



**7/8** XXXV (330/331)  
september/oktober 2006

## Vsebina

- Uvodnik**  
1 Lenart Rihar: Vzgoja kritičnega čuta
- Vera inr azum**  
2 Rémi Brague: "Prestara za svoje lastne resnice in zmage"
- Teologija**  
8 Ciril Sorč: V Božji drami vsebovana drama človeštva
- Filozofija**  
16 Jože Hlebs: Kvantna fizika in mit samoorganizacije  
23 Jože Hlebs: Kierkegaard, mislec krščanske eksistence
- Duhovnost**  
35 Tadeja Kerže: Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, III.
- Leposlovje**  
49 Marija Avguštiner Kokalj: Pesmi

## Pogovor

- 62 Lenart Rihar: Prikrit intelektualni sram, če ne napuh  
Pogovor z Markom Kremžarjem, III.

## Pedagogika

- 73 Bojan Zalec: Ali je dobra in obenem nevtralna šola res možna?  
81 Alenka Šverc: Družbene spremembe in šola  
88 Robi Kroflič: Vzgoja za odgovornost med navajanjem in razvajanjem  
95 Leja Drogenik Štibelj: Avtoriteta v vzgoji  
101 Marjan Peneš: Realizem ignacijanske pedagogike  
104 Metka Capuder: Vzgojni pristop Marie Montessori  
111 Ivo Kerže: Problemi sodobne didaktike in pedagogike, III.

## Religiologija

- 118 Peter Peterka: Kabala - religija, mistika ali znanost?

## Obletnica

- 130 Mateja Bizjak: Cerkev je tovarišija  
Intervju z Vinkom Kobalom ob 70 letnici

## Presoja

- 144 Ivo Kerže: Giovanni Reale, Zgodovina antične filozofije

## SLIKA NA NASLOVNICI:

Andreja Muha: **Sobivanje**, 2002, akril na platnu, 120 x 160 cm.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino  
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana  
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78  
E-pošta: info@društvo-skam.si  
Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

Odgovorni urednik: Lenart Rihar  
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drogenik Štibelj, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin, Lea Jenstrle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž, Ana Reberc, Miran Špelič, Ajda Kristina Trontelj

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet  
Upravnik: Gregor Kunej  
Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Tisk: Povše

Na leto izide deset števk. Celoletna naročnina 5.500 SIT (22,95 EUR), za tujino 11.000 SIT (45,90 EUR) na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poština je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja. Besedila sprejemamo v elektronski obliki.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT (4,59 EUR)

### *Uzgoja kritičnega čuta*

*“Usakdo mora živeti v duhu resnice, kar pa ni mogoče brez kritičnega čuta. Ostriti čut za pravo sodbo je osrednja naloga vzgoje. Uzgoja brez kritičnosti je vzgoja brez središča. Sama periferija,” nam zapušča misel veliki filozof Milan Komar, ki smo ga na ljubljanskih Žalah pokopali v letošnjem septembru. Želel je biti pokopan v domovini, katere, če vnesemo parafrazo Balantiča, težko dišečo sapo je vsesal že zmala. In od tedaj je slovensko domovino njegova prašna noga ljubila povsod. Čeravno mu ni nudila brašna, čeravno ga je odstavila od svojih krutih ust in ji niso bile mar njegove zavržene oči. “Če res besede mi ne boš več rekla ...” bi lahko v njegovem imenu nadaljevali s sonetom ... – pa je domovina vendarle rekla besedo. Tik pred smrtjo ga je Univerza v Ljubljani na pobudo Teološke fakultete proglasila za svojega častnega senatorja in domovini nekoliko oprala čast.*

*U smislu uvodnih besed se velja vprašati, kakšna domovina je pokojnega Milana Komarja sprejela v svoje naročje. Ni treba posebne kritičnosti za ugotovitev, da so šle filozofove angažirane besede zvečine mimo nje. Uzgoja ni videti bistvena kategorija. Šola jo izganja, ošibela družina je ne zmore, surova življenjska stvarnost jo nemalokrat zanikuje in izničuje. Če bi naša domovina živela nasvet glede vzgoje kritičnega čuta, ne bi volila predsednikov komunističnega porekla, ne bi (z asistenco Ustavnega sodišča) dopuščala “neodvisne” listovske parapolitike, ne bi tako ležerno pustila umirati rodoljubne zavesti, ne bi prenesla, da na tisoče pobitih slovenskih fantov nima ne groba ne nagrobnika, ne bi kot za šalo požirala (juridičnih) fars tipa Mitja Ribičič, ne bi z nestrpnostjo označevala vsake jasno postavljene besede; skratka, ne bi tako nemarno čofotala v močvarasti filozofiji Slovenskih novic.*

*Komar zatrjuje, da je prava kritičnost dobrohotna in prava dobrohotnost kritična. Kritično misliti je etična dolžnost, iz česar pa ne sledi, da smo etično dolžni kritiko tudi izražati. Izražanje sodb je spet stvar kritične pameti, ki nam enkrat narekuje molčati drugič vpiti. Tretji dan nima zelo povzdignjenega glasu, vseeno pa si želi, da bi njegova dobrohotna kritičnost našla kak odmev. Tudi glede šolstva in vzgoje iz osrednjega vsebinskega sklopa.*

Lenart Rihar

# “Prestara za svoje lastne resnice in zmage”

Zaprošen sem bil za razmislek o izzivih, s katerimi se mora kosati današnja Evropa.<sup>2</sup> Izhajali naj bi iz njene lastne zgodovine. To jemljem dobesedno. Jasno je, da imajo nekateri izzivi izvor v posamičnih delih evropske zgodovine, na primer v odnosih, ki jih je imela do svojih neposrednih sosed, do pravoslavnega sveta ali islama, ali v posledicah, ki so jih prinesle njene čezmorske avanture itd. Do te mere ima Evropa zgodovino, ki je natančno takšna, kakršno ima katera koli druga kultura; natančno tako kakor druge kulture ima gotovo v omari skritih nekaj skeletov. Ker pa je bila Evropi dana priložnost, da osvoji ves svet, je seveda število teh skeletov večje kakor pri drugih. V tem Evropa ni nobena izjema in se za to tudi ne mislim pokoriti.

Sam sem se osredotočil na evropsko zgodovino kot takšno, tj. na to, kar jo dela različno v primerjavi z drugimi kulturami. Menim namreč, da izzivi lahko prihajajo tudi iz drugih kultur. Evropska zgodovina kot takšna ima svojske poteze, ki so lahko zanjo blagoslov ali grožnja. Za svoje razmišljanje o Evropi nisem našel nič boljšega kakor misel, ki sem si jo sposodil od Nietzscheja in z njo naslovil ta prispevek: je morda Evropa “prestara za svoje lastne resnice in zmage”?<sup>3</sup>

## 1) Zgodba o uspehu, ki je porazila sama sebe

Naj začnem s paradoksom: problem Evrope je, da je njena zgodovina zgodba o uspehu. Evropa je zmagovalka. Porazila je svoje nasprotnike. Tu ne mislim samo na njene materialne zmage, ki si jih je v prejšnjih stolet-

jih izborila na bojnih poljih po zaslugi velike premoči v orožju in vojaških tehnikah vseh vrst. Ta zmaga je bila tudi zmaga na ravni idej.

Nečesa takšnega kot post-evropska kultura ni. Kulture, ki izgledajo post-evropske ali se za to imajo, so v resnici dedinje Evrope. Nekateri menijo, da bi morale presekat sidro in se ločiti od Evrope. Dober primer tega je Emersonov harvardski govor iz leta 1837 z naslovom “Ameriški intelektualec” (The American Scholar). Na takšen način si seveda izposojajo elemente, ki so prišli iz Evrope – na primer tehnologija ali demokracija –, nato pa jih razvijejo veliko bolj, kakor so jih razvili na njihovem izvornem domu. Domnevno so post-evropske kulture v resnici nad-evropske. Njihova zmaga – če sploh lahko govorimo o zmagi – je zmaga evropskega bistva nad prirodnostjo njegovega geografskega okvira.

Po drugi strani so bili evropski imperIALIZEM, kolonializem idr. v vseh obdobjih – dejansko vse od začetka – pod ognjem vsestranske kritike. Pomenljivo je, da njihovi argumenti prihajajo iz kritik, s katerimi so Evropejci sami kritizirali različne oblike evropskega razvoja. Ta samokritika je tipična za držo, ki jo je imela Evropa sama do sebe. Njen najbolj oddaljeni prednik bi lahko bil Jean-Jacques Rousseau, ki je že leta 1750 napadel idejo, po kateri naj bi materialni razvoj spodbujal tudi moralno izboljšanje. Nasprotno, po Rousseauju ima moderna rafiniranost v znanostih in umetnostih za posledico razkroj starih političnih kreposti.<sup>4</sup>

Podobni argumenti prihajajo izpod peresa evropskih romantikov, ki so gojili idea-

lizirano podobo srednjega veka. Izven Evrope so ruski slavofili prvi izkoristili analizo svoje situacije. Njihove posnemovalce lahko najdemo po vsem svetu. Vsekakor pa jih je težko resno jemati, če svojih protievropskih čustev ne zasidrajo v kakšni evropski intelektualni avtoriteti. Tu se znamenita teza Francisa Fukuyame o "koncu zgodovine" lahko izkaže za resnično: tržna ekonomija, povezana z liberalno demokracijo, nima alternative, ki bi lahko preživela.<sup>5</sup>

Takšna improvizirana zmaga evropske kulture pa lahko porazi samo sebe. Prvič v teku zgodovine mora neka kultura stopiti sama pred sebe v srečanju, ki je osamelo. Evropa nima "zunanjega". Samó sama lahko sebe spravi v nevarnost. Nevarnost pa je še toliko večja, ker ji pomoč ne more priti od zunaj. Potop Evrope bi bil brodolom brez rešilnih čolnov.

Še nekaj: takšen brodolom bi za brodolomce naredil celotno človeštvo. Evropske zadeve in misli so zajele ves svet. Noben del sveta se evropskemu vplivu ne more povsem izmakniti. Posledica je torej ta: kar spravlja v nevarnost Evropo, spravlja v nevarnost vse, kar nosi v širnem svetu pečat Evrope, tj. skorajda vse. Kar se zgodi Evropi, je, kakor da bi se zgodilo preostanku sveta, kolikor je ta privzel evropske navade. Smrt Evrope bi imela za posledico smrt celotnega sveta. Z besedami iz Shakespearovega *Hamleta*: "Umiranje njegovega veličastva ni samotno umiranje, ampak je kakor tolmun, ki potegne za seboj tisto, kar je ob njem".

## 2) Osamelost Evrope kot nov pojav

Naj sedaj pojasnim svojo tezo o osamelosti Evrope. Kot pojav, ki je nov, ga vidim iz naslednjega razloga. Prejšnje kulture svojega pogleda niso imele usmerjenega same k sebi, ampak k nečemu drugemu. To so lahko storile na različne načine. Tradicionalne kulture so npr. svoj pogled usmerile k nespremenljive-

mu redu narave. Z njim so tekmovale in na področju človeških drž ustvarjale harmonijo, ki jo je mogoče primerjati večnemu miru neba, kakor v tradicionalni Kitajski, ali pa so si prizadevale za ohranitev takšnega reda s tem, da so se razvijale brez pretresov kakor v antičnem Egiptu. Druge kulture so sebe razumele kot zrcalo drugačnega, višjega, ne naravnega neba, ampak neba kot bivališča Boga in blagoslova. Bizanc je na primer samega sebe videl kot predpodobo večnega raja: Kristusovo nebeško kraljestvo je bilo model za zemeljsko kraljestvo njegovega namestnika na zemlji, tj. rimskega *basileusa*.

V prejšnjih časih evropska kultura ni bila nikakršna izjema. Imela pa je precej svojevrsten način gledanja naprej. Naj skiciram to misel! Najprej, ko Evropa sebe ni več videla kot nečesa, kar je v tirih sveta in je njegov del, ampak kot politično enoto in kulturni projekt, je bila dejansko daleč stran od središč, bodisi mest, ki simbolizirajo religijo, ki od tam izhaja (Jeruzalem in Meka), bodisi središč moči in študija (Bagdad in Bizanc). Evropa je bila "na obrobju sveta", na *finis terrae*, da se ne izrazimo dobesedno: na daljnem Zahodu. Nobeno drugo področje zemeljske oble si ni tako malo zaslužilo kakor Evropa, da bi ga – kakor Kitajsko – imenovali "Osrednje kraljestvo". Domnevni evrocentrizem je bil tu enostavno nemogoč.<sup>6</sup>

Vrhu tega je Evropa svoje vire morala iskati zunaj sebe. Njena religija, krščanstvo, ni bila evropskega izvora, ampak je imela svoje korenine na srednjem Vzhodu. Klasična kultura je imela svoj izvor v Grčiji in njeni zakladi so bili uskladiščeni v bizantinskem cesarstvu. Sloviti verz pesnika Jehuda Halevija, Juda iz 12. stoletja, ki je živel v Toledu, izraža njegovo hrepenenje po Jeruzalemu: "Moje srce je na Vzhodu, jaz pa sem na robu Zahoda".<sup>7</sup> Za srednjeveškega človeka srce ni bilo samo sedež čustev (npr. nostalgija po izgubljenem domu). Nasprotno, bilo je središ-

če teženja, najbolj notranji del človekovega gibanja in obenem začetek vsega njegovega gibanja. Evropa se torej lahko v polnosti zaveda, da njeni intelektualni in duhovni izviri niso v Evropi, ampak na Vzhodu.

Nekje sem ta kompleks pojavov poimenoval z imenom "evropska razsrediščenost". Tam sem tudi poskušal izdelati pojmovna orodja, ki nam omogočajo ta pojav razumeti.<sup>8</sup> Zato tega tu ne mislim natančno razlagati.

### 3) Samoosredotočenost

Toda, ali danes to še velja za resnično? V primeru evropske kulture se je zgodilo, da je ta postopoma skozi stoletja z vedno hitrejšimi koraki pešala in se trenutno umika z našega obzorja z neverjetno hitrostjo. To kulturo bi lahko z nekaterimi drugimi, kakor npr. s pokojnim nemškim sociologom Niklasom Luhmannom, poimenoval "staro evropsko" kulturo. *Querelle des anciens et des modernes* (boj med starimi in modernimi, op. prev.) se je bil že davno prej, celo prej kakor

so ga formulirali v poznem 17. stoletju v Franciji; morda že takrat, ko je Machiavelli – seveda z Baconom in Galilejem in drugimi modernimi – nedvomno postal zmagovalec.

Če obstaja "stara evropska" kultura, kaj je "nova evropska" kultura? Kaj je modernost? To je sporno vprašanje, za katerega komaj lahko upam, da se ga bom tu primerno dotaknil.<sup>9</sup> Varna pot, po kateri si lahko ta pojem ogledamo, je v tem, da spomnimo na dva očitna vidika. Po naravi sta to zemljepisni in zgodovinski: 1) naj bo modernost kar koli že, je – kar zadeva geografijo – nastala v Evropi, od kjer se je razširila po vsem svetu; 2) kar zadeva zgodovino, velja, da ne glede na to, kje potegnemo ločnico med modernostjo in tem, kar je bilo pred tem (moderno ime za to obdobje je bilo "srednji vek"), stojimo mi časovno *za* tem razvodjem.

Iz tega lahko izpeljemo dve posledici: 1) mi Evropejci nekako nosimo odgovornost za vse, kar se je neprijetnega zgodilo kjer koli v svetu kot posledica modernosti; 2) nazaj



Andreja Muha: Ujetost moderne dobe, 2003, mešana tehnika, 100 x 70 cm.

enostavno ne moremo iti in se izmakniti modernosti. Izhod, ki ga bomo morali iz tega poiskati, bo vodil *skozi* modernost samo.

Kar zadeva samo vsebino te nove kulture, je moderna Evropa izgubila vsakršno zunanjo točko, na katero bi se lahko nanašala. Naučila se je odvrčati svoj pogled od nebes. Ta proces lahko imenujemo z imeni, kakor so sekularizacija, desakralizacija itd. Še več, moderno Evropo sta Descartes in Bacon – vplivna filozofa iz 16. stoletja – naučila gledati *navzdol* nanjo kot na čisto preprosto stvar brez posvečene avre, kot na področje, ki si ga je treba podrediti, kot na shrambo, ki zadošča vsem našim potrebam. Končno je bila moderna Evropa izučena, naj o drugih kulturah ne misli, da bi lahko postale naš model. Nostalgija po manj razvitih družbah in njihovih nepokvarjenih nrevah je komaj kaj več kot igračka v rokah estotov. Kar zadeva antično Grčijo in Rim, filologija v delih, ki jih preučuje, ne vidi kakšne posebne vrednosti. Nasprotno, danes je prvi korak študenta “klasične” v razkrinkanju ideje “klasične” vzgoje.

S tem še vedno ne vemo, ali se lahko kultura resnično odpove vsakršnemu odnosu do zunanjih *credenda et miranda* in obenem še preživi. Vodeči misleci moderne od Montaigna do Nietzscheja so se še zavedali nevarnosti in so vedno bolj zavestno poudarjali idejo, da je resnica *essai*, poskus, *Versuch*. Nekaj stoletij smo torej delali poskuse ali stave. In če se poskus ponesreči?

#### 4) Preživela “velika pripoved”

Danes vsi poznamo idejo, ki je temelj takoimenovanemu postmodernističnemu gibanju, namreč idejo – citiram poznega Jean-François Lyotarda – o koncu “velikih pripovedi” (fr. *grands récits*).<sup>10</sup> Značilno za te zgodbe je bilo, da so dogodkom, ki so se nam pripetili, našle neko globalno smer. Med temi zgodbami je bila krščanska zgodba o odre-

šenju z njenimi bolj ali manj ustreznimi nadomestki, tj. z razsvetljsko idejo o razvoju ali marksistično shemo razrednega boja, ki se konča v brezrazredni družbi itd. Če je postmodernistična zahteva dobro utemeljena, je s temi zgodbami konec.

Spominjam pa se, da sem nekje prebral ali slišal ugovor proti temu postmodernističnemu prepričanju: ostala je še ena “velika zgodba”, namreč izgradnja evropske skupnosti. To bi utegnil biti zadnji cilj, ki je ostal mladim evropskim elitam. Rečemo lahko, da je evropska zgradba zagotovo zgodba o uspehu. To se še toliko bolj pokaže, če Evropo opazujemo od zunaj, na primer iz Združenih držav ali z Daljnega Vzhoda. V tem je velika mera resnice in nikakor ne bi hotel iz kadi odliti skupaj z vodo tudi dojenčka. Kolikor to zadeva mene, vidim proces evropskega zedinjevanja kot izrazito pozitiven, ga z vsem srcem opravičujem in celo upam, da k temu prispevam svoj *obulus*.

Pa vendarle se sprašujem, če “evroentuzijazem” – kolikor bi bil prevelik – ne nosi v sebi nekaj smrtonosnega. Naj navedem samo pozitivne rezultate: utemeljevanje miroljubnega dialoga med evropskimi narodi je nedvomno dobra stvar; učenje medsebojnega zaupanja in spoštovanja je še boljše; to, da se učimo drug od drugega, pa je najboljše. Ostaja pa štor, ki še štrli. Smo namreč v skušnjavi, da bi se izognili vprašanju in bremenu in današnjega skupnega življenjskega sloga ne bi podvrgli ključni preiskavi. Z eno besedo: ali bo moderni evropski slog zdržal na dolgi progi, ki je pred njim? Ali pa morda samega sebe izpodkopava? To vprašanje je le redko deležno javne obravnave.

Naj tvegam nekaj korakov v to smer. Evropa živi od vrednot, ki jih ni ustvarila sama, ampak so ji bile položene v zibelko. Nekatere je podčrtal že poganski svet, kakor so racionalnost, demokracija, vlada zakona. Nekatere je nakazal antični srednji Vzhod in jih je prinesla s seboj Stara zaveza,

npr. etični značaj religije ali ideja, da ima čas svoj smisel in je usmerjen k Dobremu. Nekateri je povzdignilo krščanstvo in jim dalo častno mesto: med njimi neskončno dostojanstvo človekove osebe, za katero je Bog daroval svojega Sina, ali pa ločitev med duhovnim in časnim področjem.

Moderna Evropa je vedno bila nezmožna ustvarjati nove vrednote. Celo psevdo-revolucionarji so svoje proteste utemeljevali na starejših predpostavkah, tj. svojo vero v pravičnost, naravno enakost vseh ljudi itd. Na primer, po mnenju ameriškega zgodovinarja Carla L. Beckerja so filozofi 18. stoletja, tj. samooklicani "filozofi" francoskega razsvetljenstva, komajda storili kaj več kakor to, da so gradili na Avguštinovem *Božjem mestu*, prevzeli pa so tudi srednjeveški okvir o "naravnem" značaju Dobrega."

Sicer pa nezmožnost ustvarjati vrednote ni nekaj tako hudega. Za govorice, ki so se o tem razširile, moramo pokazati, da so lažne in obenem nesmiselne. "Ustvarjati vrednote" je v resnici strogo nemogoče, kakor je nemogoče dodati temeljno barvo na tri že obstoječe. Vrednote je mogoče le zmešati z že obstoječimi in poudariti ta ali oni odtenek itd. Zares nevarno pa je to, da lahko v resnici izgubimo zaupanje v obstoječe vrednote.

