnili ali pa so se in se ob tem cinično nasmehnili. Oboje kaže na neko stanje zavesti: ali sploh razume, kaj je filozofiranje kot kritično mišljenje, kaj je svoboda duha itd.? Navsezadnje, ali farmacevtom ne bi koristila etika? In etika je filozofska disciplina.

Naslednja stvar. Zakaj je na splošni in umetniški gimnaziji, če izvezamemo izbirni predmet filozofija na maturi, predvidenih le 70 ur v štirih letih. Zakaj ne 140 ur? In zakaj je filozofija predvidena le v 3. ali 4. letniku? Ali ni res, da lahko filozofijo v obliki predmeta filozofija za otroke organizirajo tudi osnovne šole, tako da ni pametnega razloga, da je v gimnaziji ponujena tako pozno? Še nekaj. Velika večina gimnazij zaradi čisto pragmatičnih razlogov umesti filozofijo v četrti letnik. Vidite težavo? Dijaki in dijakinje se za večino izbirnih predmetov na maturi odločajo ob koncu tretjega letnika, tako da filozofije pred tem sploh ne spoznajo. Za druge predmete to seveda ne velja. In končno, na šolah, kjer imajo manj kot štiri paralelke na posamezni letnik, obstaja velika konkurenca med posameznimi predmeti. V takšnih okoliščinah je filozofija običajno prva žrtev. Ne le, ker je dijaki in dijakinje večinoma še ne poznajo, tudi zato, ker jo vodstva šol običajno prvo odpisujejo ali sploh ne razpišejo več kot možnost izbire. Gimnazij, kjer filozofije sploh ni več mogoče izbrati kot izbirni predmet na maturi, je namreč v državi veliko.

Naslednja stvar, ki je bila zgoraj le implicitno izražena, se prav tako nanaša na odločanje za izbirni predmet filozofija na maturi. Rekli smo, da nekateri dijaki in dijakinje izberejo dva naravoslovna predmeta. Ampak dveh družboslovnih predmetov ne morejo izbrati. To najprej pomeni, da je filozofija avtomatsko dojeta kot družboslovni predmet in ne humanistični (kot da nimamo FF in FDV). Dijakom, ki so naravoslovno usmerjeni, se torej ustvarja prepričanje, da je filozofija neka družboslovna reč, kot da epistemološka in logiška plat filozofije sploh ne obstajata. Naslednja težava je, da je v naši državi samoumev-

no, da lahko dijaki in dijakinje izberejo, denimo, kemijo na maturi in biologijo na maturi, ne morejo pa izbrati sociologije na maturi in filozofije na maturi. Diskriminatoren odnos do filozofije? Vsekakor. Obenem velja poudariti, da se takšne izbire tudi vse bolj spodbujajo: dijakom in dijakinjam, ki želijo npr. na medicino, se namreč prikazuje, da bodo na študiju uspešnejši z izbiro dveh naravoslovnih predmetov – kakor da vsega, kar se utegnejo pri teh predmetih naučiti na gimnaziji, na fakulteti ne bodo obravnavali (in to veliko podrobneje) in kakor da jim razvijanje splošne kritične drže (kritičnega duha v okviru filozofije) ne bo pomagalo pri reševanju študijskih in navsezadnje življenjskih problemov.

To še ni vse. Med systemske težave, s katerimi se zadnje čase srečuje filozofija, sodijo tudi različne dejavnosti, ki poskušajo filozofijo nadomestiti, ki torej nastopajo kot njena konkurenca: od debate do raznih tečajev kritičnega mišljenja, zlasti pa uvajanja podjetniških krožkov in podjetniške logike v šole. Zakaj je to težava, bomo opisali kasneje.

Tukaj pa začasno sklenimo, da ob razmisleku o systemski umeščenosti filozofije v gimnazijskem prostoru, dobimo vtis, da je glede na druge predmete prikrajšana in odvisna od številnih zunanjih okoliščin, med katerimi je tudi dobra volja šolskih vodstev, njihova splošna razgledanost.

## Globalni vzroki, lokalna slika

V uvodu ni bilo izrecno rečeno, toda predpostavili smo, da obstaja splošen družbeni trend, ki ljudi odvrča od filozofije (filozofiranja), kot smo jo opredelili zgoraj. Ta trend je družbeno-gospodarski in se nanaša na spremembe v načinih akumulacije presežne vrednosti. Z razvojem zahodnih družb in spremembami kapitalističnega družbeno-gospodarskega reda so postali družbeni trendi, ki določajo naša življenja, globalni. V zadnjem času je globalen denimo trend podrejanja vseh vidikov življenja ekonomski uspešnosti na trgu. Toda nek trend je lahko globalen le, če se hkrati na nek način izraža v lokalnih okoljih. Slovenija je seveda lokalno okolje, ki je vpeto v globalne trende. To globalnost bi sedaj morali razbrati iz zavesti državljanov Slovenije. Pričakovati je, da bodo pri povprečnem državljanu Republike Slovenije gospodarski interesi in premisleki veliko pomembnejši od filozofiranja. V gimnaziji, na primer, bi se to odrazilo kot manjšanje interesa za filozofiranje pri rednem predmetu (bolj dolgočasne ure, manjša pripravljenost dijakov in dijakinj za vstopanje v razpravo, vse pogostejše vpraševanje, kaj nam je tega treba, ali ni škoda časa, ali nam bo to koristilo ...), prav tako kot manjšanje števila kandidatkin in kandidatov za izbirni predmet filozofija na maturi.

Na sploh bo torej tudi odnos državljanov do filozofije bolj omalovažujoč, podoben sistemu, ki ga je opazil Platon pri državljanih antičnih Aten, čeprav so dejavniki tega odnosa drugačni. Vse to se zdijo precej samoumevna pričakovanja, toda kot smo videli, jih v vsakdanji praksi ni tako enostavno razbrati. Ta pričakovanja še najbolj potrjuje razprava o systemski umeščenosti filozofije v gimnazijah in dejstvo – ki ga zgoraj prav tako nismo omenili –,



da je izjemno težko, če že ne nemogoče status filozofije v gimnaziji kakorkoli izboljšati. Zid in gre za zid, ki ga tvorijo zavesti za to pristojnih ljudi, je preprosto previsok in to na področju, kjer ga sploh ne bi smelo biti. Predstavljajte si, da bi npr. vzeli eno uro na teden matematiki (kar se resnici na ljubo sploh ne bi smelo poznati) in jo namenili filozofiji!

Zdi se torej, da se filozofiji pri nas ne godi najbolje. Dokaz, kot smo videli, je njena sistemsko povzročena zapostavljenost, ki jo lahko odčitamo iz njene umeščenosti v šolski sistem. Poskušali smo pokazati še, da ji gre vedno slabše (vse manj dijakov in dijakinj se odloča za izbirni predmet filozofija na maturi in tudi pri rednih urah filozofije dijaki in dijakinje kažejo manj interesa), toda ta teza ni bila potrjena z enako težo. Predpostavili smo jo zaradi splošnih, globalnih gospodarskih in družbenih trendov, ki dejansko niso naklonjeni filozofiji (o kakršni tukaj govorimo). Toda morda je trenutna nezmožnost, da bi to jasno razbrali, res samo trenutna.

Poskušajmo v nadaljevanju in ob zaključku tega razmišljanja nekoliko podrobneje raziskati vzroke sistemske zapostavljenosti filozofije (in filozofiranja) v slovenski družbi in potemtakem vzroke naše črnogledosti.

Z vedno večjim obvladovanjem narave, razvojem znanja in tehnologije, z razcvetom liberalnih demokracij in navsezadnje izjemno produkcijo blaginje, bi pričakovali, da se bodo ljudje naučili enakomerneje deliti ustvarjeno bogastvo, da bodo manj zaskrbljeni za preživetje in da si bodo posledično privoščili več časa za polet duha, za svobodno ustvarjalnost in potemtakem za filozofiranje. Toda to se ne dogaja. Še več, zdi se, da v vseh teh pogledih v zadnjih 30 letih nazadujemo in to celo v tako imenovanem razvitem svetu. Bogastvo je vedno bolj neenakomerno razdeljeno, vedno več ljudi živi na pragu revščine ali pod njim in, namesto da bi se bližali vse bolj neposrednemu odločanju o družbeno-političnih vprašanjih in tudi o tem, kaj, koliko in zakaj bomo proizvajali (ekonomska demokracija), se nevarno spogledujemo s totalitarno družbo nadzora, interese svobodnega duha (interes za filozofiranje) pa podrejamo surovim ekonomskim interesom, katerih odraz je tudi prekarnost.

To so torej v grobem splošne zunanje okoliščine, na podlagi katerih lahko pričakujemo, da se bo interes za filozofiranje v družbi in pri mladih (v gimnazijah) samo še zmanjšal. Če bodo te okoliščine postale prevladujoče (če že niso), bodo v imenu surovih materialnih interesov (uspeha na trgu) še bolj odvrčale od filozofiranja. Nenavadno pri tem je, da je tudi to odvrčanje od filozofije in filozofiranja filozofsko podprto. Za to podporo je poskrbel eden izmed utemeljiteljev libertarizma, Friedrich Hayek.

Če želimo dobro razumeti, kaj nam govori, naredimo manjši ovinek. Vzemimo stavek, *Zemlja se vrti okoli Sonca*. Za vsakdanjo zavest je to običajen stavek. Kot takšen ne spodbuja k nadaljnjemu mišljenju. Toda kaj v tem kontekstu pomeni vrtenje? Običajno na to ne pomislimo, vendar ga lahko razumemo kot enotnost nasprotij. Implicira namreč, na eni strani, premo sorazmerno gibanje nekega telesa, ki se samo po sebi odvija enakomerno pospešeno in v ravni črti, na drugi strani pa dovolj veliko maso, ki pritegne k sebi enakomerno pospešeno gibajoče se telo, vendar hkrati ne dovolj veliko maso, da bi gibajoče se telo padlo na telo s to maso. Masa Sonca in enakomerno pospešeno gibanje Zemlje tako ustvarita orbitalno gibanje Zemlje okoli Sonca, pri čemer je mogoče to orbitalno gibanje razumeti kot

enotnost dveh nasprotnih teženj v vesolju, torej kot enotnost nasprotij. V tem kontekstu, torej v kontekstu naravoslovnih znanosti, se filozofija začne na točki osuplosti, ko se človek vpraša po pogojih, na podlagi katerih so pojavi sploh možni, na primer pojavi, ki jih je mogoče opisati kot enotnosti nasprotij. Na tej točki se osupli podajamo v neznano.

V humanistiki in družboslovju je drugače. Tudi tukaj sicer naletimo na pojave, ki jih lahko razumemo kot enotnost nasprotij, le da ti pojavi niso naravni – v pomenu, da jih je ustvarila narava – temveč so plod delovanja množice ljudi. Rečeno drugače, družbene pojave in nasprotja, ki se skrivajo v njih, smo ustvarili ali proizvedli sami s svojim delovanjem, vendar se v glavnem ne zavedamo te proizvodnje. Pojavi so plod delovanja milijonov posameznikov in so torej plod kolektivne dejavnosti – dejavnosti ljudstva – ampak, če se osredotočimo na katerega koli delujočega posameznika, ugotovimo, da se ne zaveda te svoje proizvodne dejavnosti. Ne vé, kaj dela. Z vidika posameznika je to, kar počne, kar ustvarja skupaj z milijoni drugih posameznikov, skrivnost. Svet, ki ga na ta nezaveden način ustvarja, se dviguje za njegovim hrbtom in mu – brez teorije – v glavnem ostaja neznan, skrit. Za hrbtom posameznika običajno nastaja nekaj drugega od tega, kar posameznik misli, da počne. Nekaj tujega.

Vzemimo na primer, da je posameznik podjetnik. Kot podjetnik se trudi za svoje podjetje, morda – če je visoko moralen – se trudi tudi za blaginjo svojih zaposlenih. To pomeni, da se kot zavestno bitje trudi za naslednje: uvaja inovacije, zaposluje, ohranja že osvojene trge, si prizadeva za dostop na nove trge, raziskuje, kako bi pocenil proizvodnjo in z njo blaga ter storitve, ki jih proizvaja itd. Toda s tem, ko tako deluje iz dneva v dan, prispeva k pocenitvi blag na trgu, če hkrati še zaposluje, obilno prispeva k splošni blaginji: zaposleni ljudje imajo denar za blaga, ki so zaradi tekme na trgu in s tem povezanih inovacij vse cenejša. Takšen podjetnik, ki mu je torej v mislih predvsem uspeh lastnega podjetja, nezavedno, za svojim hrbtom prispeva k večjemu materialnemu bogastvu družbe, k večji materialni blaginji, hkrati pa – ker je pripravljen tekMOVATI z drugimi podjetji na trgu – sploh šele uvaja in ohranja tržno logiko ali preprosto trg. Trga potemtakem ni ustvarila narava, ustvarili so ga ljudje, ki se vedejo na točno določen način – na način kot opisani podjetnik. Za vedenje tega podjetnika je torej značilno, da v neki točki ne vé, kaj dela. Rekli smo, da se na zavestni ravni trudi za svoje podjetje, za svojim hrbtom pa prispeva svoj delež k oblikovanju in ohranjanju tržne družbe.

Ta primer smo seveda uporabili zato, da bi pokazali na razliko med filozofijo, ki vznikne v naravoslovju, in filozofijo, ki vznikne v humanistiki in družboslovju. Tudi v humanistiki in družboslovju smo seveda osupli nad pojavi. Lahko se ukvarjamo z vprašanji, kot so: Kaj je? Enotnost kakšnih nasprotnih teženj je nek družbeni pojav? Toda poleg teh, recimo jim teoretičnih vprašanj, obstajajo še praktična: če smo namreč ljudje tisti, ki ustvarjamo družbene pojave – pa čeravno nezavedno in za svojim hrbtom – ali si ne bi morali prizadevati, da bi te pojave oblikovali namenoma, zavestno, da torej ne bi nastajali za našim hrbtom, temveč pred nami – tako da bi lahko njihovo nastajanje nadzorovali in po potrebi sproti prilagajali. Če pa to ni mogoče, ker vedno že – ko delujemo – ustvarjamo nekaj, kar je skrivnost za nas same, tedaj si lahko prizadevamo, da bo družba, v kateri živimo, vsaj delno plod naših načrtov in naše volje.



S primerom podjetnika, ki smo ga uporabili za razlago, kako za našim hrbtom na nezaveden način nastaja nekaj čisto drugega, tujega od tega, kar smo kot posamezniki nameravali, nam bo lažje razumeti mišljenje Friedricha Hayeka. V knjigi *Usodna domišljavost*, Hayek ustvarjanje nečesa čisto drugega od tega, kar zavestno nameravamo, izenači z ustvarjanjem tržnega reda. To imenuje razširjeni red in ga zoperstavi redu majhnih zaprtih skupnosti, kakršne so obstajale nekoč in kjer se je večina ljudi med seboj poznala ter imela zelo podobne potrebe in želje.

Hayek se seveda zavzame za razširjeni red in ker ga zoperstavi majhnim, zaprtim skupnostim, lahko to prikaže kot zavzemanje za odprto, svobodno družbo, kar nato poveže z zagovorom kapitalističnega trga, ki s tem postane prosti (svobodni) trg. Hayek torej poveže svobodo posameznika, njegove pravice in njegove izbire z *zavzemanjem* za prosti kapitalski trg. Od tod potem logika, da se država *ne sme* vmešavati v trg ali v razširjeni red, saj s tem omejuje svobodo posameznika po eni strani, po drugi strani pa manjša materialno blaginjo, ki je posledica tekmovanja med podjetnimi posamezniki na prostem trgu.

V predhodnem odstavku smo besede – zavzame in ne sme – napisali poševno. S tem želimo opozoriti, da gre za moralne zahteve. Libertarci namreč menijo, da se sploh ne *smemo* vpletati v proizvodnjo tega, kar nastaja kot nehotena posledica naših individualnih dejanj. Libertarci razumejo takšno vpletanje ne le kot epistemološko nemogoče (nikoli ne bomo poznali vseh ključnih dejavnikov, ki oblikujejo razširjeni red), temveč tudi kot nevarno, nemoralno. Zato nasprotujejo močni socialni državi, ki lahko obstaja le ob visokih davkih in ki jih zbere le pri tistih, ki nekaj imajo. Če mora podjetnik plačevati visoke davke, je z vidika libertarcev nesvoboden, saj nima sredstev za odločanje na prostem trgu. Libertarci zato nasprotujejo državi, ki bi nacionalizirala podjetja, ki bi z lastnimi investicijami načrtovala proizvodnjo, ki bi regulirala finančne tokove in ki bi pobirala visoke davke na premoženje in dobiček. Hayek, na primer, meni, da je to domišljavo (hybris), ker nam domnevno ne more nikoli uspeti.

Mimogrede, z vidika razmišljanja o politični svobodi, je za Hayeka in druge libertarce svoboda predvsem negativna svoboda ali *svoboda od* države. To pomeni, da so posamezniki svobodni že, če jih ščiti zakonodaja, ki varuje njihovo udeležbo v gospodarskem in tržnem življenju. Država je predvsem nočni čuvaj. Njena zakonodaja ščiti posameznike pred drugimi posamezniki, ki ne bi upoštevali sklenjenih pogodb. Nikakor pa država ne sme z davki ali kako drugače posameznikom odvzeti deleža njihove svobode (lastnine), saj poleg tega, da je to nemoralno, ker krši pravice posameznika, manjša blaginjo v družbi (gospodarski razvoj). Drugo pojmovanje svobode, torej pozitivno svobodo ali *svobodo za* libertarci ostro zavračajo. Razumejo jo kot poskus zavestnega izgrajevanja tistega, kar lahko nastaja zgolj za našim hrbtom. To pa se jim zdi nemogoče. Isaiah Berlin bi na primer dejal, da takšna izgradnja zahteva obliko družbe, ki je nujno tiranska.

Ali je to res, ni zgolj spoznavno-teoretsko (ali epistemološko) vprašanje, temveč – kot smo videli – tudi moralno vprašanje. Socialisti, na primer, na tej točki mislijo bistveno drugače od libertarcev. Marxovi izjavi, da filozofija ne sme sveta samo razlagati, temveč si ga mora prizadevati spremeniti, ali da mora človeštvo napredovati iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode, izpričujeta vero v človeštvo, vero v milijone in milijone posameznikov,

da bodo nekoč s skupnimi napori zmožni vsaj deloma sooblikovati svet, v katerem živijo (razširjeni red), oziroma to, kar vedno že raste za našimi hrbti. Tudi ti dve izjavi nista le spoznavni (epistemološki), temveč prav tako moralni: zanašata se na voljo ljudstva, ji zau-pata in, še več, ljudstvo pozivata, naj se loti zavestnega spreminjanja in oblikovanja svoje usode, saj to zmore.

## Čas za sklep

To nas pripelje nazaj k vprašanju odnosa do filozofije oziroma filozofiranja. Poanta zavze-manja za filozofijo in filozofiranje v gimnaziji in nasploh v šolskem sistemu je namreč – kot pravi Kant – v vzgoji oziroma oblikovanju avtonomnih ljudi, ljudi, na katere znanje ne bo le obešeno, temveč bodo znali (skupaj z drugimi) to znanje uporabiti pri svobodnih pro-dukciji lastne prihodnosti (razširjenega reda), čemur libertarci nasprotujejo. Svobodni ljudje bodo namreč oblikovali družbo, kjer ne bodo prvenstvene ekonomske odločitve, kjer filozofija ne bo dekla ekonomije, temveč bo ravno nasprotno: ekonomija bo podrejena družbi, družbenemu dobremu. To pa je mogoče samo, če bodo družbo sestavljali temu na-klonjeni posamezniki, posamezniki, ki bodo razumeli pomen skupnega, pomen javnega dobrega za lastno svobodo, posamezniki, ki bodo sposobni razpravljati o usmeritvah družbe in gospodarstva, razpravljanja in odločanja o samem odnosu med družbo in gospo-darstvom, ki bodo znali prisluhnuti argumentom in se po njih tudi ravnati (se občasno ukloniti razumni volji skupnosti – kar je eden izmed vidikov pozitivne svobode). Prav sposobnost za argumentirano razpravo, odločanje na podlagi argumentov, vztrajanje pri razumnih odločitvah, skrb za svobodo duha in državljanske pravice pa so delovne naloge filozofije v gimnaziji in potemtakem tudi filozofije, kot smo jo opredelili zgoraj.

Sedaj je jasno, zakaj je potrebno nasprotovati sistemskim oviram, ki filozofijo margi-nalizirajo, zakaj je treba nasprotovati na primer spreminjanju filozofije po podjetniški lo-giki ali preprosto nadomeščanju filozofije s predmeti, ki učijo podjetništvo. Najbrž ni nič narobe s podjetnim duhom, toda podrejen mora biti svobodi duha, ne pa obratno. Prav tako je jasno, zakaj se je treba boriti za sistemsko prisotnost filozofije oziroma filozofiranja in ji zagotoviti vidnejšo vlogo v izobraževanju – pa ne le gimnazijskem, temveč tudi v dru-gih programih. In končno, jasno je, da se je treba zoperstaviti trenutnim trendom, ki filo-zofijo omejujejo ali jo pehajo na rob družbe kot dejavnost, ki je ali neuporabna ali – če se ne odreka poskusom vpeljevanja pozitivne svobode – celo nevarna.

# **Filozofija kot družbeni agens**

*Darko Štrajn*

To, kar filozofija počne, je izvir njene temeljne družbenosti. Filozofija je namreč vseskozi vpletena v generiranje “družbenosti družbe”. V luči te ugotovitve je mogoče razumeti, kako filozofija v svojih premenah raznoliko učinkuje v družbenih dogajanjih. V Sloveniji je filozofija v prelomnih družbenih dogajanjih odigrala pomembno vlogo, v kontekstu “nove normalnosti” pa se spreminja forma njene političnosti.

*To ustvarjanje praznine kot tržnega gospodarstva, se pravi organiziranje manka v obilju produkcije, pretvarjanje sleherne želje v velik strah pred pomanjkanjem, ustvarjanje odvisnosti objekta od realne produkcije, ki naj bi bila zunaj želje (zahteve racionalnosti), medtem ko naj bi se produkcija želje iztekla v fantazmo (nič drugega kot fantazmo) – vse to je umetnost vladajočega razreda.*

*(Deleuze. Guattari, 2017, 41).*

## Uvod

Koliko so naši pojmi dokončni, sporočilni (komunikabilni) in pomensko izčrpní, je vprašanje, ki še posebej dramatično zadeva razmerje pojmov filozofije in družbe. Ko namreč govorimo o teh dveh pojmi, se kar naprej vzajemno sporazumno sprenevedamo, da vemo, o čem govorimo, čeprav se o njunem pomenu in o relevantnosti glede na njune označevalce nikoli ne moremo povsem do konca dogovoriti.<sup>1</sup> To, kar sem označil kot sprenevedanje, pravzaprav podpira gibanje obeh pojmov v diskurzih in v času avdiovizualnih komunikacij tudi izražanje v toku podob na vseh ravninah. S tem, ko se hočemo pogovarjati o tem razmerju, se prostovoljno ujamemo v dejavnost mišljenja, ki se vpisuje v delo filozofije v okolju jezika, organizacij, teles, odnosov dominacije, konflikta in želje, če ostanem samo pri nekaterih bolj pomembnih kategorijah. Tu se seveda pridružujem nenehnemu tveganju govorjenja o "filozofiji", ki se v vsaki od svojih partikularnih in singularnih variant opredeljuje in razmejuje od drugih "filozofij". Na drugi strani je "družba"; to je vselej konstrukt, ki se filozofiji prezentira v ideoloških formah, ki pa vsaj po nekaterih doslej znanih teorijah prav s svojimi paradoksi podeljujejo družbi lastnost realnosti. Kot je morda najbolj prepričljivo doslej pokazal Pierre Bourdieu v svojih refleksivnih sociologijah, je "objekt" sociologovega/filozofovega dela, ki mu pravimo "družba", pač nekoliko nenavaden objekt, iz katerega kratko malo ni mogoče izvzeti subjektivnega gledišča raziskovalca. Seveda filozof glede na druge družboslovce ni izjema, kar Bourdieu, med drugim, pokaže v svoji analizi Heideggerjeve kolaboracije z nacizmom. Kot je nazorno videti v tem kontekstu, so domnevno nevtralna ali apolitična polja (za kakršna se štejeta estetika in filozofija) že implicirana v proizvodnji, diseminaciji in naturalizaciji represivnih idej ter dejanj in torej dobavljajo *de facto* podporo

<sup>1</sup> To zagato je pravzaprav genialno inventivno izkoristila velika politična agentka neoliberalizma Margaret Thatcher, ko je za revijo *Women's Own* (31. oktober, 1987) med drugim rekla: "In veste, ni take stvari, kot je družba. So posamezni moški in ženske, in družine." S tem ji je uspelo sprenevedanje, da se ne spreneveda, uspelo ji je presekati gordijski vozal s tem, ko je implicitno "ukinila" sam pojem družbe. Njena izjava namreč pomeni, da "stvar", ki je ne moremo povsem dokončno definirati, ne obstaja.

oblastnim strukturam, ki jih teoretično ignorirajo (prim.: Bourdieu, 1988). Vsako govorjenje “na sploh” o filozofiji in o družbi je torej praviloma vedno poantirano, uverženo ali kot bi rekli določeni analitični filozofi, kot denimo Daniel Dennett, določeno z intencionalnostjo. Sodobne družbe, ki se za zdaj še vedno ukalupljajo v okvirih kapitalizma v nove forme na podlagi transformacij mašinerije reprodukcije spričo, med drugim, znanstveno in tehnološko gnanih procesov, potemtakem niso zlahka obvladljive v “mislih”. Filozofija je vedno v kakršnihkoli od svojih konkretnih “produktov” kondenzirana vednost, ki temelji na abstrakcijah, sumarnih posplošitvah znanj, umetniških praks, gospodarskih in političnih gibanj in seveda na bolj ali manj opredeljenih pravilih mišljenja ali logike. In po Alainu Badiouju bi lahko bilo ključno to, da smo soočeni z logiko, ki jo uokvirja “aksiom”, po katerem “obstajajo samo telesa in jeziki” (Badiou, 2006).

Če skušam sestopiti s te ravni, pa lahko rečem, da v skoraj vseh deželah sveta obstajajo kategorije ljudi, ki jih označuje dvomljivi poklic filozofa ali *filozofinje*. Slednjih je v zadnjem času več kot nekoč in novejša raziskovanja odkrivajo, da jih tudi v preteklosti ni bilo tako malo, kot se je zdelo. Glede na svojo dejavnost, ki, banalno rečeno, obsega branje knjig in pisanje (filozofskih) besedil, torej filozofi in filozofinje tvorimo nekakšno družbeno skupino. Zlasti za tisti del predstavnikov te dokaj minorne družbene skupine, ki je nastanjena na univerzah in inštitutih, velja, da je velik del njihove dejavnosti študij in interpretacija nakopičene filozofske literature, ki ji dodajajo svoje lastne prispevke. S te podlage pa vznikajo posamezne filozofske knjige, sem in tja tudi posebej odmevni članki, ki izzovejo večjo pozornost v filozofski skupnosti. Tu pa zadenemo na posebnost filozofije, ki se sicer prenaša tudi v druge panoge humanistike, namreč na izrazito pomembnost posameznih filozofov, nekakšnih mojstrov mišljenja, včasih dojetih kot genialnih v samih filozofskih krogih, sem in tja pa tudi v širši družbi. Pravzaprav se zgodovine filozofije v pomembnih obsegih berejo kot nizi biografij. Za razliko od npr. naravoslovnih znanosti v filozofiji odkritja, ideje in koncepti ostanejo veliko bolj neločljivo povezani s svojimi avtorji. To singularnost poudarja še specifika (skoraj) vsake posamezne filozofije.

## Skupni imenovalec vse filozofije

Ko beremo dela zlasti predstavnikov tako imenovane kontinentalne filozofije in še posebej francoskih avtorjev, se srečamo z invencijami pravih novih jezikov ali vsaj nove terminologije, kar kajpak otežuje "prevajanje" teh mišljenjskih sestavov v jezike družbenih praks.<sup>2</sup> Zelo pogosto v zgodovini filozofije naletimo na pomembne filozofe, ki precej jasno kažejo svoj namen, da bi s svojim védenjem vplivali na družbo. Kot je znano, se Platonova ideja o tem, da bi družbi morali vladati najmodrejši (torej filozofi), ni prav dobro prijela že v atenski demokraciji in še manj v militaristični rimski republiki. Marka Avrelija lahko štejemo za izjemo, ki potrjuje pravilo. Vpliv filozofov v družbi je torej zelo redko kdaj mogoč z uporabo oblastnih vzvodov in zato se je večinoma udejanjal z diseminacijo filozofije po mnogoterih medijih, pri čemer s tem izrazom ne opredeljujem samo "sredstev javnega obveščanja", ampak tudi take kanale sporočanja, kot so npr. govornice, umetniške hibridne manifestacije in jezikovne politike. V tem smislu je razvidno, zakaj so poleg posameznih "genijev" potrebni še mnogi drugi filozofi, ki "prevedejo" filozofske pojme tako, da se razširjajo in učinkujejo v družbeni sferi, pri čemer je "prevod" lahko tudi banalizacija izvirnih pojmov, lahko pa tudi ne. Pomembno je, da se z delovanjem poklicnih filozofov, med drugim, dogaja prehajanje pojmov na mnoge ravni javnega diskurza, kjer so ti pojmi potem "plen" umetniških, političnih, civilnodružbenih in od izuma tiskarskega stroja naprej vse bolj tudi neobvladljivih medijskih uporab.

Slovenija je ime ene od gospodarsko-kulturno-političnih tvorb v globalnem sistemu družb, v kateri se je filozofija, bolj ali manj podobno kot v drugih sodobnih skupnostih, institucionalizirala v izobraževalnem sistemu ter v sistemu znanosti in družboslovno-humanističnih ved. Tu puščam ob strani množico vprašanj, ki se na tem terenu porajajo v obdobju neoliberalizma z njegovimi produktivističnimi prisilami; le-te so še posebej destruktivne za področja proizvodnje vednosti. Tehnokratsko upravljanje (podrejanje) znanosti, ki se je v Sloveniji dodobra usidrilo tudi v nezavedne plasti psihične konstitucije vzajemno tekmujočih raziskovalnih delavcev, v znanstveno imaginacijo in fantazme "akademiških" karier, vsekakor vpliva tudi na tako intelektualno družbeno angažiranost, kakršno generira filozofija. Tako kot oblastna in ekonomska dominacija nad znanostjo krni razumevanje družbene relevantnosti naravoslovja in tehnike, tako tudi reducira družbeni prostor filozofije, v katerem le-ta lahko deluje kot agens npr. pri emancipativnih gibanjih ali kot udeleženka preciziranja konceptov pri organiziranju družbenih ustanov, kot denimo vzgoje in izobraževanja, socialnih sistemov ipd. Kot bom skušal pokazati v nadaljevanju, se je v Sloveniji filozofija različno

---

<sup>2</sup> Zelo nazoren primer je filozofija Althusserjevega učenca Jacquesa Rancièra, ki se je, med drugim, neizrecno uprl svojemu mentorju tako, da je povsem opustil pojem ideologije, ki ga pri njem pokriva posebno poantirani termin "policije". Upošteva še vrsto drugih njegovih terminoloških inovacij, lahko ugotovimo, da imamo kot interpreti njegove nedvomno genialne filozofije pred seboj ogromno nalogo, če naj to filozofijo približamo praksam v polju, ki jih opredeljuje pojem proletariata, kateremu je Rancièrovo mišljenje izrecno zavezano.

manifestirala tudi v “areni” najširše javnosti, nekajkrat pa je tudi izrecno *intervenirala* v polje političnih in kulturnih družbenih dogajanj. Preden pridem do slovenske specifičnosti, pa najprej opozarjam na širše konceptualne okvire omenjene problematike.

Neredko se zgodi, da na javnih nastopih filozofov občinstvo zastavi vprašanja, ki se nanašajo na izboljšanje ali nasploh na spremembo družbenih razmer in razmerij ter na vlogo filozofije pri tem. Praviloma filozofi, vedno znova v zadregi v soočenju z banalnostjo družbenih percepcij, za marsikoga presenetljivo odgovarjajo dokaj klišejsko, češ da je filozofija opredeljena s tem, da zastavlja prava, potlačena ali neprijetna vprašanja in ne more dajati (dokončnih) odgovorov. Ob tem nemalokrat citirajo znamenito Heglovo metaforo iz Predgovora k Filozofiji prava: “Minervina sova začenja svoj let, ko pade mrak”. Metafora pravzaprav ilustrira malo prej zapisano trditev: “Glede poduka (*Belehren*), kakšen naj bo svet, z eno besedo, k temu tako ali tako prispe filozofija vedno prepozno” (Hegel, 1970: 27–28). Tovrstno razlago najdemo v stotinah in več tudi v bolj sofisticiranih oblikah in izrekah v mnogih spisih filozofov iz vseh zgodovinskih obdobj. Pri tem pa je treba biti pozoren na odločilno razliko glede na status deklariranja “nemoči” filozofije, da bi učinkovala na družbene kontekste, ki jih kdo poimenuje za realnost ali kdo drug za težko spoznatni kompleksni svet objektov ipd. V primerih, ko se filozofi, ki jih je današnji medijski svet naredil za reprezentante modrosti ali pooblaščenosti ali včasih za zgolj miselne provokatorje, najraje izrekajo o možnosti lastnega vpliva na družbo kot o precej skromni opciji. Izrekajo se namreč kot posamezniki in kot takim jim lahko verjamemo, da le težka igrajo vlogo v, recimo mu tako, empiričnem svetu. To trditev bi seveda lahko ilustriral z mnogimi tudi razvpitimi primeri iz antike in drugih obdobj, ampak naj ostanem pri namigu o anekdotah o Diogenu, Sokratu, Epiktetu itn. vse do Wittgensteina in Žižka. Te anekdote so nemara po zaslugi Wikipedije najbolj znana plat filozofije. Nekaj povsem drugega je vprašanje o vlogi filozofije kot univerzuma skoraj nepreštvega števila zelo raznolikih besedil, ki jih ni mogoče enostavno zvesti na skupni imenovalac glede na njihove paradigme ali osnovne drže, ampak je treba videti njihov skupni imenovalac v tem, kar vse filozofije *počnejo*. V tej točki sta Deleuze in Guattari verjetno najizrecnejše doslej opredelila filozofijo kot *proizvajalko pojmov*. To stališče kajpak sugerira razmik med izjavami filozofov, ki nastopajo pred laičnim občinstvom in med tem, kar filozofija *počne*. To, kar filozofija počne, pa je izvir njene temeljne družbenosti. Filozofija je namreč vseskozi vpletena v generiranje “družbenosti družbe”, kar je iz pojasnil omenjenega filozofskega avtorskega tandema tista dejavnost filozofije kot družbenega agensa, v kateri nastajajo pojmi. Seveda daleč od tega, da bi bil izčrpen v tem površnem prikazu, lahko zatrdim, da sta avtorja uvedla novo raven razumevanja družbenega delovanja in učinkovanja filozofije v njunih poglavitnih delih, objavljenih v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. V njunih poznih prispevkih, ki sta jih zapisala vsak zase, pa se razlikujeta v pogledu na prihodnost, pri čemer nekoliko spomnita na razliko, kakršna je bila v enem obdobju prej opažena med Adornom in Benjaminom, ki sta zgodovinsko uvrščena v znamenito frankfurtsko šolo. Če je Adorno (2001) v resignaciji glede (družbenega) dosega kritične teorije v svojih poznejših delih ostal pri tarnanju nad koncem avtonomnega subjekta – še posebej v kontekstu kulturne industrije –, je Benjamin (1998), že zmagujočemu nacizmu navkljub, vztrajal



pri družbenem emancipacijskem potencialu množične reprodukcije kot forme proizvodnje umetnin v obdobju industrijskega kapitalizma. Benjamin je, če nekoliko poenostavim poanto, v pojavu množične kulture odkril polje družbenih spopadov, znotraj katerega je neizogibno treba sprejeti izziv za iskanje izhoda iz represivnih razmerij in za oblikovanje form ter vsebin družbene emancipacije.

Deleuze (1990) je v enem od svojih zadnjih, če ne sploh zadnjem, objavljenih besedil o "družbi kontrole" najavil še nekaj "hujšega" od zgolj konca (filozofskega) avtonomnega subjekta, namreč konec *individualnosti*, ki naj bi jo v takrat začenjajoči se digitalizaciji nadomestila *dividualnost*. Namesto nedeljivega posameznika (= individuuma) v novi postfoucaultovski dobi nastopi deljivi multiplicirani posameznik, ki "svobodno" prehaja iz ene okrnjene subjektivnosti v drugo. To je mogoče razumeti kot anticipacijo subjekta, ki je ujet v svobodo kot končno obliko suženjstva. Guattari pa je, skoraj nasprotno, v razvijanju svojih konceptov iz knjige o "molekularni revoluciji" ugedal perspektivo nove forme emancipacije glede na pojem "postmedijev", pri čemer je pri svojih sklepanjih izhajal iz videnja predinternetnih omrežij v obliki piratskih in lokalnih radijskih organizacij ter tehnologije francoskega minitela. Vse to naj bi omogočalo subjektivacije, ki lahko ubežijo homogenizirajočim medijskim in kapitalskim političnim strukturam. To naj bi po njegovem tudi omogočalo družbene spremembe, po katerih bi lahko ušli "eroziji pomena, ki se povsod zgrinja na nas" (Guattari, 1995, 97).

Takrat, ko je Guattari zapisoval omenjena predvidevanja, še niso bile očitne konsekvence tistih gibanj v sodobni filozofiji, ki označujejo smer tako imenovanega konca antropocentrizma. Danes se tudi lahko sprašujemo, kaj glede na vse to pomeni ideja o "novi normalnosti", ki se poraja iz refleksij o učinkovanju novih tehnologij na družbeno tkivo? Morda se s tem transformira atribut političnosti filozofije. Politična filozofija po tej transformaciji izgublja nekdanji pomen in spreminja svojo diskurzivno formo. Pri tem pa se – ne glede na to, koliko sama hoče biti politična – vmešava v hibridne (interdisciplinarne) govorice razlag sveta. Eden od razlogov, zakaj je tako, je izginjanje družbenih organizacij, ki so se v svojih projekcijah družbenih sprememb opirale na filozofijo in so se tudi legitimirale z njeno pomočjo. To lahko pomeni, da je že zdavnaj minila doba, ko je filozofija določala "subjekta", ki ga je lahko opredelila kot gospodarja nad naravo in zgodovino ali kot revolucionarni potencial ali kot agensa reda temelječega na metafizičnih kategorijah. Kako vse še bo filozofija delovala v družbenem kontekstu, je slej ko prej odvisno od njenih lastnih transformacij, metamorfoz, dialogov med različnimi smermi in paradigmi ..., skratka od tega, kar bo počela slej ko prej neizogibno v diahroniji družbenih kontekstov. Koliko je spremenil filozofijo eden od nedavnih miselnih prevratov v obliki filozofije spekulativnega realizma, čigar ključni pojem transfinitnosti podpira domnevni izhod iz ujetosti postkantovske filozofske epohe v formule korelacionizma in s tem tudi izstop iz ontološkega transcendentalizma, bo pokazalo nadaljevanje razpravljanja. Že zdaj lahko rečem, da se bo v tem razpravljanju odvijalo pojmovno gibanje od ontologije k antropologiji (kakorkoli že "decentrirani") v klasičnem pomenu te besede. Quentin Meillassoux, utemeljitelj omenjene smeri, je radikaliziral že tako radikalno mišljenje Alaina Badiouja, ki se je v *Logikah svetov* oprl na teorijo množic Georga Can-

torja. “Kajti od cantorjevske revolucije teorije množic dalje vemo, da nič ne dopušča trditve, da je to, kar je zamisljivo, nujno totalizabilno” (Meillassoux, 2011, 132). To, z drugimi besedami, pomeni opustitev mišljenja, ki ga je omejevala kategorija “celote”. Ta omejitev je delovala tudi v še vedno “korelacionističnih” filozofijah, ki so stavile na fragmentarne diskurze kot nasprotno mišljenju celote ali “vsega”. Koliko smo se s tem rešili metafizike kot mišljenja absolutna, kar je avtorjev deklarirani namen, še ni povsem jasno, kajti metafiziko so doslej že kar velikokrat ukinili, pa se je še vedno nekako vrnila. Če se spekulativni realizem navezuje na matematiko, se vzporedno nakazuje produktivnost povezave filozofije in nevroznosti. Če se je potencialnost te povezave konceptualno nakazovala še pred eksplozivnim razcvetom nevroznosti, recimo v Deleuzovem in Guattarijevem konceptu “telesa brez organov”, se je v delih Catherine Malabou, ki je distinktivno razvila pojem *plastičnosti*, že izrecno pokazala še ena možnost mišljenja preko okvirov kapitalizma. “Tako ni treba v določenem smislu poznati rezultatov sedanjih odkritij v nevroznosti, da bi imeli neposredno, dnevno izkušnjo *nevronske oblike političnega in družbenega delovanja*, oblike, ki danes globoko sovпада s trenutnim obličjem kapitalizma” (2008, 10). Lahko bi označil še veliko točk v sedanji filozofiji, ki kažejo na gibanje pojmov od sofisticirane forme kontemplativnosti k njihovem učinkovanju v družbenem kontekstu. Primeri, ki sem jih omenil, v glavnem sodijo med filozofije, ki se vpisujejo v tokove mišljenja emancipacije. Ne gre pa pozabiti, da tudi v filozofiji delujejo nasprotno tendence, ki prav tako učinkujejo v družbenih procesih s svojimi pojmi. Pomislimo samo na zgoraj omenjenega Martina Heideggerja, ki je, ne samo po Bourdieuju, še vedno vir za različne oblike filozofskega konservativizma; vendar pa – in v tem je treba videti primer veličine filozofije – tudi za koncepcije, ki so v svojih poantah lahko povsem nasprotno Heideggerju.

