ANαliZA

ARISTEJ časopis za kritično misel

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.dafz-drustvo.si)

04
2012, letnik 16

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto XVI., december 2012

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.dafz.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

Založnica: Založba Aristej d.o.o., Marčičeva ulica 19, 2000 Maribor
www.aristej.si
e-naslov: info@aristej.si
Naročila sprejema založba preko spletne strani ali na zgornji naslov.
Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravski tisk d.o.o., Linhartova ulica 6, 2000 Maribor, december 2012

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo JAVNE AGENCIJE ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

Čemu živeti?

Friderik Klampfer
Eksistencialni obup in smisel življenja 5

Politična filozofija iz naslanjača

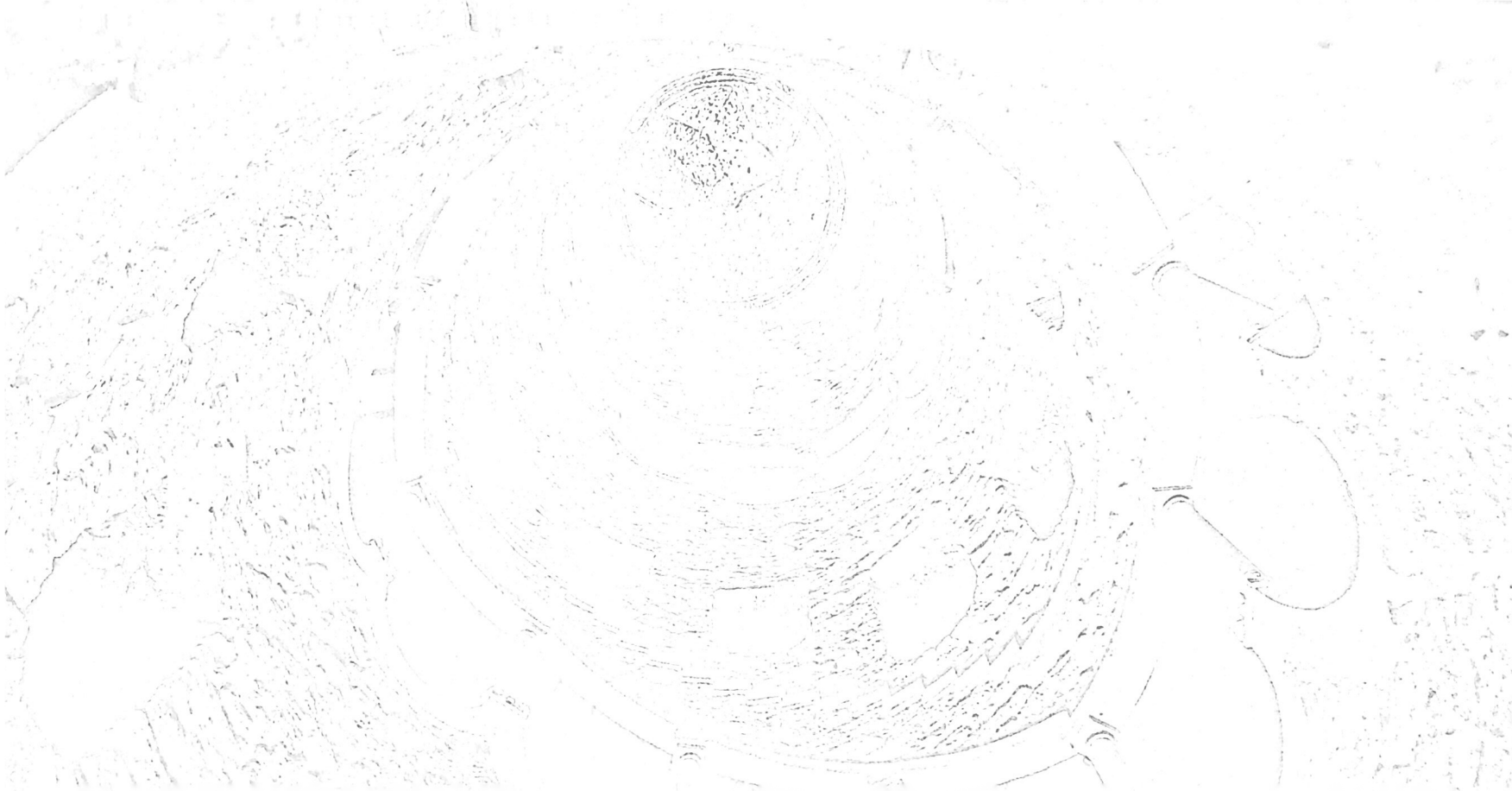
Nenad Miščević
Politika iz naslonjača 57

Bolonjska reforma, trg in globalizacija

Rudi Kotnik
Nova pedagoška paradigma bolonjskega procesa
kot racionaliziran mit 77

Hume: um je suženj utrpevanj

David Hume
Razprava o človekovi naravi 91



Čemu živeti?

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Eksistencialni obup in smisel življenja

»In zdaj je tu smisel življenja. Nič posebnega ni. Bodite dobri do drugih, izogibajte se mastnim jedem, občasno preberite kako dobro knjigo, pojdite na kakšen sprehod in poskusite živeti v miru in slogi skupaj z ljudmi vseh ras in prepričanj.«

(Monty Python, The Meaning of Life)

V pričujočem članku se lotevam uganke o smislu življenja. Njegov namen je dvojen: po eni strani demistificirati vprašanje o smislu življenja, po drugi pa potolažiti vse, ki morda nad življenjem obupujejo, da je smisel v načelu dosegljiv vsakomur od nas. V zvezi s prvim dokazujem, da je uganka o smislu življenja le na videz zapletena, v resnici pa jo je preprosto razvozlati. Zapletena je videti, ker vprašanje »Ali je življenje (lahko) smiselno in če da, kdaj je takšno?« zamenjujemo s celo vrsto drugih, resda sorodnih, ne pa tudi logično povsem enakovrednih vprašanj. Brž ko problem življenjskega smisla dovolj natančno opredelimo, pridih skrivnostnosti izpuhti. Eksistencialni obup ali tesnoba, kot ga oziroma jo razumem sam v pričujočem članku, je obup, porojen iz mešanice praktičnega skepticizma in nihilizma. Da bi se znašli v njem, ni dovolj, da se zamaje naše zaupanje v razloge, zaradi katerih počnemo to, kar počnemo, zamajati se mora naša vera v praktični um kot tak, torej v razloge, da bi si sploh za karkoli prizadevali. Za eksistencialnega obupanca je, skratka, v skladu z mojo diagnozo značilno, da ne more najti nobenih dobrih razlogov za to, da bi v življenju počel karkoli, oziroma da bi raje počel nekaj kot nič.

Za pristen, radikalni in globalni eksistencialni obup je zato na voljo eno samo zdravilo – dokaz, da so vsaj nekatera človeška prizadevanja smiselna, oziroma da so ena od njih bolj smiselna kot druga. Ker dajejo življenju smisel edino smiselna prizadevanja (medtem ko mu ga nesmiselna prizadevanja edina odvzemajo), je to edini dokaz za smiselnost življenja, ki ga lahko damo, a hkrati tudi celoten dokaz, ki ga potrebujemo. In katera človeška prizadevanja so taka? V pričujočem članku ponujam zgolj skico odgovora na omenjeno vprašanje: prizadevanje P je smiselno, če je bodisi P nekaj, kar je samo po sebi vredno početi, bodisi P prispeva k uresničitvi cilja, ki ga je vredno uresničiti.

Pričujoči zagovor načelne možnosti smiselnega življenja je zato formalen – trdim, da je življenje smiselno, če je le (v zadostni meri) zapolnjeno z/sestavljeno iz smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti. Razen nekaj splošnih opazk, denimo, da to predpostavlja obstoj dragocenih ciljev, odnosov in dejavnosti, v članku ne ponujam ne seznama smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti in ne načelnega odgovora na vprašanje, kaj lese naredi smiselne (kadar so taki). (Če gre verjeti Thomasu Nagelu, je to itak lažji del naloge). Tudi do razmerja med smiselnimi prizadevanji in

smiselnim življenjem (kot celoto) se podrobneje ne opredeljujem. Namesto tega predstavim nekaj prepričljivih razlogov za zavrnitev globalnega praktičnega skepticizma in življenjskega pesimizma. Dokazujem, da nabor argumentov, ki tipično motivirajo odziv praktičnega skeptika in pesimista na vsak predlog za ravnanje (»Čemu neki bi počel to, še več, čemu neki bi sploh karkoli počel?«), ne zamaje resno naše vere v obstoj normativnih, upravičevalnih razlogov za želje in dejanja, ter da bodo, vse dokler se ta opira na dovolj trdne temelje, določena človeška prizadevanja, posledično pa tudi vsaj nekatera človeška življenja, v načelu lahko smiselna.

Ključne besede: smisel življenja, eksistencialna tesnoba, Sizif, praktični skepticizem in eksistencialni pesimizem, dragoceni odnosi, dejavnosti in prizadevanja.

Uvod

Čeprav so mu pričeli profesionalni filozofi nekaj več pozornosti posvečati šele v zadnjih petdesetih letih, velja uganka o smislu življenja za filozofsko vprašanje *par excellence*. Za to ni zaslužen le prizvok globokoumnosti, ki ga spremlja in ki se mu v svojih filmih tako posrečeno posmehuje Woody Allen. V času, ko hitro napredujoča znanost vztrajno klesti nabor vprašanj in tem, ki se jim najbolje prilegajo filozofske metode raziskovanja, ostaja smisel življenja ena poslednjih še neosvojenih filozofskih trdnjav. Filozofi in teologi so si celo edini, da zarisuje mejo, onkraj katere stroga empirična znanost nemočno dvigne roke in obnemi. Vprašanje o smislu življenja tako ni le eno najpomembnejših in obenem najbolj zagatnih, ali, če hočete, globokoumnih vprašanj, temveč tudi bojno polje, na katerem se bije bitka za avtonomnost in potrebo po filozofski refleksiji.

Pričujoči članek je samo posredno prispevek k temu zadnjemu. Namesto tega postavlja v ospredje dve drugi vprašanji: Kako sploh razumeti obupavanje nad življenjem in dvome o njegovi smiselnosti? ter Ali naj se pustimo prepričati pesimistom in nihilistom? V zvezi s prvim, metafilozofskim vprašanjem ugotavljam, da je uganka o smislu življenja zapletena le na prvi pogled, v resnici pa jo je razmeroma enostavno razvozlati. Zapletena je videti, ker vprašanje »Ali je življenje (lahko) smiselno in če da, kdaj je takšno?« zamenjujemo s celo vrsto drugih, resda sorodnih, ne pa tudi povsem logično enakovrednih vprašanj. Brž ko problem življenjskega smisla dovolj natančno opredelimo, pridih skrivnostnosti izpuhti. Eksistencialni obup ali tesnoba, kot ga oziroma jo razumem sam v pričujočem članku, je obup, porojen iz mešanice praktičnega skepticizma in nihilizma. Da bi se znašli v njem, ni dovolj, da se zamaje naše zaupanje v razloge, zaradi katerih počnemo to, kar počnemo, zamajati se mora naša vera v praktični um kot tak, torej v razloge, da bi si sploh za karkoli prizadevali. Za eksistencialnega obupanca je, skratka, v skladu z mojo diagnozo značilno, da ne more najti nobenih dobrih razlogov za to, da bi se v življenju česarkoli lotil, oziroma da bi raje počel nekaj kot nič.

Eksistencialni obup se napaja iz mnogoterih virov. Prst, v kateri najbolje kali, so pričevanja o nesmiselnem, brezkoristnem človeškem trpljenju. Enako dobro pa uspeva tudi v razmerah spodletelih načrtov, ponavljajočih se spodrsljajev in

razočarajočih neuspehov. Eksistencialna kriza, ki jo je na vrhuncu svoje kariere preživljal znameniti ruski pripovednik Lev Nikolajevič Tolstoj, je dokaz, da nas lahko tovrstni radikalni dvom obide celo sredi po vseh merilih cvetočega in izpolnjujočega življenja. Če so že poti do njega številne, pa vodi proč od pristnega, radikalnega in globalnega eksistencialnega obupa ena sama pot – dokaz, da so vsaj nekatera človeška prizadevanja smiselna, plodna, smotrna, razumna, oziroma da so ena od njih taka v večji meri kot druga. Ker dajejo življenju smisel edino smiselna prizadevanja (medtem ko mu ga nesmiselna prizadevanja edina odvzemajo), je to edini dokaz za smiselnost življenja, ki ga lahko damo, a hkrati tudi celoten dokaz, ki ga potrebujemo.

V zvezi z drugim, filozofskim vprašanjem zato delim norčavi optimizem Montyja Pythona iz uvodnega navedka. Čeprav ni že kar v osnovi smiselno sleherno človeško življenje, pa lahko vsak svoje življenje vsaj v načelu napolni z več ali manj smisla s tem, da poskrbi, da bo čim manj svoje energije in časa razdajal za nesmiselna prizadevanja. In katera človeška prizadevanja so taka? V pričujočem članku ponujam zgolj skico odgovora na omenjeno vprašanje: prizadevanje P je nesmiselno, če bodisi P ni nekaj, kar bi bilo samo po sebi vredno početi, bodisi ne prispeva k uresničitvi kakega cilja, ki bi ga bilo vredno uresničiti.

Pričujoči zagovor načelne možnosti smiselnega življenja je zato formalen – trdim, da je življenje smiselno, če je le (v zadostni meri oziroma pretežno) sestavljeno iz smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti. Razen nekaj splošnih opazk, denimo, da to predpostavlja obstoj dragocenih ciljev in dejavnosti, v članku ne ponujam ne dokončnega seznama smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti in ne načelnega odgovora na vprašanje, kaj le-te naredi smiselne (kadar so taki). (Če gre verjeti Thomasu Nagelu, je to itak lažji del naloge). Tudi do razmerja med smiselnimi prizadevanji in smiselnim življenjem (kot celoto) se podrobneje ne opredeljujem. Namesto tega predstavim nekaj prepričljivih razlogov za zavrnitev globalnega praktičnega skepticizma in življenjskega pesimizma. Dokazujem, da nabor argumentov, ki tipično motivirajo odziv praktičnega skeptika in življenjskega pesimista na vsak predlog za ravnanje (»Čemu neki bi počel to, še več, čemu neki bi sploh karkoli počel?«), ne zamaje resno naše vere v obstoj normativnih, upravičevalnih razlogov za želje in dejanja, ter da bodo, vse dokler se ta opira na dovolj trdne temelje, določena človeška prizadevanja, posledično pa tudi vsaj nekatera človeška življenja, v načelu lahko smiselna.

Smisel torej ne pride sam od sebe, ne pade z neba in ga ni mogoče pričarati iz klobuka. V svetu okrog nas ga ne mrgoli, pa tudi primanjkuje ga ne in je vsaj v načelu dostopen vsakomur. Svoje življenje lahko naredimo (bolj) smiselno tako, da ga zapolnimo s smiselnimi prizadevanji in vsakomur od nas je na voljo resda ne neskončno mnogo, zato pa čisto dovolj tovrstnih prizadevanj. V primerjavi z brezmejnim življenjskim optimizmom kakšnega Viktorja Frankla (glej Franki, 2005), je moj optimizem kljub vsemu bolj zmerne sorte in omejenega dometa – nekatere življenjske okoliščine lahko po moje posamezniku smiselna prizadevanja močno otežijo ali celo povsem onemogočijo (v mislih imam hudo

duševno prizadete posameznike, Franklove na smrt obsojene taboriščnike, vojno ipd.). Pričujoče dokazovanje je zato načelne narave – nič takega ni na svetu ali na nas samih, kar bi nam načeloma onemogočalo živeti smiselno življenje, oziroma zaradi česar bi bilo upanje na tovrstno življenje prazno. Ali bomo živeli bolj ali manj smiselno življenje, oziroma natančneje, ali bomo v življenju počeli bolj ali manj smiselne stvari, je (če seveda odmislimo izjemno nenaklonjene mere) tako v končni fazi odvisno izključno od nas, od premišljenosti naših zbir in odločitev.

Tu je moj načrt. V prvem poglavju skušam poiskati najbolj ustrezno formulacijo vprašanja o smislu življenja. V ta namen najprej pregledam in nato izločim celo vrsto vprašanj o človeškem življenju, ki so (lahko) bolj ali manj legitimna in filozofsko zanimiva, ne izražajo pa tiste vrste eksistencialne groze in tesnobe, v katero nas pahne verjetnost, da je prav vsako človeško prizadevanje, posledično pa tudi prav vsako ljudem dostopno življenje brez smisla. Temu sledi podrobnejša opredelitev pristnega, radikalnega in globalnega eksistencialnega obupa in njegova razmejitev do nekaterih drugih pojavnih oblik, ki jih privzameta zmrdovanje in obupavanje nad življenjem. V tretjem poglavju predstavim tipične razloge za praktični skepticizem in eksistencialni nihilizem, nato pa v naslednjih poglavjih dokazujem, da so ti pomisleki vsi po vrsti neutemeljeni. V zaključnem poglavju nato v grobih obrisih nakažem še, kako si predstavljam odnos med smiselnimi prizadevanji in smiselnim življenjem.

1. Večpomenskost pojma smisla

Smisel [*meaning*] primarno pripisujemo stavkom in zgolj v prenesenem pomenu tudi dejanjem in izjavam. Ali ni trditev »Življenje (n)ima smisel/la« potemtakem lep zgled za kategorialno napako? (Tak je vsekakor poduk *Stoparskega vodnika po galaksiji,* ko računalnik na vprašanje »V čem je smisel življenja?« odgovori »42«).

Preden se zadovoljimo s takim sklepom, se splača preizkusiti naše razmeroma trdne intuicije o tem, da so ena življenja bolj smiselna kot druga. Primerov nesmiselnih življenj zlepa ne zmanjka: Sizif, Vladimir in Estragon, junaka Becketove igre *Čakajoč na Godota,* Josef K., junak Kafkovega *Gradu.* Susan

Wolf (2013) omenja kot paradigmatski primer nesmiselnega žitja Bloba (Mehurčka?), človeka, ki je cele dneve prikovan na televizijski ekran, požira en sitcom za drugim in se naceja s pivom.[1]

Tudi če se morda strinjamo, da je »smisel« lahko atribut človeških življenj in da je torej vprašanje »Ali je (človeško) življenje (lahko) smiselno?« samo

[1] Zanimiv, a hkrati zagaten primer je glavni junak filma režiserja Davida Leana z naslovom *Most na reki Kwai.* Polkovnik Nicholson, ki poveljuje britanskim vojakom, zaprtim v japonskem taborišču za vojne ujetnike in ki ga v filmu izvrstno oživi Alec Guinness, je brez dvoma tragični junak. Toda poleg tragične zmote, ki je posledica njegove nečimrnosti, prevzetnosti in slabe presoje, je na njegovem prizadevanju, da bi za vojaške potrebe smrtnega sovražnika zgradil železniški most in tako Japoncem dokazal superiornost britanskega duha, tehnologije in mentalitete, še nekaj, zaradi česar se gledalec težko otrese občutka absurdnosti.

smiselno, pa smo s tem preskočili šele prvo oviro. Čemu pravimo »smisel«, na katero plat življenja se ta izraz nanaša? Kaj je to, kar si v svojem hlastanju po smislu želimo, da bi naša življenja imela, in pomanjkanje česar v svojih življenjih obžalujemo? Težava je v tem, da se za »smislom« skrivajo zelo raznolike ideje. Smiselnost je enkrat razumljena kot smotrnost, drugič kot koristnost, tretjič kot pomembnost, četrtič kot trajnost, petič kot … Absurdno/nesmiselno početje tako eni enačijo z nesmotrnim, drugi z brezciljnim, tretji z brezplodnim, četrti z brezvrednim, peti z nekoristnim, šesti z nepomembnim, spet sedmi pa s početjem, katerega vpliv ali učinek je bežen, kratkotrajen ali minljiv.

Pojmovna zmeda je lepo razvidna iz široke palete vprašanj, ki jih različni avtorji tlačijo v rubriko ohlapno opredeljenega »življenjskega smisla«:

(i) Zakaj sploh nekaj je in ni namesto tega raje nič? (Leibniz, Heidegger)

(ii) Ali imamo kak dober razlog za to, da sploh karkoli počnemo in ne počnemo raje nič? Oziroma za to, da si za karkoli prizadevamo? Oziroma da si za ene stvari prizadevamo bolj kot za druge? Ali ni (v luči našega neizogibnega osebnega konca, pa tudi konca vesolja, dejstva, da so tudi naši najbolj vrhunski dosežki konec koncev nepomembni in kratke sape, ali česa tretjega) vse (enako) brez smisla?

(iii) Ali imamo kak dober razlog za to, da si prizadevamo ohraniti/podaljšati in izboljšati svoje življenje in/ali življenja drugih?

(iv) Ali bodo dobri nameni in dejanja nagrajeni ali pa čaka dobrotnike povsem enaka usoda kot hudodelce? (Kant, Savater)

(v) Ali naše življenje/obstoj služi kakemu (višjemu) namenu/cilju/smotru ali ne? (»Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo?«)

(vi) Ali smo na svetu iz kakega posebnega razloga, s točno določenim namenom, ali pa smo se na njem znašli po naključju in za naš obstoj ni kakega pametnega razloga? (Tolstojev Čemu živimo? in Čemu umremo?)

(vii) Ali je naše življenje dobrina, ki jo moramo negovati in za katero moramo biti hvaležni, ali pa ni, ravno nasprotno, dobro za nič in za nikogar?

Vprašanje po smislu je torej včasih razumljeno kot vprašanje po zadostnem razlogu za obstoj sveta, spet drugič kot vprašanje po življenjskem smotru, tretjič kot vprašanje po razlogih za moralno ravnanje, četrtič kot vprašanje o razlogih za obstoj, petič kot vprašanje o obetih, da bo enkrat nekje pravici vendarle zadoščeno (pa čeprav z zamudo), in šestič kot vprašanje o vrednosti življenja.[2]Nekateri od zgornjih enačajev so že na prvi pogled čisto zgrešeni.

[2] Če je vprašanje o smislu življenja narobe zastavljeno ali razumljeno, bomo iskali odgovor nanj tam, kjer ga ni mogoče najti. To pa ni edina nevarnost, ki se ji moramo izogniti. Sidelle (2004), denimo, upravičeno svari pred skušnjavo, da bi o smislu življenja sklepali na podlagi površnih analogij s smislom jezikovnih tvorb. Ko namreč vprašanje o vrednosti življenja zastavimo kot vprašanje (p)o njegovem smislu, nam sama oblika vprašanja vsiljuje ali vsaj nakazuje čisto določen odgovor. V zvezi z jezikovnimi tvorbami nas včasih namesto njihovega smisla [*what does it mean?*] v resnici zanima njihov pomen [*what does it signify?*], od tod pa (vsaj za angleški jezik to velja) ni daleč do vprašanja, kaj neki nam sporočajo [*what's the significance of all this?*].

Vprašanje (vi), denimo, je preprosto napačno zastavljeno in je zato nanj sploh nemogoče odgovoriti. Življenje in smrt sta namreč naravna, biološka pojava z naravnimi, biološkimi vzroki. Kogar zanima, čemu živimo in čemu umremo, ta išče razloge tam, kjer je mogoče najti kvečjemu naravne, biološke vzroke. Naslednje Tolstojevo razmišljanje je lep primer take zmote:

> »Drugi dogodek, ob katerem sem se zavedel, da je vera v napredek prazna in za življenje nezadostna, je bila smrt mojega brata. Brat je bil pameten, dober in resen, vendar je mlad zbolel. *Trpel je več kot leto dni in v mukah umrl, ne da bi razumel, čemu je živel in še manj, čemu umira. Medtem ko je počasi in v mukah umiral, nobena teorija ni mogla ničesar odgovoriti na ti vprašanji ne meni ne njemu«* (Tolstoj, 2007: 225, moj poudarek).

Vprašanji, ki si ju zastavljata Tolstoj in njegov brat, sta po človeški plati seveda razumljivi. Toda če razumemo njun obtožujoči »čemu?« kot zahtevo po razlogih, zaradi katerih je bratovo že tako nezavidljivo življenje kmalu prekinila počasna in boleča smrt, je tovrstno spraševanje obenem tipičen primer kategorialne napake – podobno kot če bi si razbijali glavo z vprašanjem, ali je pogum rumen ali zelen, in se zgražali, ker da prevladujoče znanstvene in filozofske teorije ne ponujajo zadovoljivega odgovora nanj.[3]

Druga vprašanja z zgornjega seznama – to velja vsaj za (i), (iv) in (vii) – niso le čisto smiselna, ampak tudi legitimna in filozofsko izzivalna, niso pa to strogo vzeto vprašanja o smislu življenja. (i) je, denimo, metafizično vprašanje o nujnosti obstoja kontingentnih bitnosti – kot pravi van Inwagen (2001), bomo na vprašanje, zakaj obstaja nekaj in ni namesto tega raje nič, najbolj prepričljivo odgovorili, če nam uspe dokazati, da je obstoj nečesa, česarkoli (kontingentnega) nujen in da torej ni mogoče, da ne bi nič obstajalo. Oziroma če takega dokaza (kot nas spet prepričuje van Inwagen) ne moremo ponuditi, vsaj

Ker je tak pomenski preskok mogoč tudi v zvezi z dejanji in stanji stvari, morda potihem pričakujemo, da bodo tudi ta imela podoben smisel/pomen kot tiste jezikovne tvorbe, pri katerih pomen odločilno kroji govorčeva namera ali intenca. Misel naredi v tem primeru naslednji preskok: od »V čem je smisel življenja?« [*What is the meaning of life?*] preko »Kakšen pomen ima življenje?« [*What is the significance of life?*] do »Čemu je življenje sploh namenjeno?« [*What is the purpose of life?*], od slednjega pa je nato samo korak do povsem zgrešenega vprašanja »Čemu, s kakšnim namenom nas je stvarnik sveta ustvaril, oziroma nam podaril življenje? [*Why, for what reason, with what intention were we created, or brought into existence, by the Creator of the Universe?*]. Ko, skratka, enkrat neopazno zdrsnemo od vprašanja o smislu naših prizadevanj k vprašanju o smotru našega obstoja, se težko izognemo vtisu, ki nam ga vsiljuje teološko razumevanje, da je treba vprašanje o smislu razumeti kot vprašanje po namenu ali smotru, zaradi katerega smo na svetu (»Čemu, s kakšnim namenom obstajamo?«), v odgovor na to vprašanje pa potem bolj ali manj samodejno posežemo po namenih, ki bi jih z nami (ljudmi nasploh in nami osebno) utegnil imeti Bog oziroma po njegovih načrtih z nami. Kar se prične kot nedolžno spraševanje o vrednosti življenja, se tako po nizu neopaznih pomenskih transformacij izteče v ugibanja o usodi, ki bi nam jo utegnil nameniti (dobrohotni) stvarnik.

[3] To seveda ni edino možno tolmačenje. Vprašanje »Čemu je sploh živel, ko pa je itak zelo kmalu in v mukah umrl?« lahko razumemo tudi drugače, kot vprašanje o koristih od takega življenja: »Za koga ali za kaj sta bila njegovo življenje in smrt sploh dobra?« [*What's the point of living and dying like that?*]. V tem primeru nam odgovor ni le v načelu na voljo, ampak se za povrh ponuja kar sam: tako življenje ni bilo dobro za nikogar (ne brat in ne on nista imela nič od njega) in ni bilo dobro za nič (iz njega tudi ni nastalo nič dobrega).

dokaz, da je ob določenih neproblematičnih podmenah verjetnost, da dejanski svet ni prazen, neprimerno večja kot pa verjetnost, da je tak, in da ni zato – v nasprotju s podtonom v izhodiščnem vprašanju – na obstoju nič posebej skrivnostnega. In kar je v danem kontekstu še pomembneje, dvom, ali niso nemara vsa človeška prizadevanja v končni fazi ničeva, nima nobene zveze s kozmološko uganko o tem, kaj ima višjo izhodiščno verjetnost, prazen ali neprazen svet.

Eksistencialnega dvoma prav tako ne gre zamenjevati z dvomom, ali imamo dovolj tehtne razloge za izbiro moralnega življenja, kot zavajajoče namiguje vprašanje (iv). Ne zanikam, da ljudi v eksistencialni obup pogosto pahne razočaranje ob spoznanju, da so dobra dela in vrline bolj redko nagrajeni, pregrehe, hudodelstva in zločini pa enako redko kaznovani. Toda eno je ugibati, ali je mogoče kako upravičiti svoja moralna prizadevanja oziroma skrb za izpolnjevanje moralnih dolžnosti, nekaj povsem drugega pa tuhtati, ali je sploh mogoče upravičiti kakršnokoli prizadevanje – prvo zadeva normativno moč in prepričljivost čisto določene vrste razlogov za dejanja, drugo pa postavlja pod vprašaj praktične razloge kot take. Eksistencialni dvom in tesnoba nista izbirčna; ne izpostavljata, kot posebej krhko ali problematično, moralno prizadevanje, pač pa spodkopavata človeško prizadevanje, trud in napor nasploh. Tudi če se po premisleku morda izkaže, da je dajanje prednosti moralnim prizadevanjem pred nemoralnimi težko ali sploh nemogoče upravičiti, to ne bo ogrozilo samega obstoja razlogov za delovanje; če nimamo dovolj dobrega razloga za to, da bi počeli karkoli (raje kot nič), pa bomo s tem tudi moralnim prizadevanjem spodmaknili tla pod nogami.

Podobno velja za vprašanje, navedeno pod (vii), ali je določeno življenje dobro, bodisi samo po sebi bodisi za tistega, ki ga živi. Tudi tega ne gre zamenjevati z vprašanjem, ali je to življenje smiselno. Pojem smiselnega življenja je nedvomno tesno povezan s pojmom dobrega življenja. Življenja, ki so dobra za te, ki ta življenja živijo, bodo praviloma ne le subjektivno izpolnjujoča, temveč tudi objektivno smiselna, in obratno. A tudi če opredelimo dobro življenje zelo široko, tako da ne zajame le življenj, ki svojim subjektom zagotavljajo maksimalno blaginjo, ampak poleg njih še vsa tista, ki so dobra v aristotelskem smislu, se pravi za take vrste bitij, kakršna smo ljudje, se pojma po svojem obsegu kljub temu ne bosta v celoti prekrila. Utemeljevanje, da je smisel samostojna, neodvisna vrednostna dimenzija življenja, ki je ni mogoče skrčiti na njegovo preudarno dobrost [*prudential or personal goodness*], bi nas zaneslo predaleč stran od glavnega toka razprave, zato naj zgornjo trditev podprem z enim samim argumentom.[4] Če je domneva, da je smisel neodvisna prvina preudarno dobrega življenja, pravilna, nam bo skrb za smisel nujno priskrbela samostojne razloge za ravnanje, razloge, ki koreninijo v dragocenosti smiselne dejavnosti oziroma njenega cilja, in ne morda v koristih, ki si jih od nje upravičeno obetamo zase. Iz spoznanja, da je določena dejavnost smotrna, namreč med drugim izhaja, da imamo tehten razlog za to, da se je lotimo (vsaj če nas mika), in tak razlog ni le neodvisen od tega, kakšno ravnanje bi nam v teh

[4] In napotim nejevernega bralca na bolj temeljito obravnavo v Baier (1997) in Wolf (1997).

istih okoliščinah narekovala skrb za osebni interes, temveč je z razlogi preudarnosti potencialno celo v konfliktu. Če je tako, pa je prizadevanje, da bi naredili svoje (ali tuje) življenje bolj smiselno, (lahko) usmerjeno drugam kot prizadevanje, da bi povečali svojo (ali tujo) blaginjo (čeprav se bosta pogosto ujemali).

Naj povzamem. Dokaz, da imamo dobre razloge za to, da živimo, ali da je vredno živeti, ni že tudi dokaz, da je naše življenje smiselno. Ko se sprašujemo o smislu (določenega) življenja, se ne sprašujemo (samo o tem), ali je (bilo) (tako) življenje vredno živeti. Življenje Ivana Iljiča in profesorja Isaka Borga je bilo brez dvoma vredno živeti, tudi če brez težav razumemo njuno obžalovanje, ker ga nista preživela drugače, kot sta ga. Njuno predsmrtno obžalovanje namreč izvira iz spoznanja, da bi ga bila lahko preživela veliko bolje, izpolnjujoče itn., a to še ne pomeni, da ni bilo (dovolj) dobro.

2. Smisel življenja in smisel v življenju

Kako naj potemtakem razumemo obupano iskanje smisla pri Tolstoju in dolgi vrsti kroničnih pesimistov? Moje razumevanje eksistencialnega obupa je blizu (ii): Ali imamo kak dober, prepričljiv razlog za to, da sploh karkoli počnemo in ne počnemo raje nič? Da počnemo ene stvari raje kot druge? Za to, da si sploh za karkoli prizadevamo? Oziroma da si za ene stvari prizadevamo bolj kot za druge? Ali ni vse (enako) »brezveze«, enako nepomembno? [*What's the point of doing anything, of pursuing any ends or projects, at all?*].

Tudi če svojega življenja kot takega morda ne moremo narediti bolj ali manj smiselnega, pa lahko izbiramo, ali bomo v svojem življenju počeli bolj ali manj smiselne stvari. Življenje kot celota nemara ni ne smiselno in ne nesmiselno (tudi če bi bila smiselnost življenja funkcija smiselnosti tega, kar v življenju počnemo, kako bi ocenili smiselnost življenja pisatelja, ki je pri 24. letih objavil izvrsten roman, nato pa preostanek življenja in svoj pisateljski talent zapravil za sončenje v slavi, ki mu jo je to prineslo?), toda zaradi tega še ni treba obupati nad tem, da bi lahko bile bolj ali manj smiselne stvari, ki jih počnemo v življenju.

Naj v podporo predlagani formulaciji problema smisla življenja navedem dva citata:

> »…če ni ne Boga in ne logosa, potem življenje ne služi nobenemu smotru in ni kakega vesoljnega načrta ali premišljenega reda stvari, s katerim bi morali uskladiti svoja življenja. *Toda iz dejstva, če je to sploh dejstvo, da življenje ne služi nobenemu smotru in da nismo ustvarjeni z določenim namenom, še ne izhaja, da ni nobenih smotrov* v *življenju, ki bi jih bilo vredno uresničiti, oziroma da nič takega, kar bi bilo vredno početi ali imeti, in da mora biti zato življenje eno samo brezplodno pehanje, ki mu naredi konec šele smrt.* Izraz 'življenjski smoter' je dvoumen: z njim lahko označujemo 'smoter življenja kot celote' ali pa tudi 'smotre v življenju', kjer se ti nanašajo na načrte, ki jih oblikujemo, na cilje, ki jih uresničujemo ipd., in kateri izvirajo iz naših premišljenih in namernih dejanj in želja, vključno z našimi premišljenimi

> željami … za smiselno življenje so očitno nujni kvečjemu smotri v drugem pomenu, saj je zanj dovolj, da so v naših življenjih in v naši okolici stvari, ki jih je vredno/se jih splača početi, imeti ali doživeti, stvari, ki prinašajo radost, razumevanje, dobrovoljnost ali izpolnitev [*contentment*] nam samim in drugim ljudem« (Nielsen, 2000: 157, moj poudarek).

Podobno tudi Tolstoj:

> »Moje vprašanje – tisto, ki me je pri petdesetih letih pripeljalo pred samomor – je bilo nadvse preprosto vprašanje, ki leži v duši vsakega človeka, od neumnega otroka do najmodrejšega starca – tisto vprašanje, brez katerega življenje ni mogoče, tako kot sem to tudi v resnici občutil. Vprašanje se glasi: 'Kaj bo nastalo iz tega, kar zdaj delam, kaj bom počel jutri – kaj bo nastalo iz vsega mojega življenja?' Vprašanje bi lahko z drugimi besedami izrazil tudi takole: 'Čemu živim, čemu naj si česa želim, čemu naj sploh kaj počnem?' Še drugače pa bi ga lahko izrazil takole: 'Ali moje življenje ima kak smisel, ki ga ne bo izničila neizogibna smrt?'« (Tolstoj, 2007: 236–237).

Toda ali ni, bi se lahko kdo vprašal, sleherno človeško prizadevanje v končni fazi usmerjeno k izboljševanju in/ali podaljševanju človeških življenj? Ali ne veljajo vsi naši napori temu, da bi bilo nekomu, nam samim ali komu drugemu, v življenju bolje? In če je tako, ali ni red odvisnosti pravzaprav obrnjen na glavo in ga je treba zato postaviti na noge? Ali ni, skratka, res ravno obratno od tega, kar predlagam sam, namreč da je nujna predpostavka za smiselnost tega, kar v življenju počnemo in kar bi lahko počeli, to, da je življenje samo smiselno? Preden se lotimo dokazovanja, da so nekatera človeška prizadevanja smiselna in da so ena od njih bolj smiselna od drugih, je treba zato najprej odgovoriti na naslednji izziv: Ali niso človeška prizadevanja smiselna le toliko, kolikor so smiselna človeška življenja, ki jih z njimi podaljšujemo in/ali izboljšujemo? Eden od tistih, ki trdno verjamejo, da je smisel v življenju odvisen od smisla življenja (kot celote) in ne obratno, je Boran Berčič:

> »Ali se je sploh smiselno spraševati po smislu življenja? Kako smo sploh prišli do tega vprašanja? Se nam tovrstno vprašanje zastavi spontano? … ne gre za to, ali bi z odgovorom potešili kako svojo psihološko potrebo, v danem kontekstu je to vseeno, gre za to, ali je iskanje odgovora nanj *racionalno?* Ali je o tem legitimno razpravljati ne glede na motivacijsko (ne)moč odgovora? Vprašanje se nam pravzaprav zastavlja *povsem naravno.*
>
> Brž ko se enkrat vprašamo »Čemu počnem to ali ono?«, prej ali slej vznikne tudi vprašanje »Čemu sploh živim?«. Žagamo drva. Nekdo nas vpraša: »Čemu žagaš drva?«. »Zato da bi jih lahko spravil v peč, da bi se lahko grel z njimi«, mu odgovorimo. »Če bi jih lahko spravil v peč taka, kot so, jih ne bi žagal«. »Toda čemu se želiš greti?«. »Da me ne bi zeblo in da se ne bi prehladil«. »In čemu se nočeš prehladiti, zakaj bi bilo bolje, da nisi prehlajen, kot da si?« »Če nisem zdrav, ne morem delati«. »A čemu bi delal, zakaj bi bilo bolje delati kot ne delati?«. »Delati moram, da zaslužim plačo in da preživim!«. »A čemu bi živel, zakaj bi bilo bolje živeti kot ne živeti?« Itn. *Če smo torej pripravljeni sprejeti niz vprašanj Čemu? Čemu? Čemu?, potem se ne moremo izogniti vprašanju o smislu življenja.* Vsaj minimalno

> premišljujočemu človeku niti ni potreben kdo drug, ki bi ga spraševal »Čemu to počneš?«. To je lahko tudi monolog. Niz petih »Čemu?« nas je pripeljal od žaganja drv do smisla življenja. Ni treba, da začnemo z žaganjem drv, karkoli že počnemo, tudi če je to še tako trivialno, nas bo vprašanje »Čemu to počnem?« zelo hitro in spontano pripeljalo naravnost do vprašanja »Čemu sploh živim?«. Razen morda v trenutkih globokega razočaranja gremo v svojem prevpraševanju redko tako daleč. En ali dva »Čemu?« in »Zato!« nam ponavadi povsem zadoščata. Z vidika logike pa je vprašanje zelo enostavno in povsem naravno, dobesedno neizogibno. Navsezadnje, če nimamo razlogov za življenje, potem tudi nimamo razlogov za žaganje drv. Kajti če nimamo razlogov za to, da živimo, tudi nimamo razloga za to, da bi karkoli počeli. Uganka o smislu življenja se nam torej zastavi, kakor hitro niz vprašanj *Čemu? Čemu? Čemu?* usmerimo na karkoli, kar v življenju počnemo« (Berčič, 2006: 9–92).

Rekonstruirajmo Berčičevo sklepanje. Vsak poskus, da bi odgovorili na vprašanje, čemu počneš X (oziroma kar naj bi bilo ekvivalentno, »čemu bi jaz ali sploh kdorkoli počel X?«), pravi, nas bo prej ali slej, v najmanj dveh in največ petih korakih pripeljal do vprašanja, čemu neki bi (raje) živeli kot ne živeli (umrli) – z drugimi besedami, razlogi za dejanja na nek zapleten način slonijo na razlogih za življenje in iz njih črpajo svojo normativno moč. Če ni dobrih razlogov za to, da živimo, tudi ni mogoče najti nobenih dobrih razlogov za to, da karkoli določenega počnemo. Brez razlogov za življenje, skratka, tudi ni razlogov, da bi v življenju karkoli počeli.

Čeprav skuša Berčič z zgornjim primerom v prvi vrsti ponazoriti tezo, da se nam vprašanje o smislu zastavi spontano, brez pretiranega naprezanja in afnanja, in da nas do njega pripelje dovolj trmasto in vztrajno sledenje notranji logiki upravičevanja dejanj oziroma iskanja razlogov za njih, pa ima njegova obravnava za predlagano rešitev uganke o smislu življenja daljnosežnejše posledice – ena od njenih implikacij je namreč, da obrne red upravičevanja na glavo. Kot sem problem življenjskega smisla zastavil sam, je ost skeptikovega in nihilistovega izziva uperjena v sam obstoj razlogov za dejanja. Težji del naloge je zato po moje v tem, da pokažemo, kako so kljub smislu domnevno nenaklonjeni naravi sveta in ljudi v njem ena človeška prizadevanja podprta z boljšimi (in dovolj dobrimi) razlogi kot druga. Ko smo enkrat take razloge našli, je (glede na to, da itak že živimo) razmeroma enostavno pokazati, čemu neki naj bi še naprej živeli – zato namreč, da bi lahko počeli stvari, ki jih je vredno početi, oziroma za katere imamo dovolj dobre razloge, da jih počnemo. Po Berčiču pa moramo najprej najti dovolj dobre razloge za življenje. To je težji del naloge. Ko smo enkrat take razloge našli, je razmeroma enostavno najti še razloge za posamezna prizadevanja. Če je namreč razumnost tranzitivna in imamo dovolj dobre razloge za življenje, potem imamo *eo ipso* dobre razloge vsaj še za vsa tista prizadevanja, ki naše življenje in življenja drugih posredno ali neposredno podaljšujejo in/ali izboljšujejo.

Kdo ima torej prav, Berčič ali jaz? Kaj zveni pravilneje: da če ni smiselno živeti, potem tudi ni smiselno nič početi, ali da če ni smiselno početi nič od tega, kar bi

v življenju lahko počeli, potem tudi ne more biti smiselno živeti? Da ni smiselnih prizadevanj brez smiselnega življenja ali da ni smiselnega življenja brez smiselnih prizadevanj? Da v nesmiselnem življenju ni prostora za smiselna prizadevanja ali da v svetu, v katerem ne moreš nič smiselnega početi, tudi ne moreš smiselno živeti?

Osebno mi je v vsakem od parov bližja druga opcija. Vsaj dva tehtna premisleka govorita po moje v prid taki izbiri. Prvič, razlogi za različna prizadevanja so *eo ipso* razlogi za življenje.[5] Protislovno je namreč reči »vidim, čemu naj bi si po tvoje prizadeval uresničiti cilj C, ne vidim pa, čemu bi sploh živel«, ne pa tudi »vidim, čemu naj bi po tvoje še naprej živel, ne vidim pa, čemu bi v življenju karkoli počel«. Smiselnost prizadevanj je potemtakem zadostni pogoj za smiselnost življenja vsaj v času, ki je potreben za uresničenje tega, kar si prizadevamo uresničiti, medtem ko obratno to ne velja – vsi dobri razlogi za življenje (vsaj v minimalističnem, biološkem smislu) namreč niso že tudi razlogi za to, da bi se v življenju česarkoli lotili.[6] Z drugimi besedami, ne moremo ničesar početi, ne da bi živeli, lahko pa živimo, ne da bi karkoli počeli. Normativni primat prizadevanj pred življenjem, z njim pa tudi relativna neodvisnost smiselnosti prizadevanj od življenjskega smisla izhaja iz tega elementarnega uvida.[7] In drugič, pomemben vir življenjskega smisla so bolj ali manj trajni dosežki, teh pa ni brez prizadevanj. Kot že rečeno, se dvom o smiselnosti življenja pogosto porodi iz uvida o jalovosti in brezplodnosti naših prizadevanj. Svoje življenje lahko zato (med drugim) napolnimo s smislom na ta način, da v njem uresničujemo (in vsaj občasno tudi uresničimo) take cilje, za katere si je vredno prizadevati – kar preprosto pomeni, da ga v čim večji meri posvetimo smiselnim prizadevanjem. Pa še to. Smisel je eden od osnovnih vrednostnih atributov človeških prizadevanj in življenj. Zato bi pričakovali, da ima veliko skupnega z drugim takim atributom, namreč s preudarno vrednostjo

[5] Pravzaprav je res tudi obratno. Kakor hitro namreč življenje razumemo, če si sposodim znamenito razlikovanje Jamesa Rachelsa, v biografskem in ne več izključno biološkem smislu (kot biološko dejstvo pa itak ni, kot sem že dokazoval, vrsta bitnosti, ki bi ji bilo tovrsten predikat sploh smiselno pripisovati ali odrekati), se nam pokaže ne toliko kot preplet bioloških (dihalnih, presnovnih, zaznavnih, reproduktivnih ipd.) funkcij, temveč v povsem drugačni luči, kot rezultat dobrih in slabih odločitev in izbir, s katerimi smo ga in ga še vedno krojimo – znotraj meja seveda, ki nam jih zarisujejo (nepresegljive?) biološke in socialne danosti.

[6] Pomislimo na tragične primere, ko ohranjajo zdravniki umirajočo žensko pri življenju zgolj zato in tako dolgo, da bi omogočili zdrav razvoj in rojstvo njenega otroka. Ker omenjena nesrečnica v življenju ne more ničesar več početi, razlogi za njeno nadaljnje življenje tu očitno niso tudi razlogi za to, da bi v življenju karkoli počela.

[7] Ali je res mogoče živeti, ne da bi karkoli počeli? V biološkem smislu že (dokaz so ljudje v nepovratni komi), v biografskem pa prav gotovo ne, vsaj dalj časa ne. Kar nas pripelje do naslednjega pomisleka: Ali je praktični nihilizem sploh uresničljiva drža? Tu se nekako sama po sebi ponuja vzporednica med doslednim, globalnim praktičnim skepticizmom in doslednim, globalnim pironskim teoretičnim skepticizmom. Podobno kot se mora dosleden piranski skeptik vzdržati sleherne sodbe, bi se moral tudi praktični nihilist, če je zares dosleden, vzdržati slehernega prizadevanja. Kritik bi lahko potemtakem dokazoval, da je prvo prav tako praktično neizvedljivo kot drugo in da torej oba, teoretičnega skeptika in praktičnega nihilista praktična nuja sili v nekakšno samoprevaro – prvi se je prisiljen pretvarjati, da ima dovolj dobre razloge za oblikovanje določenih sodb oziroma prepričanj, drugi pa, da ima dovolj prepričljive razloge za to, da si zastavi določene cilje in jih poskuša uresničiti.

življenja oziroma njegovo vrednostjo za tistega, ki to življenje živi. In če je slednja odvisna od tega, kaj nam življenje ponuja ali obeta, skratka, od njegove vsebine, bi bilo nekoliko presenetljivo, če tudi smisel našega življenja ne bi bil podobno odvisen od tega, kaj z njim ali v njem počnemo.

3. Eksistencialni obup – tri neprave in ena prava pojavna oblika

Obupavanje nad življenjem, sem predlagal, sproži spoznanje, da bi utegnila biti prav vsa človeškega prizadevanja po vrsti jalova, brezplodna, ničeva. Ali sploh obstaja kak dober, prepričljiv razlog za to, da se lotimo česarkoli in namesto tega raje ne počnemo nič? Za to, da si sploh za karkoli prizadevamo? Oziroma da si za ene stvari prizadevamo bolj kot za druge? Ali ni vse (enako) »brezveze«, enako nepomembno? Toda zakaj bi sploh verjeli, da je vse »brezveze«? Pomislek tipa »Čemu bi se sploh za karkoli trudil oziroma si prizadeval karkoli doseči?« se nam lahko porodi ob enem od naslednjih štirih uvidov:

(i) V svojem življenju nisem dosegel nič takega, kar bi bilo vredno doseči, in zdaj je prepozno, da bi karkoli spremenil v zvezi s tem. [*haven't achieved anything worth achieving in my life and now it's too late to do/change anything about it*] (predsmrtni obup).

(ii) Nič od tega, kar je vredno doseči, nisem sposoben doseči. [*I don't seem to be capable of achieving anything that is worth achieving*] (psihološki obup).

(iii) Nič takega ni, kar bi bilo (še) vredno doseči. [*Nothing else seems worth achieving*] (svetoboljni obup).

(a) Vse, kar je vredno doseči, sem že dosegel. [*I have achieved everything that is worth achieving*].

(b) Vse tisto, kar sem sposoben doseči od tega, kar je vredno doseči, sem že dosegel. [*I have achieved everything that I can achieve of those things that are worth achieving*].

(iv) Ničesar takega ni, kar bi bilo vredno doseči. [*Nothing (at all) seems worth achieving*] (eksistencialni obup)

Naj na kratko pojasnim. Obupavanje nad življenjem sprožajo zelo različni pomisleki, zato si le-to nadeva zelo različne podobe. Predsmrtni obup, denimo, tipično izhaja iz celostne sodbe o smiselnosti življenja in ne pušča nič manevrskega prostora za smiselna prizadevanja neodvisno od te sodbe (ker nisem v svojem dosedanjem življenju naredil nič pametnega in ker tudi v preostanku svojega življenja tega ne morem popraviti, sem svoje življenje nepreklicno zapravil). V nasprotju s tem pa pušča svetoboljni obup vprašanje o smiselnosti življenja odprto – konec koncev je lahko razlog za to, da nimam v svojem življenju več kaj pametnega početi, ta, da sem počel že vse, kar je bilo pametnega na voljo – v tem primeru je obup posledica morečega spoznanja, da sem prispel do konca seznama potencialno smiselnih prizadevanj, in ne morda dokaz, da je ta prazen. Če je naše življenje, kot dokazujem, smiselno natanko

toliko kot raznovrstna prizadevanja, s katerimi ga polnimo, svetoboljni obup sploh ni znamenje pomanjkanja življenjskega smisla, ravno obratno. Kadar nad življenjem obupavamo, ker smo podvomili o vrednosti zastavljenih ciljev (omejen vrednostni skepticizem) ali o svoji sposobnosti, da jih uresničimo (pomanjkanje samozavesti), takrat je obup lokalen in zgolj pogojen, in mu v primerjavi s pristnim eksistencialnim obupom manjkata globalni domet in radikalna brezkompromisnost.

Dvom in tesnobo, ki prežemata profesorja Isaka Borga, junaka Bergmanovega filma *Divje jagode,* in uradnika Ivana Iljiča, junaka Tolstojeve pripovedi *Smrt Ivana Iljiča,* bi v predlagani taksonomiji zato raje uvrstil v kategorijo predsmrtnega kot pa eksistencialnega obupa. Prvi se od drugega najprej razlikuje po svojem dometu. Kadar nas na nedoločljivi razdalji do lastne smrti ob pogledu na prehojeno pot obide dvom, praviloma podvomimo o smiselnosti lastnega, partikularnega življenja v luči točno določenih – zgrešenih – odločitev in izbir, ki so ga izoblikovale. Eksistencialni obup je v nasprotju s tem načelne narave in izvira iz radikalnega dvoma o sami možnosti smiselnega življenja za bitja, kakršna smo, v svetu, kakršen je.[8] Druga opazna razlika je s tem tesno povezana in zadeva globino oziroma radikalnost dvoma. Kdor obžaluje, ker je svoje življenje zapravil – in ga za povrh, ker je pač vsakomur dano samo eno življenje, zapravil nepovratno –, ta potihem predpostavlja, da bi ga lahko izkoristil bolje, nemara celo v svoje popolno zadovoljstvo – če mu le, če si sposodim Frankfurtov besednjak, v njem ne bi šlo izključno ali vsaj pretežno za take stvari, ki v resnici niso (bile) vredne njegove (pravzaprav nikogaršnje) skrbi. Eksistencialni dvom pa, nasprotno, spodmakne razumno podlago za tovrstno retroaktivno obžalovanje – ker je prav vsako človeško življenje nesmiselno, so nujno taka tudi vsa tista življenja, ki bi jih bil (realistično) lahko živel (namesto aktualnega), in je potemtakem nesmiselno obžalovati, da nisem živel drugače, kot sem, kvečjemu, da sem sploh živel.[9]

4. Grožnje življenjskemu smislu

Smiselnost naših prizadevanj bi lahko ogrožali:

(i) njihov neizogibni neuspeh, njihova jalovost oziroma brezplodnost (spoznanje, da ta nazadnje vedno spodletijo);

[8] Kurt Baier (1957) razlikuje med dvema različicama vprašanja o smiselnosti človekovega življenja: . »Kaj, če sploh kaj, bi lahko mojemu (tvojemu, njegovemu itn.) življenju priskrbelo smisel (oziroma več smisla, kot ga trenutno premore)?« in »Kaj, če sploh kaj, bi lahko naredilo katerokoli človeško življenje (bolj) smiselno (kot je)?«, (i), (ii) in (iii) z zgornjega seznama navajajo razloge, zaradi katerih se ne da narediti točno določenega življenja (bolj) smiselnega, (iv) pa razlog, zaradi katerega je sleherno prizadevanje, da bi življenje naredili smiselno, vnaprej obsojeno na neuspeh.