### 5) Zajedalstvo

Evropa je sama odvisna od virov, ki jih sama ne proizvaja. Ne mislim na nafto. Mislim na ljudi. Mislim na vedno bolj rastoči uvoz človeškega blaga in, še več, mislim, da ta uvoz kaže na neko temeljno napako v našem življenjskem slogu. Evropejci so zmožni v popolnosti uživati življenje in njegovo udobje – a, mimogrede, kdo tega ne bi bil?! V popolnosti so zmožni ustvarjati življenje bolj pravično in sanjati o univerzalni pravičnosti tudi za druge dele sveta. Če pa so se za svoje vrednote pripravljeno boriti, je to tudi druga zgodba ... V popolnosti so tudi zmožni

svoje življenje oplešati z umetnostjo, vključno z umetnostjo ugodnega življenja. Na kratko: življenje imamo za *zabavo*.

Toda, ali ga imamo za *dobro*? "Dobro" pomeni: ne samo dobro zame, ampak nena zadnje dobro za vsakega, ki ga je deležen. Če je življenje dobro, mi ga je dovoljeno posredovati. Kaj pa če ni, ampak je samo zabavno? Kar zadeva mene, ki se mi je zgodilo, da živim, mi je dovoljeno, da življenje uredim udobno, kakor pač morem. Kako pa ga lahko odgovorno vsiljujem drugim ljudem? Tega ni mogoče storiti brez nekakšne, vsaj osnovne, *minimalne metafizike*. Njena temeljna predpostavka je antična in srednjeveška ideja, ki jo je sholastična filozofija izrazila v nauku o sovpadanju transcendentalij: *ens et bonum convertuntur*. S preprostejšimi besedami: kar je, je kot tako dobro.

V vsakem primeru so evropske države vedno manj zmožne proizvajati ljudi, ki bi imeli *življenje* za takšno dobro, ki ga je treba posredovati naprej, in ga ne imeti samo za zabavo. Posledica tega je, da morajo iz premodernih dežel uvažati ljudi, ki jih še ni pokvaril moderni duh. Iz tega vidimo, da moderno človeštvo vstopa v neko vrsto samouničujoče dialektike, zato mora le upati, da s svojim življenjskim slogom ne bo preplavilo vsega sveta. Če bi se to zgodilo, bi moralo človeštvo dolgoročno izginiti. Edino upanje za modernost je, da modernizacija ne bo uspela. Tako postavlja na laž svojo lastno stremljenje k univerzalnosti.

Tako pojav s pojmovne ravni prestavljamo na človeško raven: moderna Evropa – kolikor je moderna – živi na vrednotah iz prejšnjih časov, istočasno pa jih nenehno izpodjeda. Brez dvoma se ustvarja veliko hrupa okoli zahodnih vrednot demokracije, strpnosti itd. Istočasno pa nismo več prepričani, da so resnično dobre in bi bilo vredno zanje proizvajati ljudi, ki bi jim ostajali zvesti. Moderni življenjski slog lahko proizvaja vse

vrste *dobrin* z eno samo izjemo: ne zmore pokazati, da je sam *dober*.

Naši jeziki imajo besedo za držo, ki živi od zauživanja dobrin, ki jih proizvedejo drugi ljudje, ne da bi sama prispevala k njihovi proizvodnji. Ta beseda je "zajedalstvo". Moderni svet je zajedalski. Smo zajedalci svojih lastnih prednikov. Že leta 1888 je Nietzsche ustvaril zelo močno podobo: "že davno več ne zbiramo, ampak razsipamo kapital naših prednikov" (*Wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren*).<sup>12</sup>

Najboljši predstavnik takšnega stališča – najboljši po mojem védenju – je francoski pesnik Charles Péguy († 1914). Naj ga navedem: "Z jeklenimi živci – in to je morda njegova edina iznajdba, njegova edina resnična last v vsem njegovem teku – moderni svet dejansko živi skoraj izključno od preteklih generacij, ki jih zaničuje in se pretvarja, da jih ne pozna, generacij, katerih bistvene stvarnosti v resnici ne pozna, medtem ko ne prezira koristi, ki jih od njih ima [...]. Moderni svet je zanesljiv samo v eni stvari: zanesljiv je v zajedalstvu". Drugje povzame: "Moderni svet je po svojem bistvu zajedalec. Svojo moč ali svojo navidezno moč črpa iz ureditev, proti katerim se bori, iz svetov, ki jih poskuša razrušiti".

Problem zajedalstva je, da izpodjeda pojoje svojega lastnega bivanja. V znamenitem Odisejevem monologu v Shakespearovem *Troilus*u se hvalnica "časti" <ang. praise of degree> zaokroži s prikazom grozних posledic omalovaževanja časti: "Požrešnost [...] ima nujno za plen vse, nazadnje požre samo sebe."<sup>13</sup> Hierarhično videnje sveta, ki se izraža v ideji časti, je nepopravljivo izgubljeno;<sup>14</sup> a nevarnost samouničenja je še tu. To je *naš* izziv.

Prevedel: Robert Petkovšek

veroslovje in krščanski svetovni nazor in se tako uvršča med naslednike Romana Guardinija. Je strokovnjak za kulturno filozofijo Evrope, ki jo razvija na temelju odličnega poznavanja antične in srednjeveške zahodne kulture, islamske in judovske filozofije. Svojo "filozofijo Evrope" je podal v delu *Evropa, rimska pot*, ki ga je v slovenskem prevodu izdala Mohorjeva družba (2003). V svojih zadnjih dveh delih pa s filozofskega vidika obravnava zgodovino zaveze (*La loi de Dieu*) in zgodovino človeške izkušnje sveta (*La sagesse du monde*). Predavanje z naslovom "Prestara za svoje lastne resnice in zmage" je imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 25. maja 2006.

2. V prispevku povzemam ideje, ki sem jih že skiciral drugje. Prim. "Schwung oder Schwund? Das alte und das neue Europa. Kontinuität und Brüche", v: K. P. Liessmann (izd.), *Die Furie des Verschwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen*, Vienna, Szolnay, 2000, 41-59; "The Angst of Reason", v: T. Smith (izd.), *Faith and Reason*. The Notre Dame Symposium 1999, South Bend, Saint Augustine's Press, 2000 (v tisku).
3. Prim. Nietzsche, *Zarathustra*, I: Vom freien Tode; Kritische Studienausgabe, Berlin, De Gruyter, 1980, zv. 4, 94.
4. Prim. J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.
5. Prim. F. Fukuyama, *The End of History and Last Man*, New York, The Free Press, 1992.
6. Prim. moja razprava "L'eurocentrisme est-il européen?", v: *La Latinité en question*, Pariz, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine et Union Latine, 2004, 249-259.
7. Jehuda Halevi, Diwân, Shîrey Siôn, Libbi be-Mizrakh ...
8. Prim. moje delo *Europe, la voie romaine* (Paris: NRF, 1999); slov. prev. *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop, Celje, Mohorjeva družba, 2003; prim. tudi "Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung", v: G. Figal et al. (ur.), *Hermeneutische Wege*, Tübingen, Mohr, 2000, 293-306.
9. Prim. moj prvi osnutek "Le problème de l'homme moderne", v: G. Laforest in P. de Lara (ur.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Entretiens de Cerisy, juin 1995, Pariz, Cerf in Québec, PUL, 1998, 217-229.
10. Prim. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Pariz, Minuit, 1979.
11. Prim. C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven and London, Yale U.P., 1932, 31.
12. Nietzsche, fr. 14 [226], pomlad 1888, KSA, zv. 13, 398, ali *Volja do moči*, § 68b.
13. Shakespeare, *Troilus in Kresida*, I, 3, l. 124.
14. Prim. moje delo *La Sagesse du monde*. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Pariz, Fayard, 1999.

I. Rémi Brague je profesor filozofije na pariški Sorboni, na Münchenski univerzi pa vodi stolico za



# V Božji drami vsebovana drama človeštva

**Ob stoletnici rojstva Hansa Ursa von Balthasarja  
(1905-1988)**

Če hočemo govoriti o Božjem odnosu do trpljenja, smrti in odrešenja, moramo spregovoriti o njegovi trinitaričnosti. Vsi podatki o Sveti Trojici so "usodno" pomembni za človeka. Iz poglobljanja v Balthasarjevo teologijo moremo ugotoviti, da Bog "smrtno resno" jemlje človeka, in to moremo razbrati iz dejstva Jezusovega križa - velikonočnega dogodka. Balthasar se veliko ukvarja z večnostnim izvorom in temeljem njegovega ojkonomskega razodevanja in delovanja. Božjega delovanja ne moremo "razumeti" brez poznanja njegovega bistva. Ali drugače: Božje delovanje razodeva njegovo bit. Bog more iti tako daleč zato, ker so v njem vse razdalje premagane. Ni razdalje, ki ne bi bila privzeta v *razdaljo*, ki vlada v Bogu samem, in jo Balthasar postavi pod skupni imenovalec "Theodramatik" (Drama Boga). Balthasar tako napravi iz "drame" teološko kategorijo.<sup>1</sup>

V odnosu do svojega stvarstva, predvsem človeka, Bog doživlja svojo slavo (Herlichkeit) kot dramo (Dramatik)! Samo na temelju slave drama ni proti-božja, ampak je znotraj-božja. Tako ni Balthasar naključno postavil Theodramatik za Herrlichkeit in pred Theologik. Brez "slave" bi bila "drama" "poraz" Boga in ne druga stran ene in iste medalje.<sup>2</sup>

Bog v stvarjenjsko-odrešenjski dinamiki ne odstopi od neslutene dinamike trinitaričnih odnosov, temveč s tem "pridobi" ta dinamika na dramatičnosti, ki pa ima svo-

je temelje v pra-kenozi. Prav zaradi te kenotične narave (biti) je Bog kos trpljenju in smrti. Bog, ki se na temelju svoje kenotične biti spoprime z zlom in trpljenjem in mu ta bit daje moč za zmago, tako ni vnaprej zavarovan pred dramo zla in greha. Tudi ni vzvišeno trpljenje v zavesti, da ga le-to ne more prizadeti v njegovi notranji biti. Tudi to bi lahko "očitali" Balthasarjevi teodiceji. Toda če temeljito "preigramo" njegovo teologijo, bodo ti in še nekateri drugi pomisleki zbledeli.

Poznano nam je, da Balthasar poseže pri utemeljevanju Božjega odrešenjskega delovanja naravnost k začetkom, ki se nahajajo v Bogu samem. Vsi Božji posegi v zgodovini odrešenja imajo svoje korenine v trinitaričnem življenju Boga. Skušajmo spremljati Balthasarja tja, kamor se on sam podaja v strahu in spoštovanju: "To, kar negativna ('filozofska') teologija prepoveduje, se zdi, da ojkonomija v Kristusu podpira: onkraj obeh, toda izhajajoč od obeh tipaje vera sluti skrivnost vseh skrivnosti, ki mora biti postavljena za nedoumljivi temelj možnosti zgodovine odrešenja sveta".<sup>3</sup>

## **Božja troedinost: izvir celotne teologije**

Božja troedinost je "fons totius theologiae". Iz tega dejstva izhaja Hans Urs von Balthasar v svojem teološkem snovanju. Ta "temeljni stavek" teologije, pravi Werbick, "so redki teologi 20. stoletja tako dosledno in resno sprejeli

kot prav Hans Urs von Balthasar".<sup>4</sup> Balthasar razume svojo trinitarično teologijo kot "Božjo dramo" (Theodramatik), tj. kot eksplikacijo (razvoj), kot navzven uresničeno dramo odrešenja med človeško in božjo svobodo. Ta drama premaga vse nepremagljive ovire med božjo vsemogočnostjo in zgodovinsko prigradnostjo. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je razodeto oboje: da se Bog "ukvarja" s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi njegovega odrešenja - tako ima dogma o Trojici v vsej globini odrešenski pomen; da ni šele to ukvarjanje s svetom tisto, ki bi v njem "prebudilo" ljubezen, kot da bi ta šele v stvarstvu prejela svoj "ti" in "drugega", marveč da je Bog že v svoji transcendenci, v samem sebi ljubezen.<sup>5</sup>

Izraziti Boga kot troedinega, misliti o njem kot o "vse določajoči skrivnosti" božje troedinosti, to pomeni za Balthasarja misliti o Bogu kot ljubezni, ki on *je* (in ne samo da jo *imal*), misliti o njem kot o tistem, ki se priobčuje iz ljubezni in kot ljubezen na temelju lastnega razodetja v Logosu, ki je postal meso, in kot Duh Jezusa Kristusa, božji Pnevma. Po Balthasarju moramo o Trojici misliti povsod tam, kjer hočemo dojeti svobodno odnosnost, kar je namen njegove "Theodramatike". Struktura imanentne Trojice oblikuje temeljno "območje predpostavke", iz katerega se more Bog v popolni svobodi in ljubezni odpreti končnemu stvarstvu, ne da bi ga potreboval. Bog je v sebi, že pred vsem drugim, "absolutni eshaton", nedosegljiva polnost. Balthasar je privzel in predelal spoznanja Riharda od Sv. Viktorja<sup>6</sup>: Bog in ljubezen - to spada samo tako skupaj, da je Bog sam v sebi in od večno ljubezen in tako samopodarjanje in odnos, in ne šele v svojem odnosu do sveta. Balthasar zavrne grško "theo-ontologijo" absolutne Biti, čeprav grški način mišljenja zelo ceni, in se obrne k janzovskemu pojmovanju Boga kot brezmejnega ljubezni (prim. TD IV, 191). Ker je ljubezen

v temelju Božje biti, se odloči Balthasar za ontologijo ljubezni, ki pride do izraza v trinitarični ontologiji. In tukaj izvira soteriologija ljubezni. Tako moremo izraziti Balthasarjevo ontologijo s tezo: "Bit in ljubezen sta koekstenzivna", se pokrivata.<sup>7</sup>

Toda ta Božja ljubezen ni nikakršna "romantična ljubezen", marveč je "kenotična ljubezen". Prava ljubezen pomeni izročitev, izgubiti se v drugem. To je v Bogu povsem, saj je v Bogu vse v največji popolnosti in celovitosti. Balthasar imenuje to ljubezen in izročitev Božjih oseb druge drugi, skupaj s pravoslavniimi teologi, popolno kenozo, izgubo samega sebe v drugem (Sich-Verlieren): Očeta v Sinu, Sina v Očetu, Svetega Duha v obeh in obeh v njem, popolna medsebojna predanost in naravnost Božjih oseb, ki jim omogoča bivanje v enem bistvu. Tako je ta medsebojna izročitev, prakenoza (Ur-Kenosis), izvir in zgled vseh ljubečih podarjanj Boga, in jo moremo najti tudi v vsem njegovem izventrinitaričnem delovanju, tj. v njegovem stvarjenju, odrešenju in posvečevanju. Tukaj prisluhnimo besedam Sergeja Bulgakova: "Očetovstvo je dejansko način ljubezni, v katerem hoče biti ljubeči on sam zunaj sebe in ne sam v sebi, da bi dal svoj jaz drugemu jazu ... ta moč rojstva je ekstaza, zapustitev samega sebe, kot nekakšno samoizničenje, ki pa je hkrati realizacija samega sebe preko rojevanja".<sup>8</sup> Zato more Balthasar reči: "Božja ljubezen je že od vedno vnaprej prevzela (unterfasst) vse trpljenje sveta".<sup>9</sup> Tako tudi ne smemo zožiti kenoze na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, saj kenozo tvori temeljno sestavino trinitaričnega božjega življenja.

### "Razdalje" v Bogu

Če hočemo razumeti Balthasarjevo soteriologijo, moramo vedeti za dejstvo, da je "drugačnost" (drugost) Očeta in Sina tako



Andreja Muha: Akt, 2003, svinčnik na papirju, 15 x 21 cm.

velika, absolutna in neskončna, ter odpira tako nezaslišano razdaljo, da so znotraj te njegove razdalje vključene in zaobjete vse druge možne razdalje. Tako je absolutni Bog sam v sebi drugost, drugačnost (Alterität). Če se more Bog v osebi in življenju Jezusa izpostaviti trpljenju tega sveta vse do smrti na križu, ne da bi pri tem izgubil svojo božjo bit; če more v svojem Sinu kot zastopnik vzeti nase brezbožnost (Gottlosigkeit) vseh ljudi, ne da bi pri tem v svojem bistvu nas-

protoval samemu sebi, potem mora biti v njem nekakšen temelj za to odrešensko delovanje. "Ločitev" v Bogu pripravlja prostor za vsako oddaljenost, tudi za oddaljitev greha. Med Bogom in človekom ni tako velike oddaljenosti, katere ne bi mogla premostiti "oddaljenost" med Bogom in Bogom. To pomeni, da se človek ne more tako oddaljiti od Boga, da bi izstopil iz območja Božje ljubezni. Balthasarjeva Trojica je tako inkluzivna, vsevključujoča Trojica. V bistvu

skuša Balthasar s svojo govorico o "ločitvi" oz. "pradrami" (Ur-Drama) v Bogu pojasniti, da imanentno življenje Boga ne pridobi "svoje dinamičnosti in barvitosti, in preko greha, križa in pekla svoje zavzetosti in globine" (TD III, 304); da Sin in Duh v Bogu nista samo (v bistvu) "enaka", ampak tudi neskončno "druga", tako da božji ljubezni ni bilo potrebno umisliti človeka, da bi onkraj enakega ljubila drugega (v hegeljanskem smislu).<sup>10</sup>

V službi ohranitve in hkrati premostitve te razdalje v troedinem Bogu in v ojkonomiji odrešenja je "kenoza". Dejstvo, da se je večni Logos mogel odreči svoji božanskosti in se izničiti (prim. Flp 2,6-11), vidi Balthasar zakoreninjeno v Božji znotrajtrinitarični "prakenozi". Največja izročitev, ki postane na križu zgodovinsko vidna, ustreza dejstvu v bistvu Boga, ki je kot ljubezen *od vekomaj najbolj skrajna* izročitev.

### **Kenoza – ključni pojem v Balthasarjevi soteriologiji**

Balthasar prepoznava kenozo kot nekakšen skupni imenovalc bivanja Svete Trojice, tako v njenem notranjem podarjanju kakor v njenem podarjanju navzven. "Razloge" za učinkovitost odrešenjske drame, ki doseže svoj vrh v *Mysterium paschale*, odkrije Balthasar v večnem prazviru, troedinem Bogu. To, kar se uresničuje v božjem odrešenjskem poseganju v zgodovino, ima svoje temelje v tem, kar se dogaja v Bogu samem na analogen način. Podarjanje, izpraznjenje, žrtev, oddaljenost, predvsem pa perihoreza in kenoza, so najprej uresničena v trinitaričnem bivanju Boga samega in tam zajemajo svoj polni pomen. Eno je Balthasarju jasno: Kenoza ne ogroža "*božjosti Boga*", temveč je je njen najvišji izraz in uresničitev!

Lösel se ne strinja z Balthasarjevim razumevanjem prakenoze, saj ta obvaruje Boga

pred pojavom ali "naknadnim" vstopom zla v Boga: "Bog more vstopiti v tveganje (riziko) ljubezni do stvarstva samo tako, da je to tveganje v večnosti trinitarično '*zavarovano*' (*abgesichert*). Bog ne bi mogel tvegati, da prikliče v bivanje stvarstvo in temu dokazati svojo neskončno ljubezen, če ne bi bila poprej 'podprta' (unterfangen) možnost grešnega ne stvarstva Bogu po ljubečem da Sina Očetu. Svetopisemski Bog, ki se v stvarjenju, odrešenju in dovršitvi zavezuje stvarstvu, se je pri Balthasarju že vnaprej zavaroval v trinitaričnem življenju. "Božja ljubezen do stvarstva tako pri Balthasaju ni več ljubezen *brez pridržka*."<sup>11</sup> Tukaj bi pripomnil, da jaz ne razumem Balthasarjeve kenoze in iz te izvajane "podprtosti" kot "zavarovanosti", ki bi zmanjševala moč zla in greha, temveč jo razumem kot realnost, ki poudarja še večjo moč božje ljubezni, njeno vsepresegajočo moč. Kenoza - to "pomanjkanje" - postavi Balthasar za Božjo "krepost", za Božjo lastnost.

Razlika med Očetom in Sinom v trinitaričnem življenju se "pokaže v svoji ojkonomski razsežnosti kot pogoj za omogočenje zaobjetja in spravo stvarjenjsko-zgodovinske razlike".<sup>12</sup> V oddelku "*Mysterium paschale*", ki je za Balthasarjevo kristologijo odločilnega pomena, razvija Balthasar misel, da "kenoze" ne smemo zožiti na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, temveč da le-ta predstavlja osnovno razsežnost trinitaričnega Božjega življenja. Učlovečenje Sina ni mišljeno kot prestopitev Boga na *to stran*, da bi tako obvaroval večne razsežnosti Boga, temveč da bi tako omogočil *vstop* človeka v Boga. Tako je Jezus Kristus dokončna "odprtost", "prosojnost" Boga, ki razdaljo med Bogom in človekom premošča v svoji lastni osebi. Pasiologija, kakor jo razvija Balthasar, se skuša izogniti redukciji trpljenja na odrešenjsko stran Boga.<sup>13</sup> Bog vstopi v trpljenje, ga privzame in odreši.

## Znotrajtrinitarični za

Božje bivanje ni v posedovanju, marveč v dajanju, ne v "stati v samem sebi", temveč v "iti iz sebe"; z drugimi besedami: smisel bivanja se izraža kot "za- oz. "k drugemu naravnem bivanju".