## Intervencije filozofije v slovensko javno sfero

Slovenska filozofija – pri čemer ne mislim na nič, kar bi ugajalo nacionalističnemu hvalisanju, pač pa na filozofijo, ki je izvirno zapisana v slovenskem jeziku ali pa ki je delo filozofov delujočih v Sloveniji – je nedvomno vključena v omenjene in tudi tu neomenjene sodobne tokove. V živahni prevajalski dejavnosti se terminološko z večjo ali manjšo zamudo prilagaja dinamiki procesiranja starih in novih pojmov, spremenjenih leksik in interdisciplinarnih angažmajev filozofskega mišljenja kot npr. v filozofiji filma. V vrsti primerov pa slovenska filozofija ne zamuja in celo prehiteva dogajanja v “metropolah”. Filozofija v Sloveniji je javno prepoznavno navzoča kot filozofija ali kot sestavina interdisciplinarne humanistike, kar je primerljivo z, denimo, evropskimi centralnimi regijami. Četudi se nam v zadnjih letih verjetno zlahka dokazljive medijske brutalizacije in vzpona antiintelektualizma lahko zdi,

da je filozofija marginalizirana na račun vsakršnih ideologij, banaliziranih verovanj, vsakršnih nauk, ki lovijo frustrirano občinstvo na limanice praznega pojma posameznikovega "samozavedanja" kot, denimo, v kar trdoživih tokovih "novodobništva",<sup>3</sup> pa bi podrobnejša raziskava najbrž pokazala, da so filozofske knjige na tem trgu vendarle kar vidno navzoče. To se pravi, da filozofija v Sloveniji s svojim delovanjem prav gotovo emitira svoja sporočila, termine in pojme. Ni dvoma, da se razen objavljanih v tako imenovanih strokovnih publikacijah, filozofija vendarle vpleta v procese generiranja javnih percepcij družbene realnosti (karkoli že to je) in s tem v tvorbo nekakšne splošne spontane epistemologije v najelementarnejšem pomenu besede. Res je sicer, da mediji, ki so nekoč posredovali strožje strokovno filozofijo v sfero poljudnejše filozofije, ne obstajajo več, a hkrati nihče še ni izmeril, koliko informacij s področja filozofije konzumirajo uporabniki internetnih strani.

Glede na temo, o kateri tu razpravljam, pa je treba ločiti vsaj dve ravni (v resnici jih je veliko več) vpliva filozofije na družbene procese. Iz doslej zapisanega jasno izhaja, da je ena raven tista, na kateri se filozofija lahko nemara ukvarja predvsem sama s seboj, a njeno početje emitira bodisi nove pojme bodisi različne interpretacije pojmov v družbeno okolje. Druga in za našo temo relevantnejša raven pa je tista, s katere potekajo *intervencije* filozofije v javno sfero. Seveda se tako največkrat filozofija sooča s politiko, vendar pa obstajajo tudi intervencije v družbene sfere, ki jih ni mogoče enostavno omejiti zgolj na relevantnost v polju političnega. Ko govorimo o *intervencijah* filozofije v družbeno sfero, se ni mogoče izogniti raznolikim reakcijam na intervencije iz te sfere. Reakcije so lahko indiferentnost, zavračanje, posmehovanje (recimo v obliki banalizacije, omalovaževanja ipd.) ali pa odobravanje. S tega gledišča bi bilo mogoče ugotoviti, da je vsaj vse od apropiacije razsvetljenstva v Sloveniji, filozofija, ki ji je bilo mar njeno družbeno okolje, delovala, pa čeprav pogosto na način bolj ali manj iz drugih kulturnih okolij prenesenih idej. To je še posebej očitno v času romantike, ko so skupaj z domisljico, da je na podalpskem prostoru živeča skupnost separaten narod, v takrat izumljeno slovensko kulturno sfero pricurljali pojmi iz delavnic klasičnega nemškega idealizma. Čeprav je bilo tedanje ljudstvo, če je verjeti slovenskim literatom in učenjakom iz tistih časov, pretežno neuko kljub učinkom terezijanskih reform, ki so ustvarile skoraj splošno pismenost, si je težko predstavljati, da bi brez intelektualne podlage v nemškem idealizmu, domisljica o posebnem narodu postala kulturno in družbeno dejstvo.

Marksizem kot hkrati filozofija, kritika kapitalistične ekonomije in kot teorija revolucije je seveda razvidno determiniran z nepristajanjem na Heglovo opredelitev filozofskega zamudništva in s tem, da je vanj konstitutivno vgrajena refleksija o možnosti aktivne družbene vloge filozofije in hkrati tudi znanstvenih vednosti o družbi. Glede Slovenije bi podrobnejša historična raziskava pokazala, da je šele z izobraževalno institucionalizacijo marksizma na podlagi tudi izvirnih prispevkov slovenskih predvojnih marksistov (Kardelj, Zihlerl

3 S to razsežnostjo kvazifilozofije, pedagogike in psihologije se je prepričljivo kritično spopadel l. 2000 umrli Ivan Kosovel, ki je analiziral inherentno iracionalnost teh podzvrsti mišljenja skozi pojem gnoze (prim.: Kosovel, 1997).

itn.) filozofija postala nekoliko bolj enakopravna udeleženka intelektualnega življenja. Prav tako bi že pregled kurikuluma oddelka za filozofijo Filozofske fakultete v poznejših petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja pokazal, da je ob marksizmu – ki ga je v šestdesetih letih po zaslugi Božidarja Debenjaka zaobjela “marksologija” – svoje mesto dobila tudi “meščanska filozofija” ne glede na to, da so jo sprejemali z nekoliko bolj poudarjenim kritičnim branjem. To je v tistih časih pomenilo, da se je pač odvijal študij tako takrat aktualnega eksistencializma kot tudi analitičnih filozofij.

Ker je treba nekaj takega, kot bi bila zgodovina novejše slovenske filozofije, šele napisati, se v tem fragmentu zanašam predvsem na svoj spomin in na refleksijo lastne udeležbe v prodoru filozofije v širšo družbeno sfero. Vse, kar sem zgoraj omenil v telegrafskem slogu, pomeni, da je filozofija lahko postala družbeni dejavnik, ker je obstajala v institucionalnem okviru visokošolskega izobraževanja in raziskovanja. Sicer pa je treba poudariti, da so se v kontekstu študentskih gibanj šestdesetih in sedemdesetih let takratne generacije študentov, v tistem času edine visokošolske ustanove za študij filozofije, izkazale z zelo aktivno vlogo še posebej pri zasedbi Filozofske fakultete l. 1971. Kot udeleženec teh dogajanj kajpak lahko zatrdim, da smo takrat svoje početje videli kot poizkus implementacije teorije v družbeno prakso. Ta angažiranost je imela tudi vzvratni učinek na našo odprtost takratnim aktualnim filozofskim tokovom v svetu. Dobro desetletje kasneje pa se je družbena angažiranost pokazala v delovanju Slovenskega filozofskega društva, ki je v letih 1980–1983 poleg tega, da je tudi organiziralo kritično razpravo o usmerjenem izobraževanju, sprožilo pobudo za odpravo smrtni kazni, v povezavi s protestom proti političnim procesom v takratni Jugoslaviji pa je bilo iniciator zahteve po odpravi verbalnega delikta ali zloglasnega člana 133 takratnega kazenskega zakonika SFRJ.<sup>4</sup> To zgodovinsko dejstvo je danes nekoliko potlačeno in/ali tendenciozno preinterpretirano ter zamegljeno zaradi še potekajočega procesa mitologizacije osamosvojitve Slovenije. Omenjena intervencija filozofskega društva je namreč ciljala predvsem na demokratizacijo. Skupaj s sociologi pa smo v naslednjih letih v sekciji Sociološkega društva za nova družbena gibanja lansirali v najširšo javnost pojem *civilne družbe*, ki je imel verjetno odločilni učinek v procesih demokratične transformacije. Ob tem je treba ugotoviti, da je vrsta filozofov šol “meščanske filozofije” vzporedno sprožila vprašanja v zvezi z nacionalno osamosvojitvijo. Oba tokova družbenih intervencij, torej socialno emancipativnih zahtev po demokratizaciji družbe in suverenističnih težnjah k osamosvojitvi republike Slovenije, sta v dramatičnih dogajanjih pred in po padcu berlinskega zidu oblikovala prehodno skupno fronto. Verjetno bo trenutno še nenapisana zgodovina prihodnjih generacij učenjakov ugotovila, da so v tem času filozofi in sociologi odločilno vplivali predvsem na končni rezultat razburljivih družbenih dogajanj, ki je bil poimenovan tudi “mehki pristanek”.

<sup>4</sup> Na občnem zboru društva l. 1983 je bila tudi prvič razdeljena ikonična priponka avtorja Ranka Novaka s “preikisano” številko 133.

## Sklep

Ključne zgostitve mišljenja in družbenih dejstev, ki sem jih omenil v zgornjem kratkem historiatu dejavnosti filozofije v slovenskem družbenem prostoru, so v sedanjih družbenih razmerjih neponovljive ali vsaj komaj mogoče glede na politični kontekst. Kolektivni nastop slovenskih filozofov v družbeni sferi je težko zamisljiv tudi zaradi vrste drugih razlogov. Predvsem političnost filozofije se – kot je domnevno v delujoči demokraciji normalno – kaže tudi v ostro nasprotujočih si pozicijah, ki pa se glede na specifiko slovenske kulture bolj poredko izražajo v odkritih polemikah. Toda oba tokova, ki sem ju tu poimenoval “emancipativni” in “suverenistični”,<sup>5</sup> se vendarle izražata v dovolj jasnih obrisih. Poglejmo nedavno ilustrativno objavo Tineta Hribarja, ki ga slovenski mediji štejejo in temu ustrezno predstavljajo kot nekakšnega “misleca gospodarja” (*maître-penseur*) slovenske filozofije. Zapis v časopisu Delo kaže na eno od variant ohranjanja antikomunističnih resentimentov: “Dandanašnje obnavljanje zahteve po komunistični revoluciji je zato povsem neodgovorno. Zločinsko. Ker so vodilni svetovni apologeti komunizma sicer zelo bistroumni ljudje, mi ob tem nikakor ni jasno, ali so tisti najbolj zagrizeni od njih res nori ali pa se le delajo norca iz vsega in vseh” (2018). Celotni članek, ki se pravzaprav ukvarja s prevrednotenjem oktobrske revolucije, bralca prepričuje, da kratko malo ni mogoče niti misliti onkraj meja, ki jih zarisuje vladajoči kapitalizem. V tej zvezi je Hribarjeva raba pridevnika “zločinsko”, ki je uperjena proti že sami misli na možnost komunizma (recimo v obliki Žižkovega poziva, naj nam v prihodnje “spodleti bolje”) nekoliko nevarna tudi glede na njegove “gurujevske” položaje.<sup>6</sup> Na sploh je težko govoriti o političnih opredelitvah slovenske filozofije, upošteva ne ravno pogoste objave ter površnost prezentiranja filozofskih tem v avdiovizualnih medijih, da ne govorimo o zadržanosti večine slovenskih filozofov, da bi se javno politično deklarirali. Kljub temu pa je jasno, da so precej drugačne projekcije filozofskega razmišljanja v družbeno-zgodovinski-politični prostor zelo navzoče, če ne sploh prevladujoče v osebah filozofov, ki jih Hribar šteje za “sicer zelo bistroumne ljudi”. Razen tega pa je pomembnejše vsaj od časov revolucije 1968, ki je imela v Sloveniji svoj odmev na področju filozofije, da je bolj kot eksplicitni politični angažma, pomembnejši agens “indirektna politika”, ki nagovarja sfero individualnosti v soočenju s “strukturami”. Ryan (2014) ta koncept izvaja iz Kierkegaardove filozofije.

Naj bo kakorkoli že, filozofija se je v času družbenih sprememb institucionalno izredno okrepila tako na izobraževalnem (več možnosti študija na več univerzah) kot na raziskoval-

<sup>5</sup> Mogoče bi bile tudi druge razlikovalne figure iz političnega diskurza, kot npr. progresivni in konservativni, socialno-liberalni-socialistični kurz in nacionalno-neoliberalni kurz ipd., pri čemer bi bilo težko najti “čiste” reprezentante kate-regakoli od teh kurzov.

<sup>6</sup> Da ne bi bilo večjega nesporazuma, naj poudarim, da s tem ne devalviram nekaterih drugih aspektov Hribarjevega prispevka k slovenski filozofiji, predvsem njegove apropiacije tako pomembne smeri v zgodovini filozofije 20. stoletja, kot je bila fenomenologija.

nem področju, prav tako pa se je podobno kot drugje po svetu vtihotapila v mnoge interdisciplinarne programe na številnih visokošolskih ustanovah.<sup>7</sup> To pa nikakor ne pomeni, da se je filozofija v katerikoli od svojih poddisciplin ali šol in smeri umaknila v proverbialni slonokoščeni stolp. Kot sem že namignil zgoraj, forme političnega nastopanja filozofije niso edina oblika možnih delovanj filozofije v družbenem prostoru. Začenši z letom 2008 poteka tudi v Sloveniji vsakoletno obeleževanje svetovnega dneva filozofije, ki ga je določil UNESCO.<sup>8</sup> Čeprav gre za “mehkejšo” intervencijo filozofije v družbeni kontekst, kot so bile nekdane politične intervencije, pa je že samo dejstvo, da tako prireditelje imamo, precej indikativno.

Filozofija in družba, ki jo filozofija skupaj s samo seboj vedno znova mora definirati, če je le mogoče pa sprožiti družbeno invencijo, ki ji lahko sledi intervencija, se dinamično spreminjata. Prihodnost zanesljivo odreja filozofiji spremenjene “funkcije”; poleg pač stalne obveze filozofije, da “proizvaja pojme”, kar pomeni, da sproti “izračunava” razmerja med mišljenjem in bitjo, da posplošuje in sintetizira znanstvene dosežke in zgreške v reflektirano vednost, je bila od nekdaj zavezana kritiki družbenih dogajanj in k projekcijam nečesa boljšega od tega, kar trenutno pač je. Kot opozarja direktor Instituta Strelka, pa imamo zdaj opravka z nastajanjem “nove normalnosti” kot rezultata multiplicitete učinkov, ki jih pogajajo nove tehnologije, ekološki problemi in paradoksní regresivni impulzi. Toda: “Natančno v točki, kjer bi morala biti življenjska prihodnost, se infiltrira nekaj neznosno nazadnjaškega: psihotična simulacija srednjeveške geopolitike. Vzpon etnonacionalističnega populizma je globalni pojav z globalnimi vzroki” (Braton, 2017). Če sprejmemo koncept “nove normalnosti” v Bratonovi inačici, je filozofija poklicana ne samo k poskusom razumevanja vratolomne dinamike potekajočih sprememb in k čakanju na nek konec procesa, ki ga potem naknadno lahko interpretira, ampak je obsojena na to, da najde poti za svojo intervencijo. Slovenija s svojimi “filozofskimi kapacitetami” glede tega ne more ostati ob strani.

<sup>7</sup> Opazno pa je tudi, da sta v družbenih procesih brutalizacije javnih diskurzov in drugih vplivov, ki so utemeljeni v danem sistemu dominacije, z institucionalnega aspekta filozofija in druga humanistika – z izjemo teologije – začeli slabeti.

<sup>8</sup> Ob desetletnici prireditelj je izšla lična publikacija (Šimenc, Vezjak, 2018), ki omogoča ohrabrujoči “pogled nazaj” glede na to, da so prireditelji dosledno upoštevali pluralnost filozofije, aktualnost posameznih tem in, ne nazadnje, pedagoško pomembnost krepitve navzočnosti filozofije v programih osnovnih in srednjih šol.

## Literatura

- Adorno, Theodor, W.: *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*. London, New York: Routledge, 2001.
- Badiou, Alain: *Logiques des mondes*. [E-knjiga]. Paris: Édition du seuil, 2006.
- Benjamin, Walter: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.
- Bourdieu, Pierre: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Édition de Minuit, 1988.
- Braton, Benjamin H. *The New Normal*. Moscow: Strelka Press. 2017. (E-knjiga).
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: *Kaj je filozofija*. Ljubljana: Študentska založba, 1999.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Ljubljana: Krtina 2017.
- Deleuze, Gilles : *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de minuit, 1990.
- Guattari, Félix: *Chaosmosis. An ethico-aesthetic paradigm*. Sidney: Power Publications, 1995.
- Hegel, Georg W. Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.
- Hribar, Tine. Dokapitalizacija komunizma. *Delo, Sobotna priloga*, 08. december 2018.
- Kosovel, Ivan. *Tretja pot - pot gnoze: razprave in eseji*. Nova Gorica : Branko, 1997.
- Malabou, Catherine: *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press, 2008.
- Meillassoux, Quentin: *Po končnosti. Razprava o nujnosti kontingence*. Ljubljana: ZRC, SAZU, 2011.
- Ryan, Bartholomew: *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2014.
- Šimenc, Marjan, Vezjak, Boris (ur.): *Svetovni dan filozofije. Filozofsko mišljenje v praksi*. Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2018.



## Povzetek

Vpliv filozofov v družbi je zelo redko kdaj mogoč z uporabo oblastnih vzvodov in zato se je večinoma udejanjal z diseminacijo filozofije po mnogoterih medijih, pri čemer ta izraz ne opredeljuje samo “sredstev javnega obveščanja”, ampak tudi take kanale sporočanja, kot so npr. govorice, umetniške hibridne manifestacije in jezikovne politike. Filozofija je namreč vseskozi vpletena v generiranje “družbenosti družbe”, kar je iz pojasnil Deleuza in Guattarija razvidno kot dejavnost proizvodnje pojmov. Ta avtorja sta uvedla novo raven razumevanja družbenega delovanja in učinkovanja filozofije v svojih poglavitnih delih, objavljenih v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Tudi iz dogajanj v Sloveniji je vidno, da filozofija družbeno učinkuje na dveh ravneh. Prva je tista, na kateri se filozofija ukvarja predvsem sama s seboj, a njeno početje emitira bodisi nove pojme bodisi različne interpretacije pojmov v družbeno okolje. Druga, relevantnejša raven pa je tista, s katere potekajo *intervencije* filozofije v javno sfero. Seveda se tako največkrat filozofija sooča s politiko, vendar pa obstajajo tudi intervencije v družbene sfere, ki jih ni mogoče enostavno določiti kot politične.

## Summary

The influence of philosophers in society is rarely ever possible through the use of power levers, and therefore, it has largely been attained through the dissemination of philosophy in various media. This term defines not only “means of information”, but also such communication channels as, for example, rumours, artistic hybrid manifestations and language policies. Philosophy is constantly involved in generating the “sociality of society”, which is apparent from the elucidations of Deleuze and Guattari of philosophy as the production of concepts. These authors introduced a new level of understanding of the social functioning and the effects of philosophy in their main works published in the 1970s. It is also evident from developments in Slovenia that philosophy has a social effect on two levels. The first is the one on which philosophy deals mostly with itself, and its activities emit either new concepts or different interpretations of terms into the social environment. The other, more relevant level is the one from which the interventions of philosophy in the public sphere take place. Of course, philosophy is often faced with politics, but there are also interventions in social spheres, which cannot be easily defined as political ones.

### Ključne besede

filozofija, pojem, družba, politika, intervencija, izobraževanje

### Keywords

philosophy, concept, society, politics, intervention, education

# **Filozofija – emancipacijska teorija družbe**

*Cvetka Hedžet Tóth*

Znotraj evropske skupnosti danes govorimo o investicijski državi in ne več o socialni državi, kot smo še v nedavni preteklosti. Prav tako razpravljamo o spremenjanju osebnosti, zato je v najnovejši dobi, ki se samovšečno imenuje posthistorična doba po izteku utopij, dvestoletne zgodbe revolucij in sesutju socializma boljševiškega izvora (1789–1989), zelo pogosta beseda individualizacija – s prizvokom izrazite nesolidarne, egoistične države – in ne več družba, saj družbe kot take naj sploh ne bi bilo; so samo posamezniki in družboslovje skupaj s humanistko naj bi pomenilo predvsem nekakšno nadziranje družbe. Mnoge je privatizacijski zagon z vsem svojim priseganjem na individualizacijo pripeljal do spoznanja, da vsa smejoča in hahljajoča se demokracija, odeta v belino kalodontnega nasmeška, ni nič drugega kot simptom represivne družbe.

Klicu “nazaj k naravi” sledi še klic “nazaj h kulturi” in nekakšnim večnim, naravno danim antropološko-psihološkim danostim kot človekovim stalnicam. Bratovščina med gospodarstvom in kulturo je čedalje bolj izrazita, etika prehaja v postmodernistični patos, ki zahteva oživljanje ponižnosti in poslušnosti, da bi kapitalizem bolje funkcioniral.

In kako je z izobraževanjem na akademski ravni?

Izobraževanje, študij na visokošolskih ustanovah iz vsega tega ni izvzet in filozof in sociolog Theodor W. Adorno (1903–1969) je že v svojem času razbral prihajajoče tendence, ki so kot pospešena funkcionalizacija izobraževanja, sproti študij in podobno končale desetletja pozneje v zdajšnjem bolonjskem pristopu. Svoje slušatelje je Adorno pri tem že na prvem, uvodnem predavanju o sociologiji, in ne gre pozabiti, da so ta predavanja potekala samo eno leto pred njegovo smrtjo, opozoril na “idejo svobode študija”, ki na “akademskem področju pomeni akademsko svobodo”, zato je prepričan, “da to idejo svobode jemljete enako resno, ko jo jemljem sam – da se torej to do neke mere nanaša tudi na samo študentovo oblikovanje lastnega študija”.<sup>1</sup>

Torej, dober poduk bolonjski zasnovi študija, da neguje in ohranja idejo svobode, ki naj bi jo vsak akademsko izobražen<sup>2</sup> človek trajno ponotranjil in v soočenju z vsem, prav vsakim dejstvom, tudi vedno dokazoval.

Kdo in zakaj nam je vsilil bolonjsko visokošolsko reformo? Krogi iz številnih vodilnih rektorskih vrst univerz po Evropi, vključno z ljubljansko, so spregovorili celo o bolonjski zaroti, in vemo, da se tega ni dalo preprečiti. Ko ljudje iz neakademiških vrst sprašujejo o tem, kaj je to bolonjska reforma študija, jim človek iz akademskih krogov to še najlažje razloži z izrazi, kot so industrija izobraževanja, *polizobrazba* (*Halbbildung*), trženje znanja ali kar množično poneumljanje, in vsi smo edini, da ta *skolarizacija univerze* (*Verschulung der Universität*) – vsi ti izrazi so Adornovi – ni nič dobrega. Se pa ta proces nadaljuje.

Adorno je že leta 1959 opozoril na “vsepopšod opazne simptome razkroja izobrazbe”,<sup>3</sup> še pri izobražencih samih, kajti med drugim se očitno znižuje duhovna zahteva do teh, ki se izobražujejo. Ta proces je Adorno v petdesetih letih razumel kot nekaj, kar se bo samó nadaljevalo, in nekdanja funkcionalizacija izobraževanja v podobi sprotnega študija je te tendence tudi potrjevala. Toda tukaj so na delu določeni sovisni družbeni momenti, vpetost v širše dogajanje, o katerem Adorno že zelo zgodaj ugotavlja tole: “Kar je nastalo iz izobrazbe in se sedaj, zagotovo ne samo v Nemčiji, sedimentira kot neke vrste negativni objektivni duh, to bi bilo moč izpeljati že iz zakonov gibanja družbe, celo iz pojma izobrazbe. Izobrazba je postala socializirana polizobrazba, vsepričujočnost odtujenega duha. Glede na genezo in smisel polizobrazba ni pred izobrazbo, ampak ji sledi. V njej je vse ujet v zanke podružbljenja, nič ni več neoblikovana narava; toda njena surovost, tisto staro ne-

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, Sophia, Ljubljana 2016, str. 8.

<sup>2</sup> Gl. Theodor W. Adorno: *Theorie der Halbbildung*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Soziologische Schriften I*, GS 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, str. 93–121. Omenjeni prispevek je preveden v slovenščino.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno: *Teorija polizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 5.

resnično, se trdoživo vzdržuje pri življenju, se reproducira in razširja.”<sup>4</sup> Narava ne prehaja več v kulturo, ampak prej v barbarstvo in tako nastala polizobrazba je kot slepa pega, ki zahteva kritično refleksijo, teorijo, ki se je s tem dejstvom zmožna soočiti.

In ko gre za izobrazbo, gre najprej za kulturo, saj “izobrazba ni nič drugega kot kultura po plati njene subjektivne prisvojitve”.<sup>5</sup> Kultura je hkrati pomenila svobodo, vendar tukaj po Adornu nastaja določen primanjkljaj, kajti vzpon in emancipacija meščanstva nista prinesla tega, da bi meščanska družba pomenila dejansko emancipacijo človeštva. Kot da bi humanizem ostal nekaj nedorečenega, samo na pol poti, in tako je nastal prostor za vdor marsičesa. Po eni strani je kultura dojeta kot samo duhovna in zdaj postaja samosmoter, tako kot je o tem razmišljal Wilhelm Dilthey. Po drugi strani pa postaja kultura sredstvo za prilagajanje in oblikovanje stvarnega življenja, sredstvo, ki lahko zajezi in nevtralizira izbruhe kaotičnosti, skratka, ljudje naj “se drug ob drugem obrusijo”.<sup>6</sup> Humanistična ideja izobrazbe je želela hkrati obvladati to, kar je v človeku živalskega, in ohraniti naravno, da bi z njim omogočila “upor zoper pritisk trhlega človeškega družbenega reda”.<sup>7</sup>

Tukaj bi se lahko prepoznal Nietzsche, kajti smisel izobraževanja vidi v tem, da institucija, ki izobražuje, mladega človeka ne odteguje naravi: “Ne zmotite njegovega naivnega, zaupanja polnega, tako rekoč osebno-neposrednega odnosa do narave.”<sup>8</sup> Ohranjati odnos do narave pomeni negovati naivno metafiziko, kajti “gozd in pečina, nevihta, jastreb, posamezni cvetovi, metulj, livada, pobočje govorijo vsak v svojem jeziku, v njih se mora, kakor v neštetih razmetanih refleksijah in odsevih, v pisanem vrtincu spremenljivih pojavov, tako rekoč ponovno prepoznati; tako bo v veliki prisposobi narave nezavedno podoživel metafizično enotnost vseh stvari in se z njeno večno vztrajnostjo ter nujnostjo hkrati tudi sam pomiril”.<sup>9</sup> Osebna bližina narave in ne učiti se, kako naravo podjarmiti. Z izkoriščevalskim in celo z zvitim preračunavanjem, prelisičenjem narave si naravo podrejamo in etika tako ni več človekova druga narava, ampak postaja človekova protinarava – in v tem je eden najbolj dragocenih ničejevskih vidikov etike. “Tako je resnično izobraženemu podeljeno neprecenljivo dobro, da brez kakršnega koli preloma lahko ostane zvest zamišljenim instinktom svojega otroštva, s čimer lahko doseže mir, enotnost, povezanost in ubranost, česar nekdo, vzgojen za življenjski boj, ne more niti zaslutiti.”<sup>10</sup> Emancipacijski vidik izobraževanja človeka kot posameznika in celotne družbe, ki ohranja svobodo, skratka izobraževanje onstran vsakršne represije, zatiranja sebe in drugega.

Tako je Adorno že v svojem času še v *Uvodu v sociologijo* študente opozarjal na protislovje med motivom “poenostavitve univerze, torej njene skolarizacije, ki vas v smislu poklicnega

4 Prav tam, str. 6.

5 Prav tam.

6 Prav tam, str. 7.

7 Prav tam, str. 8.

8 Friedrich Nietzsche: *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov*, A priori, Ljubljana – Gornja Radgona 2016, str. 87.

9 Prav tam.

10 Prav tam, str. 87–88.

izobraževanja in predizobraževanja razbremenjuje ovinkov”, in pričakovanji študirajočih na univerzi v prihodnje, kajti kot trajno je obravnaval “zahtevo po reformi univerze, ki nam ne bo dirigirala, ki bo dajala prednost svobodni in neodvisni misli in se bo predvsem v to tudi usmerjala”.<sup>11</sup> Enostavneje rečeno, gre za to, da naj akademsko izobraževanje oblikuje tako strokovnjaka kot hkrati tudi intelektualca. Ta proces je zdaj tako po bolonjsko amputiran z zelo prefinjenim funkcionalizmom, ki je celo normiran in povrh izrazito kvantitativno naravn, to je usmerjen v točkovanje in brezobzirno zbiranje točk. Biti, postati intelektualec ni več ideal izobraževanja, humanistika pa je s tem pahnjena na obrobje, filozofija še posebej.

Z reformo univerze in z njo povezanim študentskim gibanjem Adorno razume, da gre po eni strani “za resnično emancipacijsko gibanje, ki bi rado privedlo do tega, da se misel ne bi držala povodca, da bi se nasproti splošnim prisilam prilagajanja, kot jih izvaja družba in kot jih v zadnjem času usmerja tudi kulturna industrija, postavilo nekaj takega, kot je oblikovanje avtonomne sposobnosti presoje in razsodne moči. In ti razmisleki nas zatem popeljejo prek gole institucionalnosti univerze in postanejo kritika družbe, ki ljudem s tem, ko jih v čedalje večji meri integrira, kot temu pravimo, hkrati jemlje njihove možnosti.”<sup>12</sup> Takšna reforma starejšega človeka, kot je Adorno sam, osrečuje in celo ohranja nekaj utopičnega.

Hkrati s to reformo univerze, ki je emancipacijska še v širšem družbenem smislu, je tu navzoča še ena plat reforme, ki ni spodbudna. Gre za instrumentalizacijo izobraževanja, vpeljava tega, kar je Max Horkheimer imenoval “instrumentalni um”, ki je usmerjen v “skolarizacijo univerze, v njeno spremembo v nekakšno tovarno ljudi, ki na čim bolj racionalen način proizvaja blago po imenu delovna sila in ljudi usposablja za dobro prodajanje svoje delovne sile kot blaga”.<sup>13</sup> Pri rubriki opisa predmeta v bolonjskem univerzitetnem programu je ta skolarizacija vpisana kot “cilji in predmetno specifične kompetence” in gre na škodo gibanja za avtonomijo univerze.

Na akademski ravni mišljenje mora ohranjati svobodo in negovati kritičnost. Po Adornovem lastnem priznanju je kritičnost, v smislu nečesa nerepresivnega v pedagoškem smislu, v *Minimi Morali* (*Vrzel*) tale misel: “Vrednost misli se namreč meri glede na njeno distanco od kontinuitete znanega.”<sup>14</sup> Kot da bi ravno v tej diskontinuiteti lahko našli razloge za obstoj filozofije in tako je odločitev za študij filozofije še danes za marsikoga zelo vprašljiva, kajti mnogim pomeni nevarno bližino politizacije in Adorno je s trditvijo na svojih predavanjih, da je tu nekaj takšnega kot “impregnacija s socializmom”, pri slušateljih izzval odobravajoč smeh. Adorno se je ves čas spraševal, kakšna naj bi bila družba, ki bi se ohranjala in vzdrževala solidarno in ne na podlagi antagonističnih interesov ljudi, v katere jih sili premoč gospodarstva.

**11** Theodor W. Adorno: *Teorija polizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 9–10.

**12** Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 100.

**13** Prav tam, str. 101.

**14** Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba / \*cf., Ljubljana 2007, str. 86.

Za nas, ki smo izšolani v dialektični tradiciji in teoriji, ki vključuje tudi adornizem, je tuje razpravljati “o pozitivnih predstavah o pravilni družbi, o njenih državljanah ali celo o tistih, ki naj bi jo udejanjili”.<sup>15</sup> Skoki v prihodnost, v razmere onstran sedanjosti pristajajo v preteklosti. Intelektualci danes ne prebujejo otopelih, prej morajo pametnjakovičem razbiti iluzijo, da je kapitalizem lahko kaj drugega kot zatiranje in izkoriščanje. V tem pa je naša solidarnost, da skušamo podati boljši uvid v dogajanje. Nikakršna zvijačnost uma ni dialektov prestiž, prekinili smo z nesebičnim podrejanjem posameznikove spontanosti nam vsem znani partijski disciplini. Tudi ideologij kot veziva, recimo kot družbenega cimenta, ne potrebujemo več. Odklanjamo etikobrižneže in zaklinjalce varovanja vrednot. Upanje ne sme biti zamenjano z resnico, te pa ne mislimo več absolutno. Nikakor ne želimo novega “Gospodarja” ali celo kakšnega “kulta osebnosti”, še najmanj ne poklanjati svobode nekemu po vzoru Velikega inkvizitorja iz sveta Dostojevskega.

Bi spet potrebovali revolucijo? “Množice niso več nezaupljive do intelektualcev zato, ker so izdali revolucijo, temveč zato, ker bi nemara hoteli revolucijo, in prav s tem razodevajo, kako zelo potrebujejo intelektualce. Le če se skrajnosti najdeti, bo človeštvo preživel.”<sup>16</sup> Reševati kaj miroljubno, brez revolucije? Se je še sploh kaj spremenilo brez revolucionarnih rezov v zgodovino? Vsaj zadnjih dvesto let ne. Tudi kontrarevolucije niso miroljubne, skupaj s to po letu 1989, ko se je sesul socializem boljševiskega izvora. Ob tem sesutju glavni tvorec *Deklaracije o svetovnem etosu* (1993) Hans Küng kritično pripominja, da kljub vsemu vendarle ostaja veliko vprašanje, če je bila zmaga atomske vojaške super sile nad Sovjetsko zvezo dolgoročno gledano zares v prid ZDA, kajti: “Gospodarski, socialni in moralni polom je bil, da je supersila uničila Sovjetsko zvezo.”<sup>17</sup>

Nikakršna prenačlenost, je sporočilo aforizma *Skupaj z vodo še otroka*. Odstranjevanje slabega naj ne odstranjuje še dobrega, in z “logiko doslednosti in patosom resnice”<sup>18</sup> bi bilo nujno narediti rez z vsemi ukrepi proti utopiji, po letu 1989 še posebej s temi, ki so celo razglasili konec, smrt utopije. Nedvomno je objektivnost prednostna, toda ta zahteva zato, da bi jo lahko obvladovali, malo več in nikakor ne malo manj subjektivnosti. Danes industrija, podjetniki, proizvajalci iščejo poti do teorije, ki s svojo vztrajno samokritiko vendar neguje alternative in možnosti za boljše, pravilnejše in pravičnejše razmere v svetu, čeprav samo in najprej znotraj svojega doslednega mišljenja.

Misliti po Adornu pomeni misliti in dojemati še nekaj malo več kot pa samo to, kar je, in s tem bi se dalo stopiti k branju in razumevanju dela *Ideja socializma*, ki ga je napisal njegov učenec, filozof in sociolog Axel Honneth (roj. 1949). Tako kot Habermas je tudi on sodelavec kritične teorije družbe, ki preučuje možnosti emancipacijske teorije družbe, to je socializma, ki bi ga morali glede na “njegovo prvotno hotenje še enkrat preoblikovati”,

<sup>15</sup> Prav tam, str. 295.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 298.

<sup>17</sup> Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 26.

<sup>18</sup> Prav tam, str. 42.

da bi socializem lahko “ponovno postal vir politično-etičnih usmeritev”,<sup>19</sup> in tu brez pomoči in angažmaja teorije, po Habermasu *refleksijskega zagona*, ne bo šlo.

To, kaj naj bi bil socializem v tem pomenu, nazorno pojasnjuje Hermann Cohen (1841–1918), nemški filozof, novokantovsko in hkrati še zelo judovsko religiozno usmerjen, ki je z navdušenjem izražal svojo naklonjenost ideji socializma, s katerim je kot teoretik razreševal probleme zgodovine novejšega časa, zato ne preseneča tale zapis: “V resnici ni le napredek etične kulture, temveč posredno tudi napredek etične znanosti, da vprašanje optimizma v našem stoletju, če se ne oziramo na zabavno filozofijo, nadomesti problem *socializma*. Job naše dobe ne sprašuje več, ali človek sploh ima več sonca kot dežja, temveč ali neki človek trpi bolj kot njegov bližnji in ali v pravici ugodja, ki ljudi razdeljuje, obstaja predvidljiva povezava, da presežek ugodja za enega člana v kraljestvu nravi naredi pomanjkanje drugega za logično usodo. S to spremembo v teodicejski postavitvi vprašanja se izraža koincidenca čistega, formalnega npravnega zakona z najvišjim blagom, z najvišjim, namreč z edinim, ker v brezpogojnem ni nobenega stopnjevanja.”<sup>20</sup> Je Cohen od tako razumljene odrešenijske ideje pričakoval mnogo preveč, se morda smemo spraševati danes, ko naj bi se po mnenju mnogih ta *velika zgodba* kot totaliteta napredujočega optimizma iztekla.

Samo zatekanje v kulturo, estetiko in etiko ne bo zadoščalo. Nekdanja marksistična zaverovanost v totaliteto je onemela, vendar pravice do moralne zaščite v pometafizični dobi ni onkraj urejene sociale na vseh življenjskih ravneh. Kljub vsemu rohnenju kakšne postmodernistične zavesti o koncu utopije kot totalitete je treba upoštevati, da ni delne emancipacije in tudi ne pravičnosti. Utopija morale in pravičnosti – oboje se je zelo razšlo<sup>21</sup> – bi morali sovpadati v nekem zelo določenem pomenu, namreč kot enoten proces človekove osebne samokreacije in hkrati prizadevanja za socialno pravičnost. To bi bila polnost ali filozofsko rečeno polnost bivanja, samospoznanje in spoznanje sveta bi sovpadala in v tem kratkem življenju, ki ga živimo med rojstvom in smrtjo, bi zares domovali. Naš ideal bivanja, ki ga filozofija – in filozofija je bila, je in ostaja temelj humanistike – samo bolj glasno izreka, pa je domovati, bivati, prebivati varno, v zavetju, kot da smo doma v vsakem kotičku sveta. Zato je študij filozofije uvod in orientir v takšno bivanje.

<sup>19</sup> Axel Honneth: *Ideja socializma. Poskus aktualizacije*, Krtina, Ljubljana 2016, str. 21.