[9] Tak sklep izpelje že Schopenhauer (1998). Za zanimiv in provokativen sodobni zagovor teze, da je človeško življenje ena sama beda in muka in da bi bilo zato za vsakogar od nas bolje, če sploh ne bi obstajal, glej Benatar (2006).

(ii) nepotrebno in/ali nezasluženo trpljenje (to je trpljenje, ki ne rabi nobenemu prepoznavnemu smotru) in krivice, nekaznovano zlo in nenagrajena dobrota;

(iii) končnost, minljivost nas samih in celotnega sveta (spoznanje, da je i njihov učinek v končni fazi nez(az)naten);

(iv) njihova nepomembnost (spoznanje, da nič, kar bi v svojem življenju in z omejenimi sredstvi lahko naredili, ne bo zares trajno ali pomembno zaznamovalo sveta);

(v) znanstvena podoba sveta (spoznanje, da ni za naš obstoj nobenega pametnega razloga, oziroma da ta ne služi nobenemu razumnemu smotru);

(vi) skepticizem glede praktičnega uma (spoznanje, da ni mogoče dvomov praktičnega skeptika nikoli dokončno pomiriti).

Oglejmo si omenjene grožnje smislu po vrsti in ocenimo, kako resno bi morali vzeti vsako od njih. Pri tem se bom podrobneje posvetil pomislekom, navedenim pod (i), (iii) in (iv), ki jih druži naslednja skupna misel – da so človeška pri zadevanja nesmiselna, ker jim je usojeno, da nazadnje, v končni fazi, spodletijo. Oziroma zato, ker da so vsa po vrsti enako ničeva, nepomembna, brezplodna, nekoristna in brezvredna.

Dve vrsti pomislekov o splošnih značilnostih človeških prizadevanj dajeta vsaj na prvi pogled prav skeptikovi tožbi o njihovi jalovosti in brezvrednosti. Prvi gradi na spoznanju, da ni v končni fazi učinek nobenega človeškega prizadevanja na svet ne trajen in ne opazen. Ker pa ni pomembno nič, kar v svetu ne pusti trajnega in opaznega pečata, in ker ni smiselno nič, kar ni pomembno, so vsa človeška prizadevanja enako nesmiselna. V veliki shemi stvari, kot se temu učeno reče, se ne bo poznalo ne, da smo kdaj obstajali, in ne, da smo v času svojega obstoja karkoli počeli – v čem je potem sploh smisel našega obstoja in početja? Druga vrsta pomislekov izvira iz uvida, da bo smrt (če ne ta, pa vsaj konec sveta) dokončno izničila oziroma razvrednotila vse naše morebitne življenjske dosežke, ker pa smrt ne dela razlik med ljudmi in zato njeni kosi nihče ne uide, so prizadevanja vseh nas v končni fazi enako ničeva in brezvredna – čemu bi si potem sploh prizadevali karkoli doseči ali ustvariti?

(i) Brezplodnost naših prizadevanj

Za zgled nesmiselnega prizadevanja velja Sizif, ki so ga bogovi zaradi neubogljivosti obsodili na brezciljno kotaljenje skale navkreber. Vsakič, ko skalo pririne do vrha, se ta zakotali nazaj ob vznožje hriba, in dela se mora lotiti od začetka. In tako iz dneva v dan, brez konca in kraja. Njegovo početje je nesmiselno [*meaningless, pointless, endless?*], ker vedno znova in neutrudno, brez konca in kraja ponavlja nekaj, kar očitno ne rabi nobenemu cilju in ne prinese nobenega pravega rezultata (vedno mu tik pred koncem spodleti in začeti mora znova). Prvi približek bi torej bil: Nesmiselno je vsako brezplodno prizadevanje, to je prizadevanje, ki niti ne prispeva k uresničitvi nobenega

drugega cilja, ki smo si ga zastavili, niti ni naš cilj samo po sebi. Smiselna pa so vsa in samo tista prizadevanja, ki obrodijo sadove, to je prizadevanja, ki nam pomagajo uresničiti zastavljene cilje. Toda kot pravilno ugotavlja Feinberg (1992), je to morda samo ena od mnogih pojavnih oblik nesmisla, nenamenskost in jalovost pa zgolj eden od mnogih razlogov, zakaj lahko določeni človeški dejavnosti manjka smisel. Ali je sploh jasno, kaj je tisto, kar se nam tako upira na Sizifovem početju in zakaj se nam zdi usoda, na katero so ga obsodili bogovi, tako kruta? Ameriški filozof Richard Taylor je na prvi pogled genialno rešil to uganko. Vprašajmo se, predlaga, kako bi morali spremeniti Sizifovo življenje, da bi spet pridobilo izgubljeni smisel. V grobem lahko izbiramo med dvema možnostima: spremenimo lahko relevantne objektivne okoliščine, v katerih Sizif počne to, kar počne (to je poskrbimo, da njegovo početje preneha biti brezplodno in postane za nekaj koristno), lahko pa spremenimo njegov subjektivni odnos do lastnega početja (to je poskrbimo, da preneha biti frustrirajoče in postane izpolnjujoče). V prvem primeru bomo, denimo, scenarij spremenili tako, da bo pričelo kotaljenje skal prispevati k uresničevanju dragocenega namena, smotra ali cilja, ki ga je zato razumno uresničevati – recimo da bodo skale na vrhu gore omogočile gradnjo čudovitega svetišča, šole ali bolnice. V drugem primeru pa bomo Sizifu podtaknili neizmerno željo po kotaljenju skal, tako da bo pričel ta v svojem početju neskončno uživati oziroma ga bo le-to maksimalno izpolnjevalo. Ali je za osmislitev Sizifovega početja nujna prva, občutnejša sprememba, ali pa je zanj dovolj že druga, manj občutna sprememba? Težava s Taylorjevim preizkusom je, da se intuicije ljudi tu tipično razhajajo. Eni verjamejo,[10] da za to, da bi Sizifovemu početju zagotovili smisel, zadošča že, da sprememba izpolni subjektivni pogoj (to je, da Sizif oblikuje pozitiven odnos do kotaljenja kamna). Drugi pa, nasprotno, vztrajajo, da je za smiselnost nujna izpolnitev objektivnega pogoja (to je, da prične kotaljenje služiti kakemu dragocenemu namenu oziroma smotru).

Mit o Sizifu je seveda prispodoba. Nihče od nas ne kotali skal po hribu navzgor, od jutra do večera, iz dneva v dan, do konca svojih dni. Če bi bilo sporočilo mita (kakršnokoli že je) partikularno, bi lahko preprosto zamahnili z roko/skomignili z rameni nad še enim v vrsti čudaštev naših prednikov. Toda ali bi Sizifu uspelo postati univerzalni simbol nesmiselnega bivanja, če ne bi izrekal univerzalne resnice o človeški usodi in nas po svoje opozarjal, da se pod bleščečim površjem, onstran laži in samoprevar Sizif skriva v vsakem od nas.

Podobo človeškega življenja kot večno ponavljajočega se, nikoli s sadovi nagrajenega sizifovskega naprezanja je najbolj podrobno izrisal nemški romantični filozof Friedrich Schopenhauer. Volja je za Schopenhauerja stremljenje po cilju. Doseganje cilja enači z zadovoljitvijo, srečo in ugodjem, a dokler ga ne zadovoljimo, je stremljenje trpljenje. Ker pa stremljenje nima poslednjega cilja, nobena zadovoljitev ne bo resnično trajna – vsaka pomeni zgolj začetek novega stremljenja. In tako brez konca in kraja … Temu usodnemu krogotoku, pravi Schopenhauer, ne uide nihče – hotenje in stremljenje sta namreč celotno človekovo bistvo in kot taka primerljiva z

[10] Tak je bil, recimo, večinski odziv mojih študentk in študentov na opisani primer.

nepogasljivo, nepotešljivo željo. Osnova hotenja je potreba, pomanjkanje, bolečina. Naj si še tako prizadevamo, da bi trpljenje pregnali, nič drugega ne bomo dosegli kot to, da se trpljenje spremeni iz ene oblike v drugo. Tudi če nam morda uspe odgnati bolečino v eni obliki (kar je že samo po sebi dovolj zahtevno), se bo ta, odvisno od starosti in okoliščin, nemudoma znova pojavila v tisočerih drugih oblikah, kot spolni nagon, strastna ljubezen, zavist, ljubosumje, sovraštvo, strah, častihlepje, lakomnost, bolezen, … Življenje potemtakem že v svoji zasnovi ni sposobno resnične sreče, temveč je v bistvu raznotero trpljenje. To dejstvo pa ostaja večini ljudi prikrito, ker je, pripomni Schopenhauer, kot vsako slabo blago na zunanji strani prevlečeno z lažnim sijajem.

Človeško življenje je tako za Schopenhauerja žaloigra – preplet nikoli izpolnjenih želja, neuresničenih stremljenj, spodletelih načrtov, poteptanih upov in nesrečnih zmot, svet, v katerem kraljujeta trpljenje in smrt:

> »Življenje vsakega posameznika je, če ga vzamemo v celoti in na splošno, nekakšna žaloigra … nikoli izpolnjene želje, neuresničeno stremljenje, upanja, ki jih je neusmiljeno poteptala usoda, nesrečne zmote celotnega življenja s čedalje večjim trpljenjem in smrtjo na koncu vselej proizvedejo žaloigro … Kar se tiče življenja posameznika, je vsaka življenjska zgodba pripoved o trpljenju, kajti vsako življenje je praviloma neprekinjen niz velikih in majhnih nesreč, ki jih vsakdo sicer (zavoljo škodoželjnosti drugih) kar se da skriva … nemara pa si pameten in iskren človek ne bo na koncu svojega življenja nikoli zaželel, da vse prestane še enkrat, temveč si bo raje izbral popolno nebit. Bistvena vsebina svetovno znanega monologa v Hamletu je, strnjena, tale: naše stanje je tako bedno, da bi nam morala biti veliko ljubša popolna nebit. Če bi nam samomor to resnično ponujal … bi bilo treba nujno poseči po njem kot najbolj zaželenem koncu« (Schopenhauer, 2008: 341–344).

Argument iz stopicanja na mestu

Tu je mogoče najti stično točko med Camusovim Sizifom, Schopenhauerjevim želiteljem [*wanton*] in rutinskim, ponavljajočim se, ubijajočim vsakdanom večine ljudi. Druži jih ideja, da je sleherno človeško prizadevanje nesmiselno, ker je podobno hoji v krogu oziroma hoji na mestu. Česarkoli se že lotimo, vedno se na koncu znajdemo tam, kjer smo začeli – toda tam smo že bili, preden smo se česarkoli lotili, in tam bi bili tudi, če sploh ničesar ne bi počeli; če pa ni od naših prizadevanj nobenega haska, čemu bi si sploh za karkoli prizadevali? Naša prizadevanja so nesmiselna, ker nas ne pripeljejo nikamor. So kot hoja na mestu – če pa nas hoja ne pripelje nikamor, čemu bi potem sploh hodili in ne bi raje počivali? Imenujmo to argument iz hoje/stopicanja na mestu.[11] Ali je to dober ali samo retorično učinkovit argument?

Vzemimo tipičen primer: celo leto garaš, da bi si lahko privoščil dva tedna dopusta ob morju. V službo hodiš nerad, pogosto celo z odporom, delo je

[11] Komur so ljubše visoko zveneče besede, ga lahko zaradi mene imenuje tudi »argument iz večnega vračanja enakega«.

rutinsko in ne pretirano navdušujoče, šef ti visi za vratom, s sodelavci pa se ne razumeš najbolje. Na službo gledaš kot na nujno zlo – če ti ne bi zagotavljala vsakoletnega priboljška, bi se je že zdavnaj odkrižal. Toda tudi če je dopust resnično sanjski in ti za nazaj poplača celoletno odrekanje in naprezanje (kar je prej izjema kot pravilo), bo po svoje vseeno res, da si, ko se po kratkem dopustu vrneš na delo, spet tam, kjer si pred letom dni začel (le leto dni starejši in bolj zatežen) – pred teboj je še eno leto garanja, plezanja čez ovire, iskanja motivacije in sporov z nadležnim šefom. In za njim še eno in za tem še eno … vse do bridkega – ali odrešilnega – konca.

Tak scenarij ni tuj nikomur med nami. Če se v njem že ne prepoznamo sami, lahko prepoznamo vsaj pomilovanja vredno usodo katerega od svojih sorodnikov, znancev ali prijateljev. Opisana usoda torej ni le gola možnost, za marsikoga je to kruta dejanskost. A kako univerzalen je opisani model življenja? Ali je hoja na mestu res usojena vsem ljudem? In, kar je še pomembneje, ali se moramo, da bi bila naša prizadevanja smiselna, res nenehno premikati – naprej, vstran, kamorkoli?

Skeptikovo in nihilistovo zmrdovanje nad zgoraj opisanim življenjem predpostavlja, da je s stopicanjem na mestu nekaj hudo narobe. A to drži le, če hočemo v resnici kam priti, pa nam vedno znova spodleti, oziroma če prispodobo s hojo zamenjamo s konkretno govorico – da bi oprli Schopenhauerjev pesimizem na trdne temelje, bi moralo biti res, da si ljudje prizadevamo uresničiti vse svoje želje. Da, skratka, uresničujemo nekakšen metaprojekt, ki ima za cilj – oziroma metaželjo, ki ima za svoj predmet – uresničenje čisto vseh svojih želja. Če ima Schopenhauer prav in nam ne bo želja nikoli zmanjkalo, potem in samo tedaj je tak projekt v resnici vnaprej obsojen na neuspeh, oziroma je tovrstna metaželja nujno, po svojem bistvu nepotešljiva. Toda zakaj neki bi verjeli, da nas k izpolnjevanju posamičnih želja žene metaželja po izpolnitvi vseh svojih želja, kakršnekoli že te so? Tudi če je tak fetišizem želja logično (in morda tudi psihološko) mogoč, pa med ljudmi zagotovo ni pretirano razširjen, kaj šele, da bi bil vseprisoten. Omenjeno hipotezo je razen tega težko uskladiti s fenomenologijo želenja – v skladu z njo nam namreč željo (prvega reda) najprej vzbudi, nato pa še poteši predmet želje (oziroma njegove opažene zaželene značilnosti), ne pa kaka ozadnja, abstraktna (de *dieto)* želja. In končno, ključno vlogo v Schopenhauerjevem pesimizmu igra domneva o ljudeh kot marionetah lastnih želja. Toda take domneve ni le težko empirično potrditi, ampak je za povrh še neposredno v nasprotju z našim samodojemanjem – izkustvo nas namreč tolaži, da ljudje nismo preprosto sužnji svojih želja, temveč da jih znamo (resda eni bolj, drugi pa manj) krotiti, odložiti in celo popolnoma zatreti.

Če povzamem. Prispodobo o stopicanju na mestu oziroma hoji v krogu lahko smiselno razvežemo v tožbo/žalostinko, da nas v življenju čaka neskončen in zato v načelu nepotešljiv niz želja – ne glede na to, koliko nam jih bo uspelo izpolniti (in večini ljudi ponavadi spodleti že na tej točki), vedno bo za zadnjo izpolnjeno željo v vrsti že čakala nova, pa za njo še ena … in tako brez konca in kraja. Čemu bi se potem sploh lotili njihovega izpolnjevanja? Kar tak zastavek

spregleda, je, da izpolnjevanje želja ni samo sebi namen niti ne služi izpolnitvi kake čudaške, abstraktne metaželje po izpolnitvi vseh želja. Izpolnjevanje vsaj tistih med našimi željami, ki imajo za svoj predmet pristne človeške dobrine, nam razen tega ne prinaša le bolj ali manj kratkotrajnega ugodja, ki spremlja izpolnitev vsake želje, z njihovo izpolnitvijo se nam hkrati krepi osebno blagostanje (oziroma blagostanje drugih, če so bile izpolnjene želje take, da so zadevale druge). Prizadevanje po izpolnitvi tovrstnih želja zato ni brezplodno, kadar nam jih uspe izpolniti, ni ne stopicanje na mestu in ne hoja v krogu, kajti nam samim ali komu drugemu je navsezadnje zaradi tega bolje oziroma smo vsaj mi sami ali kdo drug boljši.

Na ugovor, da niso vse želje in potrebe nepotešljive [*recurrent*], bi lahko nihilist, sklicujoč se na Schopenhauerja, odvrnil, da pa potešene želje in potrebe v tem primeru takoj nadomestijo druge nepotešene želje. Ne glede na naša prizadevanja ostaja svet enak – vedno bomo lačni oziroma vedno si bomo nekaj želeli. Toda tudi če so določene vrste želja po svojem bistvu morda res nepotešljive/nenasitne, ali iz tega sledi, da morajo biti take vse želje? (Blackburn, 2001: 77). Če bi se skušali domisliti kake nenasitne, nepotešljive želje, bi nam verjetno najprej prišli na misel erotična želja in želja po bogastvu. Slednje, denimo, ni mogoče nikoli do konca nasititi, ker se nam nikoli ne zdi, da imamo bogastva ravno dovolj, ampak nenehno hlepimo po še več. Toda ker je hkrati res, da je zaradi načelne nenasitnosti tovrstne želje večina (objektivno) bogatih ljudi svoje bogastvo nezmožna uživati – za kaj takega ga je vedno premalo – in da jih le-to po vsem sodeč tudi ne osrečuje – vsaj v razvitih zahodnih družbah je stopnja materialne blaginje v zadnjih treh desetletjih strmo narasla, izmerjena stopnja subjektivne srečnosti, to je zadovoljstva ljudi s svojim življenjem, pa ostaja kljub temu skoraj nespremenjena –, se nam namesto vsesplošnega obupavanja nad življenjem vsiljuje sklep, da je, ker je pač sleherno prizadevanje, da bi potešili nenasitne želje, vnaprej obsojeno na neuspeh, svojo energijo in čas pametneje vložiti kam drugam, v druga, smiselnejša prizadevanja, na primer v izpolnjevanje nenasitnih želja.

(ii) Odsotnost pravičnega razsodnika in kozmične pravičnosti

Smrt ne izenači le usode aktivnih, podjetnih, prizadevnih in uspešnih ljudi na eni ter pasivnih, lenobnih, apatičnih luzerjev na drugi strani, onkraj groba naredi enake tudi krepostneže in grešnike. Če prvi za časa življenja, kot se pogosto pripeti, ne dočakajo nagrade za svoje moralno zgledne izbire in odločitve, in se drugi pogosto izognejo zasluženi kazni za svoje moralne spodrsljaje, prekrške, celo zločine, in če onkraj fizične smrti oboje čaka povsem enaka usoda, tolstojevski »smrad in črvi«, čemu neki bi si potem kdorkoli od nas sploh prizadeval za čim bolj brezmadežen moralni dosje? Ali ni v svetu brez Boga, ki bi poskrbel, da so krepostneži nagrajeni in grešniki kaznovani vsaj po smrti, popolnoma vseeno, ali poskušamo izboljšati svet in/ali postati boljši človek, ali pa brez moralnih zadržkov, slepo in brezobzirno sledimo svojim trenutnim vzgibom in sebičnim interesom?

Lep zgled za tovrstno razmišljanje najdemo v naslednjem odlomku:

> »Iskanje smisla življenja se ne ukvarja niti z življenjem na splošno niti s svetom kot abstrakcijo. Ukvarja se s človeškim življenjem in svetom, v katerem živimo in trpimo. Ko se sprašujemo o tem, ali življenje ima smisel ali ga nima, se v resnici sprašujemo o tem, ali bodo naši dobri nameni nagrajeni, ali se splača delati iskreno in spoštovati druge, ali pa je vseeno, če smo kriminalci. Na kratko, vedeti hočemo, ali naj pričakujemo karkoli po življenju ali le grob« (Savater, 1998: 268–269).

Kanta so taki premisleki celo prepričali v praktično nujnost ideje Boga:

> »Kant se proti koncu *Kritike razsodne moči* sklicuje na krepostnega človeka, ki je prepričan, da ni ne Boga in ne življenja po smrti. *Kako bo torej ta krepostnež opravičil svoja moralna prizadevanja?* Ne glede na to, kako velika bo njegova dobra volja, bodo njegovi dosežki vedno omejeni. Nikoli ne bo mogel preprečiti, da med človeškimi bitji ne bi prevladale nasilje, prevare in zavist. *Narava bo njega in vse druge krepostne ljudi obravnavala enako in nepristransko, ne glede na to, kako zaslužni bodo za srečo ali nesrečo, povsem enako ravna s pokvarjenimi in nepokvarjenimi. Krepostnež bo tarča vsega slabega* v *revščini, bolezni, prezgodnji smrti, prav tako kot vse druge živali sveta. Dokler jih vseh skupaj ne pogoltne prostrani grob (poštene ali ne, tu ni pomembno) in jih ne vrže nazaj* v *brezno nesmiselnega kaosa materije, iz katerega so bili potegnjeni.* Kot odgovor tej precej kruti poti je po Kantu edina pot za poštenega človeka, ki hoče ravnati pravilno, da sprejme obstoj Boga kot moralnega tvorca sveta. To bi zagotavljalo, da bi dobra dela, vedno tako slabo nagrajena na tem svetu, imela pomen vsaj onkraj, da bi bil vsaj tam srečen konec« (Savater, 1998: 269, moj poudarek).

Če smo, skratka, vsi ljudje v končni fazi enako podrejeni za morebitne moralne zasluge gluhim in slepim zakonom narave in zato krepostneži enako obolevajo, trpijo in umirajo kot grešniki, ali ni potem v načelu nemogoče razumno upravičiti dajanja prednosti moralno zglednemu življenju pred moralno pomanjkljivim in celo moralno zavrženim? Čemu bi si potem kdorkoli sploh prizadeval delati dobro in/ali postati dober človek?

Toliko o predstavitvi argumenta iz odsotnosti kozmične pravičnosti. Lotimo se zdaj na kratko še njegove ocene. Argument je na prvi pogled nedvomno privlačen, ker uspešno nagovarja naš občutek za pravičnost. Ni pa to, kot bi moralo biti bralcu zdaj že jasno, dober argument za vesoljni pesimizem in eksistencialni nihilizem. Eksistencialni dvom namreč, kot sem dokazoval v uvodnem delu članka, ni dvom o razlogih za moralno življenje in tipično ne izvira iz odsotnosti jamstva, da bodo dobra dela in vrline nagrajeni, pregrehe, hudodelstva in zločini pa kaznovani. V vprašanju, ali je mogoče razumno upravičiti moralna prizadevanja, to je skrb za izpolnjevanje moralnih dolžnosti, v svetu brez Boga in posmrtne kazni, ne odmeva radikalen in globalen praktični dvom o tem, ali je sploh mogoče upravičiti katerokoli prizadevanje. Ravno nasprotno, da bi bilo tako prevpraševanje samoumevnosti moralne izbire pred nemoralno sploh smiselno, moramo obstoj razlogov za dejanja najprej sploh predpostaviti.

Eksistencialni dvom in iz njega izvirajoč eksistencialni obup in tesnoba pa, nasprotno, postavljata pod vprašaj sam ta samoumevni okvir, s tem ko ne izpostavljajo, kot posebej krhko ali problematično, moralnega prizadevanja, pač pa človeška prizadevanja, naprezanje in trud kot taka.

Vzemimo, zaradi argumenta, da imajo prav tisti, ki verjamejo, da v končnem, minljivem svetu ni prostora za popolno (kompenzatorno in retributivno) pravičnost.[12] To nam v najboljšem primeru priskrbi tehten razlog, zakaj bi za popolno pravičnost potrebovali posmrtno življenje ali celo nesmrtnost. Ne odgovori pa na bolj temeljno vprašanje, zakaj bi to, kar menda onemogoča uveljavitev popolne pravičnosti [*perfect justice being done*] *v* svetu, kakršen je, samo po sebi ogrožalo smisel človeških prizadevanj in življenj.[13]

Če sklenem. Argument iz odsotnosti kozmične pravičnosti in pravičnega razsodnika v svetu naravnih zakonov in sil bolj ali manj uspešno zamaje našo vero v obstoj dovolj dobrih razlogov za moralno ravnanje, vero v praktični um kot tak pa pusti v celoti nedotaknjeno.

(iii) minljivost naših življenj in celotnega vesolja

Vesoljni pesimizem, praktični skepticizem ali eksistencialni nihilizem, karkoli se nam zdi najprimernejša oznaka za obravnavano stališče, so pogosto posledica spoznanja, da smo najprej mi sami, nato pa še svet kot celota obsojeni na neizogiben propad. Bertrand Russell je lepo izrazil tovrstno tesnobo z naslednjimi besedami:

> »Noben plamen, nobeno junaštvo, nobena intenzivnost misli in občutij ne more ohraniti posameznikovega življenja onstran groba; vsa prizadevanja številnih človeških rodov, vsa predanost, ves navdih, vso lesketanje človeškega genija, vse to je zapisano pogubi v vseobsegajoči smrti sončnega sistema, in celoten tempelj človeških dosežkov bo neizogibno obležal prekrit z ostanki sveta v ruševinah« (Russell, 1957/2012: 231).

Smrt izniči, razvrednoti in v svojem razvrednotenju izenači vse, življenji poštenjaka in goljufa, marljivega delavca in nepopravljivega brezdelneža, junaka in bedaka – čemu bi se potem sploh trudili postati in ostati poštenjaki, delavci in junaki? Ekleziasta je mučil podoben dvom, ko se je spraševal »Kakšno korist sploh ima človek od vsega svojega dela, svojih prizadevanj?« Če nas videz ne vara, prav nobene. Vse se zdi enako zapisano pogubi – čemu potem sploh karkoli graditi in ustvarjati, čemu plesti vezi in uresničevati cilje?

Omenjeno sklepanje pa je že na prvi pogled sumljivo. Da smo po smrti vsi enaki, je razširjena ljudska modrost in pogosta tolažba tistih, ki jih tepe nesrečna usoda. Toda zakaj bi iz spoznanja, da bomo vsi končali kot gnijoča trupla, izhajalo, da je vseeno, kaj v življenju počnemo, kako in s kom ga preživimo in ali v njem kaj dosežemo ali ne? Nedvomno je res, da za karkoli si že prizadevamo, nam bo

[12] Sam o tem sicer močno dvomim. Prepričljivo kritiko omenjenega stališča podaja Metz (2003).
[13] Vprašanje »Čemu bi raje počeli nekaj kot nič, ko pa si za svoja prizadevanja in dosežke ne moremo obetati pravičnih nagrad in kazni?«, zveni čudno, če ni celo na meji razumljivosti.

smrt preprečila, da bi to večno uživali oziroma nas prikrajšala za privilegij, da bi to za vselej obdržali – kljub temu pa bo vsak od nas celo najbolj minljive izkustvene dobrine užival vsaj do svojega neizogibnega konca. Skeptik in njegov intelektualno bolj zaletavi bratranec, nihilist, nas skušata prepričati, da je nesmiselno investirati čas in energijo v pripravo okusne večerje, ko pa bomo vendar naslednje jutro spet lačni; da se je nesmiselno truditi z vzgojo otrok, ko pa bodo tudi ti vendar prej ali slej umrli; da je nesmiselno graditi ceste in mostove, ko pa jih bodo vendar nekoč porušili in na njihovem mestu zgradili druge; da je nesmiselno ozdraviti bolnika trenutne bolezni, ko pa ga bo vendar prej ali slej pogubila naslednja ali pa tista za njo.

Toda ali ni v tem izzivu pridih goljufije? Celo če se nam večerja ponesreči, potem ko smo v njeno pripravo vložili ogromno časa in truda, smo lahko bogatejši za izkušnjo in vložen čas in trud nista bila povsem zaman. Kaj šele, če nam je jed uspela in so gostitelj in gosti uživali v polnosti okusov. Ce bi bila vzgoja otrok vnaprej obsojena na neuspeh ali pa bi bili vsaj mi sami v tej dejavnosti izjemno nespretni, samo v tem primeru, bi si bilo nesmiselno prizadevati po lastnih predstavah ukrojiti značaj in osebnost svojih otrok. Konec koncev jih skušamo z vzgojo pripraviti na življenje in življenjske izzive pred smrtjo in ne po njej – zakaj bi bilo torej pomembno, da ne bo od naših vzgojnih prizadevanj (nasvetov, zgledov, pohval in graj, ukvarjanja z otroki, plačanih tečajev, izbire šole, …) in njihovih rezultatov (otrokovih značajskih in osebnostnih potez, vrednot ipd.) po otrokovi smrti nobene koristi? Podobno velja za gradnjo cest in mostov ali za zdravljenje bolezni. Če je bila gradnja ceste politični projekt ali pa se je sprevrgla v finančno polomijo in zato zgrajene ceste ali nihče ne uporablja ali pa se ta nenadoma in brez opozorila konča, je bila njena gradnja nesmiselna in ves vložen trud zaman. A zakaj neki bi verjeli, da je enako nesmiselno graditi ceste in mostove, ki za štiri ali pet desetletij izboljšajo varnost in pretočnost prometa, skrajšajo pot, olajšajo mobilnost in znižajo potne stroške za tisoče ljudi? Če bolniku z izbranim postopkom zdravljenja poslabšamo splošno stanje ali pa podaljšamo življenje za ceno občutnega znižanja njegove kakovosti, potem je bil tak poseg brezploden ali v najboljšem primeru odveč, vanj vložen trud, viri in čas pa zapravljeni. Toda zakaj neki bi bilo bolnika enako nesmiselno zdraviti tudi tedaj, ko obstaja velika verjetnost, da bo na ta način pridobil več mesecev ali let kakovostnega življenja?

Sodelovanje v ambicioznih, dolgoročnih projektih, ki zahtevajo dolgotrajna in usklajena prizadevanja kritične mase ljudi in kjer so spremembe na bolje zelo postopne, včasih opazne šele v daljšem obdobju, je pogosto vir podobnega nelagodja. Vzemimo na primer tako imenovani milenijski cilj, zmanjšanje stopnje revščine na svetu za tretjino do leta 2015 (kaj šele njegov precej ambicioznejši ekvivalent, popolno odpravo revščine). Povprečen Zemljan, to je oseba s povprečnimi dohodki in brez čudodelnih moči, lahko k uresničenju teh plemenitih ciljev prispeva bore malo. Njegovi dobrodelni prispevki, naj so še tako redni in velikodušni, so z vidika neizmernih potreb zgolj kaplja v morje – na vsakega posameznika, ki mu ga bo morda uspelo izvleči iz vrtinca revščine, bo ta požrl pet ali deset novih žrtev. Ali lahko potemtakem krivimo ljudi, ki jim

nehvaležna statistika kmalu vzame voljo in se jih poloti obup? Gotovo, da ne. Toda če naj iz tovrstnih izkušenj izpeljemo kak nauk, potem se nam bolj kot nihilistova tožba o ničevosti človeških prizadevanj nasploh ponuja zdravorazumski sklep, da je treba biti pri izbiri svojih ciljev realističen, oziroma da je prizadevanje za uresničitev zastavljenih ciljev smiselno le, če smo jih z lastnimi ali združenimi močmi tudi sposobni uresničiti – skeptik in nihilist pa nas nista zaenkrat z ničimer prepričala, da ni noben cilj tak.

Skeptik in nihilist imata nedvomno prav, da ni nobeno od zgoraj navedenih prizadevanj smiselno (v smislu: plodno, za nekaj koristno) kar samo po sebi, v osnovi in neodvisno od konteksta. A to še zdaleč ne pomeni, da so omenjena prizadevanja enako nesmiselna ne glede na to, ali obrodijo kake sadove ali ne. Vsaj intuitivno se prizadevanje, ki obrodi sadove, ki torej nam samim ali komu drugemu zagotovi takšno ali drugačno dobrino – tudi če je čas, ko nam je le-ta na voljo za uporabo ali v uživanje, omejen – pomembno razlikuje od brezplodnega prizadevanja sizifovskega tipa, ki ni v nobenem trenutku in niti za hip dobro za nič in za nikogar. Sklep, ki nam ga vsiljujeta skeptik in nihilist, je torej v izrazitem navzkrižju z našimi trdnimi intuicijami. Ali ga morda podpira vsaj prepričljiv argument?

Nagelov vesoljni eksistencialni dvom

Tak argument – za radikalen sklep, da so vsa človeška prizadevanja v končni fazi enako brezplodna in da zato ni nobeno od njih bolj smiselno kot drugo – nam je dejansko na voljo in je vsaj na prvi pogled zapeljivo privlačen. Tu je v različici Thomasa Nagela:

> »Če gledamo nase, na svoj obstoj in prizadevanja z vidika neskončnosti in brezmejnega vesolja, potem so ta nična – če že ne naša lastna smrt, pa bo vsaj smrt tistih, ki so poznali in cenili naše dosežke, oziroma v primeru, da so bili ti res trajni, vsaj neizogiben konec sveta, propad vesolja dokončno razvrednotil ves vloženi trud« (Nagel, 1995).

Vesoljni pesimizem (oziroma kot ga sam imenujem, praktični nihilizem) sloni na dveh predpostavkah. Da bi nas prevzel občutek globalnega, radikalnega nesmisla [*What's the point of doing anything?*] moramo na svoja prizadevanja (1) pogledati od zunaj, z vidika brezkončnega vesolja oziroma iz časovne perspektive vsaj nekaj stoletij, iz trenutka v zgodovini sveta torej, ko bo zanesljivo izginila sleherna, tudi najmanjša in najtrajnejša sled našega obstoja, in (2) se vprašati o smislu našega življenja kot celote – znotraj lastnega življenja s pripisovanjem smisla svojemu početju navadno nimamo težav.[14]

Vsaka od teh podmen je po svoje problematična. Svoje pomisleke o tem, ali je pripisovanje in odrekanje smisla življenju kot celoti sploh smiselno ali ne, sem na kratko predstavil že v uvodu. Več o tem, kakšna bi morala biti zunanja

[14] Smisel, ki ga skušam sam priskrbeti vsaj nekaterim našim prizadevanjem, ni enak »smislu« naših vsakodnevnih opravkov, ki ga Nagel sploh ne problematizira – v nasprotju z življenjskim smislom oziroma Smislom z veliko začetnico; Nagel tu predikat »smiseln« očitno uporablja kot sopomenko za »koristen«, »ploden« oziroma »uporaben«.

perspektiva, da bi bil pogled na naše življenjske izbire in dosežke iz te perspektive legitimen, oziroma da bi nam ta razodela pravo vrednost in pomen tega, kar počnemo, pa v nadaljevanju.

Vrnimo se k razčlenitvi zgornjega argumenta. Ta ima naslednjo obliko: obstaja časovna perspektiva, iz katere imajo določeno prizadevanje in njegova opustitev, uspešno, spodletelo in opuščeno prizadevanje vsa enako, namreč ničelno vrednost ali koristnost. Iz te perspektive je torej vse, kar počnemo ali pa bi namesto tega lahko počeli, enako brezvredno. In če je ta perspektiva legitimna v smislu, da nam dovolj natančno in zanesljivo razkrije pravo vrednost naših dosežkov, potem se bomo v resnici težko izognili sklepu, da je, kot nas družno prepričujeta skeptik in nihilist, vse »enako brezveze«. Če imata namreč naše prizadevanje, P, in njegova opustitev, ne-P, gledano iz te perspektive, enako, in sicer ničelno pričakovano vrednost/korist, potem ne le da ni nobenega razloga, čemu bi raje izbrali P kot ne-P, ampak tudi ni nobenega dobrega razloga, da bi izbrali kateregakoli od njiju. To spoznanje lahko nato ustrezno posplošimo. Ker velja enako za vsak poljuben par prizadevanje-njegova opustitev, lahko s pomočjo enostavne indukcije zaključimo, da ni nobenega pametnega razloga, čemu bi raje počeli nekaj kot nič.

Zgornje sklepanje je na prvi pogled podobno paradoksu Buridanovega osla, se pa od slednjega pomembno razlikuje. Zdi se namreč, da za nihilistov sklep povsem zadošča, če sta iz omenjene zunanje perspektive pričakovani vrednosti oziroma koristi delovanja in ne-delovanja, prizadevanj in njihove opustitve povsem enaki, tudi če sta različni od nič. Če bi to držalo, bi bili ljudje v podobnem položaju kot nesrečni Buridanov osel, ki se ni in ni mogel odločiti med dvema enako privlačnima kopicama sena in je nazadnje sestradan umrl. Buridanov osel res nima dobrega razloga, da bi izbral čisto določeno kopico sena, zato pa ima zelo tehten razlog, da je z ene od njiju (namreč da poteši svojo lakoto oziroma potrebo po hrani).[15] Podobno bi lahko tudi za ljudi rekli, da imajo čisto dober razlog za to, da raje počnejo nekaj kot nič, tudi če jim morda manjka tehten razlog, da bi ene stvari raje počeli kot druge. Pat položaj, v katerega so eni in drugi ujeti, bi lahko odvrnil optimist, je zgolj navidez brezizhoden, ker ga je mogoče razrešiti s preprostim metom kovanca. Vendar pa bi s tem podcenili prepričljivost argumenta za eksistencialni nihilizem. Življenjskemu optimistu bi namreč nakazali izhod iz nihilistove pasti, ki mu v resnici ni na voljo: da vrže kovanec in prepusti naključju, da namesto njega izbere eno od mnogih, z razlogi enako dobro podprtih (dragocenih) opcij. Da bi eksistencialni dvom vzeli resno, bi morali vsem opcijam pripisati ne le enako, ampak tudi ničelno pričakovano vrednost ali korist. Na ta način pa postane človeška usoda edinstvena in neprimerljiva z morečo izbiro, ki je pokončala Buridanovega osla.[16]

[15] Hranjenje z leve in hranjenje z desne kopice sena sta resda povsem enakovredni opciji, kljub temu pa je hranjenje očitno boljša izbira kot ne-hranjenje (oziroma, če posplošimo, delovanje je boljše od nedejavnosti) – od tod potreba po dodatni zahtevi, da morata biti pričakovani vrednosti ali koristi obeh opcij ne le enaki, ampak enaki nič.

[16] Zgornji argument je strukturno podoben drugima dvema znanima argumentoma. Prvega srečamo v moralnih razpravah pod oznako »čisto vseeno je, ali bom storil X ali ne, torej ne more biti narobe, če ne storim X« [*it makes no difference whether I do X or not, hence it cannot be*

V nadaljevanju si bomo pobliže ogledali tri obetavne strategije obrambe H življenjskega smisla pred grožnjo z neizogibnim koncem (lastno smrtjo oziroma koncem sveta), Nagelovo, Baierjevo in Blackburnovo. (a)

(a) Nagelova: če nič od tega, kar počnemo danes, najkasneje čez milijon let ne ti bo pomembno, potem tudi danes ni pomembno, ali bo to, kar počnemo danes, čez milijon let pomembno ali ne (ergo, danes ni pomembno, da to, kar zdaj počnemo, čez milijon let ne bo pomembno).

(b) Baierjeva: življenje je pomembno, če je (dokler je) pomembno za nekoga (nesmiselno je trditi, da moje življenje je ali da ni pomembno pa pika), čemu bi torej obupavali zaradi tega, ker ne bo več za nikogar pomembno takrat, ko ne bo več obstajal nihče, za katerega bi lahko bilo pomembno?

(c) Blackburnova: podobno kot njegova nesporna kratkotrajnost, bežnost in minljivost ne razvrednoti, denimo, kulinaričnega ali spolnega užitka, tudi neizogibna smrt ne more iz razvrednotiti rezultatov naših prizadevanj zgolj zato, ker ti niso večni oziroma nam niso večno na razpolago.

Nagelova strategija

Thomas Nagel se grožnje, da bo sčasoma zbledela pomembnost vseh naših prizadevanj, ciljev in dosežkov, loti na zanj značilno humoren način:

> »Pogosto slišimo, kako nič od tega, kar počnemo danes, ne bo več pomembno čez milijon let. Toda če je to res, potem po isti logiki zdaj ni pomembno nič od tega, kar se bo zgodilo čez milijon let. Torej tudi to ne, da čez milijon let ne bo pomembno nič od tega, kar počnemo zdaj« (Nagel, 2001).

Skratka, če najkasneje čez milijon let ne bo pomembno nič od tega, kar je danes pomembno, potem mora odnos veljati tudi v obratni smeri, in torej danes ni pomembno, ali bo to, kar je danes pomembno, čez milijon let pomembno ali ne – čemu bi se torej trapili s tem? Nagelova strategija je simpatična, ker nihilistov napad vsaj na prvi pogled odvrne z nihilistovim lastnim orožjem. Toda ali je njegov argument tudi vodotesen? Njegovemu argumentu bi lahko najprej očitali, da spregleda brezčasnost resnice.[17] Če je namreč zdaj, v tem trenutku res, da je nekaj pomembno zame, potem bo tudi čez milijon let enako res, da je bilo to (nekoč) pomembno zame. Pomembnost nečesa s časom zato ne more zbledeti. Toda ali iz tega res izhaja, da če je nekaj enkrat (nekomu) pomembno, potem je vedno (komu) pomembno? Tak sklep je gotovo preuranjen. Za celo vrsto stvari brez dvoma velja, da so nekoč sicer nekomu bile pomembne, da pa danes (ko te osebe že zdavnaj ni več) niso več pomembne nikomur: na primer, ali sem lačen ali sit, srečen ali nesrečen, ali je to, kar verjamem, res ali ne, ali mi oseba, ki jo

wrong to refrain from x]. Drugi je znan iz razprave o svobodi volje in determinizmu in povzema idejo fatalizma – »vse, kar se zgodi, se zgodi po nujnosti, torej ne glede na to, ali bom storil X ali ne« (za tovrstno formulacijo in zagovor fatalizma glej Taylor, 2007). Če lahko dokažemo, da tovrstno sklepanje ni veljavno v moralnem kontekstu in da tudi ne nudi opore fatalistovemu defetizmu (za tovrsten dokaz glej Šuster, 2011), potem bi morda lahko učinkovito blokirali tudi sklepanje s »p v trenutku tn, ne glede na to, ali bom storil X v t ali ne« na »X je nesmiselno«.

[17] Omenjeni ugovor dolgujem Danilu Šusterju.

ljubim, ljubezen vrača ali ne, in še tisoč drobnih reči, iz katerih je stkano moje življenje. Prepričljivost zgornjega ugovora je varljiva, ker sloni na neveljavnem sklepanju – kritik namreč sklepa, da iz »Moje zdravje je zame pomembno v *t*« nujno izhaja »Vedno bo res, da je bilo moje zdravje zame pomembno v *t*«, iz tega pa po isti železni nujnosti, da »Moje zdravje bo vedno pomembno«. Da se tako ne sme sklepati, pokaže že preprosta logična analogija: to je podobno, kot če bi iz »Luč gori (v trenutku *t)*« najprej (pravilno) izpeljali »Vedno bo res, da je luč gorela v trenutku *t*«, nato pa iz tega (nepravilno) »Luč bo vedno gorela« (ali celo, da je ni mogoče izklopiti).

Vrnimo se k Nagelovemu argumentu. Ali je zdaj pomembno, da to, kar je zdaj za nekoga pomembno, čez milijon let ne bo pomembno za nikogar [*no one will care about this anymore*], ali ne? David Velleman v svoji kritiki (Velleman, 2013) upravičeno opozarja, da pri vprašanju, kaj od tega, kar danes počnemo, bo in kaj ne pomembno čez milijon let, ne gre toliko za dejstva o prihodnosti, ki je tako zelo oddaljena od nas, da se nas sploh ne tiče, temveč za dejstva o odnosu med sedanjostjo in prihodnostjo, natančneje, o dometu, pomenu, teži, vplivu, učinku naših trenutnih prizadevanj. Tovrstna dejstva pa so še kako relevantna za oceno o tem, ali so naša trenutna prizadevanja vredna časa in energije, ki jim jih posvečamo, ali pa bi se bilo pametneje (bolj smiselno?) posvetiti čemu drugemu. Oba, Nagel in Velleman se po vsem sodeč strinjata, da čez milijon let ne bo pomembno, ali sem se jaz na začetku enaindvajsetega stoletja ukvarjal s filozofijo (bral, razmišljal, se trudil razumeti, pisal in objavljal itn.) ali zgolj prekladal po kavču, buljil v TV in neutrudno praznil pločevinke piva. Čas bo namreč izbrisal sleherno razliko v svetu med enim in drugim – pivo, ki se ga nisem dotaknil, bodo že zdavnaj spili drugi, znanje in razumevanje, ki sem ju morda pridobil, bosta šla z mano v grob, članki, ki jih objavljam, pa ali sploh ne bodo več nikomur dostopni ali pa vsaj ne bodo nikogar več zanimali. To, v čemer se avtorja razhajata, je ocena posledic tovrstnega uvida za sedanjost – ali lahko to dejstvo zmanjša oziroma celo povsem izniči pomembnost mojih trenutnih prizadevanj ali ne? Po Nagelu jih ne more, ker bi moral biti razvrednotujoči učinek časovne oddaljenosti vzajemen oziroma simetričen – če čez milijon let ne bo pomembno, da je nekaj zdaj pomembno, potem tudi zdaj ni pomembno, da bo to, kar je zdaj pomembno, čez milijon let nepomembno. Pomembnost, vključno s tisto drugega reda, ni take vrste relacija, ki bi se ohranjala v času – zato ni mogoče na podlagi tega, da nekaj v zelo oddaljeni prihodnosti ne bo nikomur pomembno, nič reči o tem, ali je to v tem trenutku komu pomembno ali ne. Vellemana pa to ne prepriča – dejstva o tem, ali bo za naša prizadevanja v prihodnosti komu mar ali ne, so po njegovem v nekem smislu dejstva o sedanjosti oziroma kvečjemu o odnosu med sedanjostjo in prihodnostjo (o dosegu, vplivu, trajnosti, vrednosti itn. tega, kar počnemo) in kot taka pomembna sedaj – se pravi ne glede na to, ali ima čas res moč, kakršno mu pripisuje Nagel. Kdo od njiju ima torej v tem sporu prav?

Na to vprašanje ni enostavnega odgovora. Čeprav se namreč celotna razprava vrti okrog tega, kaj je in kaj ni pomembno, Nagel in Velleman nikjer ne opredelita, ali imata v mislih, poenostavljeno rečeno, subjektivno ali objektivno

pomembnost, »pomembnost za nekoga« ali »pomembnost na sebi«. Težko bi zanikali, da je večina tega, kar že počnemo in v svojem življenju še bomo počeli, zdaj pomembno za nas, da pa najkasneje čez tisoč let ne bo več pomembno za nikogar. Toda katero od omenjenih dveh vrst pomembnosti imamo v mislih, ko splezamo za eno raven višje in se vprašamo, ali je samo to dejstvo zdaj pomembno ali ne – subjektivno ali objektivno? Drugače rečeno, ali je pomembnost drugega reda pomembnost za nekoga ali pomembnost na sebi? Če jo opredelimo kot pomembnost za nekoga, bo zmago v polemiki slavil Nagel. Kajti če si ravno ne želimo, da bi ljudje naše dosežke cenili tudi še čez tisoč let, potem je za nas nepomembno, ali se bodo takrat živečim ljudem stvari, ki so zdaj in tukaj pomembne za nas, zdele pomembne ali ne. Kaj pa, če jo razumemo kot pomembnost na sebi? V tem primeru se stvari zapletejo. Ker velja tovrstna pomembnost za objektivno mero vpliva, trajne vrednosti oziroma dragocenosti naših prizadevanj, se zdi, da bi moralo dejstvo, da naši dosežki ne bodo preživeli preizkušnje časa, razvrednotiti naša prizadevanja že tukaj in zdaj. A tak sklep je morda preuranjen. Ali nismo namreč letvice v tem primeru postavili previsoko? Zakaj neki bi namreč pristali na to, da so objektivno pomembni samo tisti dosežki, ki bodo subjektivno, se pravi za takrat živeče ljudi (oziroma vsaj za nekatere od njih), pomembni tudi še čez tisoč in več let?«[18] Omenjeni pomislek odpira naslednje, bolj načelno vprašanje – ali je subjektivna pomembnost sploh prava mera pomembnosti in če ne, kaj potem je? Če je z vidika posameznika, zatopljenega v lastne projekte in praviloma zaslepljenega glede njihove resnične pomembnosti, pomembno čisto vse, kar počnemo, in če ni za ravnodušnega, nepristranskega opazovalca, ki vidi prizadevanja ljudi v njihovi pravi }razsežnosti, in sicer znotraj širnega, (skorajda) brezčasnega in predvsem za človeške skrbi in moledovanja gluhega vesolja, zares pomembno nič od tega, kar počnemo, kje je potem prava mera? Iz katere perspektive lahko upamo, da se nam bo razodel resnični, se pravi ne precenjeni in ne podcenjeni pomen tega, kar počnemo?

Baierjeva strategija

Preden se lotim tega zapletenega vprašanja, naj na kratko predstavim še eno elegantno, a nazadnje vendarle nezadostno rešitev problema naše končnosti, ki jo je predlagal Kurt Baier, opira pa se na idejo o subjektivni, relativni pomembnosti. Baier razume pomembnost kot indeksikalen izraz – pomembnost je vedno pomembnost za nekoga in v toliko subjektivna oziroma relativna. Iz te predpostavke je potem razmeroma enostavno izpeljati sklep, da nam ni treba prav nič obupavati nad življenjem zaradi spoznanja, da najkasneje po koncu

[18] Omenjena zahteva je podobno neutemeljena kot Craigovo (Craig, 2000: 42–43) vztrajanje, da morajo biti naša prizadevanja (do)končno [*ultimate*] pomembna, če naj bodo smiselna. Tudi če za hip odmislimo, da sploh ni jasno, kaj naj bi to pomenilo – razen da naj bi se tovrstna pomembnost razlikovala od relativne pomembnosti, to je pomembnosti za nekatere ljudi in nekatera prizadevanja – ni po taki zahtevi nobene teoretske potrebe, tem bolj, ker, kot pravi, v primeru, da je svet nekoč nastal in bo nekoč v prihodnosti propadel, ni nič, tudi nastanek vesolja ne, v tem pomenu besede pomembno.

sveta tudi najbolj imenitni med našimi dosežki ne bodo nikomur več pomembni. Tu je Baierjev argument v celoti:

(1) Da bi bilo nekaj pomembno, mora biti pomembno za nekoga, bodisi zame bodisi za druge ljudi.[19]

(2) Ko bom enkrat umrl, bom prenehal obstajati in moje skrbi in prizadevanja zame ne bodo mogli biti več pomembni (bodo pa še naprej obstajali drugi ljudje, za katere bodo lahko pomembni).

(3) Po koncu sveta ne bo več nikogar, za katerega bi bile moje skrbi in prizadevanja – enako pa velja tudi za skrbi in prizadevanja kogarkoli drugega – lahko pomembni.

Torej,

(4) Najkasneje od konca sveta dalje ne bo nič več pomembno (za kogarkoli).

Toda

(5) Nerazumno je biti zaskrbljen, ker nič od tega, kar lahko dosežem zdaj, ne bo pomembno v svetu, v katerem se predikat »pomembno« ne bo na nič nanašal (oziroma, v katerem odnosa, ki ga ta predikat označuje, sploh nič ne more uprimeriti).

Baierjev argument je eleganten, žal pa je njegov domet omejen. Če bi pomembnost naših dosežkov izničil šele dokončen propad sveta, bi bila sleherna zaskrbljenost spričo tega dejstva res odveč – kajti le čemu neki naj bi nas skrbelo, da ne bo nič več pomembno, ko ne bo več ničesar in nikogar? Vendar pa za večino naših prizadevanj in dosežkov velja, da bo njihova pomembnost zbledela že ob naši smrti ali kmalu po njej. V tem primeru pa si z zgornjo tolažbo ne moremo veliko pomagati – kar smo dosegli in ustvarili, bo prenehalo biti pomembno za kogarkoli, pa čeprav obstajajo ljudje, za katere bi to lahko bilo pomembno, še več, za katere določene (druge) stvari so pomembne. Nepomembnost naših dosežkov tako ne bo posledica dejstva, da ni nikogar, ki bi mu ti lahko bili pomembni, kvečjemu opozorilo, da smo po vsem sodeč precenjevali njihovo pomembnost.