Pomembno vlogo v Balthasarjevem učenju ima kristološka himna iz Pisma Filipljanom: "Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu" (Flp 2, 6-8).<sup>14</sup> Balthasar poudarja: "Gre za obrat, ki je odločilnega pomena, v pogledu na Boga, ki tako ni prvenstveno 'absolutna moč', temveč absolutna 'ljubezen', katere suverenost se ne razodeva v oprijemanju svojega, temveč v zapustitvi le-tega. In to do te mere, da se njegova suverenost razprostranja onkraj tega, kar si stoji znotraj sveta kot moč in onemoglost. Božje izničenje (v učlovečenju) ima svojo ontično podlago v večnem Božjem izničenju, v svojem troosebnem izročanju."<sup>15</sup> Zgodovinsko-odrešenjski *pro nobis* križa razkriva znotraj Božji za oseb. Balthasar poudarja, da more teologija *izročitve* zdržati samo zasnovana trinitarično.<sup>16</sup> Končno jo zaznamuje evharistična razsežnost. Evharistija je namreč obstoječa proeksistenca Jezusa in tako Boga samega.<sup>17</sup>

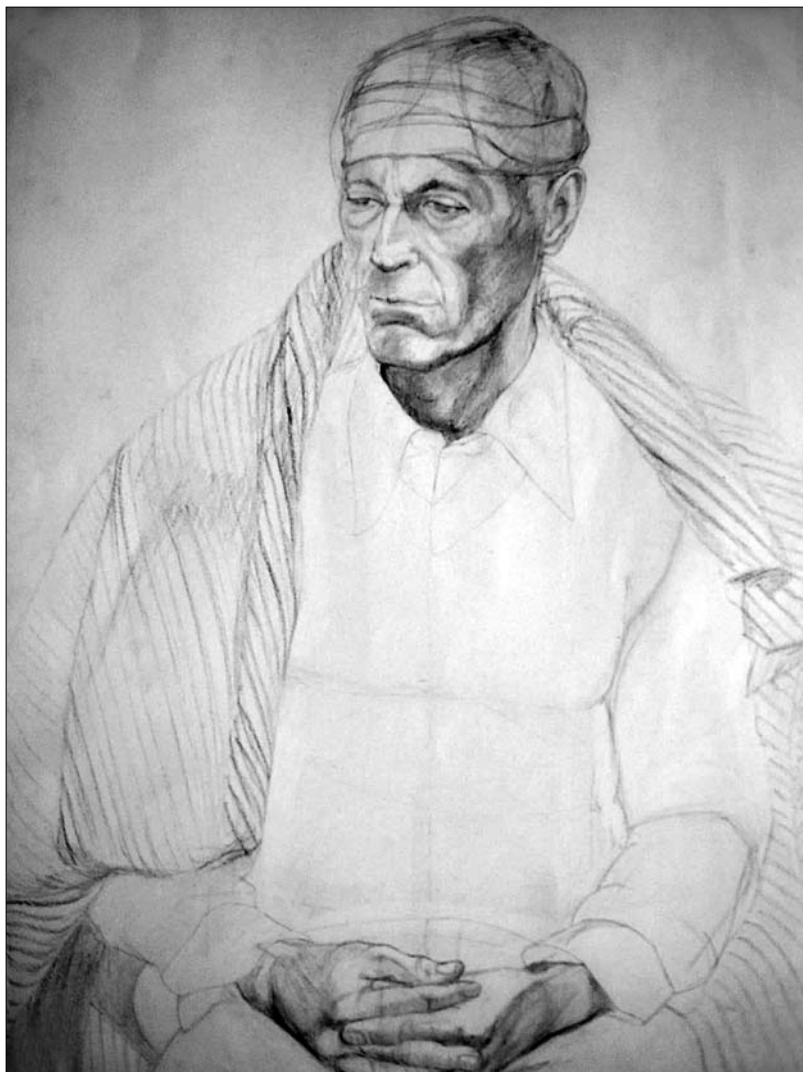
Ta nezadržna, znotrajtrinitarična, bistvena ljubezen more postati temelj tiste darovanjskosti, v kateri se Bog svobodno in avtonomno podvrže ustvarjeni svobodi in tako možnosti zavrtnitve njegove ljubezni. Balthasar pravi: "S prakrenozno so ostale, v svet usmerjene kenoze v temelju omogočene in samo posledice le-te" (TD III, 380). In prav to nasprotovanje božje-absolutne in stvarstvenokončne svobode je "središče teodramatike" (TL II, 81).

## "Bog je tako ljubil svet" (Jn 3,16)

Poudarek v gornjem stavku je na pridevniku "tako", ki izraža dvoje: takšnost ali način božje ljubezni, in njeno intenzivnost: tako zelo! Božje trpljenje ne izhaja iz moči, ki jo ima ustvarjeno bitje, da ga rani, temveč iz moči njegove ljubezni, ki postane nemočna v odnosu do človeške svobode. Tako postane jasno, da je pred Božjim trpljenjem aktivno-svobodna odločitev volje, da ga greh v bistvu ne zadene, temveč pusti, da ga zadene. Balthasar skuje besedo "nad-aktivna-pasivnost" (über-aktive Passivität) (TD III, 212; prim. Neue Klarstellungen, 67-70) in zatrjuje v okviru teološke pasiologije: "Njegovo trpljenje ni nikakršno golo trpljenje, temveč super-aktivnost" (TD II,2, 102s.; prim. Krenski, 231). Trpljenje ljubezni ni zgolj trpna prizadetost, temveč aktivna prepustitev samega sebe prizadetosti. Ljubezen in trpljenje spadata skupaj. Ko Balthasar govori o trpljenju Boga, ne misli na trpljenje v smislu grškega "pathosa", temveč na svobodno izbiro "trpljenja ljubezni". Tako odgovarja Origen - in z njim Balthasar - na vprašanje, kakšno trpljenje trpi Bog: "Passio caritatis" (Hom in Ez. 6,6 /GCS 33,384/).

*Passio caritatis* ni trpljenje, ki bi se prepustilo zlu, temveč le-tega privzame in objame v vsej njegovi razsežnosti in zajame iz ljubezni moč, da ga preмага.<sup>18</sup> "Troedina ljubezen ima moč vso temino, vso odtujenost sveta postaviti v njene večne odnose, iz tega narediti naravnost mračen odnos ("Zakaj si me zapustil?") in trenutek krivde razrešiti z vse presegačim momentom ljubezni" (Krenski, 222).

Dogodek na Golgoti sega v najglobljo notranost Boga in tako za zmeraj prevzame trinitarično življenje Boga. Kristusov križ *ostane*, toda ne kot znamenje poraza, marveč kot dokaz Božje ljubezni in zmage in ostaja v večni Trojici navzoč! Kot smo videli, nam Balthasar kaže predvsem nastavke za križ v večni kenozii. O Kristusovi smrti na križu mo-



Andreja Muha: **Molilec**, 1999, svinčnik na papirju, 56 x 76 cm.

remo govoriti o takšnem kenotičnem dogodku, ki se je zgodil “pro nobis” in “pro mundo” samo, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost.

V Jezusovem trpljenju in smrti trpi in umira učlovečeni Božji Logos. Stare besede “unus ex sanctissima trinitate passus est” moramo razumeti tudi kot temeljni stavek Balthasarjeve teologije križa in pasiologije. Balthasar zavrača Rahnerjev očitek neokalcedonianizma, saj je stavek “eden od Svete Trojice

je trpel” priznan kot pravoveren (DS 401, 432; prim. KKC 468). Balthasar nadaljuje: “ne morem uvideti, kako more biti ‘pro nobis’ Kristusovega križa in vstajenja za nas rodoviten, če ta Križani in Vstali ni ‘unus ex trinitate’”.<sup>19</sup>

Tako ta križ Boga ne skriva ali napravlja neverodostojnega, še več, križ ga v očeh vere še prav odkrije, ga napravi verodostojnega in vrednega spominjanja. Hans Urs von Balthasar je poskušal to krščansko temeljno

prepričanje vzeti teološko resno, ko je hotel na križu Jezusa Kristusa razbrati in od tam naprej razmišljati, kako je Bog ljubezen. Jezusova smrt je paradoksnno znamenje, ki razodeva logiko Božje ljubezni: konec, ki ga predstavlja smrt, postane izrazno sredstvo neskončne ljubezni.<sup>20</sup> Balthasar po pravici poudarja: "Odpoved 'božji podobi' in sprejetje 'podobe hlapca' z vsemi posledicami ne prinaša nikakršne samoodtujitve v trinitarično življenje Boga: Bog je dovolj božji, da more postati skozi učlovečenje, smrt in vstajenje v pravem in ne zgolj navideznem smislu, to, kar je kot Bog od vedno".<sup>21</sup> Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene, kenotične Božje ljubezni. Pri tem moramo poudariti, da se je Bog razodel in izkazal kot "Bog živih", kot Bog življenje, in to prav v dogodku smrti Jezusa iz Nazareta.

Od vekomaj postavljeni križ v srcu Trojice nikakor ne odvzame pomena in moči zgodovini odrešenja. Tisti "od vekomaj" in "vnaprej" prevzemanja (Unterfassung), o katerem Balthasar govori, ne moramo razumeti drugače kot protološki vidik zgodovinskega dogajanja, v katerem se večni odlok v vsakem sedaj in izrecno uresničuje (prim. Krenski, 284-292). Sin stopi na mesto grešnika kot poslani (prim. TD II/2, 136s.), pije kelih jeze in tako sprejme greh in njemu odgovarjajočo božjo jezo, tako da more biti vzdržana v odnosu med Očetom in Sinom. Vse to, ker stopa Sin na mesto grešnika, grešnik pa na mesto Sina (prim. Krenski, 294).

Črte dramatičnega konflikta se stekajo v tisto resničnost, ki pride do izraza v bibličnem "pro nobis", v sistematičnem pojmu "nadomestništvo", v patrističnem jeziku pa v "zamenjavi prostora": "v 'pro nobis' se nahaja najgloblje stičišče medsebojnih odnosov med Bogom in človekom, središče teodramatike".<sup>22</sup> Prevzem podobe hlapca ne nasprotuje njegovi božanskosti in vsemogočnosti. Le prepoznati moramo v tej "vsemogočni

kenozi", da Sin ne sprejema podobe hlapca kot grešnik, ki ni poslušen Bogu, ampak kot tisti, ki je poslušen Očetu in je kot tak svoboden.<sup>23</sup> Vsemogočnost Sina, ki je vsemogočnost "vse moči darovati" (Alles-geben-Könnens), in nemoč, ki ne more nič drugega kakor darovati, sta eno (prim. TD III, 303). V "Božjem služabniku" pride de izraza "vsemogočna kenoza"!

### **Descensus ad inferos – pot k mrtvim**

Dovršitev poslanstva sklene v zadnji konsekvenci Jezusova "pot k mrtvim". Prav izkustva velike sobote mistikinje Adrienne von Speyr<sup>24</sup> in študij teologije očetov glede naše teme so pripeljale Balthasarja do prepričanja, da dovršitev Jezusovega poslanstva vključuje tudi "pot k mrtvim". Jezusov sestop v pekel (descensus) je nujna posledica križa in nujen predpogoj vstajenja. Oče, ki odgovarja za svet in človekovo svobodo, in zato tudi za pekel, mora posledično poslanega Sina pripeljati tudi v ta pekel (MP, 248). Ker je pekel - kakor tudi vse zlo "končno" in zato bistveno omejeno (prim. TD IV, 257) -, more biti po Sinu ponovno "privzeto". Globlje kot Sin ni nihče prodril v stanje peklenškega bivanja. Zato nadaljuje Balthasar s Tomažem Akvinskim: "Zapuščenost med Očetom in križanim Sinom je globlja, bolj smrtonosna kot vsaka možna, časovna ali večna zapuščenost nekega ustvarjenega bitja od Boga. Kajti, če je na križu privzet in spravljen vsak greh, ki je bil storjen na svetu, potem tudi tisti, ki po svojem bistvu prinaša "drugo smrt" (Apd 21,8; Jk 1,15), tako da mora biti križ postavljen na konec pekla (TD III, 461). Upanje za vse temelji po Balthasarjevem prepričanju samo v "najglobljem osebnem zavzemanju Jezusa Kristusa, ki je na križu in v descensusu vzel nase stanje greha, smrti in pekla, da bi bil 'pogubljenim' blizu kot rešitelj".<sup>25</sup>

Vse izjave o peklu moramo tako razumeti v "funkciji Kristusovega dogodka". V veliki spoštljivosti in hkrati upanju piše Balthasar naslednje besede: "Svoboda ustvarjenih bitij je spoštovana, Bog pa jo ob koncu Jezusovega trpljenja sprejme in še enkrat privzame ('inferno profundior': Gregor Veliki). Samo v absolutni šibkosti hoče Bog posredovati od njega ustvarjeni svobodi dar ljubezni, ki odpira vsako ječo in rešuje iz vsake zakrknjenosti: in to v notranji solidarnosti s tistimi, ki zavračajo sleherno solidarnost".<sup>26</sup>

## Za sklep

Naj sklenem z Balthasarjevimi besedami: "Jezus je sicer človek, vendar več kot to: on je Sin Očeta. Zato njegovo trpljenje ni zgolj najhujše, kar je možno, marveč more biti tudi za vse pravno dejanje, saj ima moč vse grehe, pa tudi vse trpljenje sveta prevzeti in ga spremeniti v delo najvišje ljubezni. Najvišje ljubezni ne samo tistega, ki se izroča, temveč tudi tistega, ki ga izroča: 'Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinega Sina' (Jn 3,16), da bi po njem, ki nosi naše grehe, nas spravil s seboj (prim. 2 Kor 5,19-21). To je krščansko oznanilo, kakor ga oznanja Nova zaveza, in samo to v vsej celoti more osvetliti naš problem: Boga in trpljenja."<sup>27</sup>

Še nekaj: odrešenjski vstop Sina v svet in v poti v kraljestvo mrtvih, ima svojo dovršitev v "poti" k Očetu. Toda ne brez nas! Brez povečanja bi se drama sprevrgla v farso. Eno pa ostane: kenoza Večnost ne bo izgubila na dramatičnosti, kajti večno, ljubeče podarjanje ima trinitarične razsežnosti in je tako neizčrpno. Po *prakenozi* imanentne Trojice na večnem začetku in po *odrešenjski kenozi* v stvarjenju in zgodovini prihaja *poveličanjska kenoza* v dinamiki večne prihodnosti.

- theo-drama, v: E. T. Oakes - D. Moss (ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, 2004, 143-157. Berdjajev govori o "tragediji v Bogu"; prim. J. Moltmann, *Trinität und das Reich Gottes*, München, Chr. Kaiser, 1980, 57-63.
2. Prim. A. Moda, *La gloria della croce*, Padova, Messaggero, 1998, 37-60.
  3. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung* (TD III), Johannes, Einsiedeln, 1980, 302.
  4. Prim. J. Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, v: *ThQ* 176 (1996), 225.
  5. H. U. v. Balthasars, TD II/2, 466.
  6. Prim. H.U.v. Balthasar, Einleitung, v: Richard von Sankt-Victor, *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln, Johannes, 1980, 9-22. Prevod je Balthasarjev.
  7. Krenski, 182-183.
  8. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 154.
  9. Balthasar, *Die Antwort des Glaubens*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 2005 (Neuausgabe), 101.
  10. Prim. Krenski, n.d., 203.
  11. Steffen Lösel, Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 2001, 179.
  12. Krenski, n. d., 221.
  13. Jan-Heiner Tück, Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie, v: *IKZ Communio* 32 (2003), 469.
  14. Balthasar, *Theologie der drei Tage*, 27-35. Prim. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 518-531.
  15. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 35.
  16. Prim. prav tam, 102.
  17. Prim. prav tam, 87-91.
  18. Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 241-245.
  19. TD IV, 11.
  20. Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 218-222; 223-243; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario. Nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 335-366.
  21. H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 188.
  22. TD III, 220.
  23. Prim. Balthasar, Gottes Allmacht, v: *IkZ Communio* 13 (1984), 199.
  24. TD IV, 223-293; prim. E. Guerriero, *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1999, 61-69.
  25. J.-H. Tück, Der Abgrund der Freiheit, v: M. Striet - J.-H. Tück (hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2005, 110.
  26. Balthasar, *Pneuma und Institution*, 408-409.
  27. Balthasar, *Die Antwort des Glaubens*, 91-92.

1. S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöningh, Paderborn, 2001, 115-116; prim. B. Quash, The



# Kvantna fizika in mit samoorganizacije

## Fizika in svetovni nazor, II.

Mnogi so danes prepričani, da je kvantna teorija bistveno spremenila ne le fizikalno podobo sveta, marveč da ima daljnosežne posledice tudi za razlago nastanka in razvoja življenja nasploh. Podobno misli tudi Čujčeva. Znanstveniki, "navdihnjeni s kvantno teorijo," pravi, so "začeli nedoločenost odkrivati tudi v makroskopskih procesih". Pri tem izpostavi posebno Ilya Prigogina, "ki jo je odkril pri kemijskih sistemih, ki so daleč od kemijskega ravnovesja" (205).

In kaj je Prigogine v resnici odkril? V določenih strukturiranih raztopin, ki nastanejo v oddaljenosti od termodinamičnega ravnotežja in energetskega minimuma – ob stalnem dovajanju energije od zunaj –, vidijo Prigogine in drugi zadovoljivi model za spontano sintezo organiziranih sistemov, ki naj bi v nadaljnjem razložil tudi nastanek življenja. Res da v določenih raztopinah pri določeni stopnji z dovajanjem energije pride do nastanka urejenih struktur, ki pa pri nadaljnjem dovajanju energije zopet izginejo. Prigogine jih imenuje disipativne strukture. Tako v laboratorijskih pogojih lahko iz preprostejših molekul nastanejo bolj kompleksne molekule. Na osnovi tega dejstva je Prigogine svojo lastno teorijo ekstrapoliral v vse mogoče smeri.

Gre za popularne znanstvene spekulacije, ki so znane pod imeni "teorija samoorganizacije" in "teorija kaosa". Pojavi spontane nastanka struktur, ki jih opisuje fizikalna teorija samoorganizacije, nikakor niso tako daljnosežni, kot bi želeli teoretiki, so pa močno sugestivni. Vse izgleda tako, kot da bi že neživa narava kazala neko lastno ob-

liko spontanosti in ustvarjalnosti. Vendar so t. i. samoorganizacijski procesi, kot jih opisujejo, vedno znova ponovljivi, kar nasprotuje spontanosti, o kateri govorijo. Tudi fizikalno se pojem "samoorganizacije", ki je prevzet iz duhoslovnega področja, ne da opredeliti. Toda to teh teoretikov ne moti. Že sam naslov prve znane Prigoginove knjige *Dialog z naravo* je programatičen za vse tisto, kar potem njegovim spekulacijam s pretiranimi zahtevami in pričakovanji sledi. Prigogine se sklicuje pri tem celo na Goetheja. Medtem ko je Goethe v svojem naravoslovju poskušal resničen dialog z naravo in pri tem odklanjal matematično kontroliran eksperiment, ker da "narava pri mučenju obnemi" (pri tem se nanaša na Fr. Bacona in njegovo zahtevo po "torturi narave"), pa je Prigogine prepričan, da to velja samo za klasično fiziko, njegova lastna teorija pa naj bi Goethejovo stališče, v neki metafiziki narave v okviru fizike, upoštevala.<sup>1</sup>

Na Prigogina se sklicuje tudi Paul Davies, ki je v knjigi *Prinzip Chaos* zapisal, da so tri stoletja naravoslovje določale paradigme Newtonove fizike ali termodinamike, sedaj pa imamo "novo paradigmo ustvarjalnega vesolja, po kateri imajo fizikalni procesi nekaj progresivnega, inovativnega. Nova paradigma poudarja kolektivne, kooperativne in organizirane pojave narave; nanje gleda manj z analitičnega in redukcionističnega, ampak veliko bolj s sintetičnega in holističnega vidika". Vedno bolj jasno postaja, "da ima narava *ustvarjalno moč*".<sup>2</sup> Za Prigoginom ponavlja trditev o "aktivni materiji", ki "da spontano in nepredvi-

dljivo ustvarja nove strukture". "Izgleda," pravi, "da ima 'neko lastno voljo.'"<sup>3</sup> V tej "lastni volji" se po Prigoginu javljajo "avtohtone pravice narave". V kozmosu moramo razlikovati dve bistveni "smeri", "razpršilno" in "ustvarjalno", eno, ki izraža drugi zakon termodinamike, tj. entropijo, in drugo, v kateri se izraža samoorganizirajoča moč materije.

Da se entropija neprestano večja, če sledi materija zgolj fizikalnim zakonitostim, je bilo doslej jasno. Dejstvo je tudi, da se pri razvoju življenja red neprestano gradi, ter da poteka neprestan aktiven boj proti entropiji v živih organizmih. Toda to slednje se dogaja v moči življenjskega principa, ki utemeljuje posebno celostno zakonitost. Tega principa pa v neživi materiji še ni. Toda po nazoru samoorganizacijskih teoretikov naj bi materija sama od sebe ustvarila živa bitja. Če globlje razmislimo o celotni stvari, nam postane jasno, da Prigoginova teorija samoorganizacije ni nič drugega kot instrument "obvladovanja kompleksnega", kot se tudi glasi podnaslov serije knjig, ki jih izdaja skupaj z Gregoire Nicolis-om.<sup>4</sup> Ko prebiramo te knjige, nam postane jasno, da gre prvenstveno za to, kako napraviti kompleksne strukture tehnično uporabne. Torej strukture, ki so se doslej izmikale svojevoljni manipulaciji. To je osnovna težnja fizikalnih teoretikov samoorganizacije.