<sup>20</sup> Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik – nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910, str. 368.

<sup>21</sup> Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 14.



# Filozofija nad družbo, filozofija pod družbo

*Dean Komel*

Filozofija in družba? Na prvi pogled se imenovano sovisje kaže kot samo po sebi razvidno ter razumljivo. Zdi se bolj ali manj očitno, kako je vloga in naloga filozofije prav to, da kritično spremlja družbene pojave, da zastopa, kakor pravimo, glas kritične javnosti. Hkrati pa se filozofijo rado obravnava kot produkt razvoja družbene zavesti in enega od njenih ideoloških aparatov. Stališči sta le stežka medsebojno uskladjeni. Kako naj zavzema kritično držo do družbe tisto, kar je samo po sebi njen izdelek?

Prav tako je mogoč ter mogoče celo nujen pomislek, čemu naj bi si filozofija nalagala vloge in naloge v zvezi s kritiko družbe? Mar ji ne pritiče neko samolastno poslanstvo, ki ga povezuje z miselnim utemeljevanjem tega, kar *je*? Nemara to zveni nadvse otročje. Podobno kakor protipostavka, da je pojem “družbe” pravzaprav samo proizvod neke *kritike*, ki jo je v prvi vrsti prispevala filozofija. Filozofija kot produkt družbe, družba kot proizvod filozofije? Kako lahko vmes stopi kritična zavest? Ali pa se tu bolj znajdemo na njeni meji? Razmejevanje, obmejevanje in omejevanje so sicer načini kritičnega stopanja, postopanja in odstopanja.

Še najlaže se zdi operirati s pojmom “družbene ideologije”, ki naj bi kritično sozajel tako družbo kot filozofijo. A tudi tako zadevi ne pridemo do dna. Še posebej, če vzamemo v zakup še načeloma nerazrešljiv odnos posameznika do/in družbe, kjer filozofija pravzaprav lahko zagovarja obe stranki v postopku, in pade v nekritično pozicijo posebnice, razpete med družbeni absolut in posameznikovo absurdnost – kar zaznamuje sodobno “krizo evropske človeškosti” in, če Husserlu podložimo še Nietzscheja, “evropski nihilizem”, ki je medtem postal planetarna “pozaba biti”, kakor Heidegger doreče Nietzscheja.

Nemalokrat se glede odnosa filozofa do družbe navaja Heraklita, ki naj bi po pričevanju Diogena Laertskega ob neki priliki dejal, da se raje gre igre z otroki, kakor da bi moral razpravljati o javnih zadevah. Če pomislimo, kako veljavo je za Stare Grke imela udeležba pri “javnih zadevah”,<sup>1</sup> kar sicer dovolj določno izraža latinska oznaka *res publica*, bi si Heraklit zaslužil precejšnjo grajo. A katera prizadetost, katero prizadevanje je Heraklita odvrnilo od nastopanja v javnosti? Koliko je njegova zavrnitev neposredno povezana s položajem in razpoloženjem filozofije same?

Heraklitovo ekskluzivno stališče do družbe, ki ga je sicer moč zaslediti še pri vrsti drugih filozofov, vsekakor ni zgolj posledica kakega razočaranja nad politiko ali potrebe po “zatekanju v samoto”; saj bi se rad igral z otroki. V fragmentu B 52 DK postavi Heraklit otroško igro kot kozmično metaforo in večno-vekovito počelo: αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊν. Otroška igra ni kar nekaj, marveč izraža, če sledimo Eugenu Finku, σύμβολον sveta, način, kako sestav sveta prvobitno vlada. Filozofija ima svoj delež pri tem *edinem poglavitnem*, ne pa da se tako kot mnogi udeležuje veselja s tistimi, ki se – od teh mnogih ali kar sami – razglašajo za poglavarje.

A ko Heraklit govori o οἱ πολλοί, o teh “mnogih”, ne misli družbe in se tudi ne odvrča od nje. Heraklit, prav tako pa tudi Sokrat, Platon in Aristotel se ne dotikajo fenomena “družbe”, kot ga danes poznamo, izkušamo, opisujemo in kritično analiziramo, tako da je verjetno eden najpogostejše omenjenih izrazov sploh. “Družba” je izrazito novoveška in še določneje razsvetljenska pogodba, ki nastopi hkrati z vznikom in razvojem *subjektivnosti*. Je ta vznik in razvoj. “Družbena pogodba” je predvsem pogoditev družbe s subjektivnostjo. Ko pravimo “družba”, mislimo *subjektivnost*. Kaj to pomeni?

1 Prim. k temu Damir Barbarić, “Ob izvoru demokracije”, prev. Aleš Košar, *Phainomena* 27, 104–105, 2018, str. 5–48.

“Subjektiviteta”, “subjektivnost”, “subjekt”, “subjektiviteta” so izrazito filozofski pojmi, spadajo k sami novoveški formaciji filozofije, hkrati pa označujejo neko temeljno *reformacijo človeškega samodojemanja*, ki zaznamuje njegovo pozicijo v redu obstoječega, prevlado te pozicije čez vse obstoječe, ki se naposled izteče v neko dolgo kompozicijo z enim samim in edinim ciljem *obvladovanja sveta*. Njeno ime je Družba. Čemu rabi filozofijo? Da jo skomponira? Da se edinemu cilju obvladovanja vsega obstoječega doda še smoter? Potem filozofija sama izpade le še kot kritični dodatek ali dodana vrednost krize.

Latinska oznaka *subiectum* se je oblikovala na podlagi grške oznake *hypokeimenon* v pomenu tistega, kar “leži v podlagi”. Z novim vekom se tak *subiectum* prične povezovati z dejavnostjo človeškega samozavedanja, ki je v podlagi slehernega delovanja in sosledno vsake dejanskosti, namreč kot njena *kritika*. Na tej ravni subjektivnega samozavedanja je načelno možna tudi kritična drža do sveta, pri čemer se “svet” nujno razdeli na svet in družbo, človek kot družabnik dveh svetov pa prične pojmovati sebe po tem, kar je narava po božji milosti ali brez nje naredila iz njega, in tem, kar sam, a nujno znotraj človeške družbe, naredi iz sebe. Razmerje med svetom in družbo pri tem ni istovetno z odnosom *nomos – physis*, zakon/kultura/zgodovina – narava. Tako kultura kot narava padeta v družbo, ki se subjektivno postavlja do sveta kot po njenem redu predmetno prirejenega objekta. Tudi naravni zakoni izpričujejo zgolj oblast nad naravo, z zgodovino pa družba legitimira sama sebe – z zgodovino se razume zgodovino družbe kot subjektivnosti. Ali narava in zakoni padejo v zgodovino, ni posebno, oziroma preostane samo še kot tehnološko vprašanje, ki bo v nadaljevanju sprožilo problem družbene odgovornosti, ki naj prekrije to, da gre zgolj za moč in oblast. Kar ne sproža le zgodovinskih kriz, marveč tudi hipokrizijo.

Ta prevzem oblasti družbe je glavni in poglobitni nasledek filozofske kritike, če je ne vzamemo v kakem drugotnem smislu drže do družbene stvarnosti in problematičnosti, ki se z njo in v njej sproža, marveč kot konstitutivno gibalno moderne družbe, s katerim se postopoma vse reducira na družbo, z osvobajanjem *javnosti* in *dela*. Osvoboditev dela s pomočjo prostega trga je tisti dejavnik, s katerim *delo* lahko družbeno funkcionira, tj. *ustvarja kapital* kot *presežno vrednost dela*. K prostemu trgu nujno spada odprtost javnosti, ne zgolj javnega kar tako, da pač vsakdo lahko izraža svoje mnenje, marveč *kritične javnosti*. K temu spadajo aparature univerz, akademij, institutov, diskusijskih krožkov, založništva, sredstev javnega obveščanja.

Tako se nemara znajdemo v še večji zmedi pojmovanj. Družba, ki naj bi bila kritični predmet filozofske refleksije, se kot subjektivnost najavi prav z refleksivnim obratom filozofije, ki proizvede elito kritičnih intelektualcev, ustvarjalcev in izobraževalcev. “Družbe” brez družbene kritike dejansko ni. Kritika vzpostavi družbo kot subjektivnost. Pojma družbe zato ne navezujemo na kako “druženje” in “združevanje”, kot bi morda sprva sklepali, marveč na kritično samopredstavo, ki oblikuje red nekega to-smo-mi-sami. Oznake “družbeni red”, “družbeni razred” in “družbeni neredi” so kritično indikativne. Družbena kritika vedno deluje s podmeno urejanja ali preurejanja družbe kot vnaprej danega reda ter je injicirana od njega. Tudi ko se javijo najrazličnejše družbene krize, ki diskriminirajo njen red, se kot rešiteljico kličie *kritiko*, ki naj bi tudi podala kriterije družbene obnove ali

prenove. Tako je še vedno, recimo, zdaj pred evropskimi volitvami, ki bi ob določenem razletu lahko ogrozile nadaljnji obstoj Evropske skupnosti.

Vendar pa ni moč zaobiti okoliščine aktualnega razpoloženja družbe in njene situacije, tako lokalne kot globalne, da ni ravno dojemljiva za in dobrodušna do intelektualne kritike, zdi se da je celo sovražno nastrojena do nje in iz te nastrojenosti zoper kritiko ustvarja neko politično prepričanje ter ideološko smer – kar je nemara dalo tudi povod za refleksijo odnosa med družbo in filozofijo, za to, kdo je tu nad in pod.

Kako pa pride družba do tega, da ne potrebuje več kritičnih priredb, marveč njen red utemeljuje že to, da funkcionira, da so kritični intelektualci in intelektualke postali odvečni, marveč izrablja zgolj še dovolj kinetične družbene funkcionarje in funkcionarke? Tako družbo imenujemo tudi *družba znanja*, ki gre nekako vstric, ali pa je morda v razkoraku s tistim, kar razglajamo za “odprto družbo”. Ne pozabimo, da se je slednji izraz oblikoval na podlagi Popperjeve, sicer filozofsko precej diskutabilne kritike Platonovega modela zaprte družbe, ki naj bi jo upravljala izbrana družčina ekspertov-filozofov – kar se zdi kot nekakšna predhodnica družbe znanja.

Ta družba znanja, ki odprto funkcionira in jo v primerih, ko bolj silovito stopa na sceno, Guy Debord obravnava tudi kot “*družbo spektakla*”, se ne vzpostavlja na subjektivnosti, marveč žene kot sebi zadostni pogon subjektivitete. Ni se ji potrebno opredeljevati do kakršnekoli biti sveta, ker je postala in se razvija kot ta bit sveta, ki za svojo ekspanzijo ne potrebuje ne biti ne sveta, marveč zgolj funkcionalno reprezentativnost. S tem ne mislimo kakega družbenega konservativizma, marveč revolucijski prehod v subjektiviteto, s katerim družba skoči iz konzerve kritike.

Marxova kritika filozofije s hkratno intencijo njenega udejanjanja na prehodu od interpretacije do spremembe sveta v tem pogledu že pomeni tisto razvojno točko, ko subjektiviteta družbe preide v svojo odločujočo fazo, ki terja tudi “brezobzirno kritiko vsega obstoječega”. Izvršuje jo *Pozitivizem* kot prevladujoča, na dejstva oprta družbena filozofija, ki se ji ne izmakne tudi historični materializem. Nietzsche je sicer prepoznal to potezo vrednostnega u-dejstvovanja ter jo podvrgel prevrednotenju vseh vrednosti v tisti volji do moči, ki obeta *čezčloveka* v večnem vračanju enakega, ki ostaja “dejstvo”, hkrati pa velika uganka v nerazrešljivosti funkcije in eksistence, tako da sicer razvrednoti sleherni kritično pozicioniranje, a hkrati sproži vrednostno krizo, kakršne svet ni videl: nihilizem. Ampak, kaj je v svoji srži nihilizem, ali zadeva pogoje možnosti obstoja sveta sploh, ali jih sam pogojuje do te mere, da se človek po Nietzscheju kotali stran od središča proti X? Kako razumeti diktat, avtoritarnost, avtomatizem, imperialnost, totalizacijo, globalnost in, ja, *totalitarnost* tega pogojevanja, po katerem je vse zgolj še funkcija?

Marx in Nietzsche v svoji metakritiki filozofije kot družbene kritike in sistema družbene morale nista mogla docela predvideti redukcije na funkcijo, ki je v izvajanju in podrejanju funkciji tehnološko *podprta*. Tehnika stopi na mesto kritike, s čimer se lahko vse nadomešča z vsem. Tehnika oz. tehnoznanost kot ta *S-čimer*, ki vse spreminja v funkcijo funkcioniranja moči, spravi in pripravi subjektivitete družbe do te točke, da niti ne potrebuje več človeka, določneje: bitja človeka v bitnem načinu njegovega prebi-

vanja. Za subjektiviteto družbe je avtomatično vseeno, ali se postavlja v funkcijo ali robota ali človeka ali žival.

Tehnika ima – vzvišena nad vsako kritiko – v sebi moč regulacije družbe, ki se znebi vseh eksistencialnih določb in preide v golo funkcijo. Tu ni več nobenih družbenih redov ali razredov, marveč samo še *spored*. Funkcioniranje subjektivitete družbe se kot po sporedu totalno uveljavlja. Ali naj tej totalizaciji družbenega subjektla rečemo *totalitarizem nove vrste*, je vseeno, glavno da se drži sporeda in funkcionira. Totalitarizem najhujše vrste, ki ga morda kot takega sploh ne bomo občutil, namreč s senzorji, ki jih bo zaradi funkcije senzacije sprocesiral subjekt sam.

Kolikor je volji funkcioniranja tehnike pripisano stopnjevanje moči, ki zato postaja vedno znova *kritično*, lahko, sicer malo drugače, kot je sicer naznanil Ulrich Beck, govorimo o *družbi tveganja*: permanentni družbeni re-evoluciji v odvijanju družbe kot subjektivitete, ki se tako previje v *subjekt*il. Oznaka, ki sta jo v drugačnem umetniškem kontekstu uporabila že Artaud in Derrida, spominja na “projektil” in tozadevno, kolikor subjekttilno družbeno programiranje vključuje do potankosti nadzorovani spored. Foucault je na podlagi doslednega proučevanja subjekta nadzorovanja tozadevno prispeval oznako *biopolitika*. Totalni družbeni nadzor – *Informbiro*, ki upravlja vse živo – je temeljni pokazatelj in sama zaukazanost brezprihodnje bodočnosti družbe kot subjektla. Znanstvena fantastika, bo kdo rekel, in vendar samo informacijsko podprta virtualna družba. Informatizacija vseh oblik in likov življenja resda nosi s seboj tveganje uniformacije, ki sproža nelagodje, da se nam hoče nadevati uniforme, a kaj potem? Saj bodoče ne implicira več prihodnjega.

Pred kratkim je nelagodje sprožila vest, da so na Kitajskem že pripravili informacijsko podprte načine družbenega nadzora, ki bo omogočal natančno opredeljevanje družbenega statusa posameznikov in skupin. Kdor bo zbral preveliko število kazenskih točk, se ga bo, recimo, kaznovalo s tem, da ne bo mogel kupiti letalske vozovnice, ne bo mogel študirati, kupiti stanovanja po ugodni ceni in podobno. Pravzaprav ni jasno, od kod tak preplah, če vemo, da aparati takega kontroliranja v sicer zastrti ideološki luči, z zavidljivo zanesljivostjo delujejo tudi že pri nas, v demokraciji, kot se radi pohvalimo – ki pa vseeno ne dopušča *disidentov*, kakor je recimo Snowden, saj oznaka disident *in* sam pojav disidentstva v demokraciji nista mogoča ... Je pa očitno mogoč in mogočen *Informbiro*.

Medtem ko zrem v ta računalniški zaslon, me ta nadzira. Napišem email kolegu s Kitajske, čez dve minuti pa se v mojem poštnem nabiralniku že nahaja neznano reklamno sporočilo v kitajščini. Ali pa vzemimo, recimo, vsem dobro znani sistemček Sicris, ki vodi (ne zgolj navaja ali beleži) podatke o raziskovalnih dosežkih približno trideset tisoč slovenskih raziskovalcev in raziskovalk ter jih v skladu s sprejetimi kvantifikatorji obdeluje in točkovno “vrednoti” (>ocenjuje<). Tu se ne bom spuščal v to, koliko je ta sistem kvantitativnega ocenjevanja znanstvenih dosežkov ustrezen, dosleden in pravičen, ter ali točkovne vrednosti sploh lahko primerno zajamejo veljavo “raziskovanja” in vrednoto “ustvarjanja”. Pred nedavnim je Sicris napredoval v komisarja in na podlagi točkovnega izračuna priskrbi vse potrebno za habilitacijo v znanstvene in visokošolske nazive, da manjkajo

samo še podpisi, lahko bi seveda bili kar elektronski, članov habilitacijske komisije. Kake družbene kritike, pa še marsičesa drugega, sistem ne beleži, niti je ne predvideva, ne zato, ker bi ga bilo za to treba posebej prilagoditi, marveč ker v principu zahteva prilagajanje (da raziskujemo za točke). To prilagajanje sproža sicer nelagodje, ki pa se postopoma prevesi v odobravanje subjektla, saj vendar funkcionira bolje kot katerikoli človeški subjekt. Sicer pa se za slednjega organizira posebne tečaje usposabljanja za pridobivanje ustreznih kompetenc na področju vseživljenjskega izobraževanja v digitalni komunikaciji.

S poudarjanjem take totalne premoči subjektla družbe in spričo nje nemoči kritike oziroma že kar same človeškosti, nočem nikogar odvracati od kritične drže do negativnih družbenih pojavov. Nikakor nočem zanikati "družbene potrebe" in veljavnosti kritičnega mišljenja in javnega izražanja kritičnih stališč. Vse to docela odobravam in tudi po svojih močeh delujem v tej smeri, pa vendar: *ali to kaj bistveno spremeni na zadevi, ki sem jo želel tu poudariti in ki smo ji kritično izpostavljeni do te mere, da postaja vprašljiva sama človeškost človeka?* Ne gre za to, da bi bilo prizadevanje za izboljšanje sveta, človeških odnosov v njem, za vzpostavljajanje družbene pravičnosti, za enakopravnost najrazličnejših družbenih skupin, pa zavzemanje za človeške pravice, zoperstavljanje mnogim oblikam družbene diskriminacije, za pravico otrok do šolanja, zagovor družbe tolerance in solidarnosti, ukrepanje proti onesnaževanju okolja, omogočanje zdrave prehrane in pravice do čiste pitne vode, samo po sebi nevredno in brez haska. Vse to je še kako potrebno, nujno in spoštovanja vredno, tako kot vzgoja v kritičnem mišljenju, spodbujanje ustvarjalnega duha, privzganje socialnega čuta in razumevanja za drugega, spoštovanje občečloveških vrednot, pravično nagrajevanje dela, spolna enakopravnost, čisto okolje, pravica do socialne in zdravstvene oskrbe. Brez posebnih zadržkov podprem tudi boj proti korupciji, klientelizmu, nepotizmu, onemogočanju zdrave konkurence, okoriščanju z javnim financiranjem, finančnemu kriminalu, neobrzdananemu izkoriščanju delovne sile, trpinčenju na delovnem mestu, vzpostavljanju družbenih privilegijev, sovražnemu govoru. Ni razloga, da se ne bi strinjal, kako šovinizem, rasizem, ksenofobija, spolna diskriminacija, preganjanje zaradi verskega, kulturnega, znanstvenega političnega prepričanja, spolne usmerjenosti ter sploh vsakršno teptanje človekovega dostojanstva nimajo mesta v današnji družbi.

A kaj vse to pomeni znotraj totalizacije družbe kot subjektla, ki požre tudi vse tisto, proti čemur objektivno smo ter se subjektivno zoperstavljamo? S tem se ne predajamo kakemu družbenemu pesimizmu, ki ga je vendar mogoče premagati z optimizmom človečanstva. Ne gre tudi za nihilizem, ki ga še vedno izziva poziv humanizma, čeprav v kaki slabotni post-različici. Nihče ne bo priznal, da smo v totalitarizmu neznane vrste, ki ne prihaja neznano od kod z marsovci, marveč je globoko zasidran, če ne docela pogreznjen v tisto, kar se ne aktualno od danes, marveč dejansko od zmeraj, narekuje kot problem *identitete*, tj. biti, po priliki katere tudi človek identificira svojo človeškost v skladu s tistim, kar naj bi jo vzpostavljalo, pa se vendar zoperstavlja njegovemu bistvu s tem, da pospešuje indifereenco do vsega bistvenega.

Nič nismo povedali, kje je tu filozofija, kako shaja s tem, kje je njeno mesto in kam gre, recimo, če vzamemo "to našo Slovenijo"? Odgovor je pravzaprav na dlani: pogledjte v Sicris!



Seveda je to le hec. Filozofija je prisotna v družbi do tiste mere, do katere uspe razvijati kritično družbeno zavest in postavlja njena merila. Verjetno bo vsakdo v Sloveniji, ki tako ali drugače filozofira, zase trdil, kako je kritičen do družbe, saj se tako tudi spodobi reči. Družbeno kritiko zapisujemo v študijske in učne programe, vloge za raziskovalne projekte in znanstvena poročila, ocene primernosti, predloge za nagrade itn., ker se od filozofije pač pričakuje kritično mišljenje, čeravno se ga v slovenskem šolstvu verjetno zelo malo, vsekakor pa premalo razvija in krepi. Ampak, ali kritično miselnost kjer koli poudarjamo kot kako posebno slovensko krepost? Še glede odporniškega duha ni gotovo, koliko je zaželen ali ne.

Tudi *kritični dialog* je na Slovenskem zastopan le v skromno odmerjenih mericah. K temu morda prispeva blazna zaposlenost filozofirajočih, da komaj utegnemo pozdraviti drug drugega, če se že srečamo na kakem posvetu ali pa kar na hodniku kake ustanove. Govoriti na tržnico hodi, tako kot je svoje dni Sokrat, le še malokdo; preostane nastopanje v javnih obćilih in postavljanje na družbenih omrežjih, ki pa ni niti malo družabno. Morda pa se le medsebojno izogibamo drug drugega in tako izražamo neko kroki-kritiko, ali pa gre kar za vzajemno neprenašanje. Pač, težak je svet.

No, kritični pogled od zunaj bo gotovo ugotovil, da v Sloveniji delujejo odlični filozofi in filozofinje, čeprav le redkokateri od njih prejme tudi kako odlikovanje. Tudi v šoli se ne poučuje o njih, tako kot, recimo, o pesnikih in pisateljih, izumiteljih in politikih. Čeprav se filozofije na Slovenskem ožje ali dovolj ozko gledano ne šteje med kulturne proizvode, pa filozofi in filozofinje – ni navada, da se tudi našteva njihova dela – gotovo štejejo med prvovrstne izdelke mednarodne kulturne promocije, ki je pospremljena tudi s posebnimi nacionalnimi emocijami. *Internacionalizaciji*, ki jo od nedavno široko propagandirajo nacionalni odbori za visoko šolstvo, znanost in razvoj, se lahko, ko gre za filozofijo, pravzaprav samo posmehujemo, nemara tudi zato, ker je ta Hotel Internacional res neke vrste komika.

Nastanejo situacije, ko se kar nekako razjarjeni filozofski duhovi sicer spopadejo med seboj zaradi prestiža, pa potem zaradi političnega nadziranja, rezultatov parlamentarnih volitev, Dončiča, filmskih uspešnic, izrabe prostega časa, zdrave prehrane, morda celo glede kake gledališke predstave ali umetniške razstave, zapisanega etičnim in religioznim prepričanjem, protesta glede slabega financiranja raziskovalne in kulturne dejavnosti, ekoloških min, prebežniške krize, rušenja Evrope, udeležbe na simpoziju – in povsem na koncu morda še zaradi filozofije. Ampak slednje res redko. Kake bolj poglobljene filozofske polemike na Slovenskem je malo oziroma je skorajda ni. Većini filozofirajočih, ki se vsi po vrsti oklicujejo za družbeno kritične, razen seveda tistih, ki to v resnici, besedi in dejanju so, filozofija sama po sebi ni dovolj zanimava tema, da bi se ravno skregali okrog nje. Kaj šele, da bi prirejali *Stammtische* s filozofijo, morda se kdaj pa kdaj “za omizjem” znajde posrečena kombinacija kakih “zgubljenih profesorjev in študentov”. Zadnje čase je sicer postalo modno, da se teorijo seli v teater. Pa športna dejavnost je postala neke vrste kritična drža. Podlage za to nedvomno najdemo že pri starogrških mislecih. V športni aktivnosti tičijo pomembni socialni, etični, estetski, antropološki, ontološki, medkulturni, ekološki, postreligiozni in posthumanistični vidiki, ki jim aktualna filozofija na Slovenskem pridno sledi, tako da *biti-priden* morda postaja oziroma ostaja vse od Avstro-Ogrske njen najizra-



zitejši kritiški interes, ob pomoči katerega filozofija sama naposled izpade kot najbolj zanikrna izprijenka.

Tako tudi različne filozofske smeri na Slovenskem prav pridno zasedajo ena ob drugi, morda da kak nemirnež od časa do časa in brez prave potrebe dvigne glavo, da bi že v naslednjem spet potonil v “metafizični dremež” – saj smo od kritike metafizike že vsi krepko utrujeni in kar kliče po krepčilnem spancu. To umirjenost, s katero se filozofijo že od zmeraj diči, občasno zmotijo le provokacije v javnih občilih, kako se ljudje take baže kot filozofi napajajo pri državnih jaslih, sploh pa vsepovsod kradejo, če se jim le ponudi prilika. Ko so se razširili glasovi o nepravilnostih glede izplačevanja honorarjev na eni od fakultet ljubljanske univerze, je v MMC-jevi debati bilo takoj moč prebrati napis: “Tudi filozofi niso več samo filozofi.” (<https://www.rtvsl.si/mmcdebata/mmcdebata-tudi-filozofi-niso-vec-samo-filozofi/467274>) Pa še begunce podpirajo. Filozofija lahko znotraj lastne govorice odgovori na tak “sovražni govor”, ali pa se zgolj slabotno odzove. Zadeve se samo še poslabšajo, če je odziv takšen, da skuša filozofijo v sili narediti družbeno uporabno pod etiketami etike, estetskih diet, protestnih tesnil ali vljudnostnih humanitarnih vabil. Tudi globoka religioznost, mistična zagledanost, duhovna predanost, klici k spreobrnjenju, zatekanje v samoto, razdajanje drugim, pesniška posvečenost, raziskovalna zagnanost, vztrajno politično delo, revolucionarni pozivi ne zaležejo prav veliko, če se sama merila velikosti in veličine od družbe postavljajo drugače.

Šele če trčimo na notranji paradoks in nemoč kritične pozicije v filozofiji, kjer zavzema odnos do družbe, pridemo do stanja, da lahko resnično nekaj povemo. Vprašanje pa je, ali tako lahko tudi povemo resnico, seveda, če ne že prej, zaradi filozofiji nadvse drage resnicoljubnosti, raje obmolkujemo. Le tako morda ne zamolčimo ničesar. Šele s skrenjenjem k sebi se poraja duh filozofije, ki sicer lahko obstaja in obstane, ne more pa *bivati* kot “družben”. Ker od zmeraj edino in biva v veku govorice, je lahko kritično odgovoren, a vselej edino do tistega, česar je sam vprašanje.

# **Filozofija v dobi nemišljenja**

*Borut Ošljaj*

Razmišljati in pisati o statusu filozofije v sodobni družbi je ne le nehvaležna, temveč je hkrati tudi precej zahtevna naloga. Nehvaležna je seveda predvsem zato, ker nam pri pisanju o statusu lastne stroke grozi rahljanje za naše poslanstvo še kako pomembnih načel kritičnosti in objektivnosti. Če ne želimo omajati lastne verodostojnosti, nam zato kaj drugega kot zavestni trud, da tudi takrat, ko smo samim sebi glavni predmet presoje še posebej pozorno bedimo nad neokrnjenostjo obeh načel, pravzaprav sploh ne preostane. Z zahtevnostjo naloge pa ne mislim toliko našega odnosa do obeh predmetov razmisleka, tj. filozofije in sodobne družbe, temveč predvsem ta predmeta sama oz. to, kaj in kakšna ta predmeta sta.

V družbeni prostor, ki je danes bolj kompleksen, zapleten in negotov kot kadarkoli prej v zgodovini človeštva, umeščamo in v njem presojamo vlogo filozofije kot tiste vede, ki po svoji kompleksnosti, zapletenosti, heterogenosti, nič manj pa tudi po svoji kontroverznosti in starosti, bistveno presega katerokoli drugo področje vednosti. Opraviti imamo torej z dvema vse prej kot jasnima in skrajno kompleksnima fenomenoma v njunem medsebojnem učinkovanju, ki imata dolgo bolj ali manj znano zgodovino na eni in v veliki meri neznano, a s številnimi nedvoumnimi znamenji na vrata trkajočo prihodnost na drugi strani. Če nas znamenja, s katerimi sedanost čedalje jasneje nakazuje svojo lastno prihodnost, ne varajo in le-teh ne razumemo povsem napačno, potem se zdi, da je prihodnost filozofije vse prej kot svetla. Pojdimo po vrsti.

## 1.

Če se najprej na kratko ozremo v zgodovino, lahko z gotovostjo trdimo, da filozofija nikoli ni bila zadovoljna s položajem, ki ga je zasedala v družbi. Čeprav so vedno obstajali posamezni filozofi, ki jim je bil čas, v katerem so živeli, precej naklonjen (Aristotel, Tomaž Akvinski, Hegel, Heidegger, Sartre ...), kar velja tudi za današnji čas (Žižek, Sloterdijk ...), ali pa so bili poudarjene naklonjenosti deležni po svoji smrti (Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche ...), pa je za filozofijo kot vedo v njenem vzajemnem odnosu do družbe vedno značilna neka specifična ambivalentnost, ki bi jo lahko natančneje opredelili z odnosom ljubezen-ravnodušnost-sovrastvo. Kdor se kiti z modrostjo, se mora zavedati tveganja, da nikakor ne bo le ljubljen in iskan, temveč še pogosteje tudi nerazumljen, preziran ali celo osovražen. Bolj ko se zdi, da filozofija svojemu času ne more ponuditi tistega, kar bi družba prepoznala kot koristno ali vsaj v širšem smislu pomembno, večja je verjetnost, da bo deležna takšnih ali drugačnih odklonilnih reakcij. Velja seveda tudi obratno: zlasti za obdobje razsvetljenstva drži, da je filozofija v njem uživala nesporni status univerzalne, integrativne in enciklopedično naravnane temeljne znanosti, ki je tudi z državno podporo v ključni meri sooblikovala svoj čas in utirala pot tisti prihodnosti, ki je postala naša samoumevna sedanost. Brez velikih dosežkov razsvetljenskih filozofov, človekove pravice, svoboda, enakost, demokracija, sekularnost in strpnost danes prav gotovo ne bi postali univerzalni standardi človečnosti. V kolikšni meri jih uresničujemo, pa seveda ni več zadeva (zgolj) filozofije.

Toda že v prvi polovici 19. stoletja in njegovih revolucionarnih vrenjih prične filozofija pospešeno izgubljati primat temeljne orientacijske in kritične vede. Še več, čedalje pogosteje se navaja kot eden ključnih krivcev, da je družbeni proces osvobajanja človeka zastal ali celo povsem zatajil (marksizem); z Nietzschejem in v ne majhni meri tudi po njegovi zaslugi proces postopnega razčaranja vloge in pomena filozofije ob koncu 19. stole-

tja doseže svoj vrh, kar filozofijo opazno omeji na dejavnost posameznih entuziastičnih, a za družbo pogrešljivih čudakov, za katere je najbolje, da ostanejo skriti za debelimi akademskimi zidovi. Kljub nekaterim velikim imenom prve polovice 20. stoletja (Husserl, Heidegger, Wittgenstein ...), filozofiji ne uspe več vidno vplivati na širše družbene razmere; v najboljšem primeru se mora sprijazniti z vlogo občasne dnevne novice v kulturnih rubrikah. S študentskimi gibanji v šestdesetih letih se filozofija ali natančneje njena družbeno kritična veja (kritična teorija družbe: Horkheimer, Adorno, Marcuse) za trenutek sicer ponovno znajde v samem središču družbenih vrenj, kar pa paradokсно ni pomenilo njenega ponovnega vzpona, temveč prej njeno – kot se je takrat zdelo – labodjo smrt. V agoniji umiranja zažari v vsej fascinantnosti ter lastni družbeno izpostavljeni življenjski prostor odstopi svoji družbeno najbolj konformni, lažje razumljivi, a hkrati tudi močno oskubljeni različici, sociologiji. Zato nikakor ne čudi, da je bilo eno najbolj pogosto zastavljenih vprašanj filozofije šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja “Čemu filozofija?”. Odgovori nanj so bili takrat večinoma precej črnogledi.

Toda filozofija vedno znova dokazuje, da je kot izvornega virusa spoznavanja ni mogoče dokončno iztrebiti. Pogosto zadostujejo že manjše družbene spremembe, da se iz stanja latence ponovno prebudi v novo epidemijo kritičnega prevpraševanja. Podobno je bilo tudi v začetku devetdesetih let. Sociologija in druge družboslovne vede, ki so postopoma prevzemale primat pri artikulaciji zadev javnega uma, se niso zmogle temeljito in celostno soočiti z novonastalimi vprašanji, dilemami in izzivi, s katerimi se je človeštvo soočilo po padcu berlinskega zidu in koncu blokofske delitve. Nastajajoči unitarni svet globalnega kapitalizma, hiter razvoj informacijskih in biotehnologij ter soočenje z ekološko krizo so s seboj prinašali nova vprašanja, zato filozofijo v devetdesetih letih nepričakovano ponovno doleti povečan interes javnosti, pri čemer ta nikakor ni ostal vezan le na velika imena tistega časa (Derrida, Chomsky, Habermas, Sloterdijk), temveč je nagovarjal celotno stroko. Ulrich Boehm, ki leta 1997 uredi takrat zelo vplivni zbornik z naslovom “Filozofija danes” (*Philosophie heute*), zapiše: “Filozofi so danes povsod iskani v dialogu z drugimi znanostmi in z vsemi tistimi, ki sprejemajo odločitve v politiki in družbi. Svetujejo politikom, vodilnim gospodarstvenikom in celo poklicnim svetovalcem, trenirajo industrijski management in upravni aparat, delajo v etičnih komisijah za medicino in tehniko in v projektnih skupinah načrtujejo našo skupno prihodnost” (Boehm, 1997, str. 9). Če k temu dodamo takratno rojstvo in nezdržno širjenje filozofskih praks in kavarn po vsej Evropi, v katere drejo trume množic, potem lahko z veliko mero gotovosti ugotovimo, da filozofija še nikoli v svoji zgodovini ni v tolikšni meri postala zadeva najširše javnosti kot prav v devetdesetih letih 20. stoletja; in to potem, ko se je že zdelo, da je svoj relativno vplivni družbeni položaj dokončno izgubila. Ena izmed družbenih posebnosti filozofije je gotovo tudi ta, da se je bolj kot katerakoli druga veda sposobna obnavljati in na ta način ostaja “večno mlada” (Boehm, 1997, str. 15).

Seveda pa nekoliko nepričakovana ‘renesansa filozofije’ v devetdesetih nikakor ne velja samo za velike evropske nacije, kot sta Nemčija in Francija, temveč med drugimi nič manj tudi za naš, slovenski prostor. Pomislimo samo na politični in tudi širši družbeni

vpliv, ki sta ga po osamosvojitvi imela Slavoj Žižek in Tine Hribar; vpliv, ki – čeravno pojemajoče – traja vse do danes. Javni in medijski interes za mnenja in stališča filozofov glede urgentnih družbenih vprašanj pa nista ostala omejena le na obe zgornji imeni, temveč sta zadevala številne slovenske filozofinje in filozofe, ki so se dnevno pojavljali v medijih in nastopali na dobro obiskanih javnih predavanjih in tribunah. Spregledati pa nikakor ne bi smeli niti dejstva, da se je v devetdesetih z ustanavljanjem novih univerz širil tudi akademski prostor filozofije, še manj pa osupljive knjižne produkcije, ki ni zajemala zgolj prevodov temeljne in popularne svetovne filozofske literature, temveč tudi presenetljivo število izvirnih slovenskih filozofskih del. Glede na število prebivalcev smo bili takrat v knjižni produkciji filozofskih del v samem svetovnem vrhu. Pri naših stanovskih kolegih iz tujine smo glede tega redno vzbujali začudenje in občudovanje, čemur sem bil tudi sam pogosto priča. Mislim, da ne bom posebej pretiraval, če zapišem, da ta ugodni filozofski veter pri nas, za razliko od velikih nacij, kjer se je že kmalu po vstopu v novo tisočletje trend interesa za filozofijo ponovno pričel ohlajati (ukinjanje univerzitetnih filozofskih programov, zmanjšani interes javnosti in medijev), še vedno traja, četudi seveda drži, da njegova moč tudi pri nas postopno pojema; še najbolj občutno zunaj Ljubljane kot politične, znanstvene in kulturne prestolnice, kjer je povpraševanja po filozofiji že iz objektivnih razlogov manj.

Tisto, kar slovensko filozofijo v tem trenutku – vsaj za Ljubljano je kot nakazano to možno trditi – še vedno ohranja v relativno dobri družbeni kondiciji, je bolj kot s svetovnimi povezano s specifično slovenskimi družbenimi razmerami. V prvi vrsti tu mislim na postopno, čeprav močno zapozneno senzibilizacijo politike, gospodarstva, medijev in najširše javnosti za temeljna in obenem tudi specifična moralno-etična vprašanja, ki so izraziti zagon iz znanih razlogov prejela po letu 2008. Gledano celovito se je interes javnosti za filozofijo v primerjavi z zadnjim desetletjem prejšnjega stoletja pri nas sicer zmanjšal, vsaj zaenkrat pa bi težko rekel, da je dosegel zaskrbljujočo raven. Seveda bi si filozofi sami želeli, da bi bil naš vpliv v družbi še pomembnejši in naše delo bolj cenjeno, katera veda pa si tega ne želi, toda po drugi strani bi si z nekaj samokritične distance morali tudi priznati, da naš status v družbi ne ustreza povsem našim pričakovanjem tudi zaradi nas samih oz. zaradi neustreznih načinov našega poseganja v družbo ali pa nemara tudi zaradi njenega popolnega ignoriranja. Z neustreznostjo mislim predvsem na ne tako redke poskuse nekatereh filozofov pri nas, da postanejo apologeti te ali one politike ali ideologije. Glede na majhnost našega prostora, lahko že ena sama nespretna gesta posameznega filozofa negativno vpliva na celotno stroko. Pogosto se premalo zavedamo, da zlasti politizacija in ideologizacija filozofije slednji kot vedi dolgoročno vsekakor jemljeta kredibilnost zaupanja vredne in za širšo družbo pomembne kritične discipline; in to upravičeno (v zadnjem času ta trend na srečo upada).