Argument iz nemoči/nepomembnosti

Naj pred nadaljevanjem na kratko povzamem dosedanjo razpravo. Nihilist in skeptik od nas pričakujeta dokaz, da človeška prizadevanja niso nesmiselna, kljub temu da čaka onkraj groba vse ljudi enaka usoda, »smrad in črvi«: tako tiste, ki si cilje ne samo zastavljajo, ampak jih tudi uresničujejo, kot one, ki si prizadevajo zastavljene cilje uresničiti, pa jim to uspeva le občasno, in nazadnje

[19] Baier torej predpostavlja, da je biti pomembno [*to matter*] bistveno indeksikalen izraz (da torej nič ni pomembno kar tako, po sebi, temveč vedno za nekoga, oziroma da so sodbe o pomembnosti primer tako imenovanega perspektivnega ali egocentričnega izrekanja o svetu. Po tej logiki sodi trditev »Zame je pomembno, da me Julija vzljubi, da končam študij, da najdem/obdržim službo, …« v isto skupino trditev kot »V moji bližini je tiger«. Z edino, resda pomembno razliko, da lahko rečemo »Tigri so/obstajajo (tudi če niso v bližini nikogar)«, ne moremo pa reči »Pomembno je, da me Julija vzljubi, da končam študij, da najdem/obdržim službo, … (tudi če to ni pomembno za nikogar)«.

te, ki si ciljev niti ne zastavljajo niti ne prizadevajo uresničiti, ki sploh ničesar ne počnejo. Doslej pregledane strategije se v obrambi smisla pred omenjenim izzivom niso pretirano obnesle. Baierjeva nas je uspela potolažiti, da se je neumno trapiti zaradi možnosti, da ne bodo nobena človeška prizadevanja in nobeni, niti najbolj trajni človeški dosežki, preživeli propada sveta, ne pa tudi, da nas po nepotrebnem vznemirja misel, da to, kar je pomembno nam, kmalu ne bo več pomembno nikomur. Nagelova strategija ima podobno omejen domet. Če nam ni mar, ali bo komu čez tisoč let mar za to, kar danes počnemo, potem za nas (zdaj in tukaj) res ni pomembno, ali bo za koga takrat pomembno, kaj danes počnemo – ali beremo, razmišljamo, pišemo, ljubimo, vadimo, tečemo, se igramo, družimo, potujemo, spoznavamo, se učimo, … ali pa se od jutra do večera prekladamo po kavču, praznimo steklenice piva in požiramo mehiške nadaljevanke. Toda takšna, subjektivna pomembnost zagotavlja našemu početju v najboljšem primeru subjektiven, taylorski smisel – ta pa je poceni, ker ga bomo morali hočeš nočeš priznati tudi intuitivno nesmiselnim dejavnostim, kot so kotaljenje skal in štetje travic na polju ali las na glavi, vsaj dokler bodo te akterja izpolnjevale.

Iščemo torej perspektivo, ki ni ne čisto notranja, subjektivna, osebna in zavzeta, a tudi ne radikalno zunanja, objektivna, odtujena in brezosebna. Pri prvi je smiselnost namreč preveč poceni, druga pa jo že v osnovi izključuje. Kar potrebujemo, je potemtakem perspektiva, iz katere motrimo in ocenjujemo človeška prizadevanja in posledično človeška življenja in ki leži nekje vmes – ne perspektiva hladnega, ravnodušnega, brezkončnega in brezčasnega vesolja, a tudi ne perspektiva zavzetega, v svoje projekte vpetega subjekta – nekakšno ljudem prilagojeno perspektivo, *sub species humanitatis*, ki upošteva oboje, tipične človeške zmožnosti in omejitve.

Stopimo za trenutek korak nazaj. Vseeno je, pravi pesimist-nihilist, ali se bomo danes za kosilo (okusno) najedli ali ne, ker bomo jutri v vsakem primeru znova lačni. Čemu bi se torej sploh trudili s pripravo (okusne) hrane?[20] Vseeno je, ali bomo v življenju kaj pametnega počeli ali ne, na koncu bomo v vsakem primeru umrli in strohneli v grobu. Čemu bi se potem sploh trudili karkoli pametnega početi? Logika sklepanja je v obeh primerih enaka: to, kar počnemo, je nesmiselno, ker v svetu ne pusti trajnega pečata – bodisi ker bomo morali jutri začeti znova bodisi ker bo konec sveta enkrat za vselej izbrisal vse, tudi najtrajnejše sledi našega početja. Dvom o smiselnosti prehranjevanja oziroma priprave okusne hrane pa je vendar nekoliko drugačen od obupa schopenhauerjanskega tipa. Pomisleki, ki ga motivirajo, ne izvirajo toliko iz spoznanja o brezplodnosti naših prizadevanj (konec koncev nam vsaj začasno uspe potešiti trenutno lakoto, spolno slo, potrebo po čustveni in telesni bližini, in kar je še tipičnih človeških potreb) kot iz ugotovitve, da nam kljub še tako silnemu naprezanju v svetu ne bo uspelo pustiti vidnega in trajnega pečata. Eksistencialni dvom tu, skratka, porodi naslednji »uvid«: da bi bilo določeno prizadevanje smiselno, bi moralo imeti za posledico neko bolj ali manj trajno

[20] Po drugi strani pa se »Čemu bi danes seksali, *če* pa bomo jutri spet pohotni/želni seksa?« sliši nekoliko neumno.

spremembo v svetu; ker pa tega pogoja ne zmore izpolniti nobeno človeško prizadevanje, je sleherno naprezanje nesmiselno.[21] Da priprava in zaužitje hrane ničesar (trajno) ne spremenita na tem našem ljubem svetu – kajti jutri zjutraj bomo spet lačni in enako lačni, kot smo danes zvečer –, je kristalno jasno. Toda, pripominja nihilist, nič drugače ni z vsemi drugimi stvarmi, za katerimi se v življenju pehamo, od naklonjenosti ljudi in šolskega uspeha do ljubezni in nizanja različnih dosežkov – nič od tega, kar je človeško mogoče, ne more kljubovati zobu časa, neusmiljeni mlin časa vse enako zmelje in (ene stvari prej, druge kasneje) spremeni v prah in pepel. Če nam niso življenjskega optimizma v celoti pobrali že vedno novi neuspehi, nas mora dokončno razorožiti vsaj spoznanje, da bo v zgodovini sveta prej ali slej nastopil trenutek, ko bo vse, kar smo ali pa bi lahko počeli, enako brezvredno. Z drugimi besedami, v neki povsem legitimni časovni perspektivi dobijo vse naše potencialne izbire: prizadevanje po P in njegova zavestna opustitev, ne-P, z uspehom kronan in z ničimer obrestovan napor, prizadevno delovanje in apatična brezdelnost, navsezadnje enako, to je ničelno vrednost – najkasneje na tej točki bi se morala dokončno razbliniti trdovratna utvara, da so ene življenjske izbire razumnejše, z razlogi bolje podprte kot druge.

Nicholas Rescher lepo povzame tovrsten eksistencialni nemir, ko zapiše:

> »V ogromnem kozmičnem redu stvari nam je ljudem po vsem sodeč pripadla vloga nepomembnih pripadnikov nepomembnega rodu. Z vidika vesolja nismo nič drugega kakor obskurni prebivalci obskurnega planeta. Z ničimer od tega, kar lahko v življenju postanemo ali počnemo, ne bomo pustili vidnega in trajnega pečata v ogromnih prostorskih in časovnih razsežnostih vesolja … Najbrž je pretiravanje, če tako kot v znanem pregovoru rečemo, da 'bo čez sto let vse enako'. V končni fazi pa bodo poslednje sledi šibkih človeških prizadevanj brez dvoma izginile v neusmiljenem kolesju časa« (Rescher, 1990: 153).

Človeška prizadevanja so torej nesmiselna, kadar so, izmerjena po »objektivnih« merilih, neznatna, nepomembna in nemočna – taka pa so, pravi nihilist, vedno in povsod, kajti usojeno jim je, da bo njihov vpliv kratkotrajen, njihov domet pa omejen. Imenujmo tovrstni pomislek argument iz nepomembnosti oziroma nemoči (da bi v svetu karkoli zares, torej nepovratno in trajno spremenili – še več, da bi stvari kdaj spremenili na boljše). Argument je preprost in udaren, njegov uvid pa lahko povzamemo v naslednjem geslu: naš obstoj in karkoli, kar bi v življenju lahko počeli, je v končni fazi brezveze – svet ne bi bil prav nič drugačen, če ne bi bil jaz nikoli obstajal; in ko bom enkrat preminil, ne bo na svetu ostalo nič, kar bi pričalo o mojem obstoju (svet bo spet videti tak, kakor da me na njem nikoli ni bilo); tudi če me nikoli ne bi bilo, bi bil svet popolnoma enak, kot je.

Kaj naj si torej mislimo o zgornjem argumentu? Svojo kritično oceno bom spet začel z razmeroma obrobno opazko. Človeška prizadevanja imajo skromen

[21] Ta uvid sloni na dveh bolj ali manj nevprašljivih podmenah: da (a) je smiselno vse in samo to, kar je pomembno, in da (b) je pomembno zgolj tisto, kar v svetu pusti bolj ali manj trajen pečat oziroma kar ga bolj ali manj trajno spremeni (seveda na boljše).

domet in bežen vpliv – preskromen in preveč bežen, dodaja nihilist, da bi bila smiselna. V svoje projekte in načrte vlagamo ogromno energije, časa in truda, izplen pa je v primerjavi z vložkom malenkosten, pogosto celo ničev. Toda (ne)pomembnost je če že ne subjektiven, pa vsaj relativen pojem. A-jevo prizadevanje (za) P je v končni fazi najbrž res nepomembno, še zlasti, če je takih večina človeških prizadevanj, a preden lahko z gotovostjo zatrdimo, da je res takšno, moramo odgovoriti na naslednji dve vprašanji: (i) nepomembno za koga? in (ii) nepomembno v primerjavi s čim? Prizadevanje (za) P gotovo ni nepomembno za A, sicer se ta tega sploh ne bi lotil. Za koga torej? Za nekoga, ki mu je mar izključno in samo za pomembne stvari? Tak odgovor je očitno prazen in neinformativen. Pomembno za dovolj veliko število drugih ljudi? A koliko drugih je dovolj? In nepomembno v primerjavi s čim – z odločitvami kraljev in predsednikov, svetovnimi vojnami, potresi in poplavami, strmoglavljenjem kometa, cikličnimi gospodarskimi krizami, prehodom življenja iz morja na kopno, Prapokom, ugašanjem supernove, nastankom nove galaksije, raztezanjem vesolja? Zakaj ravno v primerjavi s temi dogodki in ne kakšnimi drugimi – izbiro poklica, padcem na izpitu, nakupom avtomobila, selitvijo, ločitvijo, boleznijo, najemom in odplačevanjem kredita, in vrsto drugih stvari podobnega velikostnega reda? Ali ni v luči omenjenih dilem res, da ni izbira časovne in prostorske perspektive hladnega in brezmejnega vesolja, ki jo opisuje Rescher, izmed vseh možnih perspektiv nič manj arbitrarna kot čisto subjektivna, notranja in nekritična perspektiva zavzetega akterja?

Zgornje dileme kažejo, da z oceno o primernosti in legitimnosti »objektivne«, »zunanje« perspektive ni mogoče še naprej odlašati. V kateri časovni perspektivi, iz kolikšne zgodovinske distance se razodene pravilen domet, pomen, vrednost in, konec koncev, smisel tega, kar počnemo? Rescher omenja sto let in tak časovni okvir je nedvomno sprejemljivejši od Craigovega, ki ga enačenje pomembnosti z neminljivostjo pripelje do že na prvi pogled z logiko skregane zahteve, da se mora vpliv naših prizadevanj na svet – če naj obveljajo za (dovolj) pomembna in (v toliko) smiselna – ohraniti tudi še po tem, ko sveta sploh ne bo več. Pa vendar, obstojnost vpliva in učinkovanja tega, kar smo počeli in še počnemo, je lahko samo približna mera pomembnosti našega početja. Velleman ima nedvomno prav z oceno, da pričakovanje, da se bodo naši dosežki ohranili tisoč in več let, ni toliko nesmiselno, kot je nerealno. Toda kaj pa je potemtakem (bolj) realno? Petsto let? Petdeset let? Ali je sploh smiselno določiti eno samo časovno mero pomembnosti, ko pa je očitno, da imajo različni dosežki zelo različne roke trajanja: priprava okusnega kosila pol ure, objava knjige kuharskih receptov do največ petdeset let, vzgoja otrok do največ osemdeset let, arhitekturno načrtovanje in gradnja objektov do dvesto, umetniško ustvarjanje do enega tisočletja, znanstvena odkritja še nekoliko dlje? In če velikost in obstojnost vpliva dosežkov le v manjši meri kroji njihova notranja vrednost, precej bolj pa kulturna, politična, ekonomska, ideološka, tehnološka in druge vrste naključij, kaj sploh še ostane od njune indikativne in napovedne vrednosti?

Blackburnova strategija

Drugič, in kar je za argument iz nemoči/nepomembnosti še bolj usodno, tudi če ima določeno prizadevanje kratek domet in bežen vpliv, zato še ni nujno nepomembno. Pa tudi če bi bilo nemara (v tem, čisto specifičnem pomenu besede) nepomembno, zato ni že tudi nujno nesmiselno. Kot smiselna sem zgoraj opredelil prizadevanja, s katerimi ljudje uresničujemo cilje, ki jih je vredno uresničiti; cilj pa je vredno uresničiti, če pomeni spremembo na bolje – če izboljša svet zame, za koga drugega ali v objektivnem smislu, intrinzično. Dejstvo, da tako ustvarjene dobrine niso večne, da nam niso na voljo neomejeno dolgo ali da si jih moramo zagotavljati vedno znova, jih niti ne razvrednoti niti ne more odvzeti smisla našim naporom/prizadevanjem, da bi si jih zagotovili. Tak je vsaj koristen poduk, ki ga lahko potegnemo iz naslednjega razmišljanja Simona Blackburna:

> »Nad praznim značajem in nedoslednostjo želje se je veliko lažje zmrdovati, če naša razprava ni osredotočena in *če* ostaja na povsem abstraktni ravni. Tako zveni bedno, če je zadovoljitev želje bežna, želja sama pa nestanovitna in zgolj izvor vedno novih frustracij. Toda ali naj nad tem res vihamo nos? Zamislimo si konkreten primer. Vzemimo, da si želimo okusno večerjo in da ob njej tudi zares uživamo. Ali naj bi nam pokvarila razpoloženje misel, da je ta minljiva (da v njej ne bomo večno uživali), da je želja po okusni večerji nestanovitna (da kmalu ne bomo več lačni) ali da jo lahko zadovoljimo le začasno (da si bomo jutri spet želeli okusno večerjati)? Saj ni, da bi bilo kaj bolje, če bi si večno želeli večerjati, ali če si večerje, potem ko smo jo enkrat dobili, ne bi nikoli več želeli, ali če bi ena in ista večerja trajala celo življenje. Nič od navedenega ni niti najmanj zaželeno, čemu bi se torej razburjali, ker ni takšna?«

Blackburn nam torej ponuja eleganten izhod iz nihilistove pasti – če dejstvo, da je kratkotrajen in minljiv, ne odvzame (intrinzične) vrednosti kulinaričnemu ugodju (bolje je jesti okusno kot neokusno hrano, torej imamo *prima facie* dober razlog za to, da si pripravimo okusno hrano), zakaj bi potem enako spoznanje o minljivosti odvzelo smisel našim življenjem oziroma temu, kar v njih počnemo? Konec koncev veljajo ugodja, še zlasti telesna, kamor kulinarično ugodje sodi, za najbolj problematično vrsto intrinzičnih dobrin sploh. Za povrh so še paradigmatski primer izkustvene dobrine, tiste stvari torej, ki je dobra ali dragocena zaradi svoje izkustvene plati oziroma fenomenalnih lastnosti. Če niso izkustvene dobrine nič manj intrinzično dobre, zato ker so minljive oziroma razmeroma kratke sape, čemu neki bi nas skrbelo, da bosta minljivost in/ali kratkotrajnost razvrednotili druge, manj problematične, neizkustvene dobrine? Če ne bi bila okusna večerja nič boljša, če bi si vedno želeli večerjati, če bi trajala večno ali če bi nas enkrat za vselej nasitila, čemu bi verjeli, da so vsi naši dosežki brez vrednosti, zato ker bodo prej ali slej zbledeli v luči drugih dosežkov, ker bomo svojo pozornost kmalu obrnili stran, k novim izzivom, ali ker se ne bomo mogli večno kititi z njimi? Ali da so nesmiselna naša prizadevanja za sklepanje in ohranjanje tesnih odnosov z drugimi ljudmi, ker

bodo ta prej ali slej razpadla, ker jih bo prekinila smrt ali ker se jih bomo morda kmalu naveličali?

Za katerokoli od raznolikih dobrin, od funkcionalnih (»dober primerek določene vrste«) in instrumentalnih (»dobro za nekaj«) do prudencialnih (»dobro za nekoga«) in intrinzičnih (»dobro po sebi«) si je torej mogoče smiselno prizadevati, tudi če je njihov dobrodejni učinek na blaginjo ljudi (kot pri ugodju) morda kratkotrajen ali pa so te (kot velja, denimo, za razvijanje in prakticiranje lastnih vrlin ali privzgajanje vrlin drugim) razmeroma kratkega veka. Ta ugotovitev pravzaprav ni presenetljiva. Lepo se ujema tako z našimi intuicijami o tem, katera dejstva o svetu nam priskrbijo razloge za dejanja, kot tudi s celo vrsto rivalskih teorij o značaju, temelju in izvoru praktičnih razlogov.[22]

4. Skepticizem glede praktičnega uma

Preostane nam še zadnji potencialni izvor eksistencialnega nelagodja, majav temelj praktičnega uma. V skladu z mojim predlogom je smiselno življenje rezultanta iz (prepoznavnega vzorca) smiselnih prizadevanj, prizadevanja pa so smiselna, če so usmerjena k nečemu dobremu, namenjena izboljšanju sveta ali pa je mogoče navesti dovolj dober razlog, čemu bi vlagali svoj čas, voljo in energijo v uresničevanje točno določenega cilja (ko pa bi lahko namesto tega uresničevali kak drug cilj ali, še bolje, ne počeli sploh nič). Predlagano rešitev uganke o smislu življenja bo tako že na prvi pogled zamajal vsak dovolj tehten dvom o obstoju (končnega) dobrega in/ali razlogov za dejanja.

> »Življenja mnogih ljudi so absurdna, začasno ali stalno, zaradi konvencionalnih razlogov, ki zadevajo njihove ambicije, posebne okoliščine ali osebne zveze. Toda če obstaja filozofski smisel absurdnosti, potem mora ta nastati iz nečesa, kar je univerzalno, iz nekega aspekta, v katerem so prizadevanja in realnost za vse nas neizbežno v nasprotju. Ta univerzalni pogoj … je v nasprotju med resnostjo, s katero jemljemo lastna življenja, in pa neprestano možnostjo, da opazujemo vse, kar se nam zdi pomembno, kot poljubno ali podvrženo dvomu.
>
> Človeškega življenja ne moremo živeti brez energije in pozornosti in ne brez sprejemanja odločitev, ki kažejo, da so nam nekatere stvari pomembnejše od drugih. Toda vedno nam je na voljo tudi gledišče zunaj te posebne oblike naših življenj, ki nam kaže vso resnobnost kot neutemeljeno … stvari, ki jih delamo ali želimo brez razloga in ne da bi zanje sploh zahtevali razloge – stvari, ki definirajo, kaj sploh je za nas razlog in kaj ne – so izhodiščne točke našega (praktičnega) skepticizma. Opazujemo se od zunaj in vsa naključnost in posebnost naših ciljev in smotrov postane s tem jasna …Ti dve neizbežni gledišči se v nas bijeta in to je tisto, kar naredi življenje absurdno. Življenje je

[22] To velja tako za tako imenovane psihologistične pristope, ki razumejo razloge za dejanja – tako v njihovi motivacijski kot tudi upravičevalni vlogi – kot kombinacijo akterjevih mentalnih stanj, praviloma želja in ustreznih prepričanj o svetu (na primer Davidson), kot tudi za bolj objektivistične, do psihologizma kritične pristope, ki le-te enačijo z objektivnimi dejstvi o svetu oziroma s stanji stvari v svetu (na primer Dancy, 2000).

> absurdno, ker ignoriramo dvome, za katere vemo, da jih ne moremo pomiriti in živimo njim navkljub še naprej s skoraj nezmanjšano resnostjo« (Nagel, 2001).

V nasprotju z argumentoma iz ne(za)znatnosti in hoje/stopicanja na mestu, ki gradita na uvidu, da so človeška prizadevanja bodisi nepomembna bodisi brezplodna (pogosto pa oboje hkrati) in zato ničeva, igra zgornji argument na karto radikalne naključnosti naših ciljev in k njim usmerjenih prizadevanj. Naši cilji so, nas prepričuje Nagel, v veliki meri naključni, ker so take naše želje; ker pa so naši cilji naključni, so nujno taka tudi naša prizadevanja. Toda hkrati smo cilje, ki si jih zastavljamo, če naj usmerjajo naše delovanje in upravičijo vanje vložen trud, energijo in čas, prisiljeni jemati smrtno resno. Do razkoraka med resnostjo, s katero jemljemo sami sebe in svoje početje, in radikalno naključnostjo, poljubnostjo vsega, česar se v življenju lotimo, pride, ker zremo na svoje življenje z dveh (enako legitimnih?) gledišč: notranjega, subjektivnega, in zunanjega, objektivnega. Absurdnost vznikne iz konflikta med tema dvema gledišča in je neizbežna, ker je dvojnost vrednostne perspektive vpisana v sam temelj človeškega delovanja in zanj tvorna.

Kako, če sploh, bi lahko zavrnili zgoraj navedene pomisleke praktičnega skeptika? Naj začnem z na prvi pogled nedolžno opazko. Nagelov argument je usodno odvisen od podmene, da so naše želje in dejanja, naši cilji in prizadevanja v svojem temelju in po svojem bistvu naključni (in zato brez potrebne razumske podlage), ker da vsaj nekaj od tega, kar (si) želimo in kar počnemo, nujno počnemo kar tako, brez tehtnih razlogov, še več, ker da šele naše tovrstne naključne, razumsko neutemeljene izbire definirajo, kaj za nas sploh šteje kot praktični razlog. Vzemimo torej najprej pod drobnogled domnevno naključnost naših izbir in z njimi povezanih prizadevanj. V kakšnem smislu so naše želje, zastavljeni cilji in k njim usmerjena prizadevanja naključni in kakšna naj bi bila objektivna, zunanja perspektiva, iz katere se nam po Nagelu razkrije, da so v samem svojem temelju, skratka neizbrisno takšni? Pri iskanju odgovora na omenjeno vprašanje si bom pomagal z dragoceno analizo J. W. Seacrisa (Seacris, 2012). Ta razloči v tako imenovani brezčasni ((*sub specie aeternitatis*) perspektivi štiri sorodne, a bolj ali manj samostojne prvine: (i) prostorsko (z vidika brezmejnega vesolja smo neznatna pikica); (ii) časovno (z vidika brezčasnega vesolja je naše življenje le hipen trenutek); (iii) modalno (z vidika po naključju nastalega vesolja je naše življenje radikalno kontingentno – nobenega globokega razloga ni za naš obstoj in ta ne služi nobenemu pomembnemu smotru); in končno (iv) ontološko-normativno (z vidika tega, kar je najbolj resnično in edino zares pomembno – v tako imenovani veliki shemi stvari – so naša življenja povsem nepomembna).

Naključnost, ki naj bi po Nagelu zaznamovala sleherno človeško prizadevanje, je modalna kategorija in se kot takšna na prvi pogled najbolje prilega tretji prvini s Seacrisovega seznama. Toda medtem ko je pri Seacrisu (»radikalna«) naključnost v prvi vrsti atribut naših življenj in obstoja – ta dvoje je naključno, ker da zanju ni nobenega pametnega razloga, oziroma ker da ne uresničujeta nobenega vnaprej zastavljenega smotra – se Nagel osredotoča na domnevno

naključen značaj naših izbir, ciljev in prizadevanj, manj, če sploh, pa se mu zdi po tej plati problematičen sam naš obstoj. Še več, naše izbire po njegovem niso naključne zato, ker bi bilo naključno naše življenje,[23] temveč ker jim manjka solidna, razumna podlaga. Vloga objektivne, zunanje perspektive je, da nam pomaga to uzreti. Predpostavimo torej, zavoljo argumenta, da ima Nagel prav in da ni mogoče izbire ciljev, ki si jih v življenju prizadevamo uresničiti, nikoli dokončno (in v toliko zadovoljivo) upravičiti. Da torej ostane upravičevalni niz (odgovori na vztrajno ponavljajoči se Čemu to? Čemu ono?) nujno bodisi nezaključen in so zato sami temelji naših izbir in prizadevanj vedno do neke mere arbitrarni bodisi se prej ali slej sklene v oporečen, zastrupljen [*vicious*] krog in ostanemo zato sebi in drugim še naprej dolžni prepričljivo pojasnilo, čemu počnemo to, kar počnemo. Kako usodno je to za vero v naša prizadevanja? Ali smo res prisiljeni skupaj z eksistencialnimi pesimisti resignirano zaključiti, da je vse enako »brezveze«?

Nikakor ne. Prvič, Nagelova merila za zadovoljivo praktično upravičenje so preprosto prezahtevna. Kot v svoji knjigi *Utilitarizem* ugotavlja že John Stuart Mill (veliko pred njim pa že Aristotel)[24], »vprašanj o poslednjih ciljih neposredno [to je s sklepanjem, op. FK] ni mogoče dokazati. Da je nekaj dobro, lahko dokažemo le tako, da pokažemo, da je dobro za nekaj, kar imamo brez dokaza v navadnem in splošno znanem pomenu besede, op. FK] za dobro« (Mill, 2003: 2). Trditev o razumnih končnih ciljih človeških prizadevanj torej ne moremo deduktivno, logično nujno izpeljati iz samorazvidno resničnih premis v smislu, v katerem je mogoče matematične teoreme izpeljati iz aksiomov in definicij izrazov. To pa še ne pomeni, nadaljuje Mill, da morata biti sprejetje ali zavrnitev posameznih kandidatov za stvari, ki naj bi bile dobre na sebi oziroma kot cilj, prepuščena »slepemu nagibu ali poljubni izbiri«. Obstaja namreč »še širši pomen besede dokaz, po katerem je to vprašanje podrejeno dokazovanju prav tako kot katerokoli drugo sporno filozofsko vprašanje«. Vprašanje o razumnih končnih ciljih človeškega delovanja sodi po njegovem v območje »racionalne spoznavne zmožnosti«, ker »je mogoče navesti razmisleke, ki lahko razum določijo, da v ta nauk privoli ali da privolitev vanj zadrži; to pa je enako

[23] Drži, da si ne bi prizadevali za stvari, za katere si prizadevamo, če nas ne bi bilo, in prav tako, da nas prav lahko ne bi bilo, a eno in drugo je precej trivialno.

[24] Ta je na uvodnih straneh Nikomahove etike o tem, kaj si sploh lahko obetamo od raziskave o najvišjem dobrem, tistem končnem smotru, ki je skupen različnim oblikam udejstvovanja in ki tvori predmet politične znanosti, zapisal naslednje znamenite besede: »Mislim, da bo naše razpravljanje zadostovalo, če bomo dosegli tolikšno jasnost, kolikršno dopušča snov, s katero se ukvarjamo. Saj vendar ne moremo od vseh razprav zahtevati iste stopnje natančnosti … kajti med raznimi predstavami plemenitosti in poštenosti… so tolikšne razlike in o njih tako neenotne sodbe, da se zdi, kot da bi bile te predstave zasnovane zgolj na medsebojnem dogovoru, ne pa na naravni nujnosti. Podobna neenotnost obstoji tudi pri življenjskih vrednotah … Zato se moramo pri opredeljevanju in obravnavanju takšne snovi zadovoljiti s tem, da le na splošno in v grobih opisih nakažemo resnico; če pa sta predmet in izhodišče le na splošno in v grobem nakazana, tedaj so temu ustrezni tudi zaključki razpravljanja«. In še: »Izobražen človek bo na nekem področju zahteval le tolikšno mero natančnosti, kolikor je dopušča narava obravnavanega predmeta« (Aristotel, 2002: 49). Nagelu bi lahko v duhu intelektualne samoomejitve očitali, da z vztrajanjem na zavrnitvi skeptikovih pomislekov od nas pri določitvi (razumnih) končnih smotrov človeškega udejstvovanja zahteva natančnost, ki je narava obravnavanega predmeta sploh ne dopušča.

dokazu« (Mill, 2003: 13). S svojim pozivom k brezpogojni vdaji pred izzivom praktičnega skeptika Nagel močno pretirava. Nabor možnosti, ki nam jih ponuja – ali je mogoče deduktivno dokazati, da je to, za kar si prizadevamo, dobro kot cilj, ali pa je naša izbira končnih ciljev popolnoma naključna in zato svojevoljna – še zdaleč ne izčrpa celotnega logičnega prostora. Razlogi, s katerimi lahko podpremo izbiro sreče, ljubezni, pravičnosti ali ugodja kot končnih ciljev lastnih prizadevanj, verjetno ne bodo prepričali okorelega praktičnega skeptika, za praktične potrebe pa tovrsten dokaz o njihovi razumnosti in smiselnosti povsem zadošča.[25] Nagelova pesimistična diagnoza vzbuja zato podobne pomisleke kot Craigov očitek, da je vse, kar se zgodi v svetu, ki ga ni po premisleku ustvaril razumni stvarnik, vključno s samim nastankom vesolja, v nekem smislu enako nepomembno, ker pač ni v nekem težko opredeljivem in doumljivem smislu »dokončno« pomembno.

Drugič, tudi če so naši končni cilji v pravkar opredeljenem smislu naključni, iz tega še ne izhaja, da so zato vsi enako nerazumni, skratka, da ni za njihovo (za povrh še pogosto naporno, zamudno in frustrirajoče) uresničevanje nobenega pametnega razloga. Naključnost ciljev (v zgornjem pomenu besede) in njihova razumnost se namreč ne izključujeta. Kot pravilno opozarja Harry Frankfurt (Frankfurt, 2009), je izbira tega, za kar nam v življenju gre [*what we care about*], v končni fazi vedno do neke mere arbitrarna, pa nas to kljub temu ne ovira, da ne bi iz naših končnih ciljev izpeljevali takšnih in drugačnih normativnih implikacij. Drži, da si je v načelu mogoče vedno zamisliti, da bi nam ne šlo za to, za kar nam (v končni fazi in dejansko) gre, temveč za nekaj povsem drugega. Frankfurt to modalno dvojnost tega, za kar nam v življenju zares gre, posrečeno poimenuje »naključne nujnosti«. V ljubezni, denimo – in, ne pozabimo, po Frankfurtu je ravno ljubezen ta, ki našemu življenju daje vrednost, ki jo ima le-to za nas – ni bolj ko ne naključna le izbira objekta, ker je ljubezen bolj *generator* vrednosti, ki jo ima ljubljena oseba za nas, kot pa *odziv* na v njej prepoznano (objektivno) vrednost, ji za povrh manjka še trden normativni temelj. Pa vendar se skoraj brez izjeme strinjamo, da nam lahko to, za kar nam iskreno gre, zastavljeni končni cilji in/ali vrednote torej, priskrbi dovolj dobre normativne, upravičevalne razloge za dejanja.[26] Ne le, da izhaja iz odnosa do prijateljev in življenjskih partnerjev, otrok in staršev (po mnenju mnogih pa celo do rojakov in sodržavljanov) kup moralnih (in epistemskih) dolžnosti, v skladu z

[25] Mimogrede, in ne da bi se spuščal preglobоko v vrtince metodoloških razprav, merilo uspešnosti določenega argumenta v podporo trditvi, da *p*, ne more biti, ali je uspel ta v resničnost p-ja prepričati vnetega nasprotnika, v našem primeru okorelega praktičnega skeptika, temveč ali je uspel na svojo stran pridobiti še neopredeljenega, hkrati pa za prepričljivo evidenco dovzetnega nepristranskega poslušalca. Tako postavljena letvica pa za predstavljene argumente v prid življenjskemu optimizmu ne bi smela biti previsoka. Za zanimivo načelno razpravo o (brez)plodnosti filozofskih argumentov glej polemiko med van Inwagnom (van Inwagen, 2006) in Fischerjem & Tognazzinijem (Fischer & Tognazzini, 2007).

[26] Seznam vseh zagovornikov ideje, da so osebni odnosi kljub svoji neizbrisni partikularnosti bistveno, inherentno normativni in da zato iz njih izhaja cela vrsta moralnih (po mnenju nekaterih pa celo epistemskih) dolžnosti, bi bil predolg. Nekaj klasičnih in vplivnih argumentov bo bralec našel v Williams (1981), Stocker (1981), Velleman (1999) in Keller (2010).

določenimi pojmovanji o prijateljstvu in življenjski skupnosti so te za tovrstne odnose celo konstitutivne/tvorne.

In končno, čeprav ne najmanj pomembno, Nagel je v svoji diagnozi po vsem sodeč pomešal subjektivno in objektivno upravičenje. Da so vsaj nekateri od naših končnih ciljev, z njimi vred pa tudi naša k njim usmerjena prizadevanja arbitrarni v smislu, da dovolj tehtnih razlogov za njihovo izbiro ali sploh nismo iskali ali pa jih vsaj nismo uspeli najti, ne pomeni, da takih razlogov ni (ali da jih v načelu ni mogoče najti), natančneje, da ti cilji niso taki, da bi jih bilo vredno uresničiti. Morda se velja v luči izziva praktičnega skeptika res sprijazniti z mislijo, da je za ljudi breme dokazovanja enostavno pretežko in da nam ne bo uspelo nikoli dokončno pomiriti dvomov (svojih lastnih ali tujih) o smiselnosti tega, česar se v svojem življenju lotevamo strastno in v najboljši veri (ker drugače pač ne gre).[27] A to ne pomeni nič drugega, kot da nam bodo v takem primeru manjkali ne toliko objektivni razlogi kot ultimativno (to je dokončno, sleherni dvom izključujoče) subjektivno upravičenje.[28]

Vse, kar Nagelov argument dokaže, je torej, da ne moremo nikoli z gotovostjo vedeti, ali so naša prizadevanja, ki jih nujno jemljemo smrtno resno, smiselna ali ne. Da je torej, ker se upravičevanje vsega, kar si želimo početi in kar počnemo, nujno na neki točki konča, izbira te točke pa je vedno do neke mere arbitrarna, vednost v praktičnih zadevah nedosegljiva. Ne sili pa nas, kot zmotno verjame Nagel, tudi k sprejetju nadaljnjega, radikalnejšega sklepa, da so razlogi za delovanje utvara in da zato nobena odločitev za eno ali proti drugemu delovanju ni boljša – bolj preudarna, smiselna, pravilna, v širšem pomenu besede razumnejša – kot druga. Da ne moremo nikoli z gotovostjo vedeti, ali so naša prizadevanja smiselna ali nesmiselna, je sicer sama po sebi depresivna ugotovitev. Nas pa – in v tem je žarek upanja – ne obsoja na še bolj črnogled, schopenhauerjanski sklep o ničnosti in brezplodnosti človeških prizadevanj nasploh.

5. Smiselna prizadevanja in dragoceni (končni) cilji

Vzemimo, da sem idejo o smiselnosti vsaj nekaterih človeških prizadevanj uspešno ubranil pred napadi praktičnih skeptikov in eksistencialnih nihilistov. Naša prizadevanja so načeloma lahko smiselna, četudi je res, da so v »veliki shemi stvari«, v primerjavi s prostorskimi in časovnimi razsežnostmi vesolja

[27] Navsezadnje to velja, ob predpostavki seveda, da sprejmemo Nagelova zahtevna (prezahtevna?) merila upravičenja, tudi za teoretične razloge oziroma razloge za prepričanja.

[28] Dvomov o smiselnosti lastnih prizadevanj ne bomo prav nič razkadili, če jih bomo, kot predlagajo nekateri avtorji, vpeli v kolektivne, dolgoročne projekte (v, kot se popularno reče, »nekaj večjega od sebe«). Tudi tu bomo neizogibno tavali v temi, ali smo z izbiro čisto določenega dolgoročnega projekta, ki presega meje našega življenja in katerega bodisi izid bodisi vrednost ostajata zato za nas uganka (skladanju, pisanju, političnem udejstvovanju, revoluciji, boju za enakopravnost žensk, iskanju zdravila za AIDS,…), le-to uspeli narediti smiselno ali pa smo ga navsezadnje vendarle zapravljali – ker smo v resnici samo drugorazredni/a skladatelj/ica ali pisatelj/ica, ker so naše navdušenje in politični angažma zlorabili za zločinski politični projekt, ker se je revolucija, ki naj bi osvobodila človeštvo, sprevrgla v teror manjšine nad večino ipd.

neopazna in neznatna, da pustijo v svetu le redko trajen pečat in da so prej ko ne razmeroma nepomembna. Toda vse doslej sem se izmikal odgovoru na za bralca najbolj zanimivo vprašanje: Kdaj so naša prizadevanja smiselna? Kar lahko povem v odgovor na to vprašanje, ni posebej izvirno. Naša prizadevanja so taka, kadar so usmerjena k ciljem, ki jih je vredno uresničiti ali zaradi njih samih ali pa zaradi njihovega prispevka k drugim intrinzično dragocenim, končnim ciljem.[29] In kateri cilji so taki? To bi moral biti lažji del naloge. O tem, kaj vse sodi na seznam intrinzično dobrih stvari, oziroma katere vrste stvari so razumni končni cilji človeškega delovanja – oziroma, natančneje, vsaj o trdem jedru le-teh –, vlada namreč med filozofi in laiki dovolj široko soglasje. Na njem najdemo ugodje, srečo, blaginjo, znanje/vednost, modrost, razumevanje, vrline, prijateljstvo, ljubezen, pravičnost, lepoto, umetniško ustvarjanje in poustvarjanje, avtonomijo in še kaj. Da vlada o tem seznamu široko soglasje, seveda ne pomeni, da uživajo vse stvari s tega seznama enako nedeljeno podporo. Ugodje, denimo, tradicionalno deli filozofe veliko bolj kot, denimo, vrline ali vednost, umetniško ustvarjanje je manj sporen kandidat za intrinzično ali končno dobro kot umetniško poustvarjanje itn. Je pa široko soglasje o vsaj nekaterih dobrinah s seznama (pravičnosti, vrlinah, modrosti, prijateljstvu, lepoti in še nekaterih drugih) vsaj dovolj trdno zagotovilo, da se predlagana opredelitev smiselnih prizadevanj kot prizadevanj po uresničitvi končnih dobrin ne bo že na prvem koraku zapletla v klobčič prerekanja ali izgubila v labirintu nesoizmerljivih metaetičnih paradigm.

V povezovanju življenjskega smisla s smiselnimi prizadevanji in slednjih z uresničevanjem dragocenih ciljev še zdaleč nisem osamljen. Peter Singer, denimo, smiselno življenje podobno veže na uresničevanje objektivno dragocenih ciljev: »Naše življenje je lahko smiselno, če uresničujemo cilje, za katere si je vredno prizadevati« (Singer, 1993: 231). Susan Wolf (1998 in 2010) je še nekoliko konkretnejša:

> »Smisel v življenju vznikne iz dejavne (zavzete, v nasprotju z zdolgočaseno ali odtujeno) udeležbe v dragocenih dejavnostih. In katere reči (dejavnosti, projekti,…) prispevajo k smislu? Ne le dragoceni predmeti, tudi interakcije z njimi, ki lahko prispevajo k smislu, so zelo raznolike. Smisel nam lahko zagotovijo ustvarjanje, spodbujanje in varovanje dragocenih stvari, pomoč ljubljenim osebam in osebam v stiski, izpopolnjevanje v spretnostih in odličnostih, premagovanje ovir, poglabljanje razumevanja, celo zgolj obhajanje in občudovanje tega, kar je vredno občudovanja. Bolj ali manj poskusen seznam tovrstnih dejavnosti bi zato vseboval najmanj naslednje: moralne in intelektualne dosežke, odnose s prijatelji in sorodniki, estetske pobude (tako ustvarjalne kot priznavalne), kultiviranje osebnih vrlin in verske prakse«.

Za mnoge bosta moja redkobesednost in asketska dolžina seznama smiselnih prizadevanj veliko razočaranje. Na njem bodo namreč pogrešali celo vrsto stvari, ki jih v življenju mnogi ne samo počnemo, ampak nam zanje tudi

[29] Tak prispevek je lahko vzročen ali tvoren – tabletko aspirina je, denimo, smiselno zaužiti, ker vzročno prispeva k odpravi glavobola, slednje pa je dragocen cilj, ker je tvorno za dobro počutje.

resnično gre [*we care about them*], stvari torej, ki za nas niso pomembne le v smislu, da si jih želimo (in da si jih želimo bolj kot druge), kadar jih ni, in da se jih razveselimo, ko nastopijo, temveč nam tako prirasejo k srcu, da smo pripravljeni, kot pravi Harry Frankfurt, zavestno in premišljeno prevzeti nase tako določene stroške v obliki vanje vložene energije in časa, kot tudi tveganje z razočaranjem in drugimi vrstami izgub (Frankfurt, 2009: 98, op. 3). Ali je, denimo, smiselno rojevati in vzgajati otroke? Pisati knjige (ki jih morda nihče ne bo bral)? Osvajati gorske vrhove? Potovati po svetu? Kandidirati za politično funkcijo? Voliti? Spoznavati nove kraje in nove ljudi? Nakupovati? Varčevati? Trošiti? Se ukvarjati s športom (če da, kako pogosto in kako zavzeto, amatersko ali poklicno, ljubiteljsko ali vrhunsko)? Kaj pa z dejavnostmi, kjer smo vnaprej obsojeni na doseganje zgolj povprečnih rezultatov? Ali je, denimo, kak smisel v redni vadbi klavirja ali violine, če po svojem glasbenem daru ne odstopamo od povprečja? V dolgotrajnih in napornih pripravah na tekaški maraton s ciljem, da bi malenkostno izboljšali objektivno gledano skromen osebni rekord? Pa postavljanje in/ali izboljševanje bizarnih dosežkov drugih ljudi,[30] ki zahteva mesece in mesece skrbnega načrtovanja ali usklajen napor velikega števila ljudi, ali je to (lahko) smiselno? In prizadevanja, ki so vnaprej obsojena na neuspeh, ker so cilji ali v aktualnem svetu ali pa nasploh neuresničljivi – na primer prizadevanja, da bi se prikupili Bogu, ki ne obstaja, ali dokazali nedokazljiv matematični teorem?[31]

Priznam, da na številna od naštetih vprašanj ne znam ponuditi pametnega odgovora. Čeprav so mi različni kontekstualizmi drugače tuji, je treba priznati, da bo pri oceni o smiselnosti določene dejavnosti kontekst pogosto igral odločilno vlogo. Določeno prizadevanje je namreč, če nekoliko poenostavim, smiselno, kadar naredi svet boljši (ali vsaj prepreči njegovo spremembo na slabše). Nekatera prizadevanja so hvalevredna sama po sebi, neodvisno od svojih rezultatov, medtem ko druga spremenijo svet na boljše le, če smo v njih uspešni. Sliko dodatno zapleta, da so mnoga prizadevanja usmerjena k več ciljem, od katerih jim enih morda ne uspe uresničiti, druge pa. Ali pa jim pri uresničevanju deklariranega cilja sicer spodleti, vendar pa mimo akterjeve volje proizvedejo druge dobrodejne učinke.

Vzemimo na primer vadbo klavirja. Sama po sebi ni tovrstna dejavnost ne smiselna ne nesmiselna. Ali je smiselno, da jaz vadim klavir ali ne, je odvisno od cele vrste stvari – ali na ta način krepim svoj značaj, ostrim svoj posluh, discipliniram duha, pridobivam delovne navade, poglabljam razumevanje zgradbe glasbenih del in sposobnost njihovega estetskega vrednotenja, z eno besedo, ali postajam z vajo boljši glasbenik in/ali boljši človek. Ali pa vzemimo še svež in medijsko odmeven primer, skok avstrijskega ekstremnega športnika Felixa Baumgartnerja z višine skoraj 39 kilometrov, s samega roba vesolja. Za

[30] V mislih imam približno naslednje vrste »dosežkov«: desetdnevno bivanje v kletki v družbi petdesetih strupenjač, postavljanje konstrukcij iz ogromnega števila domin, rezbarjenje celih mest iz ledu ipd.

[31] Za večino zagatnih nasprotnih primerov dolgujem zahvalo članom filozofskega krožka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru, zlasti Nenadu Miščeviču, Danilu Šusterju, Tei Logar, Janezu Bregantu, Dunji Jutronjič in Smiljani Gartner.

skok, s katerim je podrl več svetovnih rekordov, od višine poleta z balonom in naj višje hitrosti v zgodovini (1342,8 kilometra na uro oz. 1,24 macha) do trajanja in dolžine prostega pada (štiri minute in 20 sekund oz. 36.529 metrov), in med katerim je kot prvi človek prebil zvočni zid, se je Baumgartner pripravljal več let. Pri pripravah mu je pomagala ekipa tridesetih sodelavcev, stroški celotnega projekta pa so se povzpeli v milijone €. Ali je s tem spektakularnim, a tudi grozljivo potratnim podvigom zgolj uresničil svoje čudaške sanje ali pa so bili njegovi cilji objektivno dragoceni, njegov projekt pa posledično smiseln? Odgovor bo spet odvisen od vrste okoliščin – ali je premaknil meje možnega, s svojim zgledom koga iztrgal iz malodušja, s svojo vztrajnostjo in pogumom navdihnil drage k izpolnitvi njihovih sanj, prispeval k novim znanstvenim spoznanjem in k razvoju koristne tehnologije[32] ipd. Smisel(nost) je razen tega stopnjevit pojem – določeno prizadevanje je lahko bolj ali manj smiselno in je lahko bolj ali manj smiselno od kakega drugega razpoložljivega prizadevanja. Kako zelo smiselno je bilo, denimo, Baumgartnerjevo pehanje za novimi svetovnimi rekordi v kategoriji, kjer se je pomeril z enim samim izzivalcem, je razen tega odvisno od razmerja med vloženim trudom, energijo, denarjem ipd. na eni strani ter izplenom vsega tega na drugi. Pri skoku z roba vesolja se bo ta računica po moje težko izšla, načeloma pa to ni nemogoče, ker ima izboljšanje, ki šteje, mnogo obrazov – od izboljšanja svojega značaja ali značaja nekoga drugega do izboljšanja nekogaršnje blaginje, sreče ali kakovosti življenja – in ker bo zato razmerje med vložkom truda, energije in časa na eni ter iztržkom v obliki takega ali drugačnega izboljšanja na drugi strani pogosto dovolj ugodno, da bo dejavnosti zagotovilo vsaj minimum smisla.

V čem se smiselna prizadevanja potemtakem sploh razlikujejo od dobrodejnih ali preprosto koristnih (za nekoga ali za nekaj)? Če je zgoraj predlagani model vsaj približno ustrezen, je razlika med njimi malenkostna. *»What's the point of (doing) this?«* je namreč pomensko če že ne zamenljivo z, pa vsaj zelo blizu vprašanju *»What is this good for?«* Odločilno razliko vidim v neizbrisno subjektivni komponenti smiselnih prizadevanj – zanje sta namreč nujna akterjeva namera, namen oziroma cilj in pa njegov občutek izpolnjenosti. Določeno dejanje je lahko zaradi slednjega po moje smiselno samo pod tistim opisom, pod katerim je namerno, medtem ko je lahko to isto dejanje koristno tudi pod kakim drugim (resničnim) opisom. Drugače rečeno, smiselna dejanja so po svojem bistvu intencionalna, koristna in preudarna pa ne. Sicer pa predlagana rešitev problema smisla življenja (kot funkcije smiselnosti prizadevanj, ki ga napolnjujejo) ohranja našo trdno intuicijo, da so smisel [*meaning*] in njegove izpeljanke (nesmiselno, *pointless, meaningless)* tesno povezani s pojmi, kot so (ne)koristno [*useless*], (ne)smotrno [*pointless*] in (brez)plodno [*vain*].[33] Ker take atribute primarno pripisujemo človeškim

[32] Ali bomo, denimo, po Baumgartnerjevi zaslugi res bolje razumeli, kaj se dogaja s človeškim telesom, ko je izpostavljeno veliki višini, velikim pospeškom in velikim pojemkom, in ali bodo zbrani podatki res pripomogli k razvoju nove generacije vesoljskih oblačil in sistemov za zasilni izhod ljudi iz vesolja, kot je skušal ogromne stroške projekta pred pomisleki v javnosti upravičiti sponzor projekta, avstrijska multinacionalka Red Bull.

prizadevanjem, šele sekundarno pa tudi življenjem, se tudi na ta način potrjuje primat smiselnih prizadevanj pred smiselnimi življenji.

6. Od smiselnih prizadevanj do smiselnih življenj

V prejšnjih poglavjih sem skušal pomiriti pomisleke, ki nas potiskajo v naročje, ali bolje, v primež globalnega praktičnega skeptika in nihilista. Tradicionalni dvomi o smiselnosti slehernega človeškega prizadevanja so, kot sem dokazoval, zgrešeni. Tudi če ljudje nismo nesmrtni, tudi če nimamo nobenega jamstva, da bodo plemenita prizadevanja nagrajena in nizkotna kaznovana, tudi če bo pečat, ki smo ga pustili v svetu, kmalu zbledel, in tudi če si ne moremo kaj, da ne bi sistematično precenjevali vrednosti in pomena/teže svojih dosežkov, so ena prizadevanja še vedno bolj dragocena [*worthwhile*] kot druga, izbira dejavnega življenja pa zato razumnejša kot predajanje brezdelju in apatiji.

Vzemimo, da so predstavljeni argumenti bralce prepričali, da si je za nekatere stvari vredno prizadevati, medtem ko si za druge ni, in da so smiselna vsa in samo prizadevanja po uresničitvi tistih ciljev, ki jih je vredno uresničiti. Ali nas intelektualno poštenje sili, da na tem mestu obmolknemo, ali pa lahko rečemo še kaj bolj opredeljivega o tem, kako se smiselna prizadevanja sestavljajo v smiselna življenja?

Na dve težavi z idejo o (ne)smiselnem življenju sem opozoril v uvodu: (a) da ni jasno, kakšno natančno bi moralo biti v našem življenju razmerje med smiselnimi in nesmiselnimi prizadevanji, oziroma najmanj kolikšen bi moral biti presežek prvih nad drugimi, če naj življenje kot celota obvelja za smiselno, in (b) če je smiselnost prizadevanj funkcija njihove smotrnosti in je aristotelska teleologija, se pravi zamisel o človeškemu življenju, ki ima ugrajen notranji smoter, dokončno preživeta, funkcija česa točno naj bi bil potemtakem življenjski smisel? In če je ta brez trdne ontološke podlage, čemu neki bi verjeli vanj? Tovrstni pomisleki so tehtni, niso po usodni. Da življenje (v svojem biološkem ali/in biografskem pomenu) ni namenjeno uresničevanju takih ali drugačnih vnaprej določenih smotrov, pomeni zgolj, da življenjski smisel ne more sloneti neposredno na nekakšnem življenju lastnem končnem smotru. Lahko pa posredno raste iz niza smiselnih prizadevanj, ki ga krojijo in ki mu dajejo značilno obliko in vsebino. Tak na smislu prizadevanj nadgrajen smisel življenja resda ne bo dopuščal nezmotljivih, absolutnih sodb (»A-jevo življenje je smiselno, B-jevo pa ne«), bo pa vseeno omogočal za vsakdanje namene dovolj natančne primerjalne sodbe (»A-jevo življenje je bolj smiselno od B-jevega«). Smiselno življenje morda le ni tako brezupen pojem, kot je sprva kazalo.