Pod pojmom "fizika" v tradiranem smislu moramo razumeti znanstveno disciplino, ki uporablja kontrolirano ponovljivi eksperiment, kvantitativno določeno matematično metodo in hkrati posega po naravnih silah. Danes pa so znanstveniki razvili matematične strukturne teorije, ki se osvobajajo odnosa do naravnih sil. Tako postanejo splošno uporabne celo za socialne in psihične procese. In kaj ima vse to še opraviti s fiziko, če za neko disciplino odnos do naravnih sil, to je do fizičnega, ni več obvezujoč? Ravno teorija kaosa oz. samoorganizacijska teorija spada v to vrsto

znanosti. Vedeti moramo, *da takšne discipline ne vsebujejo nobenih novih osnovnih fizikalnih zakonov in nobenih doslej neznanih naravnih sil*, pač pa definirajo določene matematične postopke, katerih modeli so vzeti iz različnih, doslej po duhoslovni znanosti določenih področjih. Gre za razvrednotene, samo še metaforične uporabe pojma "samoorganizacije", ki je doslej veljal samo za žive organizme. Dejansko razširjene teorije samoorganizacije, obdelane v popularno-znanstvenem smislu, niso nič drugega kot moderni miti.

Najobširneje je tak "znanstveni" mit predstavljen v knjigi fizika Ericha Jantscha *Selbstorganisation des Universums*, ki je doživela močno publiciteto in razširjenost. Tisto "samo" v "samoorganizaciji" materije dobi zaporedno vedno bogatejšo vsebino. Jantsch označi to kot najprej zgolj naključno, pri življenjskih procesih je že spontano, nato pri človeku svobodno dogajanje, dokler končno ne pride do "sebstva" (Selbst) vzhodnoazijskih religij, ki je temelj vse biti. Spekulativno je torej pojem samoorganizacije uporabljen za vsa področja, od nežive materije do psiholoških in socialnih fenomenov, kot tudi za umetnost, etiko in religijo. Prepričan je, da lahko na ta način odgovori tudi na temeljna filozofska vprašanja. Materija in duh sta samo "komplementarna vidika" ene in iste samoorganizacijske dinamike; duh kot njen disipativni in materija kot njen konzervativni princip. Duh se *nujno* pojavi kot samoorganizacijska dinamika. Nastopi povsod tam, kjer obstaja "disipativna samoorganizacija". Jasno, da te drzne psevdometafizične spekulacije niso noben dosežek fizike, kar je razvidno že iz tega, da Jantsch tehničnega instrumentarija samoorganizacijske teorije (npr. nelinearne diferencialne enačbe, ponovljivi eksperiment, strogo kvantificiranje itn.) ne uporabi nikjer zunaj ozko fizikalnega področja. Gre zgolj za znanstveno nedopustne ekstrapolacije Prigoginove teorije disipativnih struktur.

Da se Prigogine z delom Jantscha strinja, dokazuje knjiga, ki sta jo izdala skupaj z Isabelle Stengers, z naslovom *Order Out of Chaos*<sup>5</sup> in je v angleški izdaji posvečena prav Jantschu, ki podobno kot Prigogine izjavlja, da ima narava nekaj takega kot "svobodno voljo" in zato lahko proizvaja novo: "Nekoč bomo morda razumeli samoorganizirajoče procese vesolja, ki niso determinirani po slepi izbiri začetnih pogojev, ampak imajo deloma možnosti za samoodločanje".<sup>6</sup> Jantscha je mit samoorganizacije zapeljal tako daleč, da jo je poistil kar z duhom vesolja: "Bog je evolucija," je "samoorganizacija ali duh vesolja".<sup>7</sup>

Na polju samoorganizacije rasejo najrazličnejše cvetke. Prigoginov mitologem o dialoški naravi pa je fasciniral tudi mnoge teologe, katerih lastni nastavek je tudi dialoški. Če celo naravoslovci govorijo o dialoški v fiziki, potem vidijo v tem konec odtujevanja med naravoslovjem in teologijo. Poleg tega je pri mnogih teologih danes prisoten nek antimetafizični afekt, ki onemogoča edino pravo posredništvo med naravoslovjem in teologijo. Poanta popularne znanosti, kot nam jo predočajo dela omenjenih avtorjev, ni samo, da je zelo spekulativna, ampak tudi ta, da bi hotela napraviti tradicionalno metafiziko za odvečno. Kar solidna teologija danes nujno potrebuje, je filozofski vmesni člen, tj. pristna filozofija narave, ki bi lahko posredovala med naravoslovjem in teologijo stvarjenja. Toda takšna filozofija narave lahko zraste samo na polju metafizike, ki pa jo velik del sodobne filozofije odklanja. Tako vseprisotna popularna znanost zapolnjuje vrzel, ki jo taka filozofija pušča odprto. Tako posebno teorija kaosa – ki je filozofsko sicer nepomembna – daje povod za najrazličnejše svetovno-nazorske spekulacije.

Aristotelski pojem narave je vseboval vzročne, finalne in vrednostne kategorije. Toda v sodobnem naravoslovju so – zaradi galilejsko-kartezijanske naravnosti – kla-

sične kategorije izgubile svojo prvotno vlogo. Med zavedajočim se subjektom in znanstvenim konstruktom ne-smiselnega univerzuma ni več prave povezanosti, ampak zija globoka vrzel. Človek, ki vprašuje po smislu, poskuša to vrzel nekako zapolniti, toda abstraktna znanstvena naravnost in sodobna fenomenistična filozofija mu tega ne omogočata na odgovarjajoč način. Posledica je ustvarjanje samoorganizacijskih mitov in hipotez kaosa. Toda tu sta možni samo dve razlagi medsebojne povezave med stvarmi: ali gre za naravno nujnost ali za slučaj. Ker pa ti kategoriji nikakor ne zadostujeta, da bi razložili nastanek sveta, sprejemajo naravoslovci dodatne pojme, ki imajo svoj izvor v duhoslovnem področju. Tako vnašajo pojme, kot so *holizem*, *samoorganizacija*, *spontanost*, *zgodovinskost* in *teleonomija*. Vse to uvajanje pa ni nič drugega kot nek pseudo-aristotelizem, ki sicer uvaja aristotelske kvalitete, ki pa jih znanstveno ne utemlji, pač pa jih uporablja kot ključ za razlago sveta. "Razlog za nastanek teorije kaosa ni nič drugega kot pomanjkanje filozofskega razmisleka," pravi fizik in filozof Mutschler.<sup>8</sup> Dejansko lahko vse te filozofeme odstranimo iz znanstvenih podob sveta, pri tem pa fizikalna razlaga ni niti najmanj prizadeta. Pač pa postane jasno, kaj nam manjka, namreč posredovanje med svetom fizike in smiselnim redom, med mehanističnimi zakoni in ustvarjalno spontanostjo, skratka, med naravo in svobodo.

Kako nalezljiva je samoorganizacijska mitologija, nam pričajo nenazadnje nekateri teologi, ki so podlegli njenemu blišču. Naj omenim delo Hilperta in Hasenhüttla o "stvarjenju in samoorganizaciji", kot se glasi tudi naslov njunega dela.<sup>9</sup> V popularno-znanstvenih variantah sta teorijo kaosa in samoorganizacije razširila teologa Sigurd Daecke v evangeličanskem in Alexander Ganoczy v katoliškem svetu. Posebno priljubljen pri takih teologih je Paul Davies, ki ga tudi najpogosteje citirajo.

Namen Daviesa je popolnoma jasen, po njegovem mnenju nam namreč daje naravoslovje bolj gotovo pot do Boga kot religija. On pri tem niti malo ne podvomi o uspehu naravoslovne metodike. Jasno, da je cilj tovrstne spekulacije odprava tradicionalne metafizike in z njo teologije. Ravno Daecke in Ganoczy bi hotela najti pri Daviesu neko novo "naravno teologijo", ker pač na veliko uporablja pojem Boga. Poleg Daviesa je še cela vrsta avtorjev, ki jih lahko štejemo v to vrsto popularno-

znanstvene literature, ki ima na žalost svoj vpliv tudi na teologijo. Samo nekaj imen: David Bohm, Friedrich Cramer, Jean Charon, Stephen Hawking, Bernulf Kanitscheider, Frank Tipler in drugi.

Na žalost se v poplavi tovrstne literature kar izgubijo solidna kritična dela, ki temeljito analizirajo takšno neresno vrsto literature, na katero se skrajno neodgovorno naslanjajo marsikateri naravoslovci in nena zadnje tudi teologi. Izčrpno predstavitev teo-



Andreja Muha: brez naslova, 2002, akril na platnu, 140 x 160 cm.

rije kaosa in uničujočo kritiko njenih svetovnonazorskih implikacij in ekstrapolacij nam podaja raziskava Teodorja Leiberja.<sup>10</sup> Rüdiger Inhetveen in Rudolf Kotter dobro razkrinkavata Prigoginovo dialoškost narave in nje-gove ekstrapolacije kot golo metaforiko. Ernst Ulrich von Weizsäcker s tehtnimi argumenti zavrača zahtevo samoorganizacijske teorije, da bi mogla dojeti in razložiti življenje.<sup>11</sup> Teolog in filozof Reinhold Esterbauer pa je z odlično študijo prikazal, kako nesmiselna je teorija o nekakšni "enotni znanosti o naravi in Bogu".<sup>12</sup>

Čujčeva je prepričana, da kvantna fizika utemeljuje kozmični *holizem*. Ta stari filozofem izhaja iz monistične razlage sveta. Svet je po tem pojmovanju ena sama in edina enota in celota. Zmerni monizem poleg te celote priznava še Boga, npr. Platonov nazor o svetu. Absolutni monizem pa svet pojmuje kot edino v sebi zaključeno celoto in enoto. Bog je tu bodisi poenoten s svetom ali pa enostavno zanikan, kar je primer v materialističnem monizmu. Holizem je torej najprej filozofski nazor. Toda nekateri znanstveniki prenašajo ta miselni model na čisto naravoslovno področje. Izhodišče so t. i. "prekrižani sistemi". Takšen sistem predstavljajo npr. elementarni delci od trenutka, ko preneha njihovo medsebojno učinkovanje, pa do trenutka, ko z drugimi delci zopet stopijo v medsebojno učinkovanje. Einsteinovo načelo, ki pravi, da sta dve bitnosti na različnih točkah prostora zaradi oddaljenosti dve in ne ena sama bitnost (en *holon*), torej tu ne velja. Nekateri kvantni teoretiki pa stvar razširijo še naprej in predpostavijo, da je ves svet en sam prekrižan sistem, ker so bili vsi elementarni delci že kdaj v medsebojnem učinkovanju z drugimi. Zato naj bi holizem veljal za ves svet.

Čujčeva pri svoji razlagi opozarja na Platona, ki "je vesolje pojmoval kot živo bitje, kot visoko razvito organsko strukturo, katere harmonija se ustvarja s stalnim medsebojnim

vplivanjem med delom in celoto, pri čemer na vsakega od delov delujejo vsi drugi, tudi najbolj oddaljeni deli vesolja" (170). To je t. i. "strukturalno oz. celostno načelo", ki skupaj z "dinamičnim" ali "mehaničnim" načelom, ki so ga vpeljali Galilej, Descartes in Newton, določa fizikalni pogled na svet. Kvantna fizika je torej pokazala, "da je celota (sistem) več kot skupek posameznih delov", kajti "poleg zakonitosti, ki veljajo med posameznimi delci, veljajo zanj tudi druge zakonitosti" (204). Strukturalno načelo pa naj ne bi veljalo samo za takšne bitnosti, kot so atomi ali živa bitja, ampak ga nekateri "skušajo razširiti celo na zemljo kot celoto, ki jo imajo - po t. i. hipotezi Gaja - za en sam živ organizem". Čujčeva ob tem dodaja, da je kvantna fizika pokazala še več: "Ker je bila, kot danes razumemo, v začetku vsa snov združena v eni točki, je vse vesolje v bistvu ostalo en sistem, kljub temu, da se je zelo razširilo" (205).

Tu moramo jasno ločiti med celotami, kot so npr. atomi ali živa bitja, in med celoto, ki jo imenujemo kozmos. V jeziku filozofije določene celote imenujemo substance. Takšna naravna substanca je atom, kristal in v posebno eminentnem smislu živo bitje. Te celote so sicer sestavljene iz delov, dejansko pa so nedeljive, vsaka od njih predstavlja *unum per se*. Nekaj popolnoma drugega je kozmična celota, ki sicer ni zgolj naključni skupek nagrmadene materije, ampak smiselni sestav množva substancialno eksistirajočih biti in bitnosti. Kozmična celota je le *unum per accidens*, pritična celota, ki je nastala zaradi odnosne ali relacionalne finalnosti.

Medtem ko je razvoj vesolja podvržen zakonu entropije, so za notranjost atomarnega sistema odločilni dejavniki, ki delujejo proti entropiji. V notranjosti atoma imamo neko energijo *ničelne točke*; to se pravi, da notranje dogajanje tudi pri absolutni ničelni točki temperature (-273 °C) ne preide v mirova-

nje. To je izjema od Nernstovega teorema. Atom je in ostane sestav reda prve vrste! Atomi se uveljavljajo v svojem bivanju in "se borijo" proti neredu. Vedno znova izsilijo svojo naravno arhitektoniko. Kljubujejo verjetnosti in uresničujejo vedno znova najbolj neverjetno in najmanj samoumevno. Tu je kvantni princip čisto razvidno neko počelo reda in ne elementarnega nereda. Svet atomov je res na nek način *analogen*, torej podoben svetu organizmov. Stacionarni potek dogajanja je sam na sebi neskončno neverjeten, če ga skušamo razumeti mehanično, z vidika klasične fizike. To seveda nima nič skupnega z nekakšno svobodo. Svoboda je avtonomna samoodločba za takšno ali drugačno ravnanje. Kar pa se dogaja v atomarnem svetu, se dogaja *iz nujnosti*, sicer ne mehanične, temveč naravno-celostne nujnosti, ki se drži notranjega gradbenega načrta in ga poskuša vedno znova vzpostaviti. Po tem se razlikuje atom npr. od planetnega sistema. Sicer, kot rečeno, tudi v planetnem sistemu lahko najdemo finalne momente. Toda planetni sistem ni substancialna celota, na kar je opozoril tudi Heisenberg. Če bi npr. gibanje planetov motila neka zunanja sila – recimo komet velike mase –, bi se to gibanje za vedno spremenilo. Planetni sistem se ne bi povrnil, tako kot atomarni, v svoje prvotno stanje. Atom ima torej celostni oblikovalni dejavnik, ki ga planetni sistem nima. Holizem velja samo za atom! Če pa smo rekli, da je atom nekako podoben organizmu, ne smemo spregledati, da gre za *analogijo* in da je od atoma do organizma korak, ki zahteva bistveno spremembo reda. Iz nežive materije se živega organizma ne da enostavno izvajati, kar poskušajo danes nekateri biokemiki oz. "molekularni biologi", ki jim nekritično sledi tudi Čujčeva.

Tudi za nastanek in razvoj življenja naj bi bila torej odločilna kvantna fizika. Tako razvoj nekega sistema "predvsem mikroskopskega in kompleksnega, ni odvisen le od fi-

zikalnih zakonitosti in sil ter od začetnih pogojev, ampak tudi od tega, katerega od možnih prehodov sistem izbere v danih razmerah" (206). In kdo določa možne prehode? To so "proste izbire oz. naključne mutacije", ki se jih vnaprej ne da predvideti. Tudi pri vprašanju nastanka življenja ne smemo zanemariti "neštetih prostih izbir med različnimi možnostmi, ki so jih molekule opravile, preden je nastala prva celica, in seveda tudi pozneje pri nadaljnjem razvoju" (207). Proste izbire oz. naključne mutacije ali spremembe, ki izhajajo iz kvantnih pogojev, lahko torej pripeljejo do nastanka življenja in najrazličnejših oblik živih bitij. Lahko bi pri tem vprašali, ali niso mutacije tudi fizikalne in kemične narave, saj vendar nastajajo pod vplivom fizikalnih in kemičnih dejavnikov? Ali pa se morda sistem "svobodno" odloča, z neke vrste "svobodno voljo" kot sugerira Prigogine? Poleg stalnih "neizpodbitnih zakonov", pravi Čujčeva, je "Bog položil v naravo – kot je spoznala kvantna fizika – tudi prostost, možnost izbire". Zato "mora biti vsaka veljavna teorija stvarstva taka, da je znotraj možen razvoj življenja". To nam pove t. i. *antropično načelo*. "V zadnjih desetletjih," pravi Čujčeva, "so se fiziki zavedli, da so fizikalni zakoni in osnovne konstante ... ter jakosti osnovnih sil ... v resnici takšne, da je bil razvoj življenja možen" (208).

Toda to so šele pogoji, ni pa s tem razloženo življenje. Znanstveniki, ki so vzpostavili antropični princip, so se dejansko hoteli izogniti vprašanju smisla, ne pa s tem priznati "neskončno razumno bitje", kot to vidi Čujčeva. Če sledimo temu principu, se pojavu takih razmerij, kot jih navaja ona, ne smemo čuditi, kajti če te ubranosti ne bi bilo, potem tudi nas ne bi bilo in se temu ne bi mogli čuditi. Tako antropični princip ne izražja kakšne posebno inteligentne razlage, ampak uči samo, da so odnosi taki, *ker* smo mi taki, kot smo. Dejansko fiziki, ki so vpeljali

ta princip v razlago kozmogeneze, sugerirajo, da pri tem niso bili udeleženi samo materialni procesi, ampak naj bi bilo na njej spoznavno že tudi, kako njeni pogoji preusvajajo vse poznejše dogajanje; ne le da gredo preko vprašanja, kako naj iz čisto objektivno-materialnih danosti "nastane" subjektivnost, poganja zanemarjanje samoupoštevanja "opazovalca" čudne cvetke "antropičnega principa", po katerem je celotni kozmos tako urejen, da je z nujnostjo proizvedel človeka. Pri tem na žalost ni upoštevano, da pod predpostavko galilejsko-kartezijske znanosti vzpostavljeni model kozmosa ni kozmos "sam na sebi", ampak odraža samo konstruktorja kozmičnega modela, tudi če ga postavi v neko namišljeno časovno perspektivo.

Popolnoma enaka zabloda nastane pri vsaki vzpostavitvi modela "biogeneze", pri katerem lahko, odgovarjajoč cirkularnosti, v katero se je teoretik podal, najde oz. "razloži" samo tisto, kar je predhodno izločil. Ko so enkrat definirani "pogoji življenja", potem nekomu relativno lahko uspe skonstruirati nek formalni model, ki tem pogojem zadosti. Vendar je pri tem zanemarjeno dejstvo, da življenje ni funkcija še tako natančno podanih pogojev, ampak *pra-pojav*. Tudi če bi se tak pojav manifestiral pod roko eksperimentatorja, bi s tem še ne bilo dokazano, da življenje ni nek pojav *sui generis*, ker bi tudi v tem primeru eksperimentator potreboval predpostavko svojega življenja za konkretno zacijsko eksperimenta.

Naj navedem znan primer neke razširjene fizike, ki naj bi razložila nastanek življenja. Gre za bioinformatika Küppersa, ki k "trdnemu jedru fizike" prišteva ne le matematično strukturno teorijo, ampak tudi teorijo igre (Spieltheorie), posebno pa informatiko z vsemi njenimi implikacijami, torej tudi sintakso, semantiko in pragmatiko. Osrednje vprašanje glede problema nastanka življenja je, koliko se da objektivirati pojem semantične informa-

cije in s tem napraviti za predmet mehanistično orientiranega naravoslovja. "Prasemantika biološke informacije" se po Küppersu definira po "dinamičnem vrednotnem kriteriju", to se pravi, da izhajamo že iz smiselnega rezultata evolucije in pokažemo, da se s pomočjo selekcijskega mehanizma lahko razloži nastanek te informacije. Tu se jasno vidi, da so v tej vrsti "fizike" na odločilnem mestu smiselne kategorije enostavno predpostavljene, ne da bi bile razložene. Cel koncept Küppersa je nerazumljiv brez predpostavke realnih teleoloških pojmov, ravno tistih, ki jih dejansko hoče odpraviti: "Genetična informacija kodira pri vseh živih bitjih načrt za kompleksno molekularno mašinerijo, katere bistvena naloga je v tem, da se reproduktivno ohranja in najbolj uspešno posreduje svoj gradbeni načrt od generacije do generacije".<sup>13</sup>

1. I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur*, München, 1981, 96 sl.
2. P. Davies, *Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Kosmos*, München, 1988, 8.
3. N. d. 127.
4. I. Prigogine, G. Nicolis, *Die Erforschung des Komplexen*, München, 1987.
5. I. Prigogine, I. Stengers, *Order Out of Chaos*, London, 1984.
6. E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums*, München, 1979, 143 sl.
7. E. Jantsch, n. d. 411.
8. H. D. Mutschler, Mythos "Selbstorganisation", v: *Philosophie und Theologie* 67 (1992), 86-108.
9. K. Hilpert, G. Hasenhüttl (ur.), *Schöpfung und Selbstorganisation*, Paderborn, 1999.
10. T. Leiber, *Kosmos, Kausalität und Chaos*, Würzburg, 1996.
11. E. U. Weizsäcker, *Qualitatives Wachstum. Eine Skizze zur Auseinandersetzung mit Ilya Prigogine / Isabelle Stengers: "Dialog mit der Natur"*, v: G. Altner (ur.), *Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine*, Frankfurt/M., 1986 (Fischer TB 4168), 48-54.
12. R. Esterbauer, *Verlorene Zeit – Wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*, Stuttgart, 1996.
13. B. O. Küppers, *Der Ursprung biologischer Information*, München, 1986, 132 sl.