Ker filozofija nikoli ni bila in tudi ne bo homogena veda z enotno metodo in spoznavno-predmetno orientacijo, je njen položaj v družbi v končni fazi vselej odvisen od posameznih filozofov in njihovih sposobnosti, da znajo onstran ideoloških omejitev na razumljiv in vznemirljiv način artikulirati dileme časa in zastavljati vprašanja, ki odpirajo nove

družbene perspektive. Da ima filozofija, kljub vsemu, med družboslovnimi in humanističnimi vedami še vedno privilegiran status, pa dokazuje tudi dejstvo, da so prav filozofi tisti, ki v posameznih družbah pogosto zasedajo mesta najbolj vplivnih kritičnih glasov (Žižek v Sloveniji in tudi širše, Precht v nemško govorečih državah itd.), in ne nemara posamezni sociologi ali drugi družboslovci, za katere se je zdelo, da bodo filozofijo izrinili iz javnosti. To dejstvo je dovolj zgovorno, saj jasno kaže, da je filozofija kot institut kritičnega uma, vsem družbenim spremembam navkljub ali pa prav zaradi njih, nenadomestljiva; morda res ne vselej, na dolgi rok pa prav gotovo. Filozofi sami to seveda dobro vemo; človek je nenazadnje *homo philosophicus*, je v elementarnem smislu misleče, čudeče in vprašanja zastavljajoče bitje. Kot kaže, pa to po potrebi ve tudi javnost, le da nedeljenega spoštovanja ne namenja več toliko filozofiji kot celoti, temveč raje in bolj previdno – domnevno zaradi ne vselej najboljših izkušenj – zgolj tistim filozofom, katerih čudenje, načini in forme uporabe uma ne zbuja dvomov o tem, ali ne gre nemara za politično-ideološki boj, za prazni intelektualizem ali morda le za golo medijsko nastopaštvo. Seveda meja med strokovnostjo in popularnostjo ni vselej zlahka prepoznavna, toda to ne spremeni dejstva, da družba tudi v primerih očitnega interesa za popularnejše filozofije nedvomno dokazuje, da išče in potrebuje legitimacijo uma. Zato bi se filozofi bolj kot to, da se zavzemamo za več filozofije v družbi in od nje terjamo, da nam zagotovi več kot le golo preživetje, morali najprej bolj potruditi, da sami postanemo boljši filozofi; skratka bolj umni, bolje misleči, bolj razumljivi, vznemirljivi in artikulirani, manj ideološko orientirani ter v naši domnevni modrosti nenazadnje tudi manj arogantni. Nič manj pa bi našo pozornost veljalo usmeriti tudi na to, da golo posredovanje vednosti z orodji dobro artikulirane pojmovne govorice ne zadostuje, če se ne trudimo vednosti, ki jo posredujemo, po lastnih močeh tudi dejavno živeti. Ja, tudi naša verodostojnost ima nekaj opraviti s tem, kako nas vidi in sprejema javnost. Ne dvomim, da bi ob večjem upoštevanju navedenega filozofija svoj status v družbi ne le ohranila, temveč ga tudi dodatno poglobila in utrdila. Seveda pa zaradi specifične in ekskluzivne uporabe uma nikoli ne bo mogla postati zadeva množic; in tako je tudi prav.

Zelo pomemben, predvsem pa neposreden vidik javnega interesa za filozofijo kot vedo razkrivajo tudi vsakoletne številke vpisanih študentov na filozofske študijske programe. Naj za konec prvega dela na kratko omenim, da vsaj za Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete UL, na katerem predavam tudi sam, velja, da zadnja leta še ne opažamo upada interesa za študij filozofije, vsaj na kvantitativni ravni ne. Vsako leto se na enopredmetni prvostopenjski program filozofije vpiše od 30 do 35 študentk in študentov, na dvopredmetne pa praviloma več kot 40. Na drugi stopnji pa zadnja leta skupno število vpisanih na treh programih, kolikor jih ponujamo, celo nekoliko narašča. Tudi vpis na doktorski študij ostaja konstanten in se vrti okrog številke osem. Seveda ob teh podatkih, ki tudi v primerjavi s podobno velikimi tujimi univerzami nikakor niso slabi, ne gre zanemariti dejstva, da je naš oddelek vendarle ne le najstarejši, temveč je še vedno tudi osrednji ponudnik študija filozofije v državi, pri čemer razpolaga tudi z najširšo kadrovsko zasedbo, ki pokriva malodane večino tradicionalnih in sodobnih filozofskih smeri. Upad vpisa, ko in če bo do njega

prišlo, se bo na našem Oddelku v primerjavi z drugimi študijskimi programi filozofije po državi zato verjetno pokazal med zadnjimi oz. z določenim časovnim zamikom. Ob navedenih vpisnih številkah pa moramo vendarle opozoriti tudi na manj spodbudno dejstvo t. i. fiktivnega vpisa na prvi stopnji, ki že vrsto let obsega približno eno tretjino števila vpisanih, zlasti to velja za enopredmetni program.

Trenutni položaj filozofije v naši družbi zato v celoti gledano ni tako slab, kot se nemara zdi; še enkrat pa poudarjam, da je to slika, ki velja za t. i. ljubljansko in deloma tudi povsem osebno perspektivo. Žal pa se tu relativno spodbudna podoba filozofije tudi konča, doslej sem namreč obravnaval le eno njeno časovno plat, druga, h kateri prehajam v nadaljevanju, je žal manj spodbudna; tiče pa se ne njene preteklosti in sedanjosti, o katerih je bilo govora doslej, temveč izključno njene nakazujoče se prihodnosti. Možni prihodnji družbeni status filozofije danes najbolj jasno nakazujejo prav zadnje generacije vpisanih študentov; ne njihovo število, pač pa njihove miselne in druge sposobnosti ter lastnosti.

## 2.

Že nekaj let zapored opažam, in pri teh opažanjih žal nikakor nisem osamljen, da jezikovne, kognitivne in celo osebnostne lastnosti in sposobnosti študentov postopoma ne izpolnjujejo več v celoti tistih kriterijev, ki jih študij filozofije, če naj bo ta uspešen, zahteva. Z jezikovnimi sposobnostmi mislim na opazno oženje besedišča, na njegovo banalizacijo in na upadajočo zmožnost formuliranja kompleksnejših misli in povedi. Bralna in pisna kultura sta v celoti gledano nižji kot še v devetdesetih letih in na začetku novega tisočletja, kar vse prispeva k eroziji pojmovnosti in posledično otežuje ne le razumevanje filozofskih besedil, temveč hkrati šibi tudi retoriko in elokvenco. Kognitivne sposobnosti, ki so neločljivo povezane z jezikovnimi, posledično izkazujejo pomembne vrzeli v metodiki, analitiki, distinktivnosti in splošni racionalnosti. Še bolj pa nas morajo navedena zapažanja skrbeti, ker se vpenjajo v nekatere pomanjkljivo razvite osebnostne lastnosti, kot so zmožnost koncentracije, potrpežljivosti, vztrajnosti ter nenazadnje tudi pripravljenosti premagovanja ugotovljenih pomanjkljivosti. Če vse to povežemo, postane očitno, da so na ozadju omenjenih deficitov bralna, pisna in govorna filozofska kultura v njeni zahtevani kritičnosti in razločnosti na čedalje težji preizkušnji. Rezultati študija filozofije zadnja leta to zanesljivo dokazujejo tako na ravni izpitnih, diplomskih, magistrskih in žal tudi doktorskih ocen. Podobne ugotovitve veljajo seveda tudi za nižje izobraževalne stopnje in zato čedalje pogostejše postajajo predmet vsakodnevnih pomenkov in razprav med učitelji.

Nemara bi kdo utegnil poreči, da podana ocena povprečnih sposobnosti aktualnih študentov (seveda nas v vsaki generaciji še vedno razveseljuje par izjem, ki močno odstopajo od povprečja) do slednjih ni najbolj prijazna oz. je morda celo krivična in neobjektiv-



na. Pomislek bi se lahko nanašal na odsotnost verodostojnih in znanstveno potrjenih referenc, ki bi navedene ocene potrjevale, posledično pa bi mi lahko očitali tudi subjektivnost presoje. Četudi izrečeni dvomi na moj račun ne bi držali, pa bi nestrinjanje z zgornjo oceno še vedno lahko podkrepili tudi z domnevo, da gre morebiti zgolj za kratek generacijski interval slabših študentov, ki mu bodo prej ali slej sledile boljše in sposobnejše generacije. Osebnostno bi si zelo želel, da bi bil vsaj eden od izrečenih pomislov resničen, moja ocena – ki kot rečeno še zdaleč ni zgolj moja – pa posledično pristranska ter neobjektivna. Zakaj? Zato, ker bi to vplivalo upanje, da v ozadju postopne slabitve nekaterih miselnih sposobnosti ne tičijo globlji kulturno-civilizacijski premiki, sredi katerih je, kot vse kaže, trenutno človeštvo. In prav ti so tisti, ki bi nas morali resnično skrbeti. Če splošna in pogosto slišana ocena erozije mišljenja pri zadnjih študentskih generacijah vsaj deloma drži, potem s tem seveda nikakor ne mislim, da so oni krivci za nastalo situacijo – otroci in mladostniki praviloma namreč nikoli niso krivi za to, kakšni so –, temveč ravno nasprotno predpostavljam, da so žrtve, še bolj natančno, prve žrtve informacijsko-digitalne revolucije. Če teh žrtev in njihovih vzrokov ne bomo vzeli dovolj resno, če zgovornih znamenj, kaj pospešena tehnologizacija človekovega življenja jemlje na eni in kaj daje na drugi strani, ne bomo kritično premislili z vidika možnosti prihodnjega razvoja humanosti in v skladu z ugotovitvami odločno in hitro ukrepali zlasti na področjih vzgoje in izobraževanja, potem se bojim, da se utegnejo nadaljnja razočaranja vrstiti s hitrostjo, ki je ne bomo zmogli več ustrezno nadzorovati. Trdim skratka nič manj kot to, da so težave naših študentov prva resna napoved, ki nakazuje prihodnost, v kateri utegne bolj kot kadarkoli prej prevladovati nemišljenje. Kaj to pomeni za filozofijo, si ni težko predstavljati.

Na tem mestu se ne morem spustiti v temeljito analizo vpliva sodobnih informacijskih in drugih tehnologij na človekove kognitivne in osebnostne lastnosti, zato bom zgolj na kratko in dovolj splošno izpostavil nekaj najpomembnejših uvidov. Temelj vseh dilem, ki določa osnovne okvire tu izrečenih skrbi glede možne prihodnosti filozofije in tudi širše, se skriva v razmerju človeka in stroja. S strojem mislim umetno ustvarjeno in relativno samostojno delujoče orodje, pa naj si bo to parni stroj, prevozno sredstvo, računalnik ali pametni telefon, ki človeku omogoča opravljanje dejanj, ki jih brez njega bodisi ne bi mogel izvesti ali pa mu pomaga, da jih izvaja bistveno bolje in učinkoviteje, kot če bi to počel brez njegove pomoči. Napetostno razmerje med človekom in strojem je sicer prastara tema, ki jo je v anekdotični formi nakazal že Zhuang Zi v 4. stoletju pred našim štetjem, vendar pa celovite in poglobljene pozornosti vse do danes med filozofi še ni bilo deležno. Morda kaže ob tem delno izvzeti Heideggerja (njegova razmišljanja o bistvu tehnike) in švicarskega političnega filozofa Denisa de Rougemonta, ki je v razmerju človeka in stroja upravičeno videl temeljno značilnost zahodne kulture. Zhuang Zi sicer ni mislil in tudi ni mogel misliti človekovega razmerja do stroja, je pa to storil v odnosu do orodja kot tistega tehničnega pripomočka, ki je zgolj primarnejša in nekoliko širša opredelitev bistva stroja. Njegova ocena vpliva tehničnega orodja na človeka se je že takrat glasila: uporaba tovrstnih naprav vodi v ravnodušnost in lenobo (podrobneje o tem: Ošljaj, 2010, str. 33-35). Z razumevanjem tega svarila in njegove poante imamo praviloma velike težave; še več, prej bi

celo dejali, da se zdi večini atavistično in povsem skregano z idejo tehničnega napredka, ki usodno določa karakter najprej naše, že nekaj časa pa tudi globalne kulture. Dokler nam je hiter tehnološki napredek omogočal uspešno razbremenjevanje telesnega dela in povečeval stopnjo udobja, nihče niti pomisliti ni hotel, da bi lahko bilo z uporabo orodij, takšnih ali drugačnih, karkoli narobe. Toda, odkar so s hitrim razvojem računalniške in informacijske tehnologije stroji začeli prevzemati tudi naše miselno delo, so se hkrati z njim pričeli rojevati tudi čedalje globlji dvomi. Da se je z novimi tehnologijami še dodatno povečala stopnja udobja, po katerem je človeštvo sicer venomer hrepenelo, ne dvomi nihče, smo se pa zdaj prvič pričeli resneje spraševati ali je tak razvoj za človeka in človeštvo res dober tudi v širšem humanem in ne le koristen v ožjem pragmatičnem smislu. Da nam uporaba različnih tehnoloških naprav vsakodnevno omogoča udobje fizičnega ne-dela, razbremenjuje naše telo in pomembno varčuje z našim časom, se nam zdi praviloma smiselno in koristno. Ker ta proces s pospešenim tempom poteka že dobrih 300 let, smo imeli dovolj časa, da smo se naučili uporabljati našo boja za preživetje razbremenjeno telesnost na alternativne načine – pomislimo le na številne športne dejavnosti in rekreacijo –, ki telesne funkcije ne le še naprej ohranjajo v njihovi vitalnosti, temveč jih ob spremljavi ugodij in dobrega počutja celo izboljšujejo. Z informacijsko-digitalno revolucijo, ki je s seboj prinesla tudi opazno razbremenitev našega miselnega dela – računalniško podprte tehnologije namreč vsakodnevne miselne naloge opravijo bistveno hitreje in bolje kot mi –, smo zdaj strojem postopoma dovolili prevzemati primat tudi nad tistimi sposobnostmi človeka, za katere smo tisočletja verjeli, da so najvišji in ekskluzivni izraz našega domnevno privilegiranega poslanstva na zemlji: nad umnostjo in pametjo. Toda, kdor pamet prenese na stroje, omogoči, da jo bo nosil v svojih žepih in ne več v lastni glavi. Pamet v žepih pa ni več njegova pamet, temveč od človeka osamosvojena, na stroj prenesena pamet.

Zakaj bi mislili, računali, ustvarjali, se sami nadzorovali in sprejemali odločitve, če to lahko namesto nas bolje in hitreje naredijo pametne elektronske naprave. Čemu sploh še poglobljeno brati, razmišljati, pomniti, primerjati, vrednotiti, če pa je do iskanih rezultatov, za dosego katerih bi ob uporabi lastne pameti morali vložiti ogromno truda in časa, mogoče priti z nekaj kliki. Udobje novo pridobljenega nemišljenja morda ni za vse enako zaskrbljujoče, še več, verjetno je za večino ljudi celo prijetno in zaželeno (ne pozabimo, človek praviloma nikoli ni ravno užival ob uporabi in skrbi za lastno pamet), da o gospodarstvu in njegovi strategiji rasti in dobičkih niti ne govorim, toda za filozofijo in humanistiko nasploš se zdi porazno. To, kar se zdi porazno za humanistiko zdaj, pa utegne postati porazno za človeštvo že kmalu potem. Richard David Precht v svoji zadnji knjigi z naslovom *Jäger, Hirten, Kritiker – Eine Utopie für die digitale Gesellschaft* (Lovci, pastirji, kritiki – Utopija za digitalno družbo), ki se doslej med filozofi najbolj temeljito sooča z nevarnostmi in priložnostmi, ki jih pred nas postavlja digitalizacija družbe, zapiše: "Verjetno ne pretiravamo, če rečemo, da se je z zmagovitim pohodom digitalne obdelave podatkov pričel zaton družbenih ved" (Precht, 2018, str. 50). Namesto, da bi se še naprej trudili spozna(va)ti, se bo velika večina zadovoljila z njegovo oskubljeno instant različico, pozna(va)ti. Hitro, vselej in povsod dostopne podatkovne baze opazno ožijo prostor mi-

šljenju v njegovi zmožnosti spoznavanja in razsojanja, s čimer ne izgublamo le naše avtonomije v prid udobja, temveč se hkrati nevede odpovedujemo tudi svobodi. Svoboda še nikoli ni bila tako staromodna kot danes. Zakaj še naprej trpeti bremena odločanja, če bodo to lahko namesto nas kmalu bistveno bolje počeli na biometričnih podatkih temelječi programi dobrega počutja. Google, Facebook & Co. nas že zdaj v veliki meri osvobajajo diktature svobode (Precht, 2018, str. 59). Toda osvobojenost od ene diktature v tem primeru s seboj prinaša novo, tehnološko diktaturo, znotraj katere se bomo morali še zelo potruditi, da stroj svojega lastnega stvarnika končno ne bo naredil za povsem odvečnega. Najbolj črni distopični scenariji se še nikoli niso zdeli tako verjetni.

Kaj bo ostalo od filozofije in humanistike, s katero se bodo, če sploh, ukvarjali ljudje, ki jim bo ustvarjalno in kritično mišljenje v bistveni meri neznano, ker bodo živeli v pogojih, v katerih bo namesto njih neprimerno bolj učinkovito mislila umetna inteligenca? Na podobno vprašanje, kaj bomo imeli tam, kjer ne bo več dejavne in vitalne filozofije, je Gerd B. Achenbach že v devetdesetih letih prejšnjega stoletja odgovoril: "Tam, kjer se ne bo filozofiralo, kjer ne bomo imeli več filozofskih glav, tam se bo moraliziralo, tam bomo imeli miselne mode, tam bo prevladovalo mnenje, patetična prepričanja in kampanje. Kot se je rogal Nietzsche: Kjer ne bomo imeli več filozofije, bomo imeli tisk in žurnalizem. Nič kaj razveseljav napredek – mar ne" (Boehm, 1997, str. 25)? Kar se je v devetdesetih nemara zdelo še črnogledo pretiravanje, danes žal že postaja realnost na vseh ravneh. Zakaj sploh še študirati filozofijo ali spraševati filozofe, ko pa je internet preplavljen s skrbno poenostavljenimi instant filozofskimi odgovori na malodane vsa vprašanja in je do njih mogoče priti v trenutku. Podatkovna digitalizacija in kvantifikacija našega življenja tako postopoma nadomeščata mišljenje v njegovi vitalni zmožnosti kritične presoje in svobodne, avtonomne držbe; in kar je najhuje, najbolj opazno se to dogaja prav med najmlajšimi generacijami, ki so že odrasčale v aktivni interakciji s pametnimi in hkrati od njih samih pametnejšimi napravami. Nam mar zadnja 'Z' oz. 'YouTube generacija' nastavlja zamegljeno podobo naše skupne prihodnosti nemišljenja? Kot trenutno kaže, da; toda za zanesljivejše zaključke bi bilo vendarle bolje počakati, da ta generacija odraste in v svoje roke prevzame temeljne vzvode odločanja in upravljanja. Morda pa nam vendarle pripravlja tudi kakšno pozitivno presenečenje; človek je namreč zadnje, v kar bi smeli izgubiti upanja.

Čas, v katerem živimo, predvsem pa prihodnost, v katero vstopamo z nezadržnimi koraki, nikakor nista naklonjena temeljitemu in kritičnemu mišljenju, nista naklonjena izbranemu besednjaku in avtonomni osebnostni drži, na katerih temeljijo vsi najvišji dosežki človeške kulture; pogoji zanje so se z razvojem informacijske tehnologije, digitalizacije in dataizma žal pričeli opazno ožiti. Družba danes terja odgovore hitreje kot kadarkoli prej; filozof pa je zelo stara, sicer temeljita, a hkrati tudi zelo počasna 'naprava', ki je za povrh dokaj ravnodušna do vprašanja lastne koristnosti. Elektronski stroji, ki na vsa vprašanja odgovarjajo hitro in učinkovito – kar seveda ne pomeni tudi dobro –, nam tako že v najzgodnejši mladosti jemljejo voljo, da bi poskušali in se trudili misliti sami. Zato ne želimo več spoznavati, temveč kvečjemu le še poznati in se informirati. V primerjavi z globino in resnostjo problemov, pred katerimi se bo znašla filozofija v prihodnosti,

pa ne le ona, se zdi morebitno nezadovoljstvo nad aktualnimi razmerami v filozofiji in okrog nje kot jamranje preveč razvajanega otroka. V svoji zadnji knjigi *Človek, svet in etos* sem še izražal previdni optimizem glede možne prihodnosti filozofije, zdaj bi temu težje pritrdil. Črnogledosti in brezizhodnosti se sicer vedno izogibam, gotovo pa vem, da bodo filozofija in z njo še marsikatera druga humanistična veda pospešeno izgubljale lastno relevantnost (ta proces se je v državah z dolgo demokrasko in industrijsko tradicijo že pričel), če se ne bomo pričeli že zdaj ustrezno odzivati na tiste grožnje in priložnosti, ki jih s seboj prinašata digitalna prihodnost umetne inteligence in robotika kot dovršena oblika strojev. Slednji resda tudi temeljita na mišljenju, toda na mišljenju tistih znanosti, ki služijo zgolj izpopolnjevanju stroja in ne človeka; takšne znanosti pa, kot je to skrivnostno formuliral že Heidegger, ne znajo misliti. Mišljenje, ki ne zna misliti, je ozko, kratkovidno, heteronomno in zato tudi nevarno; mišljenje, ki ne zna misliti, je nemišljenje.

Četudi me tu najprej zanima usoda filozofije same, pa moja glavna skrb vendarle ne velja toliko njej, temveč bolj tistemu, za kar filozofija kot najstarejša veda stoji: kritični vesti in kompasu človeštva. *Če izgubimo to, potem je vse izgubljeno*. Da bi filozofija prvo in najtežje obdobje nemišljenja vendarle lahko nekako preživela, potem morda tako, da postane filozofija nemišljenja, tj., njena kritika. Kljub njeni zmožnosti samopomlaevanja pa bo to dolgoročno verjetno premalo. Ponovno bi se kazalo spomniti in na novo premisliti znamenite besede Giuseppeja Tomasija di Lampeduse: *“Če hočemo, da vse ostane tako, kot je, se mora vse spremeniti”*.

## Literatura

Boehm Ulrich (izd.): *Philosophie heute*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1997.

Ošljaj Borut: *Ethica quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Ljubljana: Razprave Filozofske fakultete, 2010.

Ošljaj Borut: *Človek, svet in etos: Študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Ljubljana: Razprave Filozofske fakultete, 2015.

Precht Richard David: *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. München: Goldmann Verlag, 2018.

# **Filozofija v razvoju družbe znanja**

*Andrej Ule*

Danes pogosto govorimo o “dobi globalizacije”, ne da bi veliko razmišljali o tem, kaj to pomeni in še manj o tem, kaj to pomeni za Slovenijo in za nas kot posameznike. Zdi se nam, da je globalizacija nekaj, kar nas zadeva le obrobno, na primer tako, da zaradi konkurence Kitajcev in drugih cenениh delovnih rok propadajo nekatera že tako in tako neperspektivna podjetja. Ne vidimo, da gre za zelo globok in splošen proces, ki presega svojo običajno medijsko predstavitev.

## Kaj je globalizacija?

Tu želim izpostaviti en, po mojem mnenju osrednji dejavnik in objekt globalizacije, ki proizvaja globoke sistemske spremembe na vseh področjih in jih še bo, namreč spreminjanje znanstvenega dela iz produkcijskega dejavnika v temeljnega in univerzalnega posrednika med vsemi oblikami družbene proizvodnje in družbenega organiziranja. Na zunaj se to dogajanje kaže kot povezovanje vseh oblik znanja in informacijskih virov v vse bolj pomenotni svetovni intelektualno-informacijski sistem.<sup>1</sup> Krepitev in širjenje internetskega omrežja in internetskih uslug je zgolj en zunanji izraz globaliziranega intelektualno-informacijskega sistema. Sprememba znanosti iz produkcijskega dejavnika v temeljnega in univerzalnega posrednika v družbi ne pomeni nadaljnega tehniziranja znanosti, o čemer so bodisi pohvalno bodisi kritično pisali različni teoretiki v dvajsetem stoletju (npr. E. Husserl, M. Heidegger, J. Habermas, F. Skinner), temveč to, da način dela v znanstvenih skupnostih in načini organiziranja razvite znanosti postajajo vzor, model in merilo za organizacijo in delovanje vse družbe, ne le dela. (Agassi, 2005) Pogosto s tem v zvezi govorimo o "družbi znanja", ki ne le, da načrtno in organizirano podpira in goji razne oblike pridobivanja znanja in uporabe vseh vrst znanj, temveč tudi organizacijsko sledi določenim modelom organizacije znanstvenega dela.

Čeprav nikjer še nimamo opravka s takšno družbo v popolni obliki, se kažejo močne težnje v tej smeri, vendar bo moral svet preživeti še številne in hude krize, med drugim krize kapitalističnega svetovnega sistema.<sup>2</sup> Te spremembe ne potekajo v zgodovinsko in družbeno praznem prostoru, temveč v določenih družbeno-ekonomskih razmerah, ki jih opredeljujejo številni sistemski konflikti in nasprotja, ki jih ni mogoče poljubno spreminjati.

Eden od teh konfliktov je tudi čedalje bolj odkrit konflikt med čedalje bolj nepreglednim in nenadzorljivim tokom znanstvenih raziskav, informacij in odkritij in razvitim blagovnim trgov, kjer je glavni medij denar oz. denarni kapital. Gre za latenten konflikt med družbenim procesom inovacij in pridobivanja novega znanja ter lastninskimi razmerji. (Greenberg, 2001) Predvidevam, da bo intenziviranje globalizacije navedeno nasprotje v prihodnosti še poglobljalo, latentni konflikti pa bodo postali odkriti, kar se bo odražalo v težkih gospodarskih in političnih krizah tako na ravni posameznih držav kot tudi na svetovni ravni.

<sup>1</sup> O tem dogajanju je bilo že precej napisanega, npr. T. Friedmann v knjigi o "ploskovitem svetu" (2006), B. Krishnan v razpravi o intelektualni globalizaciji in R. Baldwin v knjigi o informacijski tehnologiji in novi globalizaciji (Baldwin, 2016).

<sup>2</sup> O pojmu družbe znanja ne obstaja skoraj nič sistematskih raziskav, čeprav je ta izraz in pojem tako rekoč vsakodnevno na tapeti, predvsem v številnih Unsecovih raziskavah, poročilih Sveta Evrope itd. P. Drucker je v znanem predavanju na Harvardu o družbi znanja predstavil zelo utopične poteze te družbe. Po njegovem mnenju naj bi družba znanja ne slonela več na delu (in kapitalu) in tako prva resnično preseгла omejitve razrednih družb (Drucker, 1994).

## Znanje in kapital

Sodobne tržne družbe in kapitalski megasistemi poskušajo na vsak način čim več zanimivega znanja in pomembnih informacij spremeniti v blago, jih podreajo lastninskim razmerjem, vendar pa neznanski in vsak dan svež dotok znanja in informacij prebija te okvire in ovire. To povzroča nemajhno paniko pri državnih in zasebnih institucijah, ki bi rade omejile in po svoje kapitalizirale ta tok. Ta konflikt je dolgoročno mogoče rešiti le tako, da pretok znanja/informacij čim bolj sprostimo in mu dopustimo, da se organizira po svoje, v skladu z nujnimi zahtevami znanstvenega dela in informacijskih sistemov in se ne podreja vnaprej zahtevam in normam denarno/blagovnega trga. To je morda lažje doseči v manjših in fleksibilnih gospodarskih in družbenih okoljih, kjer lažje motiviramo ljudi za doseganje višje in boljše izobrazbe, za osvajanje novega znanja, spremljanje pomembnih inovacij in uvajanje pomembnih inovacij v delovni proces. Nekateri govorijo o težnji k “polivalentnemu znanju” ali o “trojni spirali”, tj. o načrtnem spodbujanju in ustvarjanju razmer, kjer se tesno prepletajo čista (akademska) znanost, uporabna znanost in državno usmerjene raziskovalne iniciative (Viale, Etzkowitz, 2010).

V obsežnih, težko preglednih institucijah in ekonomskih sistemih so takšne spremembe težje izvedljive, ker je sila odpora zoper spremembe praviloma večja, prav tako tudi moč tradicij, starih navad in potreb. Tu je potreben velik pritisk iz okolja ali iz vodstva institucij, da se zgodijo kvalitativne spremembe. Menim, da je ena od prednosti, ne pa slabosti Slovenije to, da je relativno majhen ekonomski sistem, ki je v sebi dokaj heterogen in ne pozna močnih centrov moči, ki bi gladko določali družbeni razvoj. To lahko izkoristimo za to, da se bolj kot doslej opremo na lastno znanje, izboljšamo izobrazbeno raven prebivalstva in motiviramo ljudi za kreativno uporabo svoje pameti in delovne sile in se tako usposobimo za hitro odzivanje na spremembe v svetu in temu ustrezno gospodarsko in družbeno prestrukturiranje.

Na konflikt med blagovno proizvodnjo in delom znanosti je prvi opozarjal že Marx, čeprav je to njegovo opozarjanje ostalo v grobih zasnutkih, vsekakor je ostalo teoretsko nerazvito in v nenavadnem nasprotju z siceršnjo Marxovo izrecno teorijo kapitalizma. Lahko opazimo, da je Marx vsaj slutil, da je treba prav v spremembah trikotnika delo-kapital-znanost iskati pravo razrešitev protislovij kapitalizma in ne zgolj v razrednem spo- padu med delom in kapitalom.<sup>3</sup>

---

**3** Marx je npr. v *Kapitalu* zapisal, da napredek znanosti, invencij in tehnologije predstavljajo novo vrsto dela, ne pa kapitala, namreč t. i. *splošno delo*, ki ga v načelu ne moremo zvesti na skupno delo delavcev v industriji ali na mezdno (abstraktno) delo, temveč predstavlja povsem nov ekonomski dejavnik, ki nastopa poleg (mezdnega, skupnega) dela in kapitala kot temeljni produkcijski dejavnik (Marx, 1974: 119). V *Grundrissih* pa je postavil domnevo, da bo čedalje večja in ključna vloga znanosti in tehnološkega napredka v družbi med drugim privedla do tega, da bo splošno delo postalo nova splošna mera dela, ki bo izpodirvala denar kot dotedanjo splošno mero dela (1985: 185–7).

Žal Marx teh svojih misli ni dalje razvil, ostale so le v zametkih, v *Kapitalu* in v drugih izdanih tekstih pa je razvijal drugačno teorijo, ki se je opirala na Ricardovo delovno teorijo vrednosti in je napovedovala upadanje relativne profitne



Dejansko pa niti pojem dela niti pojem proizvodnih dejavnikov ali pojem kapitala v celoti ne zajamejo vloge znanosti v sodobnem svetu.<sup>4</sup> Kakorkoli že skušamo pojmovati te spremembe, moramo upoštevati, da produktivnost dela ne izhaja le iz dobrih plač delavcev in dobrih strojev, temveč v prvi vrsti iz znanja, ki je zbrano v glavah zaposlenih v obliki koristne usposobljenosti za delo in izkušenj, ki so pomembni za njihovo delo. Temu znanju lahko rečemo tako ali drugače, npr. "intelektualni kapital" ali "kapital znanja",<sup>5</sup> vendar zanj ni bistveno, da prispeva k boljšim ekonomskim rezultatom podjetja ali kake druge institucije, temveč je pomembna ustvarjalnost, ki zvišuje raven produktivnosti ter približuje način organiziranja in komuniciranja med zaposlenimi tistim, ki jih poznamo med delujočimi znanstveniki. To je osnova procesa *poznanstvenjenja proizvodnje* ter s tem spreminjanja družbe dela in družbe kapitala v *družbo znanja*.

Nikakor ni jasno, kateri vodilni pojem oz. bolje, katera pojmovna družina bi v sodobnih razmerah lahko nadomestila pojmovno družino, spleteno okrog pojmov dela, kapitala in znanja. Tudi zaradi tega nam je vse manj jasno, kaj se v svetu in v sodobni družbi pravzaprav dogaja, za kaj pravzaprav gre. Pomagamo si z začasnimi mašili, tj. z metaforičnimi pojmi, kot so npr. globalizacija, poindustrijska družba, informacijska revolucija, postmoderna ipd., ki po večini povedo več o tem, kar izključujejo, kot o tem, kar vključujejo (to pa ne pomeni, da jim ni mogoče najti pozitivne vsebine, a s kritično analizo dosedanjih opredelitev). Morda se mora pojaviti in izostriti kaka nova svetovna gospodarska, družbena in kulturna kriza in se morajo izčistiti glavna nasprotja, da nam bo postalo jasno, za kaj gre.

---

stopnje, naraščanje grobega izkoriščanja delovne sile in razrednih nasprotij, kar naj bi končno privedlo do globalne družbene krize in do revolucionarnega preobrata iz kapitalizma v socializem. Ta teorija se ni potrdila, lahko bi celo dejali, da se dogaja prav nasprotno od njenih predvidevanj, a o tem tu ne nameravam dalje govoriti.

**4** O tem sem več pisal v sestavku "Znanost v družbi znanja" (Ule, 2004).

**5** Veliko je razprave o obeh pojmi (npr. Brooking, 1996, Strassman, 2002), vendar noben ni povsem ustrezen, saj zajemata pretežno le vlogo znanja v blagovni produkciji in produkciji (ekonomskega) kapitala, ne pa zviševanja celotne produktivnosti in ustvarjalnosti (so)delavcev v proizvodnem procesu. Boljši bi bil nemara izraz "družbeni potencial znanja", vendar bi morali tudi tu razumeti "družbeni potencial" kot metaforo za razvoj produktivnosti/ustvarjalnosti ljudi na podlagi pridobljenega znanja in ne kot nekakšno skrivno družbeno dejstvo, ki ga moramo le odkriti, razložiti in pametno uporabiti.

## Kaj je družba znanja?

Zanesljivo to ni družba, v kateri bi "vladala" znanost in tehnokracija, pač pa družba, prijazna znanju, družba, ki ceni znanje kot vrednoto, ki zvišuje raven družbenosti, odgovornosti in svobode, ne pa kot izvor moči in prestiža. In, kar je morda še pomembnejše, to je družba, ki je sama organizirana podobno kot sodobna znanost, tj. kot mreža različnih skupin, institucij in posameznikov, ki si skupno, vendar na različne in tudi konkurenčne načine prizadevajo doseči skupne cilje, npr. rešiti kak družbeni problem. Znano je, da sodobna znanost deluje prav podobno, namreč na način razpršene, a vendar sodelujoče racionalnosti in je prav zato tako uspešna. (Longino, 1990, Wray, 1997, Ule, 2006) Paul Thaggard je že v devetdesetih letih zato postavil tezo o znanosti kot razpršeni "družbi umov", kjer poteka nenehno kolektivno računanje, ki ga lahko modeliramo s pomočjo modelov nevralnih mrež (Thaggard, 1993). Znanost je spoznavno usmerjena dejavnost, ki sicer pozna mnoge zelo sposobne in nadarjene posameznike, vendar tisto, kar proizvaja, presega vsakega, še tako razvitega posameznika.

Lahko bi dejali, da sodobna znanost lahko preživi tudi brez Einsteinov, sodobni Einstein pa ne bi bil možen brez masovne podpore sodobne organizacije znanstvenih institucij, informacijskih kanalov in mnogih skupin in posameznikov, ki delujejo v podobni smeri kot on sam. Ta "kolektivni Einstein" je po mojem mnenju veliko pomembnejši od "individualnega" Einsteina, čigar pomembno obletnico slavimo to leto.

Mislim, da gre razvoj sodobnih informatiziranih družb v podobni smeri. Preprosto ne bodo zmogle akumulirati in prebaviti množice informacij in novih znanj, ki jih potrebujejo za svoj obstoj in razvoj v visoko kompetitivnem okolju globaliziranega sveta, če tudi same v sebi ne bodo razvile takšne organizacije, ki bo v bistvenih vidikih posnemala sodobno organiziranost znanstvenega dela. V takšnih družbah ljudje, tako posamezniki kot skupine in institucije, prispevajo k razvoju t. i. skupnega znanja, to je znanja, ki ni last partikularnih, pa še tako nadarjenih posameznikov, temveč je socialno porazdeljeno znanje. (Ule, 2006)

Seveda je tu vedno vprašanje, koliko in kolikšen delež tovrstnega skupnega znanja ostaja le potencial, le zmožnost, ki (še) ni udejanjena, in koliko je takšnega skupnega znanja, da z njim lahko učinkovito razpolagamo, ga na primer uporabljamo v učenju, v reševanju raznih problemov, v zdravstvu, v industrijski proizvodnji ipd.

Neoliberalna koncepcija gospodarstva in družbe vulgarno poenostavlja te procese in jih izkrivlja, ena od posledic tega je tudi globoko nerazumevanje narave družbeno-ekonomskih sprememb in delovanje v nasprotju z njihovo logiko. Na čisto ekonomski strani je lahko posledica tega tudi stalno nihanje med odprtostjo trga in zapiranjem pred konkurenco, skratka manevriranje na površini gospodarskih gibanj, ki le slabša razmere in jih usmerja v ekonomski in družbeni zlom, ki bi v sedanjih razmerah pomenil tudi zlom svetovnega gospodarskega sistema, z vsemi spremljajočimi pojavi vred. Grozi nam nevarnost, da slepo sledenje logiki (ekonomskega) kapitala ogrozi globalizacijo samo, namesto družbe znanja pa proizvede novo obliko nadzorovane družbe, ki bo izkoriščala vsa možna tehnična sredstva nadzorovanja in moči za zagotavljanje ekonomskih, socialnih in političnih monopolov nekaterih privilegiranih skupin.

## Kaj pomeni premik k družbi znanja za nas?

Zastavljata se nam vsaj dve vprašanji: kaj pomeni premik k družbi znanja za posameznika in kaj to pomeni za Slovenijo. Zdi se, kot da je vse odvisno od nas samih, od tega, kakšno znanje in kakšne sposobnosti naj razvijemo, da bomo bolj konkurenčni v čedalje bolj kompetitivnem družbenem okolju. Pri tem pa zanemarjamo celostne in zlasti vrednotne usmeritve, ki nam omogočajo orientacijo v svetu. Paradoks je, da več, ko govorimo o tem, kaj se je pomembno naučiti, kaj naj študiramo, raziskujemo, za kaj naj se usposobimo, manj je dejanske vednosti in dejanskih sposobnosti za uporabo nove vednosti. Za Slovence je še značilna ena posebnost, namreč, da smo sila iznajdljivi in podjetni zunaj Slovenije, ko smo na tujem, medtem ko smo tu doma sila okorni in počasni. Očitno ostaja določena blokada na družbeni in kulturni ravni, ki jo moramo prebiti, če želimo obstati in napredovati v sodobnem svetu.<sup>6</sup>

Tu pa nam nekaj bistvenega manjka, manjka nam ustrezna *kultura znanja*, tj. družbena klima, ki visoko ceni znanstveno znanje in inteligentno uporabo znanja, podpira kvaliteto izobraževanje in inovacijske težnje. V Sloveniji na sploh znanje, še zlasti pa znanstveno znanje ne velja za upoštevanja vredno javno dobrino, razen na ravni splošnih deklaracij, ki se občasno pojavijo v javnosti. V Sloveniji prevladujeta dve zoženi pojmovanji znanosti in znanja: po eni sta znanost (in raziskovalna dejavnost) zadeva etabliranih in od ostale družbe ločenih raziskovalnih in akademskih ustanov in posameznikov, ki v njih delajo. Ta dejavnost nima velikega vpliva na družbo in predstavlja pretežno družbeni strošek, ki se kaže npr. v deležu državnega proračuna, ki je dodeljen znanosti in raziskovalni dejavnosti. Po drugi koncepciji pa je znanost/raziskovalno delo zanimivo zgolj kot tržna in komercialno uporabna dobrina, vse drugo je v bistvu nepotreben družbeni strošek. Vsaka od teh koncepcij absolutizira delen vidik znanstvene ustvarjalnosti, prva nujnost avtonomije znanosti, zlasti nasproti politiki in gospodarstvu, druga nujnost prelivanja dela znanstvenih dosežkov v gospodarstvo. Kultura znanja, o kateri govorim, vključuje tako avtonomijo znanosti kot medsebojno povezovanje znanosti in gospodarstva, vendar kot sestavino širšega in globljega razumevanja in vrednotenja znanja.