Kako torej iz smiselnih prizadevanj raste smiselno življenje? Naiven odgovor bi se glasil, da podobno kot za prizadevanja velja, da so smiselna, kadar jih akter

[33] Slavoj Žižek je pred leti v intervjuju za Sobotno prilogo Dela izjavil: »To, za kar v življenju zares gre, ničemur ne služi«. Teorijo smiselnih prizadevanj, ki jo ponujam v razmislek, bi lahko povzeli v negaciji zgornje teze: »Vse, za kar v življenju zares gre, vsa smiselna prizadevanja, rabijo nečemu«.

zavzeto in strastno usmerja k nečemu dobremu, kadar torej z njimi uresničuje nek dragocen smoter, bi moralo tudi za človeška življenja veljati, da so smiselna, kadar so dobra ali za nekoga ali za nekaj, oziroma kadar so posvečena uresničevanju dragocenih končnih smotrov. Kar tak odgovor spregleda, je, da odnos med dobroto življenja in njegovim smislom ni premočrten – življenje, ki je za sam subjekt minimalno dobro (v smislu, da je seštevek tega, kar mu življenje nudi, pozitiven), je lahko obenem nesmiselno, če je le-ta večji del energije, naporov in časa vlagal v na propad obsojene ali brezvredne življenjske projekte, oziroma če so njegovi dosežki preskromni, da bi odtehtali priložnostne stroške njegovih izbir. Izmišljeni mladenič iz uvodnega dela članka, ki zablesti s svojim literarnim prvencem, nato pa se svojemu razkošnemu literarnemu talentu odreče v zameno za dosmrtno dozo blišča in slave, sodi v obe kategoriji. Vtis, da je bilo življenje zapravljeno [*wasted*], bo v takih primerih povsem na mestu, čeravno je hkrati res, da ne bo zaradi pozitivnega izplena nobenega dvoma o tem, da je bila subjektovo dajanje prednosti lastnemu obstoju pred ne-obstojem v celot gledano razumno. Dobrota, korist in plodnost so, skratka, nujni, ne pa že tudi zadostni pogoji za življenjski smisel. Kaj je potemtakem potrebno dodati življenju, ki je dobro za nekoga ali nekaj da bi postalo za povrh še smiselno? Oziroma, če smo natančnejši, kaj naredi ena (dovolj dobra) življenja bolj smiselna od drugih (dovolj dobrih življenj)? Površen pogled razkrije dve taki prvini – ena je za smiselna življenja specifična, medtem ko si drugo delijo s smiselnimi prizadevanji. Specifična prvina je povezana s časovno razsežnostjo človeških življenj. Čeprav včasih za koga rečemo, da je svoje življenje posvetil izključno temu ali onemu cilju, je normalno dolgo človeško življenje praviloma preširok časovni okvir za eno samcato prizadevanje. Posamezna prizadevanja so kvečjemu epizode v nadaljevanki oziroma poglavja v knjigi življenja. Prispodoba o življenju kot knjigi, ki jo vsak subjekt piše s svojimi odločitvami in dejanji, se tu izkaže za še posebej plodno. Če namreč življenje ne more biti bolj ali manj smiselno kot biološko dejstvo ali pojav, pa bi lahko bilo takšno, če nanj pogledamo kot na kronološko zgodbo ali pripoved. Kot vsaka zgodba ima tudi človeško življenje svoj začetek in konec in pa osrednjega junaka, ki skrbi za enotnost dogajanja, premišljevanja in čustvovanja. V kombinaciji z Vellemanovo zamislijo o »narativni vrednosti«, to je nekakšni dodatni pojasnilni vrednosti, ki vznikne ob vpetju tega, kar se posamezniku dogaja in kar ta počne, v okvirno življenjsko zgodbo, dobimo tako potencialno zelo priročno orodje za razčlenjevanje in vrednotenje naših življenjskih izbir in odločitev z vidika celote, v katero se vpisujejo.[34] Za vodilo oziroma, bolje, izziv, bi lahko pri tem vzeli naslednjo Macbethovo misel: »Življenje je zgodba, ki jo pripoveduje idiot, polna hrupa in besa, ki ne pomenita nič«. Določeno življenje bi bilo v skladu s to zamislijo potemtakem nesmiselno (kadar je v resnici takšno), če in samo če povzeto v obliko pripovedi (kot pripoved) nima prav veliko smisla (kadar je, z Macbethovimi besedami, »brez pomena«). Naloga teorije bi bila, da nam pove, zakaj vse je lahko določena pripoved nesmiselna [*why this story*

[34] Za idejo o narativni pojasnitvi in njeni vrednosti glej Velleman (2003), za njeno kritično oceno pa Fisher (2013).

makes no sense]: ker se junakova dejanja oziroma motivacija zanje slabo ujemajo z njegovim značajem, ker vseh raznovrstnih pripetljajev ne povezuje rdeča nit oziroma enotna tema ipd. Seveda pa se v takem pristopu skrivajo številne pasti. Čeprav literarnim junakom radi zavidamo njihove izzive in tveganja, življenjske preizkušnje in čustvene viharje, življenja, o katerih sicer z užitkom prebiramo, niso nujno tudi življenja, ki bi jih radi sami živeli. Podobno kot privlačna pripoved ni nujno pripoved o privlačnem življenju, tudi dolgočasna pripoved ne opisuje nujno duhamornega življenja. Če nič drugega, merimo pripovedi prvenstveno z estetskimi vatli, ki igrajo ali bi pri vrednotenju življenj vsaj morali igrati v najboljšem primeru postransko vlogo. Življenjska usoda kralja Ojdipa, recimo, se kljub vsem svojim tragičnim preobratom in čustvenim vrtincem nazadnje sestavi v smiselno pripoved (bodisi zaradi logičnosti in/ali prepoznavnosti sosledja dogodkov bodisi zaradi tople domačnosti junakovih čustvenih premen, ki smo jim bralci in gledalci priča), čeravno bi zavestno izbiro podobne življenjske usode težko ocenili za smiselno.

Druga, smiselnim prizadevanjem in življenjem skupna prvina je (dodana) vrednost Tako kot so smiselna tista prizadevanja, ki so za nekoga ali za nekaj dragocena v smislu, da s svojo celokupno (intrinzično plus instrumentalno) vrednostjo odtehtajo vložene napore in prestana razočaranja, so smiselna tista življenja, katerih celokupna vrednost (bodisi za tistega, ki jih živi, bodisi za druge) – ki je to življenje ne bi bilo imelo, če bi ga bili živeli kako drugače – odtehta morebitno negativno vrednost v njih vsebovanega trpljenja in nesreče, frustracij in neuspehov.[35] Smisel, skratka, v obeh primerih stvarem (dejanjem, dejavnostim, medsebojnim odnosom) pripisujemo ali odrekamo na podlagi primerjalne vrednostne sodbe. Z nekaj poenostavljanja bi lahko dejali, da smiselno prizadevanje/življenje ni preprosto vsako prizadevanje/življenje, ki je dobro za nekoga ali za nekaj, temveč mora, če naj bo za povrh še smiselno, biti *dovolj* dobro, da odtehta vse slabo, ki smo ga bili z njegovo izbiro prisiljeni vzeti v zakup. To je seveda šele prvi, grob približek. Za bolj celovit odgovor na vprašanje, kaj naredi (ena) življenja (bolj) smiselna (kot druga), bi bilo potrebno to sliko dopolniti z nadaljnjimi podrobnostmi, zlasti o mestu in vlogi subjektivnega občutka izpolnjenosti, ki, intuitivno gledano, morda ni nepogrešljiv v za posameznika dobrem življenju, v smiselnem pa skoraj ne bi smel manjkati, nadalje o zahtevah v zvezi s časovno porazdelitvijo smiselnih prizadevanj (bolj enakomerno ko so prvine dobrega življenja razporejene v času, boljše je dano življenje; najbrž velja podobno za prvine smiselnega življenja), pa še kaj bi se našlo.

Ali smo po začetnem tavanju v temi zdaj vseeno kaj bližje zadovoljivi rešitvi uganke o smislu življenja? Morda pa lahko tvegamo vsaj še naslednjo sodbo – vsak preprost mehaničen seštevek smiselnih prizadevanj, vsako preprosto zaporedje ali kopičenje le-teh se še ne bo nujno sestavil(o) v smiselno življenje. Smiselna prizadevanja morajo oblikovati prepoznaven vzorec in ta vzorec mora biti ustrezno prepleten z akterjevimi dragocenimi razmerji do drugih ljudi – naša prizadevanja bodo smiselna tem bolj, kolikor bolj organsko bodo rastla iz naših

[35] Tukaj sledim Normanu Dahlu (1987/1997).

dragocenih medsebojnih razmerij in interakcij. To na prvi pogled privlačno, a po premisleku ohlapno in megleno idejo pa je razmeroma težko natančneje opredeliti. Pri Wolfovi se, denimo, izrazi v obliki zahteve, da morajo biti naša prizadevanja strastna in zavzeta. Samo strast in zavzetost lahko namreč po njenem aktivirata energijo in čas, ki sta potrebna, da bi naša prizadevanja obrodila sadove, in edino uspeh pri strastnih in zavzetih prizadevanjih nas napolni s kolikor toliko trajnim občutkom notranjega zadovoljstva in izpolnjenosti. Pri Michaelu Stockerju (Stocker, 1984) naletimo v kontekstu razprave o naravi in notranji vrednosti prijateljstva na podobno idejo, le da ta privzame obliko razlikovanja med ravnanjem *zaradi* prijateljstva, za kar zadošča predanost abstraktni ideji oziroma idealu prijateljstva, in ravnanjem *iz* prijateljstva, ki terja čustveno in miselno navezanost na konkretne osebe. Naj ponazorim. Zamislimo si ekstremnega utilitarista v vrednostno enodimenzionalnem svetu, torej v svetu z eno samo intrinzično dobrino, recimo prijateljstvom. Predpostavimo, da gre tej osebi, zaradi lažje identifikacije jo imenujmo Utilo, sklepanje in ohranjanje prijateljstev med drugimi ljudmi veliko bolje od rok kot sklepanje in ohranjanje lastnih prijateljskih vezi (če ste pri tem trčili ob meje svoje domišljije, pomislite na Emmo, junakinjo enega od romanov Jane Austen). Če je Utilo dosleden utilitarist, bo njegovo življenje en sam neprekinjen niz uspešnih dobrodejnih prizadevanj – v življenju bo pomagal stkati številna (in trdna) prijateljstva med drugimi ljudmi, ne da bi sam kdaj osebno izkusil pristno prijateljstvo. Opirajoč se na Stockerjev in Frankfurtov pojmovni aparat bi lahko rekli, da mu bo v življenju vedno šlo za prijateljstva, nikoli pa za same prijatelje.[36] Tudi če bo tak človek pri uresničevanju svojega končnega cilja, maksimiranja prijateljstev v svetu, uspešen, in čeravno je omenjeni cilj brez dvoma dragocen (še več, po definiciji je v vrednostno osiromašenem svetu, ki ga naseljuje Utilo, celo edini tovrsten cilj), njegovo prizadevanje pa v toliko smiselno, bi zanj težko dejali, da živi smiselno življenje.

Nepopustljivi kritik bi utegnil na tem mestu pripomniti, da je to tako, ker se v predlaganem pojmovanju smiselnih prizadevanj gibljem znotraj skrajno omejenega, izključno teleološkega horizonta. V skladu s prevladujočo teleološko dogmo lahko vsa človeška prizadevanja, vsa človeška dejanja pravilno razumemo, dojamemo in ovrednotimo le z vidika zastavljenih ciljev in smotrov, ki jih akter z njimi uresničuje, oziroma želja, ki jih skuša na ta način izpolniti. Toda kot pravilno opozarja Stocker (prav tam) in kot to lepo ponazarja prav odnos prijateljstva, ne le da pristni prijatelji stvari počnejo *iz* prijateljstva in ne *zaradi njega*, se pravi spontano in samodejno, izhajajoč iz svojega značaja, in ne preračunljivo, v luči takih ali drugačnih, temu odnosu zunanjih ciljev, temveč prijateljstvo tvorijo in mu dajejo njegovo presežno vrednost ravno dejanja, storjena iz oziroma v duhu prijateljstva. Ne bi se želel spuščati v sicer zanimivo in legitimno razpravo o tem, na kakšne načine vse je mogoče zadovoljivo pojasniti človeško delovanje in ali gre pri pojasnitvi s pomočjo značaja (tako

[36] Oziroma če imajo prav tisti, ki menijo, da prvega ni brez drugega, mu bo šlo vedno za dobrobit prijateljev zaradi abstraktne skrbi za dobrobit kot tako, ne zaradi konkretne skrbi za prijatelje.

imenovana pojasnitev »iz« ali *»out of«)* v končni fazi zgolj za podzvrst pojasnitve v luči ciljev/smotrov (tako imenovana pojasnitev »zaradi« ali »*for*«) ali za pojasnitev *sui generis.* Če ima Stocker prav in je potrebno zlasti prijateljska dejanja, če naj jih pravilno kategoriziramo, razumemo in ovrednotimo, pojasniti arheološko, se pravi izhajajoč iz akterjevega značaja, in ne teleološko, v luči njegovih ciljev, potem naj bralec predlagano določilo smiselnih prizadevanj, to je dragocene končne cilje, mirno dopolni še z ustreznimi značajskimi potezami kot gradniki dobrih in smiselnih medosebnih odnosov in razmerij. Osnovnega poudarka mojega predloga to v ničemer ne spremeni, saj ne ogroža mesta prijateljstva na seznamu intrinzično dobrih stvari, stvari, za katere si je razumno prizadevati zaradi njih samih. Za sklep, da je prijateljstva smiselno oblikovati in gojiti in da so prijateljska dejanja kot taka smiselna, ta ugotovitev povsem zadošča. Kaj oblikovanje in ohranjanje prijateljstev kot tako od nas zahteva, katera dejanja so zares prijateljska – ali so to, denimo, bolj prizadevanja, ki stremijo k povečanju prijateljeve blaginje, sreče, zadovoljstva ipd. ali pa dejanja, v katerih se manifestirajo za prijateljstvo tvorne značajske poteze, moja prijateljska skrb, spoštovanje, ljubezen ipd. – je v danem kontekstu manj pomembno.

Že teh nekaj površnih opazk kaže, kako zapleten je v resnici odnos med smiselnimi prizadevanji in smiselnimi življenji (če je slednje sploh minimalno koherenten pojem). Čeprav je osnovna ideja jasna in intuitivna – smiselno je tisto življenje, v katerem počnemo smiselne stvari in kjer svojega časa in energije ne zapravljamo za nesmiselna prizadevanja – se pri njeni konkretizaciji hitro zaplete. Da se ne bi opekel, bom razmišljanje o tej zagatni temi zato raje prihranil za drugo priložnost.

7. Zaključek

V pričujočem članku sem se spraševal, ali so človeška življenja vsaj v načelu lahko smiselna in če da, kdaj so taka. Uganko o smislu življenja sem pri tem zastavil nekoliko po svoje in glede na (resda razmeroma kratko) filozofsko tradicijo neortodoksno – razumel sem jo kot izziv poiskati dovolj dobre razloge za to, da bi si v življenju prizadevali sploh karkoli doseči ali uresničiti. Ker smiselnih življenj ne more biti brez smiselnih prizadevanj, bi dvom o smiselnosti vseh človeških prizadevanj, če bi se izkazal za utemeljenega, spodmaknil tla tudi veri v smiselnost življenj. V skladu s ponujeno diagnozo je življenjski pesimizem potemtakem nekakšna depresivna motnja s filozofsko namesto psihološko etiologijo/genezo.

Čemu neki bi sploh verjeli, da so vse življenjske izbire enakovredne, še več, da so vse po vrsti enako brez vrednosti? Da so uspešna prizadevanja enako »brezvezna« kot neuspešna, ta pa spet enako »brezvezna« kot popolna nedejavnost in brezbrižnost do sveta? V članku sem se osredotočil na dva argumenta v podporo pesimistovemu/nihilistovemu stališču, na argument iz stopicanja na mestu in pa na argument iz (končne) nepomembnosti oziroma

nemoči slehernega človeškega prizadevanja. Pri obeh je razčlenitev razkrila kup pomanjkljivosti, od problematičnih predpostavk do prenagljenih sklepov. Obtožnica, ki jo je nihilist v naglici spisal zoper osnovni življenjski optimizem, sloni potemtakem na trhlih

EXISTENTIAL DESPAIR AND THE MEANING OF LIFE

The article addresses the riddle of life's meaning. It pursues two goals: first, it aims to demistify the issue of the meaning of life, and, second, it offers comfort to those who have lost faith in life by presenting meaningful life as an attainable ideal. With respect to the first issue, I propose a simple solution to the riddle of the meaning of life. The appearance of its difficulty, even insolvability, comes from the fact that the question is often misinterpreted and mistaken for a host of other related, yet not logically equivalent questions. Existential angst, or despair, as I understand it, is despair that stems from a mixture of practical skepticism and existential pesimism. To fall prey to it, not only your belief in those reasons for which you do things that you do, needs to be shaken, but your belief in practical reason as such, i.e. in reasons for pursuing any goals at all, needs to be undermined as well. Hence, an existential pesimist is someone who cannot find any good reasons for doing anything at all, or for pursuing some goals rather than other.

Fortunately, such genuine, i.e. radical and global existential angst/despair can be treated. All we need is a proof to the effect that at least some human pursuits are meaningful or that some of them are more meaningful than others. Since meaningful pursuits alone make life meaningful (while meaningless pursuits render it meaningless), this is the only argument we can, but also the only one we need to, give. And which among many human pursuits are such? In the article, I don't offer much more than a sketch of an answer to this question: a given pursuit, P, is meaningful, if P is either something worth doing for its own sake, or it contributes to the attainment of an end worth pursuing for its own sake.

The proposed account is thus formal. I argue that life is meaningful, as long as it is (to a sufficient degree) composed of, or filled with, meaningful relationships, pursuits and activities. But apart from some rather general observations (that the latter presuppose the existence of worthwhile goals and/or worthwhile activities), I offer no substantive account of what makes certain relationships, pursuits or activities meaningful. (According to Thomas Nagel, this is the easier part of the overall task anyway.) And I leave the relation between various meaningful pursuits and activities and a meaningful life largely unspecified. What I do offer instead are some powerful reasons for resisting the temptations of practical scepticism and existential pesimism. I try to show that the usual battery of arguments which seem to motivate a typical skeptic/pesimist »What's the point of doing that, or, for that reason, of doing anything at all?« challenge to any practical advice, does little to undermine our belief in the existence of normative, justifying reasons for desires, plans and actions, and that as long as this belief can be salvaged, meaning will be secured both for certain human activities and, (by implication) at least some human lives.

Keywords: meaning of life, existential anxiety, Sysiphus, practical scepticism and existential pesimism, worthwhile activities and pursuits

Literatura

Audi, R. (2013). »Intrinsic value and meaningful life«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 319–334.

Baggini, J. (2004). *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life.* Granta Books.

Baier, K. (1957/2000). »The meaning of life«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 101–132.

Baier, K. (1997). *Problems of Life and Death: A Humanist Perspective.* Amherst, Mass.: Prometheus Books.

Barash, D. P. (2006). »What the Whale Wondered: Evolution, Existentialism, and the Search for 'Meaning'«. V Grafen, A. & Ridley, M. (ur.), *Richard Dawkins. How a Scientist Changed the Way We Think,* Oxford: Oxford University Press, str. 255–264.

Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of Life.* The Guilford Press.

Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence.* Oxford: Oxford University Press.

Berčič, B. (2006). »Smisao života«. *Filozofska istraživanja* (101) let. 26, št. 1, str. 91–113.

Blackburn, S. (2001). *Being Good. A Short Introduction to Ethics.* Oxford: Oxford University Press.

Camus, A. (1980). *Mit o Sizifu. Esej o absurdnem.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Craig, W. E. (2000). »The absurdity of life without God«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 40–56.

Dahl, N. (1987/1997). »Morality and the meaning of life: some first thoughts«. Izvorno objavljeno v *Canadian Journal of Philosophy*, 17/1987, str. 1–22, ponatisnjeno v Carson, T. L. & Moser, P. K. (ur.)(1997), *Morality and the Good Life.* New York & Oxford: Oxford University Press, str. 467–482.

Dancy, J. (2000). *Practical Reality.* Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1963/2001). »Actions, Reasons and Causes«, izvorno objavljeno v *The Journal of Philosophy*, let. 60 (1963), ponatisnjeno v Davidson, D., *Essays on Actions and Events.* Oxford: Oxford University Press, str. 12–25.

Divje jagode (1957), film, režija: Ingmar Bergman.

Eagleton, T. (2009). *Smisel življenja. Zelo kratek uvod.* Ljubljana: Krtina.

Feinberg, J. (1992). »Absurd self-fulfillment«. V Feinberg, J., *Freedom and Fulfillment.* Princeton: University Press, str. 297–330.

Fischer, J. M. (2013). »Free will, death and immortality: the role of narrative«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 445–460.

Fischer, J. M. in Tognazzini, N. A. (2007). »Exploring Evil and Philosophical Failure: A Critical Notice of Peter van Inwagen's The Problem of Evil«. *Faith and Philosophy,* let. 24, št. 4, str. 45–474.

Flew, A. (2000). »Tolstoi and the meaning of life«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 209–218.

Frankl, V. E. (2005). *Človek pred vprašanjem o smislu.* Ljubljana: Pasadena.

Frankfurt, H. G. (1999). »On the usefulness of final ends«. V Frankfurt, H. G., *Necessity, Volition, and Love.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 82–94.

Frankfurt, H. G. (2009). *Razlogi ljubezni.* Ljubljana: Krtina.

Hare, R. M. (2000). »'Nothing matters': is the 'annihilation of values' something that can happen?«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 277–282.

Keller, S. (2010). »Friendship and belief«. V Keller, S., *The Limits of Loyalty.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 24–51.

Klemke, E. D. (ur.)(2000). *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press.

Landau, I. (2011). »The meaning of life *sub specie aeternitatis*«. *Australasian Journal of Philosophy,* 89 (4), str. 727–734.

McDermot, J. (1991). »Why bother? Is life worth living?«. *Journal of Philosophy,* 88, str. 677–683.

Metz, T. (2013a). »The concept of a meaningful life«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, Oxford, str. 79–94.

Metz, T. (2013b). »Could God's purpose be the source of life's meaning?«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 200–218.

Metz, T. (2003). »The immortality requirement for life's meaning«. *Ratio,* XVI, str. 161–177, ponatisnjeno v Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 416–427.

Monty Pythona Smisel življenja (1983), režija: Terry Gilliam & Terry Jones.

Nagel, T. (2001). »Absurd«. *Filozofija na maturi,* let. 8, št. 3–4/2001, str. 28–34.

Nagel, T. (1995). »Smisel življenja«. V *Za kaj sploh gre? Zelo kratek uvod* v *filozofijo.* Ljubljana: Republiški izpitni center, str. 71–75.

Nielsen, K. (2000). »Death and the meaning of life«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izdaja. Oxford: Oxford University Press, str. 153–159.

Savater, F. (1998). *Etika za Amadorja.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Schopenhauer, F. (2008). *Svet kot volja in predstava.* V Ljubljani: Slovenska matica.

Russell, B. (1957/2012). »A free man's worship«. Izvorno objavljeno v Russell, *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, ponatisnjeno v Seacris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 230–235.

Seachris, J. W. (2012). »The *Sub Specie Aeternitatis* perspective and normative evaluation of life's meaningfulness: a closer look«. *Ethical Theory and Moral Practice,* zgodnja spletna objava, dostopno na: http://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs10677-012-9379-y.

Seachris, J. W. (ur.) (2013). *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell.

Sidelle, A. (2004). »A misleading question?«. *Think* (2004), str. 67–72.

Singer, P. (1993). »Living to some purpose«. V Singer, P., *How are we to live?*. Oxford: Oxford University Press, str. 230–259.

Slote, M. (1983). *Goods and Lives.* Oxford: Oxford University Press. (Uvodno poglavje ponatisnjeno v Carson, T. L. & Moser, P. K. (ur.), *Morality and the Good Life.* New York & Oxford: Oxford University Press, 1997, str. 483–498).

Stocker, M. (1981). »Values and purposes: the limits of teleology and the ends of friendship«. *The Journal of Philosophy,* let. LXXVIII, št. 12, str. 747–765.

Taylor, R. (2000). *Good and Evil.* Amherst, New York: Prometheus Books.

Taylor, R. (2007). »Fatalizem«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji. Od Leibniza do Libeta.* Maribor: Aristej, str. 15–30.

Tolstoj, L. N. (2007a). *Izpoved.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Tolstoj, L. N. (2007b). *Smrt Ivana Iljiča*. V Tolstoj, L. N., *Izpoved.* Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 21–94.

Trisel, A. B. (2013). »Human extinction and the value of our efforts«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 428–444.

van Inwagen, P. (2001). »Why is there anything at all?«. V van Inwagen, P., *Ontology, Identity and Modality. Essays in Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 57–71.

van Inwagen, P. (2006). »Philosophical failure«. V van Inwagen, P., *The Problem of Evil,* Oxford: Clarendon Press.

Velleman, D. J. (2013). »Life absurd? Don't be ridiculous!«. V Velleman, D. J, *Foundations for Moral Relativism.* Open Book Publishers (pred izidom), str. 79–86.

Velleman, D. J. (2003). »Narrative explanation«. *The Philosophical Review,* let. 112, št. 1, str. 1–25.

Velleman, D. J. (1999). »Love as a moral emotion«. *Ethics*, let. 109, št. 2, str. 338–374.

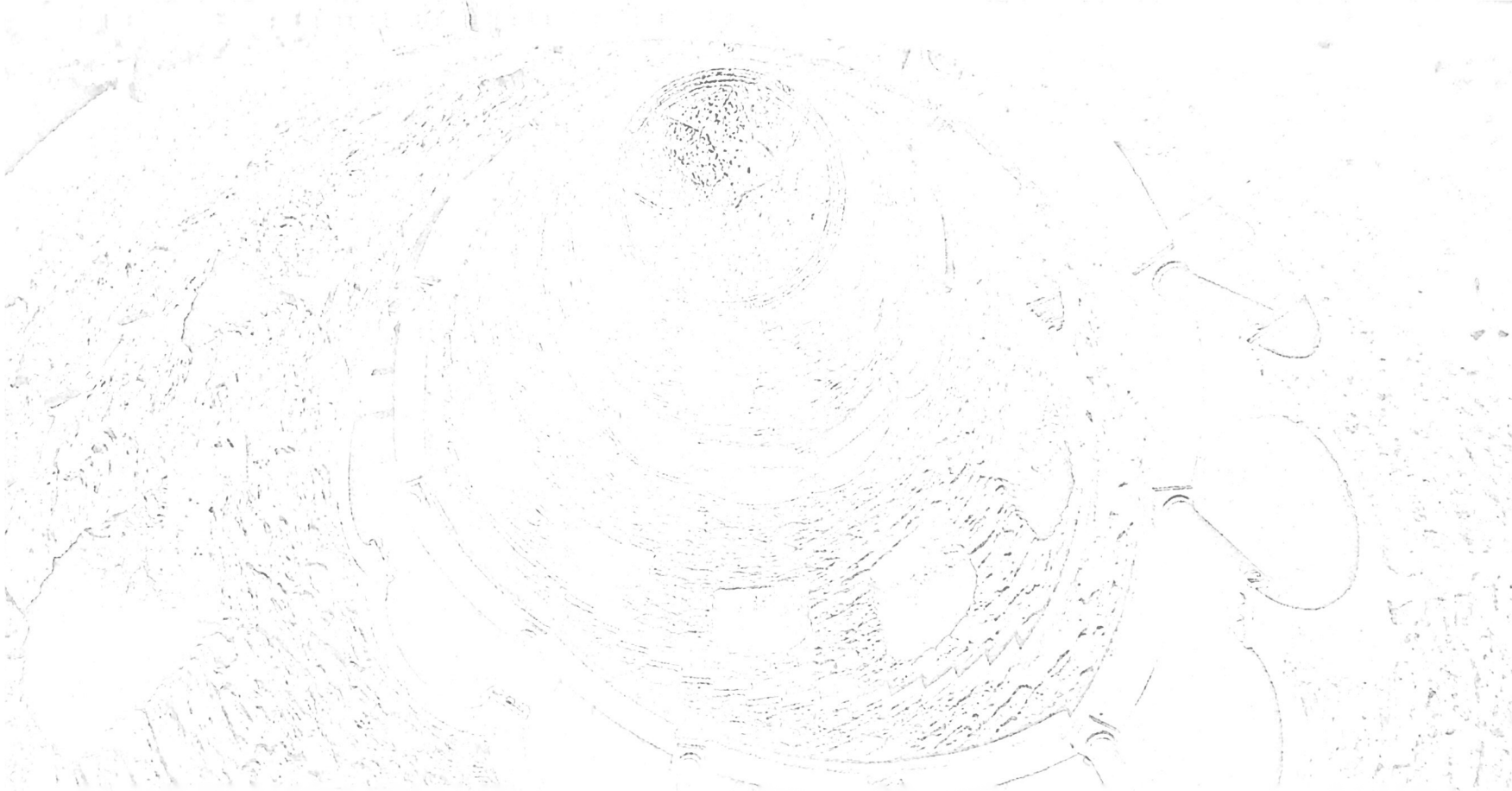
Wielenberg, E. J. (2013). »God and the meaning of life«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 335–352.

Williams, B. (1981), »Persons, character and morality«. V Williams, B., *Moral Luck.* Cambridge & New York: Cambridge University Press, str. 1–19.

Wolf, S. (1997). »Happiness and meaning: two aspects of a good life«. *Social Philosophy and Policy,* let. 14, št. 1, str. 207–225.

Wolf, S. (2010). *Meaning In Life and Why It Matters.* Princeton University Press.

Wolf, S. (2013). »The meanings of lives«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 304–318.



Politična filozofija iz naslanjača

Nenad Miščević
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru in CEU

Politika iz naslonjača

Od Platona do Rawlsa

Za Majo

Ko smo izbrali primere iz treh temeljnih del politične filozofije, Platonove *Države*, Rousseaujeve *Družbene pogodbe* in Rawlsove *Teorije pravičnosti,* smo podčrtali pomembnost obsežnih miselnih eksperimentov v politični filozofiji. Obravnavali smo štiri zaželene značilnosti takih eksperimentov, posebej značilnosti, ki označujejo predložene in zamišljene scenarije: pomembnost prvin in podrobnost, realističnost in stabilnost scenarija. Pri tem smo kombinirali dva opisa: opis, sposojen iz znanosti, ki govori o nadzoru spremenljivk, in opis, sposojen iz semantike modalnosti, ki govori o protidejstvenih sodbah in njihovih resničnostnih vrednostih. Prvi predlaga izbor pomembnih spremenljivk in pametno dodeljevanje vrednosti tem spremenljivkam, drugi predlaga realističnost in sprejemljivost zamišljenega modela. Delno smo pokazali, kako ti deziderati delujejo v treh velikih zgodovinskih ME miselni eksperimenti) in v kakšnem odnosu so nekatere znane značilnosti *Države, Družbene pogodbe* in *Teorije pravičnosti* do te njihove miselno eksperimentalne narave. Upamo, da prepoznavanje teh del kot scenarijev za ME lahko prispeva k njihovemu popolnejšemu razumevanju in k jasnejši metodični analogiji med politično in teoretično filozofijo, ki obe uporabljata ME kot pomembno sredstvo.

Na kratko branimo politične ME proti sklepalnemu stališču, po katerem so ti zgolj popularno preoblečeni sklepi. Argumentirali smo na osnovi nekaterih izhodišč, ki kažejo pomembnost posebnega in posameznega v primerjavi s splošnimi načeli in spoznanji. Prvič, na osnovi dejstva, da načela in njihova neposredna uporabo zahteva moralno preverjanje, eden glavnih izvorov presoje pa so moralne intuicije, ki prihajajo iz ME. Drugič, na osnovi dejstva, da načela zahtevajo prav tako preverjanje z istimi sredstvi. Alternativno, če iz načel prehajamo k posebnim normam in pravilom, potem sam prehod kot tudi norme in pravilo zahtevajo dodatno preverbo. Sklenemo, da brez ME v praktični filozofiji ne gre. Res je, da so polni težav in zank, vendar so najboljše, kar imamo. Treba jih je dopolniti z empirično-teoretskimi vednostmi, vendar jih te gotovo ne morejo zamenjati. Tu nismo zagovarjali še pozitivnejšega stališča, namreč da veliki ME sodoločajo ali celo določajo celotno zgodovino politične filozofije, vendar trije ključni naslovi, na katere smo se sklicevali, v dokajšnji meri predlagajo, da bi tudi to stališče lahko bilo sprejemljivo.

Ključne besede: miselni eksperimenti, miselni eksperimenti v politični filozofiji, Platon, Rousseau, Rawls.

Veliki klasični načrti idealnih družbenih ureditev pogosto izzovejo nesporazume in ostra nesoglasja, kako jih razumeti in raztolmačiti.[1] Leu Straussu se zdi Platonova *Država* tako prisiljena, predložena ureditev pa tako neverjetna, da predlaga teorijo zarote, resda majhne, morda celo individualne: Platon je svoje delo domnevno pisal, da bi pokazal, koliko so takšne fantazije nore in neudejanljive (Strauss, 1964: 2. poglavje). Rousseaujevo *Družbeno pogodbo* nekateri berejo kot skoraj totalitarno delo (spet Strauss, *Naravno pravo in zgodovina*, vendar tudi niz njegovih učencev), drugi pa kot poziv za neposredno, resnično demokracijo (Cohen, 2010). Njihovi lastni tvorci ravno tako dajo vedeti, da so sami pretiravali: ostareli Platon se vkrca na »drugo plovbo« in piše mnogo bolj realistične *Zakone*, Rousseau v sami *Družbeni pogodbi* izreka protislovne trditve o dobri ureditvi, Rawls pa v *Političnem liberalizmu* ponovno sestavlja svoje zamisli iz *Teorije pravičnosti* ter iz nekdanje zmerno levičarske utopije naredi centristično, ameriško usmerjeno in sorazmerno skromno »realno utopijo«. Od kod te zagate? V tem besedilu, vse pa v čast Maji Hudoletnjak in v spomin nanjo in na njeno ukvarjanje z antično filozofijo, bi hoteli ponuditi načelno pojasnitev. Izhaja iz predpostavke, da je vsako od treh navedenih del dejansko recept za izvedbo po enega velikega in obsežnega miselnega eksperimenta, in kaže na to, da ti veliki ME prinašajo s sabo značilne nadloge in probleme ME na sploh. Nestrinjanja okrog realističnosti in s tem povezana nestrinjanja o poanti izvirajo iz značilnih metodoloških problemov ME. Toda ta pojasnitev neposredno spodbuja vprašanje zamenjave: ali lahko ME zamenjamo z nečim zanesljivejšim? Ker gre za teorijo, je jasna alternativa teoretično sklepanje iz sploš(nejš)ih premis namesto kabinetnega sanjarjenja iz naslonjača. Zato se moramo lotiti tega vprašanja.

Našo razpravo bomo organizirali na naslednji način: prvič, v uvodu, nekoliko besed o ME in v prid zamisli, po kateri so tri navedena dela, *Država*, *Družbena pogodba* in *Teorija pravičnosti*, napotki za miselno eksperimentiranje.[2] Naslednji razdelek, ki tvori srce celotne razprave, se ukvarja z metodološkimi problemi realističnosti. Ali je mogoča alternativa? Temu vprašanju, posebej še

[1] Idejo za ta članek dolgujem Lukasu Meyerju in Pranayju Sanklechi, ki sta me v dveh dneh na simpoziju o Rousseauju v Grazu – ob ljubeznivo skuhani in postreženi kavi in kolaču – spraševala o definiciji, smislu in slabostih političnih miselnih eksperimentov. Če ne bi bila tako vztrajna, mislim, da se ne bi nikoli podal v obrambo teh eksperimentov pred inferencialisti, verjetno pa se tudi ne bi podal v sistematizacijo modalnih zahtev za eksperimente. Nekaj navdiha je prišlo tudi od vztrajnih kritikov moralne intuicije posebej s strani kolege in prijatelja Friderika Klampferja, za kar sem mu globoko hvaležen. In seveda, zahvalo dolgujem organizatorjem spominske knjige za spodbudo in za strogo vztrajanje na rokih. Za delo pri Platonovi *Državi* sem hvaležen Miomirju Matuloviću, s katerim sva skupaj imela seminar o njej kot miselnem eksperimentu.

[2] Opravičujem se zaradi kratkosti. Toda zgodovinsko analizo za primer *Države* sem ponudil v Miščević (v pripravi) in pregled političnega miselnega eksperimentiranja v Miščević (2012), kjer bralec lahko najde podatke, ki sem jih tu moral izpustiti. (*Družbeno pogodbo* sem podrobneje obravnaval kot ME v predavanju v Yorku ter na simpozijih v Dubrovniku, na Bledu in v Grazu, zdaj pa pripravljam končno besedilo prvega predavanja, o Rousseaujevi metodi v politični filozofiji).

podvprašanju, ali se ME lahko nadomesti s sklepom iz splošnih premis, je posvečen tretji razdelek.

Odgovor je negativen. Zato sklepamo v prid političnih miselnih eksperimentov: brez njih ne gre, njihove pomanjkljivosti pa je treba odpravljati, ko splavajo na površje in se pokažejo. Enaka je situacija tudi v teoretični filozofiji, politična filozofija pa se mora naučiti, da računa na take probleme.

Pojdimo dalje, od začetka: kaj je ME? Einstein in Infeld v njunem *Razvoju fizike* govorita o »idealnih eksperimentih«; ti so »fantazijski«, ne moremo jih izpeljati iz dejanskih poskusov niti jih ne moremo udejaniti v stvarnosti, ustvari jih »naša misel« (celo »spekulativno mišljenje«), vendar so »v skladu z opazovanji« in vodijo k boljšemu razumevanju dejanskih poskusov (Einstein in Infeld, 1967: 214). Danes se običajno poudarja, da z njimi preverjamo hipoteze iz neke teorije (na primer Sören Häggqvist v tekstu, objavljenem pri nas, pravi, da »si prizadevajo preveriti hipoteze iz neke teorije« (Häggqvist, 2009: 55)).

V antični filozofiji imamo, na primer, tak kratek poskus, namreč Gigesov prstan v *Državi* in Karneadov splav; v slednjem rešujemo ljudi na desko-splav, ki je skoraj že prenatrpan. Ali smemo odvečne vreči v morje, da bi rešili tiste, ki so na deski-splavu? Ali smemo? To je etično vprašanje, na katerega odgovarjamo z zamišljanjem omenjene situacije kabinetno in iz naslonjača, brez dejanskega anketiranja ali nečesa podobnega. V *Državi* se izgradnja dobrega polisa odigrava, kot pravi Platon, v *logosu*, Kocjančič pa to prevaja z »v misli«:

> »Če bomo torej v misli videli, kako nastaja polis, bomo vsekakor videli nastajati tudi njegovo pravičnost in krivičnost?«
>
> »Najbrž,« je odgovoril.
> »In če se to zgodi, obstaja upanje, da bomo laže uzrli, kar iščemo?«
> …
> »Daj,« sem rekel, »naredimo v misli <*logos*> polis, prav od začetka.« (369 a–c)

Recimo torej, da je politično miselno eksperimentiranje zamišljanje politično relevantnega scenarija in razmišljanje in sklepanje o njem, da bi se preverilo (ali sprejelo ali ovrglo) sodbo o nekem politično relevantnem predlogu.[3] Tako eksperimentiranje bo vključevalo zamišljanje neke posamezne množice družbenopolitičnih okoliščin i razmišljanje o njih; in kot pravi Tamar Gendler za ME na sploh, eksperimentatorju bo dostop do scenarija omogočila njegova domišljija, ne pa kajpada opazovanje. Naposled, cilj ME je prvenstveno spoznavni: zvedeti stvari o politični ureditvi, to pa ga razlikuje od praktično-politične utopije.

Oglejmo si zdaj značilne korake v ME. V *Državi* Glavkon pripoveduje zgodbo o Gigesu, pastirju, ki je našel prstan za nevidnost, in zahvaljujoč tej nevidnosti zavladal Lidiji, ter poziva bralca, da si v mislih (dianoia) zamisli, da ima sam tak prstan (268 in naprej). Oglejmo si korake, ki se jih mora lotiti poslušalec, recimo Glavkonov brat Adajmant.

[3] Za miselne eksperimente na sploh primerjaj predlog Tamar Szabó Gendler (2004), s katerim smo se navdahnili pri naši podrobni določitvi političnih ME.

Prvi korak: razumeti vprašanje. Adajmant se sprašuje: Kaj bi delal, če bi bil neviden in tako nekazniv? Ali bi kradel? Ubil hudega sovražnika z delovnega mesta? Posilil privlačno dekle? Ali dečka?

Drugi korak: zavestno zamišljanje. Glavkon zahteva, da si zamislimo skušnjave: nekateri od nas so občutljivejši na denar, drugi na konkurenco v poslu, tretji na seksualno privlačnost. Vsakdo mora poiskati svojo slabost.

Tretji korak je možno nezavedno dodatno zamišljanje, razmišljanje, procesiranje. Kdo ga opravlja? Za nekatere teme morda specializiran mehanizem v glavi; kdo ve, kaj natanko nadzira naše fantazije o moči in seksu?

Četrti korak: neposreden spontan odgovor, pogosto opisan kot »intuicija« (»Da, tudi jaz bi delal zla, ki jih je počel Giges«).

Peti korak: intuitivna indukcija, variiranje in posploševanje. Adajmant misli na prijatelje, znance in znanke. Nekateri bi morda kaj ukradli, večina bi se ostro maščevala kolegom, da o seksu sploh ne govorimo.

Šesti korak: splošna sodba in verjetje: »Če namreč kdo kljub temu, da bi dobil tako možnost, ne bi nikoli hotel storiti nobene krivice in se ne bi hotel dotakniti tujih stvari …«, pravi Glavkon (360 d).

Sedmi korak: urejevanje. Na voljo sta nam dve tehniki: konstrukcija in dekonstrukcija. Prvič, konstrukcija: zberi razne intuicije z danega področja in jih poskušaj uskladiti. Končni cilj nam je usklajenost ali koherenca vseh naših intuitivnih in drugih verjetij, tako imenovano refleksivno ravnovesje. (Leibniz je, na primer, menil, da običajno začnemo spoznavati tako, da imamo mnogo zmedenih, nejasnih misli, potem pa jih postopno izostrimo. Ko mi je nekoliko resnic postalo očitnih, mi pomagajo, da uzrem tisto, kar jim je skupno, najdem neko splošnejše pravilo in potem razčistim nekatere od preostalih nejasnih misli). Če konstrukcija ne uspe, preostane dekonstrukcija: pokazati, v kolikšni meri so razne intuicije medsebojno protislovne.

To so, grobo predstavljeno, koraki v normalnem, »malem« ME. Toda naše tri knjige, *Država*, *Družbena pogodba* in *Teorija pravičnosti*, nudijo kombinacijo mnogih malih miselnih eksperimentov. V *Državi* si zamišljam organizacijo gospodarstva, potem ustroj oblasti in potem še ustroj vzgoje itn. V *Teoriji pravičnosti* stopam izza tančice nevednosti, da bi lažje izpolnil splošno moralno zahtevo nepristranskosti. V kakšni ureditvi bi si želel biti rojen in živeti, ko ne bi vedel, ali bom moški ali ženska, pripadnik manjšine ali večine, sposoben, motiviran in talentiran ali nesposoben in len, zdrav ali bolan.[4] Izbirate previdno. Izbirate načela, ki zadevajo svobodo (in sorodne pravice), in načelo, ki bo

[4] Za bralce, ki jim tančica nevednosti ni dobro znana, ponujam domačo uporabo: zamislite si, na primer, da se morate reinkarnirati in imate na voljo izbiro med različnimi ustavami in s tem med različno urejenimi modeli Hrvaške, vendar ne veste, ali se boste zbudili in še naprej živeli kot izvorni Hrvat, Rom ali član srbske ali italijanske manjšine. Od vaše prihodnje narodnosti vas loči tančica nevednosti. Razmišljajte povsem egoistično! Ko bi vedeli, da se boste zbudili kot izvorni Hrvat, bi sem vam splačalo živeti pod strogo večinsko ustavo, ki večini daje vse, manjšini pa nič. Ko bi vedeli, da se boste zbudili kot Rom, bi se vam splačalo izbrati super-manjšinsko ustavo, v kateri mora hrvaška večina maksimalno iti na roko Romom, ti pa niso ničesar dolžni večini. Vendar ne veste, kaj bo (niti s kakšno verjetnostjo), zato boste izza tančice nevednosti lahko izbirali nepristransko.

urejalo porazdelitev dobrin.[5] V velikih ME, kot sta *Država* in *Teorija pravičnosti,* imamo torej več korakov. Strnimo jih:

Osmi korak: ponavljanje malih ME v različnih (podtemah) in njihova kombinacija (na temo pravičnosti ali organizacije gospodarstva, vsekakor na temo ustroja oblasti, pogosto vzgoje itn.). Na primer, izberete neko splošno pravilo izza tančice nevednosti, pa drugo pravilo in njegova podpravila. Ko ste našli odgovor na vsako (večje) podpravilo, imate dovolj gradiva za dolgo razmišljanje, za pravi mega ME.

Deveti korak: urejevanje velikega, mega ME. Zdaj je treba veliko množico urediti, najprej med seboj (ožje refleksivno ravnovesje), potem pa s pogledom na razne vednosti, izkustva in prepričanja, ki se jih držite (široko refleksivno ravnovesje).

Ta pregled (predpostavljenih) korakov je, upajmo, naredil predstavo političnega ME jasnejšo in nazornejšo. Zdaj lahko preidemo na zahtevnejše teme.

II Gradovi v zraku ali dobre predstave dejstev?

a) Uvod

Oglejmo si zdaj vsebinske metodološke probleme, ki se postavljajo pred politično miselno eksperimentiranje. Začnimo z genialno označbo, ki jo je za ME na sploh ponudil E. Mach v svojem pionirskem besedilu o njih:

> »Poleg fizikalnih eksperimentov obstajajo tudi drugi, ki se obilno uporabljajo na višji ravni razmišljanja, namreč miselni eksperimenti. Načrtovalec, graditelj gradov v oblakih, romanopisec, avtor družbenih in tehnoloških utopij, opravlja poskuse s svojimi mislimi; vendar taisto delajo tudi razumni trgovec, resen iznajditelj in raziskovalec. Vsak od njih si zamišlja neke okoliščine in jih povezuje s svojimi pričakovanji in predpostavkami o nekaterih posledicah: tako dobivamo miselni eksperiment. Toda medtem ko prvi v svoji domišljiji povezuje okoliščine, ki se nikoli ne skupaj uresničijo v stvarnosti, se ti drugi, katerih misli so dobre predstave dejstev, držijo blizu stvarnosti v svojem mišljenju. Res, tisto, kar miselne eksperimente omogoča, je bolj ali manj nesamovoljno predstavljanje dejstev« (Mach, 1976: 136).

Machova prva skupina miselnih eksperimentatorjev gradi gradove v zraku, ker »bodisi povezuje okoliščine, ki se nikoli ne skupaj uresničijo v stvarnosti, ali pa v domišljiji povezuje okoliščine, ki v stvarnosti nikoli ne nastopajo skupaj«. Druga skupina tega ne počne in se drži dovolj blizu stvarnosti. Kako jim to uspeva? Tu bom sprejel dva predloga, ki so jih filozofi ponudili o ME na sploh, in jih razvil za naše potrebe. Prvega je predlagal Julian Baggini. Po njegovem

[5] Opominjamo na glavno zamisel: družbene razlike, posebej tiste v bogastvu, so morda nujne. Brez njih sposobni ljudje ne bi imeli motivacije za marljivo delo in za sprejemanje službe, ki nosijo odgovornost, vendar tudi boljši družbeni položaj. Toda razlike so upravičene *zgolj tedaj, če* vodijo do situacij, »v katerih bo bolje tistim na dnu družbene lestvice«. Rawls imenuje to načelo načelo razlike (ker družbene razlike omejuje in jih skuša zmanjšati). Ravno tako morajo biti službe, ki vodijo do boljšega položaja, »odprte za vse pod istimi okoliščinami poštenih in enakih priložnosti, da jih dobijo«, če so zanje sposobni (načelo poštene priložnosti).

mora miselni eksperimentator strogo nadzorovati spremenljivke ME: kaj prevzema iz stvarnosti, kaj spreminja in kakšno vrednost dodeljuje spremenljivkam. Značilno nanašanje na politični ME je, na primer, vprašanje človekove narave: katere človekove značilnosti (naše spremenljivke) in kako močne (katere vrednosti teh spremenljivk) prenesti v zamišljeno stanje? Na primer, Rousseau opozarja, da se ne smemo ravnati po sliki današnjih razvajenih in nesvobodnih, oblasti poslušnih, ljudi in jih jemati za vzor in gradivo za izgradnjo boljše družbe; v enem od naslednjih razdelkov bomo videli, da Glavkon v *Državi* trdi nekaj nasprotnega. Če prevedemo na ta jezik, bi bili Machovi predlogi videti takole: prvič, v vašem poskusu združite zgolj tiste spremenljivke, ki lahko imajo skupaj neko določeno vrednost na danem področju (družino spremenljivk z določeno vrednostjo v ustrezni domeni), drugič, poskušajte njihove vrednosti držati čim bliže tistim, ki jih običajno imajo v naši stvarnosti.

Drug predlog je predlog Tima Williamsona (2007), da poanto ME razumemo kot kabinetno preverjanje ustrezne protidejstvene trditve oziroma sodbe, opravljeno v domišljiji. Na primeru *Države* lahko to ponazorimo s katerokoli od znanih »Sokratovih« zamisli, na primer: *Ko bi otroke imeli za skupne in bi jih vzgajali skupaj, bi to bila pravična ureditev vzgoje v državi* (po besedilu *Države,* 462a). Resničnost take trditve kajpada določa situacija v najbližjem možnem svetu, v katerem je uresničen antecedens (pogoj) take pogodbe: če je v njem uresničen tudi konsekvens (posledica), je tedaj izvorna trditev resnična v našem svetu. Antecedensov svet mora biti najbližji, torej vanj ne vnesemo možnosti, ki so tuje našemu svetu (na primer, v Platonovi dobi se ne – kot danes – fantazira o mehanski replikaciji ljudi niti o vstajenju prednikov – o alternativi rojevanju otrok kot v dobi Dostojevskega in v njegovem krogu). Otroci se delajo tako kot pri nas, so poslušni tako kot naši in jih je treba nekako vzgajati, celo bolje, kot to delamo mi. Edina razlika je skupno lastništvo teh otrok in njihove vzgoje ter toliko spretembe, kot gre nujno s tem. Prevedimo Machove okoliščine v ta modalni jezik. Prva okoliščina je okoliščina konsistentnosti: novi običaji morajo biti souresničljivi in uresničljivi skupaj z normalnimi dejstvi človekove narave. Druga okoliščina je okoliščina »bližine« možnega sveta: predložene spremembe ga ne smejo narediti zelo oddaljenega. Aristotelova slavna kritika iz druge knjige njegove *Politike* (1261b in naprej) zadeva uresničevanje obeh okoliščin: prvič, skupna vzgoja ni uresničljiva, ker trga in razbija poseben odnos otrok-roditelj (če imate tisoč staršev, vam je to podobno, kot da nimate nobenega, ti »starši« pa se do vas ne bodo obnašali, kot da ste njihov otrok, in to po pravici). Ker tak svet ni uresničljiv z ljudmi dane človekove narave, bi njegovo uresničenje predpostavljalo bistvene spremembe te narave, zato je tak svet, rečeno z našim trenutnim jezikom, »predaleč« (z Aristotelovim jezikom pa »nemožen« (adynaton)).[6]

[6] Primerjajte strategijo D. Parfita pri obrambi reševanja enega lastnega otroka (iz materine ljubezni) raje kot večjega števila tujih otrok (Parfit, 1984: 34), katerih reševanje bi priporočali utilitaristi in verjetno tudi kantovci. Takšen postopek – ne rešiti lastnega otroka zaradi reševanja tujih – je tuj človekovi naravi, a če bi lahko prevzgojili ljudi, bi s tem žrtvovali večje dobro normalnega družinskega življenja in po utilitarističnem računu napravili mnogo več škode kot koristi. Spet imamo neuresničljivost ali neuresničljivost brez spremembe človekovega značaja in

Zdaj lahko povedano razvijemo in izločimo štiri deziderate. Prvič, pri izbiri spremenljivk (oziroma prvin antecedensovega sveta) pomembnost in podrobnost: hočemo uvid v pomembne spremenljivke in hočemo jih dovolj, da bi lahko sprejeli sodbo o predlogu, o katerem se razpravlja. Drugič, pri tvorbi celote (antecedensovega sveta kot možnega) nam je do realističnosti, od Aristotela pa smo se lahko naučili, da je pomemben del realističnosti stabilnost: ali bo predložena ureditev trajala ali pa se po zrušila sama od sebe, skupaj z berlinskim zidom, ki jo obkroža in ščiti? Oglejmo si vsako od njih, torej pomembnost, podrobnost, realističnost in stabilnost.

b) Pomembnost

Z gledišča nadzora spremenljivk se problem pomembnosti tiče vprašanja, ali smo pri izgradnji scenarija upoštevali vse pomembne spremenljivke in, obratno, ali nismo neki od spremenljivk pripisali pomembnost, ki ji pravzaprav ne pripada. V fizikalnih miselnih eksperimentih dobro ponazarjajo pomembnost Einsteinovi eksperimenti: opazujejo, to je, spreminjajo, same temeljne spremenljivke klasične fizike, kot so hitrost, prostor in čas. Vlak vozi po ravni stezi, svetloba v njem potuje kot običajno, vendar s konstantno hitrostjo, prevzeto iz Maxwellovih enačb. Rezultat je porazen: če hočete konstantno hitrost in dobro staro galilejevsko relativnost koordinatnih sistemov, morate malo stisniti prostor ali pa razvleči čas. Genialnost se je v velikem delu kazala pri izbiri bistvenih spremenljivk in pri njihovem pametnem nadzoru, to je pripisovanju zanimivih in simptomatskih vrednosti, kot je konstantna hitrost svetlobe. Oglejmo si zdaj politične ME.