# Kierkegaard, mislec krščanske eksistence

Sören Kierkegaard (5. 5. 1813 – 11. 11. 1855) v svojem času v Evropi, razen doma na Danskem, ni bil znan. V dvajsetih letih 20. stoletja pa je prišlo do pomembne odvrnitve od pozitivizma. Comtejevo obdobje, v katerem še ali spet živimo, naj bi dokončno zapustili. Spomnimo se na Schelerjevo ponovno odkritje *Večnega v človeku* (*Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921), na Nicolaja Hartmanna *Osnove metafizike spoznanja* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1921), Petra Wusta *Vstajenje metafizike* (*Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig, 1920). Zasluga Charlesa Peguya je, da je opozoril na nujnost takšnega preobrata. Pokazal je na samoprevaro, s katero si duh pozitivne znanosti prikriva svoje lastno metafizično stališče. "Vsak ima svojo metafiziko" (*Tout le monde a sa metaphysique*). In tu je sedaj tudi odkritje Kierkegarda. Najprej v nemškem jezikovnem prostoru in nato še v italijanskem, francoskem in angleškem. Njegov vpliv je rasel iz desetletja v desetletje in inspiriral tako različne mislece, kot so Karl Barth, Karl Jaspers, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Theodor Haecker in Ludwig Marcuse. Kierkegardova misel je postala izhodišče za dve vplivni šoli: "eksistenčno filozofijo" in dialektično teologijo Karla Bartha in Emila Brunnerja.

Toda Kierkegaard ni bil eksistencialist in ne eksistencialistični filozof v današnjem pomenu besede "eksistencializem". Od vseh, ki jih je inspiriralo njegovo mišljenje, je bil daleč najizvirnejši duh. Kot eksistencialni mislec in religiozni pisatelj je pozival k eksistencialnemu krščanstvu, to pa je nekaj drugega, kot so tisti

nazori, ki jih na splošno označujemo za "eksistencializem". Bil je genialen človek, ki je kot posameznik v sredini 19. stoletja diagnosticiral pojave in jih v globokoumnih analizah opisal. Pojave, ki so danes postali splošno izkustvo: izdajstvo duha, ki ga je zagrešila zahodnoevropska, po imenu krščanska, dejansko pa poganska družba, in ogroženost eksistence človeške osebe, ki je izgubila svojo oporo v transcendenci. Zato njegovo poslanstvo, opomniti ljudi na to, kaj pomeni biti kristjan, posameznik, oseba in nosilec resnice, nikakor ni končano, ravno nasprotno, danes je aktualnejše, kot je bilo kdaj koli prej. Kierkegaard je izživ tradicionalnemu mišljenju, kajti on predstavlja reakcijo proti vsej moderni filozofiji od Descartesa do Hegla in njunih naslednikov, hkrati pa je tudi prelom s to tradicijo.

Kierkegaard je najprej študiral teologijo, vendar se je kmalu odvrnil od nje, z dolgotrasen zaradi prevlade racionalizma, ki ga je vsebovala ta akademsko posredovana veda, in se začel vedno bolj posvečati filozofiji. V danskem duhovnem življenju njegovega časa je bila v močnem razmahu recepcija nemške romantike, posebno še Heglove filozofije. Heglov "objektivizem" je tudi filozofija, s katero se je spopadal "subjektivni" mislec Kierkegaard vse življenje.

Ravno v tistem času, ko sta Marx in Engels izdelala *Komunistični manifest*, je Kierkegaard spisal svojo religiozno-programsko izjavo – *Dejanja ljubezni*. Naj omenim, da je Kierkegaard l. 1841 v Berlinu poslušal predavanja Schellinga skupaj z Engelsom in ruskim revolucionarjem Bakuninom. Marx in



Kierkegaard se obrneta proti vladajoči filozofiji časa, hegeljanizmu. Oba zavržeta Descartesov "*Cogito, ergo sum*", ki ga je Hegel pritrjal do skrajnosti, ko je ves svoj sistem zgradil na čistem umovanju. "*Cogito, ergo sum*" nadomestita s "*Sum, ergo cogito*". Toda to je tudi edina skupna točka. Marx tisti *sum* (*sem* – lahko bi rekli *sebstvo*) interpretira v materialističnem smislu kot materialno bit, kot dejanje, ki ne producira samo ekonomske in socialne pogoje našega življenja, ampak tudi samo našo eksistenco. Pri tem odpravi duha kot golo nadgradnjo in ideološki odraz družbenih in gospodarskih razmer. Temu nasprotno Kierkegaard brani duha. On ne protestira v imenu materialne eksistence, ampak v imenu posameznika kot duhovnega bitja.

Marx je hotel Heglov idealizem napraviti neuporaben s tem, da ga je, kot se je izrazil, "postavil na glavo" oziroma da je postavil na noge, kar je Hegel postavil na glavo. Kierkegaardovo prizadevanje pa je bilo bolj radikalno; hotel je Heglov sistem v celoti torpedirati, kajti ni mogoče mnogovrstnost bivajočega stisniti v prisilni jopič nekega sistema. Lahko vzpostavimo nek logični sistem, ne pa sistema tubiti, ki ostaja vedno nezaključena. Kierkegaardova kritika velja Heglovemu abstraktnemu duhu, pretiranemu poudarjanju splošnega, njegovemu panteizmu in razkroju vseh kvalitativnih razlik v vsesplošni enoti logosa, njegovi ideji posredovanja (mediacije) in izključitvi vseh tveganj. Zavrže spekulacijo, v kateri se filozof ne angažira. Strastno zavrača Heglovo spekulativno govorjenje o religiji in posebej o krščanstvu. Njegov protest je specifično krščanski. Trpeči, s krivdo obloženi posameznik, ki gleda na svoj odnos do Boga kot neizbežen in neodpravljen, protestira proti razkroju svoje substance, bodisi po spekulaciji bodisi po objektivaciji ali preko t. i. socialnega napredka.

Kierkegaard pa ne predstavlja samo neke reakcije proti Heglu, ampak tudi proti duhu

pozitivizma in s tem proti moderni znanosti, ki postaja vse bolj abstraktna in ravnodušna do mislečega subjekta in njegove eksistence, znanosti, ki vse spreminja v rezultate. Gre mu za novo določitev vrednosti človeškega znanja in spoznanja. Hoče proč od abstraktnega, nebistvenega spoznanja, nazaj h konkretnemu, bistvenemu, od zunanjega k notranjemu, od objektivnega k subjektivnemu, od zgolj možnega k resničnemu. Resnica mu ni lastnost stavkov, ampak oseb. "Saj, kaj pomeni človeku, če pridobi vso vednost sveta, na svoji duši pa škodo trpi." Njegova specifična kategorija, ki jo je poudaril, včasih tudi pretirano, je kategorija *posameznika*. In vendar ima prav, ko pravi, da usoden proces vsega niveliranja, ki je posebno značilno tudi za naš čas, premagamo lahko samo z neustrašnim pogumom oseb, ki prevzamejo brezpogojno odgovornost za svoje ravnanje nasproti Bogu.

Skoncentriranost na vprašanje o človeku ima pomembne posledice za temeljno filozofsko prepričanje Kierkegaarda. Iz tega izhaja pogosto citirani in skoraj enako pogosto nepravilno razumljeni stavek: "Subjektivnost je resnica". S tem nikakor ni mišljeno: "Vse je samo subjektivno; vse je zgolj relativno do človeka; objektivne resnice ni". Takšno razumevanje, ki odgovarja danes razširjenemu relativizmu, Kierkegaard odločno zavrača. Ko vedno znova ponavlja, da je subjektivnost resnica, hoče s tem reči: ali nekaj lahko postane resnica za človeka, je odvisno od tega, ali se da dojeti s polno strastjo kot njegova osebna resnica. Spoznanje mora torej vedno dobiti odnos do subjekta, da subjekt, ki spoznava, ne živi samo v logični misli, kot verjame hegelska spekulacija, temveč hoče biti ravno v eksistenco, v nastajanje, ravnanje in stremljenje postavljeni subjekt, ki *mora* vedno iskati *bistveno* spoznanje.

Ker je beseda "eksistencialno" postala obrabljena floskula, je dobro, da si predočimo

izvirno opredelitev, ki jo je besedi dal Kierkegaard v svojem leta 1846 objavljenem glavnem filozofskem delu *Abschliesende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken (Zaključni neznanstveni pripis k Filozofskim drobcem)*: "Vse bistveno spoznanje zadeva eksistenco, ali: samo spoznanje, katerega odnos do eksistence je bistven, je bistveno spoznanje ... Samo etično in etično-religiozno spoznanje je zato bistveno spoznanje. In vse etično in etično-religiozno spoznanje je bistveno odnos do tega, da spoznavajoči eksistira."<sup>1</sup>

Pridobiti neko resnico nima smisla, če se ne dotakne eksistence in je ne preoblikuje. Na tej točki je nastavljena kritika Kierkegaarda proti njegovemu velikemu nasprotniku Heglu. Ta je sicer hotel v svojem veličastnem sistemu zgrabiti celotno resničnost, tako naravo kot zgodovino, pri tem pa je pozabil na človeka v stiski njegove eksistence. Resnica je živa samo za tistega, ki jo odločno osvaji in v svoji konkretni eksistenci uresniči. Tako izgubi subjektivnost pri Kierkegaardu intelektualistični videz in postane osebnost z njene etično-religiozne strani ali "notranjskosti" (Innerlichkeit). Ta vidik uporabi Kierkegaard tudi zase: "Velja, najti resnico, ki je lahko resnica zame, najti idejo, za katero hočem živeti in umreti".

Kierkegaardova zahteva po živetju eksistence je nasprotje sleherne povprečnosti. Povprečnež se boji absolutnega. Mentaliteta povprečnega, filistrskega je strup, ki razkraja odnos do višjih dobrin. Je zahrbtna bolezen, huda nevarnost za religijo, za odnos do Boga. Zato zelo dobro zadene Kierkegaard to nevarnost za vero, ko pravi o danski cerkvi, da oskrbuje vernike z nujnimi kompromisi. Omogoča jim, da živijo kot pogani pod prijelnim smotrnim ščitom uglednosti krščanskega imena.<sup>2</sup> Ta mentaliteta povprečnosti je radikalno nasprotje čudovite maksime Kierkegaarda: " ... se hkrati obnašati absolutno

*do svojega absolutnega cilja (telosa) in relativno do relativnih (ciljev)"*<sup>3</sup>

Kierkegaard je nasprotje povprečneža. Njegova mentaliteta *izrednega* je prototip resnične antiteze nasproti vsaki povprečnosti in vsemu meščanskemu filistrstvu. Njegova osebnost in vse njegovo delo je prežeto z globoko vero, z absolutno predanostjo Kristusu Bogočloveku. Čeprav velja njegov glavni boj razkristjanjenju pri Heglu in meščansko ponarejenemu krščanstvu danske uradne cerkve, je bil njegov boj stalno naperjen tudi proti strupu povprečnosti nasploh.

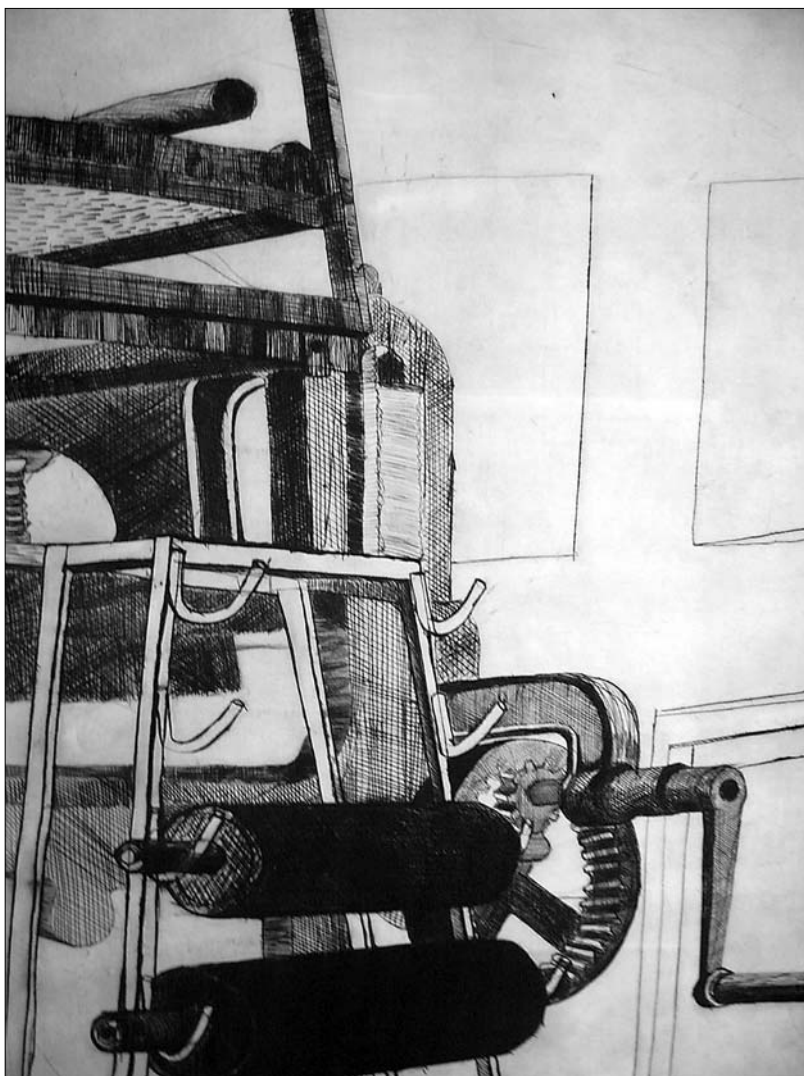
Večkrat naletimo na primerjavo Kierkegaarda z Nietzschejem kot drugim ostrim kritikom svojega časa. Toda najti v Nietzscheju in Kierkegaardu neko podobnost je eden najbolj pustolovskih nespোরazumov, tipični dokaz nesposobnosti ločiti bistveno od nebistvenega. Ne razumemo ne Nietzscheja in ne Kierkegaarda in oba postaneta žrtvi "napačne podobnosti". Zgolj formalna podobnost zastira pogled za globoko različnost. Je na splošno specifični znak duhovne šibkosti, če zaradi površnih podobnosti spregledamo bistveno radikalne nepodobnosti – na žalost v zgodovini filozofije ne tako redek pojav.

Kako Kierkegaard ceni Sokrata, Nietzsche pa ga sovraži in hvali sofiste.<sup>4</sup> Kierkegaard je goreč zagovornik objektivne resnice (*Tagebücher* 1834-1855), radikalni nasprotnik vsega relativizma in skepticizma. Pri Nietzscheju pa nasprotno najdemo morda eno najbolj diabolčnih oblik skepticizma – dezinteres za resnico. "Resnica je vrsta zmote, brez katere določena vrsta živih bitij ne bi mogla živeti."<sup>5</sup>

Kierkegaard išče resnico preko človeške eksistence, ki jo strastno raziskuje. Eksistenčni mislec mora pojem človeka pridobiti iz izkustva samega sebe, svojega jaza. To pa je zanj izkustvo tujosti v svetu, do sveta in do sebe, notranje razklanosti, brezdanje tesnobe, obupa. Vsega tega Kierkegaard ne

pojmuje samo kot osebno usodo, ampak tudi in predvsem kot temeljno situacijo človeka. Ta neizbežno živi v "tesnobi" in v "obupu" kot "bolezni za smrt". Pojem tesnobe je izrednega pomena v mišljenju Kierkegaarda in obravnava tega pojava je posvetil celo knjigo.<sup>6</sup> Pri tesnobi nikoli ne gre za nekaj zunanjega. Tesnoba nastaja in se razvija samo v človekovi notranjosti. Že pred izdajo knjige o tesnobi se ta pojem pojavlja v njegovih

dnevnikih in delih. V dnevniku (1837 – Pap. II A 18) zapiše, da je tesnoba "slutnja prihodnjega, neke vrste predestinacijski strah, ki nas določa. Pogosto imamo neko določeno slutnjo za vse, kar se more zgoditi; toda ravno tako kot to lahko deluje zastrašujoče, je lahko tudi vabljivo, če se človek prebudi ob misli, da je predestiniran ... s čimer je kraljestvu zla dana hkrati možnost, da človeka postavi v neke vrste hromečo duhovno nemoč. Kierkegaard po-



Andreja Muha: Litografski stroj, 1999, suha igla, 70 x 100 cm.

kaže, da je temeljna tesnoba v človeku predpostavka za padec v greh, in sicer ne le za prvi greh v raj, ampak tudi pri vseh posameznih potomcih Adama in Eve v generacijski verigi človeškega rodu. Kulminacijska točka je "strah pred ničem", čisti strah, metafizična tesnoba, ki je elementarna gonilna sila človeške duše. To je klasično odkritje.

V tesnobi – in tudi to je veliko odkritje Kierkegaarda – izkusi človek možnost svobode, in sicer kot svoje temeljno bistvo. Človek ni enkrat za vselej določen. Človeku je dano tisto "nezaslišano", izbira, svoboda. Iz spoznanja človekove svobode razvije Kierkegaard svoj najpomembnejši nauk o možnostih eksistence, "stadijih na poti življenja". V prvem "estetskem stadiju" se nahaja človek takrat, ko mu zadošča množstvo možnosti, ne da bi jih zares uporabil. Obnaša se zgolj opazujoče in uživajoče, ne pa dejavno in zato tudi ne odgovorno. Izčrpava se v neobveznem eksperimentiranju z možnostmi, v lovu za interesantnim in zabavnim. Toda kdor na ta način živi samo estetsko, ta zapade v bivanjsko praznino in ostane v bistvenem smislu neresničen. Zato za človeka estetski stadij ne more biti zadnja eksistenčna možnost. V resnici eksistirati marveč pomeni, da človek med možnostmi, ki so pred njim, izbira, da eno izbere, druge pa zavrže. Svoboda človeka se torej udejanja v odločitvi, kajti samo kdor ima pogum, odločiti se, dospe do resničnosti in pridobi mesto v bivanju.

Kierkegaard si želi jasnosti v kategorijah, ne samo v filozofiji, ampak tudi v življenju. Izbira mu velja kot pristna etična kategorija. Zato označuje drugi stadij kot "etični", kjer igrata izbira in odločitev bistveno vlogo. S tem ko človek vstopi v ta stadij in se odloči, pride k samemu sebi in najde nalogo, ki lahko postane *njegova* posebna naloga. Kierkegaard sam je preigral v mislih in dejanjih možnosti treh stadijev. Imel je v sebi zmožnost, da postane popoln esteta, toda ko

je bil na tem, da se odloči *ali – ali* med estetskim in etičnim stadijem, je bil njegov odgovor "niti – niti" in ne "ali – ali".<sup>7</sup> Kajti z etičnim stadijem še ni zadeto najbolj notranje bistvo Kierkegaarda. Tudi poskus zgolj etičnega eksistiranja mora končati v obupu: človek nazadnje odkrije, da ne more iz samega sebe v resnici postati on sam. Ta nemoč je najgloblji znak njegove končnosti. Kdor neprestano – tako kot Kierkegaard – razmišlja o uganki bivanja, mora končno uvideti: bit človeka je sama v sebi nična. Izhod iz tega stanja je možen le takrat, če mu je odprta nova možnost. In tu spozna, da ni gola končnost, ampak splet končnosti in neskončnosti.

Tako se izkaže, da tesnoba ni pečat izgubljenosti, ki je vtisnjen človeku. Nasprotno, stanje tesnobe je izraz za to, da je določen za nekaj višjega kot biti zgolj naravno bitje, vrženo v vrtinec zemeljskega bivanja: ravno v svoji lastnosti kot človek čuti človekovo tesnobo. V tesnobi se človek prestraši svojega položaja v bivanju, obdan od naravnih sil na zunaj in v lastni notranjosti, toda hkrati zazna izza bolečin tesnobe neko višjo sfero, ki se v njem manifestira. Tesnoba deluje tako zatrašujoče kot privlačujoče, ker je izraz presečišča med dvema svetovoma v človeku, naravno določenega sveta in višjega po duhu določenega. Od tega slednjega dobiva tolažbo v žalosti obupa, hkrati pa tudi veljavna navodila za svoje samouresničenje, ravnanje in odločitve. Zato je za človeka, ki je, kot pravi Kierkegaard, sinteza končnega in neskončnega – odločilno, da v svojem življenju ne pozabi na neskončnost. Kdor se je zave, vstopi v tretji "religiozni stadij".

Tako to formulira Kierkegaard filozof. Kierkegaard teolog pa to izrazi bolj neposredno: Človek stoji pod absolutno zahtevo Boga. To daje izbiri in odločitvi pravo ostrino: da sta izbira in odločitev pred Bogom. Tako lahko Kierkegaard končno reče: "Bistveno je, da nekdo tvega biti čisto on sam; biti posa-

meznik, ta določeni posamezni človek; sam pred Bogom, sam v tem neznanskem naporu in s to neznansko odgovornostjo". Tako se Kierkegaard oprime večnega, "blaženo gotov, da je Bog ljubezen, čeprav bi moral v življenju še tako trpeti". S svojo zahtevo po brezpogojni utemeljitvi človeka v večnem je Kierkegaard tuj svojemu času, stoletju vere v napredek, v "razum v zgodovini", kot oznanja Hegel, največji Kierkegaardov nasprotnik.