Zlasti se mi zdi pomembno, da ohranimo ravnovesje med naravoslovnimi, družboslovnimi in humanističnimi znanostmi, kajti vsaka enostranskost bi se nam kmalu zelo

---

**6** M. Jaklič in A. Hribernik v sestavku o "omogočujočem" razvoju ugotavljata, da je Slovenija na pomembnem prehodu v družbo znanja in kvalitativnega razvoja, vendar jo pri tem ovira vsesplošno prisotna preživetvena naravnost, ki zavira inovativnost in podjetnost. Nasprotje temu stanju je "omogočujoča" država, ki je "usmerjena na posameznika in mu zagotavlja okolje in vzroke za doseg mobilnosti in konkurenčnosti v globalnem okolju." (Jaklič, Hribernik, 2009: 36). Po mnenju obeh avtorjev moramo v Sloveniji predvsem reformirati trg delovanja delovne sile (po skandinavskih vzorih) in se usmeriti k vseživljenjskemu učenju, izdatke za socialno varnost pa bi morali preusmeriti v večjo ponudbo omogočujočih socialnih storitev in se odcepiti od dosedaj prevladujoče medgeneracijske pomoči v družini. S temi predlogi se sicer pogojno strinjam, namreč ob pogoju, da tekoča slovenska politika preseže neoliberalne zahteve, kot je npr. zahteva po vsesplošni liberalizaciji trga dela (brez nujnih socialnih "odbijačev") in zahteva po večji konkurenčnosti v domačem okolju na račun razpadanja mehanizmov socialne solidarnosti.

usodno poznala v družbenem razvoju. Vem, da je to ravnotežje težko doseči, kajti konkurenčni pritiski drugih držav silijo manjše države k temu, da skušajo pospešeno dohitevati razvitejše države in to na tistih področjih znanja, ki so ekonomsko najbolj dobičkonosna oz. obetavna, poleg tega ni dovolj neodvisnih izvorov financiranja in vzpodbujevalcev znanstvenoraziskovalnega dela. Znanstveniki so premočno navezani na vire v državnem proračunu, ta pa je omejen in pogosto kratkoročno naravnan.

## In kakšna je tu vloga filozofije?

Prehod iz “ekonomskih” družb v “družbe znanja” je močno odvisen od epistemske kulture v družbi, konkretno pa od tega, kako hitro in v kolikšni meri se v družbi poraja porazdeljeno znanje o nujnih pogojih racionalnega delovanja in razmišljanja, ter od tega, kako hitro in v kolikšni meri to znanje postaja ozaveščeno in javno dostopno znanje, najprej v okviru ekspertskih skupin in nato dostopno za vse kompetentne in dobro informirane akterje. V teh procesih ima znanost seveda veliko vlogo, v tem okviru pa tudi filozofija, vendar ne kakršnakoli filozofija, temveč tista, ki sama sledi načelom praktične in teoretske racionalnosti. Takšna filozofija nam lahko veliko pomaga v razvoju transekonomske globalizacije. S teoretsko refleksijo nam pomaga eksplicirati in ozaveščati splošne norme in pravila praktične in teoretske racionalnosti in se ne zaustavlja na mejah klasične individualne ali ekonomske racionalnosti, niti ne beži od nje stran v domnevno svobodna, neomejena območja transracionalne ali absolutne gotovosti ali v domnevno svobodno menjavo različnih teoretskih kontekstov. To se mi zdi precej zahtevna in odgovorna naloga in nisem prepričan, da se je slovenski filozofi (pa tudi filozofi na sploh) dobro zavedamo.

Sodobna znanost nam ponuja nekaj vzorcev takšnega delovanja in racionalnosti. Mišlim predvsem na kolektivno in porazdeljeno kognicijo, kot jo najdemo v sodobnih znanstvenih skupinah ali še splošneje, v svetovnih znanstvenih skupnostih (gl. npr. Nowotny, 1993, Thagard, 1993, Hutchins, 1997, Giere, 2002, Magnus, 2007). Tam se redno dogaja, da do kakega odkritja pride s stalno in intenzivno interakcijo in sodelovanjem več individuumov ali skupin, pri čemer pa njihova morebitna medsebojna konkurenca ni ovira sodelovanju in spoznavnemu napredku, prej nasprotno, to celo podpira.

Zato, da se lahko izobražen posameznik vključi v tovrstno intelektualno interakcijo, ni dovolj le, da je dober strokovnjak na svojem posebnem raziskovalnem področju, temveč mora vsaj v osnovi vedeti, kako se poraja, organizira, preverja in spreminja človeško znanje in kje so trenutne meje razumevanja in razumnih razlag. K tem osnovam sodi tudi sposobnost za etično in odgovorno presojo svojih in tujih odločitev, zlasti tistih, ki so značilne za visoko kompleksno družbo, kot je sodobna informacijska družba. Govorim o pridobitvi “refleksivnih zasnov” sodobne intelektualne kulture, ne glede na to, ali je naravoslovno, humanistično ali družboslovno usmerjena.

Te refleksivne zasnove si lahko pridobimo le ob poznavanju filozofskih osnov razvoja in strukture znanosti, osnov kritičnega mišljenja in racionalne argumentacije ter ob poznavanju osnovnih etičnih konceptov in teorij. Filozofija je po svojem osnovnem konceptu tako rodno mesto vseh znanosti kot tudi njihova stalna in splošna refleksija in včasih tudi metateorija, vsekakor pa je izvor argumentacijskih in sklepalnih vzorcev, ki so se nato udomačili v različnih znanostih ali strokah. Zato pri pridobivanju refleksivnih zasnov sodobne intelektualne kulture ne pomaga le nekaj na hitro osvojenih pravil ali receptov za argumentacijo ali za etično odločanje, temveč ozaveščen miselni in vrednotni sistem posameznika, ki sloni na razumevanju svoje kulturne in zgodovinske dediščine, kot tudi poznavanje posledic različnih družbenih odločitev in sposobnost za iskanje razumnega kognitivnega ravnotežja med različnimi vrednotnimi in normativnimi vodili.

Kritiki takšnega razmišljanja bi morda dajali, da takšno pojmovanje vloge filozofije v porajanju družbe znanja pomeni podrejanje naravoslovnih znanosti in izobraževanja humanistiki. Pri tem izhajajo iz domneve, da je filozofija pač eminentni del humanistike. Seveda je tudi to, saj z nekaterimi svojimi vsebinami zadeva centralne koncepte humanistike, kot so npr. pojem človeka, osebe, zavesti, duha, etične odgovornosti. Vendar se s tem ne izčrpa; vsaj s sodobno filozofijo je tako, da je njen znaten del morda že v območju t. i. eksaktnih ved, npr. filozofska logika, teorija znanosti, filozofska kozmologija itd. Nekatera območja filozofije zajemajo tako območje humanistike kot območje eksaktnih znanosti, npr. filozofija kognitivnih znanosti, spoznavna teorija in epistemologija, filozofija jezika itd. Sodobna filozofija je dober primer intelektualne discipline, ki vztraja pri povezovanju in skupnem premisleku osnov in ključnih dosežkov naravoslovja, humanistike in družboslovja.

K povedanemu bi rad dodal še eno opažanje, ki podpira pomen filozofije v razvoju globljih refleksivnih zasnov sodobne intelektualne kulture. Mislim namreč na potrebo po strokovno temeljitem spoznanju, ki se povezuje z zgodovino ustrezne stroke, pa tudi svoje kulture, to, kar počne in kar ga vodi, pa zna postaviti v širši družbeni in kulturni kontekst in refleksije o tem, kaj je človeški smisel znanstvenega dela in raziskovalnih naporov. Takemu spoznanju pravim *družbeno in kulturno osmišljeno spoznanje*. Za sodobno družbo je značilno, da tovrstnega spoznanja skorajda ne pozna več in tudi ne ceni kaj dosti. Namesto tega pa toliko bolj goji in ceni sicer morda artificialno artikulirano, vendar partikularno spoznanje, ki se usmerja na doseganje pomembnih učinkov na naravo, družbo in človeka (npr. na proizvodnjo novega znanja, novih informacij, novih tehnik, spretnosti itd.), zane-marja pa človeški smisel vsega tega kot tudi zgodovinski in družbeni kontekst spoznavnega procesa. Temu pravim "eficientno spoznanje". Ne morem reči, da gre za kako absolutno razliko ali za nujno nasprotje med obema spoznavnima usmeritvama, gre bolj za razliko v poudarkih, ki določajo značaj in usmeritev spoznavnega procesa.

Ne trdim, da so tu podane razlike med obema spoznavnima perspektivama trdno definirane in osvojene, pač pa, da prevladujejo. Tudi ne trdim, da ljudje, ki gojijo pretežno eficientno spoznanje (npr. uspešni raziskovalci za posameznih področjih znanosti), zavračajo ali so slepi za osmišljeno spoznanje, ali da ljudje, ki gojijo pretežno osmišljeno spoznanje, zavračajo ali so slepi za eficientno spoznanje. Vendar pa čutim, da je žal zelo pogosto tako,

da eficientno usmerjeni raziskovalci spregledujejo ali so preprosto slepi za pomen in vrednost spoznanja, ki je osmišljeno v svojem socialnem in kulturnem kontekstu. Obratno “spregledovanje” pomena in vrednosti eficientnega spoznanja se mi zdi manj pogosto.

Zaradi svoje večje refleksivnosti in občutka za etično in spoznavno odgovornost in pritiska po čim bolj eficientnem spoznanju se zdi v našem času prizadevanje za osmišljeno spoznanje preprosto moteče in neskončno zastarelo. Sodobna družba namreč tudi sama izgublja spomin na svojo zgodovino, na svoj lastni proces nastanka in na svoje lastne kulturne in civilizacijske zasnove, namesto tega pa slepo proizvaja različne inovacije, običajno sledeč logiki dobička in drugih kratkoročnih koristi.

Razlika med osmišljenim in eficientnim spoznanjem je po svoji tendenci podobna razliki med sodobno artistično in dejansko umetniško dejavnostjo v sodobni estetični produkciji. Opažam, da tudi sodobna estetična produkcija sloni vse bolj na spretnih in sposobnih estetskih artistih vseh vrst, vse manj pa je dejanskih umetnikov in zdi se, da slednji postajajo odveč. Zdi se mi, da je favoriziranje eficientnega spoznanja v prvi vrsti posledica spreminjanja znanstvenega procesa dela v raziskovalni pogon, ki ima pred seboj le vedno nove “konkurenčne” objave in ekonomsko “uporabne” rezultate, ne pa poglobljeno iskanje resnice o svetu in o nas samih. To je podobno kot favoriziranje vsakovrstne, zlasti “tržno zanimive” artistične produkcije v sodobni umetnosti, ne pa gojenje dejanske umetnosti. Oboje se žal dobro prilega tistemu pojmovanju globalizacije, ki upošteva le tržno-ekonomske vidike in zanemarja kulturne in duhovne vidike globalizacije.

Naj sklenem to razmišljanje z domnevo, da filozofi in filozofija lahko s svojo zmožnostjo razlikovanja med bistvenim in akcidentalnim, med dejanskim in virtualnim, med znanjem in verjetjem, argumentom in prepričevanjem ipd. pomembno pripomorejo k oživljanju interesa za družbeno in kulturno osmišljeno spoznanje in motivirajo izobraženo javnost k temu, da se nakloni večja družbena podpora tistim okoljem, kjer se goji osmišljeno spoznavanje (in podobno, dejansko umetniški duh). Vendar morajo filozofi najprej doseči, da se sami naučijo razlikovati med tistimi filozofskimi uvidi, ki predstavljajo prispevke k substancialnemu spoznanju, in onimi, ki predstavljajo spretno kombinatoriko različnih idej, in podobno razlikovati med argumenti, ki dejansko osvetljujejo in poglobljajo določeno tematiko in razpravo in morda artificialnimi psevdo-upravičenji določenih tez.

## Literatura

- Agassi, Joseph: *Technology: Philosophical and Social Aspects*. Dordrecht: Kluwer, 1985.
- Brooking, Annie: *Intellectual Capital*. London: International Thomson Business Press, 1996.
- Drucker, F. P.: Knowledge Work and Knowledge Society. The Social Transformations of this Century. Predavanje na John F. Kennedy School of Government, 4. maj 1994.  
([http://www.ksg.harvard.edu/ifactory/ksgpress/www/ksg\\_news/transcripts/drucklec.htm](http://www.ksg.harvard.edu/ifactory/ksgpress/www/ksg_news/transcripts/drucklec.htm))
- Giere, Ronald: "Scientific cognition as distributed cognition." V: P. Carruthers, S. Stich, M. Siegal (ur.): *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.
- Greenberg, D. S.: Science, Money, and Politics. Political Triumph Ethical Erosion. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Hutchins, Edwin: *Cognition in the Wild*. Cambridge/M: MIT Press, 1995.
- Jaklič, Marko, Hribernik, Aljaž: "Slovenija: izziv 'omogočujočega' razvoja." V Janez Nered, Drago Perko (ur.), *Razvojni izzivi Slovenije*. Ljubljana: Geografski inštitut SAZU, 2009, str. 29–38.
- Longino, Helen: *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Magnus, PD.: Distributed cognition and the task of science. *Social Studies of Science*, 2007, 37/2: 297–310.
- Marx, Karl: *Kapital. Kritika politične ekonomije* III. Ljubljana, CZ, 1974.
- Marx, Karl: *Kritika politične ekonomije (Grundrisse)*. Temeljna izdaja. I. zv., Ljubljana, Delavska enotnost, 1985.
- Nowotny, Helga: Socially distributed knowledge: Five spaces for science to meet the public. *Public Understanding of Science*, 1993, l. 2, št. 4, 307–319.
- Strassman, Paul: *Assessment of Productivity, Technology and Knowledge Capital*. New Canaan: The Information Economics Press, 2002.
- Thagard, Paul: "Societies of Minds: Science as Distributed Computing." *Studies in the History and Philosophy of Science*, 1993/24, 49–67.
- Ule, Andrej: Znanost v družbi znanja. V: Zdravko Mlinar (ur.), *Demokratizacija, profesionalizacija in odpiranje v svet, Teorija in praksa*, 2004/41, 1–2: 256–271.
- Ule, Andrej: *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej, 2006.
- Viale, Riccardo, Etzkowitz, Henry (ur.): *The Capitalization of Knowledge: A Triple Helix of University-Industry-Government*. Northampton, Elgar Publ., 2010.
- Wray, Brad: "Rational Communities". *Perspectives on Science*, 1997/5, 2: 232–254.



## Povzetek

Razpravljam o razvoju družbe znanja v dobi globalizacije. Za razvoj družbe znanja v Sloveniji, potrebujemo ustrezno kulturo znanja, tj. socialno klimo, ki visoko ceni znanstveno znanje in inteligentno uporabo znanja, podpira kvalitetno izobraževanje in inovacijske težnje. Filozofija je tu pomembna zaradi svoje zgodovinsko in intelektualno pogojene težnje k družbeno in kulturno osmišljenemu znanju. S tem lahko odločilno pripomore k doseganju družbe znanja.

## Summary

I discuss the development of a knowledge society in the age of globalization. To develop a knowledge society in Slovenia, we need an appropriate culture of knowledge, i. e. a social climate that highly values knowledge and intelligent use of knowledge, and supports high quality education and innovation aspirations. Philosophy is important in this respect because of its historically and intellectually conditioned aspirations towards knowledge that is socially and culturally grounded. In this way it can make a crucial contribution towards achieving a knowledge society.

## Ključne besede

družba znanja, globalizacija, znanost, kultura znanja, filozofija

## Keywords

knowledge society, globalization, science, culture of knowledge, philosophy

# Čemu filozofija?

*Tomaž Grušovnik*

Članek skuša odgovoriti na vprašanje “Čemu filozofija?” tako, da ponudi štiri odgovore, ki utemeljujejo nujnost oziroma potrebnost filozofije: odpiranje novih pogledov na svet, filozofija kot vaja v razmišljanju, življenje kot filozofski problem in filozofija kot ustvarjalka družbene substance demokratičnega življenja. Ob tem pokaže še, da splošni predsodek ne dojema filozofije zgolj kot nekoristne, temveč hkrati tudi filozofa kot genija, ki je od povprečnega človeka odmaknjen.

## Namesto uvoda: filozofija, kokoši in jajca

Svoja predavanja iz filozofije za “nefilozofe”, tj. študente tistih študijskih programov, ki se ne zaključijo z diplomom iz filozofije, po navadi začnem tako, da občinstvo prosim, da na lističe zapiše po njihovem mnenju tipično filozofsko vprašanje. Na nek način to ni le učna tehnika, temveč tudi raziskava – glede na vzorec ljudi, ki je pri meni kar velik (okoli tristo študentov letno iz domala vseh regij), nam nudi lep vpogled v to, kako ljudje, ki se profesionalno ne ukvarjajo s filozofijo, dojemajo njen domet in nalogo. Na tem mestu se ne bom posebej spuščal v rezultate (ki so objavljeni v Grušovnik 2013), omenil bi le, da je vprašanje, ki se praktično zmeraj pojavi, sledeče: “Kaj je bilo prej, kokoš ali jajce?”. Med različnimi iztočnicami, ki jih to vprašanje ponuja za debato, je prav gotovo tudi problem smotrnosti filozofije, ki izhaja iz ironičnega naboja tega vprašanja, v katerem lahko zaslišimo odzven trditve, da je filozofiranje – kot njegov pomen med drugim opredeli tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika – “nepotrebno razpravljanje o kaki stvari” (prim. SSKJ2 2019). Ravno iz tega razloga je moj naslednji korak na uvodnih predavanjih – potem, ko poskušam zamejiti področje filozofskega ukvarjanja in naštejemo nekaj tipičnih filozofskih disciplin – pojasnjevanje smotrnosti filozofije oziroma skupen razmislek o odgovoru na vprašanje “Čemu filozofija?”.

Odgovori, ki jih ponujam na to vprašanje, so v grobem štirje (pri čemer pa seveda ne trdim, da sem z njimi izčrpal vse koristi filozofije). S prikazom teh odgovorov skušam pokazati, kako je filozofija kljub temu, da se ukvarja s problematiko, ki včasih ni rešljiva, vendarle še kako smotrna dejavnost. Prvi odgovor je povezan s tem, kar imenujem “razširjanje obzorij” ali “nov pogled na svet”, govori pa, da nam teoretična vednost lahko korenito spremeni doživetje in doživljanje sveta, kar lahko ima radikalne posledice za naš vsakdan, kar bom v tem besedilu ponazoril s kar nekaj primeri. Drugi odgovor je povezan z “vajo v razmišljanju”, pri čemer bom skušal pokazati, da je ukvarjanje s filozofijo svojevrstna “mentalna telovadba”, kjer urimo posebne veščine razmišljanja: od učenja argumentacije (ki zajema tako učenje različnih taktik navajanja argumentov kot tudi preprosto zavedanje dejstva, da ni dobro, če svojih mnenj ne podkrepimo z razlogi) do iskanja skritih predpostavk, na katerih slonijo naša prepričanja. Tretji odgovor se glasi, da je človekovo življenje samo filozofski problem in da se nam filozofska vprašanja – hočeš, nočeš – začnejo zastavljati takoj, ko se nam pojavi dovolj bogat besednjak (tam pri treh, štirih letih starosti); iz tega sledi, da se v nekem smislu s filozofijo sploh ni možno ne ukvarjati; vsak od nas ima kar precej filozofskih prepričanj, ki pa so seveda bolj – ali pa manj – sprejemljiva in utemeljena. Četrty odgovor pa je povezan s tvorjenjem substance družbenega življenja; trdim nekaj takega kot to, da nam filozofiranje – tako kot humanistika nasploh – pomaga sestaviti nezaznavno, a nujno infrastrukturo (demokratskega) skupnostnega življenja. To filozofiji uspeva s pomočjo raziskovalne skupnosti, ki jo tvorijo tisti, ki so vpeti v filozofski dialog, in ki jo lahko imamo za model demokratičnega skupnostnega življenja. V tem, kar sledi, bom skušal natančneje pojasniti te razloge, zaradi katerih je filozofija po

mojem mnenju ne le smotrno, temveč nujno področje človekovega ukvarjanja, mimo katerega ne moremo. Morda sicer ni kokoš, ki nosi zlata jajca, gotovo pa je tisto področje človekove dejavnosti, ki se mu ne moremo odreči, ne da bi s tem (p)ostali kokoši. Je pa res, da je zanj potrebno imeti – če naj se tokrat odrečem metafori, povezani z jajci – pogum.

## Novi pogledi na svet

Eden največjih ameriških mislecev dvajsetega stoletja Richard Rorty filozofe večkrat primerja z “močnimi pesniki”, kar je sicer izraz, ki prihaja od literarnega kritika Harolda Blooma. Ideja, ki jo zagovarja Rorty, je v grobem sledeča: filozofi, veliki umetniki, znanstveniki in celo družbeni ali verski voditelji imajo bolj ali manj enako sposobnost, namreč to, da s pomočjo nečesa takšnega, kot je Gestalt-preklop,<sup>1</sup> omogočijo nov pogled na svet, ki posledično sproži nove načine delovanja. Bistveno vlogo tukaj po Rortyju igra domišljija oziroma “imaginacija”: “Imaginacija je vir novih znanstvenih podob fizičnega univerzuma in novih predstav možnih skupnosti. Je to, kar so imeli Newton in Kristus, Freud in Marx skupnega: sposobnost znova opisati znano z neznanimi izrazi.” (Rorty 2002, 179) V filozofiji bi taki Gestalt-preklopi, ki so omogočili novo dožemanje sveta, lahko bili sokratska dialektika, Platonova teorija idej, Descartesov metodični dvom, Kantova epistemologija in etika, Heglov idealizem, Heideggerjeva hermenevtika, Wittgensteinova pozna filozofija ipd.

Kar gotovo velja poudariti glede tovrstnih Gestalt-preklopov, je dejstvo, da se na svojem začetku morda zdijo “nekoristni”. Zanimivo je namreč, da so številne praktične in danes nepogrešljive priprave posledica čistega teoretiziranja, ki v času svojega nastanka ni imelo prav nobene praktične aplikacije. Lahko bi rekli, da je prihodnost nepredvidljiva in zaradi tega danes ne moremo vedeti natanko, s kakšnimi izzivi se bomo soočali v prihodnosti, zaradi česar nam ostaja prikrit tudi domet teoretskega védenja, ki se danes morda zdi povsem nekoristno, a se zanj lahko izkaže, da bo nekoč igralo osrednjo vlogo pri reševanju povsem praktičnih problemov. Morda prav zaradi tega na filozofiranje (v širokem pomenu besede) letijo številni očitki glede “nekoristnosti”: res je, da teoretični preklop omogoča številne neslutene praktične rešitve, a pot od enega do drugega je vijugasta in dolga, tako da številni povezavo med obema izgubijo izpred oči. V nadaljevanju bom to poanto orisal s svojima priljubljenima primeroma, ki sem ju prvič razdelal v Grušovnik 2014, od koder ju v veliki meri navajam, dodal pa bom še dva nova primera, enega po Abrahamu Flexnerju in drugega, ki pokaže, kako je Kopernikova znanstvena revolucija pravzaprav temeljila na filozofsko-metafizični podlagi.

---

**1** Primer Gestalt-preklapljanja je denimo menjavanje dožemanja na tak način, da v kakšni od znamenitih dvournih figur (npr. zajec-raca) enkrat vidimo eno stvar, drugič pa drugo.

Prvi primer izhaja bolj iz znanstvenih vod, povezan pa je z razvojem neevklidskih geometrij, ki so bile na svojem začetku čista teoretska spekulacija brez kakršne koli praktične in uporabne vrednosti, saj je šlo za “filozofiranje” o tem, ali lahko skozi točko, ki ne leži na premici, narišemo več (ali pa morda manj) kot zgolj eno vzporednico. Gre, skratka, za miselno poigravanje z zanikanjem petega Evklidovega postulata, ki pravi, da lahko vsaki daljici skozi točko, ki ni na tej daljici, narišemo zgolj eno vzporedno premico. To razmišljanje, ki se ga je lotil Gaussov študent Bernhard Riemann, je bilo v začetku deležno – milo rečeno – skromnega zanimanja stroke. Čeprav Gauss Riemannovo disertacijo oceni kot izvirno delo, pa lahko vendarle dobimo vtis, da Gaussa in ostalih vodilnih matematikov tistega časa Riemannovo delo ob nastanku ni preveč zanimalo, tako da “imamo danes Riemannovo disertacijo za enega najpomembnejših dosežkov matematike iz 19. stoletja, toda njen neposredni učinek je bil skromen” (Laugwitz 1999, 464). Dejansko so neevklidske geometrije prvo pravo aplikacijo izven matematike doživele šele v dvajsetem stoletju, tj. več kot 60 let po svojem nastanku: Riemannov tenzor ukrivljenosti je namreč matematično orodje, ki je potrebno za razvoj Einsteinove splošne relativnostne teorije (prim.: Cercignani in Medeiros Kremer 2002, 291). Toda tudi ta je bila vrsto let za vsakdanje izžive povprečnega človeka pravzaprav povsem zanemarljiva – vse do pred kratkim, tj. do uveljavitve GPS navigacije. Splošna relativnostna teorija namreč trdi, da čas v gravitacijskem polju teče počasneje kot izven njega, zato mora GPS navigacija za natančno določitev pozicije na Zemlji s pomočjo satelitov in na njih nameščenih atomskih ur, ki so izpostavljene šibkejši gravitacijski sili kot ljudje na Zemlji, upoštevati to temeljno ugotovitev splošne relativnostne teorije (prim.: Webb 2004, 32). Na “prenos tehnologije” smo torej morali v primeru GPS navigacije, ki je danes praktično nepogrešljiva, počakati skoraj 150 let, od sredine devetnajstega do devetdesetih let prejšnjega stoletja. Pomembno je tudi, da Riemann, ki je bil dokaj zadržan človek z anksioznimi motnjami in je med drugim iskal matematični dokaz stvarjenja, v trenutku pisanja svoje povsem teoretične disertacije sploh ni imel v mislih vprašanja njene “aplikacije” in “koristnosti” v vsakdanjem življenju. Nasprotno, morda do njenega pisanja sploh ne bi nikoli prišlo, če bi bil Riemann skupaj s svojim mentorjem Gaussom pod pritiskom, da razvija “aplikativno znanost”. S tem primerom lahko torej nazorno ilustriramo dejstvo, da je domet čiste teoretične vednosti, kakršna je filozofska, logiška ali matematična vednost, lahko velikanski, da pa se tega na začetku zavedajo le redki posamezniki ali sploh nihče.

Drug primer črpa iz življenja nemškega filozofa Wilhelma Friedricha Leibniza, govori pa o tem, da je lahko motivacija, na podlagi katere se nekdo dokoplje do znanja, ki šele pozneje najde širšo vsakdanjo uporabno vrednost, povsem nepovezana s svojo poznejšo konkretno uporabo. Leibniz je namreč razvijal binarni sistem števil, ki je danes temelj informacijskih tehnologij, a je bil izvirno opisan v navezavi na kitajsko klasično filozofsko delo *Yi jing* – *Knjiga premen* –, kjer se pojavlja 64 heksagramov, sestavljenih iz celih in prekinjenih črtic, na podlagi katerih so antični Kitajci vedeževali, Leibniza pa so spominjale na zapis števil z 0 in 1. Leibniz je tako v spisu *Explication d'Arithmétique Binaire* iz l. 1703 svoje odkritje povezal s predlagano izboljšavo sistema kovancev in merskih uteži, pa

tudi s “povrnitvijo smisla” “morda najstarejšemu obstoječemu spomeniku znanosti na svetu” (Leibniz 1703, 88), *Knjigi premen*, ki je po njegovih besedah postala tuja celo Kitajcem samim. Res je sicer, da je Leibniz ustvaril prvi računski stroj, ki je lahko izvršil vse štiri osnovne aritmetične funkcije, toda ta stroj zaradi pomanjkljivosti v mehanski konstrukciji ni deloval zanesljivo, tako da je bil v tem smislu bolj kuriozum kot pa dejanski “pripomoček”. Do prvih sodobnih računalnikov je bila še dolga pot, pogojena z novim razumevanjem elektromagnetizma, Leibnizev raziskovalni cilj pa je bil predvsem razumevanje univerzuma na način, ki današnjim ušesom zveni precej “metafizično”.

Tudi odkritje radia se ima, po besedah Abrahama Flexnerja, duhovnega očeta *Institute for Advanced Studies*, ki je ob ustanovitvi temeljil na tem, da dá svojim uslužbencem na voljo čim več kreativnega časa brez administrativnih nalog in pritiskov po “uspešnosti”, več zahvaliti čisti teoretični radovednosti kot praktično usmerjenemu inženirstvu. Poglejmo daljši odlomek iz njegovega eseja, ki se povsem vklaplja v zgornja razmišljanja:

*Spominjam se pogovora izpred nekaj let z Georgem Eastmanom o praktični aplikaciji – udejanjanju znanja. Gospod Eastman, moder, ljubezniv in daljnoviden človek, obdarjen z veseljem do glasbe in umetnosti, mi je pripovedoval, da namerava svoje obsežno premoženje nameniti spodbujanju izobrazbe v koristnih predmetih. Drznil sem se ga vprašati, kateri je po njegovem najkoristnejši delavec na področju znanosti v svetu. Nemudoma je odgovoril: “Marconi.” Presenetil sem ga z besedami: “Naj nam radio nudi še takšno zadovoljstvo in naj sta brezžična telegrafija in radio še tako izboljšala človeško življenje, je bil Marconijev delež pri tem neznaten.”*

*Ne bom pozabil njegovega presenečenja ob tej moji izjavi. Prosil je, naj mu razložim. Odgovoril sem nekako takole:*

*“Gospod Eastman, Marconi je izpeljal neizogibne zaključke. Resnična zasluga za vse, kar je bilo storjenega na področju brezžične telegrafije, če lahko tako temeljito zaslugo že komu pripišemo, gre profesorju Clerku Maxwellsu, ki je leta 1865 izpeljal določene težko razumljive in zapletene izračune na področju magnetizma in elektrike. Maxwell je objavil svoje teoretične enačbe v znanstveni razpravi leta 1873. Na naslednjem srečanju Britanskega združenja je profesor H. J. S. Smith iz Oxforda izjavil, da ‘noben matematik ne more prelistati strani te knjige, ne da bi se zavedel, da vsebujejo teorijo, ki je že bistveno prispevala k metodam in virom čiste matematike’. V naslednjih petnajstih letih so Maxwellovo teoretično delo dopolnila številna nova odkritja. Nato je med letoma 1887 in 1888 še nerešeni teoretični problem – odkrivanje in demonstracijo elektromagnetnih valov, ki so nosilci brezžičnih signalov – rešil Heinrich Hertz, sodelavec Helmholtzevega laboratorija v Berlinu. Ne Maxwella ne Hertza ni skrbela uporabnost njunega dela: na to še pomislila nista. Nista imela praktičnih ciljev. Izumitelj je v legalnem smislu seveda Marconi, toda kaj je Marconi izumil? Zgolj zadnjo tehnično nadrobno, se pravi v glavnem že zastarelo sprejemno napravo, imenovano coherer, ki je danes preživeta.” (Flexner 2015, 158–159)*

Kot smo lahko videli na zgornjih primerih, nam raziskovanje teoretske in filozofske narave odpira obzorja, s čimer nam omogoča videti svet v novi luči (pri Riemannu v smislu neevklidskih geometrij, pri Leibnizu v smislu kombinacij ničel in enic, pri Maxwellsu in Hertzu v smislu elektromagnetnih valov), to gledanje pa se lahko izkaže kot izjemno

praktično uporabno. Velikokrat se tako zgodi, da so praktične posledice neke vednosti pravzaprav “stranski učinek” filozofove oziroma znanstvenikove radovednosti, kar pa vendarle ne zmanjša pomena dejstvu, da filozofska spekulacija s svojim razpiranjem obzorij omogoči pogoje za spreminjanja sveta do njegovih temeljev. Poglejmo zdaj še zadnji primer, povezan s Kopernikovo idejo, da je v “središču” vesolja Sonce in ne Zemlja. Kot lahko zlahka ugotovimo ob prebiranju Kopernika, je bila takšna “hipoteza” (izraz je astronomov) možna zgolj zato, ker so jo že prej zagovarjali nekateri ugledni antični filozofi, predvsem pa se je naslanjala na sledeči (metafizični) podmeni: vesolje je skrbno in po načrtu zgradil njegov Stvarnik in posledično je pravilna razlaga vesolja tista, ki je najbolj harmonična in preprosta; ker je Sonce lahko simbol za boga očeta, ne bi bilo nič čudnega, če bi v središču bilo ono in ne Zemlja. Poglejmo izvorno besedilo iz prve polovice šestnajstega stoletja:

*Ko sem sam pri sebi dolgo premišljal o tej negotovosti matematičnih tradicij o preračunavanju gibanj sfer sveta, me je začelo motiti, da filozofi, ki sicer tako skrbno preiskujejo najmanjše stvari taistega sveta, niso izdelali nobene bolj gotove razlage gibanj svetovnega stroja, ki ga je za nas naredil najboljši in najpopolnejši Tvorec izmed vseh. Zato sem se polotil ponovnega branja knjig vseh filozofov, ki sem jih lahko dobil, iščoč, ali ni bil nihče mnenja, da obstajajo tudi druga gibanja sfer sveta, kot so jih postavili tisti, ki v šolah poučujejo matematične vede. In najprej sem našel pri Ciceronu, da je Niketas menil, da se Zemlja giblje. Potem sem tudi pri Plutarhu našel, da so bili nekateri drugi istega mnenja ...*

...

*Sredi vseh [sfer –op. T. G.] pa prebiva Sonce. Kdo bi postavil v tem svetišču to svetilko na kako drugo oziroma boljše mesto, kakor je to, od koder lahko istočasno osvetljuje celoto? Saj ga nekateri vendar niso neustrezno imenovali “luč sveta”, drugi “duh”, spet drugi “vladar”. Trismegist ga je imenoval “vidni bog”, Sofoklova Elektra “vsevidnega”. Tako resnično, tako rekoč sede na kraljevskem prestolu, vlada okoli njega delujoči družini zvezd; in Zemlja ni opeharjena Lunine pomoči, temveč, kot pravi Aristotel v De animalibus, je Luna Zemlji kar najbolj v sorodu. Medtem Sonce oplodi Zemljo in ta gre noseča v letno rojstvo. (Kopernik 2003, 23; 71)*

S tem zadnjim praktičnim primerom zaključujem eksplikacijo svojega prvega odgovora na vprašanje o namenu in koristnosti filozofije (tukaj v širšem pomenu teorije, kajti primeri, ki smo jih obravnavali, sodijo na obe področji, tako filozofsko kot naravoslovno). Kot smo videli, lahko filozofsko raziskovanje razpre neslutena obzorja, ki nam omogočijo poprej nezamisljiv pogled na svet, ki korenito spremeni naš vsakdan. A ker je pot od ustvarjanja novega pogleda na svet do vseh praktičnih posledic, ki jih ta sprememba v Gestalt-preklopu ima za ljudi, dolga in vijugasta, se včasih morda zdi, da sta filozofija in teoretiziranje brezvezno besedičenje. Seveda še posebej takrat, kadar imamo kratkovidno v mislih zgolj njuno takojšnjo “uporabno vrednost”.



## Vaje v razmišljanju

Drugi razlog, zakaj se “splāča” ukvarjati s filozofijo, je preprosto dejstvo, da s filozofskim premislekom razgibavamo možgane. Filozofija je tako lahko vaja v razmišljanju. S pomočjo filozofskega razmisleka lahko, denimo, vadimo iskanje razlogov za svoja prepričanja, pri čemer te razloge na koncu še pretehtavamo in ocenjujemo, kar lahko imenujemo tudi kognitivni procesi na višji ravni. To je, med drugim, tudi cilj zdaj že znanega programa filozofija za otroke, ki “Ne ponuja odgovorov, temveč učencem pomaga, da jih iščejo sami.” (Šimenc 2016, 40–41) Predgovor knjižice *Filozofija za otroke – zelo kratek uvod* tako navaja študijo, ki je pokazala, “da ena ura filozofskega raziskovanja na teden lahko zelo učinkovito spodbuja: 1. razvoj kognitivnih sposobnosti, 2. razvoj sposobnosti kritičnega mišljenja in dialoga v učilnici, 3. čustveni in socialni razvoj.” (Hymer in Sutcliffe 2012, 9–10)

Nemara bi lahko kdo na tej točki rekel, da to ni nič posebnega in da lahko podobne rezultate dosežemo z igranjem šaha, reševanjem sudoku ali z igranjem strateških videoigric. V tem pogledu torej filozofija ne bi bila nič posebnega in vsekakor ne nekaj nujnega. Vendarle pa bi tak ugovor spregledal pomembno dejstvo, da pri filozofiji vendarle gre za nekaj več kot zgolj za domiselno igranje s pojmi. Pravzaprav bi to – poigravanje s koncepti – prej bila sofistika, ne pa filozofija. Filozofiji vendarle gre za resnico oziroma vsaj za iskanje najboljše argumentiranih stališč. Gre tudi preprosto za učenje oziroma za privajanje na to, da iščemo argumente in razloge za svoja prepričanja: da ni dovolj, da “imamo svoje mnenje”, temveč da mora biti to mnenje *utemeljeno*. Prav to lahko imenujemo tudi “racionalnost”, “razumnost”. Filozofija nas torej uči razumnosti. Hkrati s tem nas uči tudi poslušanja drugih in njihovih mnenj, pa tudi tega, da smo pripravljeni svoja mnenja zamenjati. To je gotovo več od golega igračkanka z idejami in dejansko ukvarjanje s filozofijo zajema udeležbo v posebni učeči se ali raziskovalni skupnosti – tako ima filozofija hkrati tudi pomemben skupnostni naboj, k čemur pa se bom še vrnil spodaj ob eksplikaciji četrtega odgovora na vprašanje “Čemu filozofija?”.

Pomemben del filozofskega raziskovanja je hkrati tudi iskanje pogojev – skritih ali implicitnih predpostavk – trditev, pogledov na svet, celo vprašanj. Poglejmo primer: recimo, da se nekdo sprašuje, ali bi bilo potrebno zvečati število rejenih prašičev v državi, ker bi na ta način dosegli višjo stopnjo prehranske samooskrbe. Analiza ozadnjih predpostavk takega spraševanja nam bo takoj pokazala, da imajo prašiči pri takem spraševanju zgolj instrumentalno vrednost, pomembni so zgolj v smislu njihovega prispevka za človekovo dobrobit; o dobrobiti prašičev ni v tem spraševanju ne duha ne sluha. Za drugi primer vzemimo sledeč scenarij: zamislimo si, da nekdo reče, da je “potrebno varovati naravo, saj brez nje ne moremo preživeti.” Analiza ozadnjih predpostavk te trditve takoj pokaže, da je izraženo mnenje izrazito antropocentrično, saj je kot glavni razlog varovanja narave navedeno človekovo preživetje. Kot lahko vidimo na teh dveh primerih, se lahko s pomočjo filozofije naučimo iskati implicitne ali skrite predpostavke določenih trditev, ki se jih morda sploh ne zavedamo, ki pa v veliki meri določajo način našega razmišljanja, s tem pa tudi

obseg rešitev, ki so nam na voljo. Raziskovanje skritih predpostavk našega mišljenja pa je konec koncev tudi zanimivo raziskovanje nas samih: skozenj lahko namreč zvemo marsikaj o sebi, česar prej nismo vedeli. Deloma je tudi to razlog za tisto znamenito izjavo Ludwiga Wittgensteina iz zbirke *Kultura in vrednota*, da je namreč filozofija pravzaprav delo na samem sebi, na tem, kako dojemamo sami sebe in kako vidimo stvari. Vaja v filozofiji je zato hkrati tudi vaja v načinu bivanja, v tem, kako smo – in prav gotovo je to nekaj drugega, širšega, bolj globalnega kot igranje intelektualnih iger. Te točke se bom dotaknil še v zadnjem, četrtem odgovoru na svoje vprašanje glede (ne)koristnosti filozofije.