Vzemimo dva primera, *Državo* in *Teorijo pravičnosti.* Izgradnja kalipolisa se v tej prvi začne s predpostavko, da ni sprejemljiv primitiven način življenja. Glavkon vztraja pri tem, da je to »življenje za svinje« in da državljani normalne države upravičeno pričakujejo, da jim je dostopno luksuzno blago; iz tega pričakovanja potem izvira potreba po raznovrstni in obilni proizvodnji in za ohranjanjem virov zanjo; bogati državi so potrebni čuvaji, ki jo branijo. Kako jih izobraziti? In smo že na glavni temi *Države.* Martin Cohen je v svoji popularni knjižici o ME dobro uvidel, da je cela *Država* zgrajena na teh predpostavkah.[7] Toda mnogi se z Glavkonovo predpostavko ne bi strinjali – v antiki ne zgolj ciniki, temveč gotovo niti večina stoikov, v novem veku gotovo Rousseau. Luksuz je morda pozitivno-ravnodušno dobro, toda vojna je gotovo tako slaba, da si ne bi smeli prizadevati za prvo za ceno drugega. Platon pa, sovražnik in kritik poželjivega in lakomnega dela duše, nikjer ne pojasni, zakaj je za spremenljivko potrošnje izbral tako visoko vrednost.

svet, ki je predaleč od dejanskega, da bi sprejeli kot resnično izvorno utilitaristično sodbo. (Ko bi Claire rešila trojico tujih otrok, svojega pa pustila, da utone, bi to vodilo do večje skupne sreče (ter bi bilo edino moralno pravilno). Parfit bi kajpada rad rešil utilitarizem pred pravilom ublaževanja sprejetih pravil, vendar se tu s tem ne moremo ukvarjati. Na to temo velja tudi pogledati 28. paragraf (»Deontic belief«) iz njegovega novega monumentalnega dela *On What Matters* (2001).

[7] Tu je navedek: »Manj pogosto cenjeno, vendar še vedno zelo vplivno, je mnenje, da je celoten proces razvoja družbe v *Državi* dejansko skrbno oblikovan miselni eksperiment, zgrajen na domnevi, da ljudje ne bodo zadovoljni z vsemi sadovi narave, temveč bodo hoteli jesti meso, kar bo vodilo v boj za zemljo in vire« (Cohen, 2005: 2).

Medtem ko Platon morda pretirava pri dobrikanju Glavkonovi lakomnosti in potrošniški mentaliteti, Rawls v *Teoriji pravičnosti* zanemarja *thymos,* drugi, samovšečni in tekmovalni del človekove duše. Zakaj bi izza tančice nevednosti sprejeli družbo s pomembnimi premoženjskimi razlikami zgolj zato, da bi imeli več kot v povsem egalitarni? Zakaj bi zavrgli uravnilovko? Zato, trdi Rawls, ker ne smemo zavidati sposobnejšim in uspešnejšim. V družbi uravnilovke bi mesečno zaslužil 10.000 denarnih enot kot vsi drugi. Če pustim sposobnejšega, da ima 50.000, bo on stvari privedel na raven, na kateri bom zaslužil 15.000, torej sem na dobičku. Kaj pa je z mojim tekmovalnim duhom? Ali mi ne bi smelo biti izza tančice nevednosti bolj ljubo, da nihče nima več od mene? Mnogi bodo raje prvi na vasi kot drugi v mestu. Toda to je zavist, pravijo rawlsovci. Toda tekmovalnost je del človekove narave; če ji damo grdo ime zavisti, je ne bomo izkoreninili. Spremenljivka tekmovalnosti v človekovi naravi se je znižala na vrednost nič; ali je bila to dobra izbira?

c) Podrobnost

Drugi deziderat, ki označuje politične ME, je podrobnost. Sam pojasnjuje, zakaj so miselni eksperimenti v politični filozofiji tako obsežnejši od tistih v teoretični filozofiji (z eno ali dvema izjemama, kot je Condillacova *Razprava o čutih* iz leta 1754), zakaj tu prevladujejo makro ME. Platonova *Država* je obsežna, Rawlsova *Teorija pravičnosti* pa monumentalna; sorazmerna kratkost *Družbene pogodbe* ji je koristila pri popularnosti, vendar ji je teoretsko prinesla zgolj nejasnosti in zagate. Ko beremo vse te spise, nam sicer prihajajo na misel dodatna vprašanja: Kako je z mediji v pravični družbi? Ali pravična družba predpostavlja močno državo, ali je teorija pravičnosti združljiva z minarhizmom in celo anarhizmom? Ali ima civilna družba sploh kakšno vlogo pri uveljavljaju načela pravičnosti? Podrobnost je, tako se zdi, naravni deziderat za politiko naslonjača.

Ponazorimo povedano s primerom. Rawls je bil glede ene spremenljivke zelo natančen, to pa je spremenljivka, da se držimo zakona. Teorija, ki (nerealistično) predpostavlja, da se vsi držijo pravila in zakona, je »idealna teorija«, tista, ki se spušča v problem njihovega uveljavljanja pa je neidealna. Toda v njegovi idealni teoriji se tudi predpostavlja odsotnost skrajne materialne bede in dramatičnih pomanjkanj.[8]

Tu je eno vprašanje, ki izhaja iz same definicije in zadeva pomembnost države v scenariju pravične družbe. Državniške (etatistične) teorije nimajo problemov s tem, da se državljani nekako ne držijo zakonov, pravil ali političnih dogovorov, zanje pa je pot od teorije, ki je idealna (v pomenu poslušnosti zakonu), do

[8] Rawls piše: »Intuitivna ideja je razcepiti teorijo pravičnosti na dva dela. Prvi ali idealni del predpostavlja strogo privolitev in izdela načela, ki označujejo dobro urejeno družbo v ugodnih okoliščinah«.
Prvi del: »Idealni deli predstavljajo pojmovanje pravične družbe, ki naj bi jo dosegli, če jo lahko. Obstajajoče institucije je treba presojati v luči tega pojmovanja« (Rawls, 1971: 246).
Drugi del: »Neidealna teorija se sprašuje, kako je mogoče doseči ali delati za, običajno v postopnih korakih, ta daljnoročni cilj. Išče teke dejanj, ki so moralno dovoljena in politično možna kot tudi verjetna, da bodo učinkovita« (Rawls, 1971: 245).

neidealne sorazmerno jasna, vodi pa preko monopola nad oblastjo in silo: če se jih ne boste držali, boste kaznovani in pika. Kaj je z anarhizmom? Zanj je to, da se držimo družbenopolitičnih konvencij (pa naj jih imenujemo zakoni, odločitve neposredno demokratičnih forumov ali kako drugače), prvenstven in boleč problem: če nimate oblasti, ki to držanje nadzira, kako ga potem zavarovati? Anarhistični teoretik, ki se drži dveh Rawlsovih načel (ki so kajpada združljiva z zmernim anarhizmom), se sooča s tem težkim vprašanjem. Primer kaže, da celo niti to začetno Rawlsovo razlikovanje ni politično nevtralno: za nekatere nauke (državizem) je pot od idealnega do neidealnega ravna in odprta, za druge (anarhizem) pa ovinkasta in trnova.[9] V literaturi je potem pojem »idealne teorije« razširjen tako, da zajema tudi druge idealizacije. Pri tem se kaže napetost med nemoralnim, dejstvenim pomenom idealizacije (vreči ven nepotrebne parametre in spremenljivke in s tem poenostaviti problem kot v teoriji »idealnega plina« ali ravnine brez trenja) in etičnim pomenom idealnosti (zamislimo si ljudi boljše, kot so).[10] Ta zadnji pomen ni več povezan s podrobnostjo in se tiče realističnosti.

Končno, podrobnost in pomembnost se lahko nadomeščata: če zadenem najpomembnejše spremenljivke, mi ni treba izgubljati časa s podrobnostmi. Po drugi strani, če dobro preučim vsako podrobnost in vsaki spremenljivki natančno določim vrednost, smem upati, da sem zajel in postavil pod nadzor vse pomembne spremenljivke.

d) Stabilnost

Tretji dezideratje stabilnost ali ohranljivost: ni nam potrebna utopija, ki se bo zrušila takoj potem, ko smo jo zgradili. Najbližji metafizično možen in etično sprejemljiv svet mora biti tudi človeško/politično možen. Omenili smo probleme za anarhistične teorije; ti so dobra ponazoritev v našem času. Kako udejaniti delujočo skupnost brez uporabe sile? Foucault, blizu anarhizma, dvigne roke od vsakršnega podrobnega pozitivnega projekta. Anarhoprimitivisti na njegovi sledi pošteno prepoznavajo silo in moč v vseh medčloveških odnosih in, na primer, John Zerzan izpelje naslednje posledice: odstopite od vsega, celo od jezika in komunikacije, da bi se izvlekli izpod dosega moči. Hakim Bey (1991) priporoča parazitiranje v porah, odprtih »luknjah« pozno kapitalističnega državističnega sistema; vendar ali niso anarhisti ravno sovražniki tega sistema in je težko razumeti, kako se lahko naredijo odvisne od njega. Nekoliko bolj družabni anarhistični teoretiki se mučijo z iznajdo zamenjave za oblast; pri njih je to tradicionalno prevzgoja, kar nas vodi k zgodovinsko najbolj popularnemu sredstvu za doseganje stabilnosti.

Platon je v *Državi* ponudil slavno rešitev za stabilnost: podrobno shemo vzgoje, z mnogo pozornosti in nekaj laganja in manipulacije. Dobra državljanska vzgoja zagotavlja stabilnost. Gledano bolj abstraktno, gradimo v miselnem eksperimentu sistem z močnimi vzročnimi silami, ki mu bodo zagotovile, da se

[9] Glej na primer proanarhistična razmišljanja v članku »Anarchism« Richarda Sylvana in Roberta Sparrowa iz leta 2007.

[10] Glej, na primer, Simmons (2010). Med novejšimi prispevki k razpravi se odlikuje ostra kritika idealne teorije izpod peresa Amartyje Sena (2000).

bo obdržal. Idealno bi bilo splesti splošnejši »homeostatski splet«, sistem, ki bi se spontano repliciral z lastnimi sredstvi. Ker to v glavnem ne gre, bi vzgoja morala nadomestiti spontanost. J. J. Rousseau si tudi zamišlja, da družbena pogodba preoblikuje duše novo nastalih državljanov. Prvič, »prehod iz naravnega stanja v civilno stanje proizvede v človeku zelo pomembno spremembo, saj v njegovem ravnanju zamenja instinkt s pravico …« (Rousseau, 2001: 26). Potem, delovanje v kontekstu splošne volje, konkretno pa v okviru politične kulture, vzgaja in s tem »ustvarja« državljane.[11] Ta odgovor na osnovi vzročne moči, še posebej pa vzgoje, nosi s seboj znane probleme, predstavljene, na primer, v slavni Popprovi kritiki utopičnih projektov (Popper, 1993): trda prevzgoja, zdaj pa sistematična, jasno usmerjena vzgoja se lahko pretvori v indoktrinacijo. Če je nova ureditev preveč čvrsta, vzgoja pa predobro usmerjena in organizirana, bo žrtvovana svoboda posameznika in njegova pravica do samostojnega razmišljanja in sprejemanja odločitev.

Rawlsov pristop k problemu je zelo drugačen. V *Teoriji pravičnosti* posveti stabilnosti celo poglavje, osmo po zaporedju, z značilnim naslovom »Občutek pravičnosti«. Dana dobro urejena družba bo razvijala že dani pomen pravičnosti, ki ga imajo ljudje, uveljavljanje dveh načel pa bo pustilo prostor vsakemu državljanu, da svoje dobro uveljavlja po lastni presoji. Ti načeli sta tudi v skladu z naravnim temeljem enakosti med ljudmi. Rawls v kasnejših spisih išče izvor stabilnosti povečini zunaj samega miselnega eksperimentiranja, namreč v predpostavljenem prekrivajočem se konsenzu: vsak državljan ima svoje (moralne, religijske, aktivistične itn.) razloge, na osnovi katerih podpira *iste* predložene zakone kot vsak drug. Ali smo se s tem omejili na dano liberalno tradicijo in tako dvignili roke od univerzalnosti »začetnega položaja« in »tančice nevednosti«? Ali smo ME potisnila na zapeček? To je vprašanje za nadaljnjo razpravo.

e) Realističnost

Problem stabilnosti je soroden problemu realističnosti. Če bi se ureditev takoj zrušila v svojem, zgolj možnem, svetu, je gotovo ni treba jemati resno v našem realnem svetu.

Toda kaj je realističnost? Lahko se sklicujemo na nekaj, kar je zaželeno, ne pa na nekaj nemožnega, nas opozarja Aristotel v že omenjenem besedilu *Politike*. Toda kako daleč seže človeško možno, bi se vprašal Platon. Tu bomo samo navedli odprt problem, na katerega nismo naleteli v literaturi; priznavamo, da nanj nimamo odgovora, vendar upamo, da se bo našel. V fizikalnih miselnih eksperimentih uspešnost ni odvisna od podrobne realističnosti, temveč od pomembnosti izbranih spremenljivk in od njihovega uspešnega nadzora. Skrajno idealiziran in v tem pomenu nerealističen scenarij (z opustitvijo »nebistvenih« podrobnosti) lahko fizika privede do uvida v nek ključen naravni zakon. Pomembnost lahko nadomestita tako podrobnost kot realističnost. Toda kako natanko razumeti realističnost političnega ME? V čem se natanko zrcali

[11] Zev Trachtemberg je o tem napisal zanimivo knjigo leta 1993, v kateri podrobno razlaga Rousseaujevo tehnologijo državljanske vzgoje.

ustrezna bližina možnega antecedensovega sveta? Kontekstualisti so na različnih področjih (epistemologija, semantika/pragmatika) opozarjali na to, da bi metrika podobnosti med svetovi utegnila biti odvisna od konteksta in interesov. Če to nanesemo na naše področje, se spomnite naslednje retorične poteze v korist živali: zamisli si, pravimo našemu sogovorniku, da se krave, namesto da bi mukale, oglašajo z jokom, ko jih ločujemo od njihovih telet, in da bi odojki, namesto da bi krulili, vreščali z otroškim glasom, ko se jih pelje na klanje. Ali bi bil tedaj nagnjen kupovati in jesti njihovo meso? Seveda, možni svet, ki ste mu ga orisali, je biološko zelo, zelo daleč, vendar je etično zelo blizu, tako rekoč korak od našega, ker je razlika med žalostnim mukanjem in jokom ter prestrašenim kruljenjem in vreščanjem moralno dokaj nepomembna in je le stvar naše udobnosti in trdega srca, da tega nismo pripravljeni takoj opaziti. Potrebna nam je torej dobra teorija o metriki možnih svetov v praktični filozofiji. Zastavljamo vprašanje in upamo na prihodnji odgovor.

Toda tu bomo opozorili na neko dokaj biografsko dejstvo o avtorjih naših ME. Tako Platon kot Rawls sta v svojih zrelih letih sprejela posel pogumnega in daljnosežnega miselnega eksperimentiranja; prvi je s svojim eksperimentom usmeril celotno zgodovino zahodne politične filozofije, drugi pa je obeležil drugo polovico dvajsetega stoletja in začetek naslednjega.[12] Toda oba sta se v poznem obdobju malo premislila. Platon je, kot smo rekli, krenil na »drugo plovbo« in napisal *Zakone,* manj zahtevne, bolj konservativne, vendar gotovo bolj realistične. Rawls je v *Političnem liberalizmu* zapustil strogo univerzalistično utemeljitev zamisli pravičnosti in se je raje skliceval na obstajajočo liberalno tradicijo. Obstajajočo kje? Predvsem v njegovem lastnem angloameriškem kulturnem krogu. V *Pravici narodov* je podvrgel kritiki zamisel, da se začetni položaj in tančica nevednosti univerzalizirajo in nanesejo na celotno človeštvo, in je raje svojo teorijo omejil na liberalne družbe.

Rousseau je bil, zdi se, preveč živa in čustvena oseba, da bi čakal na starost, da bi sistematsko razložil bolj realistične predloge. Združuje nezdružljivo in v sami *Družbeni pogodbi* predlaga protislovne trditve o dobri ureditvi. Po eni strani je javnost zakona svetinja; zakoni temeljijo na zavestnem odrekanju vsakega posameznika lastnim sebičnim ciljem in na potopitvi v »splošno voljo«. Toda nekoliko strani kasneje Rousseau hvali antične zakonodajalce, ki so ljudstvu lagali o domnevno božanskem poreklu predloženih zakonov. P. J. Proudhon mu je to sto let kasneje ostro zameril in opozoril na bistveno vlogo zavestnega pristanka v okoliščinah popolne informiranosti (Proudhon, 1969, izvorno 1851: 114). Protislovja med teoretsko zamislijo družbene pogodbe in Rousseaujevimi konkretnimi političnimi nasveti so taka dramatična, da ugledni nemški komentator Iring Fetscher predlaga, da v interesu konsistentnosti odstopimo od *Družbene pogodbe*: po njegovem je Rousseau zgolj »tradicionalističen moralist«, ki se bojuje proti napredku. Zamisel pogodbe je tuja Rousseaujevemu značaju in »povsem neznačilna za njegovo politično misel« (Fetscher, 1975: 255). Napetost med abstraktnim, v mnogih pogledih nerealističnem pogodbenim miselnim eksperimentiranjem, in dejstvi, ki jih Rousseau pozna iz svojega bogatega izkustva, ali o katerih ugiba na osnovi branja antičnih avtorjev,

[12] Za obsežnejšo razlago glej Miščević (v pripravi) in Miščević (2002).

je tolikšna, da tolmači, ki vztrajajo pri neprotislovnosti, ostanejo »brez besed(ila)«: besedilo *Družbene pogodbe* je stkano iz protislovnih, »bipolarnih« (kot jih imenujejo francoski komentatorji, kot je J. Wahl) trditev, ki pričajo o problemih in težavah realističnega miselnega eksperimentiranja.

Končajmo še enkrat z opozorilom, da bi realističnost (kot tudi podrobnost) lahko bila manj pomembna, kot se pogosto domneva v literaturi. Pomembnost spremenljivk verjetno potolče njihovo število kot tudi realističnost pri nameščanju njihovih vrednosti. Nerealni scenariji, pretirani in poenostavljeni, lahko prinesejo na dan dejstva, ki normalno ostanejo založena v morju nebistvenih posameznosti.

III Sklepalna alternativa in njene slabosti

Videli smo, da ni lahko sistematizirati zahtev za politične ME in da sami eksperimenti tu in tam zaidejo v protislovja in se slabo vklapljajo v svoj najbližji kontekst. Ali imamo alternativo? Imamo, trdi inferencialist. On gleda na ME kot na popularno predstavljene argumente, take, ki »(i) postulirajo hipotetična in protidejstvena stanja stvari, in (ii) vpeljujejo v igro posameznosti (partikularije), ki niso pomembne za splošnost sklepa« (Norton, 1991: 129).[13]' Ker so posamezni liki ali stvari iz ME tako ali tako nepomembni za njihovo poanto, zakaj potem ne očistiti in razjasniti skriti argument in ME preprosto zamenjati s sklepom, miselno eksperimentiranje pa s sklepanjem? Premise bi se morale tikati splošnih dejstev/zakonitosti o človeku in družbi in verjetno vključevati normativna načela, dobra ureditev pa bi bila iz njih deduktivno izpeljiva.

Morda zveni dobro za fiziko, ki je Nortonovo glavno področje zanimanja, vendar se ne zdi izvedljivo za politični teorijo in filozofijo. Ureditev države (ali katerekoli večje skupnosti) je preprosto preobsežno vprašanje; kako ga prevesti v abstraktni jezik načel in splošnih sociooloških zakonov? Zanimivo je, da je od naših klasikov Rousseau oblikoval svoj predlog na način, ki je najbližji inferencializmu. Družbena pogodba je po njegovem rešitev nekega dokaj abstraktnega in splošnega problema:

> »Treba je najti tako obliko združitve, ki bo z vso skupno močjo branila in varovala osebo in premoženje vsakega pridruženega člana in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor poprej.« V tem je temeljni problem, katerega rešitev nam daje družbena pogodba (Rousseau, 2001: 22).

Zveni kot abstrakten problem; še več, Rousseaujevo poigravanje z metaforo »moč« ali »sila« [*forces*] so nekateri pripisali želji, da posnema fizike (Gilberta, raziskovalca magnetizma, in Newtona). Rešitev je ravno tako abstraktna: »Vsakdo od nas združuje svojo posebnost in svojo moč pod vrhovno upravo splošne volje, in v družbo sprejemamo vsakega člana kot neločljiv del celote«. Še več, Rousseau piše tako, kot da se vse pomembne posledice skorajda

[13] Tu je izvirna formulacija: »Miselni eksperimenti so argumenti, ki (i) postavljajo hipotetična ali protidejstvena stanja stvari, in (ii) kličejo posameznosti, nepomembne za splošnost sklepa …« (Norton, 1991: 129).

deduktivno izpeljujejo iz te ene bistvene formule. Vendar ta vtis ne traja dolgo; takoj ko preide na količkaj konkretnejša vprašanja, ključno vlogo spet igra domišljija in predstavljanje konkretnih situacij.

Od kod ta neizogibnost ME? Medtem ko se v naravoslovju inferencialist lahko sklicuje na izkustveno preverjene (matematično formulirane) naravne zakone kot na splošne premise za svoja sklepanja, je v praktični filozofiji položaj povsem drugačen. Sama moralna načela, bistvena v tem poslu, zahtevajo preverjanje, eden glavnih izvorov presojanja pa so moralne intuicije, ki prihajajo iz miselnega eksperimentiranja. Rawls je to dobro uvidel: pri njem je tančica nevednosti ravno ME, s katerim *izbiramo* (dve) načeli pravičnosti. Utilitarist bi lahko ugovarjal, da je najsplošnejše utilitaristično načelo zadostno splošno in mu ni potrebna miselno-eksperimentalna preveritev. Toda kaj maksimiramo oziroma minimiziramo, ko sledimo temu načelu? Ali maksimiramo užitke? Mill je že predlagal, da je nezadovoljni Sokrat boljši od samozadovoljnega prasca; vprašujemo se, na temelju česa? Ali se ni ravnal po moralni intuiciji? Glejte, zamislite si samozadovoljnega, primitivnega idiota, ki uživa v neumnih reklamah, žrtju in seksualnem turizmu. Postavite mu nasproti nezadovoljnega Sokrata, globoko nesrečnega Kierkegaarda in še nekaj takih junakov za intelektualce. Toda ta predlog je ravno mali miselni eksperiment, eksperiment, ki kaže na potrebo preoblikovanja najbolj splošnega utilitarističnega načela (Parfit s takimi primeri napolnjuje stotine strani svoje utilitaristično-kantovske sinteze (Parfit, 2011), z drobnimi ME, ki rabijo za testiranje načel, ki se preiskujejo).

Dalje, uporaba načel terja preverjanje. Obrnimo se zdaj h kantovcem, ki nam predlagajo celo štiri različice svojega glavnega načela, kategoričnega imperativa, in si oglejmo uporabo prvih dveh. Prijatelju sem obljubil, da bom doma, ko bo poklical, vendar bi zelo rad odšel na pivo. Zamislite si, pravi načelo, da je tako kršenje obljube splošna praksa. Kdo bi kdajkoli od kogarkoli zahteval, da nekaj obljubi? Samo obljubljanje bi se zrušilo kot običaj. Ali še slabše, zamislite si, da je kršenje obljube naravni zakon (kar bi nam moralo dokaj približati gledanje Dnevnika); kaj bi ostalo od obljube? Ostanek je legenda. Toda ali ni naše zamišljanje dejansko mali ME? Zamišljajmo si, da si zakonski partnerji govorijo »Obljubljam ti, da bom naredil A«, A pa nikoli ne naredijo, starši taisto počnejo svojim otrokom, oni pa njem. Običaj se ruši pred našim duhovnim očesom. Inferencialist bi to zamišljanje utegnil zamenjati z dedukcijo: na osnovi ankete definirati funkcijo (ali množico funkcij) koristnosti za izpolnjene in neizpolnjene obljube med prebivalstvom in potem pokazati, da je negativna vrednost pri neizpolnjenih obljubah tolika, da je ob visoki verjetnosti in veliki negativni koristi neizpolnjevanja obljub povsem nerazumno izbrati, da sprejme obljubo, to je, da načrtuje in deluje v skladu z njo. Toda mi to vemo tudi brez ankete, brez aksiomov verjetnosti in brez bayesovske teorije; ali niso torej naši mali miselni eksperimenti dovolj? Nasprotno, ali niso bolj gotovi od te celotne zgradbe racionalne rekonstrukcije?

Tretjič, mnogi teoretiki menijo, da so splošna načela presplošna in da se jih ne da uporabiti neposredno. Iz njih je treba izpeljati posebne norme in pravila, tu pa imamo ogromno manevrskega prostora. Ponazorimo to s primerom. Gerald

Gaus je svojo revizijo Rawlsa zgradil na tej trditvi in dodal, da to dejstvo dramatično omejuje relevantnost izvirnega Rawlsovega ME, inferencialist pa bi se lahko skliceval na to njegovo kritiko (Gaus, 2001).[14] Gaus poudarja (v 3.2) imanentne probleme tega eksperimenta: »Rawlsa je vedno bolj skrbelo, da utegne biti – ko je abstrakcija zanemarjena in ljudje pridejo do tega, da spoznajo svoja doumljiva pojmovanja vrednosti, – njihova vdanost tem načelom 'razveljavljena'« (Gaus, 2011: 336). Še slabše, konkretnih pravil, ki jih bodo ljudje pripravljeni sprejeti, se preprosto ne da deducirati iz začetnega ME »izvornega položaja«. Toda prehod z načela na posebne norme in pravila terja preverjanje, pa tudi to slednje je treba preveriti. Kako to delamo? Gausov liberalizem javnega uma predlaga, da raziščemo – glede na vsako predloženo pravilo – ali bi ga sprejeli dobronamerni in razumni delovalci, ko bi razmišljali o celotni množici svojih skrbi, in ali bi pozdravili obveze iz tega pravila kot pravično stvar.

Toda kako to raziskujemo? Zamislimo si, predlaga Gaus, nekoliko idealizirane »člane javnosti«, ki nepristransko presojajo predloženo pravilo; oni nam bodo predstavljali javni um. Nasprotno, moramo si jih zamišljati tudi, kako končajo presojanje in potem delujejo (Gaus, 2011: 393). In celotno dolgo in podrobno sedmo poglavje preučuje različne igre (v pomenu teorije iger), ki jih bodo ti člani v javnosti medsebojno igrali, da bi zbrali množico (vrsto) pravil, s katerimi se je razumno strinjati. Toda kaj drugega je to dolgo in podrobno preučevanje kot večji ME, sestavljen iz desetin manjših? Če želimo to prikazati bolj sistematično, je treba razlikovati dve ravni. Na prvi ravni člani javnosti razpolagajo z informacijami o posameznih rešitvah (od katerih so mnoge odvisne od posebne zgodovinske poti, ki pelje do njih), ki so na voljo. Na drugi ravni ima teoretik v svojem kabinetu splošno vednost o tem, da bodo člani javnosti imeli na voljo razne rešitve, ter gradi splošno shemo upravičenja na metaravni za odločitve, ki bi jih ti člani lahko sprejeli. Imamo torej ME na višji ravni v kombinaciji z empirijo na prvi ravni.

Gaus seveda nima na voljo nobenih meril, ki bi dopuščala deduktivno izpeljavo pravil, inferencialist pa se ne more sklicevati na njegovo kritiko Rawlsa. Vendar se zdi, da tega nima na voljo nihče in da je prehod s splošnega na posebno v praktični filozofiji posebej odvisen od intuicij in miselnega eksperimentiranja.

Sklep

Ko smo izbrali primere iz treh temeljnih del politične filozofije, Platonove *Države,* Rousseaujeve *Družbene pogodbe* in Rawlsove *Teorije pravičnosti,* smo podčrtali pomembnost obsežnih miselnih eksperimentov v politični filozofiji. Obravnavali smo štiri zaželene značilnosti takih eksperimentov, posebej značilnosti, ki označujejo predložene in zamišljene scenarije: pomembnost prvin in podrobnost, realističnost in stabilnost scenarija. Pri tem smo kombinirali dva opisa: opis, sposojen iz znanosti, ki govori o nadzoru spremenljivk, in opis, sposojen iz semantike modalnosti, ki govori o

[14] Ob tej priložnosti se zahvaljujem prof. Gausu za razpravo na Reki, 19. oktobra 2011.

protidejstvenih sodbah in njihovih resničnostnih vrednostih. Prvi predlaga izbor pomembnih spremenljivk in pametno dodeljevanje vrednosti tem spremenljivkam, drugi predlaga realističnost in sprejemljivost zamišljenega modela. Delno smo pokazali, kako ti deziderati delujejo v treh velikih zgodovinskih ME in v kakšnem odnosu so nekatere znane značilnosti *Države, Družbene pogodbe* in *Teorije pravičnosti* do te njihove miselno-eksperimentalne narave. Upamo, da prepoznavanje teh del kot scenarijev za ME lahko prispeva k njihovemu popolnejšemu razumevanju in k jasnejši metodični analogiji med politično in teoretično filozofijo, ki obe uporabljata ME kot pomembno sredstvo.

Na kratko branimo politične ME proti sklepalnemu stališču, po katerem so ti zgolj popularno preoblečeni sklepi. Argumentirali smo na osnovi nekaterih izhodišč, ki kažejo pomembnost posebnega in posameznega v primerjavi s splošnimi načeli in spoznanji. Prvič, na osnovi dejstva, da načela in njihova neposredna uporaba zahteva moralno preverjanje, eden glavnih izvorov presoje pa so moralne intuicije, ki prihajajo iz ME. Drugič, na osnovi dejstva, da načela zahtevajo prav tako preverjanje z istimi sredstvi. Alternativno, če iz načel prehajamo k posebnim normam in pravilom, potem sam prehod kot tudi norme in pravila zahtevajo dodatno preverbo.

Sklenemo, da brez ME v praktični filozofiji ne gre. Res je, da so polni težav in zank, vendar so najboljše, kar imamo. Treba jih je dopolniti z empirično-teoretskimi vednostmi, vendar jih te gotovo ne morejo zamenjati. Tu nismo zagovarjali še pozitivnejšega stališča, namreč da veliki ME sodoločajo ali celo določajo celotno zgodovino politične filozofije, vendar trije ključni naslovi, na katere smo se sklicevali v dokajšnji meri predlagajo, da bi tudi to stališče lahko bilo sprejemljivo.

POLITICS FROM ARMCHAIR

From Plato to Rawls

Choosing the examples from three fundamental works of political philosophy, Plato's *The Republic,* Rousseau's *The social contract,* and Rawls's *A theory of justice,* we emphasized the importance of extensive thought experiments in political philosophy. We consider four wished for attributes of such experiments, especially attributes that characterize the suggested and imagined scenarios: the importance of elements and details, realisticality and stability of scenario. For that, we combined two descriptions: the description, borrowed from science, which talks about the control of variables, and the description, borrowed from semantics of modality, which talks about contra-factual judgments and their truth-values. The first description suggests the choice of significant variables and reasonable attribution of values to these variables, the second advances the realisticality and acceptability of imagined model.

We briefly advocate political TE against inferential view according to which they are only popular disguised conclusions. We argue on the ground of some starting points that point to the significance of a particular contrary to the universal principles and comprehensions. First, on the underlying fact that principles and their direct application require moral testing and one of the main sources of judging are precisely moral intuitions that arise from TE. Second, on the underlying fact that these principles require just same kind of test settled with equal means. Alternatively, if we pass over to particular norms and principles then transition itself as the norms and principles need additional testing.

We conclude that in practical philosophy it will not do without TE. True, they are replete with problems and snares but are the best what we have. They need to be supplemented by empirical-theoretical values but cannot be compensated by them. We did not advocate here more positive view, namely that large ME codetermine or even determine the whole history of political philosophy but the three key books to which we appeal to considerably suggest that also this view might be acceptable.

Keywords: thought experiment, thought experiment in political philosophy, Plato, Rousseau, Rawls.

Literatura

Baggini, J. (2007). »On thought experiments«. Pridobljeno iz http://philosophybites.com/2007/12/julian-baggini.html

Bey, H. (1991). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism.* Autonomedia.

Cohen, J. (2010). *Rousseau, A Free Community of Equals.* Oxford: Oxford University Press.

Cohen, M. (2005). *Wittgenstein's beetle and other classical thought experiments.* Oxford: Blackwell.

Einstein, A. in Infeld, L. (1967). *Evolution of Physics.* Touchstone.

Fetcher Iring, (1975). *Rousseaus politische Philosophie.* Frankfurt/aM: Suhrkamp.

Gaus, G. (2011). *The Order of Public Reason, A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World.* Cambridge: Cambridge University Press.

Häggqvist, S. (2009). »A Model for Thought Experiments«. *Canadian Journal of Philosophy* 39 (1), str. 55–76.

Horowitz, T. in Massey, G. J. (ur.) (1991). *Thought Experiments in Science and Philosophy.* Rowman & Littlefield Publishers.

Mach, E. (1976), *Knowledge and Error. Sketches on the Psychology of Enquiry,* trans. Thomas J. McCormack and Paul Foulkes. Dordrecht.

Miščević, N. (2012). »Political Thought Experiments from Plato to Rawls«. V Frappier, M., Meynell, L. in Brown, J. R. (ur.), *Thought Experiments in Philosophy, Science, and the Arts.* New York in London: Routledge.

Miščević, N. (v pripravi). »Plato's *Republic* as a Political Thought Experiment«.

Norton, J. (1991). »Thought Experiments in Einstein's Work«. V Horowitz, T. in Massey , G. J. (ur.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, str. 129–148.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons.* Oxford: Oxford University Press.

Parfit, D. (2011). *On What Matters.* Oxford: Oxford University Press.

Platon (2006). *Država.* V Platon, *Zbrana dela.* Celje: Mohorjeva družba.

Popper, R, K. (2003). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, zv. I. i II. Zagreb: Kruzak.

Proudhon, P-J. (1969/izvorno 1851). *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century.* Haskel.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Harvard: University Press.

Rousseau, J.-J. (2001). *Družbena pogodba.* Ljubljana: Krtina.

Sen, A. (2009). *The Idea of Justice.* Harvard: Harvard University Press.

Simmons, J. (2010). »Ideal and Nonideal Theory«. *Philosophy & Public Affairs* 38, št. 1, str. 5–36.

Strauss, L. (1964). *The City and Man.* Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, L. (1999). *Naravno pravo in zgodovina.* Ljubljana; Študentska organizacija Univerze.

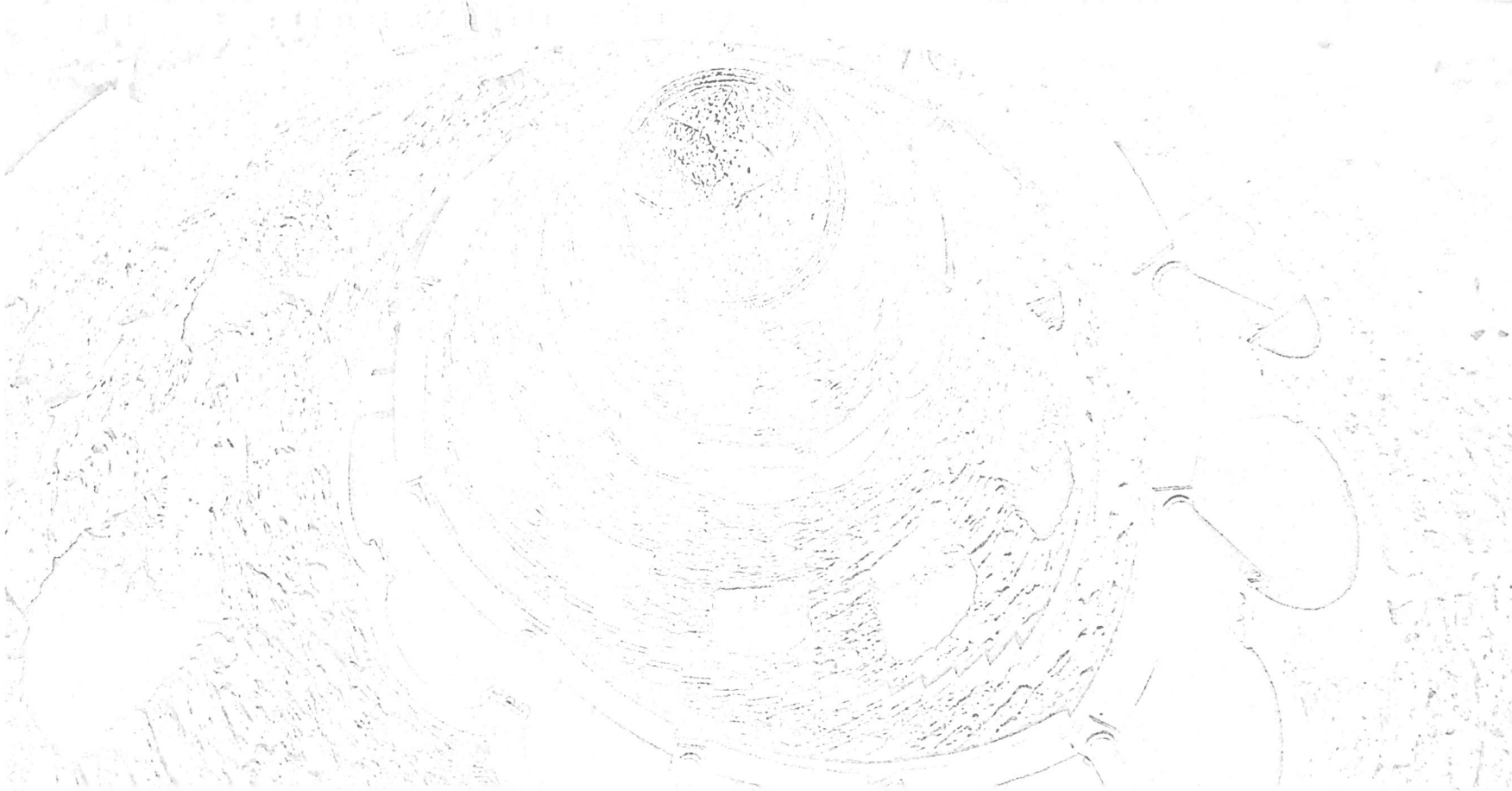
Sylvan, R. in Sparrow, R. (2007). »Anarchism«. V Goodin, R. E., Pettit, P. Thomas Pogge, P. T. (ur.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, zv. I, Oxford: Blackwell.

Szabó Gendler, T. (2004). »Thought Experiments Rethought—and Repercieved«. *Philosophy of Science*, zv. 71, št. 5, str. 1152–1163.

Trachtemberg, Z. (1993). *Making Citizens, Rousseau's political theory of culture.* Oxford: Routledge.

Williamson, T. (2007). *Philosophy of Philosophy.* London: Blackwell.

Zerzan, J. (2012). »Language: Origin and Meaning«. Pridobljeno iz http://www.primitivism.com/language.htm



Bolonjska reforma, trg in globalizacija

Rudi Kotnik
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Nova pedagoška paradigma bolonjskega procesa kot racionaliziran mit

Prispevek obravnava pogosto omenjeno trditev o pedagoški paradigmi bolonjskega procesa kot milu tako, da mita ne jemlje zolj kot nasprotje realnosti, ampak kot del realnosti. Bolonjska reforma in njena pedagoška paradigma se namreč v uradnem diskurzu prikazujeta kot samoumevna naravno nujnost globalizacijskih procesov. Prispevek je zato poskus analize širšega okvira te pedagoške paradigme in njenih predpostavk z namenom, da se na videz samoumevno pokaže kot problematično in vredno ponovnega razmisleka.

Ključni pojmi: pedagoška paradigma, mit, globalizacija.

Uvod – okvir nove pedagoške paradigme: *Tuning* kot izhodišče

Dokument *Tuning* kot temeljni dokument bolonjske prenove izhaja iz potrebe po kvaliteti, primerljivosti in kompatibilnosti evropskih izobraževalnih sistemov, kar naj bi omogočilo evropsko kvalifikacijsko ogrodje; to seveda predpostavlja nacionalna kvalifikacijska ogrodja. Kvalifikacijsko ogrodje tvorijo splošni in specifični deskriptorji kvalifikacij za vse stopnje izobraževanja. Oboji so osredinjeni v širšem smislu na učne izide, dosežke, rezultate [*learning outcomes*] v ožjem smislu pa (kot pravi *Tuning*) na kompetence. Preprosto povedano: od študentov se pričakuje, da bodo na koncu izobraževanja poleg znanja sposobni izkazovati ustrezno usposobljenost, na kar se mora osrediniti izobraževanje. To naj bi nakazovalo na »novo« izobraževalno paradigmo, o kateri govorijo dokumenti bolonjskega procesa. »Nova« paradigma naj bi se kazala:

V osredinjenosti na učni rezultat, izid oziroma v premiku od vložka k rezultatu; iz tega izhaja:

Premik v preverjanju in ocenjevanju, ki mora poleg osredinjenosti na kompetence preiti iz normativnega [*norm referenced*] na kriterijsko [*criterion referenced*] ocenjevanje.

To pa zastavlja vprašanje, kako v pouku to doseči, kar implicira:

Premik v poučevanju od osredinjenosti na poučevanje k osredinjenosti na učenje in podreditev učne vsebine »kompetencam«, s tem pa na:

Premik v osredinjenosti izobraževanja iz učitelja na učenca in razvijanje njegovih zmožnosti, kar zahteva:

Drugačno vlogo učitelja, ki vednosti ne prenaša, ampak jo strukturira, učencu pa je supervizor in ga vodi in spremlja na poti h kompetentnosti (povzeto po Gonzalez & Wagenaar, 2003: 18).

V literaturi in dokumentih pogosto zasledimo sklicevanje na globalizacijske izzive izobraževanju, bodisi v politično nevtralnem diskurzu, kot so dokumenti bolonjskega procesa, bodisi v diskurzu političnih opcij od levice do desnice. Tako lahko rečemo, da bolonjski proces kot del evropskih integracijskih procesov postavlja v ospredje potrebo po kvaliteti študija, primerljivosti in kompatibilnosti izobraževalnih sistemov posameznih držav. Lahko pa tudi rečemo, da »standarde kompetentnosti poganjajo močni politični vplivi kot način usposabljanja delovne sile za konkurenčnost globalnega gospodarstva« (Kerka, 1998). Iz slednje perspektive se nam začenja porajati vprašanje, če gre pri izobraževanju, ki je osredinjeno na »kompetence«, še za proces poučevanja oziroma učenja. Kot pravi Kerka, je za nekatere to »mit ali vsaj vljudna fikcija«, saj pri tem izobraževanju ne gre za »pedagoško metodo, ker je to v bistvu pristop politike« (navaja Jackson po Kerka, 1998).

»Nova« pedagoška paradigma in aktualnost mita

»… bralec mit živi kot zgodbo, ki je hkrati resnična in nerealna«

(Barthes, 1957/1972: 127)

Ali je torej tudi proces poučevanja in učenja, kot ga razglaša *Tuning*, zgolj mit? Ta pogosto samoumevno izrečena misel, formulacija, ki se pogosto nanaša tudi na idejo Evropske unije nasploh, običajno postavlja nasproti mit in realnost. S tem predpostavlja razumevanje mita kot nasprotje realnosti in s tem predmet obravnave kot iluzijo ali nekaj nerealnega. Skladno s tem naj bi bila »nova« izobraževalna paradigma kot mit zgolj iluzija. Ali je mogoče k temu pristopati drugače?

Ko sledimo omenjeni formulaciji o »novi« izobraževalni paradigmi kot mitu ali zgolj mitu, in naprej, da je tudi sama bolonjska reforma le mit, ali da je celo sama Evropska unija mit, se lahko upravičeno vprašamo, kaj imajo avtorji teh formulacij v mislih, oziroma iz kakšnega razumevanja mita izhajajo. Naše domneve lahko segajo v razponu od že omenjene iluzije, ki se v realnosti ni ali ne bo realizirala ali da se sploh ne more, pa vse do idej, hipotez o mitskih razsežnosti realnosti ali do analogij med strukturo mita in strukturo realnosti. Zato velja preveriti, koliko so za naš namen ta sklicevanja na mit produktivna, seveda tako na podlagi konkretnega mita o Evropi, ki naj bi nam poleg vseh različic in interpretacij, ki so se skozi zgodovino ponavljale, zdaj ponujal še novo bolonjsko različico. Študij tega mita kot tudi raziskav o mitih je možnost, ki obogati razumevanje, razširi obzorje in hkrati spodbudi razmislek, na katerega sooblikovanje vpliva tudi fenomenološko ozadje vsakega bralca. Slednje lahko privede tudi do zavedanja iluzornosti enoznačnih in univerzalnih

ugotovitev na tem področju. V poskusih, ki so se nagibali v smer znanosti (Lévi-Strauss), bi bilo za nas zanimivo tisto, kar zadeva odnose med ljudmi in človeško naravo nasploh. Kljub pomembnosti Lévi-Straussovega teoretskega prispevka na tem področju, v zvezi z našim primerom mita o Evropi, lahko glede pomena pri njemu zasledimo le splošne formulacije[1] o dilemi, kako »uiti avtohtonosti in nemožnosti v njej uspeti« (Lévi-Strauss, 1963: 216), kar bi za nas lahko imelo posredno pomembnost, nima pa neposredne pomembnosti. Podobno splošnost zasledimo v Vernantovih analizah mitov (Vernant, 1990), iz katerih sledijo zanimivi in pomembni sklepi o mitskih sporočilih o človeški naravi.[2]

Bolj kot pomeni mitov, so pomembne splošne značilnosti mita, ki so izšle iz te tradicije (glej tudi Habermas, 1984; Barthes, 1977). Za naš namen se bomo omejili le na tiste, ki jih Barthes (1977) strne in postavi v sodobni kontekst, zdaj mnogo bolj relevanten in aktualen za našo situacijo. Barthesa namreč zanimajo ravno sodobne oblike mita, ki »niso več izražene v obliki dolgih fiksnih pripovedi, ampak v 'diskurzu'; v najboljšem primeru je to frazeologija, korpusi fraz (kot stereotipi); mit sicer izginja, vendar ostaja … mitsko« (Barthes, 1997: 165). Pojavljajo se v medijih, oglaševanju, dobrinah množične potrošnje itn. kot nekaj družbeno determiniranega in za Barthesa skladno z Durkheimovim pojmom »kolektivne reprezentacije«. »To je 'refleksija', ki pa je po Marxu sprevrnjena bistvo mita je namreč v preobračanju kulture v naravo ali družbenega, kultur nega, ideološkega, zgodovinskega v 'naravno'« (Barthes, 1977: 165). Temeljno načelo mita tako Barthes vidi v transformaciji zgodovine v naravo na način, da je »izrečeno takoj zamrznjeno v nekaj naravnega« in s svojo samoumevnostjo deluje kot ideologija (Barthes, 1957 [1972]: 128). Zato tudi Barthesova semiološka analiza ne ostaja zgolj teorija ampak tudi kritika ideologije.

V tem duhu je zame aktualnost mita o Evropi v tem, da je nadaljevanje tega besedila poskus razmisleka o vseh tistih razsežnostih »nove« izobraževalne paradigme, ki se v vsakdanji pojavnosti kažejo sicer kot samoumevne, vendar se po razmisleku izkažejo za problematične. Vodilo tega razmisleka mi bo tako poskus analize za razlago oziroma pojasnjevanje, kjer je to po mojem prepričanju potrebno, kot tudi poskus razvitja mojega razumevanja in s tem tudi bralcu vabilo k razmisleku. Tako mit na splošno, kot mit o Evropi, niti posebej mit »nove« izobraževalne paradigme zame torej ni nasprotje realnosti. Ne zanima me niti moč mita (glej Ash, 2005) niti ontološki status, ampak funkcija

[1] Lévi-Straussov pristop, ki v primeru mita o Ojdipu logično strukturo najde v razmerjih med mitemi iz več mitov, vključujoč miteme iz mita o Evropi, pripelje do strukturnega zakona in razlage sorazmerja, v katerem je »razmerje precenjevanja do podcenjevanja krvnega sorodstva enako razmerju poskusa uiti avtohtonosti do nemožnosti v njej uspeti« (Lévi-Strauss, 1963: 216). Omenjeni strukturni zakon ima tudi splošno obliko algoritma: F_x (a): F_y (b) ≅ F_x (b): F_{a-1} (y) (Lévi-Strauss, 1963: 228). Na to kanonsko formulo mita se je sicer kasneje zelo redko skliceval. Več o tem glej Mosko, 1991.

[2] Vernant (1990) ponuja razlage človeške narave, ki na primer izhaja tako iz mita o Pandori kot iz mita o Prometeju, kjer vidi človeka, postavljenega med živali in bogove tako, da je razpet med živaljo, ki je smrtna, a se tega ne zaveda, in bogovi, ki so smrtni, in se tega zavedajo. Ravno zato, ker je smrten in se tega zaveda, človek rabi upanje (Vernant, 1990: 192–200).

oziroma tisti vidik mita, ki spodbuja k razmisleku. S tega splošnega vidika mi je blizu tudi temeljna naravnanost fenomenološko hermenevtičnega pristopa Ricoeurja, vendar le toliko, kolikor poleg razlage upošteva tudi razumevanje in kolikor mite razume kot »vrste simbolov, ki so kot simboli razviti v obliki naracije« (Ricoeur, 1967: 18): »Mit opravlja svojo simbolno funkcijo s specifičnim sredstvom naracije, saj je tisto, kar skuša izraziti, že drama,[3]… v kateri se razkrije skrit pomen človeškega doživljanja« (Ricoeur, 1967: 170). Pravim »le toliko«, ker Ricoeur razvija naprej simbolizem v smeri religiozne spekulacije.

V sodobnih evropskih zgodbah, v katerih si prikličemo v spomin zgodbo o feničanski princesi Evropi, v katero naj bi se zaljubil Zevs in jo spremenjen v bika odpeljal na Kreto, vidimo sorodnost tam, kjer je naš motiv, interes itn. in na način, kot ga želimo videti ali se nam pokaže skozi naše fenomenološko ozadje. Upodobitev Zevsa kot bika na kovancu za dva evra je primer politične uporabe tega mita z vso simboliko, ki jo ta politika vnaša. Helen Morales (2007) v svoji analizi mita o Evropi v kontekstu Evropske unije razvija svojo tezo, kako »klasični mit deluje kot močno ideološko sredstvo« (Morales, 2007: 9). Obstaja pa še množica drugih tematizacij, od katerih se bom iz že zgoraj omenjenih razlogov omejil le na nekatere. Mastnak (1996) v svoji obravnavi, ki se osredinja na antiislamizem evropske politične identitete, pravi kratko: »Mit o Evropi je zgodba o posilstvu«[4] (Mastnak, 1996: 12). Dolar (2008), ki ga zanima bolj način sprejemanja evropskih zakonov in ustave ter njihove politične racionalizacije v smislu »verjemite nam, nujno je« (Dolar, 2008: 32), pa daje pobudo, »da se Evropa prebudi iz svoje letargične vdanosti« in, da ne bo »vdano čakala svojega bika« (prav tam). Ta dva pristopa[5] kažeta dve polarnosti in s tem dva vidika ter sestavna dela pristopa k »novi« izobraževalni paradigmi, katerega namen je

[3] Produktivnost uporabe mita v psihoterapiji, kjer simbol igra pomembno vlogo, je znana že (formalno vsaj) od Freuda in Junga naprej. Sam vidim njegovo produktivnost le znotraj fenomenološke naravnanosti (česar se začenjajo zavedati tudi raziskovalci fenomenološke naravnanosti v psihoanalizi pa tudi v drugih pristopih – glej Karlsson, 2010 ali tudi Owen, 2006). Bistvena pri tem je produktivnost za klienta samega in njegovo samorazumevanje, za njegov samouvid ali bolj specifično za zavedanje. Kot primer, ki naj poleg omenjenega ilustrira tudi smiselnost in produktivnost razlikovanja med razlago in razumevanjem na področju psihoterapije, naj navedem pripoved klientke o izkušnji tistega na videz nevtralnega ali prijetnega trenutka tišine, »da je ta tišina glasna« in da se ji to dogaja že vse življenje. To je (lahko) simbol, ki kliče po pomenu. Ostajanje s tem doživljanjem in njegovim intenziviranjem ji je pomagalo, da se je s kratkim terapevtovim vprašanjem, kdaj je bilo to prvič, spomnila doživljanja takrat, ko je šla kot otrok spat in v tišini prestrašena čakala, kdaj se bodo razlegli kriki uresničitve očetovih groženj, da bo mamo napadel z nožem (in zaradi česar je vsak večer, preden je šla spat, skrila vse nože). To je tista drama, ki jo izraža simbol njene pripovedi in kar je smisel tega, kar pravi Ricoeur: »saj je tisto, kar skuša izraziti, že drama«. Hkrati je ta primer lahko ilustracija pristopa, ki namesto take ali drugačne interpretacije, pozornost usmeri na to, kako v intersubjektivnem polju s terapevtovo vlogo olajševalca procesa (namesto interpreta) omogočiti, da klient(ka) sam(a) pride do vpogleda v pomen simbola. V tem je specifika *fenomenološke* hermenevtike v takem psihoterapevtskem pristopu.