Eksistenca se torej nanaša na človekov jaz, ki se vidi postavljenega pred neko absolutno odločitev vpričo Boga, ki v "trenutku" zgrabi večnost in obupa, če izgubi večno in preceni časno. "Trenutek" pomeni Kierkegaardu tisto "nenadno", ki spada tako v čas, kot ima tudi odnos do nečasnega, večnega. Večno kot "neskončno vsebinsko napolnjujoča navzočnost" ali "vpričnost" in čas kot golo zaporedje se srečata v trenutku. Trenutek je tudi določitev duha: "Kakor hitro je postavljen duh, je tu trenutek". Trenutek ni toliko časovni, temveč bolj večnostni *atomon*. Zato grštvo, ki mu je manjkal pojem duha, ni razumelo trenutka. Ta kategorija trenutka, pravi Kierkegaard, je velikega pomena, da se ogradimo pred pogansko filozofijo in pred prav tako pogansko spekulacijo v krščanstvu. Šele s krščanstvom postanejo čutnost, časovnost, trenutek razumljivi, ker šele z njim večnost postane bistvena. Na noben način ne moremo Kierkegaardove določitve časovnosti imenovati "vulgarni pojem časa", kot to počne Heidegger v *Sein und Zeit*. Za verujočega je "časovnost" "znotraj-časnost". Profane, ateistične določitve trenutka in navzočnosti, kot je tista Heideggerja, Kierkegaard ne pozna in nikoli ne misli, zanj je navzočnost (vpričnost – *Gegenwart*) vedno večnost, zato Heidegger in eksistencialisti pomen vseh Kierkegaardovih izjav obrnejo v nasprotje, če jih vzamejo v brezverskem smislu in ustvarijo tako abstraktna razblinjenja, kot so tista v nemškem idealizmu.

Eksistenca odpira novo pot do transcendece, toda človek ostaja kljub temu posameznik, oseba, ki je ločena od univerzuma. To pa je v popolnem nasprotju z idejo sistema, ki jo je Hegel pritiral do skrajnosti. V čem je torej bistvo sistema in kaj pomeni Kierkegaardov boj proti sistemu? Sistem je nekako "Leitbild" filozofije sredine 17. stoletja. Pri tem nikakor ne gre za kak povratek k antičnemu idealu filozofske religije. Kar je pred očmi kot ideal, je vzpostavitev nekega filozofskega "modela" celote naravne resničnosti, torej neke vrste poustvaritve resničnosti. Filozofski model je koncipiran kot *avtonomni* model, tj. njegova vzpostavitev se ne hrani od nobenega zunajfilozofskega spoznavnega vira in ni zavezana nobenemu zunajfilozofskemu spoznanju, tudi ne krščanskemu razodetju, katerega izjave sicer niso negirane, so pa izločene (dane v oklepaj) ali deloma celo pretolmačene v filozofske izjave (npr. pri Heglu).

Oče sistema je bil Rene Descartes (1596-1650), ki je dal sistemu tudi notranjo formo, neke vrste "ustavo". Njegov cilj je bil ustvariti novo filozofijo in pri tem ohraniti in utrditi zahodno metafizično dediščino. Sam odličen matematik, izumitelj analitične geometrije (kot združitve geometrije in algebre), je bil prepričan, da lahko metodo matematike uporabi tudi za filozofijo. To se pravi, da, izhajajoč iz nekaj intuitivno dojetih temeljnih danosti, lahko v dolgih dedukcijskih verigah vse ostalo izvede iz tega in tako negotovost, nemetodičnost in neurejeno pomešanost tradiranega ter iz lastnega mišljenja izhajajočega nadomesti z nekim enotnim, na točno določeni točki nastavljenim sistemom. Pri tem je izhajal iz *cogita* in s pomočjo metodičnega dvoma poskusil očistiti filozofijo, da bi potem zgradil svoj sistem. Nas tu zanima predvsem izkristalizirana ideja sistema. Pri tem je zaradi spoznavne strukture takega koncepta metodično moral izključiti teologijo, ne da bi jo sicer preziral. Ravno nasprotno, hvali

jo ravno v tistem delu svojega spisa, kjer razloži, zakaj ji ni dal mesta v sistemu znano-sti. Sistemska misel je, ne katera koli posebna vsebinska pozicija celotnega filozofskega dela, ki nam predstavlja Descartesa kot očeta novejše filozofije. Zanj je odločilna *metoda*, in sicer v njeni enotnosti in poenotenem učinku. (Spis iz l. 1637 ima značilen naslov *Discours de la méthode* in ne *des méthodes*.) Sistemska misel obvladuje celotno filozofijo časa. Edina izjema, izgleda, je Blaise Pascal, ki se notranji formi sistema izogne in se v tem smislu nahaja zunaj epohe. Celo pri empiristih, katerih vsebinskost filozofiranja ne kaže nobene afinitete do ciljne ideje Descartesa, se kaže moč te vodilne ideje, kar velja posebno za Locka, Berkeleyja in tudi za Huma.

Ideja sistema ima svojo notranjo zakonitost in temu primerno teži k vedno večji intenzivnosti. Mnogovrstnost sveta izvajati iz enote nekaj principov, po možnosti iz neke izvirne intuicije, to izgleda kot vseobvladujoča, v naravi stvari same vsebovana filozofska naloga. Filozofija je rekonstrukcija sveta v spoznavni shemi. Toda medtem ko je pri Descartesu vse še ohlapno povezano, je pri Spinozi ideja sistema izvedena že z veliko doslednostjo. Vseenotnost ni samo formalna, marveč tudi vsebinska prakoncepcija njegove filozofije. Ideja sistema kot imanentna poteza v smeri panteizma je tu najbolj izrazito uveljavljena.

V čisto novo fazo intenziviranja pa stopi ideja sistema s Kantom: transcendentalna enotnost apercepcije, kot vira vsega smisla, je obenem tudi izvirna točka sistemske celote. Po Kantu je vse naše spoznanje (razen tisto o t. i. "stvareh na sebi", o katerih ne vemo nič, razen da so "povod" za naše občutke) določeno po apriornih funkcijah subjekta, ki imajo svoj zadnji temelj v formalni enotnosti čistega jaza, tj. v transcendentni apercepciji. Tako nastopi nepremostljivo nasprotje med pojavom, kot se javlja v subjektu, in stvarjo na sebi (*Ding an sich*).

Ta problem je skušal potem rešiti Fichte: temelj sveta kot tudi spoznanja mora po njegovem mnenju biti eden in isti. Ali je subjekt določen po objektu ali obratno. Prvo je zanj logično nemogoče, zato mora subjekt določati objekt. Rezultat je, da Fichte ne izvaja iz duhovne produktivnosti jaza samo sinteze vseh vsebin, ampak že te vsebine same v vsej njihovi celoti, tako da je celotno spoznanje po obliki in po snovi takorekoč ustvarjeno po jazu.

Izhajajoč iz Fichtejeve predpostavke, da jaz sam vzpostavi ne-jaz, svet (subjektivni idealizem), je nato Schelling prišel do prepričanja, da je treba temelj vse biti postaviti v metafizični pratemelj narave (objektivni idealizem). Toda to še ni dovolj: tako subjekt, duh, kot tudi objekt, narava, sta izšla iz enega in istega pratemelja sveta. Ta sam, izvirna identična enota vsega bivajočega, se je razcepila v obe nasprotni bivanjski obliki, duha in naravo, ki je vsaka zase nastopila poseben razvoj.

Višek pa doseže spekulativna filozofija pri Heglu. Po njem je celotna resničnost samouresničenje metafizične ideje – svetovnega nezavednega duha. Razvoj ideje ima vedno tri stopnje (teh triad je cela vrsta): na prvi je ideja sama na sebi (an sich). Toda v njej tiči protislovje. Zato je na drugi stopnji ideja, to, kar je, in obenem ni to, kar je, ampak nekaj drugega (Anderssein), in kolikor je nekaj drugega, je sama sebi predmet. Na tej stopnji pa ideja premaga svoje protislovje, zanika svoje zaničanje in se tako povzpne nad oboje. Celoten svetovni proces je takšen trojni korak, ki se odigrava med naddimenzionalnimi pozicijami. Vsaka od velikih pozicij vsebuje v sebi še neskončno število dialektičnih procesov. Ideja, ki se je povrnila iz pozunanjenja vase in ki hrani v sebi kot sintezo premagano nasprotje med idejo samo na sebi ter naravo, je duh. Ta se spet razvija v treh stopnjah in doseže višek kot *absolutni duh*, tj. totaliteta duhovnega nasploh.

Z rastočim eksistencialnim nemirom človeka v 18. stoletju, z rastočo negotovostjo njegove domovinskega v krščanskem, postaja pričakovanje od filozofije vedno obsežnejše in globlje. Filozofija naj vzpostavi domovanje duha, naj da človeku, ki je izgubil orientacijo, neko duhovno domovino. Tej nalogi se filozofija ne more odtegniti, ker je sedaj z vzpostavitvijo systemskega ideala hkrati in neizogibno prevzela tudi funkcijo, biti "najvišja modrost", ki ne priznava nad seboj nobenega drugega reda. To vodi do neke naglice ustvarjanja sistemov. Sistem mora vendar biti izgotovljen, se norčuje Kierkegaard, kajti človek ne more čakati. Eksistencialna naloga je zopet pripadla filozofiji. Descartes te potrebe še ni izkusil in za filozofijo ni iskal eksistenčne naloge. Verjel je, da je pri izločeni religiji v dobrih rokah. Posledic svoje ločitve povezave med filozofijo in teologijo ni uvidel. Pač pa je Spinoza vzel eksistenčno nalogo izrecno nase in ponudil sistem filozofije, ki se pojmuje kot religija.

Toda odločilno mesto absorbiranja religije v filozofijo pripade v zgodovini novejši filozofije Heglu. Glede odnosa do krščanske vere pravi Hegel: "Človek hoče izvedeti, kako je s stvarjo. Od filozofije zahteva, ker je izgubil religijo, da se loti dela in zastopa duhovnika".<sup>8</sup> Gledano s tega vidika je sodobni eksistencializem odgovor na systemsko filozofijo. Za Hegla njegov sistem ni le neke vrste model resničnosti. Je *re-creatio* v aktivnem smislu: soizvajanje resničnosti iz ustvarjalnega razvoja absolutnega ali soizvajanje s tem razvojem identične resničnosti. Sistem ni preprosto opis – posnet po resničnosti – *kako je*, ampak *deleženje* (participacija) na ustvarjalnem gibanju duha. Filozofija ima izredno funkcijo v procesu nastajanja samega – je nekaj centralnega v tem procesu. Kajti bistvo tega, kar je, je ozavedenje resničnosti v zavesti človeka. Duh (ideja), kot absolutni duh (nezavedni) gre v razvoju iz sebe (narava)

in pride spet k sebi v zavesti človeka. (Duh se namreč ne razlikuje od dialektičnega procesa; izrazi: krščanstvo, ideja, vesoljstvo, dialektični proces so samo različne besede za isto stvarnost.) In filozofija je odločilna za to ozavedenje absolutnega duha – je neka dovršitev pragibanja, ki dojame samo sebe.

S tem sistem ni več predstavitev resničnosti. Razvil se je naprej od znanstvenih modelov začetka; toda po neki v njem samem vsebovani logiki. Tu imamo proces intenziviranja ideje sistema. Heglov sistem je formalno najpopolnejši sistem; je najbolj sistem, toda obenem predstavlja tudi notranji razkroj ideje sistema. Je najmočnejše z neko grozansko hipoteko spekulativne konstrukcije obremenjen sistem. Podobno osnutku Plotina ob koncu antike predstavlja nek silen miselni svet, toda pravzaprav osnutek nekega mišljenega sveta, in neizogibno se postavlja vprašanje, kako se ta osnutek obnaša do resnice o resničnem svetu. Seveda je v Heglovi konceptiji vsebovano mnogokaj, kar je "videno", vendar je vse podvrženo celotni konstrukciji.

Toda mogočna Heglova konstrukcija se je zrušila kot previsoko zgrajena stavba. Zrušila se je predvsem pod protestom pri Heglu zanemarjene, neposredno pred Bogom stoječe posamezne osebe – odgovorne in nesmrtni in ne zgolj "izraz" samega sebe razvijajočega se absolutnega duha, kjer je posameznik samo minljivi moment razvoja. In tu je bil Kierkegaard globokoumni glasnik. On nasprotno daje veljavo stališču realizma, da konkretni človek eksistira, da se svetovna zgodovina nadaljuje – Hegel namreč uči konec razvoja in zgodovine, ko se duh zave v filozofiji –, da človek misli samo v refleksiji nazaj, naprej pa eksistira v neznano prihodnost in da je vez med obema smerema lahko samo vera. Kierkegaard je konkretni, eksistirajoči mislec proti abstraktnemu mislecju spekulativnega sistema. Je mislec "krščanskega



Andreja Muha: Sanela in njen akt, 2003, svinčnik na papirju, 15 x 21 cm.

spoznanja“, kot se je izrazil v delu *Bolezen za smrt*. Filozofiranje ne začne z začetkom, tj. resnično mišljenje se ne razvija iz pratemelja ideje – kot pri Heglu –, ampak gre proti temu pratemelju, torej v nasprotni smeri. Mislec ne začne z začetkom, ampak s posameznim, posebnim, eksistencialno konkretnim.

Heglov sistem se je zrušil, toda njegovo mišljenje je tisto, ki je še naprej učinkovito, ampak ne toliko v pristno filozofskem po-

dročju kot v duhoslovnih znanostih. Filozofija kot spoznanje bistev je prišla v stagnacijo, še več, zašla je v skepso. Odkar je Hegel filozofijo spremenil v zgodovino, je duhovni pogled odvrnjen od resničnosti. Hegel je utemeljitelj načina mišljenja, ki ga je Helmut Kuhn dobro označil za *revolucionizem* („Revolutionismus“) in kot “nadrejeno kategorijo Heglove filozofije zgodovine”. “Revolucionizem” označuje “univerzalno do-



godkovnost zgodovine nasploh”.<sup>9</sup> “Pozno 19. stoletje: to je Marx, Darwin in Freud” (Karl Löwith), kar pomeni, da je filozofija okoli srede 19. stoletja zgodovinsko odstopila in dala prostor ideologijam oz. psevdo-filozofijam. Tako je bila iz zavesti izrinjena izguba metafizike, zahodna zabloda, z vsemi učinki, ki jih ima neko izrinjenje ali potlačitev.

Kierkegaardov novi nastavek – lahko rečemo metafizike – moramo videti v nekem mnogo širšem okviru, kot se običajno dogaja. Niso odločilni misleci neposredno pred njim in ne njegovi sodobniki za razumevanje Kierkegaardovega novega začetka. Misliti moramo na celotno podobo zahodne duhovne zgodovine, da bi Kierkegarda lahko uvrstili. Kar se je godilo neposredno pred njim in okoli njega, je bila manifestacija zamenjave krščanskega mišljenja z razsvetljenstvom. Višek neke prve faze predstavlja Kantov spis *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).<sup>10</sup> Heglov sistem pa je višek druge faze. Tu je krščanstvo vključeno kot faza – kot zopet v sebi trikrat razdeljena faza (kot večna ideja ali *Bog*, kot ideja, ki se je v naravi povnanjila in razodela kot *Bog Sin*, in kot *Duh*, ki živi v človeštvu in povezuje ideje z naravo) – v tisti celotni potek, ki ga imenuje “Verendlichung des Unendlichen”, v čemer obstaja po Heglu bistvo Boga. Trinitaričnost, kreacija in inkarnacija so tu zlite skupaj – pač največja možna potujitev krščanske dogmatike s filozofsko spekulacijo.

Pri Kierkegardu najdemo sedaj nekaj popolnoma novega, neko tretjo možnost odnosa med filozofijo in krščanstvom: “Pri njem je vera *vernunftkritisch* (umsko-kritična)” – tako odlična formulacija Wilhelma Anz-a.<sup>11</sup> Tu je sedaj Kierkegaardovo delo *Bolezen za smrt*, in kot je dejal sam, “gotovo najresnejše in najpopolnejše”, kar je napisal.

Kierkegaard je velik del svojih spisov, predvsem “estetskih” in filozofskih, objavil pod različnimi psevdonimi, sebe pa pri tem

redno označil zgolj kot izdajatelja. Pod svojim imenom pa je objavil t. i. *Erbauliche Reden* (*Vzpodbudne nagovore*), ki izražajo njegov krščanski pogled na svet. Tudi *Bolezen za smrt* je hotel prvotno uvrstiti med *Vzpodbudne nagovore*. Že naslov opozarja na Evangelij: “Ta bolezen ni za smrt,” so Jezusove besede, izgovorjene pred obuditvijo Lazarja (Jn 11,4). Kierkegaard jih razloži v čudoviti eksegezi, čisto v stilu *Vzpodbudnih nagovorov*, s tem da jih postavi v zvezo z Jezusovimi besedami: “Jaz sem vstajenje in življenje (Jn 11,25). “Človeško govoreno je smrt poslednje od vsega ... Toda krščansko razumljeno smrt nikakor ni zadnje od vsega.”

Kljub temu uvodu se Kierkegaard potem vendar odloči, da izda ta spis pod psevdonimom. Toda že izbira psevdonima jasno pove, da bo filozofiral kot kristjan. Medtem ko je *Filozofske drobce* (*Philosophische Brocken*, tudi *Philosophische Bissen*) in *Zaključni neznanstveni pripis k Filozofskim drobcem* (*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*) izdal pod imenom Johannes Climacus – ime se nanaša na grškega puščavnika iz 6. stoletja, opata sinajskega samostana, ki je napisal delo *Klimax tou paradeisou* (Lestev do raja) –, je delo *Bolezen za smrt* izšlo pod psevdonimom *Anti-Climacus*. V *Drobcih* in *Pripisu* gre za zavračanje Heglovega sistema; in sicer zgolj s čisto filozofsko argumentacijo, ki je v bistvenem celo imanentna kritika. Pokaže, kako daleč se lahko povzpne po lestvi doslednega sklepanja v nekem filozofskem nastavku in kako celoten sistem v bistvu od znotraj razbijemo. Kierkegaard pusti Joh. Climacusa v tem delu na indirektni način pričati za krščanstvo. Če pa je sedaj *Bolezen za smrt* pripisana avtorju z imenom *Anti-Climacus*, potem to pomeni: tu filozofira mislec s popolnoma drugačnega stališča, ki ga Kierkegaard imenuje “krščansko spoznanje”. Govori o naravnosti člove-

ka na Boga in o krivdi v dimenziji greha, skratka, zadeva odnos človeka do Boga.

Kar vzame Kierkegaard iz krščanskega razodetja, je v specifičnih vsebinah vsebovana metafizika človeka. Gre za vsebine, ki so dostopne naravnemu spoznanju in katerih sprejetje ni odvisno od vere. *Evangelij* – v veliki meri pa že *Stara zaveza* – vsebuje neko metafiziko človeka, ki je dostopna naravnemu spoznanju, je pa kot celota implicitno dana šele v *Svetem pismu*. Krščanska metafizika sicer historično nastopi s krščanstvom, ne stoji in ne pade pa s tem, kar sicer kot nauk še zasluzi ime “krščanski”, predvsem ne stoji in ne pade s specifičnimi vsebinami razodetja, ki so dojemljive samo z vero, kot npr. trinitaričnost, bogočloveškost Jezusa, odrešenje po Jezusu.

Kar izkusimo v veri glede človekovega jaza, je take vrste, da ta jaz lahko spoznamo kot smrtno ogrožen. Ta ogroženost pa je v tesni zvezi z najvišjim v človeku, z našim odnosom do Boga. Ravno to pa zagledamo – kot nekaj naravno spoznavnega – dejansko samo, če smo na to opozorjeni. Tako je “krščansko spoznanje” podobno spoznanju zdravnika ob bolnikovi postelji. Kot takšno ga razume Kierkegaard. Verujoči ima tako nek prednostni dostop do tega, kar je spoznavno o bistvu človeka, ker upošteva tudi možnost, da obstaja nekaj, kar naše spoznanje presega. Vera, ki zaznava nekaj naše spoznanje presegajočega kot resnično, priznava transcendo človeka. Človeka ne moremo razumeti kot v sebi sklenjeno bitje. To je neka – negativna – filozofska resnica. Neimanenca človeka je razvidno dana. Transcendenco – ki pomeni biti ustvarjen v naravnosti k Bogu – pa je pozitivna izpolnitev filozofsko razvidnega.