## Človeško življenje kot filozofski problem

Še preden se lotim pojasnjevanja, kako nam filozofija pomaga soustvarjati demokratično družbo in zakaj je pri tem nepogrešljiva, želim na kratko pojasniti tretji, po mojem prepričanju zelo pomemben razlog za ukvarjanje s filozofijo, povezan s tem, kaj pravzaprav sploh pomeni "biti človek". Zdi se namreč, da nam življenje sámo zastavlja filozofska vprašanja oziroma da je kot tako filozofski problem. To je razvidno že iz dejstva, da človeško bitje takoj, ko doseže osnovno obvladovanje jezika, prične z zastavljanjem filozofskih vprašanj. Otroci, stari med tremi in štirimi leti, začnejo, kot vsi dobro vemo, neusmiljeno spraševati po tistem temeljnem "zakaj"? Številnim se tudi samodejno zastavi vprašanje po "potem" – ali je kaj po smrti? Zastavljajo pa se tudi vprašanja po svobodni volji: sam sem tako enkrat bil priča tri in pol leta staremu otroku, ki mi je dva meseca po ogledu lutkovne predstave zastavil vprašanje, če nismo nemara tudi mi ljudje samo lutke, ki nas igra "bogec". Tudi vprašanje "Zakaj je na svetu krivica?" ni nič neobičajnega že v zgodnjih letih. Ljudje smo "po naravi" filozofi, zato v resnici filozofiranju sploh ne moremo uiti in ker smo na filozofiranje tako rekoč obsojeni, smo posledično lahko zgolj boljši ali slabši filozofi: in to tem slabši, čim manj filozofije poznamo! Slabo poznavanje filozofije lahko gre na koncu celo tako daleč, da filozofskih momentov v svojem življenju in spraševanju sploh ne prepoznamo. Tako se nazadnje lahko znajdemo v paradoksnih situacijah, ko filozofiramo o tem, kako je filozofiranje "brezvezno" in "nesmiselno", podobno kot Trimalhion v Petronijevem *Satirikonu*, ki si potem, ko svoje goste utruja z napačnim citiranjem klasične literature in napornimi kvaziepikurejskimi moralnimi sodbami glede vrednosti življenja, želi na nagrobnik napisati: "Nikdar ni prisluhnil filozofu." (Petronij 2006, lxxi, 83)<sup>2</sup>

---

2 V izvirniku: "Nec unquam philosophum audivit." Simoniti prevaja: "Nikdar ni poslušal filozofov."

Druga težava, povezana z nerazumevanjem filozofije v tej točki – torej dejstva, da se človek ne more izogniti izzivom filozofske narave –, je lahko nevarnost, da se začnemo počutiti čudako, če se nam zastavljajo vprašanja filozofske narave. Če smo namreč v družbi soočeni z neodobravanjem ukvarjanja s filozofskimi izzivi, se nam lahko ustvari mnenje, da je s tistimi, ki se jim tovrstni problemi vendarle zastavljajo, nekaj “narobe”. Taka samostigmatizacija, ki je posledica morda nehotenega ustvarjanja videza, da je filozofija samo za “čudake”, je lahko nevarna še posebej za tiste posameznike, ki se nimajo priložnosti zaupati prijateljem, kar pa je znova lahko posledica družbene nesprejemljivosti izpovedovanja intimnih problemov. Lahko si celo zamislimo, da lahko koga ti problemi v skrajni konsekvenci pahnejo na rob življenja, vendar pa se v ta problem na tem mestu ne bom globlje spuščal. Poudaril bi le, da mora biti vsakomur jasno, da s stigmatizacijo filozofski problemi seveda ne izginejo, temveč se samo še zaostrijo, saj posameznika zdaj ne muči le njihova vsebina, temveč tudi njihov obstoj, dejstvo, da se mu sploh javljajo.

Med profesionalnimi filozofi, ki so bili prepričani, da lahko tradicionalne filozofske probleme “živimo”, velja sicer omeniti Stanleyja Cavella, ki je menil, da je skepticizem – prepričanje, da ne moremo biti gotovi, ali sploh kaj razen nas samih zares obstaja – moč živeti. Osnovna ideja “resnice skepticizma”, ki jo Cavell izpelje iz Wittgensteina in Shakespeara, ima svoj izvor v Nietzschejevem preblisku iz *Genealogije morale*, kjer je rečeno, da si je življenje, da bi opravičilo samo sebe in svoje “hudo”, moralo iznajti nove pripomočke, in sicer “življenje kot uganko, kot spoznavni problem.” (Prim.: Nietzsche 1988, 255) Cavell ta uvid preinterpretira in ga v sestavku o *Othellu*,<sup>3</sup> povzemajoč misel iz zbirke esejev *Must we mean What We Say?*, zapiše na sledeč način: “Toda to je potem natanko to, k čemur sem se nenehno vračal kot k vzroku skepticizma – poskus, da bi človeško stanje, stanje človeštva, preobrazili v intelektualno težavo, uganko (da bi interpretirali ‘metafizično končnost kot intelektualni manko’).” (Cavell 1987, 138) Ta korak spoznavno problematiko, zajeto v skepticizmu, približa eksistencialni problematiki. Rečeno preprosto: ljudje namesto soočanja z neprijetno platjo življenja raje podvomimo, da svet razumemo prav oziroma ga sploh lahko razumemo. Cavell zato pravi, da je skepticizem možno “živeti”, saj ima skeptično prepričanje o nemožnosti spoznanja konkretne, otipljive posledice.

Prikaz takšnih posledic prej kot v literaturi z oznako “filozofija” po Cavellu najdemo v leposlovju. V tej točki se Cavell po pomoč zateče k Shakespearu in ugotavlja, da je denimo Othellovo ljubosumje to, kar “filozofija pozna kot dvom.” (Cavell 1987, 6) To je ključna Cavellova misel, ki dvom, ki se pojavlja znotraj novoveške filozofije (v marsičem pa že pri Avreliju Avguštinu), priliči raznim tegobam, ki tarejo ljudi in ki jih po navadi imenujemo “psihološke”. Takšna tegoba je, poleg ljubosumja, vsaj še ljudomrzništvo, verjetno pa večina karakternih “napak”, ki jih v svojih komedijah identificira Molière, še posebej hipohondrija.

**3** Ta spis je del zbirke esejev o Shakespearu z naslovom *Disowning Knowledge* (Cavell 1987), v slovenščino pa je bil preveden v reviji *Literatura* (prim.: Cavell 2012). Misli, zajete v tem in naslednjem odstavku, povzemam iz svojega poglavja *Skepticizem in nasilje ali vzgoja za mir* (Grušovnik 2015), kjer so izpeljane bolj detaljno in dosledno.

Glede patološkega ljubosumja (torej takšnega, ki nima upravičenega zunanjega povoda), bi Cavell rekel, da je podobno novoveškemu skeptičnemu dvomu zato, ker nenehno dvomi o pristnosti ljubezni pri ljubljenu človeku, in sicer ne glede na to, kar ta oseba stori. Na kratko: patološki ljubosumnež išče dokaz o zvestobi onkraj dokaza, ki ga lahko ponudita svet in druga oseba (vse, tudi najbolj predane nežnosti, lahko patološki ljubosumnež preinterpretira kot "sumljive"). Rešitev takega ljubosumja je torej analogna rešitvi skepticizma, ta pa ne počiva v iskanju "dokaza" za obstoj zunanjega sveta, temveč v uvidu, da je sama zahteva po takem dokazu problematična, saj terja dokaz onkraj dokaza. Posledično gre rešitev skepticizma in ljubosumja iskati v vzroku za tako nemogočo zahtevo po dokazu onkraj dokaza, ta pa je – kot smo videli zgoraj – v tem, da bežimo pred neko resnico. V primeru ljubosumja je beg pred resnico lahko beg pred dejstvom, da "idealne" ljubezni ni in da je vse, kar je dostopno končnim, mesenim človeškim bitjem, pač tista krhka človeška naklonjenost, ki jo srečujemo v vsakdanu. Podobno lahko rečemo za hipohondrijo, da išče gotovost zdravja onkraj zdravniškega izvida, kar je lahko posledica iskanja zagotovila za nesmrtnost. V tem trenutku se ne bom spuščal globlje v pravkar nakazano problematiko, niti ne bom nizal drugih – recimo psihoanalitičnih – primerov, kjer lahko opazimo to isto dejstvo, da so namreč tegobe, s katerimi se posamezniki srečujemo v zasebnih življenjih, pravzaprav analogne problemom, ki jih navrže ukvarjanje s filozofijo. Dodam lahko le, da je s tega vidika filozofija lahko podobna terapiji in da posledično ni presenetljivo, da se ljudje k filozofiji zatekajo v trenutkih osebne stiske. Naj samo še povzamem srž tega odgovora na vprašanje "Čemu filozofija?": motivacija za ukvarjanje s filozofijo je pogosto globoko osebna in intimna, saj filozofski problemi vznikajo iz človekovega življenja, zaradi česar jim praktično ni moč ulti, ukvarjanje s filozofijo pa je – hočeš, nočeš – stalnica človekovega življenja, naj se tega zavedamo ali ne.

## Ustvarjanje demokratičnega skupnostnega življenja

Zadnji razlog za ukvarjanje s filozofijo, ki ga bom navedel v tem besedilu, je povezan z vzgojo za demokratični značaj. Povsem preprosto povedano: demokracija lahko dobro deluje le, če imamo za demokracijo sposobne ljudi, torej takšne posameznice in posameznike, ki jim je mar za skupno usodo in ki so se sposobni vključiti v javno debato na konstruktiven način. Prav filozofija pa je pri slednjem ključna, saj nas ne uči le argumentacije svojih stališč, temveč hkrati tudi tega, da moramo druge natančno poslušati, če želimo razumeti njihova stališča, pa tudi tega, da je povsem možno, da smo v zmoti (glede svojih pogledov, ciljev, vrednot ipd.) in da moramo biti sposobni najti kompromis ter svoja prepričanja revidirati v skladu s protiargumenti. Vzgoja za demokracijo tako pravzaprav zahteva filozofsko vzgojo, tj. vzgojo takšnega značaja, ki je naklonjen iskanju resnice v sodelovanju z drugimi in posledično tudi sklepanju kompromisov oziroma revidiranju svojih stališč. Morda lahko to še najbolj spoznamo na kontrastu z nedemokratičnim značajem, takšnim, ki se opira, denimo, na tradicijo, dogmo, avtoriteto, ki je zmerom prepričan, da ima prav in da morajo drugi sprejeti njegovo stališče. Poleg tega filozofiranje, recimo v sklopu dejavnosti filozofije za otroke, stremlji k ustvarjanju skupnosti raziskovanja, oziroma se takšna skupnost samodejno ustvari s filozofskim dialogom, ki – kot sem izpostavil zgoraj – zajema tudi vzajemno poslušanje. S filozofskim dialogom tako s pomočjo argumentacije sodelujoči prihajajo do ugotovitev, kar je pravzaprav model demokratične skupnosti. Poglejmo si komentar Marjana Šimenca, slovenskega strokovnjaka za filozofijo za otroke in nasploh za didaktiko filozofije na to temo:

*Skupnost raziskovanja kot taka pomeni pripravo na demokracijo. V njej poteka dialog, v katerem so vsi prisotni (razen učitelja kot bistvene izjeme) enakopravno vključeni. Če ga povežemo z diskusijo, ki predhodi odločanju v demokraciji, skupnost z demokratično diskusijo lahko deluje kot model demokracije. Na drugi strani pa prav zato, ker gre za vzgojo za demokracijo, (vsebinske) demokratične vrednote niso sprejete, temveč so v diskusiji predmet premisleka. V nekem smislu gre tudi pri tem za modeliranje demokracije, saj se tudi v demokraciji ne odloča samo o tem, kdo bo zasedel prazno mesto oblasti, temveč implicitno tudi o tem, ali bo še naprej ostalo načeloma prazno.*  
(Šimenc 2016, 82)

Poleg vzgoje za demokratični značaj, v sklopu katere se filozofija izkaže za tkivo demokratičnega skupnostnega življenja, saj bi lahko poantirano rekli, da filozofija pravzaprav je demokracija (in obratno), pa ima filozofija še en pomemben prispevek k razumevanju in soustvarjanju družbenega življenja. Tega lahko prikažem s pomočjo Johna Deweyja, slavnega ameriškega pragmatista prve polovice dvajsetega stoletja, ki je sicer zagovarjal podobne trditve, kot sem jih sam v prejšnjem odstavku. Dewey zraven tega, da izpostavlja pomen filozofije za vzgojo in vzgoje za demokracijo, filozofijo prikaže

kot neke vrste premagovalko (razrednih) nasprotij v družbi, saj so po njegovem različni filozofski problemi kot lakmusov papir, ki nam indicira družbene konflikte. Različne filozofske pozicije (npr. idealizem, materializem itd.) so namreč po Deweyju posledica različnih družbenih interesov. Ker torej lahko filozofija razrešuje filozofske probleme, si lahko obetamo, da bo zmožna najti rešitev za navzkrižja družbenih interesov:

*Filozofsko razmišljanje ima svojo posebno lastnost v dejstvu, da so negotovosti, s katerimi se spopada, prisotne v širših družbenih okoliščinah in ciljih, ki so sestavljene iz konflikta organiziranih interesov in institucionalnih trditev. Ker je edini način, kako doseči harmonično prilagoditev nasprotujočih si tendenc z modifikacijo emocionalnih in intelektualnih dispozicij, je filozofija hkrati eksplicitna formulacija različnih interesov v življenju in predlaganje pogledov na stvari in metode, s pomočjo katerih lahko dosežemo boljše ravnotežje interesov. (Dewey 1959, 387)*

Filozofija – predvsem v smislu prakse filozofske diskusije – je tako, kot smo lahko videli, nepogrešljiv element družbenega življenja, pa čeprav je na tem področju pogosto prezrta in nemalokrat celo prikazana kot sovražnica “napredka”, saj domnevno s svojimi pomisleki “komplicira” in posledično “zavlačuje” pri implementaciji “rešitev”. Na žalost je tako, da je debata danes v času favoriziranja hitrih in še hitrejših rešitev videna kot nekaj, kar zavira napredek in razvoj – podobno kot so referendumi in volitve pogosto prikazani kot “strošek”. Nedavno je tako recimo predsednik mednarodne smučarske zveze Gian Franco Kasper dejal, da rad sodeluje z diktatorji, ker so bolj učinkoviti in ima z njimi manj problemov pri dogovarjanju glede organizacije prireditev: “Gre preprosto za to, da je za nas z diktatorskimi režimi lažje. Govorim s poslovnega vidika. Preprosto raje se obrnem na diktatorje, kot pa da bi se moral še naprej prepirati z okoljevarstveniki.” (RTVSLO 2019). Da: žal na takšne trapaste stalinistične ideje naletimo celo pri narodih s sicer bogato demokratično tradicijo, denimo pri Švicarjih – kar je omenjeni funkcionar po narodnosti. Vloga in pomen filozofije za demokracijo se v družbi, očarani nad trenutno hitro gospodarsko rastjo, rada spregledata, kar pa ima dolgoročno seveda zelo slabe posledice – tudi za gospodarsko rast, kajti tudi slednja potrebuje določeno demokratično družbeno infrastrukturo za svoj obstoj.

## Namesto zaključka: Talesove torklje

V enajstem poglavju prve knjige *Politika* Aristotel navede znano anekdoto o pogovorno prvem filozofu Talesu iz Mileta, ki gre takole:

*Ker so ga zaradi njegove revščine zasramovali, češ da je filozofija nekoristna, je menda s pomočjo zvezdoslovja ugotovil, da bodo oljke dobro obrodile, zato je še pozimi, čeprav je imel le malo denarja, dal aro za vse stiskalnice za olive v Miletu in na Hiosu ter jih najel za majhno vsoto, saj nihče ni ponujal več denarja. Ko pa se je začela sezona in je naenkrat nenadoma naraslo povpraševanje po stiskalnicah, jih je dajal v najem pod pogoji, ki jih je sam postavljaj; tako je zaslužil veliko denarja in pokazal, da lahko filozofi zlahka obogatijo, če hočejo, da pa to ni tisto, za kar si prizadevajo. Tako je torej Tales menda dokazal svojo modrost ...*  
(Pol. 1259a5-15)<sup>4</sup>

Aristotel anekdoto omeni v sklopu svojega ukvarjanja s pridobitništvom, in sicer ob preučevanju pojava monopola, toda nedvomno je zgodbica zanimiva tudi s stališča proučevanja dojemanja filozofije. Čeprav gre za kratek odlomek, nam ta postreže s kar tremi idejami glede filozofije: prvič, da raja filozofijo dojema kot nekoristno in brezvezno početje; drugič, da je to zgolj iluzija, saj je filozofija v resnici daljnovidna znanost; ter tretjič, da cilj filozofije ni pridobitništvo. Morda bi lahko dodali še, da druga ideja nekako vsebuje razlago prve: če je filozofski uvid res tako prodoren, da je zmožen razumeti stvari, ki se veliki večini še sanjajo ne, potem je jasno, da se bo do njega dokopala le peščica posebej nadarjenih posameznikov (Tales gotovo sodi mednje), zaradi česar je razumljivo, da se bo pretežnemu delu prebivalstva zdela nerazumljiva in nekoristna. Tvegamo lahko tudi še trditev, da druga in tretja trditev skupaj nakazujeta na smoter človeka, ki presega zemeljsko bogastvo. Vse to lahko razberemo o dojemanju filozofije iz tako kratkega odlomka, kot je tale delček besedila iz Aristotelove prve knjige *Politike*.

Gotovo lahko na podlagi branja te anekdote pridemo do sklepa, da je filozofija bila na slabem glasu pri ljudstvu že v antiki in da v tem smislu omalovaževanje filozofske refleksije ni nobena novost. Morda pa lahko do še zanimivejšega sklepa pridemo, če si zastavimo vprašanje, *kdo* pravzaprav izreka to anekdoto? So to filozofi, ki se hočejo potrepeljati po ramenu, češ, ljudstvo naj si misli, kar hoče, a mi vemo, da smo pametni in tudi siti bi bili, če bi bil naš interes poln želodec? Gre torej za tolažbo filozofov? Ali pa je to anekdota, ki je bila v širši cirkulaciji, prigoda, ki je ni poznal le ozek krog elitnih mislecev, temveč širša populacija? Tales je, nenazadnje, sodil med t. i. "sedem modrih", ki so bili splošno znane osebnosti antike, tako da bi bilo povsem verjetno, da je to zgodbo poznalo več ljudi.

---

4 Aristotela navajam v skladu s tradicionalno Bekkerjevo paginacijo.



Če torej predpostavimo, da je bila ta anekdota v širšem obtoku, potem imamo opraviti s situacijo, ko si anekdoto o napačnem dojemanju filozofije pri ljudstvu pripoveduje ljudstvo samo. V tem primeru bi torej ljudstvo samo sebi pripovedovalo zgodbo o lastni kratkovidnosti glede filozofije in posledično o vzvišenosti in nedoumljivosti filozofskega uvida, ki je dostopen zgolj redkim, genialnim posameznikom, ki si zaradi tega konec koncev zaslužijo spoštovanje, saj njihov uvid seže dlje od povprečnega človeškega. Takšno branje anekdote bi se skladalo z današnjim pojmovanjem “norega genija”, denimo z mitom o “Ajnštajnu”, ljudsko percepcijo življenja in dela Alberta Einsteina. Ta fizik je postal stereotip za piflarja, ki odmaknjen od sveta razmišlja o njegovem bistvu in ga tudi – v nasprotju z ostalimi – pravilno doume, pri čemer mu je popolnoma vseeno, ali se je počesal in obril ter oblekel sveže cunje. Ta mit najprej podčrta dejstvo, da je resnica dostopna zgolj genialcu, nato pa hkrati izpostavlja tako neživljenjskost kot življenjskost znanosti, tako njeno čudnost, nenavadnost in odmaknjenost, kot tudi hkrati njeno neverjetno moč, da radikalno spremeni človeški svet, pa če jo razumemo ali ne. Gotovo pa s tem povprečnega državljana od znanosti oziroma filozofije odreže tako, da teorijo predstavi kot nekaj nedosegljivega “običajnemu človeku”. Gre torej hkrati za mit nenavadnosti in vzvišenosti filozofije, ki je morda enako škodljiv kot prepričanje, da je filozofija nekoristna (in morda sta oba predsodka celo povezana, saj je filozofija po tem gledanju dejansko nekoristna za povprečnega človeka, saj je ta ni zmožen razumeti). Sam bi, skratka, rad tvegala trditev, da predsodek o filozofiji ni zgolj ta, da je filozofija izključno nekoristna. Nasprotno, tudi na podlagi lastnih izkušenj s splošnim poznavanjem filozofije bi prej trdil, da je javno mnenje glede filozofije pravzaprav dvolično na način, kot to izpostavlja anekdota o Talesu. Vprašanje, ki se mi tukaj zastavlja, na katerega pa sedaj ne bom odgovarjal, je sledeče: Ali takšno dvolično dožemanje filozofije za sabo povleče tudi prepričanje, da povprečnemu državljanu pravzaprav ni treba (preveč) misliti, saj je mišljenje prihranjeno za “genije”?

## Literatura

- Aristotel: *Politika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: GV založba, 2010.
- Cavell, Stanley: *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cavell, Stanley: *Othello in zastavek drugega*. Prev. Tomaž Grušovnik. Literatura, let. 24, 2012, št. 251–252, 127–149.
- Cercignani, Carlo in Medeiros Kremer, Gilberto: *The Relativistic Boltzmann Equation: Theory and Applications*. Basel: Birkhäuser, 2002.
- Dewey, John: *Democracy and Education*. New York: The Macmillan Company, 1959.
- Flexner, Abraham: *Koristnost nekoristnega znanja*. Koristnost nekoristnega – manifest z esejem Abrahama Flexnerja, Nuccio Ordine, prev. Irna Trenc – Frelj. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2015, 155–175.
- Grušovnik, Tomaž: *Kaj mislijo o filozofiji? Očrt učne tehnike in osnutek raziskave*. FNM 1–4/2013, 58–71.
- Grušovnik, Tomaž: *Problem uporabnega znanja v vzgojno-izobraževalnem sistemu*. Obzorja učenja: vzgojno-izobraževalne perspektive. Ur. Tomaž Grušovnik. Koper: Annales, 2014, 51–62.
- Grušovnik, Tomaž: *Skepticizem in nasilje ali vzgoja za mir*. Mišljenje nasilja: medkulturne in filozofske refleksije. Ur. Tomaž Grušovnik in Lenart Škof. Koper: Annales, 2015, 117–140.
- Hymer, Barry in Sutcliffe, Roger: *Filozofija za otroke – zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina, 2012.
- Kopernik, Nikolaj: *O revolucijah nebesnih sfer – De revolutionibus orbium coelestium*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: ZRC SAZU, 2003.
- Laugwitz, Detlef.: *Riemann's Dissertation and Its Effect on the Evolution of Mathematics*. The American Mathematical Monthly, 1999, 106: 463–469.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Explication de l'arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1 avec des remarques sur son utilité et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures chinoises de Fohy*. Mémoires de mathématique et de physique de l'Académie royale des sciences. Pariz: Académie royale des sciences, 1703, 85–89.
- V elektronski obliki dostopno na Hal-archives-ouvertes:
- [https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/104781/filename/p85\\_89\\_vol3483m.pdf](https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/104781/filename/p85_89_vol3483m.pdf)  
(dostop na dan: 1. 2. 2019)
- Nietzsche, Friedrich: *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Petronij: *Satirikon*. Prev. Primož Simoniti. Ljubljana: Modrijan, 2006.
- Rorty, Richard: *Etika brez principov*. Izbrani Spisi. Ur. Lenart Škof. Ljubljana: Literatura, 2002, 165–179.
- RTVSLO: *Gian Franco-Kasper dviga prah: "Lažje je delati z diktatorji."* Objavljeno 5. 2. 2019 ob 13:13, dostop dne 13. 2. 2019.
- URL: <https://www.rtvsl.si/zabava/iz-sveta-znanih/gian-franco-kasper-dviga-prah-lazje-je-delati-z-diktatorji/479361>
- SSKJ2 – *Slovar slovenskega knjižnega jezika, druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja*, www.fran.si, dostop na dan 1. 2. 2019.
- Šimenc, Marjan: *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016.
- Webb, Stephen: *Out of This World: Colliding Universes, Branes, Strings, and Other Wild Ideas of Modern Physics*. Berlin: Springer Verlag, 2004.

## Povzetek

Prispevek skuša podati štiri različne odgovore na večno vprašanje: "Čemu filozofija"? Prvi je povezan z dejstvom, da filozofska refleksija odpira nove poglede na svet, ki nam omogočajo drugačno razumevanje sveta in s tem reševanje nekaterih zelo praktičnih problemov. Drugi nam pokaže, kako je filozofiranje lahko dobra intelektualna vaja s tem, ko nam pomaga izboljšati naše kritično mišljenje. Tretji pravi, da je človeško življenje kot tako filozofski problem in da noben človek ne more ubežati filozofskemu spraševanju, če se tega zaveda ali ne. Pred filozofijo je zato nesmiselno bežati, izkaže pa se tudi, da je zato vsak filozof, čeprav so tisti, ki se na filozofijo ne spoznajo, lahko precej slabi misleci. Četrti skuša pokazati, da nam filozofija pomaga ustvarjati nezaznavno tkivo skupnostnega demokratičnega življenja, zaradi česar je nepogrešljiva za zdravo politično okolje. Refleksija na koncu pokaže, da je ljudski predsodek pred filozofijo kompleksen in ne zajema zgolj omalovaževanja discipline, temveč tudi idejo filozofa kot genija, ki disciplino dodatno od-tuji "običajnemu" državljanu.

## Summary

This paper tries to provide four different answers to the perennial question: What is philosophy for? The first is connected with the fact that philosophical reflection opens up new perspectives from which we can understand the world and thus solve some very practical issues. The second shows us how philosophizing can turn out to be good intellectual exercise by helping us improve our critical thinking. The third one argues that human life as such is a philosophical problem and that by being human one cannot escape philosophical questioning, whether one is aware of this fact or not. It is thus senseless to try to run away from philosophy and it turns out that everyone is a philosopher, although those who are unfamiliar with the discipline can be pretty bad thinkers. The fourth tries to show that philosophy helps us to construct the imperceptible fabric of communal democratic life and is indispensable for a healthy political environment. Lastly, a concluding reflection shows that popular prejudice about philosophy is complex and does not entail just the devaluation of the discipline, but also the idea of a philosopher as a genius, additionally removing the discipline from the "ordinary" citizen.

## Ključne besede

filozofija, demokracija, vzgoja, izobraževanje, filozofija za otroke

## Keywords

philosophy, democracy, education, philosophy for children

# **(Ne)moč filozofije: vrednotenje, javno življenje in dialog**

*Vojko Strahovnik*

Moj začetni razmislek, ki je neposredno sledil povabilu k obravnavi teme o statusu filozofije kot discipline v družbenem prostoru, se je navezoval na pojem teženosti stvarnosti. Pred leti sem pripravljala razpravo o živalski etiki in tako imenovanem živalskem vprašanju ter po naključju naletel na drobno knjižico besedil z naslovom *Philosophy and Animal Life*, ki pa je bolj kot etična vprašanja v zvezi z našimi naravnostmi in praksami do nečloveških živali, govorila predvsem o nas samih. V ospredju razprav, ki so vključene v knjižico, je predvsem razmislek o nemoči filozofije v povezavi z živalskim vprašanjem.

## Uvod: težavnost stvarnosti

Živalsko vprašanje se namreč izmika poskusom, da bi ga v polnosti mislili in ubesedili. Ravno zaradi tega razloga Cora Diamond glede te točke uvede pojem "težavnosti stvarnosti", ki zadeva izkustva, "v katerih se nam nek del stvarnosti izmika oz. upira našemu mišljenju, in za katerega je možno, da je boleč v svoji nepojasnljivosti, na nek način težaven, morda pa tudi čudovit in presunljiv v tej omenjeni nepojasnljivosti. Mi tako dojemamo te stvari. Hkrati pa morda te iste stvari za druge ne predstavljajo enake vrste težavnosti, to je, da jih težko, nemogoče ali pa celo boleče ne morejo v celoti zajeti z našimi mislimi." (Diamond 2008, str. 45–46). In prav s tem je povezana nemoč filozofije, da bi v polnosti zaobjela razsežnosti našega odnosa do ali naše podobnosti z živalmi. V okviru tega prispevka bom poskušal pokazati, da podobna nemoč spremlja tudi sam odnos med filozofijo in njeno trenutno vlogo v javnem življenju.

Toda pomudimo se za trenutek še pri tej težavnosti stvarnosti in živalskem vprašanju. Niz razprav v tej smeri so pravzaprav odprla predavanja (in knjižno delo, ki jim je sledilo) pisatelja J. M. Coetzeeja z naslovom *Življenja živali* (1999). Coetzee si je za filozofsko obravnavo etike nečloveških živali namreč izbral obliko fikcije, ki vsebuje zgodbo o dveh predavanjih glavne junakinje, pisateljice Elizabeth Costello, o etiki živali. Šele s pomočjo takšne kompleksne strukture si Coetzee zagotovi dovolj ravni in možnosti odbojev misli znotraj teh ravni, da se je lahko približal težavnosti živalskega vprašanja. Coetzeejevo delo podaja pripoved, ki nas nagovori v tem, kar je v nas najbolj človeškega, da bi se zmogli približati tudi nečloveškemu, se s pomočjo bližine zavedeti oddaljenosti ter v oddaljenosti najti bližino. Kot takšno predstavlja enega najbolj pretanjenih vpogledov v živalsko vprašanje. Pisateljico Elizabeth Costello njena nekdanja univerza povabi k slavnostnemu predavanju, delavnici in večerji. Namesto o svojem literarnem delu se Elizabeth presenetljivo odloči spregovoriti o našem, najbolj neposredno pa seveda najprej o svojem odnosu do živali. Od tu naprej se živalsko vprašanje zastavlja na več ravneh. Prvo raven bi lahko poimenovali dejstvena. Njen temelj predstavljajo opisi našega ravnanja z živalmi, obsega njihovega trpljenja, krutosti, naših potreb in možnosti, ki nam jih nudi svet okoli nas. Predstavlja tudi izhodiščno stanje vsake razprave o živalskem vprašanju. Druga raven je vrednostna, statusna oziroma filozofska v običajnem pomenu te besede. V Coetzeejevi zgodbi sami namreč srečamo več razmeroma znanih utemeljevanj in premislekov o moralnem statusu in upravičenju našega ravnanja z živalmi, ki pa so v besedilu osvetljeni na posebne načine ter med seboj povezani. Tretja raven je osebna oziroma čustvena, celo poetična. Elizabeth na tej ravni razkriva svojo ranjenost in ranljivost v odnosu do svojega sina, svoje strahove in v odnosu do družbe skoraj prezir glede neobčutljivosti te družbe za trpljenje živali. Slednjega dopolnjujeta njena naveščenost in utrujenost, ki sta tesno povezani z njeno nezmožnostjo "sprijaznenosti" z življenjem. Gre za raven vzpostavljanja polne človeškosti in polne živalskosti obenem. Na tej ravni se vprašanja našega (moralnega) statusa prepletajo z vprašanji naše gotovosti o tem statusu. Negotovost pomeni bližino zdrsa v sprevrženost. Poleg navedenih je tu še četrta raven, ki jo lahko označimo kot raven uzgodbenosti oz. metazgodbe, saj povezuje vse tri prejšnje ravni,

jih prepleta, odseva in pogosto postavlja pod vprašaj. Na nek način šele ta omogoča pristno filozofsko misel. Težavnost stvarnosti je tako v tem primeru povezana s Coetzeejevo zgodbo, v kateri Elizabeth trpi ob dožemanju trpljenja živali okoli sebe ter odzivih ljudi na to trpljenje in hkrati razkriva nemoč razumne argumentacije, ki bo vodila k zasuku v prevladujočih pogledih. Za Diamondovo nadalje težavnost živalskega vprašanja izraža način razumevanja nas samih kot živali ter moralnih dimenzij tega živalskega življenja (Diamond 2008, str. 57).

Kar vzpostavlja naš primaren moralni odnos do nečloveških živali, je občutek za smrtnost in ranljivost, ki ga z njimi delimo na temelju telesnosti. Zato se ta pomembna dimenzija razkriva v našem odnosu do teles in telesnosti. Ko z nečloveškimi živalmi ravnamo kot s stvarmi – kar na ravni odnosa pomeni, da ne moremo uzreti nepravilnosti kot nepravilnosti in ostajamo kvečjemu na ravni interesov ali pravic – potem spregledamo ta temeljni moralni odnos. Uvideti celotno moralno pomembnost tega odnosa je možno zgolj na podlagi pripoznanja naše ranljivosti (v Coetzeejevi zgodbi je to razkrito v besedah Elizabeth Costello o njeni rani, ki jo skriva pod obleko). Slednja se vzbuja na naši najbolj “surovi in neposredni” ravni, zato Elizabeth v zgodbi tako močno doživlja svojo oddeljenost od “vljudne in spodobne” družbe. “Zavedanje, da imamo vsi bit živega telesa, da smo ‘živi v svetu’, prinaša s seboj našo telesno občutljivost na to, da smo ranljivi do smrti; golo živalsko ranljivost; ranljivost, ki jo z njimi delimo. Ta ranljivost nas lahko privede do panike. Da smo jo zmožni pripoznati, še posebej pa kot deljeno, je ranljivo; toda pripoznanje le-te kot skupne z drugimi živalmi, glede na to kako ravnamo in kaj počnemo z njimi, nas ne samo lahko spravi v paniko, ampak nas lahko tudi osami, kot je osamljena Elizabeth Costello. Je potem sploh še težko odgovoriti na vprašanje, zakaj bi morali dajati prednost moralni razpravi, v kateri živost in smrt živali vstopata kot goli dejstvi, ki jih v nekem pogledu razumemo kot relevantni, ne pa kot prisotnosti (angl. *presences*), ki lahko spodneseta naš razum” (Diamond 2008, str. 74).

Živalsko vprašanje je tako močno zaznamovano z omenjeno težavnostjo stvarnosti, ki “leži v očitnem odporu, ki ga stvarnost nudi našemu običajnemu modusu življenja, vključno z modusi našega mišljenja; ceniti in spoštovati to težavnost pomeni občutiti sebe kot nagnjenega izven teh modusov, kako mislimo ali bi domnevno morali misliti, ter imeti občutek za nezmožnost naše misli, da prodre do tja, kamor si želi seči”. (Diamond 2008, str. 58) Tudi Stanley Cavell govori o težavnosti stvarnosti. Filozofski jezik ne more v polnosti ubesediti stvarnosti živalskega življenja, ki jo Elizabeth izkuša, pa vendar to govorjenje “pomaga”. Ko Cavell komentira misli Diamondove, pravi, da jih vidi kot “zastavljajoče vprašanje /.../ pretirane oz. čezmerne vednosti; vednosti, katere trdovratnost oz. vsiljivost se lahko zdi pretirana v svojem izražanju, za razliko od preproste ali nevpadljive vednosti, kakor za nekoga vprašanja prehranjevanja z živalmi nima posebnega pomena (domnevno še ena oblika njegove – v tem primeru defektne – zastavitve)” (Cavell 2008, str. 95). Tudi Cavell je izjemno pozoren na zapletenost in tesnobo, ki lahko vznikne na podlagi vrzeli med filozofsko mislijo na eni strani in praksami na drugi. Vendar pa to, da izkusimo takšno težavnost stvarnosti, hkrati ponuja tudi osnovo, da pride s tem do odboja k filozofskim ali etičnim premislekom, ki so v njeni bližini. V nadaljevanju bom s premislekom o dialogu in javnem življenju poskušal pokazati, na kakšen način misliti moč filozofije in predvsem tudi to, kaj to moč krni. Ta začetna, nekoliko daljša zastavitev bo tako služila kot nekakšna analogija za težavnost vzpostavitve filozofske misli.

## Javno življenje, civilna družba in dialog

Pojem javnega življenja je težko povsem določno opredeliti. Po eni strani je polje javnega zelo široko. Njegova glavna vloga je predvsem v tem, da vzpostavlja in uokvirja naše skupnostno življenje. V širšem smislu je javno življenje vse to, kar določa naše življenje v (širši) skupnosti, torej tisto polje javnega, v katerem se oblikujejo, predstavljajo in pretresajo naše izbire glede skupnega življenja. V ožjem smislu pa javno življenje pomeni predvsem tisto sfero delovanja posameznikov in ustanov, ki je vezana na njihovo javno funkcijo. Pri javnem življenju v širšem smislu gre torej za usmerjenost na skupnost in oblikovanje dogovora(-ov) znotraj nje. Zato se tukaj odpirajo vprašanja dolžnosti in kreposti v javnem življenju, vloge le-teh pri uresničevanju dobrega življenja posameznika, skupnosti in družbe (zlasti glede na pogoje uspešnega delovanja sodobnih, pluralističnih, liberalnih demokracij), spoštovanje človeku notranjega dostojanstva, teorija državljanstva in državljanskih dolžnosti, dialog, ključne spremembe v postmoderni družbi, solidarnost in subsidiarnost, pomen prava in vladavine prava ter pravne države za delovanje in uspešnost družbe, izzivi ekologije, trajnostnega in pravičnega razvoja sveta, vloga religije in verskih skupnosti v javnem življenju, vloga in poslanstvo političnih vodij v demokraciji idr. Ključno je tudi demokratično in vključujoče oblikovanje skupnostnih politik, ki med drugim zadevajo npr. prispevalno in razdelilno pravičnost v okviru nacionalnih skupnosti, izzive demografskih trendov gospodarskih politik, statusno pravičnost, skrb za manjšine in prikrajšane v skupnosti, okoljske politike in odgovornost do prihodnjih generacij, vključevanje državljanov ter organizacij v oblikovanje politik ipd.

Civilna družba je prostor, ki se vzpostavlja med t. i. javnih sektorjem in gospodarskim sektorjem, zato jo včasih imenujejo tudi tretji sektor (poleg državnega in zasebnega oz. profitnega sektorja). Civilna družba se običajno povezuje z organiziranostjo, vendar hkrati presega zgolj različne vrste organizacij, ki jo tvorijo, med katerimi so najpomembnejše nevladne organizacije, kot so društva in ustanove, sindikati, verske skupnosti, potrošniške organizacije ipd. Običajno je civilna družba močna in razvita v državah z demokratično ureditvijo in tudi dolgo oblikovano demokratično tradicijo, saj je njen pomen ravno v tem, da predstavlja demokratičen mehanizem, ki vpliva in sooblikuje politike ter zagotavlja določeno stopnjo nadzora nad preostalima dvema sektorjema. John Keane civilno družbo opredeli kot "idealnotipsko kategorijo, ki opisuje in zajema zapleten in dinamičen skupek z zakonom zavarovanih nevladnih ustanov, ki težijo k temu, da bi bile nenasilne, oprte na načelo samoorganiziranja in samoosmišljanja ter v stalnem stanju napetosti tako med seboj kot tudi z državnimi ustanovami, ki uokvirjajo, ožijo in omogočajo njihove dejavnosti" (Keane 2000, str. 6). Po njegovem mnenju civilna družba "daje zavetje medsebojnemu družbenemu učinkovanju, opirajočemu se na takšna pravila, kot so zaupanje, zanesljivost, točnost, poštenost, prijateljstvo, sposobnost za skupinsko zavezanost in nenasilno medsebojno priznavanje" (Keane 2000, 19). V demokraciji ima civilna družba zelo pomembno



mesto. Ustanove demokratične države in civilne družbe so sicer ločene, vendar so nujne sestavine tega sistema – so soodvisne in predstavljajo notranjo razvejanost sistema. Demokracija namreč ne pomeni le občasnih volitev, kjer lahko izrazimo del svoje politične volje, potem pa kot takšen deluje sistem sam po sebi. Civilna družba namreč v sebi goji “institucionalizirano dolžnost dvoma” ter sposobnosti ugovarjanja centrom moči, ki sta ključni za demokratično družbo. Demokratizacije zato ne moremo razumeti kot širjenja vseobsežne državne oblasti in demokratičnih institucij na polje civilne družbe, prav tako pa ne gre – druga skrajnost – za odpravo države, kjer bi se vse zvedlo na spontane odnose med državljani v civilni družbi. “/Z/načilna poteza najboljšega načina javnega spremljanja in nadzora uveljavljanja oblasti v okvirih demokratične ureditve /je/ prav institucionalno ločevanje med civilno družbo in demokratičnimi ustanovami.” (Keane 2000, 12) Tudi zato so totalitarni režimi poskušali na eni strani omejevati civilno družbo, po drugi strani pa jo, nadzirano seveda, izkoristiti v svoj prid, da bi legitimacija oblasti izhajala prav iz te od oblasti preoblikovane “volje ljudstva”. Civilna družba je tesno povezana tudi s t. i. izobraženo javnostjo kot podlago dialoga, ki bo gradil na skupnem izvoru razumnosti, dialogu z argumentacijo in vrednotenju.