[4] Pomemben vidik, ki ga Mastnak v novejši različici obravnave mita o Evropi bolj poudari (Mastnak, 2012) kot v prejšnji (Mastnak, 1996: 17), je, da se sodobna Evropa ne identificira s feničansko princeso, ampak z bikom, ki je trenutno (2012) posiljevalec Grčije (glej http://www.dnevnik.si/debate/kolumne/1042542997).

povabiti bralca k skupnemu razmisleku tako o vlogah »bika« in »vdanosti« kot tudi njunega medsebojnega odnosa. Naj zgolj kot ilustracijo navedem za nas že bolj aktualizirano, predvsem pa bolj radikalizirano različico tega mita, kot jo uporabi Uzelac (2009):

> … mit o nesrečni Evropi, ki je v begu pred bogom Zevsom spremenjena v telico prišla prav do Afrike, kjer jo je Zevs v podobi bika vseeno ujel in jo posilil.
>
> Današnja Evropa je v podobni brezupni situaciji, vendar se zgodovina nikoli ne ponavlja do podrobnosti; tokrat je Zevs po prečkanju Oceana prišel v Evropo zaradi svojih jasnih interesov in se spremenil v nek bolonjski dokument (Uzelac, 2009: 69).

S tem eksplicitno prehajamo na mitsko razsežnost samega bolonjskega procesa v smislu zgodbe, ki se skozi zgodovino, se pravi v času, ponavlja: zgodbe občutka determiniranosti, podvrženosti nujnosti, ki ji ne moremo uiti. (Ce že iščemo izvorno različico mita, je to vedno brezuspešno, saj je ne najdemo niti v brezčasnosti niti v katerikoli sodobni različici ali pa interpretaciji, ki je spet samo ena od različic mita). Omenjeno mitsko razsežnost bolonjskega procesa bi lahko iskali v vrsti njegovih značilnosti, vendar se želim omejiti na tisto, ki se tiče »nove« izobraževalne paradigme in njene pogojenosti z globalizacijskimi trendi. Že sam izraz globalizacija, na katerega Santos (2006) ne pristaja, ampak govori o globalizacijah[6] (hegemonistična, protihegemonistična), prinaša razumevanje[7] le-te kot spontanega, avtomatičnega, neizogibnega in nepovratnega procesa (str. 395). S tem opozori tudi na drugi pol protislovnega procesa, v katerem pa se kaže druga plat človeške narave, ki se želi s to nujnostjo nekako soočiti in o kateri govori Lévi-Strauss, ko govori o možnosti uiti avtohtonosti in nemožnosti v njej uspeti (Lévi-Strauss, 1963: 216). Za nas je pomemben metavidik, ki pokaže temeljni značaj sodobnih diskusij, ki potekajo v teh dveh dominantnih diskurzih:

[5] Tudi Helen Morales (2007) opozarja, da je pogled na mit o Evropi bodisi kot posilstvo ali »soglasje« kontroverzen in stvar različnih poudarkov in teoretskih pogledov, saj je bilo v antičnem kontekstu po silstvo žalitev le za očeta (Morales, 2007: 85). Vendar pa tudi njo zanima le pogled kot perspektiva opazovalca, interpreta, teoretika, ne zanima pa je perspektiva »objekta«. Razen s kratko omembo »*woman's distress*« (str. 86) je torej v mitu o Evropi ne zanima, kako doživlja to Evropa sama.

[6] Boaventura de Sousa Santos kot raziskovalec, ki ga zanima tudi socialna pravičnost, »poimenuje to, kar je zanikano in razkrije to, kar je zakrito« (Dale & Robertson, 2004: 148); s tem pokaže na predpostavke in razvija implikacije. S poudarkom, da ni mogoče govoriti o globalizaciji nasploh, ampak o globalizacijah in s ključno distinkcijo med hegemonistično in protihegemonistično globalizacijo (str. 395), za razliko od splošnega pristajanja na nujnost (ene same) globalizacije, odpira pot alternativi. Ali gre za dve globalizaciji ali za dva vidika ene globalizacije z vidika implikacij, pri tem niti ni pomembno.

[7] Globalizacijo razume kot »[n]iz neenakih izmenjav, v katerem določen izdelek, entiteta ali lokalna identiteta širi svoj vpliv preko lokalnih ali nacionalnih meja in tako razvija možnost določanja nekega drugega izdelka, entitete ali identitete kot lokalne« (str. 396). Pri tem opozarja na predpostavke: spontanost, avtomatičnost, neizogibnost in nepovratnost, izginjanje Juga itn. Pokaže pa tudi na implikacije: ni izvornega globalnega pogoja – v vsakem globalnem pogoju so lokalne korenine; globalizacija predpostavlja lokalizacijo itn. (prav tam).

v tistem, ki jemlje bolonjski proces kot samoumeven, nujen itn., in v tistem, ki je do tega procesa kritičen ali vsaj skeptičen. Bolonjski proces je tudi mit, vendar ne kot nasprotje realnosti. Je realnost, v kateri so značilnosti mita: reforma se kaže kot naravna nujnost, ki naj bi jo ne le sprejeli s samoumevnostjo, ampak jo omogočali z rituali, za katere vemo, da so nesmiselni, pa se jih vseeno udeležujemo oziroma izvajamo.

Naj na kratko povzamem razloge za vključitev mita. Ob trditvah, da je bolonjska reforma le mit ali racionaliziran mit (Schriewer, 2009), domnevamo, da ni realnost, oziroma da ni to, za kar se razglaša, in raziskovanje ugotavlja zgolj to neskladnost. Zanima pa nas lahko tudi, ali ta konstrukt, iluzija ali mit prispeva k temu, da ga ljudje sprejemajo na samoumeven način, kot da bi bila realnost in jo na ta način tudi omogočajo.[8] Zato je naš namen analizirati problematične samoumevnosti v upanju, da bi zgubile nekaj mitske moči. To pomeni z analizo poskušati vrniti zgodovini to, kar se prikazuje kot naravno oziroma kot nujnost.

Globalizem, spremembe v izobraževanju, reforme, trendi, dileme

Ko govorimo o širši vlogi izobraževanja, ki pa ima konkretne posledice, je v analizo treba vključiti tudi temeljna vprašanja izobraževanja in njegove družbene vloge v kontekstu neoliberalne globalizacije, saj so relevantna tudi za našo situacijo. Karola Hahn (2003) se je namreč v svojem članku »The Changing *Zeitgeist* of German Higher Education and the Role of GATS« dotaknila očitne protislovne narave nemškega visokošolskega sistema, kjer opaža dve nasprotujoči si tendenci v izobraževanju in raziskovalni politiki: na eni strani težnjo po sodelovanju, evropeizaciji in integraciji, na drugi strani pa potrebo evropskih univerz po prilagoditvi izjemno konkurenčno naravnani vlogi na svetovnih trgih, kjer je visokošolsko izobraževanje le še tržni produkt. Sicer kooperativne evropske univerze se na azijskih trgih med seboj borijo za študente,[9] ki jim ponujajo diplome pod svojim imenom. Ob vprašanjih globalizacije se sproža več dilem:

> Ali naj univerze sledijo skupnemu znanstvenemu in intelektualnemu interesu ali pa naj razvoj temelji na profitnem oziru?

[8] To je skladno z znano Pascalovo idejo, da že samo ponavljanje ritualov pripelje do verovanja in/ali verjetja:
»Posnemajte način, ki so z njim oni začeli: ravnali so, kakor da vero že imajo, uporabljali blagoslovljeno vodo, dajala za maše ipd. To vam bo čisto naravno pomagalo k veri in vas poneumilo« (Pascal, 1999: 104).

[9] V juliju 2011 smo v zvezi z odgovorom ministra Lukšiča na poslansko vprašanje lahko prebrali naslednje:
»Po Lukšičevih oceni ni bil dosežen glavni cilj bolonjske reforme, to je, da bi do leta 2010 povečali konkurenčnost do te mere, da bi pridobili študente iz Azije in arabskega sveta ter s tem prehiteli ameriške univerze« (glej http://www.times.si/slovenija/luksic-cilj-bolonjske-reforme-na-ravni-celotne-eu-ni-bil-dosezen–30eb812438–90c552b8a5.html, pridobljeno 11.7.2011). Tako se v ministrovi izjavi o temeljnem cilju pokaže tudi predpostavka bolonjske reforme (konkurenčnost v boju za azijske študente), ki jo Santos (2005) razume kot primer hegemonističnega globalizma.

Ali naj bo globalizacija hegemonistična ali protihegemonistična? (Boaventura de Sousa Santos, 2006)

Ali bomo zasnovali izobraževanje kot globalno javno dobrino ali pa kot ozko instrumentalno sredstvo, ki služi potrebam transnacionalnega kapitala? (Roger Dale)

Te dileme se neizogibno tičejo tudi narave bolonjske reforme, vendar jih prekrivajo politično bolj korektna načela kvalitete, primerljivosti in kompatibilnosti. Seveda pa je bolonjska reforma del širših globalnih procesov, kjer opažamo retoriko sklicevanja na navidezno samoumevne vrednote, kot je »javno dobro«, kar je seveda sprejemljivejše kot pa odkrito privzemanje potreb trgovine (Evans, 2004: 112). Zato je razumljivo tudi prenašanje razumevanja mcdonaldizacije družbe (Ritzer, 1998) tudi v sfero visokošolskega izobraževanja, kjer lahko ravno tako opazimo štiri ključne elemente: učinkovitost, kvantitativna merljivost, predvidljivost in nadzor (Evans, 2004: 72).

Santos (2004) vidi evropsko visokošolsko izobraževanje kot kontroverzen proces, v katerem opaža po eni strani »iz dolge tradicije izhajajoč in na mednarodnih povezavah temelječ skupni znanstveni in intelektualni interes«, ki »zavrača svojo utemeljenost na profitnih ozirih in pravilih mednarodne trgovine« (str. 155). Po drugi strani opaža v visokošolskem izobraževanju trende neoliberalne globalizacije, kjer se univerze vsega razvitega sveta transformirajo v globalne univerze, ki izvažajo[10] storitve univerzitetnega izobraževanja po vsem svetu. Cilj bolonjske deklaracije in pripadajočih dokumentov vidi v »pripravljanju evropskih univerz na to mednarodno konkurenco, razumljeno kot tržno konkurenco« (prav tam). Razliko v vlogi univerz vidi torej v tem, da so bile doslej »ključne konstitutivne komponente nacionalnih projektov in razvoja«, kar v novih trendih izginja. Pri tem posebej opozarja na uničujoče učinke politike Svetovne banke, ki »deželam globalnega juga namesto investiranja v visokošolsko izobraževanje zaradi nizkega donosa« vsiljuje »nakup uslug univerzitetnega izobraževanja na globalnem trgu« (prav tam).

Ta novi trend bi lahko pripomogel k razumevanju globalnega vidika »nove« izobraževalne paradigme. Če vzamemo primer Avstralije, kjer je preprosto dejstvo zmanjševanja deleža državnega financiranja javnih univerz iz 90% v sedemdesetih letih na 57% v letu 1995 in 41 % v letu 2002 prisililo univerze v tržno preusmeritev (de Zilwa, 2010: 6–8), ima tak politični premik[11] kot del

[10] Kot ilustracijo navajam podatke o tem, kako konkurenčne so na globalnih študentskih trgih avstralske univerze, saj je »izvoz izobraževalnih storitev v Avstraliji na tretjem mestu takoj za premogom in železom« (de Zilwa, 2010: 166), kjer so bili v letu 2008 »največji mednarodni trgi Kitajska z 51.600 študenti, Indija s 27.701 študenti, Malezija s 15.652 študenti, Hong Kong z 8.552 študenti in Singapur s 7.499 študenti« (prav tam). Globalizacija in marketizacija izobraževanja je tako bistveno preoblikovala značaj visokošolskega izobraževanja.

[11] 5. julija 2012 je na http://e-uprava.gov.si Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport Republike Slovenije objavilo osnutek Uredbe o spremembah in dopolnitvah Uredbe o javnem financiranju visokošolskih zavodov in drugih zavodov, ki je bil v javni obravnavi štiri dni. Glede na Uredbo iz leta 2011 (Uradni list Republike Slovenije št. 7 (4.2.2011), stran 692), pridobljeno iz http://www.uradni-list.si/_pdf/2011/Ur/u2011007.pdf, je bistveno dvoje: visokošolskim zavodom

globalnih trendov konkurence in marketizacije visokošolskega izobraževanja pomembne implikacije.

Znanje je tako tržno blago,[12] ki je v univerzitetni ponudbi zapakirano v module. Tako je za študente, ki so postali potrošniki, lažje prebavljivo. S tem pa se bistveno spreminja tudi družbena vloga izobraževanja (str. 165).

Če je bolonjski proces kot poskus prilagoditve tej neoliberalni različici globalizacije tudi poskus preoblikovanja celotnega visokošolskega izobraževanja in njegove vloge, potem ima ta proces pomembne implikacije in prinaša temu ustrezne posledice, ki jih bolonjski dokumenti neposredno ne omenjajo ali pa so samoumevne predpostavke, ki jih je vredno raziskati. Ključno vprašanje pri tem je, ali »nujnost« tega globalnega procesa ima ali nima alternative.

Iniciativa za začetek bolonjskega procesa je bilo vabilo francoskega ministra za izobraževanje svojim kolegom iz Velike Britanije, Nemčije in Italije na sestanek v Pariz. Vsi so videli probleme svojih izobraževalnih sistemov v tem, da so dragi in nefleksibilni (Reinalda, 2008: 383). Če se poglobimo v detajle tega srečanja, lahko spremljamo konkretnejše ugotovitve takratne realnosti. Francoski minister Allègre je svoje probleme prikazal na dveh ravneh. Eno je videl v dvotirnosti elitnega sistema izobraževanja in podhranjenega sistema masovnih univerz, drugo pa v mednarodni nekompatibilnosti diplom ter konkurenčnosti raziskovalnih dosežkov (Schriewer, 2009: 35–36). Nemški minister Rüttgers je videl problem v neskladnosti med razpoložljivimi javnimi financami za visokošolsko izobraževanje in eksplozivno ekspanzijo nemških univerz z visokim osipom. Želel pa si je, da bi bile nemške univerze atraktivne za tuje študente in bile bolj konkurenčne. V ta namen so tudi že začeli uvajati dvostopenjski študij z namenom skrajšati dolžino študija in narediti nemške diplome bolj kompatibilne in bolj konkurenčne (prav tam, str. 36–37). Za italijanske univerze, znane po neobvladljivosti, je minister Berlinguer videl

zmanjšuje proračunska finančna sredstva v povprečju za 8 odstotkov (člen 16), hkrati pa jim v 11. členu nalaga izdelavo sanacijskega načrta.

Če so ta dogajanja v našem prostoru znak globalnih premikov, bi bilo vredno preučiti tudi raziskave, ki preučujejo odpore akademskih institucij na take spremembe (de Zilwa, 2010: 109–111), vendar vseeno ostaja ključni dolgoročni izziv globalna dilema, ali pristati na »'novo' normativno paradigmo marketizacije«, ki bistveno spreminja vlogo javne univerze.

V tem duhu lahko razumemo tudi ministrove nasvete univerzam: »Turk univerzam svetuje, naj aktivneje nastopijo na trgu in razpisih…« (Košak, 2012), pridobljeno iz http://www.mladina.si/114865/leni-solniki/

[12] Glej tudi Zdenko Kodelja (2007). »Izobraževanje: človekova pravica in javno dobro ali tržno blago?«: »V tem kontekstu je šola vse bolj videna kot podjetje, izobraževanje in znanje pa nista več razumljena kot javno dobro, temveč kot zasebna dobrina s predvsem ekonomsko vrednostjo, ki se obravnava kot vsako drugo blago, ki se prodaja in kupuje na trgu. Če se bo nadaljeval ta trend, bo šola vedno bolj podrejena gospodarstvu, njena poglavitna funkcija pa bo produkcija 'človeškega kapitala'. V taki šoli bosta dominirali dve vrednoti: koristnost in učinkovitost. Vrednoti torej, ki sta po mnenju kritikov neoliberalne doktrine izobraževanja uničujoči za tradicionalni model javne šole, saj postaja šola vse manj avtonomni kraj širjenja vednosti, socialne integracije, moralnega oblikovanja in formiranja razsvetljenega državljana, in vse bolj kraj vzgoje potrošnika«. Glej http://vimeo.com/7613350 ali http://www.sozd.si/tank/node/308 (pridobljeno 24.7.2011)

možnost reformiranja le pod mednarodnim pritiskom (str. 35). Problemi kot so visok osip, dolžina študija, nezaposljivost diplomantov in splošna neučinkovitost sistema visokošolskega izobraževanja, so terjali rešitve (str. 37). Britanska ministrica Tessa

Blackstone je videla težave njihovega sistema v veliki ekspanziji, vendar pa so bile rešitve v zvišanju šolnin znotraj sistema (str. 37). Ostali ministri pa so za legitimacijo svojih notranjih[13] težav rabili »evropeizacijsko strategijo«, ki je bila v temelju sorbonske deklaracije in kasnejše bolonjske deklaracije. Ti realni, vendar »le delno kongruentni« problemi (str. 35), so narekovali izdelavo skupne strategije in izdelavo umišljenega modela, ki naj bi se zgledoval po ameriškem in anglosaškem modelu, vendar se je izkazalo, da je sedanji stopenjski model kompromis, ki ni bil skladen z nobenim od nacionalnih sistemov in koncepcij (str. 38). Lahko torej razumemo, da so kontroverzne spremembe po eni strani izraz realnih problemov, hkrati pa še marsičesa drugega, kar je smiselno vsaj nakazati, da se pokažejo vidiki, ki jih politično korektni diskurz *Tuninga* neposredno ne pokaže.

Presojanja »nove« izobraževalne paradigme torej ni mogoče izvzeti iz teh kontroverznih globalnih procesov oziroma globalizacij, saj le-ti bistveno določajo njen značaj. Njeno pedagoško bistvo tako ne more biti zgolj pedagoško. Če bi z besede »nova« narekovaje želeli umakniti oziroma dvigniti zdaj, bi le-ta v poskusu, da ji damo (enoznačen) pomen, dobila pomen, ki bi ga sooblikovali novi oziroma sodobni ekonomski in politični trendi. Predvsem bi lahko ugotovili, da ima ta paradigma z vidika kurikularne strategije utilitarno in ciljno naravnano zasnovo in s tem izhaja tudi iz precej drugačne družbene vloge izobraževanja. Pri tej oceni pa bi seveda naleteli na vprašanja in izhodišča o temeljni družbeni vlogi izobraževanja.

Izobraževalna paradigma je nova toliko, kolikor kot paradigma služi drugačni strateškim ciljem in drugačni družbeni vlogi izobraževanja nasploh. Če se dilem o vlogi visokošolskega izobraževanja postavljajo kot opozicija ali izobraževanji ali usposabljanje (Evans, 2004: 151) in temu ustrezno kot dileme o širši družbeni vlogi izobraževanja, ali naj bo ta instrumentalna ali emancipacijska, se v končni instanci temu ustrezno postavlja tudi vloga in status znanja: ali naj bo (intrinzična) vrednota na sebi ali podrejeno ekonomskim in političnim ciljem. Če sodobni, z globalizmom pogojeni, trendi te dileme vse bolj nagibajo v smer usposabljanja, instrumentalnosti in s tem ekstrinzičnosti ter koristnosti, je ta dilema, ki se postavlja zgolj kot polarnost po eni strani neproduktivna, saj nimamo nikoli opravka zgolj z enim ali drugim polom. Vendar pa je »velikost« in razsežnost tega tokratnega nagibanja hkrati pomembno opozorilo za moder in trezen razmislek o možnih implikacijah in posledicah. »Novost« izobraževalne paradigme bi torej lahko iskali v zgoraj omenjenih okvirih. Konkretneje: kolikor bolj študij, izobraževanje, vednost presojamo z vidika rezultatov, njihove

[13] Schriewer utemeljuje, da je v primeru dokumenta iz leta 1998 z atraktivnim naslovom *Pour un modèle européen d'enseignement supérieur* ta naslov zavajajoč, saj »so bila priporočila naravnana izključno na razreševanje strukturnih problemov francoskega izobraževalnega sistema« (Schriewer, 2009: 36).

merljivosti, koristnosti, učinkovitosti in kolikor bolj so »kompetence« primarni[14] cilj izobraževanja, toliko bolj se mora temu prilagoditi poučevanje in v svoji skrajni različici postane zgolj trening »kompetenc«.

V trenutnih trendih razprav o marketizaciji visokošolskega izobraževanja (de Zilwa, 2010; Molesworth, Scullion in Nixon, 2011) je v ospredju tema prilagoditev situaciji ali upor. Namerno namesto dileme izbiram bolj nevtralen izraz tema, saj za marsikaterega avtorja dileme ni in je samo vprašanje, kako se na najbolj učinkovit način prilagoditi novi situaciji. Deanna de Zilwa (de Zilwa, 2003) kljub zavedanju dileme namreč pravi, da »na dolgi rok pri odporu ni mogoče vztrajati« (str. 112). V tej tudi za nas izjemno aktualni temi (ki bi s kompleksnejšo obravnavo to poglavje razširila v celotno novo knjigo), naj se ustavim zgolj pri vprašanju, ki si ga zastavljajo avtorji Moleswort, Scullion in Nixon v izjemno pomembnem zborniku: »Kaj torej lahko storimo?« (str. 234). Kritična situacija zahteva akcijo, ki jo vidijo najprej v večji transparentnosti visokošolskega izobraževanja, zlasti, ko gre za financiranje pomembnega področja, ki se primarno financira iz javnih sredstev in pripada vsem državljanom. Drugi poziv k akciji je namenjen akademski sferi, da »ponovno vzpostavi kompleksen odnos, ki obstaja med raziskovanjem in dobrim poučevanjem ter učenjem« (prav tam). Tretji poziv akademski sferi temelji na ugotovitvi, da marketizacija visokega šolstva in transformacija študentov v potrošnike ni neizogibna. Poziva »tako učitelje kot tiste, ki jih 'upravljajo', da si vsaj dovolijo biti odprti za transformacijo skozi svojo prakso« in dodaja: »Zakaj ne bi univerze rutinsko razmišljale o alternativah in radikalnih strukturah ter vlogah same? Lahko, da obstajajo še drugi zanimivi modeli, ki lahko vzniknejo, če o njih razmišljamo, se pogovarjamo in delujemo« (prav tam).

Sklep

Čeprav pedagoška paradigma bolonjskega procesa s pedagoškega vidika ne prinaša nič novega, je novost v njeni funkciji. Pedagoška paradigma je nova toliko, kolikor kot paradigma rabi drugačnim strateškim ciljem in drugačni družbeni vlogi izobraževanja nasploh. Ta drugačna družbena vloga izobraževanja pa je vredna temeljitega razmisleka.

NEW EDUCATIONAL PARADIGM OF BOLOGNA REFORM AS RATIONALIZED MYTH

The paper examines quite common statement that a new educational paradigm is just a myth. Myth is not treated as opposed to reality but as a part of reality. Bologna reform and its educational paradigm

[14] »Čeprav je v visokošolskem izobraževanju mogoče razvijati različne vrste kompetenc kot sekundarni stranski produkt učenja, so veliko preozke in preveč omejene, da bi lahko delovale kot primarni cilj« (Hyland, 1993), glej http://www.heacademy.ac.uk/assets/documents/resources/heca/heca_nv03.pdf.

are usually presented as obvious and natural necessity of global processes. Our aim is, therefore, to analyze wider aspects of this educational paradigm and its assumptions. What seems to be obvious at first sight, can then become problematic and worth of reconsideration.

Keywords: new educational paradigm, myth, globalization.

Literatura

Ash, M. G. (2006). »Bachelor of What, Master of Whom? The Humboldt Myth and Historical Transformations of Higher Education in German-Speaking Europe and the US«. *European Journal of Education,* let. 41, št. 2.

Barthes, R. (1957/1972). *Mythologies* (prev. Annete Lavers). New York: The Noonday Press.

Barthes, R. (1977). *Image-Music-Text* (prev. Stephen Heath). London: Fontana Press.

Bok, D. (2003). *Universities in the Marketplace: The Commercialization of Higher Education.* Princeton: Princeton University Press.

de Zilwa, D. K. (2010). *Academic Units in a Complex, Changing World: Adaptation and Resistance.* London: Springer.

Dale, R. & Robertson, S. (2004). »Interview with Boaventura de Sousa Santos«. *Globalisation, Societies and Education,* let. 2, št. 2, julij 2004.

Dolar, M. (2008). »Evropa in bik«. *Delo,* 23.8. 2008, str. 32.

Evans, M. (2004). *Killing Thinking: The Death of the Universities.* London: Continuum.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (prev. Thoma McCarthy). Boston: Beacon Press.

Kerka, S. (1998). »Competency-Based Education and Training«. Education Resources Information Center. http://www.eric.ed.gov/PDFS/ED415430.pdf (Pridobljeno 16.1.2013).

Košak, K. (2012). »Leni šolniki«? *Mladina,* 32, 10.8. 2012 http://www.mladina.si/114865/leni-solniki/

Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology.* New York: Basic Books.

Mastnak, T. (1996). »Mit Evrope in religija demokracije«. *DR,* let .XII. št. 21.

Mastnak, T. (2011). »Mit o posilstvu«. *Dnevnik,* 8.10.2011. http://www.dnevnik.si/debate/kolumne/1042478716

Molesworth, M., Scullion, R. in Nixon, E. (2011). *The Marketisation of Higher Education and the Student as Consumer.* London: Routledge.

Morales, H. (2007). *Classical Mythology: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Mosko, M. S. (1991). »The Canonic Formula of Myth and Nonmyth«. *American Ethnologist,* let. 18, št. 1 (februar 1991), str. 126–151.

Pascal, B. (1999). *Misli.* Misli: Mohorjeva družba.

Reinalda, B. (2008). »Teaching and training: the ongoing Bologna process and political science". *European political science,* 7, str. 382–393.

Ricoeur, Paul (1967). *The Symbolism of Evil* (prev. E. Buchanan). Boston: Bacon Press.

Ritzen, J. (2009). *A Chance for European Universities: Or: Avoiding the Looming University Crisis in Europe.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Ritzer, G. (1998). The *McDonaldization Thesis: Explorations and Extensions.* London: Sage.

Rotberg, I. C. (ur.) (2010). *Balancing Change and Tradition in Global Education Reform.* Lenham: Rowman & Littlefield Education.

Santos, Boaventura de Sousa (2006). »Globalizations«. *Theory, Culture & Society,* 23, str. 2–3, 393–399. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Globalizations_Theory_Culture_and_Society_2006.PDF (pridobljeno 27.7.2011).

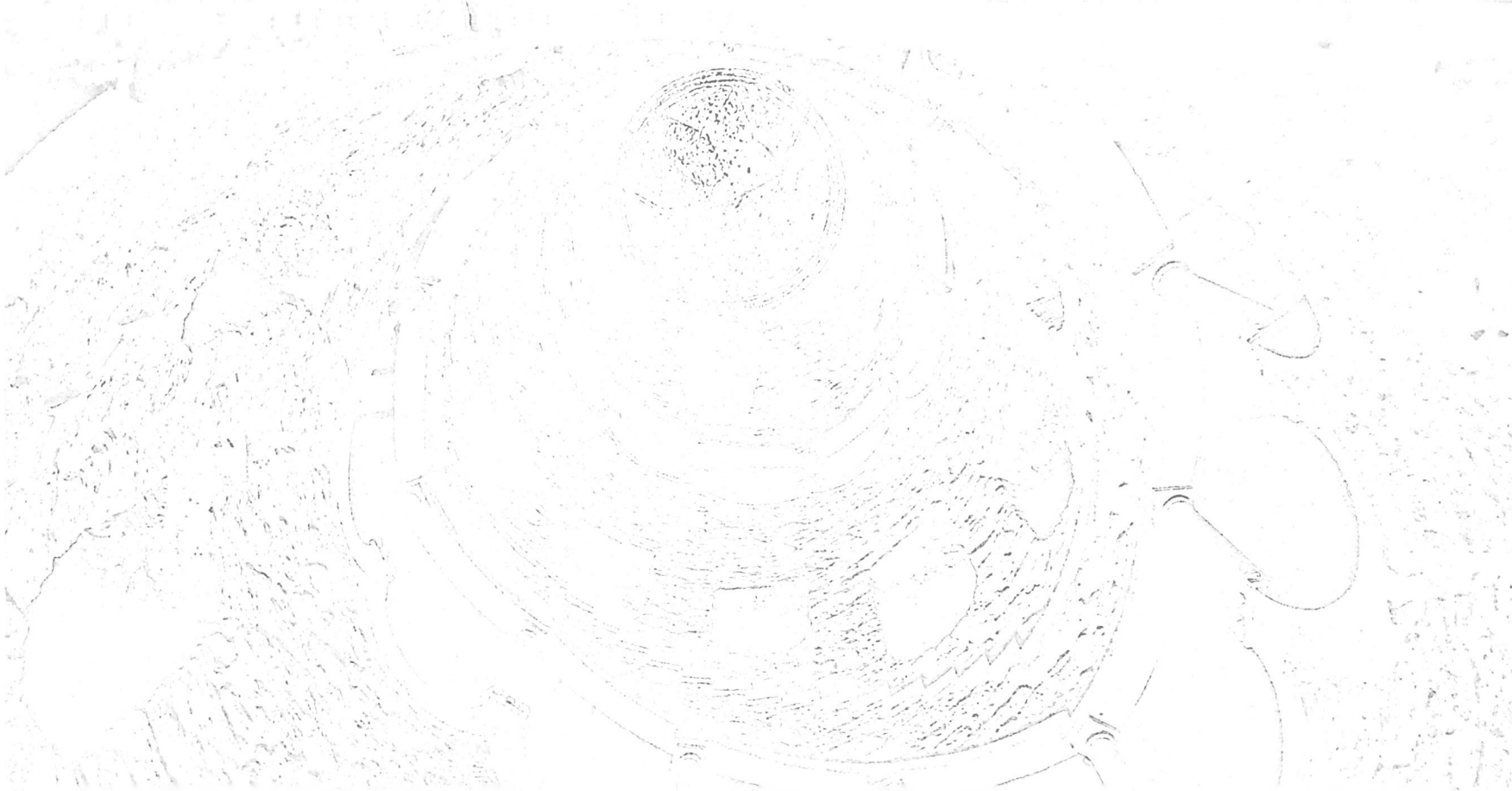
Santos, Boaventura de Sousa (2004). »Nuestra América: reinventando un paradigma«, *Časa de las Americas,* 237, str. 7–25. http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/158_Nuestra%20America-Casa%20de%20las%20Americas.pdf (pridobljeno, 16. 7. 2011).

Satterthwaite J. in Atkinson E. (ur.) (2005). *Discourses of Education in the Age of New Imperialism.* Stoke on Trent: Trentham Books.

Schriewer, J. (2009). »'Rationalized Myths' in European Higher Education: The Construction and Diffusion of the Bologna Model«. *European Education,* let. 41, št. 2, poletje 2009, str. 31–51.

Vernant, J-P. (1990). *Myth and Society in Ancient Greece* (prev. J. Loyd). New York: Zone Books.

Uzelac, M. (2009). *Priče iz Bolonjske šume.* Vršac: Visoka škola strukovnih študija za obrazovanje vaspitača.



Hume: um je suženj utrpevanj

David Hume
Prevedel Božidar Kante

Razprava o človekovi naravi*

II. knjiga

O utrpevanjih*

III. del

O volji in neposrednih utrpevanjih

* Prevedeno po David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2. izd. s popravljenim besedilom in opombami P. H. Nidditcha. Oxford: Oxford University Press, str. 399–454.

* Kot prevajalec sem se moral soočiti z dvomi in omahovanji ter streti trd oreh glede tega, kako posloveniti besedo »passion« iz angleškega jezika. To je ena izmed tistih besed, kjer se sodobna raba v mnogo čem in v prefinjenih pomenskih odtenkih razhaja z njenim prvobitnim pomenom. Nekateri viri navajajo, da se je izraz prvič pojavil v angleščini okrog leta 1175. Beseda ima latinski koren »patior«, ki pomeni trpeti. Iz mnogih sodobnih rab te besede ni mogoče nič več razbrati ideje trpljenja. Njena prevladujoča sedanja raba v smislu strasti je raba, ki opisuje intenzivno željo. Pogosto recimo govorimo o strastnem spolnem odnosu, strastni ljubezni, strasti do cigar itn. Ta sodobna raba tudi opredeli »passion« kot iracionalna silo, ki se ji ni mogoče upreti. Starejša raba se o tem ni izrekala, torej ni opredeljevala, ali je sila, ki nas prisiljuje v neko delovanje racionalna ali iracionalna, niti ni podrobno določala, ali se ji je mogoče upreti ali ne. Sprememba pomena je povečala moč zunanje sile preko meje, ki je je imela v prvotnem pomenu besede. Koren te besede je vseboval idejo, da je »passion« povezana z zunanjo silo, ki nas je pripravila do tega, da smo nekaj naredili ali utrpevali. Sodobna raba te besede ni jasna gleda tega, ali tista gonilna sila izvira znotraj nas ali pa na nas deluje zunanja sila. In prav v smislu delovanja zunanja sile na nas je treba razumeti Huma in še kakšnega drugega filozofa (na primer, Descartesa in Spinozo), ko uporablja ta izraz. Gre torej za neko delovanje, ki nas zadeva, ki smo mu podložni in podvrženi. Kar pa še ne pomeni, da so ta utrpevanja zgolj trpljenja in trpne narave. Poudarili smo že, da so lahko še kako dejavna in da so lahko sprožilec silovitih odzivov in dejanj. Zato se mi je zdelo, da je nemara najbolj primerno, če »passion« poslovenim z »utrpevanjem«. Tu je še nekaj drugih predlogov slovenjenja: »trpnost«, »trpečnost«. S takim prevodom lahko potem delamo prefinjene razlike med utrpevanjem (»passion«), čustvom (»emotion«), afektom (»affect«) in afekcijo (»affection«) – vse to so izrazi, ki jih Hume uporablja v prevedenem odlomku. »Passion« je kaj pada v ustreznem kontekstu še vedno lahko tudi »strast«; tej rabi se v pričujočem odlomku ne odpovedujemo niti mi. Strast je vključena v intenzivno željo do tiste točke, kjer boli. Ko ste res strastni, vas želja potisne do točke, kjer ste pripravljeni trpeti in izgubiti objekt, ki je žarišče vaše pozornosti. – Op. prev.

I. razdelek

O svobodi in nujnosti

Zdaj prihajamo k pojasnitvi *neposrednih* utrpevanj ali vtisov, ki nastanejo neposredno iz dobrega ali zla, iz bolečine ali ugodja. Te vrste so *želja* in *odpor, žalost* in *veselje, upanje* in *strah.*

Od vseh neposrednih učinkov bolečine in ugodja ni bolj omembe vrednega, kot je VOLJA; in četudi, če povemo po resnici, je ne gre vključiti med utrpevanja, jo bomo vendar – ker je popolno razumevanje njene narave in lastnosti nujno za njeno pojasnitev – tu naredili za predmet naše raziskave. Prosim, da bi smel pripomniti, da z *voljo* ne menim nič drugega kot *notranji vtis, ki ga čutimo in se ga zavedamo, ko vedoč povzročimo kakršnokoli novo gibanje našega telesa ali novo zaznavo našega duha.* Tega vtisa, podobno kot prejšnjih vtisov ponosa in ponižnosti, ljubezni in sovraštva, ni mogoče definirati in ni potrebe, da bi ga nadalje opisali; zaradi tega razloga bomo odrezali vse tiste definicije in razločke, s katerimi imajo filozofi navado, da to vprašanje zapletejo, ne pa razvozlajo; in ko se prvič lotevam tega predmeta, bom preučil tisto dolgo sporno vprašanje, ki zadeva *svobodo* in *nujnost* in se tako naravno pojavlja pri obravnavanju volje.

Splošno je priznano, da so delovanja zunanjih teles nujna in da pri sporočanju njihovega gibanja, privlačnosti in vzajemne kohezije, ni niti najmanjših sledi ravnodušnosti ali svobode. Vsak objekt absolutna usoda prisili v določeno stopnjo in smer njegovega gibanja in se ne more nič bolj odkloniti od te natančne linije, po kateri se giblje, kot se lahko spremeni v angela, v duh ali kako višjo substanco. Delovanja materije je zato treba obravnavati kot primere nujnih delovanj in za vse, kar je v tem pogledu na isti ravni kot materija, je treba priznati, da je nujno. Da bi lahko vedeli, ali to velja tudi za dejanja duha, bomo začeli s preučevanjem materije in premislili, na čem temelji ideja nujnosti v njenem delovanju in zakaj sklepamo, da je eno telo ali dejanje nezgrešljiv vzrok drugega. Opaženo je že bilo, da bodisi naši čuti bodisi um ne morejo niti v enem posameznem primeru odkriti poslednje povezave kakršnihkoli objektov in da ne moremo nikoli prodreti tako daleč v bistvo in zgradbo teles, da bi zaznali načelo, od katerega je odvisen njihov vzajemni vpliv. Zgolj njihova nenehna povezava je tista, s katero smo seznanjeni, nujnost pa vznikne prav iz te nenehne povezave. Ce objekti ne bi imeli niti enolične niti regularne konjunkcije drug z drugim, ne bi nikoli prišli do ideje vzroka in učinka; in naposled, nujnost, ki se zapiše v to idejo, ni nič drugega kot odločnost duha, da preide od enega objekta k njegovemu običajnemu spremljevalcu in da sklepa o eksistenci enega iz eksistence drugega. Tu imamo potem dve posameznosti, ki ju moramo imeti za bistveni za nujnost, to je stalno *povezavo* in *sklepanje* duha, kadarkoli pa ju odkrijemo, moramo priznati nujnost. Ker pa delovanja materije nimajo nobene nujnosti razen tiste, ki je izpeljana iz teh posameznosti, in ker njihove povezave ne odkrijemo z nobenim vpogledom v bistvo teles, odsotnost tega vpogleda, medtem ko povezava in sklepanje ostajata, ne bo nikoli v nobenem primeru odstranila te nujnosti. Opažanje povezave je tisto, ki ustvari sklepanje; zaradi tega razloga se utegne misliti, da za to – da bi vzpostavili sklepanje skupaj z

nujnostjo teh delovanj zadostuje, če dokažemo stalno povezavo v delovanjih duha. Toda da bi dal večjo moč svojemu sklepanju, bom preučeval te posameznosti ločeno in bom iz izkustva najprej dokazal, da imajo naša delovanja stalno povezavo z našimi motivi, čudmi in okoliščinami, preden bom obravnaval sklepe, ki jih iz tega izpeljemo.

V ta namen bo dovolj zelo bežen in splošen pogled na običajen potek človekovih zadev. Ni nobene luči, v kateri jih lahko obravnavamo, ki ne bi potrjevala tega načela. Če obravnavamo človeštvo v skladu z razliko v spolu, starosti, vladavini, življenjskih okoliščinah ali metodah izobrazbe, je mogoče vselej opaziti isto enoličnost in regularno delovanje naravnih načel. Enaki vzroki še vedno ustvarijo enake učinke na isti način kot v vzajemnem delovanju elementov in sil narave.

Obstajajo različna drevesa, ki regularno ustvarijo plod, katerega okus je drugačen drug od drugega, in za to regularnost se bo dopustilo, da je primer nujnosti in vzrokov v zunanjih telesih. Toda ali so produkti *Gvajane* in *Šampanje* bolj regularno različni kot sentimenti, delovanja in afekti obeh spolov, od katerih se eden odlikuje po svoji moči in zrelosti, drugi pa po svoji nežnosti in mehkobi?

Ali so spremembe našega telesa od otroštva do starosti bolj regularne in gotove kot spremembe našega duha in obnašanja? In ali bi bil človek, ki bi pričakoval, da bo štiri leta star otrok dvignil težo tristotih funtov, bolj smešen od tistega, ki bi pri osebi iste starosti iskal filozofsko sklepanje ali razsodno in dobro usklajeno delovanje?

Gotovo moramo dopustiti, da kohezija delov materije vznikne iz naravnih in nujnih načel, kakorkoli težavna se nam že utegne zdeti njihova pojasnitev; in zaradi enakega razloga moramo dopustiti, da človeška družba temelji na enakih načelih. Naš razlog v zadnjem primeru pa je celo boljši od razloga v prvem, saj ne zgolj opažamo, da ljudje *vselej* iščejo družbo, temveč lahko tudi pojasnimo načela, na katerih temelji to splošno nagnjenje. Ali je bolj gotovo, da se bosta dva dela marmorja spojila skupaj, kot da se bosta sparila dva mlada divjaka različnega spola? Ali nastanejo iz te paritve otroci bolj enolično, kot starši skrbijo za njihovo varnost in ohranitev? In ko so po skrbi svojih staršev dosegli razsodno starost, ali so neprijetnosti, ki spremljajo njihovo ločitev, bolj gotove od njihovega predvidevanja teh neprijetnosti in njihove skrbi, da bi se jim izognili s tesnim združevanjem in povezavo?

Koža, pore, mišice in živci dninarja so drugačni od tistih, ki jih ima odličen mož: taki so tudi njegovi sentimenti, dejanja in manire. Različni družbeni položaji vplivajo na celoten ustroj, zunanji in notranji; različni družbeni položaji pa vzniknejo nujno, zato, ker enolično, iz nujnih in enoličnih načel človekove narave. Ljudje ne morejo živeti brez družbe in ne morejo biti povezani brez vlade. Vlada naredi razlike v lastnini in vzpostavi različne sloje ljudi. To ustvari industrijo, trgovino, manufakture, pravde, vojne, zveze, zavezništva, potovanja po morju, turistični promet, mesta, flote, pristanišča in vsa tista druga dejanja in objekte, ki povzročajo tako različnost in hkrati ohranjajo tako enoličnost v človekovem življenju.

Če bi nam popotnik, ki se vrača iz daljne dežele, povedal, da je na petdesetih stopinjah severne širine naletel na klimo, kjer vsi sadeži dozorijo in se razvijejo do popolnosti pozimi in razpadejo poleti, ravno tako kot v *Angliji* zrastejo in razpadejo v nasprotnih letnih časih, bi našel malo tistih tako lahkovernih, ki bi mu verjeli. Nagnjen sem misliti, da bi popotnik, ki bi nam poročal o ljudeh z natanko enakim značajem, kot ga imajo ljudje v *Platonovi Državi* na eni strani, ali tisti v *Hobbsovem Leviatanu* na drugi strani, naletel na enako malo vere. Obstaja splošen tok narave v človekovih dejanjih kot tudi v delovanju sonca in klime. Obstajajo tudi značaji, ki so posebni za različna ljudstva in posamezne osebe, kot tisti, ki so skupni človeštvu. Poznavanje teh značajev temelji na opazovanju enoličnosti v delovanjih, ki vzniknejo iz njih, ta enoličnost pa tvori samo bistvo nujnosti.

Lahko si zamislim zgolj en način, kako se izogniti temu argumentu, ki je zanikanje tiste enoličnosti človekovih dejanj, na kateri so utemeljena. Dokler imajo dejanja stalno povezavo in navezavo na položaj in značaj delujočega, kakorkoli že z besedami lahko zanikamo, da bi priznavali to nujnost, dejansko dopuščamo to stvar. Zdaj bi nekateri utegnili morda najti pretvezo za zanikanje te regularne povezave in navezave. Kajti kaj je bolj muhasto kot človekova dejanja? Kaj bolj nestalno od želja človeka? In katera bitja se bolj oddaljijo ne le od pravega uma, temveč tudi od svojega lastnega značaja in nagnjenja? Ena ura, trenutek je dovolj, da se spremeni iz ene skrajnosti v drugo in preobrne, kar ga je stalo največjega trpljenja in truda, da je to dosegel. Nujnost je regularna in gotova. Človekovo obnašanje pa je neregularno in negotovo. Zato eno ne izvira iz drugega.

Na to odgovarjam, da moramo pri presojanju dejanj ljudi ravnati po enakih maksimah, kot ko razmišljamo o zunanjih objektih. Ko so katerikoli pojavi stalno in nespremenljivo povezani skupaj, dosežejo tako navezavo v domišljiji, da ta preide od enega k drugemu brez kakršnegakoli dvoma ali omahovanja. Toda pod tem obstaja mnogo nižjih stopenj evidence in verjetnosti, niti ne en sam nasproten eksperiment popolnoma uniči vsega našega sklepanja. Duh tehta nasprotne eksperimente in izpeljuje nižje iz višjih, in se ravna po tisti stopnji gotovosti ali evidence, ki ostaja. Celo ko so ti nasprotni eksperimenti popolnoma enaki, ne odstranimo pojem vzrokov in nujnosti, temveč ob predpostavki, da običajno nasprotje izvira iz delovanja nasprotnih in skritih vzrokov, sklepamo, da je naključje ali ravnodušnost zgolj v naši sodbi na račun naše nepopolne vednosti, ne pa v stvareh samih, ki so v vsakem primeru nujne, četudi na videz ne enako stalne ali gotove. Nobena povezava ne more biti bolj stalna in gotova od povezave nekaterih dejanj z nekaterimi motivi in značaji; če pa je v drugih primerih povezava negotova, ni nič bolj kot pri tistem, kar se zgodi v delovanjih telesa, niti ne moremo karkoli sklepati iz ene neregularnosti, kar ne bi enako sledilo iz druge.

Običajno se sprejema, da norci nimajo nobene svobode. Toda če bi presojali njihova dejanja, imajo ta manj regularnosti in stalnosti od dejanj modrih ljudi in so zato bolj oddaljeni od nujnosti. Naš način razmišljanja je zato v tej podrobnosti popolnoma protisloven, vendar je naravna posledica teh zmedenih

idej in nedefiniranih izrazov, ki jih tako običajno uporabljamo v naših razmišljanjih, posebej o sedanjem predmetu.

Zdaj moramo pokazati, da tako kot ima *povezava* med motivi in dejanji enako stalnost kot povezava v vsakršnih naravnih delovanjih, je tudi njen vpliv na razum enak pri *odločanju*, da izpeljemo eksistenco ene iz druge. Če se bo to po kazalo, ni nobene znane okoliščine, ki postane del navezave in ustvarjanja delovanj materije, ki je ne bi bilo najti v vseh delovanjih duha. Zato pa ne moremo – brez očitnega nesmisla – pripisati nujnosti eni in jo zavrniti drugemu.

Ni nobenega filozofa, čigar sodba bi bila tako prikovana na ta fantastični sistem svobode, ki ne bi priznal moči *moralne evidence* in se tako v mišljenju kot v praksi ravnal po njej kot razumnem temelju. Moralna evidenca zdaj ni nič drugega ko sklep, ki zadeva dejanja ljudi, izpeljana iz njihovih motivov, temperamenta in položaja. Ko torej vidimo neke črke ali številke, zapisane na papirju, sklepamo, da bo oseba, ki jih je ustvarila, potrdila taka dejstva, kot so *Cezarjeva* smrt, *Avgustovo* nasledstvo, *Neronova* krutost; ko pa se spominjamo mnogih drugih hkratnih pričevanj, sklepamo, da so ta dejstva enkrat realno obstajala in da se tako veliko ljudi brez kakršnegakoli interesa ne bi nikoli zarotilo, da bi nas varalo, še posebej ne zato, ker bi se morali pri tem poskusu izpostaviti posmehu vseh svojih sodobnikov, ko so bila ta dejstva potrjena, da so sveža in splošno znana. Enaka vrsta sklepanja poteka v politiki, vojni, trgovini, ekonomiji in se pravzaprav tako popolnoma pomeša v človekovo življenje, da je nemogoče delovati ali preživljati trenutek, ne da bi se nanj sklicevali. Princ, ki nalaga davke svojim podložnikom, pričakuje njihovo privolitev. General, ki vodi armade računa na neko stopnjo poguma. Trgovec išče zvestobo in veščino pri svoje posredniku ali nadzorniku vkrcavanja. Človek, ki daje ukaze za svoj obed, ni dvomi o poslušnosti svojih služabnikov. Skratka, ker nas še zdaleč nič bolj ne zanima kot naša dejanja in dejanja drugih, največji del naših sklepanj uporabljamo pri sodbah, ki zadevajo ta dejanja. Zdaj zatrjujem, da kdorkoli sklepa na tak način, *ipso facto* verjame, da dejanja volje vzniknejo iz nujnosti in da ne ve, kaj meni, ko to zanika.

Vsi tisti objekti, od katerih ene imenujemo *vzrok*, druge pa učinek – če jih obravnavamo same po sebi –, so tako različni in ločeni drug od drugega kot katerikoli dve stvari v naravi, niti ne moremo nikoli z najbolj natančnim njihovim pregledom sklepati na eksistenco enega iz eksistence drugega. Ta sklep smo zmožni oblikovati zgolj iz izkustva in opazovanja njihove stalne povezave; in naposled tudi ta sklep ni nič drugega kot učinek navade na domišljijo. Tu se ne smemo zadovoljiti, rekoč, da ideja vzroka in učinka vznikne iz stalno povezanih objektov, temveč moramo zatrditi, da se enako dogaja z idejo tistih objektov in da *nujne povezave* ne odkrije sklep razuma, temveč je zgolj zaznava duha. Kjerkoli torej opazimo enako povezavo in kjerkoli povezava deluje na enak način na verjetje in mnenje, imamo idejo vzrokov in nujnosti, četudi se utegnemo izogibati tem izrazom. Gibanju enega telesa v vseh preteklih primerih, ki smo jih opazili, sledi po trku gibanje drugega telesa. Duh ne more prodreti dlje. Iz te stalne povezave *tvori* idejo vzroka in učinka in z njenim vplivom čuti to nujnost. Ker enaka stalnost in enak vpliv obstajata v

tistem, kar imenujemo moralna evidenca, ne zahtevam nič več. Kar ostane, je lahko zgolj spor glede besed.

In res, ko preučujemo, kako prikladno se zlepita skupaj *naravna* in *moralna* evidenca in tvorita druga z drugo zgolj eno verigo argumenta, ne bomo ustvarili nobenega predsodka, če dopustimo, da sta enake narave in izpeljani iz istih načel. Zapornik, ki nima niti denarja niti zanimanja, odkrije nemožnost svojega pobega tako iz trdovratnosti paznika kot iz zidov in rešetk, s katerimi je obkrožen, in pri vseh poskusih za svojo osvoboditev raje izbere, da bo deloval na kamen in železo enega, ne pa na neprilagodljivo naravo drugega. Isti zapornik, ko ga vodijo na morišče, predvideva svojo smrt kot gotovo na podlagi stalnosti in zvestobe svojih paznikov kot delovanja sekire ali kolesa. Njegov duh se giblje po nekem nizu idej: zavrnitvijo vojakov, da bi pristali na njegov pobeg, dejanju rablja, ločitve glave od telesa, krvavenju, krčevitih gibanjih in smrti. Tu je povezana veriga naravnih vzrokov in voljnih dejanj, vendar duh ne čuti nobene razlike med njimi, ko gre od enega člena k drugemu, niti ni manj gotov prihodnjega dogodka, kot če bi bil povezan s sedanjimi vtisi spomina in čutov z nizom vzrokov, ki jih lepi skupaj tisto, kar z zadovoljstvom imenujemo *fizična nujnost*. Enaka izkustvena povezava ima enak učinek na duh, pa naj bodo povezani objekti motivi, akti volje in dejanja ali lik in gibanje. Lahko spremenimo imena stvari, vendar se njihova narava in njihovo delovanje na razum nikoli ne spremeni.

Drznem si pritrditi, da si nihče ne bi nikoli prizadeval zavrniti teh razmislekov drugače, kot da bi spremenil moje definicije in pripisal drugačen pomen izrazom *vzroka* in *učinka* in *nujnosti* ter *svobode* in *naključja*. V skladu z mojimi definicijami nujnost tvori bistveni del vzročnosti; svoboda pa zato z odstranitvijo nujnosti odstrani tudi vzroke in je ista stvar kot naključje. Ker se za naključje običajno misli, da implicira protislovje in je vsaj neposredno nasprotno izkustvu, so vselej enaki argumenti proti svobodi ali svobodni volji. Če kdo spremeni definicije, se ne morem pretvarjati, da se z njim prepiram, dokler ne poznam pomenov, ki jih pripisuje tem izrazom.