Filozofskega in psihološkega spoznanja Kierkegaard nikakor ne izključuje v njunem lastnem pomenu, toda jasno pokaže, da eksistenca človeka lahko spada še v kompeten-

no območje drugega načina spoznanja. Podnaslov *Bolezni za smrt* je *Krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo*. Toda sam Kierkegaard opozarja v predgovoru<sup>12</sup>, da je razprava “strogo znanstvena”, toda ne tako da ne bi mogla biti spodbudna, toda spodbudna ne more biti za vsakega, “ker nima vsak predpogoja, da bi ji sledil”. “Znanstven” ta spis ni v smislu “tiste vrste znanstvenosti, ki je ‘ravnodušna’” in predstavlja “neke vrste nečloveško radovednost”. “Vse krščansko spoznanje, naj je njegova oblika še tako stroga, mora biti polno skrbi in ta zaskrbljenost je ravno spodbujajoča.” V predgovoru torej ni obravnavano vprašanje, ali je “krščansko spoznanje” v svojem predmetu odvisno od predfilozofskih in zunafilozofskih predpostavk – od vsebin razodetja –, ampak gre predvsem za to, da mora to biti spoznanje, ki se izvrši v odgovornosti – kot je odgovornost zdravnika ob bolnikovi postelji. Je mišljenje, ki se zaveda, da je človek v nevarnosti, da je njegovo mišljenje o njem samem že predodločeno po eksistencialno neizbežni odločitvi o njegovem lastnem položaju. Če namreč spoznavajoči vidi sebe od zunaj, kot nekaj, kar je determinirano po svoji naravi, potem je “odmisllil” bistveno, svojo svobodo.

Kierkegaard je definiral človeka kot *sintezo končnosti in neskončnosti, časnega in večnega, svobode in nujnosti*. Človek je torej sinteza nasprotij. Recimo, da bi se definicija glasila (kar je dejansko sodobno naturalistično pojmovanje): “Človek je produkt končnosti, časovnosti in nujnosti”, tako bi iz tega ne nastala nobena sinteza in človek bi bil brezpogojno produkt narave, ravno tako kot žival ali rastlina. On bi svojega bistvenega jaza sploh ne zagledal v refleksiji; jaza, ki je v svobodni odgovornosti v razmerju do samega sebe in se je v razmerju nahajal, ko je začel razmišljati o sebi. V bistvu gre za problem “začetka”, ki ga Kierkegaard tako izčrpno obravnava v *Pripisu*, kjer polemizira proti He-

glu, ki je tako lahkomišelno verjel, da v sistemu lahko začne z "začetkom".

Neomejena pripravljenost za objektivnost je tisto, kar označuje "subjektivnega" misleca v smislu Kierkegaarda. "Krščansko spoznanje" je spoznanje misleca, ki se je po svoji lastni odločitvi postavil na stališče "resnice", ki je postala vidna v Kristusu, in pri tem odkril, da zanj ni postal viden nek izmenljiv pogled na bistvo človeka, ampak *Resnica*. Kierkegaard ne govori o nekem neposrednem izkustvu Boga v smislu "mistične prisotnosti", on odklanja, da bi veljal za mistika. Človek je sicer zmožen, da ugotovi bivanje Boga, toda za Kierkegaarda niso za to potrebni kakšni dokazi, ker je zanj s krščansko vero *a fortiori* nedvomno dano njegovo spoznanje. V "krščanskem spoznanju" je na delu avguštinsko-anzelmijanski "fides quaerens intellectum" (Veruj, da boš lahko razumel). Verujoči stremljeva po spoznanju, kar pa ni vedno samo spoznanje Boga, ampak gre lahko tudi – kot pri Avguštinu, Pascalu in seveda Kierkegaardu – za spoznanje človeka.

Krščansko spoznanje torej nikakor ni samo prevzem razodetih oz. samo v razodeti veri dojemljivih vsebin – kot so trinitaričnost, bogočloveškost, odrešenje –, ampak se nanaša na luč, ki od verovanih vsebin razodetja pade na vsebine, ki so spoznavne tudi zunaj razodetja. Eksistencialistična faza recepcije – predvsem tista Jaspersa in Heideggerja – je šla ravnomočno mimo tega, kar je bilo za Kierkegaarda bistveno: eksistence kot biti pred Bogom. Resničen pomeni pri Kierkegaardu "biti pristen in zvest do samega sebe", do svojega večnega jaza in s tem do Boga. Pomeni toliko kot "re-

snično eksistirati v pričo Boga", deležiti na božji resnici in jo v konkretnih situacijah eksistencialno realizirati. Kierkegaardova zahteva po realnosti ostaja aktualna in živa tudi za naš čas. Enako njegovo nezadovoljstvo z abstraktnimi, v golih možnostih se gibajočimi znanostmi. Potem njegova zahteva, relativnost znanja transcendirati v brezpogovornosti odločitve.

1. S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (v nadaljnjem "Nachschrift") I. Bd., 2. Abschnitt, Kapitel 2, 188, (Grevenberg Verlag) izdaja 2003.
2. S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, hg. v. W. Rest; Hegner, Köln und Olten, 1951, I. Teil, Einhalt I f., 86; 2. Teil, *Die Denkbestimmungen des wesentlichen Ärgernisses*, 7, 203 sl.
3. S. Kierkegaard, *Nachschrift*, 2. Band, 2. Abschnitt, Kap. IV, Sectio II, A, § 1, 92.
4. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 2. Buch, 2. *Zur Kritik der griechischen Philosophie*.
5. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 3. Buch, Nr. 493.
6. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Werke I, (Rowohlts Klassiker), 1969, Slovenska izdaja: *Pojem tesnobe* Ljubljana, Slovenska matica, 1998.
7. *Ali-Ali (Entweder-Oder)* je tudi naslov enega njegovih zgodnjih del (1843).
8. G. W. F. Hegel, Aphorismen aus der Jenenser Zeit, No 58 in 66, v: Hofmeister (Hg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, 369 in 367.
9. H. Kuhn, *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution*, Graz, 1985, 40 sl.
10. „Religija znotraj meja samega razuma.“
11. W. Anz, *Philosophie und Glaube bei Sören Kierkegaard*, v: H. H. Schrey (Hg.) *Sören Kierkegaard*, Darmstadt, 1971, 137.
12. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung*, Werke IV, Rowohlts Klassiker, 1969, Vorwort. Slovenska izdaja: *Bolezni za smrt*, Celje, Mohorjeva družba, 2004.

# Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, III.

Dosedanja razprava je pokazala, da je v romanih Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega moč najti dejavno ljubezen. V njegovem romanu z naslovom *Bratje Karamazovi* je ta drža v Bogu utemeljenega ljubečega služenja sočloveku, v katerem je človeku dana polna življenjska uresničitev, v polnosti razvita. Ker je med Dostojevskega razumevanjem dejavne ljubezni in krščanskim razumevanjem le-te zaznavna določena sorodnost, je potrebno raziskati, v kolikšni meri je bila krščansko razumljena dejavna ljubezen Dostojevskemu dejansko v navdih.

## Vplivi na razvoj razumevanja dejavne ljubezni pri Dostojevskem

Da je temeljne korenine, iz katerih je Dostojevski črpal pri oblikovanju dejavne ljubezni kot služenja bližnjemu, s katerim človek odpira prostor blagodejnemu Božjemu delovanju in v tem najde polno srečo, potrebno iskati v krščanskem duhovno-miselnem horizontu, priča njegova misel iz pisma N. D. Fonvizinovi:

*“O sebi naj povem, da sem otrok stoletja, vseskozi otrok nevere in dvoma in bom to celo (to vem) prav do groba. Kakšne strahotne muke mi je povzročila in jih še zdaj povzroča ta žeja po veri, ki je v moji duši toliko močnejša, kolikor več je v meni nasprotnih razlogov. Kljub temu mi Bog včasih pošlje trenutke, ko sem docela pomirjen, v tistih trenutkih sem si izoblikoval simbol vere, v katerem mi je vse jasno in sveto. Ta simbol je kaj preprost: vera, da ni*

*nič čudovitejšega, globokega, bolj prijaznega, modrega, pogumnega in popolnega od Krista, a ne le da tega ni, ampak si z ljubosumno ljubeznijo dopovedujem, da tudi ni mogoče. Še več: ko bi mi kdo dokazal, da Krist ni resničen, in ko bi bilo dejansko res, da je resnica zunaj Krista, bi raje ostal s Kristom kot z resnico.”*<sup>1</sup>

Navedeni odlomek dokazuje, da je Dostojevski pri svojem temeljnem iskanju, torej tudi pri umetniškem ustvarjanju, črpal navdih (tudi in predvsem) v veri v Kristusa. Da je krščanstvo res bistveno oblikovalo njegovo razumevanje dejavne ljubezni, poudarja tudi raziskovalec Lauth. Ob tem pa opozarja na dejstvo, da je bil Dostojevski (tudi) pri obravnavi tega vprašanja vsekoli zavezan umetniški svobodi, s katero je izvirno preinterpretiral vplive krščanske, natančneje, pravoslavne duhovnosti, ki je nanj vedno bolj izrazito vplivala, zlasti po letu 1870.<sup>2</sup>

Da bi jasneje razumeli, kako je krščansko razumevanje dejavne ljubezni vplivalo na Dostojevskega, si je le-tega najprej potrebno ogledati.

## Krščansko razumevanje dejavne ljubezni

Da bi lahko osvetlili krščansko razumevanje dejavne ljubezni, se mora naša analiza osredotočiti na novozavezno ἀγάπη, ki je njen temelj. Zato se najprej podajmo na kratek sprehod skozi ključna mesta *Nove zaveze*, v katerih je govor o ἀγάπη.

### ‘Αγάπη v *Novi zavezi*

Preden se bo raziskava lahko osredotočila na analizo novozaveznih odlomkov o ἀγάπη, se je potrebno posvetiti samemu izrazu ἀγάπη. Gre namreč za najpogostejše rabljeni (in torej ne edini) izraz za ‘ljubezen’ v *Novi zavezi*.<sup>3</sup>

#### Izraz ἀγάπη

V času helenizma, v katerem je nastal grški prevod *Stare* in izvirnik *Nove zaveze*, ἀγάπη ni bila edini možni izraz za ‘ljubezen’ v grščini. Poleg ἀγάπη so bili namreč na voljo tudi ἔρωσ (izraz za ljubezen, koprnenje po lepem, resničnem in dobrem), φιλία (pojem za prijateljsko ljubezen) in στοργή (ime za naravno ljubezen, povezanost). Vendar prevajalci *Stare zaveze* v grščino izrazov ἔρωσ, φιλία in στοργή za prevod pojma ljubezni skoraj niso uporabili, pač pa so segali predvsem po izrazih ἀγάπη in ἀγάπησις (izraza, ki označujeta krepost trajnega nagnjenja do dobrega).<sup>4</sup>

Po domnevah poznavalcev naj bi bila ta njihova odločitev pogojena (predvsem) z upoštevanjem fonetične sorodnosti med hebrejskim izrazom za ‘ljubezen’ ‘ahab-’ in grškim korenem ‘agap-’. Hebrejski izraz ‘ahab’ ima široko pomensko polje: zajema vse od zakonske in erotične do starševske ter prijateljske ljubezni, ljubezni do bližnjega in sovražnikov ter Božje ljubezni in ljubezni do Boga. V prevodu *Stare zaveze* je bila nato celotna pomenska lestvica tega izraza prenesena na grški koren ‘agap-’.<sup>5</sup>

Pisci novozaveznih tekstov so za ljubezen najpogosteje uporabljali izraza ἀγάπησις in ἀγάπη, dokler ni sčasoma povsem prevladala ἀγάπη.<sup>6</sup> Za natančnejšo določitev pomenskega polja, ki ga pokriva ta osrednji novozavezni izraz za ‘ljubezen’, pa je potrebna kratka analiza ključnih odlomkov iz *Nove zaveze*, v katerih je govor o ἀγάπη.

### Ključna mesta pojavljanja ἀγάπη v *Novi zavezi*

Osnovne poteze ἀγάπη v *Novi zavezi* so verjetno v najbolj strnjeni in izčrpnih oblikah podane v znameniti Pavlovi hvalnici ljubezni:

*“Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane. Ljubezen nikoli ne mine”* (1 Kor 13,4-8).

Tu opisna ἀγάπη, drža darujočega služenja sočloveku,<sup>8</sup> je uresničenje največje in temeljne Božje zapovedi človeku, naj ljubi Boga in bližnjega kakor samega sebe:

*“Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo. Druga pa je tale: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Večja od teh dveh ni nobena druga zapoved”* (Mr 12,30-31).<sup>9</sup>

Človeka torej k ἀγάπη kliče Bog sam, in sicer z naročilom, naj služi bližnjemu tudi za ceno lastnega življenja. V tem bo našel veliko veselje, kot pravi Kristus v predsmrtnem naročilu učencem:

*“Ostanite v moji ljubezni! Če se boste držali mojih zapovedi, boste ostali v moji ljubezni, kakor sem se tudi jaz držal zapovedi svojega Očeta in ostajam v njegovi ljubezni. To sem vam povedal, da bo moje veselje v vas in da bo vaše veselje dopolnjeno. To je moja zapoved, da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil. Nihče nima večje ljubezni kot ta, da dá življenje za svoje prijatelje”* (Jn 15,9-13).

Ko človek poskuša udejanjiti Božjo zapoved popolnega darovanja za bližnjega, to je ἀγάπη, mu je zanjo zgled Bog sam s svojo žrtvujočo se ἀγάπη do človeštva. Ta doseže vrhunec v Božjem darovanju Sina v spravo za človeške grehe, v katerem je človeštvu dano osrečujoče poveličanje :

*“Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor*

vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje" (Jn 3,16).<sup>10</sup>

Človek v tem, iz zgleada Božje ἀγάπη črpajočem,<sup>11</sup> ljubečem darovanju za bližnjega (tudi nasprotnika),<sup>12</sup> torej v ἀγάπη, ljubi Boga samega,<sup>13</sup> zato mu je ravno v njej dana možnost najgloblje osrečujočega zedinjenja z Njim,<sup>14</sup> ki je Ljubezen sama:

*"Božja ljubezen do nas pa se je razodela v tem, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen je v tem - ne v tem, da bi mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v pravno daritev za naše grehe. Ljubi, če nas je Bog tako vzljubil, smo se tudi mi dolžni ljubiti med seboj. Boga ni nikoli nihče videl. Če pa se med seboj ljubimo, ostaja Bog v nas in je njegova ljubezen v nas postala popolna. Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in verujemo vanjo. Bog je ljubezen, in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem" (1 Jn 4,9-12.16-16).<sup>15</sup>*

Iz tega kratkega shematičnega pregleda ključnih odlomkov iz *Nove zaveze*, v katerih je govor o ἀγάπη, je mogoče razbrati, da ta izraz označuje iz zgleada radikalno žrtvujoče se Božje ἀγάπη črpajoče ljubeče služenje bližnjemu, s katerim človek izkazuje ljubezen Bogu samemu<sup>16</sup> in sta mu v njem dani veselje ter sreča.

Za še bolj poglobljeno razumevanje novozavezne ἀγάπη pa je potreben pregled temeljnih teoloških študij, ki so se ukvarjale z njeno eksegezo, da bi se tako slednjič lahko izrisale temeljne poteze krščanskega razumevanja dejavne ljubezni.

### **Teološko-eksegetske študije o ἀγάπη**

Teologija je v teku zgodovine dajala različne odgovore na vprašanje o tem, kakšne so temeljne poteze ἀγάπη v *Novi zavezi*. O tem priča študija *Eros in agápe* Andersa Nygrena, ki velja za referenčno na tem po-

dročju.<sup>17</sup> V njej je namreč podan izčrpen historiat temeljnih eksegetske študij o ἀγάπη od začetkov krščanstva vse do danes.

Tem študijam je skupno mnenje, da gre v ἰσχυρῶς kot ljubečem služenju sočloveku za posnemanje radikalno darujoče se Božje ἀγάπη, torej da človek udejanja največjo Božjo zapoved ljubezni do bližnjega (in Boga) takrat, ko ima njegova ljubezen svoj temelj v Bogu.

Mnenja eksegetov pa se razhajajo glede vprašanja o tem, ali je za ἀγάπη res značilna tudi dimenzija želje, hotenja, hrepenenja po samouresničenju, ki je nakazana v nekaterih novozaveznih odlomkih. Zato bo poglavje, ki sledi, namenjeno ravno iskanju odgovora na vprašanje, kako so interpreti gledali na ta vidik ἀγάπη.

### **Apostol Pavel**

Apostol Pavel, pisec znamenitih apostolskih pisem kristjanom prvih cerkvenih občin (Rimljanom, Korinčanom, Galačanom, Efežanom, Filipljanom, Kološanom, Tesaloničanom, Timoteju, Titu, Filemonu in Hebrejcem) iz najbolj zgodnjega obdobja krščanstva (umrl naj bi okrog leta 67 po Kristusu), je v njih razmišljal o naravi ἀγάπη.

Iz njegove hvalnice ljubezni v *Prvem pismu Korinčanom*, v kateri je rečeno, da 'ljubezen ne išče svojega' (1 Kor 13,5),<sup>18</sup> Nygren sklepa, da Pavel razume ἀγάπη kot ljubezen, v kateri ni prizadevanja za izpolnitev lastne želje ali hotenja, ampak le altruistično razdajanje za druge.<sup>19</sup>

Vendar je iz številnih odlomkov Pavlovih pisem jasno razvidno ravno nasprotno. Apostol Pavel namreč na več mestih pravi, da je Bog človeku v polnosti pokazal svojo ἀγάπη s tem, ko je zanj na križu daroval svojega Sina,<sup>20</sup> da bi ga s tem osvobodil iz suženjstva greha in ga naredil za sina<sup>21</sup> ter ga tako vrnil v stanje, za katero ga je bil ustvaril, namreč da bi zaživel osrečujoča 'dobra



Andreja Muha: Svetinje, 2001, akril na platnu, 100 x 120 cm.

dela' (ljubezni).<sup>22</sup> Pri tej Božji želji pa gre tudi za izpolnitev njegove lastne sreče, saj je Bog s tem, ko osvobodi in povzdigne človeka, svojo ustvarjenino, sam povečan v svojem veličastvu.<sup>23</sup>

Božja ἀγάπη je torej ljubezen, v kateri je moč najti tudi željo po lastnem dobrem, in tako je tudi človeška ἀγάπη, ki je odsev te Božje ἀγάπη, ljubezen z dimenzijo želje po lastni sreči. Ta se mu glede na besede apostola Pavla, ki govori o (delih) ἀγάπη kot o stanju osvobojenosti, veselja in sreče, v njej tudi izpolni.

### Janez Evangelist

Tudi Janez Evangelist, avtor *Evangelija po Janezu* (in domnevno treh pisem ter *Razodetja*), je tako kot apostol Pavel pisec zgodnjega obdobja krščanstva (umrl naj bi okrog leta 100 po Kristusu), pri katerem zaseda vprašanje ἀγάπη pomembno mesto.

Po Nygrenu je za razumevanje ἀγάπη pri evangelistu Janezu ključno tole mesto:

*"Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen"* (1 Jn 4,8).<sup>24</sup>

Iz tega odlomka, v katerem je govor o Božji ἀγάπη, ki je v bistvu isto kot Bog sam,

je po Nygrenu moč sklepati, da Janez razume Božjo ἀγάπη kot samo v sebi sklenjeno celoto, ki ne potrebuje ničesar (zunaj sebe) in je torej brez želje ter motiva po njenem urniče(va)nju.<sup>25</sup>

Vendar je v Janezovih besedilih mogoče najti številna mesta, na katerih tudi Evangelist tako kot apostol Pavel govori o Božji ἀγάπη kot ljubezni z željo, in sicer z željo po odrešitvi človeka, zaradi česar je Bog žrtvoval svojega Edinca in s tem človeku omogočil, da lahko v delih ljubezni do bližnjega v polnosti zaživi Božje otroštvo.<sup>26</sup> S tem prizadevanjem za dobro človeka pa Bog dosega izpolnitev tudi lastnega dobrega, saj je s tem, ko je povečičan Sin (in skozenj človeštvo), povečičan tudi sam.<sup>27</sup>

Bog torej človeka ljubi z željo po samopovečičanju, zato je tudi človekova ἀγάπη, ki črpa iz zgleda Božje ἀγάπη, ljubezen z željo po samoizpopolnitvi. Na podlagi povedanega je moč narediti sklep, da tudi Janez Evangelist razume ἀγάπη kot ljubezen z dimenzijo želje po sreči.

### Gnostiki

Od zgodnjih obdobij krščanstva naprej so tudi gnostiki (npr. v apokrifnih evangelijih, npr. Petrov, Tomažev, Jakobov ipd.) govorili o ἀγάπη in se pri njeni razlagi opirali na grško, platonistično razumevanje ljubezni (erosa),<sup>28</sup> katere končni cilj je uzrte Lepote same,<sup>29</sup> to je doživetje polnosti dobrega, resničnega in lepega.<sup>30</sup> Gnostiki tako razumejo ἀγάπη kot ljubezen, katere temeljna dimenzija je doseganje cilja, je torej želja.

### Cerkveni očetje

O tem, da je želja po sreči sestavni del ἀγάπη, so razmišljali tudi cerkveni očetje. Tako je Origen (185-253/54 po Kristusu) zapisal, da "Oče ni brezstrasten, temveč ima strast ljubezni".<sup>31</sup>

Pomemben premik pri razlaganju ἀγάπη kot akta želje po lastnem dobrem se zgodi

pri Pseudo-Dioniziju Areopagitu (mislec iz preloma 5. v 6. stoletje po Kristusu), ki pravi, da Bog, ki je Ljubezen (Eros), s prepolnostjo ljubezni ljubi vse ustvarjeno, zlasti človeka, ki je (najodličnejši) odsvit Njegove neskončne Lepote.<sup>32</sup> V tej ljubezni do stvarstva, predvsem do človeka, Bog ljubi samega sebe.<sup>33</sup> Človek, ki je ustvarjen iz Božje Lepote, k njej vseskozi teži, in ker je ta Lepota Ljubezen, je pot do nje ravno eros, ljubezen, polna želje. Pri Areopagitu je torej ἀγάπη razumljena kot eros, kot ljubezen želje po sreči, pa naj gre za ἀγάπη Boga (ki v ljubezni do stvarstva in človeka ljubi samega sebe kot prepolnost Lepote) ali človeka (ki v ljubezni teži k Bogu kot prepolnosti Lepote, iz katere je izšel).