Prav vrednotenje je namreč najpogostejše osišče javne razprave. Nozick temeljni okvir razprave o vrednotah zastavi na naslednji način. “Ko nam nekdo ponudi moralni ugovor temu, kar počnemo ali načrtujemo, se nam zdi, da mu dolgujemo odgovor, in sicer moralni odgovor. Ne bo dovolj zgolj to, da ga udarimo po glavi ali da skomignemo z rameni. /.../ Samo v primeru, da se mu odzovemo, ga pripoznavamo kot “vrednost zasledujoči jaz” (angl. *value-seeking I*). Edini način, da se odzovemo na njegovo iskanje moralnih razlogov oz. zastavljanje moralnih ugovorov – edini način, da se odzovemo na to kot to – je, da ponudimo moralne razloge za upravičenje in zagovor naših dejanj, to je, da stopimo z njim – če je to potrebno – v moralni dialog. /.../ To, da stopimo v moralni dialog z drugim, je samo v sebi moralno dejanje, katerega moralni status ne temelji zgolj na dejstvu, da gre pri tem za poskus priti do moralne resnice, ali pa na dejstvu, da lahko gre za podlago za spremembo in poglobljanje osebnega odnosa ter tako tudi sredstvo za preseganje in razrešitev moralnega konflikta. Natančneje, (iskren) vstop v moralni dialog je sam po sebi moralni odziv na temeljno moralno značilnost (naravo) drugega, poleg tega, da lahko gre za sredstvo doseganja zadovoljivega sobivanja z drugim. Ko se vsak od naju zaveda, da je drugi odziven na temeljno moralno značilnost v razpravi sami in smeri, ki jo ta ubira, potem je ta zaznava vzajemnega spoštovanja sama po sebi izvor dobre volje in omilitev zahtev; spremenjeni pogoji, ki jih ustvari moralni dialog, lahko prilagodijo različna moralna načela ter tako omogočijo nove rešitve, ki bodo ustrezne.” (Nozick 1981, 469)

Na podlagi takšne zastavitve se nam odpre več nadaljnih vprašanj o javni razpravi in dialogu. V osrednje lahko postavimo vprašanje drugega v (moralnem) dialogu, na katerega se odzivam in mu kot takšnemu ta vstop v dialog tudi dolgujem. Gre tudi za pomen dialoške drže, odzivnosti do drugega in vzajemnega spoštovanja v tej drži, ter vprašanje, kaj vse to vnaša v naše odnose z drugimi. Poudarjena je tudi (intrinzična oz. neodnosna) vrednost takšnega dialoga, ki sam dobi status moralnega dejanja. Moralni dialog lahko tako razu-

memo kot dialog, ki kot bistveno vsebino vključuje vrednostno dimenzijo, to je moralna prepričanja, mnenja, sodbe, vzgibe, naravnosti, ideale idr. Z vprašanjem opredelitve pojma moralnega dialoga je tesno povezano vprašanje ciljev tega dialoga. Pogost odgovor na vprašanje ciljev moralnega dialoga je, da gre pri njem za iskanje moralne resnice, doseganje moralne vednosti ali poglobljanje našega moralnega razumevanja. Gre torej za nekakšen ideal sokratskega dialoga, ki vključuje predpostavko obstoja (moralne) resnice, hkrati pa je povezan tudi s praktičnimi cilji oz. z izhodiščnim vprašanjem po tem, kako naj živimo. V sokratskem dialogu je resnica vedno nekaj, kar je lahko šele rezultat dialoga, torej rezultat tega mišljenjskega in medosebnega procesa, nikoli pa njegovo izhodišče. Izhodišče predstavljajo mnenja in prepričanja udeležencev dialoga, ki pa niso razumljena kot predpostavke ali premise v sklepanju, ampak predstavljajo to, kar je potrebno v dialogu preiskati (Seeskin 1987). Poleg takšnega odgovora pa med cilji moralnega dialoga lahko zaznamo še več drugih, bolj pragmatičnih ciljev, kot so na primer iskanje poti in soglasja za čim bolj mirno in strpno skupno življenje, razreševanje konfliktov in problemov, spreminjanje naših miselnih procesov, poglobljanje moralne občutljivosti ipd.

Glede spoznavne vrednosti dialoga srečamo paleto možnih odgovorov, ki se na eni strani pričena s stališčem, da je moralni dialog edina pot do moralne resnice (sokratski model dialoga). Vsaj deloma bi lahko takšno stališče med sodobnimi avtorji pripisali Jürgen Habermasu, ki se takšnemu odgovoru približa z druge strani in pravi, da je moralna resnica zgolj to, do česar lahko pridemo v pristnem moralnem dialogu v idealni situaciji (Habermas 1997; Ackerman 1989, 7). Druga možnost je ta, da trdimo, da je moralni dialog zgolj ena izmed možnih poti do moralne resnice oz. to njegovo spoznavno vlogo še ošibimo na način, da mu pripišemo zgolj vlogo morebitne korekcije ali refleksije nad našim siceršnjim moralnim spoznanjem. Nadalje lahko to vlogo omejimo tako, da se vzdržimo govora o moralni resnici in ga nadomestimo z govorom o spoznavno najbolj sprejemljivih moralnih stališčih. Povsem na drugi strani palete odgovorov pa najdemo stališče, da je moralni dialog spoznavno odvečen; to stališče lahko s tega vidika označimo kot izrazito dogmatsko ali pa skeptično, če z njim zanikamo spoznavno dosegljivost moralne resnice. Habermas v okviru diskurzivne etike razlikuje med normami in vrednotami, pri čemer zagovarja, da je določena objektivnost in univerzalnost možna zgolj glede prvih, torej norm, kar ima nadalje za posledico, da je moralni dialog (vsaj v smislu dialoga v javnem življenju oz. širši družbeni skupnosti) smiseln le glede moralnih norm, medtem ko je smiselnost razprave o vrednotah kot nečem prigodnem, subjektivnem in partikularnem izključena (Habermas 1997). Za Habermasa vrednote zadevajo teleološki vidik dejanja, so zgolj partikularno veljavne in uravnavajo *telos* posameznikovega življenja. Po drugi strani norme zadevajo deontološki vidik dejanja, so univerzalno veljavne za vse in uravnavajo naše medsebojne odnose. Habermas razume moralni dialog na osnovi predpostavke, da je smiseln le takrat, ko je njegov dosegljivi cilj konsenz, temu pa je tako, ker so norme univerzalno veljavne. Takšni sliki v povezavi z moralnim dialogom med drugimi nasprotuje Hans Joas (2001, 52–56), ki kritizira Habermasa z vidika, da je takšna slika moralnega dialoga preozka, ter zagovarja možnost moralnega dialoga tudi o vrednotah, hkrati pa pripoznava, da lahko iz-

postavimo tri pomembne razlike med razpravo o normah in vrednotah. Prvič, pri dialogu o normah je cilj prepričati drugega – prepričati ga v to, da sprejme veljavnost predlagane norme. Končni cilj dialoga o normah je konsenz. Dialog o vrednotah je mnogo bolj čustveno podložen. Vrednote so nekaj, kar mora biti izkušeno in občuteno; cilj dialoga je v tem pogledu razumevanje tega, zakaj imamo nekaj za vredno(to), in sprejemljivost takšne izbire, ne pa nujno konsenz glede vseh izbir. Drugič, komunikacija oz. dialog o vrednotah je za Joasa nujno narativen. Sodbe o vrednotah namreč ne nastopajo nepovezane, temveč v mreži soodvisnosti. Pri tem sta pomembna kontekst in časovna dimenzija. Pri dialogu o normah te zahteve po narativnosti ni. Tretjič, pri dialogu glede norm je cilj univerzalno sprejetje le-teh. Pri moralnem dialogu o vrednotah pa lahko po drugi strani govorimo o “vrednostnih posplošitvah”, v smislu, da lahko oz. naj bi različne vredno(s)tne tradicije razvile bolj abstraktne načine razumevanja vrednot, ki jih delijo (lahko govorimo tudi o njihovi reinterpretaciji). Pri teh vrednostnih posplošitvah pa za Joasa (2011, 54–56) ne moremo govoriti o neki popolni intelektualizaciji vrednot; le-te so še vedno spete z našimi čustvi in ohranijo to čustveno zavezujočo moč. Takšen opis dialoga o vrednotah morda na prvi pogled ne ponuja veliko, a je še vedno boljša alternativa kot spopad med vrednotami oz. zgolj njihov soobstoj, ki naj bi ga “krotile” univerzalne norme.

Pogosto v javnem prostoru srečamo pozive, da mora biti dialog nevtralen. Ponuja se nam več različnih modelov oziroma strategij (Ackerman 1989). Prvo strategijo za vzpostavljanje nevtralnosti predstavlja vzpostavitev temeljne točke strinjanja, ki potem predstavlja osnovo za nevtralnost. V dialogu naj bi tako določili to, kar je sprejemljivo za vse udeležence v njem, ne glede na vsa preostala nesoglasja med njimi. Gre torej za določitev nekakšne vrhovne vrednote, ki predstavlja skupno izhodišče dialoga. Drugi model ponuja želeno nevtralnost moralnega dialoga v skupnosti v obliki prevoda tega dialoga v nevtralne okvire oziroma v nevtralen jezik, kar ga potem kot takšnega omogoča. Tretjo vrsto modela doseganja nevtralnosti tvorijo predlogi, pri katerih gre za preseganje konkretnega izhodišča ter gledišča udeleženih skupin. Eden izmed takšnih predlogov je Rawlsov predlog dialoškega oblikovanja strinjanja, ki poskuša nevtralnost preseči tako, da nas postavlja v perspektivo onkraj naših primarnih, neposrednih moralnih (ne)strinjanj ter konkretnih življenjskih izkušenj, in sicer v izhodiščni položaj za tančico nevednosti. Četrto strategijo predstavlja predlog, da vrednostna oziroma moralna nestrinjanja preprosto izključimo oziroma umaknemo iz samega polja razprave, saj bo sicer naša razprava zelo verjetno neplodna. Dialog v okviru tega modela lahko razumemo kot pragmatično iskanje strinjanja in skupnih rešitev, na katere lahko pristanemo vsi, ne da bi se odpovedali svojim vrednotam oziroma vrednostnim sodbam. Vsi ti modeli so pomanjkljivi. Glede na naravo vrednotenja lahko nasprotno zatrdimo, da prava pot ni v nevtralnosti, ampak v zavzetosti v moralnem dialogu. To je tudi bližje sokratskemu modelu in razumevanju (vrednostnega) dialoga. Dialog namreč terja, da slišimo vsaj dva različna glasova. Za Sokrata ter Platona predstavlja vključenost v dialog tudi to, da morata biti ta dva glasova tesno povezana s stališči, ki jih v dialogu zavzemata. Udeleženec v dialogu mora razpravljati o tem in izražati to, kar zares misli, v kar je zares prepričan. Lep primer takšne zahteve najdemo v Platonu-

vem dialogu Protagora, kjer želi Protagora zavzeti hipotetično stališče o vrlini in pravičnosti, a ga Sokrat hitro in ostro prekine, kar je razvidno iz naslednjega odlomka:

*“Odvrnil je: ‘Pravzaprav se mi ne zdi, Sokrat, tako preprosto pristati na to, da je pravičnost pobožna in pobožnost pravična; dejansko se mi zdi, da je v tem nekaj različnega. Toda ali ni to vseeno?’ je nadaljeval. ‘Če res hočeš, naj bo za naju tudi pravičnost pobožna in pobožnost pravična!’ ‘Nikakor,’ sem rekel. ‘Za preiskovanje ne potrebujem tega če hočeš in če se ti zdi, temveč mene in tebe. S tem mene in tebe pa imenujem to, da po mojem mnenju opredelitev <lógos> najbolj preiščeva, če ji odvzameva če.’” (Platon, 2004, Protagora: 331b–331d).*

Na tem mestu lahko kratko izpostavim tudi dva pojava oziroma težnji sodobnega javnega prostora liberalnih demokracij, ki sta tesno povezana z zgoraj predstavljano zanko nevtralnosti in ki namesto k plodnemu dialogu večkrat vodita do polarizacije javne razprave, izolacionizma ter odpiranja prostora za fundamentalizem. Gre za vidika identitetne politike ter politične korektnosti, ki sta sicer medsebojno tesno povezana, nevarna (tudi za filozofijo) pa postaneta predvsem takrat, kadar ju nekritično prevzamejo same družbene institucije.

Politično korektnost tvorita dva vidika. Prvi vidik je vezan na zapoved ali predpis, ki prepoveduje žaljenje ali žaljivo izražanje do kogar koli, posebej pa še do občutljivih posameznikov in ranljivih skupin. Eden izmed navzven vidnih značilnosti je na primer zapovedana ali prepovedana raba posameznih (žaljivih) izrazov za označevanje določenih skupin in njihovih članov. Drugi vidik politične korektnost pa je povezan s skrajnim egalitarizmom, ki med drugim prepoveduje kakšno koli izražanje vrednostnih sodb o posamezniku ali skupini kot boljši ali slabši od druge skupine ali drugega posameznika. Oba vidika sta seveda tesno povezana (Huemer 2005, 243–244). Martha Nussbaum (1997) smiselno obravnava vprašanje identitetne politike v okviru razprave o visokošolskih politikah ter usmeritvah univerz v povezavi z vzgojo za globalnega državljana. To je pomembno glede na zgoraj izpostavljeno tezo, da ima ta pojav lahko negativne posledice, če ga vgradimo v same družbene institucije. Izhodišča identitetne politike lahko strnemo v okvir naslednjih sedmih točk. Prvič, zahodna tradicija na razumu oziroma *lógosu* utemeljene razprave vključuje prikrito pristranskost. V ospredje postavlja privilegij belih, moških, zahodnih ... gledišč ter s tem potiska na obrobje ali utiša vsa ostala gledišča. Drugič, posameznikova primarna privrženost in navezanost pripada njegovi ožji skupini, pri čemer je lahko ta etnična, verska, temelječa na spolu, spolni usmerjenosti, izražanju spola ipd. Tretjič, zgolj in samo člani določene (zatirane) skupine posedujejo zmožnost, da ustrezno opisujejo, ustrezno razumejo in tudi sočutno doživljajo celoten spekter izkustev te skupine. Četrto, ne moremo določiti ali pripoznati nobenih skupnih interesov, človeških univerzalij, temeljnih določil človekove narave ali razumevanj, ki bi jih delile vse skupine. Posledično dialog ali razprava med skupinami ni (vedno) mogoča. Petič, vse razlike (med skupinami) je potrebno (nekritično) pripoznati ter jim pripisati posebno vrednost. Vse kulturne prakse so moralno upravičene oziroma sprejemljive. Šestič, razlog, zakaj je, na primer, po-

trebno določena literarna dela ali določene teme umestiti v učni program, je v tem, da ta dela potrjujejo izkušnje določene skupine ljudi in določene skupine študentov, ne pa zato, ker bi bilo to delo pomembno, ker bi nam pomagalo razumeti zgodovino ali pa sedanji položaj. In sedmič, prostor liberalne demokracije je razumljen le kot velik trg, na katerem na identiteti utemeljeni interesi skupin tekmujejo med sabo (Nussbaum 1997, 107–112; prim. Friedman 2000, 596).

Običajno sicer govorimo o verskem fundamentalizmu, ki je vezan na določen verski vir ali pa versko avtoriteto kot vir absolutne, neposredne in nespremenljive resnice. Takšnega vira resnice se ne more in ne sme prevpraševati ali vanj dvomiti ne glede na kakršnako koli dokazila. Drugič, ta vir resnice je neposredna resnica, ki ne potrebuje posebne interpretacije. In tretjič, ta vir resnice oziroma sama resnica je nespremenljiva, tako da ni potrebe za njeno prilagajanje trenutnemu položaju oziroma okoliščinam (Conkle 1995, 339). Vendar pa fundamentalizem ni potrebno nujno omejevati na verske resnice oziroma vire verskih resnic ter naravnost do njih, ampak lahko smiselno govorimo tudi o sekularnem fundamentalizmu, če so te resnice in ti viri resnic po svoji naravi sekularni. Tako se sicer oblikuje navidezno nevtralen, a v bistvu izključujoč moralni jezik. Tako sta politična korektnost in identitetna politika pravzaprav izraza takšnega fundamentalizma oziroma mehanizma znotraj celostnega sekularnega fundamentalizma.

V sodobnih demokratičnih družbah je dialog nujni pogoj za skupno življenje in ustvarjanje kakršnih koli moralnih vezi (Loewy 1997, 101) ter končno tudi preživetje človeštva, ki se sooča z globalnimi izzivi. Glede na sodoben, večkulturn svet je tako dialog pravzaprav nuja, ki izhaja iz pripoznanja dejstva, da smo na enem prostoru soočeni z zelo različnimi načini življenja ter vrednostnimi in religijskimi nazori, in pripoznanja tega, da lahko na njih tudi pomembno vplivamo. Udeleženosť v takšnem dialogu mora vključevati polno pripoznanje drugega in našo celostno udeleženosť v njem. Soobstoj razlik in odprtost za novosti sta možna zgolj ob odsotnosti avtoritativnosti in fundamentalizma. Samo takšen dialog ima lahko značaj spontanosti in neizključujočnosti.

## Zaključek: (ne)moč filozofije

Nazadnje se zopet obrnimo k vprašanju o vlogi filozofije v javni sferi in še posebej v javnem življenju. Iskali bomo predvsem tiste točke, ki povezujejo zgoraj predstavljane razmisleke in ki nam bodo pomagale razumeti status filozofije kot discipline. Filozofija kot disciplina po svojem bistvu teži k čim bolj celostnemu pristopu k vprašanju. Noben del ali vidik ni tako nepomemben, da bi ga veljalo zanemariti ali izpustiti. Nasprotno, pogosto se na takšnem obrobju skrivajo nastavki za nova stališča in uvide. V okviru sodobne medijske družbe in sodobnih oblik razprave v javnem življenju je tako soočena z dvema ključnima izzivoma.

Prvi je stremljenje po hitrih, preprostih in dokončnih odgovorih ali stališčih, ki naj bodo po možnosti takšna, da nam (navidežno) omogočajo pot v razpravi naprej. Pri tem večkrat sploh ni določeno, kaj naj bi ta pot pomenila in kakšen naj bi bil cilj razprave. Zato jo iz tega prostora zlahka izrinejo drugi, ki imajo takšne odgovore pripravljene v rokavu, čeprav se znova in znova izkaže, da so zelo daleč od dokončnosti, večkrat pa takšnega spoznavnega cilja niti nimajo, ampak sledijo le cilju učinkovanja, pogosto pa tudi provokacije, izstopanja ali videza posebnosti.

Drugi izziv, ki je hkrati tesno povezan s prvim, pa je sploščenost javne razprave. Sodoben medijski prostor in javna razprava ne ponujata ne časa in ne prostora za odboje misli, katerih vlogo sem predstavil v uvodu. Običajno sam medijski prostor razpravo zameji v obliko komentarja že razkritega problema ter ne ponuja prostora, da bi se že sama misel zastavila na več ravneh. Katero koli raven tako izberemo kot tisto – in medijski prostor bo dejansko največkrat dopustil le eno –, ki začetno obravnava določeni problem, bo z vidika filozofije nezadostna, pa najsi gre za dejstveno, pojmovno, izkustveno ali metaraven, ki vzpostavlja prostor za odboje misli med prvimi tremi. Filozofiji, postavljeni pod medijsko ali javno odskočno luč, tako pogosto preostanejo le občasni nastavki za razpravo, ki se potem mestoma dopolnijo v okviru znanstvenega prostora (ta je neredno sam izjemno razpršen), ki pa je glede na medijskega in tudi javnega pogosto mimobežen. Zdi se, da gre za univerzalno usodo filozofije v sodobnem času in prostoru. Nekaj upanja dajejo nove oblike medijskega prostora (podcasti, množični spletni tečaji), v katere pa si filozofija šele mukoma utira svojo pot. Le-ta je težavna predvsem zaradi tega, ker na nek način terja že vzpostavljeno filozofsko odprtost in prostor za odboje misli pri posameznikih, kar pa je redko. Eden izmed dejavnikov, ki bi to lahko vsaj nekoliko obšel, je predvsem obravnavanje tem oz. problemov, ki neposredno zadevajo vidike "težavnosti stvarnosti" na čim bolj celosten način.

## Literatura

- Ackerman, Bruce: Why Dialogue. *The Journal of Philosophy* 86/1989, št. 1, str. 5–22.
- Cavell, Stanley: Companionable Thinking, v: Cavell, Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, str. 91–126, 2008.
- Coetzee, John Maxwell: *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Conkle, O. Daniel: Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America. *Journal of Law and Religion*, 12/1995, št. 2, str.337–370.
- Diamond, Cora, The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy, v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 43–89.
- Friedman, Marilyn: Educating for World Citizenship. *Ethics*, 110/2000, št. 3, str. 586–601.
- Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Habermas, Jürgen: Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25/2008, št. 4: 17–29
- Huemer, Michael: *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- Joas, Hans: Values Versus Norms: A Pragmatist Account of Moral Objectivity. *The Hedgehog Review* 3/2001, št. 3, str. 42–56.
- Keane, John: *Civilna družba - stare podobe, nova videnja*. Ljubljana: ZPS, 2000.
- Loewy, Erich H.: *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends. Connectedness and its Conditions*. New York: State University of New York Press, 1997.
- McDowell, John: Comment in Stanley Cavell's 'Companionable Thinking', v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 127–138.
- Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1981.
- Nussbaum, Martha: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Platon: *Zbrana dela* (prev. Gorazd Kocijančič). Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Seeskin, Kenneth: *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Strahovnik, Vojko: The Difficulty of Animal Question, *Poligrafi/Living with Consequences*, 18 (69/70),2013, str. 135-158.



# **Vladarji in njihov odnos do filozofije**

Nekaj opomb k njeni javni obravnavi

*Boris Vezjak*

Kakšen odnos gojijo domači vladarji do filozofije, če vzamemo to vprašanje kar-seda dobesedno in ga povežemo s prostorom, v katerem živimo? V nadaljevanju bi rad naštel nekaj primerov zadnjih let, resda opaženih spontano, v katerih so slovenski politiki artikulirali svoj odnos do filozofije kot takšne. Opozoriti želim, da so v nadaljevanju našteje njihove izjave o filozofiji, filozofih in “filozofiranju” strahovito redke in skoraj vse, ki sem jih zasledil v sicer ne zelo sistematičnem raziskovanju – najbrž banalno zato, ker se pač res zelo izjemoma zgodi, da bi se danes vladajoči politiki neposredno opredeljevali filozofsko in še manj do filozofije kot vede in discipline. A to je lahko srečna okoliščina in morda lahko s seznamom takih izjav dobimo vsaj delni odgovor, kakšen družbeni status ima filozofija pri ključnih političnih odločevalcih, kar bi nam vsaj posredno lahko ponudilo razlago, kakšne so siceršnje, ne ravno prijazne artikulacije slovenskega javnega mnenja o filozofiji kot disciplini. Naštete, kot bomo videli, ji niso naklonjene.

## Frustrirani in mrtvi filozofi

Izraza “vladar” poprej nisem uporabil pejorativno, kot bi kdo utegnil pomisliti, ampak z zgodovinsko-filozofsko reminiscenco na Platona, na njegove ἀρχοντες v *Državi*. Že Platon je s svojimi analogijami duše in polisa v svojem ključnem delu načel temo vpliva in učinkovanja “vladarjevega” značaja in svetovnega nazora na vodenje in celo ustroj neke države. Obstaja denimo tiranski polis, ki ustreza tipu človeka, tiranov značaj in način življenja sta z njim v sorazmerju. Povedano enostavneje: s katerimi koli vatli politične psihologije se že ukvarjamo, nam bo za politične odločitve in celo ureditve vedno treba pobrskati tudi po vladarjevem značaju, da bi jih razumeli. Naj podam banalen primer: predsednik vlade Miro Cerar (2014–2018) si je med drugim ob svojem mandatu zadal nalogo, da iz naše države ustvari “modro Slovenijo”. In to ne le moralno čistejšo, ker se je v kampanji hvalil s tem, da v njegovi stranki “mislijo modro” in da torej s pomočjo modrosti vodijo državo, kar pa je bil, kot vemo, tudi Platonov ideal modreca-vladarja.

A pomudimo se sprva pri nekaj starejših javnih izjavah. Predsednik vlade v mandatu 2004–2008 nikoli ni kazal pretiranega spoštovanja do filozofije. Prav nasprotno. Že v volilni kampanji pred oktobrskimi volitvami je leta 2004 v Dnevniku RTV Slovenija (14. 7. 2004) Janez Janša povedal:

*“Mislim, da bo tukaj tisto, kar bo odločalo o volitvah, ne pa razni forumi ali frustrirani filozofi.”*

Izjava je tedaj letela na posamezna javna stališča Slavoj Žižka, s katerim je izmenjal nekaj polemičnih besed v javni komunikaciji. Filozofi, sploh frustrirani, so pri volitvah nepomemben faktor – izjav ob prepoznavni rabi *ad hominem* apelira na splošne množice in njihovo razumevanje filozofov kot odvečnega “elementa” v družbi. Ob izteku mandata je tik pred novimi volitvami, ki so bile 21. septembra 2008, Janša imel v mislih nekoga drugega, nekdanega sekretarja v stranki LDS Gregorja Golobiča, takrat v kontekstu podkupovalne afere Patria v parlamentarni razpravi (9. september 2008). Stavek povzemam po novici Slovenske tiskovne agencije:

*“Ko je bila ta oddaja predvajana, je slovenska opozicija zahtevala prekinitev pogodbe s Patrio,” je dejal in dodal, da upa, da “so jo presojali pravniki in ne filozofi.”*

Nekaj kasneje (12. november 2008) je izrekel podobno misel, namenjeno isti osebi, saj je vmes postala minister za visoko šolstvo:

*“Tako pa bo sedaj tam ministroval filozof, ki je znan po tem, da je kar 19 let potreboval za pridobitev univerzitetnega naziva. Res svetel zgled slovenskim študentom.”*

Janševe pikrosti vsebujejo soroden element: različnim osebam očita, da so po izobrazbi filozofi. Iz tega nesporno sledi, da je biti filozof po sebi moteča izobrazbena mož-

nost ali izbira, s filozofi je nekaj narobe po sebi – zato ni čudno, če so frustrirani. Razen tega so nekompetentni v presojah: že res, da lahko pravne dokumente pregledujejo pravniki, o tem ni dvoma, a opozorilo, da jih ne smejo filozofi, je po svoji intenci žaljiva diskreditacijska ocena. Če filozof postane politik, je na podoben način s tem nekaj narobe. Če postane filozof minister za šolstvo, še bolj. Če je ob tem študiral predolgo, je to sploh lahko sporno. Zato ni presenetilo, ko je Janša tri leta kasneje v oddaji televizije INFO TV neposredno pred novimi državnozborskimi volitvami malodane napovedal restriktivne ukrepe glede vpisa na določene študije (28. november 2011):

*“Nekatere študije bo treba omejiti. Kaj naj počnemo s toliko novinarji in filozofi?”*

Mimogrede, po statističnem letopisu Zavoda Republike Slovenije za zaposlovanje je v letu 2018 v Sloveniji bilo uradno brezposelnih 87 filozofin in filozofov in 50 novinar in novinarjev. Za primerjavo naj naštejem še nekaj drugih poklicnih skupin: brezposelnih je bilo 431 diplomiranih pravnih in pravnikov, 538 diplomiranih ekonomistk in ekonomistov (če tem dodamo še poslovne vede in upravljanje, naraste njihovo število na skoraj tisoč), 205 sociologin in sociologov, 110 zgodovinar in zgodovinarjev, 143 umetnostnih zgodovinar in zgodovinarjev in 164 zdravnic in zdravnikov. Toliko o družbenem problemu, imenovanem brezposelnost filozofin in filozofov – številke razkrijejo, da je očitek o njihovi zaposljivosti znova podan ideološko in obremenjen s takšnimi ali drugačnimi predsodki v pogledu na filozofijo, z njimi pa želi biti uspešen med političnim podporniki, ki cenijo vse tisto, kar filozofija ni. Kakšni bi lahko takšni predsodki bili?

Negativna javna recepcija filozofije in njen slab glas imata dolgo zgodovino, katere odmev lahko najdemo že v hudomušni opazki iz Platonovega *Fajdona*: v razpravi o razvezi duše od telesa med Sokratom, Simijo in Kebesom, ki odlikuje prizadevanje filozofa, sledi sloviti definiciji o vaji v umiranju, smrti (μελέτη θανάτου, 81a), na koncu še hudomušna reminiscenca. Naj spomnim na Sokratovo idejo. Ko se bliža smrt, mora biti filozof karseda zadovoljen, ker je to v njegovem življenju nekaj, na kar se je nenehno pripravljaval: “Drugim ljudem je verjetno skrito, da si tisti, ki se filozofije pravilno lotijo, ne prizadevajo za nič drugega kot za umiranje in umrlost (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι). Če pa je to res, bi bilo pač neumestno, da bi bil kdo, ki se v svojem življenju ni gnal za ničimer drugim kot za tem, nejevoljen, ko bi nastopilo to, za čimer se je že tako dolgo gnal in za kar si je prizadeval” (*Fajdon* 64a).

Tako rekoč je, če karikiram, samo mrtev filozof lahko dober filozof. Na tej točki pogovora ironični dovtip o odvečnih filozofih, še danes očitno nadvse močan v javni recepciji, temelji na njeni javni podobi, ki se od Sokratovih časov ni kaj prida spremenila; filozofi so pač na slabem glasu zaradi dejavnosti, ki jo opravljajo. Če kdo omeni, da je samo mrtev filozof dober filozof ali nekaj, kar bi lahko dišalo po tovrstni izpeljavi, bo to pri množicah sprejeto z odprtimi rokami in veseljem:

*“Kajti mislim, da bi se množici, ko bi to slišala, zdelo, da si presneto dobro govoril o filozofih: ljudje pri nas bi zelo pritrjevali temu, da so filozofi res umirajoči in da njim – namreč mojim rojakom – ni ostalo prikrito, da si zaslužijo to usodo.”* (*Fajdon* 64b)

Naj omenim še naslednji primer. Leta 2013 je v vladi Alenke Bratušek, sicer kratkega veka, postal na listi stranke Pozitivna Slovenija minister za gospodarski razvoj in tehnologijo Stanko Stepišnik, sicer podjetnik in direktor podjetja. S tega položaja je bil prisiljen odstopiti še istega leta zaradi očitkov o konfliktu interesov pri podeljevanju državnih subvencij podjetju, katerega solastnik je. Ko je nastopil v Odmevih na TV Slovenija, se je pred očitki branil tudi z značilnim obrambnim refleksom:

*“Verjetno bi bilo bolje, če bi postal filozof ali klatež, potem bi lahko bil še politik.”*

## »Najboljše bi bilo, če bi postal filozof ali klatež«

Objavljeno: 21.11.2013 07:15 G Posodobljeno: 21.11.2013 08:26

Avtor: Mo. S.

Ključne besede: Stanko Stepišnik, minister, odstop

**Stepišnik kot minister ni mogel več gledati, kako se podjetju, ki ima 95-odstotni izvoz, škoduje.**



Stanko Stepišnik in Alenka Bratušek. Foto: Tomi Lombardi/Delo

• Medijska objava članka o filozofih in klatežih

Boleči in očitno ne preveč prostovoljni odhod z mesta ministra je v njem prebudil asociacijo na filozofa in klateža – oba profila sta bistveno primernejša za opravljanje tega položaja, je v stiski potožil in s tem primerjal svojo kvalificiranost in znanja s primer-nostjo omenjenih. Se pravi, da so znanja in kompetence filozofa na ravni klateža, ki ju, domnevajmo, najbrž družijo, da nimata za kruh in sta družbi nadvse nekoristna, on pa proizvaja kruh, kar je vstopnica za delo v politiki. Kot lahko vidimo, je Stepišnik skon-struiral *red herring*, zmoto napačne sledi: namesto razprave o interesnem konfliktu, v ka-terem se je znašlo njegovo podjetje, je pozornost spreobrnil s tem, da se je razglasil za žrtev, ki mora oditi, ker je po svojih kompetencah ekonomist in podjetnik. Ironično za to, da bi sploh razumeli in razložili, kakšen argumentacijski trik je ob tem izpeljal, potrebu-jemo ravno filozofske oziroma “klateške” veščine.

## Modri vladarji

Dr. Miro Cerar, zmagovalec državnoborskih volitev leta 2014 in kasnejši predsednik vlade, je nepričakovano prinesel nekaj upanja za filozofe in filozofijo kot takšno, torej od-nosa, ki smo ga v javnem življenju deležni le redko. Ne omenjam naključno, nekaj upanja je prinesel tudi za filozofski koncept upanja, saj je ob nastopu funkcije naznanil, da je sled-nje “jedro človekove biti. Zanesti se moramo na sočloveka: prijatelja, poslanca, sodnika, učitelja, zdravnika.” Pred tem se je kar nekaj let kot predavatelj in publicist trudil govoriti prav in predvsem o etiki in vrednotah, končno pa je tudi predaval filozofijo prava na Prav-ni fakulteti v Ljubljani, kjer je najbrž razvil nekaj afinitete do filozofskega naprezanja.

Glede na prezrti status filozofov v družbi, stanje trajne stigmatiziranosti in ponotra-njenega popularnega mnenja o njihovi odvečnosti, je prišlo do malce nenavadnega raz-pleta. Cerarjevo nenehno poudarjanje pomena morale in etike, dviga vrednote in kulture v narodu v začetku mandata je nesporno pomenilo, da daje določeno veljavo filozofskim ci-ljem, znanjem in metodi. Na trenutke se je, vsaj na začetku, zdelo celo, da je to morda osred-nja agenda njegove “nove politike”. Morala in etika sta nesporno filozofsko disciplinarno področje in spoznamo ju lahko le s pomočjo njima ustrezne metode. Ko govori pravnik o etiki, nujno vsebinsko tudi filozofira – v pravem, ne popularnem zaničevalnem smislu.

A ne le to. Naslednji zanimiv poudarek na strankarskem nivoju je zadeval njegov ši-roko zastavljen slogan o “modri Sloveniji”. Še en vidik, kjer se je tedanji premier vsaj v pia-rovskem smislu želel pokloniti filozofski dejavnosti, saj je ta po definiciji modroslovje. Povedano drugače: modrost je začela figurirati kot komunikacijski koncept, s katerim bo prepričal množice. Če je Cerar vstopil v politiko kot predavatelj (tudi) filozofije prava, je to postavilo državo pred resni izziv: ker je želel vnesti njene vsebine med programske priori-tete, vrniti tudi zaupanje v pravno državo in celo državo kot takšno, ker smo pričakovali

več vzgoje in izobraževanja za odgovorno državljanstvo, bi lahko svoje iskrene cilje uresničil le na način, da bo pripustil v občestvo politikov tudi filozofsko modrost in da bi bili filozofi vsaj redni sogovorniki, svetovalci in udeleženci posvetov, če se nam že ni obetala nekakšna platonska *Res publica*.



• Cerarjev logotip o “modri Sloveniji”

Resno govorjenje o etiki in modrosti v politiki pač ne preneseta ignorance filozofov. Danes vemo, da se nič od navedenega ni zgodilo. Kot predsednik vlade je občasno govoril o vrednotah, celo o duhovni in psihofizično zdravi družbi in na trenutke se je zdelo, da v politiko vnaša predvsem osebni svetovni nazor. Ta je na prvi pogled videti nekaj zasebnega in le intimnega, onstran dovoljenega zanimanja okolice, tako rekoč varovana pravica slehernika. Toda ko volivci množično izbirajo neko stranko, glasujejo prav za človeka in njegova prepričanja. Ne samo, da se je Cerarju največkrat pripisovalo nekatere značajske in temperamentne lastnosti, vselej v kombinaciji s pohvalo, kajti bil naj bi umirjen, trezen, spokojen, razumen, čeprav nazorsko večkrat konservativen, na trenutke se je zdelo, da bi rad bil tudi moder.

Svetovni nazor in značaj nista vsaksebi. V intervjuju za Mladino se je moral Cerar braniti pred namigi, da je veren in osebno nekoliko konservativen. Temu je v pogovoru celo pritrdil, a je osebno komponento vrednot obenem “uravnotežil” s pravnimi vrednotami, ki ga menda uvrščajo bolj na levo, obenem pa tudi z osupljivimi nazadnjaškimi stališči glede splava, pravic gejev in lezbijk in drugimi.



• Priponka stranke SMC

Odpirata se torej vprašanje splošne hermenevtike vladarjevih ravnanj in političnih odločitev v luči njegovega osebnostnega profila, pa tudi ideološke podlage njegove stranke glede na filozofska in religiozna stališča, ki jih zagovarja v svojih programskih načelih in širše. Težava je v tem, kot bomo videli, da je pri tem morda bolj sprejel nekatera verska in duhovna prepričanja. Njegova izbira je nenavadno eklektična, skorajda spominja na *new-agevsko* sestavljanje nasvetov za vsakodnevno razumevanje sveta in samega sebe. Iz njih razbiramo, da je bil predsednik vlade malce stoik, malce budist, malce kristjan, malce pa tudi konfucijanec.

Naj pojasnim. Cerar se je kot kakšen stoik iz helenističnega obdobja navduševal nad razlago smisla in naključja:

*“Zavedati se moramo, da ima vsaka stvar svoj smisel. Nič ni brez smisla. Kar mislimo, čutimo ali naredimo, vse vodi k nečemu, česar se ne zavedamo ... Naključij v življenju ni. Naključje je samo izraz za zakonitost, ki je še ne poznamo.”*

Nauk o nujnem vnaprejšnjem redu in zakonitosti, ki vlada svetu, je na tej točki najbližje stoiškemu fatalizmu: prepričanje o tem, da svet ureja nujnost, je sicer staro in sega v zahodni intelektualni tradiciji vse do predsokratikov, vendar ga je tedanji predsednik vlade absolutiziral in vanj vključil še dva elementa: duhovno komponento (“Vsaka misel je že izraz nečesa, kar je vnaprej določeno”) in fizikalno (“Vsi dogodki v tem svetu so preddestinirani”). Oba nauka peljeta do teze o vnaprejšnji vidnosti (πρόνοια) in usojenosti (Εἰμαρμένη), ki ju zagovarjajo stari stoiki. No, Cerar je navajal zelo heterogene svetovne filozofske nazore, ravnal je precej po svoje in “sinkretistično”.

Cerar je kot kakšen budist ugotavljal:

*“Vse stvari tečejo po zakonitosti, ki je akcija in reakcija. Po nekem zakonu privlačnosti privleče podobne misli in dejanja. Podobno privlači podobno, kar damo od sebe, se nam bo vračalo. Mnogi v ta zakon ne verjamejo, zagotovo pa deluje. Splača se biti pošten, da se nam to na pravi način vrne.”*



No, tukaj ni našteval Newtonovih načel, ponavlja budistična, ki se s prvimi delno in na trenutke celo ujamejo. Načelo o tem, da so stvari na ravni moralnih dejanj in obenem fizikalnega dogajanja vedno podvržene sekvenčnosti dejanj in odzivov nanje (akcija-reakcija), je lasten indijskim filozofskim šolam od *Upanišad* naprej. Najbolj jasno jih razbiramo v nauku o karmi in dharmi, kjer se, ujeti v determiniranost tudi zaradi poprejšnjih ravnanj iz preteklih življenj, borimo za izhod iz večnega kroga samsare, katerega ujetniki smo. Naše ravnanje ima za rezultat njim zavezane posledice, niso pa nujno le individualizirane in lastne le posameznikom, temveč v kontekstu kolektivne karme zadevajo tudi posamezne kolektive, države, svetovno skupnost. Cerar v takšno karmično ali njeno podobno zakonitost verjame, saj "zagotovo deluje", svoj budizem pa nadgrajuje z ezoteričnim dodatkom, ki mu okultistični praktiki pravijo "zakon privlačnosti" in ga razbirajo prav v karmičnem načelu. V skladu z njim podobne stvari (misli, energije) privlačijo podobne, nepodobne pa se med sabo odbijajo.