II. razdelek

Nadaljevanje iste teme

Verjamem, da lahko pripišemo tri naslednje razloge za prevlado nauka o svobodi, kakorkoli nesmiseln utegne biti v enem pomenu in nerazumljiv v kateremkoli drugem pomenu. Prvič, potem ko smo storili neko dejanje, četudi priznamo, da so na nas vplivala posamezna stališča in motivi, je težko prepričati same sebe, da nas je vodila nujnost in da nismo mogli delovati drugače; zdi se, da ideja nujnosti implicira nekakšno moč in silo ter omejitev, ki se je ne zavedamo. Redki so zmožni razlikovati med svobodo spontanosti, kot jo imenujejo v šolah, in svobodo ravnodušnosti; med tistim, ki je v nasprotju s silo, in onim, ki pomeni zanikanje nujnosti in vzrokov. Prva je celo najbolj običajen pomen te besede in zgolj ta vrsta svobode je tista, za katero skrbimo, da bi jo

ohranili in h kateri so predvsem obrnjene naše misli ter smo jo domala univerzalno zamenjali z drugo.

Drugič, obstaja celo *zmotno občutje* ali *izkustvo* svobode ravnodušnosti, kar se šteje kot argument za njeno realno eksistenco. Nujnost vsakršnega delovanja, bodisi materije bodisi duha, pravzaprav ni lastnost v agentu, temveč v vsakršnem mislečem ali razumnem bitju, ki utegne to dejanje motriti, in sestoji iz odločenosti njegove misli, da bo sklepal na njeno eksistenco na podlagi nekih prejšnjih objektov, kot svoboda ali naključje po drugi strani ni nič drugega kot manko te odločenosti in neka ohlapnost, ki jo čutimo, ko preidemo ali ne preidemo od ideje enega objekta k ideji drugega. Zdaj lahko pripomnimo, da četudi pri premisleku o človekovih dejanjih redko čutimo tako ohlapnost ali ravnodušnost, se vendarle zelo običajno zgodi, da se pri opravljanju samih dejanj zavedamo nekaj podobnega: ker pa se vsi sorodni ali podobni objekti zlahka zamenjujejo drug z drugim, je bilo to uporabljeno kot demonstrativen ali celo intuitiven dokaz človekove svobode. Čutimo, da so naša dejanja v večini priložnosti podvržena naši volji in si domišljamo, da čutimo, da sama volja ni podvržena ničemur, saj ko smo z njenim zanikanjem izzvani, da naredimo poskus, čutimo, da se zlahka giblje v vse smeri in ustvari podobo sebe celo v tisti smeri, v katero se ne spusti. Ta podoba ali rahlo gibanje, se prepričujemo, bi se lahko dopolnilo v samo voljo, ker – če bi to zanikali –, po drugem poskusu ugotovimo, da je to dejansko mogoče. Toda ta prizadevanja so vsa zaman in katerokoli muhasto in neregularno dejanje lahko že opravimo, ker je želja pokazati svojo svobodo edini motiv naših dejanj, se ne moremo nikoli osvoboditi okovov nujnosti. Lahko si domišljamo, da čutimo svobodo v samih sebi, toda opazovalec lahko običajno sklepa na naša dejanja na podlagi naših motivov in značaja; in celo tam, kjer tega ne more storiti, sklepa, da bi to lahko storil, *če* bi bil v celoti seznanjen z vsako okoliščino našega položaja in temperamentom ter najbolj skritimi vzgibi našega značaja in nagnjenja. To je zdaj pravo bistvo nujnosti skladu s prej omenjenim naukom.

Tretji razlog, zakaj je bil ta nauk o svobodi splošno bolje sprejet v svetu kot nje gov nasprotnik, izvira iz religije, ki jo je to vprašanje po nepotrebnem zanimalo. Ni nobene bolj pogoste metode mišljenja, pa vendar tudi nobene bolj graje vredne, kot si v filozofskih razpravah prizadevati zavrniti vsako hipotezo pod pretvezo njenih nevarnih posledic za religijo in moralo. Ko nas kako mnenje vodi v nesmisle, je gotovo zmotno, vendar ni gotovo, da je mnenje zmotno, ker ima nevarne posledice. Takim temam bi se morali torej v celoti izogniti, saj v ničemer ne prispevajo k odkrivanju resnice, temveč zgolj naredijo osebo tekmeca osovraženo. To pripominjam na splošno, ne da bi si iz tega prizadeval potegniti kakršnokoli korist. Sam se iskreno uklanjam preiskavi te vrste in si drznem trditi, da nauk o nujnosti, v skladu z mojim tolmačenjem le-tega, ni zgolj nedolžen, temveč celo koristen za religijo in moralo.

Nujnost definiram na dva načina, ki sta skladna z dvema definicijama *vzroka*, katerih bistveni del je. Umeščam jo bodisi v stalno povezavo in navezavo podobnih objektov bodisi v sklepanje, ko duh iz enega objekta izpelje drugega. Za nujnost v obeh teh pomenih je bilo zdaj na splošno, četudi molče, v šolah, na prižnicah in v vsakdanjem življenju priznano, da sodi k volji človeka in nihče si

ni nikoli prizadeval zanikati, da lahko izpeljemo sklepe, ki zadevajo človekova dejanja, in da ti sklepi temeljijo na izkustveni povezavi podobnih dejanj s podobnimi motivi in okoliščinami. Edina podrobnost, kjer bi se kdo lahko razlikoval od mene, je – kakorkoli –, da bo morda zavrnil, da bi to imenoval nujnost. Toda dokler je pomen razumljen, upam, da ta beseda ne more narediti nobene škode. Ali da bo trdil, da je še kaj drugega v delovanju materije. Ali torej to je tako ali ne, nima nobene posledice za religijo, kakršnekoli že utegne imeti za filozofijo narave. Morda se motim pri zatrjevanju, da nimamo nobene ideje o kaki drugi povezavi v delovanjih telesa in bom vesel, če bom o tej postavki dalje poučen, vendar sem gotov, da delovanjem duha ne pripisujem ničesar razen tistega, kar je zlahka dopuščenega. Naj si torej nihče škodoželjno ne razlaga mojih besed, tako da preprosto reče, da zatrjujem nujnost človekovih dejanj in da jih postavljam na enako raven kot delovanja brezčutne materije. Volji ne pripisujem tiste nerazumne nujnosti, za katero se predpostavlja, da leži v materiji. Toda materiji pripisujem tisto razumno lastnost, imenujte jo nujno ali ne, za katero večina stroge ortodoksije dopušča ali mora dopustiti, da sodi k volji. Torej ničesar ne spreminjam v sprejetih sistemih glede na voljo, temveč zgolj glede na materialne objekte.

Ne samo to, šel bom še dlje in zatrdil, da je ta vrsta nujnosti tako bistvena za religijo in moralo, da brez nje mora slediti popolno zrušenje obeh in da je vsaka druga predpostavka v celoti uničujoča tako za *božje* kot *človekove* zakone. Res je gotovo, da se predpostavlja – ker so vsi človekovi zakoni utemeljeni na nagradah in kaznovanjih –, kot temeljno načelo, da imajo ti motivi vpliv na duh in tako ustvarijo dobra, kot preprečijo zla dejanja. Temu vplivu lahko damo, katerokoli ime se nam že zljubi, ker pa je običajno povezan z dejanjem, zdrav razum zahteva, da ga je treba imeti za vzrok in registrirati kot primer tiste nujnosti, ki jo bom dognal.

Tako sklepanje je enako trdno, ko se nanaša na *božje* zakone, kolikor božanstvo velja za zakonodajalca in se predpostavlja, da nalaga kazen in podeljuje nagrade z namenom, da bi ustvaril poslušnost. Vendar tudi trdim, da celo tam, kjer ne deluje v svoji sodniški pristojnosti, temveč se šteje kot maščevalec zločinov zgolj na račun njihove osovraženosti in izprijenosti, ne le da ni mogoče – brez nujne povezave vzroka in učinka v človekovih dejanjih –, da bi lahko naložil kazni, ki bi bile združljive s pravičnostjo in moralno enakostjo, temveč tudi, da bi lahko sploh prodrl v misli nekega razumnega bitja, da bi jih naložil. Stalen in univerzalen objekt sovraštva ali jeze je oseba ali bitje, obdarjeno z mišljenjem in zavestjo, in ko kakšna zločinska ali škodljiva dejanja vzbudijo to strast, se to zgodi zaradi njihovega odnosa do te osebe ali povezave z njo. Toda v skladu z naukom o svobodi ali naključju je ta povezava zreducirana na nič, niti niso ljudje bolj odgovorni za tista dejanja, ki so naklepna in vnaprej premišljena, kot za ona, ki so najbolj nenaklepna in naključna. Dejanja so po svoji pravi naravi začasna in minljiva in tam, kjer ne izvirajo iz nekega vzroka v značaju in nagnjenju osebe, ki jih je opravila, se vanjo ne vtisnejo in niti ne morejo prispevati k njeni časti, če so dobra, niti k njeni sramoti, če so zla. Samo dejanje je mogoče graje vredno; lahko nasprotuje vsem pravilom morale in religije, vendar oseba zanj ni odgovorna in ker ne izvira iz ničesar v njej, kar je trajno ali stalno, in ne pusti za

sabo nič, ki bi imelo tako naravo, ni mogoče, da bi lahko na svoj račun postala objekt kaznovanja ali maščevanja. V skladu s hipotezo o svobodi je človek torej tako čist in neomadeževan, potem ko je storil najbolj strašne zločine, kot v prvem trenutku svojega rojstva, niti njegovega značaja nikakor ne skrbijo njegova dejanja, saj niso izpeljana iz njega, grešnosti enega pa ni mogoče nikoli uporabiti kot dokaz za izprijenost drugega. Zgolj načela nujnosti so tista, na osnovi katerih oseba pridobi kakršnokoli vrednost ali nevrednost iz svojih dejanj, kakorkoli se splošno mnenje lahko nagiba k nasprotnemu.

Toda ljudje so tako neskladni sami s seboj, da četudi pogosto trdijo, da nujnost izrecno uničuje vse vrednosti ali nevrednosti bodisi glede človeštva bodisi glede višjih sil, pa vendar še naprej razmišljajo po teh samih načelih nujnosti v vseh svojih sodbah, ki zadevajo to stvar. Ljudi ne krivijo za taka zla dejanja, ki jih storijo nevede in naključno, kakršnekoli že utegnejo biti njihove posledice. Zakaj? Le zato, ker so vzroki teh dejanj zgolj trenutni in se zgolj z njimi tudi končajo. Ljudi krivijo manj za taka zla dejanja, ker so storjena v naglici in nepremišljeno, kot za tista, ki izvirajo iz razmišljanja in preudarka. Iz kakšnega razloga kot le zato, ker nagel temperament, četudi stalen vzrok v duhu, deluje zgolj v intervalih in ne okuži celotnega značaja. Spet, kesanje izbriše vsak zločin, še posebej če ga spremlja očitna izboljšava življenja in manir. Kako gre to razložiti kot tako, da zatrdimo, da dejanja naredijo iz neke osebe zločinca zgolj zato, ker so dokaz zločinskih strasti ali načel v duhu, in ko s kakršnokoli spremembo teh načel nehajo biti utemeljeni dokazi, nehajo biti tudi zločinska? Toda v skladu z naukom o svobodi ali naključju niso nikoli bila utemeljeni dokazi in zato tudi nikoli zločinska.

Tu se zdaj obračam na mojega nasprotnika in si želim, da bi svoj sistem osvobodil teh osovraženih posledic, preden jih naprti drugim. Ali če ima raje, da bi to vprašanje morali odločiti pošteni argumenti v prisotnosti filozofov kot pa deklamacije pred ljudmi, naj se vrne k tistemu, kar sem predlagal dokazati, da sta svoboda in naključje sinonimna, in k tistemu, kar zadeva naravo moralne evidence in regularnosti človekovih dejanj. Po pregledu teh razmišljanj ne morem dvomiti o popolni zmagi in torej potem ko sem dokazal, da imajo vsa delovanja volj posamezne vzroke, prehajam k pojasnitvi, kaj so ti vzroki in kako delujejo.

III. razdelek

O vplivajočih motivih volje

Nič ni bolj običajnega v filozofiji in celo v vsakdanjem življenju od govora o boju utrpevanj in uma, da bi dali prednost umu in trdili, da so ljudje vrli le toliko, kolikor se prilagajajo njegovim narekom. Vsako racionalno bitje, je rečeno, je prisiljeno uravnavati svoja dejanja z umom in če katerikoli drug motiv ali načelo oporeka smeri njegovega obnašanja, mu mora tako dolgo nasprotovati, dokler ni popolnoma podvrženo ali vsaj pripeljano v sklad s tem višjim načelom. Zdi se, da na tej metodi mišljenja temelji največji del antične in sodobne moralne

filozofije, niti ni širšega polja, tako za metafizične argumente kot za popularne deklamacije, od te domnevne superiornosti uma nad utrpevanjem. Večnost, nespremenljivost in božji izvor prvega so se izkazali za najboljšo prednost prvega, na slepoti, nestalnosti in varljivosti zadnjega se je strogo vztrajalo. Da bi pokazal zmoto vse te filozofije, si bom prizadeval dokazati, *prvič*, da sam um ne more biti nikoli motiv za katerokoli dejanje volje, in, *drugič*, da ne more nikoli nasprotovati utrpevanju glede volje.

Razum se kaže na dva različna načina: sodi po demonstraciji ali verjetnosti, ko obravnava abstraktne relacije naših idej ali tiste relacije objektov, o katerih nas informira zgolj izkustvo. Verjamem, da se bo le stežka zatrjevalo, da je zgolj prva vrsta razmišljanja kdajkoli vzrok kateregakoli dejanja. Ker je njeno pravo področje svet idej in ker nas volja vselej postavlja v svet realitet, se zdi, da sta demonstracija in hotenje po tej razlagi popolnoma oddaljena drug od drugega. Matematika je res koristna v vseh mehanskih delovanjih, aritmetika pa v domala vsej umetnosti in poklicih, vendar sami na sebi ne pripravita nekoga, da nekaj stori: mehanika je umetnost uravnavanja gibanja teles *k nekemu načrtovanemu cilju ali smotru*, razlog, zakaj uporabljamo aritmetiko pri določanju sorazmerij števil pa je zgolj ta, da utegnemo odkriti sorazmerja njihovega vpliva in delovanja. Trgovec si želi poznati celotno vsoto svojih računov z neko osebo. Zakaj? Ker utegne zvedeti, katera vsota bo imela enake učinke pri plačilu njegovega dolga kot – ko gre na trg –, vsi njegovi posamezni artikli, vzeti skupaj. Abstraktno ali demonstrativno razmišljanje torej nikoli ne vpliva na katerokoli naše dejanje drugače kot takrat, ko usmerja našo sodbo, ki zadeva vzroke in učinke, kar nas vodi k drugemu delovanju razuma.

Očitno je, da ko od nekega objekta pričakujemo bolečino ali ugodje, čutimo čustvo, ki iz tega izvira, in smo nošeni, da se izognemo ali sprejmemo tisto, kar nam bo dalo to nelagodje ali zadovoljstvo. Očitno je tudi, da to čustvo ne ostane tu, temveč stori, da naš pogled vržemo na vse strani in zajamemo vse objekte, ki jih relacija vzroka in učinka povezuje s svojim izvirnim objektom. Tu potem nastane razmišljanje, da bi odkrilo to relacijo, in kot se spreminjajo naša razmišljanja, se ustrezno spreminjajo tudi naša dejanja. Vendar je v tem primeru očitno, da vzgib ne vznikne iz uma, temveč ga um zgolj usmerja. Pričakovanje bolečine ali ugodja je tisto, iz katerega vznikne odpor ali naklonjenost do kateregakoli objekta; ta čustva pa segajo do vzrokov in učinkov tega objekta, kot nam jih kažeta um in izkustvo. Nikoli nas niti najmanj ne bi smelo skrbeti, da bi vedeli, da so taki objekti vzroki in taki drugi objekti učinki, če naj nam bodo tako vzroki kot učinki neopredeljeni. Kjer nas sami objekti ne prizadevajo, jim njihova povezava ne more podeliti nobenega vpliva; jasno pa je, da se ne more – ker um ni nič drugega kot odkritje te povezave –, zgoditi, da bi nas z njegovo pomočjo objekti bili zmožni prizadeti.

Ker sam um ne more nikoli ustvariti nobenega dejanja ali iz njega ne more nikoli vznikniti hotenje, sklepam, da ista zmožnost ravno tako ni sposobna, da bi preprečila hotenje ali da bi se prerekala o preferenci s katerimkoli utrpevanjem ali čustvom. Ta posledica je nujna. Ni mogoče, da bi um lahko imel slednji učinek preprečitve hotenja kot tako, da da impulz v nasprotno smer našega utrpevanja, ta impulz, če bi deloval sam, pa bil zmožen ustvariti hotenje. Nič ne

more nasprotovati ali zavreti impulza utrpevanja kot zgolj nasproten impulz in če ta impulz kdajkoli sploh vznikne iz uma, mora ta zadnja zmožnost imeti prvotni vpliv na voljo in mora biti zmožna povzročiti kot tudi zadrževati vsakršno dejanje hotenja. Če pa um nima nikakršnega prvotnega vpliva, ni mogoče, da bi se lahko uprl vsakršnemu načelu, ki je tako učinkovito, ali celo duh držal za trenutek v negotovosti. Tako se zdi, da načelo, ki nasprotuje našemu utrpevanju, ne more biti enako samemu umu in ga tako imenujemo zgolj v nepravem pomenu. Ko govorimo o boju utrpevanja in uma, ne govorimo v natančnem smislu in filozofsko. Um je in bi moral biti zgolj suženj utrpevanj in si ne more nikoli lastiti kakšne druge zaposlitve, kot da jim služi in jim je poslušen. Ker se to mnenje utegne zdeti nekako izjemno, ne utegne biti neprimerno, če ga potrdimo z nekaterimi drugimi obravnavami.

Utrpevanje je izvirna eksistenca ali, če hočete, modifikacija eksistence in ne vsebuje nobene reprezentacijske lastnosti, ki bi ga naredila za posnetek katerekoli druge eksistence ali modifikacije. Ko sem jezen, me utrpevanje dejansko ima v lasti, v tem čustvu pa ni nič več nanašanja na kakršnekoli objekt kot takrat, ko sem žejen ali bolan ali visok pet čevljev. Torej ni mogoče, da je to utrpevanje mogoče postaviti v nasprotje z ali da je protislovno z resnico in umom, ker to protislovje sestoji iz neujemanja idej, obravnavanih kot posnetkov, s tistimi objekti, ki jih predstavljajo.

Kar utegne najprej priti na misel o tem predmetu, je, da ker nič ne more biti v nasprotju z resnico ali umom, razen tistega, kar se nanj nanaša, in ker sodbe našega razuma imajo zgolj to nanašanje, mora slediti, da so utrpevanja lahko v nasprotju z umom le toliko, kolikor jih *spremlja* neka sodba ali mnenje. V skladu s tem načelom, ki je tako očitno in naravno, obstajata zgolj dva pomena, v katerih je kakšno utrpevanje mogoče imenovati nerazumno. Prvič, ko je utrpevanje, kakršno je upanje ali strah, žalost ali veselje, obup ali varnost, utemeljeni na predpostavki ali eksistenci objektov, ki v resnici ne obstajajo. Drugič, ko pi uveljavljanju utrpevanja v dejanju izberemo sredstva, ki niso zadostna za načrtovani cilj, in sebe varamo pri svoji sodbi o vzrokih in učinkih. Kjer utrpevanje ni utemeljeno niti na zmotnih predpostavkah niti ne izbere sredstev, ki so nezadostna za cilj, ga razum ne more niti upravičiti niti obsoditi. Ni v nasprotju z umom, da bi raje videl uničenje sveta, kot da bi si popraskal svoj prst. Zame ni v nasprotju z umom, da izberem svoje popolno uničenje, da bi preprečil najmanjše nelagodje nekega *Indijca* ali meni popolnoma neznane osebe. Ravno tako malo v nasprotju z umom je, če dajemo prednost svojemu priznanemu manjšemu dobremu pred svojim večjim dobrim in imamo bolj goreče afekcijo za prvo kot za drugo. Trivialno dobro lahko v nekaterih okoliščinah ustvari močnejšo željo od tiste, ki vznikne iz največjega in najbolj cenjenega užitka; niti ni v tem kaj bolj izjemnega kot v mehaniki, ko vidimo, da se teža enega funta, če se nanj deluje na ustreznejšem mestu, poveča za stokrat. Skratka, utrpevanje mora spremljati neka zmotna sodba, da bi bilo nerazumno in celo tedaj ni utrpevanje, natanko vzeto, tisto, ki je nerazumno, temveč sodba.

Posledice so očitne. Ker se utrpevanje ne more nikoli, v nobenem smislu, imenovati nerazumno, razen ko se utemeljuje na zmotni predpostavki ali ko izbere sredstva, nezadostna za načrtovani cilj, ni mogoče, da bi si um in

utrpevanje kdajkoli lahko nasprotovala drug drugemu ali prepirala glede vodenja volje in dejanj. V trenutku, ko zaznamo zmotnost katerekoli predpostavke ali nezadostnost kakršnihkoli sredstev, se naša utrpevanja vdajo našemu umu brez vsakršnega nasprotovanja. Lahko si želim katerokoli sadje zaradi njegovega odličnega okusa, toda kadarkoli me prepričate o moji napaki, se moje hrepenenje neha. Lahko si želim storiti nekatera dejanja kot sredstva za pridobivanja kakšnih zaželenih dobrin; ker pa je moje hotenje teh dejanj le drugotno in utemeljeno na predpostavki, da so vzroki predlaganih učinkov, mi takoj ko odkrijem zmotnost te predpostavke, mora postati vseeno do njih.

Za nekoga, ki ne preučuje objektov s strogim filozofskim očesom, je naravno, da si zamišlja, da so tista dejanja duha, ki ne ustvarijo različnih senzacij in niso takoj ločljiva za občutek in zaznavo, popolnoma enaka. Um, na primer, se uveljavlja brez ustvarjanja kakršnegakoli čutnega čustva in – razen v bolj sublimnih študijah filozofije ali v bolj površnih prefinjenostih šol – komaj da kdaj sporoča ugodje ali nelagodje. Torej je razumljivo, da vsi tisti, ki o stvareh sodijo na prvi pogled in po videzu, zamenjujejo vsako dejanje duha, ki deluje z enako spokojnostjo in mirnostjo, z umom. Zdaj je gotovo, da obstajajo nekatere mirne želje in nagnjenja, ki – četudi so realna utrpevanja –, ustvarijo malo čustva v duhu in so bolj znana po svojih učinkih kot po neposrednih občutkih ali senzacijah. Te želje so dveh vrst: bodisi nekateri instinkti, izvorno vcepljeni v naše narave, kakršna so dobrohotnost in maščevalnost, ljubezen do življenja in prijaznost do otrok, bodisi splošno poželenje po dobrem in odpor do zla zgolj kot takih. Ko je katerokoli od teh utrpevanj mirno in ne povzroča nobenih motenj v duši, se ga zlahka vzame za določilo uma in se zanj domneva, da izvira iz enake zmožnosti kot tiste, ki presoja o resnici in neresnici. Za njihova naravo in načela se domneva, da so enaka zato, ker občutki, ki jih spremljajo, niso očitno drugačni.

Poleg teh mirnih utrpevanj, ki pogosto določajo voljo, obstajajo nekatera silovita čustva iste vrste, ki imajo podobno velik vpliv na to zmožnost. Ko mi kdo drug stori kakšno krivico, pogosto čutim silovito strast maščevanja, ki me priganja, da si zanj želim zlo in kazen, neodvisno od vseh premislekov o ugodju in koristi za mene samega. Ko mi neposredno grozi katerakoli mučna bolezen, se moji strahovi, zle slutnje in odpori dvignejo visoko in ustvarijo občutno čustvo.

Običajna napaka metafizikov je bila v tem, da so usmerjanje volje v celoti pripisovali enemu od teh načel in domnevali, da drugo nima nobenega vpliva. Ljudje pogosto delujejo vede proti svojemu interesu, zato stališče o največjem možnem dobra nanje vselej ne vpliva. Ljudje pogosto delujejo proti siloviti strasti pri zasledovanju svojih interesov in načrtov: zato ni zgolj trenutno nelagodje tisto, ki jih določa. Na splošno lahko pripomnimo, da na voljo delujeta obe ti načeli, kjer pa sta si v nasprotju, pa da eno od obeh prevlada, v skladu s *splošnim* značajem ali *trenutnim* nagnjenjem osebe. Kar imenujemo moč duha, zajema prevlado mirnih utrpevanj nad silovitimi strastmi, četudi zlahka opazimo, da ni nobenega človeka, ki bi bil tako stalno v lasti te vrline, da se ne bi nikoli, ob nobeni priložnosti, vdal zapeljevanjem strasti in želje. Iz teh sprememb razpoloženja izvira velika težava odločanja glede dejanj in odločitev ljudi, kjer obstajajo kakršnakoli nasprotja motivov in utrpevanj.

IV. razdelek

O vzrokih silovitih strasti

V filozofiji ni nobenega predmeta bolj slastne spekulacije, kot je ta o različnih *vzrokih* in *učinkih* mirnih utrpevanj in silovitih strasti. Očitno je, da utrpevanja ne vplivajo na voljo v sorazmerju s svojo silovitostjo ali motnjo, ki jo povzročijo v razpoloženju, temveč, nasprotno, da ko utrpevanje enkrat postane ustaljeno načelo dejanja in je prevladujoče nagnjenje duše, običajno ne ustvarja več nobenega občutnega vznemirjenja. Ker sta ponavljajoči se običaj in njegova lastna moč dosegla, da se mu je vdala vsaka stvar, vodita delovanja in obnašanje brez tistega nasprotovanja in čustva, ki tako naravno spremlja vsak trenutni izbruh strasti. Zato moramo razlikovati med mirnim in šibkim utrpevanjem; med silovito in močno strastjo. Kljub temu pa je gotovo, da bi – ko bi vodili človeka in ga pognali v kakšno dejanje –, bila običajno boljša politika, če bi vplivali na silovite strasti kot pa na mirna utrpevanja, in ga raje zgrabili za njegovo nagnjenje, kot pa za tisto, kar se običajno imenuje *um*. Objekt bi morali postaviti v take posamezne situacije, ki so primerne za porast silovitosti te strasti. Kajti lahko pripomnimo, da je vse odvisno od situacije objekta in da bo sprememba v tej posameznosti zmožna spremeniti mirna utrpevanja in silovite strasti ene v druge. Obe ti vrsti utrpevanja zasledujeta dobro in se izogibata zlu in obe poveča ali zmanjša porast ali zmanjševanje dobrega ali zla. Toda razlika med njima je v tem: isto dobro, ko je blizu, bo povzročilo silovito strast, medtem takrat, ko je oddaljeno, ustvari zgolj mirno utrpevanje. Ker ta predmet zelo primerno sodi k sedanjemu vprašanju, ki zadeva voljo, ga bomo tu preiskali do dna in bomo obravnavali nekatere od tistih okoliščin in situacij objektov, ki naredijo utrpevanje bodisi mirno bodisi silovito.

Opazna lastnost človekove narave je, da se lahko vsako čustvo, ki spremlja utrpevanje, zlahka spremeni vanj, četudi se po svoji naravi prvotno razlikujeta i sta si celo v nasprotju drug z drugim. Res je, da bi dosegli popolno poenotenje med utrpevanji, je vselej potrebna dvojna relacija vtisov in idej; za ta namen ni dovolj ena sama relacija. Toda četudi to nedvomno potrjuje izkustvo, moramo to razumeti z njegovimi ustreznimi omejitvami in moramo na dvojno relacijo gledati kot zgolj na zahtevo, da eno utrpevanje ustvari drugo. Ko sta dve utrpevanji že povzročeni po njunih posebnih vzrokih in sta obe prisotni v duhu, se zlahka pomešata in poenotita, četudi sta zgolj v eni sami relaciji, včasih pa v sploh nobeni. Prevladujoče utrpevanje požre nižje in ga spremeni v sebe. Duhovi, enkrat vzdraženi, zlahka sprejmejo spremembo v svoji smeri, naravno pa si je zamišljati, da bo ta sprememba prišla iz prevladujočega utrpevanja. Ta povezava je v mnogih vidikih tesnejša med dvema utrpevanjima kot med kakšnim utrpevanjem in ravnodušnostjo.

Ko je oseba enkrat srčno zaljubljena, se za majhne hibe in muhe njene ljubice, ljubosumja in prepire, ki jim je tako podvržen ta odnos, kakorkoli so že neprijetni in povezani z jezo in sovraštvom, vendar ugotovi, da dajo dodatno moč prevladujoči strasti. Običajna zvijača politikov, ko bi zelo prizadeli vsako osebo z dejstvom, s katerim jo mislijo seznaniti, je, da naprej zbudijo njegovo

radovednost in kolikor je le mogoče odlašajo, da bi jo potešili. Tako skrajno dvignejo njeno napetost in nestrpnost, preden ji dajo popoln vpogled v to zadevo. Vedo, da jo bo njena radovednost pahnila v strast, ki jo načrtujejo povzročiti, in pomagajo objektu, da vpliva na duh. Vojaka, ki se pomika v bitko, naravno navdihujeta pogum in zaupanje, ko pomisli na svoje prijatelje in tovariše-vojake, in ga pograbi strah in groza, ko pomisli na sovražnika. Katerokoli že novo čustvo torej izvira iz prvega, naravno poveča pogum, kot enako čustvo, ki izvira iz zadnjega, poveča strah, in sicer na podlagi relacije idej in spremembe nižjega čustva v prevladujoče. Zato se zgodi, da v vojaški disciplini enoličnost in lesk naše navade, regularnost naših vzorcev in gibanj, z vsem pompom in veličastnostjo vojne, opogumljajo nas same in zaveznike, medtem ko nas iste stvari pri sovražniku napolnijo s strahom, četudi so same po sebi prijetne in lepe.

Ker se utrpevanja, kakorkoli že neodvisna, naravno prelivajo druga v drugo, če so prisotna hkrati, iz tega izhaja, da ko sta dobro in zlo postavljena v tako situacijo, da povzročata katerokoli posebno čustvo poleg svojega neposrednega utrpevanja želje ali odpora, mora zadnje utrpevanje dobiti novo moč in silovitost. To se, med drugim, zgodi, kadarkoli kakšen objekt vzbudi nasprotna utrpevanja, kajti opaziti je, da nasprotje utrpevanj običajno povzroči novo čustvo v duhovih in ustvari več nereda kot sopojavljanje katerihkoli dveh afekcij enake moči. To novo čustvo se zlahka pretvori v prevladujočo strast in poveča svojo silovitost preko stopnje, ki bi jo doseglo, če ne bi naletelo na nasprotovanje. Zato si naravno želimo, kar je prepovedano, in uživamo v opravljanju dejanj zgolj zato, ker so nezakonita. Pojem dolžnosti, ko je v nasprotju s strastmi, jih je redkokdaj zmožen preseči, ko pa nima tega učinka, jih je prej zmožen povečati tako, da ustvari nasprotje v naših motivih in načelih.

Učinek je enak ne glede na to, ali nasprotje vznikne iz notranjih motivov ali zunanjih ovir. Strast običajno dobi novo moč in silovitost v obeh primerih. Prizadevanja, ki jih duh naredi, da bi se dvignil nad oviro, vzdražijo življenjske moči in poživijo strast.

Negotovost ima enak vpliv kot nasprotovanje. Vzburjenje mišljenja, hitri prehodi, ki jih naredi od enega stališča do drugega, raznolikost strasti, ki si sledijo drug za drugim, v skladu z različnimi stališči – vse to ustvari vzburjenost v duhu se prelije v prevladujočo strast.

Po mojem mnenju ni nobenega drugega naravnega vzroka, zakaj gotovost zmanjšuje strasti, od tega, da odstranjuje tisto negotovost, ki jih povečuje. Duh, ko je prepuščen samemu sebi, takoj opeša in da bi ohranil svojo vnemo, ga mora podpirati nov tok strasti. Zaradi enakega razloga ima obup, četudi je v nasprotju z gotovostjo, podoben vpliv.

Gotovo je, da nič ne bolj močno oživi katerekoli afekcije kot to, da skrijemo nek del njenega objekta tako, da ga vržemo v nekakšno senco, ki hkrati, da objekt dovolj kaže, da bi zanj pridobili nekakšen interes, še vedno pušča nekaj dela domišljiji. Poleg tega to obskurnost vselej spremlja nekakšna negotovost: prizadevanje, ki ga naredi fantazija, da bi izpolnila idejo, vzbudi življenjske moči in da dodatno moč tej strasti.

Medtem ko obup in gotovost, čeprav sta si v nasprotju drug z drugim, ustvarita enake učinke, se za odsotnost opazi, da ima nasprotne učinke in v različnih okoliščinah bodisi poveča bodisi zmanjša naše afekcije. *Vojvoda de la Rochefoucault* je zelo upravičeno pripomnil, da odsotnost uničuje šibka utrpevanja, vendar povečuje močne strasti, tako kot veter ugasne svečo, vendar razpihuje požar. Dolga odsotnost naravno oslabi našo idejo in zmanjša utrpevanje. Tam pa, kjer je ideja tako močna in živa, da podpira samo sebe, nelagodje, ki vznikne iz te odsotnosti, poveča strast in ji daje novo moč in silovitost.

V. razdelek

O učinkih navade

Toda nič nima večjega učinka tako na povečanje kot na zmanjšanje naših utrpevanj, na sprevračanje ugodja v bolečino in bolečine v ugodje kot navada in ponavljanje. Navada ima dva *prvotna* učinka na duh: podeljuje *lahkotnost* pri opravljanju kateregakoli dejanja ali pojmovanju kakšnega objekta, potem pa *tendenco ali nagnjenje* do njega; iz teh pa lahko razložimo vse njene druge učinke, kakorkoli že izjemne.

Ko se sama duša nanaša na opravljanje kateregakoli dejanja ali na pojmovanje kateregakoli objekta, na katerega ni navajena, je nekakšna neupogljivost v zmožnostih in težava duha, da bi se premaknil v njihovo novo smer. Ker ta težava vzburja življenjske moči, je vir čudenja, presenečenja in vseh čustev, ki vzniknejo iz novosti, in je sama na sebi zelo prijetna, kot vsaka stvar, ki v zmerni meri poživi duha. Toda čeprav je presenečenje prijetno samo na sebi, pa vendarle – ko vzburi življenjske duhove –, ne le poveča naše prijetne, temveč tudi naše boleče afekcije, v skladu z omenjenim načelom, *da se vsako čustvo, ki je pred ali spremlja utrpevanje, zlahka prelije vanj.* Zato je vsaka stvar, ki je nova, najbolj ganljiva in na da bodisi več ugodja bodisi bolečine od tistega, kar ji, strogo vzeto, naravno p pada. Ko se novost pogosto vrne k nam, se ponosi; strast splahni, hitenja življenjskih duhov je konec, objekte pa pregledujemo z večjo mirnostjo.

Ponavljanje postopno ustvari spretnost človekovega duha in nezgrešljiv vir ugodja, pri čemer ta spretnost ne preseže določene stopnje. Tu pa gre omeniti, da ugodje, ki izvira iz zmerne spretnosti, nima enake tendence kot tisto, ki izvira iz novosti, da bi povečalo boleče kot tudi ugodne afekcije. Ugodje spretnosti ne sestoji toliko iz kateregakoli vrenja življenjskih duhov kot iz njihovega urejenega gibanja, ki bo včasih tako močno, da bo celo prelilo bolečino v ugodje in da bomo sčasoma uživali v tistem, kar je bilo najprej najbolj odbijajoče in neprijetno.

Toda spet, tako kot veščina prelije bolečino v ugodje, tako pogosto prelije ugodje v bolečino, ko je to preveliko in stori, da so delovanja duha tako medla in mlačna, da niso nič več zmožna, da bi ga zanimala in podpirala. In res, komajda kak drug objekt postane neprijeten skozi običaj kot tisti, ki jih naravno spremlja

neko čustvo ali afekcija in ki jih uniči prepogosto ponavljanje. Lahko preučujemo oblake in nebesa in drevesa in kamne, ki se kakorkoli pogosto ponavljajo, ne da bi kdajkoli čutili kakšen odpor. Toda ko lepši spol ali glasba ali dobro veselje ali katerakoli stvar, ki naj bi bila naravno prijetna, postane ravnodušna, zlahka ustvari nasprotno afekcijo.

Toda običaj ne daje le spretnosti pri opravljanju vsakršnega dejanja, temveč ravno tako nagnjenje in tendenco do njega tam, kjer ni popolnoma neprijetno in ne more nikoli biti objekt nagnjenja. To pa je razlog, zakaj običaj povečuje vse dejavne, vendar zmanjšuje *trpne* navade – v skladu z opazovanjem umrlega znamenitega filozofa. Ta spretnost odvzema moč trpnih navad tako, da ošibi in otopi gibanje življenjskih duhov. A pri dejavnih navadah življenjski duhovi zadostno podpirajo sami sebe, prizadevanje duha pa jim daje novo moč in jih močneje usmerja k delovanju.

VI. razdelek

O vplivu domišljije na utrpevanja

Omeniti velja, da so domišljija in afekcije tesno povezane in da nič, kar zadeva prvo, ne more biti popolnoma ravnodušno do zadnjih. Kjerkoli naše ideje dobrega ali zla dobijo novo živost, postanejo strasti silovitejše in gredo v korak z domišljijo v vseh njenih različicah. O tem, ali to izvira iz zgoraj omenjenega načela, *da se vsako spremljajoče čustvo zlahka prelije* v *prevladujočega*, ne bom odločil. Za moj sedanji namen je dovolj, da imamo mnogo primerov, ki potrjujejo ta vpliv domišljije na utrpevanja.

Vsako ugodje, s katerim smo seznanjeni, nas prizadene bolj kot vsako drugo, za katerega priznavamo, da je višje, toda o naravi katerega smo popolnoma nevedni. O enem si lahko ustvarimo posebno in določeno idejo, drugega dojemamo pod splošnim pojmom ugodja; gotovo pa je, da bolj splošna in univerzalna kot je katerakoli od naših idej, manj vpliva ima na domišljijo. Splošna ideja, čeprav ni nič drugega kot posebna ideja, ugledana na določen način, je običajno bolj nejasna, to pa zato, ker nobena posamezna ideja, s katero predstavljamo splošno idejo, ni nikoli fiksirana ali določena, temveč jo je mogoče zlahka zamenjati z drugo posamezno idejo, ki bo v enaki meri rabila za predstavo.

Obstaja znan niz dogodkov iz zgodovine *Grčije*, ki lahko rabi za naš sedanji namen. *Temistokles* je *Atencem* povedal, da je naredil načrt, ki bi bil zelo koristen za ljudstvo, vendar pa zanj ni mogoče, da bi mu ga sporočil, ne da bi pokvaril njegovo izvedbo, saj je bil njegov uspeh v celoti odvisen od tajnosti, v kateri bi moral biti izveden. *Atenci*, namesto da bi mu podelili polno oblast, da bi ravnal, kakor je mislil, da je primerno, so mu ukazali, da svoj načrt sporoči *Aristidu*, v čigar preudarnost so imeli popolno zaupanje in čigar mnenju so bili odločeni slepo se podvreči. *Temistoklesov* načrt je bil, da bi skrivoma požgal ladjevje vseh grških držav, ki je bilo zbrano v sosedni luki in ki bi – ko bi bilo enkrat uničeno –, dalo *Atencem* kraljestvo morja brez vsakršnega tekmeca.

Aristid se je vrnil v skupščino in jim povedal, da nič ne bi moglo biti bolj ugodno od *Temistoklesovega* načrta, toda hkrati tudi, da nič ne bi moglo biti bolj nepravično. Na osnovi česar so ljudje načrt enodušno zavrnili.

Preminuli znameniti zgodovinar[1] občuduje ta niz dogodkov iz antične zgodovine kot enega od najbolj edinstvenih, na katerega je mogoče kjerkoli naleteti. *»Tu«*, pravi on, *»niso filozofi, ki jim je lahko* v *svojih šolah vzpostaviti najbolj prefinjene maksime in najbolj sublimna pravila morale, ki odločajo, da interes ne bi smel nikoli prevladati nad pravičnostjo. Celotno ljudstvo, ki ga zanima predlog, ki mu je dan, je tisto, ki meni, da je pomemben za javno dobro in ki ga kljub temu enodušno in brez omahovanja zavrne zgolj zato, ker je* v *nasprotju s pravičnostjo«.* Z moje strani ne vidim v teh postopkih *Atencev* nič tako izjemnega. Isti razlogi, ki so filozofom tako olajšali vzpostavitev teh sublimnih maksim, si delno prizadevajo zmanjšati zasluge takega ravnanja teh ljudi. Filozofi nikoli ne nihajo med dobičkom in častjo, ker so njihove odločitve splošne, niti njihovih utrpevanj niti domišljije pa ne zanimajo objekti. In čeprav je bila v pričujočem primeru korist za

Atence neposredna, vendar pa, ker je bila znana zgolj pod splošnim pojmom koristi, ne da bi jo dojela kakršnakoli posamezna ideja, je morala imeti manj znaten vpliv na njihovo domišljijo in je bila manj silovita skušnjava, kot če bi bili seznanjeni z vsemi njenimi okoliščinami, sicer bi bilo težko dojeti, da se je celotno ljudstvo, nepravični in nasilni kot že utegnejo biti ljudje, tako enodušno vdalo pravičnosti in zavrnilo kakršnokoli znatno korist.

Vsako zadovoljstvo, ki smo ga kasneje uživali in o katerem je spomin svež in nedaven, deluje na voljo z večji silo kot drugo, o katerem so sledovi razpadli in so domala pozabljeni. Kajti od kod to izvira, kot iz tega, da spomin v prvem primeru pomaga fantaziji in daje dodatno moč in silovitost njenim pojmovanjem? Podoba preteklega ugodja, ki je močna in silovita, podeljuje te lastnosti ideji prihodnjega ugodja, ki je z njo povezana z odnosom podobnosti.

Ugodje, ki je primerno za ta način življenja, v katerega smo vpleteni, bolj vzburja naše želje in poželenja kot drugo, ki mu je tuje. Ta pojav je mogoče pojasniti na osnovi istega načela.

Nič ni bolj zmožno vliti kakega utrpevanja v duh kot zgovornost, s katero so objekti predstavljeni v svojih najmočnejših in najbolj živih barvah. Lahko si saj " priznamo, da je tak objekt cenjen, neki drugi pa osovražen, toda dokler govor ne vzburi domišljije in tem idejam da moč, utegnejo imeti zgolj šibek vpliv bodisi na voljo bodisi na afekcije.

Toda ni vedno potrebna zgovornost. Golo mnenje drugega, posebno ko je uveljavljeno s strastjo, bo povzročilo, da bo ideja dobrega ali slabega, ki bi bila sicer popolnoma zanemarjena, vplivala na nas. To izvira iz načela simpatije ali sporočanja; simpatija, kot sem že pripomnil, pa ni nič drugega kot sprememba ideje v vtis z močjo domišljije.

Velja omeniti, da žive strasti običajno spremlja živa domišljija. V tem pogledu – kot tudi v drugih – je moč utrpevanja odvisna ravno v taki meri od temperamenta osebe kot od narave ali situacije objekta.

[1] Mons. Rollin.

Kot smo že opazili, to verjetje ni nič drugega kot živa ideja, povezana s sedanjim vtisom. Ta živost je nujna okoliščina za vzdraženje vseh naših utrpevanj, mirnih kot tudi silovitih, niti nima zgolj fikcija domišljije kakšen znaten vpliv na ena ali druga. Je prešibka, da bi se polastila duha ali da bi jo spremljalo čustvo.

VII. razdelek

O stičnosti in oddaljenosti v prostoru in času

Obstaja udoben razlog, zakaj bi morali vsako stvar, ki nam je blizu – bodisi v prostoru bodisi v času – dojeti s posebno močjo in živostjo in zakaj bi ta stvar morala presegati vsak drug objekt pri svojem vplivu na domišljijo. Mi sami smo si neposredno prisotni in vse, kar je povezano s sebstvom, mora biti deležno te lastnosti. Toda tam, kjer je objekt tako oddaljen, da je izgubil prednost te relacije, zakaj potem, ko je še bolj oddaljen, postane njegova ideja še bolj medla in bolj nejasna – to bi morda zahtevalo bolj podrobno preiskavo.

Očitno je, da domišljija ne more nikoli v celoti pozabiti točk prostora in časa, v katerem obstajamo, temveč da prejema tako pogosta njihova oglaševanja iz utrpevanj in čutov, da kakorkoli že lahko obrne svojo pozornost na tuje in oddaljene objekte, je nujno, da v vsakem trenutku razmišlja o sedanjosti. Omeniti velja tudi, da v pojmovanju teh objektov, ki jih imamo za realne in obstajajoče, te objekte jemljemo v njihovem pravem redu in situaciji in nikoli ne skočimo iz enega objekta na drugega, ki je od njega oddaljen, ne da bi prešli, vsaj na bežen način, preko vseh tistih objektov, ki so postavljeni med njiju. Ko torej premišljamo o kakem objektu, ki je od nas oddaljen, nismo zgolj prisiljeni, da ga najprej dosežemo tako, da preidemo ves vmesni prostor med nami in objektom, temveč tudi, da moramo v vsakem trenutku obnoviti naš napredek, ko smo v vsakem trenutku ponovno poklicani k obravnavi nas samih in našega sedanjega položaja. Lahko je pojmljivo, da mora ta prekinitev oslabiti to idejo tako, da prekine delovanje duha in ovira pojmovanje, da bi bilo tako intenzivno in neprekinjeno kot takrat, ko premišljujemo o bližnjem objektu. *Manj* korakov kot naredimo, da bi prišli do objekta in *bolj* kot je *gladka* pot, manj zaznavno se čuti zmanjšanje živosti, vendar jo je mogoče še vedno opaziti bolj ali manj v sorazmerju s stopnjami oddaljenosti in težavnosti.

Tu moramo torej preučiti dve vrsti objektov, bližnje in oddaljene, od katerih se prvi s pomočjo svojih relacij do nas samih približajo vtisu po moči in živosti, drugi pa se zaradi prekinitve v našem načinu njihovega dojemanju pojavljajo v šibkejši in bolj nepopolni luči. To je njihov učinek na domišljijo. Če je moje sklepanje pravilno, morajo imeti sorazmeren učinek na voljo in utrpevanja. Bližnji objekti morajo imeti veliko večji vpliv kot daljni in oddaljeni. V skladu s tem v običajnem življenju ugotavljamo, da ljudi v glavnem skrbijo tisti objekti, ki niso veliko oddaljeni bodisi v prostoru bodisi v času, da uživajo v sedanjosti, in tisto, kar je daleč stran, prepuščajo skrbi naključja in usode. Govorite s človekom o njegovih okoliščinah po tridesetih letih in se na vas ne bo oziral. Govorite o tem, kaj se bo zgodilo jutri, pa vam bo naklonil pozornost. Razbitje

ogledala nas bolj skrbi, ko smo doma, od gorenja hiše, ko smo v tujini in oddaljeni nekaj sto starih morskih milj.

Toda še dalje, čeprav ima oddaljenost v prostoru in času znaten učinek na domišljijo in s tem na voljo in utrpevanja, pa so posledice oddaljenosti v prostoru veliko manjše od posledic oddaljenosti v *času.* Dvajset let je gotovo zgolj majhna oddaljenost v času v primerjavi s tistimi, o katerih nekatere od nas utegne poučiti zgodovina in celo spomin, pa vendar dvomim, da bo tisoč starih morskih milj ali celo največja oddaljenost v prostoru, ki jo ta zemeljska krogla utegne dopustiti, tako izredno oslabila naše ideje in zmanjšala naše strasti. *Zahodnoindijski* trgovec vam bo povedal, da ni brez skrbi o tem, kaj se dogaja na *Jamajki*, čeprav so le redki, ki razširijo svoje poglede tako daleč v prihodnost, da se bojijo tako oddaljenih nezgod.

Vzrok tega pojava mora očitno biti v različnih lastnostih prostora in časa. Ne da bi se zatekli v metafiziko, lahko vsakdo zlahka opazi, da prostor ali razsežnost sestoji iz številnih soobstajajočih delov, ki so razmeščeni v nekem redu in zmožni, da so naenkrat prisotni v vidu ali občutku. Nasprotno, čas ali sosledje, čeprav sestoji podobno iz delov, nam nikoli ne predstavi več kot enega naenkrat, niti ni mogoče, da bi bila katerakoli dva dela kdajkoli soobstajajoča. Te lastnosti objektov imajo primeren učinek na domišljijo. Deli razsežnosti, ki so podvrženi združevanju preko čutov, dosežejo povezavo v fantaziji, ker pa pojav enega dela ne izključuje drugega, je tranzicija ali prehod misli skozi stične dele s tem bolj gladek in lahek. Po drugi strani pa nezdružljivost delov časa v njihovi realni eksistenci te dele ločuje v domišljiji in tej zmožnosti bolj otežuje, da bi sledila kakšnemu dolgemu sosledju ali nizu dogodkov. Vsak del se mora pojaviti posamezno in sam, niti ne more regularno vstopiti v fantazijo, ne da bi se znebil tistega, za kar se domneva, da je bilo neposredno pred njim. Tako vsakršna oddaljenost v času povzroča večjo prekinitev v misli kot enaka oddaljenost v prostoru in zato znatneje oslabi idejo in posledično utrpevanja, kar je v skladu z mojim sistemom v veliki meri odvisno od domišljije.

Obstaja drug pojav podobne narave glede omenjenega, to je glede *večjih učinkov iste oddaljenosti v prihodnost od tiste* v *preteklost.* To razliko glede na voljo je mogoče zlahka razložiti. Ker nobeno od naših dejanj ne more spremeniti preteklosti, ni čudno, da ne bi smela nikoli določati volje. Toda glede na utrpevanja je to vprašanje vendarle v celoti in upravičeno vredno raziskovanja.

Poleg nagnjenja k postopnemu napredovanju preko točk prostora in časa imam" drugo posebnost v naši metodi mišljenja, ki prispeva k ustvarjanju tega pojava. Vselej sledimo sosledju časa pri umeščanju naših idej in od obravnave kakšnega objekta lažje preidemo k tistemu, ki mu neposredno sledi, kot k onemu, ki j pred njim. To lahko zvemo, med drugim, iz sosledja, ki ga vselej opazimo v zgodovinskih pripovedi. Nič razen absolutne nujnosti ne more zgodovinarja prisiliti, da krši sosledje časa in v svoji *pripovedi* da prednost dogodku, ki se je v *realnosti* zgodil po nekem drugem dogodku.

To bo zlahka nanesti na vprašanje, ki ga imamo pred seboj, če razmislimo o tistem, kar sem pripomnil prej, da je sedanji položaj osebe vselej položaj domišljije in da od tod izvira pojmovanje vsakršnega oddaljenega objekta. Ko je objekt pretekel, je napredek misli, ko preide nanj iz sedanjosti, v nasprotju z

naravo, saj je prehajanje iz ene točke časa k točki, ki je pred njo, in od te k drugi točki, ki je pred njo, v nasprotju z naravnim tekom sosledja. Po drugi strani, ko obrnemo svojo misel na prihodnji objekt, naša fantazija teče vzdolž toka časa in do tega objekta pride s sosledjem, ki se zdi najbolj naravno, prehajajoče vselej od ene točke časa do tiste, ki je neposredno za njo. To *lahko* napredovanje idej bodri domišljijo in ji omogoča, da dojame svoj objekt v močnejši in popolnejši luči kot takrat, ko smo pri svojem prehodu nenehno ovirani in smo prisiljeni premagati težave, ki vzniknejo iz naravnega nagnjenja fantazije. Mala stopnja oddaljenosti v preteklost ima potemtakem večji učinek pri prekinitvi in oslabitvi pojmovanja kot veliko večja v prihodnost. Iz tega njenega učinka na domišljijo je izpeljan njen vpliv na voljo in utrpevanja.

Obstaja še en vzrok, ki tako prispeva k istemu učinku kot izvira iz iste lastnosti fantazije, s katero smo določeni, da sledimo sosledju časa s podobnim sosledjem idej. Ko iz sedanjega trenutka obravnavamo dve točki časa, enako oddaljeni, ena v preteklost, druga v prihodnost, je očitno, da je, abstraktno vzeto, njuna relacija do sedanjosti domala enaka. Kajti kot bo prihodnost *nekoč* sedanjost, tako je bila preteklost *enkrat* sedanjost. Če bi torej lahko odstranili to lastnost domišljije, bi enaka oddaljenost v preteklost in v prihodnost imela podoben učinek. To ni res zgolj takrat, ko ostaja fantazija fiksirana in iz sedanjosti pregleduje prihodnost in preteklost, temveč tudi tedaj, ko spremeni svoj položaj in nas postavi v različna obdobja časa. Kajti tako kot se nam po eni strani, ko predpostavljamo, da sami obstajamo v točki časa, vrinjeni med sedanji trenutek in prihodnji objekt, zdi, da se nam prihodnji objekt približuje, pretekli pa umika in postaja bolj oddaljen, se nam po drugi strani, ko predpostavljamo, da sami obstajamo v točki časa, vrinjeni med sedanjostjo in preteklostjo, preteklost približuje, prihodnost pa postaja bolj oddaljena. Toda od lastnosti zgoraj omenjene fantazije raje izberemo, da usmerimo naše misli na točko časa, vrinjeno med sedanjostjo in prihodnostjo, kot pa na tisto med sedanjostjo in preteklostjo. Našo eksistenco raje pospešujemo kot zaviramo in – ko sledimo tistemu, kar se zdi naravno sosledje časa-, gremo od preteklosti k sedanjosti in od sedanjosti k prihodnosti. S čimer dojemamo prihodnost kot tisto, ki nam vsak trenutek teče bližje in bližje, preteklost pa kot odmikajočo se. Zato enaka oddaljenost v preteklost in v prihodnost nima enakega učinka na domišljijo, in to zato, ker obravnavamo eno kot nenehno naraščajočo, drugo pa kot nenehno pojemajočo. Fantazija predvideva tek stvari in premeri objekt v tistem stanju, h kateremu stremi kot tudi v onem, ki se šteje kot sedanje.