Cerar kot kristjan je ugotavljal:

*"Ne delajmo napačnih primerjav. Vedno bo nekdo lepši, boljši, uglednejši in vedno bo nekdo revnejši, manj izobražen, slabšega izgleda in podobno. Ne smemo se obračati v eno smer, ampak gledati celoto sveta in najti svoje mesto v njem v skladu z našimi zmožnostmi. Živi v skladu s svojimi zmožnostmi in mestom, ki ti pripada."*

Na tej točki se ga je po vsem sodeč dotaknila misel, da je primerjanje z drugimi zgrešeno. Nekaj takšnega, da se namreč z drugimi ne smemo primerjati in da moramo raziskovati raje sebe, beremo že v *Pismu Galačanom* (6:4), motiv pa je tudi sodoben: treba je razrešiti prepad med lastnimi željami in tem, kar lahko dosežejo drugi, ne mi, med umetno ustvarjenimi (potrošniškimi) pričakovanji in zahtevami družbe, ki povzročajo naše travme, ker nam dobrine in statusi niso dosegljivi na enak način. Rešitev je lahko regresija: verjeti je treba v Boga, kajti le revni vernik je pravi vernik, le reven bo deležen milosti: blagor ubogim, zakaj njih je nebeško kraljestvo. Cerar ponuja kot recept zmernost, naslombo na lastne zmožnosti in znova prepoznanje svoje vloge v svetu, ki je najbrž vloga, ki nam jo namenja Bog.

Cerar je kot konfucijanec in morda aristotelik povedal naslednje:

*"V življenju je treba težiti k doseganju prave mere. Konfucij je rekel: preveč je ravno tako slabo kot premalo."*

Opevana prava mera je po eni strani konfucijanski koncept – k njemu se Cerar v svojem pisanju rad zateka –, obenem pa tudi antični model kulturnega in osebnega koda delovanja. O tem, da ni treba početi ničesar preveč, najdemo kot nasvet že pri sedmerici modrih, pri Solonu in seveda kot orakelj delfskega preročišča (μηδὲν ἄγαν), moralni nauk o srednji meri ali sredini (μεσότης) pa je tako rekoč zaščitni znak Aristotelovega etičnega sistema vrlin. Prava mera že lepo nakazuje Cerarjevo zmerno naravo in politično prepričanje (centrizem, ne levo, ne desno), kombinira pa ga s tem, kar je izhodiščna moralna

norma vseh kulturnih normativnih sistemov antike: početje dobrega (“Kar šteje, je tisto, kar storimo dobrega za druge. Delati dobro.”)

Ob Cerarjevi “duhovni” drži velja spomniti še, da so ga volivke in volivci dojemali in najbrž tudi sprejeli kot novega Janeza Drnovška. Njuna bližina je bila utemeljevana v sorodnosti značajev, v političnem slogu zadržanosti, sredinskosti in precejšnje brezvsebinskosti; ne le, da sta oba zmagovala z že skoraj pozabljenimi visokimi odstotki volilne podpore in torej plenila simpatije zaradi svoje navidezne nekonfliktnosti iz političnega centrizma, zelo podobna sta si tudi po značajskih dispozicijah, po želji po filozofiranju in “biti moder”, po nagnjenosti k *newagevski* tradiciji, po dojemanju lastne politične vloge kot usojene in metafizično nujne. Drnovšek se je na zadnja leta svojega življenja umaknil v osamo, prebiral novodobne knjige in nekatere tudi sam napisal. Ustanovil je Gibanje za pravičnost in razvoj, ki je duhovnostno izročilo znotraj politike še institucionaliziralo. Cerar ni bil v poziciji, ko bi v zavetju simbolne funkcije predsednika republike smel ali mogel dati v agende svojega delovanja takšne prvine. A jih tudi ni povsem zatajil, kakorkoli s korpusom modrosti, morale in vrednote sploh ni meril na standardno vednost, temveč precej eklektično bolj na duhovno in versko. Morda je ključ v sprejemljivosti njegove javne vladarske vloge bil ravno v tem: ne v “modrosti”, ki ji sledijo filozofi, temveč prej v njeni mehkejši in s tem “populistični” inačici.

## Pozivi k prenehanju filozofiranja

Aktualni predsednik vlade Marjan Šarec (od leta 2018 naprej), ki je sestavil manjšinsko vlado po tistem, ko so številne stranke zmagovalcu volitev Janezu Janši obrnile hrbet, je v skladu s svojo pragmatično držo in populizmom zdrave pameti razvil tako rekoč alergijo na “filozofiranje”. Povedano natančneje: fraza “Nehaj filozofirati” je prevzela funkcijo v njegovem nagovarjanju množic. Povsem jasno je, da nekdo, ki ponavlja takšno floskulo, na noben način ne mara filozofije kot vede.

Šarčev “zdravopametni populizem”, kot mu pravim, gradi na prepričanju o političnih blagodatih zdrave kmečke pameti in zaenkrat je, tako kažejo javne ankete, silno uspešen: ta je ravno prav zdrava, da ne bi bila preveč, ravno prav kmečka, da zna umno gospodariti, sicer razglša, da ne mara moralne sprijenosti in si nasploh domišlja, da pozna rešitve za vse družbene težave. Njen največji sovražnik so vsi, ki preveč “teoretizirajo” in govorijo, saj ona vendar dela, in to učinkovito in brez filozofiranja. Tudi ob odstopu okoljskega ministra Jureta Lebna je premier ponovil, da se s težkim srcem poslavlja od človeka, ki ima “rad operativnost, ne mara pa dolgega filozofiranja in kvazistrokovnjakov, ki v teoriji vedo vse, v praksi pa ne naredijo nič”. Skratka, izjemno je obžaloval, ker je izgubil strokovnjaka, ki ne filozofira in je povsem posvojil njegovo antiteoretsko načelo ter znal ravnati “brez fi-

lozofiranja”. Besedna zveza, ki jo neuko ljudstvo hitro zapopade in še kako dobro razume. Več od tega, nadvse jo ceni in avtorju vrača svojo hvaležnost.

• Zgolj ena izmed Šarčevih številnih izjav o nepotrebnem “filozofiranju”



### **'V preteklosti veliko filozofiranja, potrebujemo rezultate'**

Svoje ministrske kandidate so potrdili v LMŠ, SD in SMC, slednji dve sta potrdili tudi vstop v Šarčevo koalicijo. Ta pa s tem dobiva svojo dokončno podobo. V četrtek naj bi sledil podpis koalicijske ...

Ne prepriča povsem dobrohotna razlaga, po kateri aktualni predsednik vlade z njeno rabo dejansko ne žali poklica in delovanja filozofov, “teorije” in kakršnega koli teoretskega dela – ki sploh ni vezano le na filozofijo. Marsikdo bi takoj dejal, da mu “filozofiranje” kot nasprotje operativni konkretnosti enostavno pomeni zgolj “prazno besedičenje”, da v njegovem ravnanju ni nobene intence po diskreditaciji ali žalitvi. Težko sprejemljivo, žal s tem objektivno žali neko dejavnost in tej pripadajočo disciplino, celo s častitljivo starostjo, še posebej pa tiste, ki delujejo v njej poklicno, zaradi česar so takšne besede iz ust politikov neodgovorne in nedopustne. Sploh pa, če pomislimo, da so zvito uporabljanje zgolj za promocijo političnega sloga, iz katerega kuje podporo na volitvah in v javnomnenjskih anketah.

Šarec je sicer diplomirani igralec. Ne vem, kako je z uporabnostjo igranja v politiki, najbrž ni majhna, vemo pa, kako je z uporabnostjo filozofije, tudi v politiki. Ironično je Pla-

ton v že omenjeni *Državi* za vladarje postavil ravno filozofe, ker ti v skupnosti edini delujejo po razumnosti in modrosti. Še več, predvidel je, da brez tega ne bo konca slabega za človeški rod:

*“Če filozofi v polisih ne bodo kraljevali,” sem dejal, “ali če zdaj tako imenovani kralji in gospodarji ne bodo pristno in zadovoljivo filozofirali (φιλοσοφῆσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς), če torej to oboje – politična moč in filozofija – ne bo sovpadlo v eno in se množica tistih značajev, ki se zdaj ločeno odpravljajo v eno od obeh smeri, nujno ne omogoči, potem, dragi Glavkon, po mojem mnenju ne bo konca zla niti za polise niti za ves človeški rod.” (Država, 473c-e)*

Seveda nam ni treba tako daleč v dokazovanju, kako koristna da je filozofija – ne samo za politika, ampak tudi v družbi. Ne le zaradi strahovite uporabnosti kritičnega mišljenja in presojanja, ki ga pričakujemo od predsednika vlade, razumevanja družbenih procesov v svetu in zamišljanja naše skupne prihodnosti, definiranja vprašanj splošnega dobrega, določanja pomena demokracije in dogajanja v zgodovini, končno ravno filozofija, žrtev njegove hotene ali nehotene demagogije, politiku in državniku pomaga presoјati moralno in etično – v hipu, ko se odloča o številnih odstopih svojih ministrov in pri tem navaja moralne razloge, dejansko Šarec že filozofira. S čimer je predsednik padel na testu Aristotlove misli v *Protreptiku*, kot jo zapiše Elija:

*“Če moramo filozofirati, potem moramo filozofirati, in če nam ni treba filozofirati, potem znova moramo filozofirati; zato v vsakem primeru moramo filozofirati. Kajti če filozofija obstaja (in je potrebna), potem smo primorani vsekakor filozofirati; in če ne obstaja (in je nepotrebna), potem moramo za to, da bi raziskali, zakaj ne obstaja (in je nepotrebna), znova filozofirati.” (Porph. 3. 17–23)*

## O (ne)uporabnosti filozofije

Eden izmed napogostejših očitkov filozofiji je, kot rečeno, da je neuporabna in nekoristna. Ključna težava pri njem je, kako sploh meriti koristnost in v čem je področje, veda, panoga, znanost, disciplina A bolj koristna od področja B? Kaj reči ob tem, da so pač humanistika, družboslovje in umetnosti velikokrat že po sebi videti neposredno nekoristne? V *Sliki Doriana Graya* lahko preberemo misel Oscarja Wilda, da je vsa umetnost docela neuporabna. In če je, čemu se ta očitek, ko bi že bil točen, tako rad usmerja le na filozofijo? Govorimo o znanstveni (in ljudski) aroganci do tako imenovanih neznanstvenih disciplin? Kaj ustvarja predsodek o koristnosti znanosti in nekoristnosti filozofije? Eden od razlogov za njeno sistematično izganjanje tiči v ideologiji scientizma in vedno močnejši dominaciji potrebe po instantno uporabnem znanju v tehnicistični maniri. Bertrand Russell je svojčas govoril o dveh pomembnih virih negativističnega odnosa do filozofije, ki najbrž veljata še danes. Prvi je vpliv znanosti, čeprav bi bilo bolj precizno govoriti o scientizmu in vladavini tehnokratskega uma. Drugi je vpliv pragmatizma, torej omejenega "pragmatičnega uma". Tretji vpliv bi lahko zlahka dodali, konzumerizem in zahtevo kapitalizma, ki si ne želi, da mislimo in uveljavlja načelo "Manj misli, več kupuj", kajti "Manj boš mislil, več boš kupil".

Kapitalistična družba ustvarja mezdne delavce – in nenazadnje so med njimi tudi nekateri filozofi. Toda finančni kapitalizem nam vsiljuje tudi svojo formacijo vrednot, kjer je moralna vrednost poistovetena z ekonomsko vrednostjo. Kar ne prinaša finančnega profita, je torej ničvredno. Kako ob vseh teh sistematičnih predsodkih braniti in ubraniti filozofijo? Ciceron nekje pravi, da je filozofija kultura duše, *cultura animae*, način njenega negovanja. Toda kultura tvori srž in bistvo naše civilizacije: ne le, da nam filozofija omogoča mišljenje in kritično držo, argumentacijsko analizo in zmožnost tehtne etične ali moralne presoje, uporabimo lahko tudi splošni argument njej v podporo: zahodna civilizacija ni velika zaradi velikih izumov, uporabe atomske bombe, letal ali odkritja genoma, ampak nečesa povsem drugega: filozofske, kulturne in intelektualne misli. Starih Grkov ne občudujemo le zaradi njihovih vojaških tehnik, še prej jih zaradi njihove splošne kulture in omike, demokracije in duhovnih spoznanj o človeku. Družbe na koncu razpadejo, znanost gre svojo pot in svoje stranpoti, toda ključna v neki družbi vendarle ostaja njena duhovna kultura. Zato velja, vedno znova, zavračati aroganco sodobnih vladarjev in jim provokativno ponuditi v branje misel Platonove *Države*:

*"Je umestna trditev, da se zlo v polisih ne bo končalo prej, dokler ne bodo v njih vladali filozofi, glede katerih se strinjamo, da so za polise neuporabni?" (Država 487e)*

Odgovor je lahko neizbežno le en, kot vselej pri Platonu: "Le kako bi bilo drugače, Sokrat!" Vendar ne pri slovenskih politikih. Kot sem pokazal zgoraj, je pri aktualnih filozofiranjih postalo zvedeno na prazno kletvico, besedičenje, na "filozofiranje", s tem pa na najnižjo možno točko javnega ugleda, četudi že tolikokrat videno.

# **O metafori filozofije**

Esej o položaju filozofije danes

*Sabina Autor*

Vprašanje družbenega statusa filozofije je precej obsežno in lahko se ga lotimo z več koncev. Naš namen bo predvsem začrtati zgolj izhodišča za premislek o tem, kakšno mesto zaseda filozofija v današnji družbi. Skromen zastavek tega prispevka bomo zarisali v dveh smereh. Najprej si bomo ogledali, o čem govori metafora filozofije v vsakdanji govoru, nato pa bomo poskušali orisati, kakšno vlogo ima uvajanje kompetenc na področju izobraževanja za filozofijo danes.

Filozofija je izven filozofske in akademske javnosti pogosto metafora za nekakšen nebodigatreba. Označuje nekaj, s čimer kaj po nepotrebnem kompliciramo ali zapletamo precej enostavne zadeve, ki jih moramo ljudje opraviti. V tem kontekstu filozofija označuje tisto, kar je oziroma naj bi bilo nasprotno zdravemu razumu, nekakšnemu “najbolj modremu” načelu, po katerem se velja ravnati, če želimo svoje vsakodnevne naloge opraviti kar se da dobro in optimalno. To moteče nebodigatrebarstvo, ki ga najdemo v metafori filozofije, je po svoje vpisano tudi že na sam začetek filozofije oziroma filozofske razprave. Primerov niti ni potrebno posebej iskati, saj se na najbolj znanih mestih filozofije ponujajo kar sami. Eno takšnih mest antične filozofije je Platonova prisposoda o votlini, ki govori o tem, s čim bi se filozof soočil ob spustu nazaj v votlino, potem ko se je iz nje povzpел. Kajti, ko bi se vrnil v votlino in poskušal prepričati ostale, da so to, kar gledajo, le sence, v katerih ni prav nič resnice, bi bil deležen poroga in najverjetneje bi ga kaj takšnega stalo življenja.<sup>1</sup> Tudi Sokrat je čudak, ki ga je bilo potrebno obtožiti in mu naprtiti, da “počne nepotrebne reči, ko raziskuje resničnost pod zemljo in na nebu” ter da “kvari mladeniče in ne priznava bogov, ki jih priznava polis, ampak neka druga, nova božanstva.”<sup>2</sup> Vse to samo zato, da s filozofijo ne bo več težil naokoli. Skratka filozofija je, občudovanju navkljub, že na svojem začetku označena tudi kot odvečna, moteča in celo nevarna zadevščina.

Pripomba “Zakaj samo filozofirate?!” ali “Nehajte že filozofirati!” verjetno vsakogar, ki se ukvarja s filozofijo, vsaj malo zbode, pa čeprav dobro vemo, da gre za preneseno rabo v vsakdanjem govoru. Ob tej precej stari in uveljavljeni metaforični uporabi besede filozofija oziroma filozofirati pa je v zadnjem času bilo težko spregledati pogosto poudarjanje predsednika vlade, da ne bo(mo) filozofiral(i).<sup>3</sup> Toda, kar se nam kaže, je, da vzklikanje “Nič filozofirati!” ni le del njegovega retoričnega besednjaka, ampak je tudi načelo, po katerem deluje ali si vsaj želi delovati v politiki.

Že takoj po volitvah v enem svojih prvih nastopov je ob predstavitvi kandidatov za ministre pojasnil, “da je bilo v tej državi v preteklosti že veliko filozofiranja, mi pa potrebujemo rezultate,” in dodal, da je povabil tiste kandidate, za katere so ocenili, da “bodo znali kaj premakniti”.<sup>4</sup> Torej je v ministrsko ekipo povabil tiste, ki ne bodo na primer menicali, bili neodločni ali premišljevali in razpravljali, kako se lotiti zadev, ampak bodo nemudoma začeli ukrepati. Nato je kmalu za tem pojasnil, kakšen bi bil najboljši način glede odločitve o pokrajinah: “Če župan ne udari po mizi, ni nič. Pokrajine bi morala država kar

<sup>1</sup> “In premisli še naslednje,” sem nadaljeval. “Če bi takšen človek spet sestopil in sedel na isti sedež, ali se mu oči ne bi izpolnile s temo, ko bi nenadoma prišel s sonca?” “Še kako,” je rekel. “In če bi moral tekmovali v prepoznavanju onih senc s tistimi večnimi ujetniki, medtem ko sam slabo vidi, preden se mu oči povrnejo v prejšnje stanje – in to privajanje ne bi zahtevalo malo časa –, ali ne bi zbujal smeha in ali ne bi o njem govorili, da se je sicer povzpел gor, a se je vrnil s pokvarjenimi očmi in da se ne izplača niti poskusiti oditi gor?” In tistega, ki bi jih skušal osvoboditi ter voditi gor, bi ubili, če bi ga na kakšen način lahko zgrabili z rokami in umorili.” “Vsekakor,” je odgovoril.” Platon, “Država”, v: *Zbrana dela IV*, KUD Logos, Ljubljana 2009, 516e–517a, str.1164.

<sup>2</sup> Platon, “Apologija”, v: *Zbrana dela I*, KUD Logos, Ljubljana 2009, 19b in 24b–c, str. 75 in 79.

<sup>3</sup> Za dodatno osvetlitev fenomena o predsedniku vlade, ki vidi grožnjo v filozofiji, glej članek Borisa Vezjaka, <https://vezjak.com/2019/03/03/nicelna-stopnja-tolerance-do-filozofiranja-sarec-kot-vrtar-v-platonovi-drzavi/>

<sup>4</sup> *24ur*, 27. 10. 2019, <https://www.24ur.com/novice/slovenija/kaksna-bo-sarceva-ministrska-ekipa.html>



ustanoviti. Nič filozofiranja.”<sup>5</sup> Kakor vidimo, tudi glede lokalne organiziranosti in upravljanja ne vidi smisla v razpravi. Politika so po mnenju predsednika vlade dekreti in ne razpravljanje. Čez približno mesec je svoj slogan “Nič filozofirati” ponovil ob odstopu ministra za okolje. Dejal je, da ministra v odstopu sicer izjemno ceni, saj ima rad “operativnost, ne mara pa dolgega filozofiranja in kvazistrokovnjakov, ki v teoriji vedo vse, v praksi pa ne naredijo nič”.<sup>6</sup> Vsi trije primeri so vzorna oziroma šolska uporaba prenesenega pomena glagola filozofirati, kot ga najdemo v SSKJ.<sup>7</sup> Bilo bi lepo če bi šlo le za nepremišljenost, ki je predsedniku vlade zavoljo ljudskosti zdrsela z jezika. Toda prej se zdi, da gre za nekaj povsem nasprotnega. Dejansko se je niz vseh treh primerov zvrstil tudi v precej kratkem obdobju in ob zelo pomembnih javnih nagovorih. Ampak pomembnejše je, da metafora filozofije kaže na nekatere značilne poteze današnje politike na sploh, kakor je na primer pogosto izogibanje javni razpravi. Zato trditi, da metafora filozofije ni le del retoričnega diskurza, ampak tudi razumevanje političnega delovanja niti ni tako pretenciozno. Načelo, da je filozofiranje in razpravljanje “odvečno modrovanje”, ki ovira “resno politično delo”, je izjemno všečno in populistično. Seveda, če je vse jasno in ni dvomov, zakaj bi potem izgubljali dragoceni čas z javnim razpravljanjem, ko pa lahko po meri zdravega razuma nemudoma ukrepamo. Odvečnost filozofiranja oziroma razpravljanja po nepotrebnem, ki je postalo tudi sinonim za preveč teorije in premalo prakse, je v današnjem prostoru in času bolj ali manj *modus operandi*. Primerov, ki bi temu pritrdili, je veliko. Eden vidnejših je sprejemanje zakonov po skrajšanem postopku. Vlade v Sloveniji pogosto oziroma prepogosto sprejemajo zakone po skrajšanem postopku. Skrajšani postopek ne predvideva tridesetdnevnega časovnega roka za javno razpravo in naj bi bolj ali manj veljal za izjemo.<sup>8</sup> Uvajanje takšne prakse nevarno izključuje ne le zainteresirano, ampak tudi strokovno javnost.

<sup>5</sup> Dnevnik, 3. 10. 2019, <https://www.dnevnik.si/1042841876>,

<sup>6</sup> MMC RTV, 27. 2. 2019, <https://www.rtvsl.si/slovenija/premier-sarec-sprejel-odstop-ministra-lebna-pricakuje-odstop-topolka/481204>,

<sup>7</sup> “2. ekspr. razpravljati o kaki stvari po nepotrebnem: zdaj, ko bi morali prijeti za delo, filozofirajo”, “SSKJ” v Fran, <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=filozofirati>. Vprašanje, ali ima beseda filozofirati izven filozofske javnosti v našem jezikovnem okolju sploh še kakšno drugo konotacijo kot to, ki smo jo navedli, je seveda povsem na mestu. Zdi se, da je morda odgovor prej nikalen kakor pritrdilen in če je temu tako, bi v tem primeru potem težko še naprej govorili o metafori, saj je pomen postal tako rekoč edini in ni več prenesen. Ampak temu vprašanju bi se morali posvetiti posebej, da bi lahko nanj korektno in z gotovostjo odgovorili. Zato bomo se držali podmene, da gre za metaforo na kar nakazuje tudi SSKJ.

<sup>8</sup> “Eno izmed glavnih pravil, ki javnosti omogočajo, da se seznani s predlagano novo zakonodajo in morda celo poda pripombe, je pravilo o najmanj 30-dnevni javni razpravi o vsakem novem predpisu, ki ga sprejema državni zbor. To določa resolucija o normativni dejavnosti. In tej nevšečnosti se vlade najpogosteje izognejo s sprejemanjem zakonov po skrajšanem postopku, ki rok za javno razpravo skrajšajo ali kar odpravijo. Sedanja vlada, [...] ‘krši pravilo o 30-dnevni javni razpravi kar v 57 odstotkih postopkov’. [...] Odkar je bila leta 2009 sprejeta resolucija o normativni dejavnosti, je določbe te resolucije najmanjkrat kršila vlada Boruta Pahorja, a še vedno v več kot polovici primerov – pri 53 odstotkih postopkov sprejemanja predpisov. Prejšnja, Cerarjeva vlada je določbe o sodelovanju (zainteresirane) javnosti pri pravi zakonov in podzakonskih aktov kršila v 60 odstotkih. Vlada Alenke Bratušek je to storila v 64 odstotkih, vlada Janeza Janše pa kar v 81 odstotkih.” (Peter Petrovčič, “Kdo potrebuje javnost” *Mladina*, 4. 1. 2019), <https://www.mladina.si/188958/kdo-potrebuje-javnost/>.

Ob metafori filozofije, ki označuje nepotrebno modrovanje, nas metafora filozofije popelje še k neki drugi trivialni banalnosti. Filozofija je tudi metafora za “resnost izraženega mnenja”, nazora, moto ipd. Neredko lahko zasledimo prisotnost besede filozofija, ko nekdo želi dati težo oziroma pomen lastnemu mnenju ali nazoru, pa če tudi gre za povsem zdravorazumsko puhlico ali povsem neargumentiran premislek. Pogosto slišimo “Moja/naša filozofija je ...” in ne le posamezniki tudi podjetja pogosto navajajo v svojih predstavitvah, ob vizijah in novicah različne “svoje filozofije”.<sup>9</sup> Pustimo ob strani, da je “moja filozofija” nekakšen oksimoron, ki bi zagotovo terjal posebno razpravo. Zanimivo je, da se ob precejšnji zaničljivosti do filozofije, kakor smo zgoraj videli in jo lahko vsakodnevno opazamo, mnogi v javnosti vse pogostejše okrancljajo z označevalcem filozofa. Tudi prejšnji predsednik vlade je v celoti gradil svojo podobo s tem, da je filozof, ki so mu vprašanja etike na prvem mestu.<sup>10</sup>

Če se je metafora filozofije v prvem primeru nanašala na nepotrebno in brezplodno razpravljanje, je v tem drugem primeru v vlogi lišpa. Vidimo lahko, da je metafora filozofije mesto, kjer se pokažejo nekatere bistvene značilnosti današnjega prostora in časa, ki so odrekanje teoriji in razpravljanju v družbi, ki politiko razume predvsem kot tehnično upravljanje zasebnih interesov.

Vprašanje vednosti in znanosti v družbi, ki sicer stavi na znanje, a sta ji vednost in znanost odveč, če nista neposredno uporabni ali “preveč teoretski” in “filozofski”, je hkrati vprašanje družbene veljave filozofije. Položaj, ki ga zavzemata vednost in znanost, je ambivalenten in filozofija ga deli z njima. Na eni strani so polna usta krilatice o družbi znanja, slavljenje aplikativnih znanstvenih in tehničnih dosežkov ter neumorno sklicevanje na etiko postali del našega vsakdana. Na drugi smo priča razmahu antintelektualizma in populizma, kakor smo ju videli tudi v že navedenih primerih, ki skupaj s kvaziznanstvenimi idejami ne tolčejo le po znanstvenih, temveč tudi po civilizacijskih dosežkih. Ob tem velja poudariti, da ne gre le za občasne in osamljene primere, ampak smo priča temu, da ti postajajo vedno bolj značilni za današnji čas. Toda kljub temu, da s slabenjem avtoritete vednosti in ustvarjanjem zatohlega ozračja sami pridobivajo veljavo, bi jih najverjetneje težko označili za neposredne in edine povzročitelje devalorizacije vednosti same v današnjih družbah.

Zdi se, da ima veliko večjo vlogo pri eroziji vednosti in znanosti<sup>11</sup> njuno potrženje. Aplikativna znanost in tehnika vedno vidneje pridobivata večjo družbeno veljavo. Zagotovo imata nedvomno pomembno vlogo v razvoju znanosti na sploh, tako danes kakor tudi

**9** Rubrika “Filozofija” je danes sestavni del vsake predstavitve podjetij od Hoferja do Porscheja. Kaj se pod to rubriko potem znajde, je druga zgodba, denimo: “Naša filozofija je prodati dober izdelek” <http://www.kolektor.si/index.php?t=news&l=sl&type=1&id=582>.

**10** Ta problem je podrobneje osvetlil Boris Vezjak v članku *Miro Cerar in obeti filozofije v politiki*, <https://vezjak.com/2014/10/23/miro-cerar-in-obeti-filozofije-v-politiki/>.

**11** Zaradi lažje izpeljave misli in poante, ki jo želim predstaviti, besedi *vednost* in *znanje* izmenično uporabljam glede na kontekst, kot sinonima, čeprav to nista. Deloma tudi zato, ker viri na katere se sklicujem izhajajo iz različnih področij znanosti oziroma znanstvenih disciplin in posledično s tem različne znanstvene terminologije.

skozi vso zgodovino in težko bi temu oporekali. Problem, ki smo mu priča, pa je, da je znanost vse bolj razumljena le še kot oblika raznih aplikacij in tehnoloških izumov, vednost pa zreducirana na različna rokodelska znanja ali veščine. Posledica odvečnosti teoretične matematike ali ukvarjanja s filozofijo ali jezikoslovjem so na primer tudi navduševanja, da naj bo šola “bolj življenjska” in naj se učence nauči praktičnih veščin, da se bodo v življenju lažje “znašli”. Seveda sta oranje njive in poslovni načrt potemtakem uporabnejša in zato pomembnejša od filozofije. Hkrati pa tudi znanost znotraj akademskega sveta postaja vse bolj podvržena raznim kvantitativnim merilom, kakor so na primer bibliometrični kazalniki. Posledično so za nekatere privatne založbe tako znanstveni dosežki in odkritja postali vir milijonskih dobičkov, s katerimi se kupčuje na borzi.<sup>12</sup>

Pri tem nista na udaru le humanistika ali filozofija, kakor bi se morda komu na prvi pogled lahko dozdevalo, ampak celotno področje znanosti in s tem vednosti. Skratka, če nekoliko grobo poenostavimo, od jezikoslovja ostaja “tekoče znanje jezika brez naglasa”, od matematike računovodstvo, od kemije farmacija, od filozofije, kakor bomo videli, kritično mišljenje.

Sedanja družbena situacija je posledica daljšega zgodovinskega procesa. Bistvene poteze pa so zarisale in zaznamovale družbene spremembe v 20. stoletju. S prehodom od fordističnega k postfordističnemu načinu organizacije – ne le proizvodnje, ampak celotne družbe – se je pod zastavo kreativnosti in upora proti avtoriteti vednosti vzpostavil izrazito utilitaristični odnos do znanosti in s tem tudi do vednosti kot take.

Marcel Gauchet<sup>13</sup> v tem kontekstu govori o pozunanjenem znanju. Pravi, da smo priča prelomu, ki se kaže z več vidikov. Namen šole je bil včasih formacija državljana. Znanje je bilo v središču procesa, v katerem je človek postajal posameznik. Človek se je lahko oblikoval kot subjekt le na osnovi znanja, ki ga je pridobil. Katera znanja so najustreznejša, da pridemo do cilja, je pri tem ostalo odprto. Toda ta perspektiva se je danes spremenila. Idejo, da moramo subjekti šele postati, je zamenjal konsenz, ki posameznika postavlja pred znanje. V izobraževanju je implicitno prisotna predpostavka, da posameznik obstaja neodvisno od znanja. Znanje je tako postalo le posameznikovo orodje, ki pa ni del njegovih lastnih temeljev. Gauchet še dodaja, da takšno razumevanje predpostavlja “da človek živi bolje, če znanje ima; toda načeloma je mogoče živeti tudi brez njega.”<sup>14</sup> Toda kakšno bi bilo življenje brez znanja? Značilnost preloma, na katero opozori Gauchet, je tudi vidna v spremembi, da sta bila znanje in vednost prej osvobodilna, zdaj sta zatiralska ali vsaj potencialno zatiralska. Če sta znanje in vednost včasih utelešala emancipacijo človeškega duha, je danes znanje postalo načelo ustroja družb in njihovega ekonomskega ustroja. “Vse znanje zdaj spada v človekovo ‘razpoložljivo okolje’

<sup>12</sup> Ogromni dobički založnikov znanstvenih revij oziroma znanstvenih člankov, kakor sta na primer Elsevier in Springer Nature, se večinoma izplačujejo v obliki dividend lastnikom. Ob tem seveda ostaja vprašanje financiranja objav iz javnih sredstev pri teh založbah itd.

<sup>13</sup> M.-C. Blais, M. Gauchet, in D. Ottavi, *Pogoji vzgoje*, Založba Krtina, Ljubljana 2011, str. 66–69.

<sup>14</sup> Ibid., str. 69.

in deluje kot nekakšna tehnična proteza,”<sup>15</sup> Najočitnejši znak te spremembe je viden v tem, da je figuro znanstvenika, ki znanje zadržuje, zamenjala figura raziskovalca, ki z znanjem dela.

Vednost in znanje sta bila tako tradicionalno v središču človekove subjektivizacije, procesa človekove formacije v subjekt. Znanje je zato v okviru izobraževanja imelo formativno moč. Danes pa je izobraževanje namenjeno predvsem pripravi na delovno mesto. Ker tradicionalna oblika zaposlitev izginja, delo postaja vse bolj nematerialno in avtomatizirano<sup>16</sup> in interes profita nalaga optimizacijo, posebna znanja in specifične veščine zamenjujejo generične sposobnosti (govorice, razumevanja in eksistenčne drže). Damijan Štefanc ugotavlja, da se je na področju družboslovja prevladujoče uveljavil koncept kompetence, ki ima behavioristično konceptualno ozadje. Kompetenca tako označuje zmožnost realizacije operativnih nalog in prilagajanja vsakokratnim partikularnim zahtevam oziroma potrebam trga.<sup>17</sup> Zato se danes v niz podatkov – informacija – znanje umešča kot zadnji in najpomembnejši člen še kompetenca. Tradicionalno mesto znanja tako vse bolj zaseda kompetenca. Štefanc opozori, da ne gre spregledati, da so kompetence vedno bile pomemben del delovnega usposabljanja ter poklicnega in strokovnega izobraževanja. Problem nastane, ko kompetence vstopijo v polje splošnega izobraževanja, ki ni, tako kot velja to za poklicno in strokovno, ujeto v logiko ekonomske funkcionalnosti. Splošno izobraževanje se takšni logiki v osnovi zoperstavlja in se v tem smislu zato vzpostavlja kot svobodno.<sup>18</sup>

Vpeljavi ključnih kompetenc ni ubežala niti univerza. Tudi v bolonjskih učnih načrtih bomo zaman iskali znanja ali kakšne specifične veščine predmeta, ampak bomo našli le razdelke “Predvideni študijski rezultati” ter “Cilji in kompetence”. Marsikdo bo ob tem zamahnil z roko, češ, saj gre le za birokratski nesmisel, ki nima vpliva na vsebino, včasih smo nečemu rekli znanje, sedaj to pač poimenujemo kompetence. Pri tem moramo spomniti na Christiana Laval, ki v svoji analizi razmaha kompetenc na področju izobraževanja opozori, da besede niso nevtralne niti tedaj, kadar želijo biti tehnične, operativne, opisne, in če besedo “znanje” nadomestimo z besedo “kompetenca, to ni brez pomena.”<sup>19</sup> Pri nadomeščanju znanja s kompetencami moramo imeti v mislih, da gre za spremembo na konceptualni in tudi strukturni ravni. Problem, na katerega trčimo, je, da znanje ni več merilo kompetence, pač pa je kompetenca postala merilo za izbor znanja.<sup>20</sup>

15 Ibid., str. 71.

16 Tukaj seveda ne gre spregledati proizvodnje, ki obsega delo predvsem nekvalificiranih delavk in otrok, ki se opravlja v izjemno nemogočih izkoriščevalskih delovnih pogojih ter celo nemalokrat suženjskih razmerjih in to ne le v oddaljeni Aziji ali Afriki, ampak tudi pri nas na jugu Italije, v Španiji, Turčiji itd. Delovno mesto je v tem primeru izvzeto iz horizonta izobraževanja – kakršnegakoli, tako splošnega kot poklicnega. In ko govorimo o postindustrijski oziroma postfordistični družbi, je v njej kot njena hrbtna plat zaobsežena tudi ta izkoriščevalska.

17 Damijan Štefanc, *Kompetence v kurikularnem načrtovanju splošnega izobraževanja*, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2012, str. 52.

18 Štefanc, *ibid.*, str. 61.

19 Christian Laval, *Šola ni podjetje. Neoliberalni napad na javno šolstvo*. Zložba Krtina, Ljubljana 2005, str. 72

20 Štefanc, *ibid.*, str. 55.

Štefanc izpostavlja, da je bila ena bistvenih zahtev bolonjske reforme visokega šolstva prav osredotočenost programov na splošne in predmetnospecifične kompetence. Tako je do podobnega premika kot v splošnem izobraževanju prišlo tudi na univerzi. Tradicionalno se je univerzo razumelo kot prostor raziskovanja na eni strani in na drugi kot prostor širjenja in posredovanja znanja študentom. Univerza nikoli ni bila razumljena kot poklicna šola. Zato podrejanje vsebine znanstvenih disciplin logiki kompetenc ukinja tradicionalno logiko študija in raziskovanja na univerzi. Logiko akademskega študija in usvajanja vednosti in znanosti poglobljanja in raziskovanja znanstvenih disciplin je nadomestila usposobljenost diplomanta.<sup>21</sup> Bolonjska reforma je tako bistveno posegla v sam smoter in vlogo univerze.

Kakor lahko vidimo, nam sprememba na področju izobraževanja pokaže jasnejšo sliko erozije vednosti in njene družbene vloge. Soočeni smo s siromašenjem vseh znanstvenih področij v tistem delu, ki obsega teoretična in temeljna znanja. Kaj potem še ostaja od filozofije, ki je reducirana na kompetence, kakršna je na primer "sposobnost kritične analize", in jih bo pridobila bodoča diplomantka?<sup>22</sup> V tem kontekstu nadomeščanja znanja s splošnimi kompetencami bi morda lahko iskali tudi razloge za osip vpisa na študij filozofije. Vprašanje zakaj bi se nekdo odločil za študij, ki od študenta terja veliko truda in napora ob branju filozofskih tekstov, ko pa lahko pride do nekaterih kompetenc, kot je na primer kritično mišljenje, prav tako s kakšnim drugim študijem, bolj uporabnim in ki terja manj naporenega branja. In ravno tako glede ukinjanja filozofskih oddelkov na nekaterih univerzah velja podobno, če smoter filozofije ni več v njej sami, ampak smoter filozofije postane večšina kritičnega mišljenja, potemtakem lahko ta mirno životari tudi v okviru kakšnega oddelka za literaturo.

Toda, ko je filozofija navdušena nad tem, da ji je družba s kompetencami končno priznala tudi neko uporabno vrednost, in se ob tem hkrati odpove nujnosti "nepotrebne raziskovanja resničnosti na nebu in zemlji" kot temelja vednosti, ostane od nje le še metafora lastne karikature.

21 Štefanc, *ibid.*, str. 152–154.

22 Naj kot primer navedem enega izmed opisov, kaj obsega naziv diplomiranega filozofa oziroma filozofinje. Tukaj pod učnimi izidi najdemo najprej splošne kompetence (razmišljajo logično, abstraktno, analitično in sintetično; so usposobljeni za sodelovanje pri reševanju strokovnih vprašanj; seznanjeni so s temeljnimi raziskovalnimi metodami, ki jih tvorno prenašajo z enega področja na drugega; bolj celovito pristopajo k evidentiranju problemov in njihovem reševanju; imajo zavest o potrebi stalnega izpopolnjevanja že pridobljenega znanja in pripravljenost za tako nadgradnjo; uporabljajo IKT pri iskanju, izbiranju, obdelavi in predstavitvi informacij itd.) nato splošne kompetence na področju filozofije (sposobnost kvalitetno uporabljati vire in informacije; sposobnost branja in razumevanja besedil; zmožnost kritičnega mišljenja in avtonomne presoje; sposobnost prenosa znanj v prakso in vsakdanje življenje; zmožnost kritičnega ovrednotenja znanja; obvladanje večšine etičnega premisleka.) in šele na to predmetno specifične, ki se nanašajo na vsebino študija (sposobnost splošnega uvida v temeljne koncepte zgodovine filozofije in sodobnih filozofij; sposobnost refleksije na področjih filozofije in humanistike ter kritičnega ovrednotenja družbenih razmer in nazorske argumentacije; zmožnost povezovanja filozofskih spoznanj s spoznanji drugih ved; zmožnost uporabe filozofskega znanja in temeljnih konceptov v praksi.). Besedo znanje bomo na tem mestu iskali zaman.

<https://www.nok.si/kvalifikacije/diplomirani-filozof-un-diplomirana-filozofinja-un-5>.