VIII. razdelek

O istem predmetu – nadaljevanje

Tako smo razložili tri pojave, ki se zdijo dokaj omembe vredni. Zakaj oddaljenost oslabi pojmovanje in strast; zakaj ima oddaljenost v času večji učinek od tiste v prostoru in zakaj ima oddaljenost v pretekli čas še večji učinek od tiste v prihodnost. Zdaj moramo preučiti tri pojave, za katere se zdi, da so – na nek način – nasprotje že omenjenih: Zakaj zelo velika oddaljenost povečuje naše

cenjenje in občudovanje objekta; zakaj ga taka oddaljenost v času povečuje bolj od tiste v prostoru in oddaljenost v preteklost bolj od tiste v prihodnost. Nenavadnost predmeta bo, tako upam, opravičila, da se nekaj časa zadržim na njem.

Naj začnem s prvim pojavom: zakaj velika oddaljenost povečuje naše cenjenje in občudovanje nekega objekta? Očitno je, da zgolj pogled na in kontemplacija o kakršnikoli velikosti, bodisi sosledni bodisi razstrti, razširi dušo in ji nudi čutno naslado in ugodje. Široka planjava, ocean, večnost, sosledje več obdobij – vse to so zabavni objekti in presegajo vse, kakorkoli že lepo, kar ne spremlja njegove lepote s primerno velikostjo. Ko je zdaj katerikoli zelo oddaljen objekt predstavljen domišljiji, naravno premišljujemo o vmesni razdalji in tako – ko dojemamo nekaj velikega in veličastnega –, prejmemo običajno zadovoljstvo. Toda ker fantazija zlahka preide od ene ideje k drugi, z njo povezano, in prenese na drugo vsa utrpevanja, ki jih vzdraži prva, se občudovanje, ki je usmerjeno na oddaljenost, naravno razprši nad oddaljenim objektom. V skladu s tem ugotovimo, da ni nujno, da bi moral biti objekt dejansko oddaljen od nas, da bi povzročil naše občudovanje, temveč da je dovolj, če – z naravno asociacijo idej – prenese naš pogled na katerokoli znatno oddaljenost. Veliki popotnik, čeprav je z nami v isti sobi, bo veljal za zelo izjemno osebo; tako kot je grška medalja celo v našem kabinetu ocenjena za dragoceno redkost. Tu objekt po naravnem prehodu prenaša naše poglede na oddaljenost, občudovanje, ki vznikne iz te oddaljenosti, pa se po drugem naravnem prehodu spet vrne k temu objektu.

Toda čeprav vsaka *velika* oddaljenost ustvari občudovanje za oddaljen objekt, ima oddaljenost v času znatnejši vpliv od tiste v prostoru. Antična doprsja in napisi so bolj cenjeni kot *japonske* mize. In ne da bi omenili *Grke* in *Rimljane,* je gotovo, da z večjim spoštovanjem obravnavamo stare *Kaldejce* in *Egipčane* kot sodobne *Kitajce* ali *Perzijce* in posvečamo več brezplodnega truda, da bi razložili zgodovino in kronologijo prvih, kot bi nas stalo, če bi odpotovali in se z gotovostjo informirali o značaju, vednosti in vladavini slednjih. Prisiljen bom zastraniti, da bi pojasnil ta pojav.

Zelo opazna lastnost v človekovi naravi je, da ima vsako nasprotovanje, ki ne popolnoma vzame poguma in nas ne prestraši, raje nasproten učinek in nas navdahne z bolj kot običajno veličino in vzvišenostjo. Ko zbiramo svoje sile, da bi premagali nasprotje, poživimo dušo in jo dvignemo na raven, s katero se sicer ne bi nikoli seznanila. Poslušnost – ko naredi našo moč odvečno –, naredi, da se je ne zavedamo, toda nasprotje jo zbudi in uporabi.

Res je tudi obrnjeno: nasprotovanje ne zgolj razširi duše, temveč duša, ko je polna poguma in vzvišenosti, na nek način išče nasprotovanje.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis

Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem.[*]

[*] In med ukročenimi zvermi hrepeni, da bi bil uslišan v odgovoru na svoje molitve, s poslušnim merjascem ali da bi z gore prišel rjavkasto-rumeni lev. – Op. prev.

Karkoli podpira in izpolnjuje utrpevanja, nam je ugodno; nasprotno, kar jih slabi in šibi, neugodno. Ker ima nasprotovanje prvi učinek, priljudnost pa drugega, ni čudno, da si duh v nekaterih nagnjenjih želi prvega in ni naklonjen drugi.

Ta načela učinkujejo tako na domišljijo kot tudi na utrpevanja. Da bi se o tem prepričali, moramo zgolj obravnavati vpliv *višin* in *globin* na to zmožnost. Vsaka velika dvignjenost nekega mesta sporoča nekakšen ponos ali sublimnost domišljije in mu daje fantazijsko večjo vrednost od tistih, ki ležijo spodaj, in, *nasprotno*, sublimna in močna domišljija sporoča idejo vzpenjanja in dviga. Od tod izhaja, da nekako povezujemo idejo vsega, kar je dobro, z idejo višine, idejo zla pa z nizkostjo. Za nebesa se domneva, da so zgoraj, pekel pa spodaj. Plemenit genij se imenuje privzdignjen in sublimen. *Atque udam spernit humum fugiente penna.*[†] Nasprotno, vulgarno in trivialno pojmovanje se brez razlike imenuje nizko ali nizkotno. Uspevanje se imenuje vzpenjanje, nesreča sestop. Za kralje in princese se domneva, da so postavljeni na vrh človeških zadev, kot se za kmete in dninarje reče, da so na najnižjih položajih. Te metode razmišljanja in izražanja nas samih nimajo tako majhnih posledic, kot se utegne zdeti na prvi pogled.

Zdravemu razumu kot tudi filozofiji je jasno, da ni nobene naravne niti bistvene razlike med visokim in nizkim in da to razlikovanje vznikne zgolj iz gravitacije materije, ki ustvari gibanje od enega k drugemu. Ista smer, ki se v tem delu zemeljske krogle imenuje vzpenjanje, je na naših antipodih označena kot sestop, kar lahko izvira iz nič drugega kot nasprotnih stremljenj gibanja teles. Zdaj je gotovo, da stremljenja teles, ki nenehno delujejo na naše čute, morajo iz navade ustvariti podobno stremljenje v fantaziji in da ko obravnavamo kakšen objekt, umeščen v vzpenjanje, nam ideja njegove teže daje nagnjenje, da ga prenesemo iz mesta, v katerega je umeščen, na mesto, ki je neposredno pod njim itn., dokler ne dosežemo tal, ki v enaki meri ustavijo telo in našo domišljijo. Zaradi podobnega razloga čutimo težavo pri vzpenjanju in brez nekakšnega upiranja ne preidemo od nižjega k tistemu, kar je umeščeno nad njim, kot da bi naše ideje dobile nekakšno gravitacijo od svojih objektov. Ali ne kot dokaz tega ugotovimo, da se lahkotnost, ki jo tako močno preučujejo v glasbi in pesništvu, imenuje padec ali kadenca harmonije ali osemtaktne periode; da nam ideja lahkotnosti sporoča idejo sestopa na enak način, kot sestop ustvari lahkotnost?

Ker domišljija torej, ko gre od nizkega k visokemu, odkrije v svojih notranjih lastnostih in načelih nasprotje, in ker duša, ko jo privzdigneta veselje in pogum, nekako išče nasprotje in se živahno vrže na vsakršno prizorišče misli ali delovanja, kjer njen pogum naleti na materijo, da jo hrani in uporablja, iz tega izhaja, da vse, kar poživi dušo, bodisi z dotikom utrpevanj bodisi domišljije, naravno sporoča fantaziji to nagnjenje do vzpenjanja in jo določa, da gre proti naravnemu toku svojih misli in pojmovanj. Ta prizadevni napredek domišljije ustreza sedanjemu nagnjenju duha, težava pa, namesto da bi iztrebila njeno jakost in živahnost, ima nasproten učinek, da jo podpira in poveča. Vrlino, genij, moč in bogastva zaradi tega povezujemo z višino in sublimnostjo, tako kot revščino, suženjstvo in norost povezujemo s sestopanjem in nizkostjo. Če bi bila zadeva za nas enaka, kot jo predstavlja Milton za angele, za katerega je *sestop*

[†] In otrese se tal leteče pero. – Op. prev.

nekaj nasprotnega in ki ne *more potopiti brez truda in prisile*, bi bil ta red stvari popolnoma obrnjen. Zato se zdi, da je prava narava vzpenjanja in sestopanja izpeljana iz težave in nagnjenja in zato vsak od njunih učinkov izvira iz tega vira.

Vse to je mogoče zlahka nanesti na sedanje vprašanje, zakaj znatna oddaljenost v času ustvari večje globoko spoštovanje za oddaljene objekte od podobne oddaljenosti v prostoru. Domišljija se giblje z večjo težavo, ko gre od enega dela časa k drugemu kot v prehodu skozi dele prostora, in to zato, ker se zdi prostor ali razsežnost našim čutom enotna, medtem ko je čas ali sosledje vselej razbito in razdeljeno. Ta težava, ko je povezana z majhno oddaljenosti, prekine in oslabi fantazijo, vendar ima nasprotni učinek pri veliki oddaljenosti. Duh, dvignjen z neizmernostjo svojega objekta, še bolj dvigne težava pojmovanja in ko je vsak trenutek prisiljen obnoviti svoja prizadevanja pri prehodu od enega dela časa k drugemu, čuti bolj silovito in sublimno nagnjenje kot pri prehodu skozi dele prostora, kjer ideje tečejo dalje z lahkoto in gladko. V tem nagnjenju nam domišljija, ko tako kot običajno preide od obravnave oddaljenosti k pogledu na oddaljene objekte, da sorazmerno globoko spoštovanje do njih; to pa je razlog, zakaj so ostanki antike v naših očeh tako dragoceni in se zdijo še bolj vredni od tistega, kar je prineseno celo z najbolj oddaljenih delov sveta.

Tretji pojav, ki sem ga omenil, bo popolna potrditev tega. Ni vsaka oddaljenost v času tista, ki ima učinek, da ustvari globoko spoštovanje in cenjenje. Nismo si zmožni zamišljati, da nas bodo naši zanamci prekosili ali da so nam naši predniki enaki. Ta pojav je bolj opazen zato, ker katerakoli oddaljenost v prihodnost ne oslabi naših idej toliko kot enaka oddaljenost v preteklost. Čeprav oddaljenost v preteklost, ko je zelo velika, poveča naše strasti onstran podobne oddaljenosti v prihodnost, ima vendarle majhna oddaljenost večji vpliv na njihovo zmanjševanje.

V našem običajnem načinu mišljenja smo umeščeni v nekakšno vmesno postajo med preteklostjo in prihodnostjo in ker naša domišljija naleti na nekakšno težavo, ko prehaja prvo, in na lahkotnost, ko sledi toku zadnje, težava sporoča pojem vzpenjanja, lahkotnost pa pojem nasprotnega. Zato si domišljamo, da so naši predniki nekako dvignjeni nad nas, naši zanamci pa do so pod nami. Naša fantazija prvih ne doseže brez naprezanja, vendar zlahka druge. Ta naprezanja oslabijo pojmovanje tam, kjer je oddaljenost majhna, vendar povečajo in dvignejo domišljijo, ko jo spremlja primeren objekt. Po drugi strani lahkotnost pomaga fantaziji pri majhni oddaljenosti, vendar odloži svojo moč, ko obravnava kako znatno oddaljenost.

Primerno utegne biti, preden pustimo ta predmet volje, v nekaj besedah povzeti vse, kar je bilo rečeno glede nje, da bi celoto postavili bolj razločno pred oči bralca. Tisto, kar običajno razumemo s *strastjo*, je silovito čustvo duha, ko je prisotno kako dobro ali zlo ali vsakršen objekt, ki je po izvirni tvorbi naših zmožnosti primeren za vzbujanje poželenja. Z *umom* mislimo afekcije iste vrste kot prve, vendar take, ki delujejo bolj mirno in ne povzročajo nobenega nereda v temperamentu. Ta mirnost nas vodi v napako, kar zadeva nje, in povzroči, da jih obravnavamo zgolj kot sklepe naših intelektualnih zmožnosti. Tako *vzroki* kot *učinki* teh silovitih in mirnih strasti so znatno spremenljivi in so v veliki meri

odvisni od posebnega temperamenta in nagnjenja vsakega posameznika. Če govorimo na splošno, imajo silovite strasti močnejši vpliv na voljo, četudi se pogosto ugotovi, da so mirna utrpevanja, ko jih potrdi refleksija in jih podpira odločitev, zmožna, da jih nadzirajo v njihovih najbolj divjih gibanjih. Kar naredi celotno zadevo bolj negotovo, je, da se mirno utrpevanje utegne zlahka spremeniti v silovito strast bodisi s spremembo razpoloženja bodisi okoliščin in položaja objekta, kot da bi si utrpevanje sposodilo moč od kakšnega spremljajočega utrpevanja, običaja ali z vzdraženjem domišljije. V celoti ta boj med strastjo in umom, kot se imenuje, naredi življenje raznoliko in ljudi tako različne ne le drug od drugega, temveč tudi od njih samih v različnih časih. Filozofija lahko razloži zgolj nekaj od teh večjih in opaznih dogodkov te vojne, vendar mora pustiti vse manjše in bolj prefinjene revolucije, ker so odvisne od preveč prefinjenih in podrobnih načel, da bi jih lahko dojela.

IX. razdelek

O neposrednih utrpevanjih

Lahko je opaziti, da so utrpevanja, tako neposredna kot posredna, utemeljena na bolečini in ugodju in da se za tvorbo kakršnekoli afekcije zahteva, da je prisotno nekakšno dobro ali zlo. *Odstranitvi* bolečine in ugodja takoj sledi odstranitev ljubezni in sovraštva, ponosa in ponižnosti, želje in odbojnosti in večine naših refleksivnih in drugotnih vtisov.

Vtisi, ki najbolj naravno in z najmanjšo pripravo nastanejo iz dobrega in zla, so *neposredna* utrpevanja želje in odpora, žalosti in veselja, upanja in strahu, skupaj s hotenjem. Duh si z *izvirnim* instinktom prizadeva združiti z dobrim in se izogniti zlu, čeprav sta dojeta zgolj kot ideji in se obravnavata, kot da obstajata v nekem prihodnjem obdobju časa.

Toda predpostavljajoč, da obstaja neposreden vtis bolečine ali ugodja in da *ta* vznikne iz objekta, ki je povezan z nami ali drugimi, to ne prepreči naklonjenosti ali odpora s posledičnimi čustvi, temveč v sodelovanju z nekaterimi spečimi načeli človekovega duha vzdraži nove vtise ponosa ali ponižnosti, ljubezni ali sovraštva. Ta naklonjenost, ki nas z objektom združuje ali od njega ločuje, še naprej deluje, toda v povezavi s *posrednimi* utrpevanji, ki nastanejo iz dvojne relacije, po eni strani iz vtisov, po drugi strani pa iz idej.

Ta posredna utrpevanja, ki so vselej ugodna ali neugodna, pa s svoje strani dajejo dodatno moč neposrednim utrpevanjem in povečujejo našo željo in odpor do objekta. Tako obleka iz finega blaga ustvari ugodje zaradi svoje lepote, to ugodje pa ustvari neposredna utrpevanja ali vtise hotenja in želje. Poleg tega, ko se za to obleko meni, da pripada nam, nam ta dvojna relacija sporoča sentiment ponosa, ki je posredno utrpevanje, in ugodje, ki to utrpevanje spremlja, se vrne k neposrednim afekcijam in daje novo moč naši želji ali hotenju, veselju ali upanju.

Ko je dobro gotovo ali verjetno, ustvari VESELJE. Ko je v enakem položaju zlo, vznikne ŽALOST ALI BRIDKOST.

Ko je bodisi dobro bodisi zlo negotovo, povzroči STRAH ALI UPANJE, v skladu s stopnjo negotovosti na eni ali drugi strani.

ŽELJA vznikne iz dobrega kot takega, ODPOR pa je izpeljan iz zla. VOLJA se uveljavlja, ko je bodisi dobro ali odsotnost zla mogoče doseči z vsakršnim delovanjem duha ali telesa.

Poleg dobrega in zla ali, z drugimi besedami, bolečine in ugodja neposredna utrpevanja pogosto vzniknejo iz naravnega impulza ali instinkta, kar je popolnoma nerazložljivo. Te vrste je želja po kaznovanju naših sovražnikov in želja po sreči naših prijateljev; lakota, naslada in nekaj drugih telesnih poželenj. Ta utrpevanja, natanko vzeto, ustvarijo dobro in zlo in ne izvirajo iz njiju kot druge afekcije.

Zdi se, da nobena od neposrednih afekcij ne zasluži naše posebne pozornosti, razen upanja in strahu, ki si ju bomo tu prizadevali razložiti. Očitno je, da taisti dogodek, ki bi s svojo gotovostjo ustvaril žalost ali veselje, vselej povzroči strah ali upanje, ko je zgolj verjeten in negotov. Da bi torej razumeli razlog, zakaj ta okoliščina naredi tako veliko razliko, moramo razmisliti o tistem, kar sem že predlagal v prejšnji knjigi glede narave verjetnosti.

Verjetnost nastane iz nasprotja zoperstavljenih možnosti ali vzrokov, s katerimi duhu ni dovoljeno, da se nameri na to ali ono stran, temveč se nenehno ogreva zdaj za eno zdaj za drugo in v je nekem trenutku odločen, da obravnava objekt kot obstajajoč, v drugem pa kot neobstajajoč. Domišljija ali razum, imenujte to kakorkoli si že želite, koleba med nasprotnimi stališči in čeprav morda utegne biti pogosteje usmerjen k eni kot k drugi strani, je zanj nemogoče, da bi – zaradi nasprotovanja vzrokov in možnosti – ostal na eni ali drugi. Za in *proti* vprašanju alternativno prevladujeta in duhu se zdi, ko pregleduje objekt v njegovih nasprotnih načelih, da tako nasprotje izrecno uničuje vso gotovost in vzpostavljeno mnenje.

Predpostavimo potem, da je objekt, o katerega realnosti dvomimo, objekt bodisi želje bodisi odpora; očitno je, da mora duh v skladu s tem, ker se usmeri bodisi v eno bodisi v drugo stran, čutiti trenutni vtis veselja ali bridkosti. Objekt, katerega eksistenco si želimo, nam daje zadovoljstvo, ko premišljamo o tistih vzrokih, ki ga ustvarijo, in zaradi istega razloga vzbudi žalost ali nelagodje pri nasprotni obravnavi. Tako da morajo biti afekcije, ker je razum v vseh verjetnih vprašanjih razdeljen med nasprotna gledišča, na enak način razdeljene med nasprotna čustva.

Če torej preučujemo človekov duh, bomo ugotovili, da glede na utrpevanja nima narave glasbenega pihalnega instrumenta, ki – ko preleti vse note –, takoj izgubi zvok, ko poide sapa, temveč je prej podoben godalnemu instrumentu, kjer po vsakem potegu vibracije še vedno ohranijo nekaj zvoka, ki postopno in neopazno izzveneva. Domišljija je skrajno hitra in agilna, utrpevanja pa so počasna in vztrajna, zaradi česar ne bo vsaka poteza – ko je prisoten kakšen objekt, ki nudi raznolikost pogledov domišljiji in čustev utrpevanju, čeprav fantazija lahko spremeni svoje poglede z veliko hitrostjo –, ustvarila jasne in razločne note utrpevanja, temveč bo neko utrpevanje vselej pomešano in zamešano z drugim. V skladu s tem, ali se verjetnost nagiba k dobremu ali zlu, v

sestavi prevladuje utrpevanje veselja ali bridkosti, ker je narava verjetnosti, da vrže večje število pogledov ali možnosti na eno stran ali, kar je enaka stvar, večje število ponavljanj enega utrpevanja ali – ker se razpršena utrpevanja združijo v eno –, stopnjo tega utrpevanja. To je, z drugimi besedami, žalost in veselje, pomešana drug z drugim, s pomočjo nasprotnih pogledov domišljije ustvarita v svoji enotnosti utrpevanji upanja in strahu.

V tej rubriki se utegne zastaviti zelo zanimivo vprašanje glede nasprotnih utrpevanj, kar je naš sedanji predmet. Opaziti je, da tam, kjer so objekti nasprotnih čustev prisotni hkrati – poleg povečanja prevladujočega utrpevanja (kar je bilo že pojasnjeno in se običajno zgodi ob njunem prvem trku ali naključnem srečanju) – se včasih zgodi, da obe utrpevanji obstajata v sosledju v kratkih intervalih, včasih, da uničita drug drugega in se ne pojavi nobeno, včasih, da obe ostaneta združeni v duhu. Lahko se torej zastavi vprašanje, s kakšno teorijo lahko pojasnimo te razlike in na kakšno splošno načelo jih lahko zvedemo.

Ko nasprotna utrpevanja vzniknejo iz popolnoma različnih objektov, potekajo tako, da se izmenjujejo; pomanjkanje povezave med idejami ločuje vtise drug od drugega in preprečuje njihovo nasprotje. Ko torej človeka prizadene izguba tožbe in se veseli rojstva sina, duh, ki teče od ugodnega do neugodnega objekta, s kakršnokoli hitrostjo naj že opravi to gibanje, lahko stežka brzda eno afekcijo z drugo in ostane med njima v stanju ravnodušnosti.

Lažje doseže tisti mirni položaj, ko je taisti dogodek mešane narave in vsebuje nekaj priskutnega in nekaj ugodnega v svojih različnih okoliščinah. Kajti v tem primeru obe utrpevanji, ki se pomešata drug z drugim zaradi povezanosti, postaneta vzajemno uničujoči in pustita duh v popolnem miru.

Toda predpostavimo, tretjič, da objekt ni sestavljen iz dobrega in zla, temveč se šteje, da je bolj ali manj verjeten ali neverjeten. V tem primeru trdim, da bo v duši hkrati prisotno oboje, in namesto da bi drug drugega uničila in brzdala, bosta obstajala skupaj in s svojo povezavo ustvarila nov vtis ali afekcijo. Nasprotna utrpevanja niso zmožna uničiti druga drugo, razen ko se njuni nasprotni gibanji natančno ne srečata in sta nasprotni v svojih smereh kot tudi v občutku, ki ga ustvarita. To natančno srečanje je odvisno od relacij tistih idej, iz katerih so izpeljana, in je bolj ali manj popolno v skladu s stopnjo te relacije. V primeru verjetnosti so nasprotne možnosti tako oddaljene, da odločajo o eksistenci ali neeksistenci taistega objekta. Ta relacija pa je daleč od tega, da bi bila popolna, kajti nekatere možnosti so na strani eksistence, druge pa na strani neeksistence, kar pa sta dve povsem nezdružljivi stvari. Ni mogoče, da bi z enim samim trdnim pogledom preiskal nasprotne možnosti in dogodke, ki so od njih odvisni; potrebna je domišljija, ki izmenjaje teče od ene k drugi. Vsako gledišče domišljije ustvari svoje posebno utrpevanje, ki postopno razpade in izzveni v opaznem odmevu. Nezdružljivost gledišč drži utrpevanja stran od tega, da bi se neposredno zaletela, če se tak izraz lahko dopusti. Toda njihova relacija je dovolj za mešanje njihovih izzvenevajočih čustev. Ravno na tak način se zgodi, da upanje in strah vznikneta iz različnih mešanic teh nasprotnih utrpevanj veselja in žalosti in iz njunih nepopolnih združevanj in povezav.

V celoti gledano si nasprotni utrpevanji sledita druga drugi izmenjaje, ko vznikneta iz različnih objektov, vzajemno uničita druga drugo, ko izvirata iz različnih delov istega, in obstajata obe in se mešata, ko sta izpeljani iz nasprotnih in nezdružljivih verjetnosti ali možnosti, od katerih je odvisen vsak objekt. V tej celotni zadevi je jasno viden vpliv relacij idej. Ko sta objekta nasprotnih utrpevanj popolnoma različna, sta utrpevanji podobni dvema nasprotnima likerjema v različnih steklenicah, ki nimata nobenega vpliva druga na drugo. Če sta objekta tesno povezana, sta utrpevanji podobni *bazi* in *kislini,* ki – ko sta pomešani –, druga drugo izničita. Če je relacija bolj nepopolna in sestoji iz protislovnih pogledov na isti objekt, sta utrpevanji podobni olju in kisu, ki se – kakorkoli že pomešana – nikoli ne popolnoma združita in postaneta eno.

Ker hipoteza o upanju in strahu nosi s sabo svojo lastno razvidnost, bomo v naših dokazih bolj jedrnati. Nekaj močnih argumentov je bolje kot mnogo slabih.

Utrpevanji strahu in upanja lahko vznikneta, ko so možnosti na obeh straneh enake in ni mogoče odkriti nobene premoči ene nad drugo. V tej situaciji so utrpevanja celo prej najmočnejša, ker ima potem duh najmanj osnove, na katero bi se oprl, in je pahnjen v največjo negotovost. Ko ste vrženi v večji meri verjetnosti na stran žalosti, takoj vidite, da se to utrpevanje razprši nad sestavo in jo obarva v strah. Povečajte verjetnost in s pomočjo tega žalost, in strah bo prevladal še bolj in bolj, dokler se naposled neopazno ne izteče, ker se veselje nenehno zmanjšuje, v čisto žalost. Potem ko ste jo pripeljali v ta položaj, zmanjšajte žalost na enak način, kot ste jo povečali, z zmanjšanjem verjetnosti na tej strani, in to utrpevanje boste jasno videli vsak trenutek, dokler se neopazno ne spremeni v upanje, ki se spet na enak način po počasnih korakih izteče v veselje, ker povečate tisti del sestave s povečanjem verjetnosti. Mar niso to jasni dokazi, da sta utrpevanji strahu in upanja mešanici žalosti in veselja, kot je v optiki dokaz, da je obarvan žarek sonca, ki gre skozi prizmo, sestava dveh drugih, ko – če zmanjšate ali povečate količino enega ali drugega, ugotovite, da ta sorazmerno bolj ali manj prevlada v sestavi? Ne dvomim, da niti filozofija narave niti moralna filozofija ne dopuščata močnejših dokazov.

Verjetnost je dveh vrst; bodisi taka, ko je objekt sam na sebi dejansko negotov in ga določa naključje, bodisi taka, da čeprav je objekt že gotov, je negotov za našo sodbo, ki najde številne dokaze za vsako stran vprašanja. Obe vrsti verjetnosti povzročata strah in upanje, ki lahko izvirata iz tiste lastnosti, o kateri se strinjata, namreč negotovosti in kolebanja, ki ga podeljujeta domišljiji s tistim nasprotjem gledišč, ki je skupno obema vrstama.

Verjetno je dobro ali zlo tisto, ki običajno ustvari upanje ali strah, ker verjetnost, opotekajoče se in nestalna metoda preiskovanja objekta, naravno povzroča podobno mešanico in negotovost utrpevanja. Vendar lahko opazimo, da kjerkoli že lahko nastane ta mešanica zaradi drugih vzrokov, bosta vzniknili utrpevanji strahu in upanja, čeprav ni nikakršne verjetnosti, za kar je treba dopustiti, da je prepričljiv dokaz pričujoče hipoteze.

Ugotavljamo, da zlo, komaj pojmljivo kot *možno,* včasih ustvari strah, posebej če je zlo zelo veliko. Človek ne more misliti o prekomerni bolečini in mučenju, ne da bi se tresel, če je v najmanjši nevarnosti, da ju bo utrpel. Majhno verjetnost

nadomesti velikost zla, občutek pa je enako živ, kot da bi bilo zlo bolj verjetno. En pogled ali bežen pogled na veliko zlo ima enak učinek kot bližnja verjetnost manjšega zla.

Vendar niso zgolj možna zla tista, ki povzročajo zlo, temveč celo nekatera, za katere se dopušča, da *niso možna*, kot takrat, ko se tresemo na robu prepada, čeprav vemo, da smo sami popolnoma varni in je na nas, da izberemo, ali bomo stopili korak dlje. To izvira iz neposredne prisotnosti zla, ki vpliva na domišljijo na enak način, kot bi nanjo vplivala gotovost, toda ker naleti na premislek o naši varnosti, se takoj umakne in povzroči isto vrsto utrpevanja, kot ko nasprotne možnosti ustvarijo nasprotna utrpevanja.

Zla, ki so *gotova*, imajo včasih enak učinek pri tvorbi strahu kot možna ali nemožna zla. Tako se človek v dobro varovanem strogem zaporu, brez najmanjše možnosti pobega, trese ob misli na mučenje, na katerega je bil obsojen. To se zgodi le takrat, ko je neko zlo strašno in vražje. V tem primeru ga duh nenehno zavrača z grozo, medtem ko ga še naprej vsiljuje misli. Zlo je določeno in vzpostavljeno, toda duh ne more prenesti, da bi se na njem zadržal. Iz tega kolebanja in negotovosti vznikne utrpevanje, ki je videti zelo podobno strahu.

Vendar ni zgolj tam, kjer je dobro ali zlo negotovo glede svoje *eksistence*, temveč tudi glede svoje *vrste*, da vznikneta strah ali upanje. Naj neka oseba, o katere verodostojnosti ne more dvomiti, nekomu pove, da je bil eden od njenih sinov nenadoma ubit, potem je očitno, da utrpevanje, ki ga bo ta dogodek sprožil, ne bo postalo čista žalost, dokler ne bo dobil neke informacije, katerega od svojih sinov je izgubil. Tu je zlo gotovo, njegova vrsta pa negotova, zato strahu, ki ga čutimo ob tej priložnosti, ni niti najmanj primešano veselje, in vznikne zgolj iz kolebanja fantazije med svojimi objekti. In čeprav tu vsaka stran vprašanja ustvari isto utrpevanje, pa se vendarle to utrpevanje ne more umiriti, temveč dobi od domišljije kolebajoče in netrdno gibanje, ki je po svojem vzroku kot tudi po svojem občutku podobno mešanici in tekmi žalosti in veselja.

Iz teh načel lahko razložimo nek pojav v utrpevanjih, ki se na prvi pogled zdi zelo izjemen, namreč, da se je presenečenje zmožno spremeniti v strah in da nas vse, kar je nepričakovano, prestraši. Najbolj očiten sklep iz tega je, da je človekova narava na splošno malodušna, ker po nenadnem pojavu kateregakoli objekta takoj sklepamo, da je zel in nas, ne da bi čakali, dokler lahko ne preučimo njegove narave, ali je dober ali slab, najprej zagrabi strah. To je, pravim, najbolj očiten sklep, toda po nadaljnjem preiskovanju bomo ugotovili, da gre ta pojav razložiti drugače. Ta nenadnost in tujost pojava naravno vzbuja nemir duha, podobno kot vse, na kar nismo pripravljeni in na kar nismo navajeni. Ta nemir po svoji strani naravno ustvari radovednost ali vedoželjnost, ki postane – ker je zelo silovita zaradi močnega in nenadnega impulza objekta – nelagodna in je po svojem kolebanju in negotovosti podobna občutku strahu ali mešanim utrpevanjem žalosti in veselja. Ta podoba strahu se naravno spremeni v samo stvar na sebi in nam da dejansko dojemanje zla, ker duh vselej tvori svoje sodbe bolj na osnovi svojega sedanjega nagnjenja kot na osnovi svojih objektov.

Torej imajo vse vrste negotovosti močno povezavo s strahom, čeprav ne povzročajo kakršnegakoli nasprotja utrpevanj z nasprotnimi gledišči in

obravnavami, ki nam jih predstavljajo. Oseba, ki je zapustila svojega prijatelja v kakšni bolezni, bo čutila več tesnobe na svoj račun, kot če bila prisotna, čeprav morda ni le nezmožna, da bi mu nudila svojo pomoč, temveč je prav tako nezmožna presoditi o dogodku njegove bolezni. V tem primeru, čeprav ji je glavni objekt utrpevanja, namreč življenje ali smrt njegovega prijatelja, enako negotov tako takrat, ko je prisotna, kot takrat, ko je odsotna, vendar obstaja tisoč majhnih okoliščin situacije in stanja njegovega prijatelja, katerih poznavanje določa idejo in preprečuje tisto kolebanje in negotovost, ki sta tako tesno povezani s strahom. Negotovost je dejansko v nekem pogledu tesno povezana tako z upanjem kot strahom, ker je bistven del v sestavi prvega utrpevanja, toda razlog, zakaj se nagiba na to stran, je, da je sama negotovost neugodna in je v odnosu vtisov do nelagodnih utrpevanj.

Torej je ta naša gotovost glede vsakršne neznatne okoliščine, ki se nanaša na osebo, tista, ki poveča naše dojemanje njegove smrti ali nesreče. *Horac* je opazil ta pojav.

Ut assidens implumibus pullus avis

Serpentium allapsus timet,

Magis relictis; non, ut adsit, auxili

Latura plus presentibus.

Toda to načelo povezave strahu z negotovostjo peljem še dlje in pripominjam da to utrpevanje ustvari vsak dvom, čeprav nam ne predstavlja na nobeni stran nič razen tistega, kar je dobro in zaželeno. Devica gre na svojo poročno noč 1 posteljo polna strahov in skrbi, čeprav ne pričakuje nič drugega kot ugodje naj višje vrste in tisto, kar si je dolgo želela. Novost in veličina dogodka, zmeda želja in veselja tako zbegajo duha, da ne ve, na katero utrpevanje naj se osredini; od tod vznikne kolebanje ali neumirjenost življenjskih duhov, ki se – ker je v določeni meri nelagodna –, po zelo naravni poti izrodi v strah.

Tako še vedno ugotavljamo, da karkoli že povzroči kakršnokoli kolebanje ali mešanico utrpevanj s katerokoli stopnjo nelagodja, vselej ustvari strah ali vsaj utrpevanje, ki mu je tako podobno, da ju je stežka mogoče razlikovati.

Tu sem se omejil na preiskovanje upanja in strahu v njunih najbolj preprostih in naravnih situacijah, ne da bi obravnaval vseh variacij, ki lahko nastanejo iz mešanice različnih gledišč in premišljevanj. Groza, *zaprepadenost, osuplost, tesnoba* in druga utrpevanja te vrste niso nič drugega kot različne vrste in stopnje strahu. Zlahka si je domišljati, kako lahko različne situacije objekta ali drugačen obrat mišljenja spremenijo celo občutek utrpevanja, to pa lahko na splošno razloži vse posamezne poddelitve drugih afekcij kot tudi strahu. Ljubezen se lahko kaže v obliki *nežnosti, prijateljstva, zaupnosti, cenjenja, dobrovoljnosti* in v mnogih drugih videzih, ki so v osnovi iste afekcije in vzniknejo iz istih vzrokov, čeprav z majhno variacijo, za katero ni treba dati kake posebne razlage. Ta razlog je tisti, zaradi katerega sem se vseskozi omejil na glavna utrpevanja.

Enaka skrb, da bi se izognil dolgoveznosti, je razlog, zakaj sem pustil ob strani preiskovanje volje in neposrednih utrpevanj, kot nastopajo pri živalih, ker ni nič bolj razvidno od tega, da so enake narave in da jih vzbudijo enaki vzroki kot pri

človeških bitjih. To prepuščam bralčevemu lastnemu opazovanju in si želim, da bi hkrati upošteval dodatno moč, ki jo to podeljuje pričujočemu sistemu.

X. razdelek

O vedoželjnosti ali ljubezni do resnice

Vendar se mi zdi, da smo bili nekoliko nepozorni, ko smo preleteli tako mnogo delov človekovega duha in preiskali tako mnogo utrpevanj, ne da bi niti enkrat upoštevali tisto ljubezen do resnice, ki je bila prvi vir vseh naših raziskovanj. Zato bo primerno, preden zapustimo ta predmet, da temu utrpevanju posvetimo nekaj premislekov in pokažemo njegov izvor v človekovi naravi. To je tako posebne vrste afekcija, da ne bi bilo mogoče, da bi jo obravnavali brez nevarnosti obskurnosti in zmede pod katerokoli od tistih rubrik, ki smo jih preučevali.

Resnica je dveh vrst; sestoji bodisi iz odkritja sorazmerij idej, obravnavanih kot takih, bodisi iz ujemanja naših idej objektov z njihovo realno eksistenco. Gotovo je, da prva vrsta resnice ni zaželena zgolj kot resnica in da ni zgolj pravilnost naših sklepov tista, ki nam nudi ugodje. Kajti ti sklepi so enako pravilni, ko odkrijemo enakost dveh teles s šestilom, kot tudi, ko se o tem poučimo z matematično demonstracijo. In čeprav je v enem primeru dokaz demonstrativen, v drugem pa zgolj čuten, pa si duh vendarle, splošno govoreč, tako v prvem kot drugem primeru pridobi enako jamstvo. V aritmetični operaciji, kjer sta tako resnica kot jamstvo enake narave, kot v najbolj globokih algebraičnih problemih, pa je ugodje zelo neznatno, če se raje ne izrodi v bolečino. Kar je jasen dokaz, da zadovoljstvo, ki ga včasih dobimo iz odkritja resnice, ne izvira iz nje zgolj kot take, temveč zgolj kot obdarjene z nekaterimi lastnostmi.

Prva in najbolj pomembna okoliščina, potrebna za to, da naredi resnico prijetno, je genij in zmožnost, ki je uporabljena pri njenem najdevanju in odkrivanju. Kar je lahko in očitno, ni nikoli cenjeno in celo tisto, kar je *samo na sebi* težavno, če pridemo do njegove vednosti brez težav in brez kakršnegakoli naprezanja naše misli ali presojanja, je zgolj malo cenjeno. Radi sledimo demonstracijam matematikov, vendar bi dobili malo razvedrila od osebe, ki bi nas zgolj informirala o sorazmerjih linij in kotov, čeprav bi najbolj zaupali tako njegovi sodbi kot resnicoljubnosti. V tem primeru zadostuje imeti ušesa, da bi se naučili resnice. Nikoli nismo prisiljeni osrediniti našo pozornost ali uveljavljati naš genij, kar pa je od vseh drugih vaj duha najbolj ugodno in prijetno.

Toda čeprav je vaja genija glavni vir tistega zadovoljstva, ki ga dobimo od znanosti, vendarle dvomim, da bi bil sam dovolj, da bi nam dal kakršenkoli znaten užitek. Resnica, ki jo odkrijemo, mora imeti tudi neko pomembnost. Zlahka je množiti algebraične probleme v neskončnost, niti ni nobenega konca pri odkrivanju sorazmerij stožnic; četudi malo matematikov najde kako ugodje v teh raziskavah, pa obrnejo svoje misli k tistemu, kar je bolj koristno in pomembno. Zdaj je vprašanje, na kakšen način ta koristnost in pomembnost delujeta na nas? Težava glede tega vznikne od tod, da so mnogi filozofi porabili

svoj čas, si uničili svoje zdravje in zanemarili svoje bogastvo pri iskanju takih resnic, za katere so ocenili, da so pomembne in koristne za svet, čeprav se je iz njihovega celotnega ravnanja in obnašanja zdelo, da niso bili obdarjeni s kakim deležem javnega duha niti jih ni prav nič skrbelo za interese človeštva. Če bi bili prepričani, da njihova odkritja nimajo nobenih posledic, bi v celoti izgubili ves okus za svoje študije, in bili prepričani, da so do teh posledic v celoti ravnodušni, bi se to zdelo protislovje.

Da bi to protislovje odstranili, moramo upoštevati, da obstajajo nekatere želje in nagnjenja, ki ne gredo dlje od domišljije, in so prej blede sence in podobe utrpevanj kot kake realne afekcije. Torej predpostavimo človeka, ki pregleduje utrdbe nekega mesta, preučuje njihovo trdnost in prednosti, naravne in pridobljene, in opazuje razporeditev in naprave branikov, obzidja, rovov in drugih vojaških del; jasno je, da v sorazmerju s tem, koliko je vse to primerno, da doseže svoje smotre, ta človek prejme ustrezno ugodje in zadovoljstvo. To ugodje, ker vznikne iz koristnosti, ne pa iz oblike objektov, ne more biti nič drugega kot simpatija do prebivalcev, za katerih varnost je vsa ta umetnost uporabljena, čeprav je možno, da lahko ta oseba, kot tujec ali sovražnik, v svojem srcu ne čuti do njih nikakršne naklonjenosti ali do njih celo goji sovraštvo.

Lahko bi se res ugovarjalo, da je taka oddaljena simpatija zelo šibka osnova za utrpevanje in da tako veliko marljivosti in podjetnosti, kot je pogosto opazimo pri filozofih, ni mogoče nikoli izpeljati iz tako neznatnega izvora. Toda tu se vračam na tisto, kar sem že pripomnil, namreč, da ugodje študija sestoji v glavnem iz delovanja duha in uveljavljanja genija ter razuma v odkrivanju ali razumevanju kakšne resnice. Če se pomembnost resnice zahteva za popolnost ugodja, se to ne zgodi na račun kakršnegakoli znatnega dodatka, ki ga sama na sebi prinese k našemu ugodju, temveč zgolj zato, ker se v določeni meri zahteva za priklenitev naše pozornosti. Ko smo brezskrbni in nepozorni, enako delovanje razuma nima na nas nobenega učinka niti ni zmožno dati nobenega tistega zadovoljstva, ki izvira iz njega, ko smo drugače razpoloženi.

Toda poleg delovanja duha, ki je glavna osnova ugodja, se prav tako zahteva nekakšna stopnja uspeha pri doseganju cilja ali odkritje tiste resnice, ki JO iščemo. Glede tega bom izrekel splošno pripombo, ki utegne biti koristna ob mnogih priložnostih, to je, da tam, kjer duh zasleduje kakšen cilj s strastjo, četudi ta strast ni prvotno izpeljana iz tega cilja, temveč zgolj iz delovanja in zasledovanja, vendarle po naravnem teku afekcij pridobimo zanimanje za cilj sam na sebi in nam je neugodno pri vsakem razočaranju, ki ga doživimo pri njegovem zasledovanju. To izvira iz relacije in vzporedne usmerjenosti zgoraj omenjenih utrpevanj.

Da bi vse to ponazoril s podobnim primerom, bom pripomnil, da ne moreta obstajati dve strasti, ki sta bolj podobni druga drugi, kot sta strasti lova in filozofije, kakršnakoli neenakost se že utegne zdeti med njima na prvi pogled. Očitno je, da ugodje lova sestoji iz delovanja duha in telesa: gibanja, pozornosti, težavnosti in negotovosti. Ravno tako je očitno, da mora ta delovanja spremljati ideja koristnosti, da bi sploh imela kakšen učinek na nas. Najbolj bogat, od skoposti najbolj oddaljen človek, čeprav uživa v lovu za jerebicami in fazani, ne

čuti nobenega zadovoljstva, ko ustreli vrane in srake, in to zato, ker meni, da so prve primerne za mizo, druge pa popolnoma neuporabne. Tu je gotovo, da koristnost ali pomembnost sami na sebi ne povzročita nobene realne strasti, temveč sta potrebni zgolj za podporo domišljiji in ista oseba, ki spregleda desetkrat večji dobiček pri vseh drugih zadevah, je vesela, če prinese domov pol ducata gozdnih slok ali deževnikov (ptičev), potem ko je porabila več ur v lovu za njimi. Da bi naredili vzporednico med lovom in filozofijo popolnejšo, lahko pripomnimo, da čeprav je v obeh primerih cilj našega delovanja lahko sam na sebi zaničevan, se v vročici delovanja tako osredinimo na ta cilj, da čutimo veliko neugodje pri vsakršnem razočaranju in nam je žal, ko bodisi zgrešimo našo divjad bodisi zagrešimo napako v našem sklepanju.

Če iščemo drugo vzporednico s temi afekcijami, lahko pretehtamo strast do igre, ki nudi ugodje zaradi istih načel kot lov in filozofija. Dana je bila pripomba, da ugodje igre ne nastane zgolj iz dobitka, ker mnogi pustijo gotov dobitek zaradi te zabave; niti ni izpeljano zgolj iz igre, ker iste osebe nimajo nobenega zadovoljstva, ko ne igrajo za kaj, temveč izvira iz obeh teh vzrokov, združenih, čeprav ločeno nimata nobenega učinka. Tako tu kot v nekaterih kemičnih preparatih mešanica dveh čistih in prozornih tekočin ustvari tretjo, ki je neprozorna in obarvana.

Interes, ki ga imamo za katerokoli igro, pritegne našo pozornost, brez katere ne moremo imeti nobenega ugodja bodisi v tem bodisi v kateremkoli drugem delovanju. Ko je naša pozornost enkrat pritegnjena, nas težava, raznolikost in nenadni obrati sreče zanimajo še naprej, to zanimanje pa je tisto, iz katerega vznikne naše zadovoljstvo. Človeško življenje je tako neprijetno prizorišče in ljudje so na splošno tako brezbrižni, da jim vse, kar jih zabava, čeprav se s strastjo meša bolečina, v glavnem nudi znatno ugodje. To ugodje pa tu poveča narava objektov, ki so – ker so čutni in ozkega obsega –, zlahka razumljeni in sprejemljivi za domišljijo.

Isto teorijo, ki razloži ljubezen do resnice v matematik in algebri, je mogoče razširiti na moralo, politiko, filozofijo narave in druge študije, kjer ne obravnavamo abstraktnih relacij idej, temveč njihove realne povezave in eksistenco. Toda poleg ljubezni do vednosti, ki se kaže v znanostih, obstaja neka vedoželjnost, vsajena v človekovo naravo, ki je strast, izpeljana iz povsem drugačnega načela. Nekateri ljudje imajo nezasitno željo, da bi poznali delovanja in okoliščine svojih sosedov, čeprav njihov interes pri tem nikakor ni v igri in morajo biti za svojo informacijo povsem odvisni od drugih; v tem primeru ni prostora za študij ali marljivost. Poiščimo razlog tega pojava.

Na splošno je bilo dokazano, da je vpliv verjetja hkrati ta, da tako poživi kot vcepi kakšno idejo v domišljijo in prepreči vse vrste kolebanja in negotovost glede nje. Obe ti okoliščini sta ugodni. Z živostjo ideje vplivamo na fantazijo in ustvarimo, čeprav v manjši stopnji, isto ugodje, ki vznikne iz zmernega utrpevanja. Ker živost ideje nudi ugodje, tako gotovo preprečuje nelagodje z določitvijo ene posamične ideje v duhu in ga odvrača od tega, da bi kolebal pri izbiri svojih objektov. Lastnost človekove narave, ki je vidna ob mnogih priložnostih in je skupna tako duhu kot telesu, je, da nam je prehitra in nasilna sprememba neugodna in da kakorkoli že utegnejo biti kakšni objekti sami na

sebi ravnodušni, njihova sprememba vendar vzbudi nelagodje. Ker je narava dvoma, da povzroča variacijo v misli in nas nenadno prestavi od ene ideje k drugi, mora biti posledično razlog bolečine. Do bolečine v glavnem pride, kjer nas v njej zanima interes, relacija ali velikost in novost kakšnega dogodka. Ni vsako stanje stvari tisto, o katerem smo vedoželjni, da bi bili informirani, niti niso stanja stvari taka zgolj zato, ker imamo interes, da bi vedeli. Dovolj je, če nas ideja zadene s tako močjo in nam je tako blizu, da nam vzbudi nelagodje ob svoji nestabilnosti in nestalnosti. Tujec, ko prvič pride v neko mesto, utegne biti popolnoma ravnodušen glede poznavanja zgodovine in dogodivščin prebivalcev, toda ko se dalje seznani z njimi in je med njimi preživel dlje časa, pridobi enako vedoželjnost kot domorodci. Ko beremo zgodovino neke nacije, utegnemo imeti gorečo željo, da bi razjasnili vsakršen dvom ali težavo, ki se pojavlja v njej, vendar postanemo v takih raziskovanjih neprevidni, ko so ideje teh dogodkov v veliki meri zabrisane.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treb povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, fran coščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslo v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne oklepaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

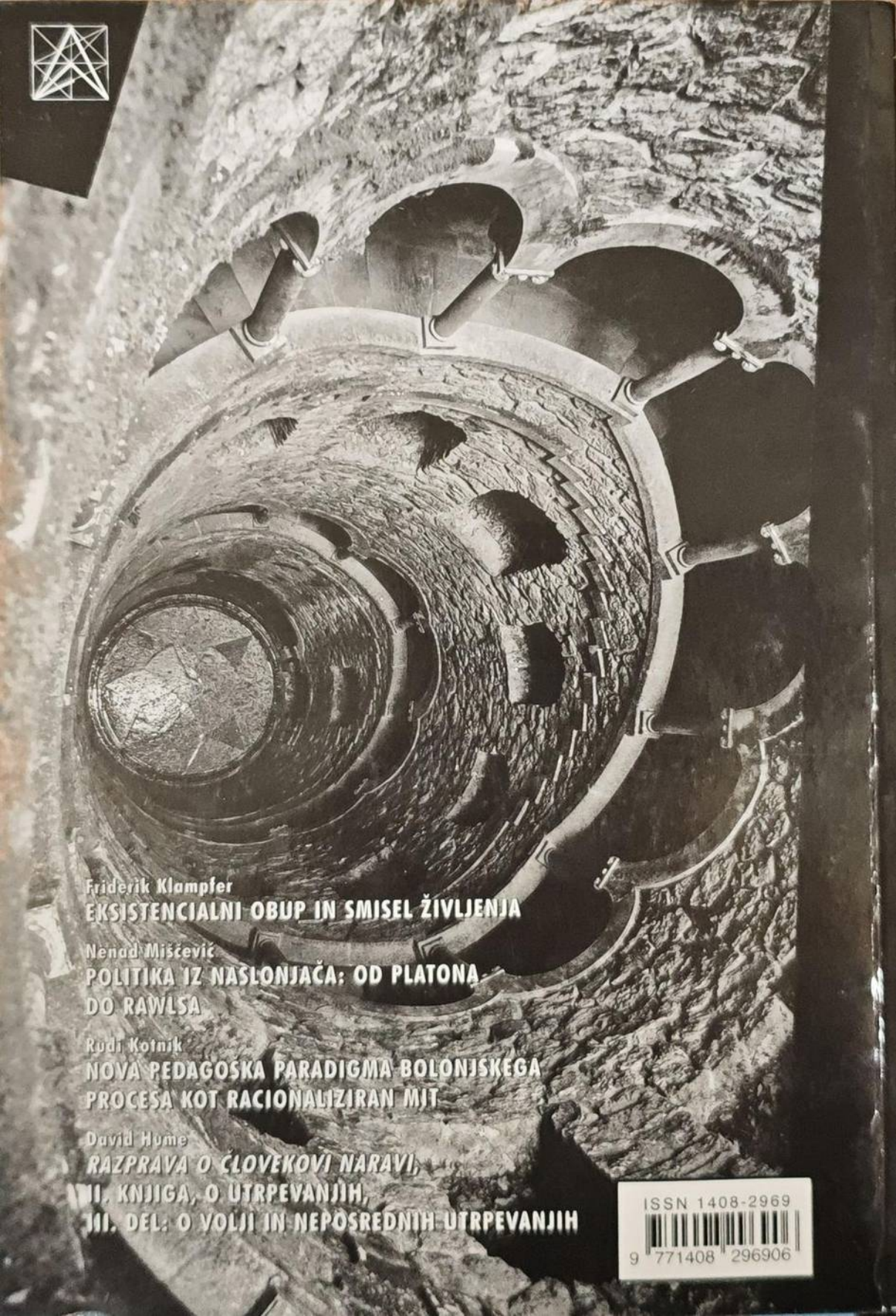
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



Friderik Klampfer
EKSISTENCIALNI OBUP IN SMISEL ŽIVLJENJA

Nenad Miščević
POLITIKA IZ NASLONJAČA: OD PLATONA DO RAWLSA

Rudi Kotnik
NOVA PEDAGOŠKA PARADIGMA BOLONJSKEGA PROCESA KOT RACIONALIZIRAN MIT

David Hume
***RAZPRAVA O ČLOVEKOVI NARAVI*,**
II. KNJIGA, O UTRPEVANJIH,
III. DEL: O VOLJI IN NEPOSREDNIH UTRPEVANJIH

ISSN 1408-2969
9 771408 296906