Tudi sv. Avguštin (354-430 po Kristusu) razume ἀγάπη kot akt želje po lastnem dobrem, pravi Nygren.<sup>34</sup> Po Avguštinu je ljubezen, ki je človekova temeljna tendenca in se imenuje *amor sui* – želja narediti sebi dobro –,<sup>35</sup> sestavljena iz dveh komponent, in sicer iz *cupiditas* (želje po posedovanju ustvarjenega) in *caritas* (želje po dosegu popolnega Stvarnika).<sup>36</sup> Človek se kot nepopolno bitje v svojem prizadevanju za (lastno) popolno dobro ne sme osredotočati na cupiditas, temveč na caritas, kajti s tem omogoča, da se lahko k njemu skloni Bog in mu dá svojo popolno ljubezen,<sup>37</sup> ki jo Avguštin imenuje *gratia* (milost).<sup>38</sup> In ravno Božja gratia je tista, ki človeku omogoča, da se dvigne k Njemu s svojo caritas,<sup>39</sup> to je z deli ljubezni do bližnjega, s katerimi bližnjega dela vedno bolj Božjega (kajti Bog je ljubezen sama) in se s tem vedno bolj približuje tistemu, za kar si vseskozi prizadeva, namreč da bi užival v Bogu.<sup>40</sup> Tako torej tudi sv. Avguštin razume ἀγάπη kot držo z dimenzijo želje po sreči.

### Sodobni interpreti

Z nastopom renesanse se je pod vplivom novoplatonističnega razumevanja ljubezni kot erosa močno povečalo število interpre-



tacij, v katerih je ἀγάπη razumljena kot ljubezen, katere temeljna dimenzija je želja po lastnem dobrem.

Kot reakcija nanje so se pojavile interpretacije, ki so v ἀγάπη videle ljubezen kot brezželjni akt. Začetek te interpretativne linije sega k Markionu (okoli 2. st. po Kristusu),<sup>41</sup> kar je razvidno iz Tertulijanove (okoli 150-225 po Kristusu) polemike z njim, in sicer v spisu *Adversus Marcionem*.<sup>42</sup> V njem Tertulijan v nasprotju z Markionom tako kot apostolski očetje razvija razumevanje ἀγάπη kot ljubezen z željo po popolnosti.<sup>43</sup>

Svoj vrh naj bi interpretativna linija, katere začetek sega k Markionu, doživela pri Martinu Luthru,<sup>44</sup> meni Nygren, njene prvine pa je moč zaslediti tudi pri nekaterih sodobnih interpretih, kot so Stauffer, Nygren idr.

Tako naj bi bilo po Staufferjevem mnenju že iz krščanske odločitve za izraz ἀγάπη, ki je v grških poganskih besedilih označeval "trezno ljubezen v smislu spoštovanja ali prijateljskega sprejemanja",<sup>45</sup> razvidno, da ta označuje specifično, grškemu erosu nasprotno razumevanje ljubezni. Zato Stauffer meni, da "v svetu, ki propada zaradi erosa in ki zaman skuša preseči samega sebe s sublimacijami erosa, Cerkev, ki je sama povsem odvisna od usmiljena Božje ljubezni, udejanja ljubezen, ki ne želi, temveč daje".<sup>46</sup> Stauffer torej razume ἀγάπη kot izrazito brezželjno ljubezen.

Tudi po Nygrenovem mnenju ἀγάπη v *Novi zavezi* z grškim erosom nima stičnih točk.<sup>47</sup> Po njegovem je namreč ἀγάπη "podobna Božje agápe, ki je spontana, brez računanja na korist, brezmejna in brezpogojna"<sup>48</sup> ter predvsem zastonjska, saj Evangelij pravi: "Zastonj ste sprejeli, zastonj dajajte" (Mt 10,8).<sup>49</sup> Po Nygrenu torej v ἀγάπη ne more biti dimenzije želje po lastnem dobrem, kar naj bi bilo po njegovem mnenju zlasti jasno razvidno iz tistih svtopisemskih odlomkov, v katerih je govor o Božji ljubezni, ki ne ra-

čuna na rezultate<sup>50</sup> in ki ljubi predvsem tiste, od katerih se lahko nadeja najmanj koristi, namreč padle in grešne.<sup>51</sup>

Vendar Franco Bolgiani, pisec spremne študije k italijanski izdaji Nygrenove knjige *Eros in agápe*, kritično opozarja na nedoslednost Nygrenove interpretacije ἀγάπη ravno v tej točki. Po njegovem namreč Nygren pri svoji interpretaciji ἀγάπη jemlje iz *Nove zaveze* zgolj tiste odlomke, v katerih je poudarjeno, da Bog ljubi grešnega človeka, denimo "Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike" (Mr 2,17), pri tem pa ne upošteva celotne vrstice "Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni" (Mr 2,17).<sup>52</sup> S tem Bolgiani opozori na dimenzijo želje v Božji ἀγάπη, ki človeštvu pošilja svojega Sina z željo, da bi ga dvignil iz greha in ga vrnil v njegovo prvotno, z Božjo voljo usklajeno stanje.

Analiza interpretacij, ki v ἀγάπη ne najdejo momenta želje po samoizpopolnitvi, po lastnem dobrem, po sreči, kaže, da sicer upoštevajo darovanski, razdajajoči, radikalno žrtvujoči se del ἀγάπη, ne upoštevajo pa momenta želje po sreči, ki je ravno tako njen bistven del, kot je pokazal že omenjeni interpret Franco Bolgiani. Iz tega se lahko zaključi, da je želja po doseganju lastnega dobrega ena ključnih dimenzij novozavezne ἀγάπη.

### Krščansko razumevanje dejavne ljubezni in Dostojevski

Iz kratkega pregleda mest pojavljanja ἀγάπη v *Novi zavezi* in historiata njenih interpretacij je razvidno, da gre pri ἀγάπη za iz zgleada radikalno darujoče Božje ἀγάπη črpajoče ljubeče služenje bližnjemu, v katerem je človeku dana izpolnitev njegove najbolj temeljne želje, to je želje po sreči.

V teh temeljnih potezah novozavezne ἀγάπη, ki so temelj krščanskega razumevanja dejavne ljubezni, je moč razbrati tudi poteze dejavne ljubezni pri Dostojevskem kot dejavnem služenju sočloveku, s katerim člo-

vek odpira prostor blagodejnemu Božjemu delovanju in v tem najde polno srečo.

S tem se potrjuje hipoteza, da je imela krščanska duhovnost temeljni vpliv na Dostojevskega in na njegovo razumevanje dejavne ljubezni. Na vprašanje o tem, katere so tiste prvine krščanske duhovnosti, ki so bistveno oblikovale njegovo razumevanje dejavne ljubezni, bo skušalo odgovoriti naslednje poglavje.

### Pravoslavna duhovnost in *ἀγάπη* Dostojevskega

Iz tega, da je Dostojevski živel in ustvarjal v Rusiji druge polovice 19. stoletja, ki je bila globoko zaznamovana s pravoslavljem, je moč sklepati, da je pravoslavna duhovnost pomembno vplivala na njegovo razumevanje dejavne ljubezni. Da je ta duhovnost res bistveno zaznamovala ustvarjanje Dostojevskega, menita tako Reinhard Lauth kot tudi Henri de Lubac. Slednji za Dostojevskega celo pravi, da je bil 'sin pravoslavja', saj je "*dihal ozračje pravoslavja in si tako globoko prisvojil njegovega duha*".<sup>53</sup>

Temu mnenju je moč pritrditi tudi zato, ker je Dostojevski simpatiziral s slavjanofilskimi idejami,<sup>54</sup> to je z idejami političnega gibanja, ki je v pravoslavju videlo najvišjo obliko krščanstva.<sup>55</sup> Iz te interpretativne linije pravoslavja izhaja tudi ideja o mesijanskem poslanstvu ruskega naroda, o kateri je Dostojevski spregovoril v pismu Majkovu, v katerem pravi, da je ruski narod zaradi svojega pravoslavja poklican ponesti krščansko vero (katoliškemu) Zahodu, ki se je izneveril Kristusu.<sup>56</sup> Ta ideja je pustila močno sled v misli Dostojevskega, vendar je bil do nje vse-skozi (zlasti pa v zadnji dobi ustvarjanja) tudi zelo kritičen, saj je v njej slutil nevarno ost nasilnega ekspanzionizma.<sup>57</sup>

Ker je torej v umetniškem snovanju Dostojevskega res zaznati vpliv pravoslavja, se postavlja vprašanje, kako so prvine pravoslav-

ne duhovnosti oblikovale njegovo razumevanje dejavne ljubezni. Da bi lahko prišli do odgovora na to vprašanje, si je potrebno najprej predočiti specifično pravoslavnega razumevanja *ἀγάπη*.

### Pravoslavlje in *ἀγάπη*

Odgovor na vprašanje o pomenu *ἀγάπη* v pravoslavni duhovnosti je možno (po)iskati z analizo dogme o izhajanju Svetega Duha, ki je bila dogmatska osnova za veliko shizmo leta 1054, v kateri se je krščanstvo razcepilo na zahodni, katoliški, in vzhodni, pravoslavni del.<sup>58</sup>

Po besedah teologa Hansa Ursa von Baltasarja se specifična pravoslavja (ter njegovega razumevanja Boga in *ἀγάπη*) najbolj izrazito pokaže v poudarjanju povratka Sina k Očetu ob spremenjenju na gori Tabor. Po pravoslavnem razumevanju je bil ta Sinov začasni povratek k Očetu potreben zato, da bi se učencem razodel način, po katerem Sveti Duh, dahnjen iz Očeta, vstopi v zgodovino, natančneje, v Cerkev kot tisti duhovni prostor, katerega je za ta vstop pripravil Sin.

Po pravoslavnem razumevanju namreč Sveti Duh izide zgolj iz Očeta, v nasprotju s katoliškim razumevanjem, po katerem Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina, v čigar daritvi na križu in vstajenju je bil posredovan človeštvu. Zaradi tega poudarka, da namreč Sveti Duh izhaja zgolj iz Očeta, daje pravoslavlje največji poudarek kontemplaciji in liturgiji, v kateri se v najbolj neposredni obliki ponavlja dogodek sevanja Očetove luči - Svetega Duha na gori Tabor.<sup>59</sup>

Na podlagi tega kratkega prikaza dogme o izhajanju Svetega Duha je razvidno, da pravoslavlje poudarja držo odmika, s katero Kristus dopušča, da Oče pošlje Duha, to je Duha svoje *ἀγάπη*, v svet in ga preobrazi. Ker za *ἀγάπη* velja, da gre v njenih delih za posnemanje Božje *ἀγάπη*, to pomeni, da po pravoslavnem razumevanju človek deluje v duhu

ἀγάπη takrat, ko po Kristusovem zgledu (ki je Bogočlovek in s tem človeku za posnemanje najbližji) zavzame držo odmaknjene odprtosti, s katero dopušča, da Bog sam vstopa v situacije in jih preobraža.

Prvine pravoslavnega razumevanja ἀγάπη kot v Kristusovem zgledu utemeljene trpne držbe dopuščanja vstopa Božje ἀγάπη v svet je moč najti tudi v razumevanju dejavne ljubezni pri Dostojevskem kot človekove držbe dopuščanja, da Božja (po)moč pronica v stiske sočloveka. Na vprašanje o tem, do kolikšne mere je na Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni dejansko vplivala pravoslavna ἀγάπη, in od kod naprej si je pisatelj pri tem dopustil ustvarjalno svobodo, pa bo skušalo odgovoriti naslednje poglavje.

### **Prvine pravoslavne ἀγάπη v dejavni ljubezni Dostojevskega**

Stična točka med pravoslavnim razumevanjem ἀγάπη in dejavno ljubeznijo Dostojevskega je moment človekovega razpiranja prostora za vstop preobražujoče Božje ἀγάπη. Pri tem se postavlja vprašanje, ali je Dostojevski povsem sledil pravoslavni ἀγάπη, natančneje, ali je to omogočanje vstopa Božje ἀγάπη razumel na način človekove odprtosti, zadržanosti in celo odmika.

Da bi bil odgovor na to vprašanje lahko pritrdilen, je moč sklepati zlasti iz več odlomkov v *Bratih Karamazovih*, v katerih daje Dostojevski velik poudarek pasivnemu, skoraj odmaknjenemu in manj aktivnemu, angažiranemu pristopu k življenju in celotni stvarnosti. Tako denimo s tem, ko v govoru starca Zosima imenuje ljudstvo<sup>60</sup> in ljudstvu zveste menihe<sup>61</sup> zaradi neomejene ponižnosti in zvestobe izročilu vere nosilce Kristusove resnice,<sup>62</sup> postavlja v ospredje človekovo držbo zadržanega sprejemanja in ponižnega dopuščanja.

Ta poudarek je viden tudi v poklonu stvarstvu, s katerim se v Zosimovem<sup>63</sup> in Al-

joševem življenju začenja življenje v duhu dejavne ljubezni in v katerem so na simbolni način nakazane njene temeljne poteze, namreč da je drža zadržanega, odprtega dopuščanja pronicanja Božje milosti. Da se ta prehod v logiko ἀγάπη, to je v logiko dopuščanja delovanja Božje ἀγάπη, zgodi ravno ob stiku z naravo, ni naključje, saj se po pravoslavnem verovanju Bog skozi njo še posebej intenzivno razodeva in daje.<sup>64</sup>

Narava je namreč prežarčena z Božjo svetlobo (od tod je tudi moč razumeti izrazito spoštljiv odnos slovanskih narodov do zemlje kot matere,<sup>65</sup> ki skupaj s človekom čuti in joka v času katastrof<sup>66</sup>), ker v njej ni samovoljnega onemogočanja pronicanja Božje ἀγάπη, saj nima svobodne volje in ne more grešiti. Tako je človek poklican, da posnema naravo s tem, da z deli ἀγάπη dopušča presevanje Božje luči na način kontemplativnega, umirjenega, spoštljivega, skoraj ne-dejavnega odnosa do stvarstva. Skozi ta dela pride do odkrivanja oziroma odstiranja vseprisotnega Boga,<sup>67</sup> kar je tudi cilj celotno stvarnost prežemajoče in prenavljajoče ἀγάπη in se imenuje pobožanstvenje.<sup>68</sup>

Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni pravoslavnemu razumevanju ἀγάπη ni sorodna samo v tem, da je način človekovega razpiranja prostora za vstop preobražujoče Božje ἀγάπη, temveč tudi v tem, da je to omogočanje vstopa Boga hkrati odprtost, zadržanost in celo odmik. Ta drža se kaže zlasti v delih obeh osrednjih likov *Bratov Karamazovih*, to je pri Zosimu in Aljošu. Čeprav oba aktivno delujeta v svetu, je njuna temeljna drža pri tem drža radikalne odprtosti, skorajda zadržanosti, s katerim dopuščata delovanje Boga in reševanje na videz nerešljivih življenjskih situacij.

Da je torej to res temeljna drža, kar zadeva dejavno ljubezen pri Dostojevskem, pričajo tudi Zosimove besede iz predsmrtnega govora:

“Pred kako mislijo se v dvomih ustaviš, zlasti pa ob pogledu na grehe ljudi, in se vprašaš: ‘Ali naj se lotim posla s silo ali ponižno ljubeznijo?’ Odloči se vselej za ponižno ljubezen. Če se tako odločiš enkrat za vselej, si boš lahko podvrgel ves svet. Ljubeča ponižnost je silna moč, najsilnejša med vsemi, ničesar ni, kar bi ji bilo podobno. Sleherni dan in sleherni uro, sleherni minuto hodi okoli samega sebe in se opazuj, da bo tvoj obraz blag in lep.

Vidiš, šel si mimo majhnega otroka, jezen si šel mimo njega, z grdo besedo na jeziku in s togoto v duši; ti morda niti nisi opazil otroka, ta pa te je videl in tvoj odurni, brezbožni obraz mu je morda ostal v srcecu, ki se ne more braniti. Ti nisi vedel tega, a mogoče je, da si že s tem vrgel vanj slabo seme, ki bo nemara pognalo, in vse samo zato, ker se nisi zadržal pred otrokom in nisi vzgajil v sebi pazljive in delavne ljubezni.”<sup>69</sup>



Andreja Muha: Himalaja, 2006, oljni pastel, 21 x 30 cm.

Dostojevski je torej zlasti v *Bratih Karamazovih* (pod vplivom pravoslavnega razumevanja αγάπη) razvil dejavno ljubezen kot globoko osrečujoče dejavno služenje sočloveku, s katerim človek na način zgleda in nevsiljivega pogovora ter molitve odpira prostor za vstop blagodejne Božje αγάπη v svet. Na osnovi teh dognanj, po katerih je izkazan odločilen vpliv krščanske misli na razumevanje dejavne ljubezni pri Dostojevskem, bo slednjič lahko opravljena (kritična) analiza interpretacije *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*.

V njej je namreč Dušan Pirjevec interpretiral Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni v nekrščanskem ključu. Do odgovora na vprašanje glede posledic tega Pirjevčevega interpretativnega odmika pa bomo lahko prišli šele, ko si bomo njegovo študijo, ki ima pomemben vpliv na sodobno slovensko razumevanje človekoljublja in ostalih človekovih temeljnih bivanjskih drž, поблиže ogledali.

### **Pirjevčevo razumevanje dejavne ljubezni v študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu***

V študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu* gre za edini Pirjevčev spis, v katerem se ta (eksplicitno) ukvarja z vprašanjem dejavne ljubezni, hkrati pa je to tudi zadnje delo, s katerim je zaokrožil svojih dvanajst spremnih študij k (evropskim) romanom iz zbirke *Sto romanov*<sup>70</sup> in ki velja za njegov temeljni oziroma najboljši spis.<sup>71</sup>

V njem je Pirjevec že v izhodišču opozoril na temeljno definicijo razumevanja dejavne ljubezni, ki naj bi jo po njegovem Dostojevski podal skozi besede starca Zosime namenjene gospe Hohlakovi:

*“Potrudite se, da boste dejavno in neugnano ljubili svoje bližnje. V enaki meri, kakor boste napredovali v ljubezni, se boste tudi prepričevali o Božjem bitju in o nesmrtnosti svoje duše. Če pa dosežete v ljubezni do bližnjega*

*popolno samozatajevanje, tedaj boste nedvomno dobili vero in noben dvom vam ne bo mogel več prodreti v dušo. To je preskušeno, to je zanesljivo.”*<sup>72</sup>

Vendar se Dostojevskega dejavne ljubezni do sočloveka po Pirjevcu ne sme razumeti v smislu *“nekakšne individualno psihološke ali pa socialno-moralne lastnosti in da se slednjič sprevrže celo v nekakšno dobrotvorno delovanje ali kaj podobnega”*.<sup>73</sup> Pri dejavni ljubezni gre namreč za mnogo bolj kompleksno držo, potrebno temeljite obravnave.

Pirjevec se zaradi tega najprej loti obravnave *“ljubezni do človeštva, ki jo Dostojevski uprizarja predvsem kot ozadje, na katerem naj bi se kar najbolj jasno zarisali obrisi one druge, se pravi dejavne ljubezni do sočloveka”*.<sup>74</sup> Zato svojo raziskavo najprej osredotoči na analizo ljubezni do človeštva.

### **Ljubezen do človeštva ali abstraktna ljubezen**

Po Pirjevcu ljubezen do človeštva *“ni dejavna ljubezen do bližnjega in ji za bližnjega sploh ne gre”*.<sup>75</sup> Zaznati jo je po njegovem mogoče na primer pri gospe Hohlakovi, ki ne ljubi človeka kot človeka, pač pa ga ljubi zaradi pohvale:

*“Če je kaj, kar bi moglo mahoma ohladiti mojo ‘dejavno ljubezen’ do človeštva, tedaj je to samo nehvaležnost. Skratka, jaz delam za plačo in zahtevam takojšnje plačilo, to je, pohvalo zase in plačilo z ljubeznijo za ljubezen. Drugače nisem zmožna nikogar ljubiti!”*<sup>76</sup>

Da pri tej ljubezni dejansko gre *“samo za prikrivanje in legalizacijo sovraštva do človeka kot posameznika”*,<sup>77</sup> je po Pirjevcu razvidno iz besed starca Zosime, v katerih o svojem sogovorniku modrem zdravniku pripoveduje:

*“Ljubim človeštvo’, je pravil, ‘toda čudim se sam sebi: čim bolj ljubim človeštvo nasploh, tem manj ljubim ljudi kot take, to je, vsakega posebej, kot posameznike. V svojih sanjarijah’, je rekel, ‘sem neredko prihajal do strastnih*

*načrtov o tem, kako bi služil človeštvu, in nemara bi se bil dal v resnici križati za ljudi, ko bi bil kdo nenadoma zahteval kaj takega, čeprav nisem zmožen, da bi preživel s komerkoli le dva dni v isti sobi - to vem iz skušnje. Brž ko je kdo blizu mene, že tlači njegova osebnost moje samoljubje in utesnjuje mojo svobodo. V enem samem dnevu lahko zamrzim tudi najboljšega človeka: tega zato, ker pri kosilu predolgo je, onega zato, ker ima nahod in venomer smrkva. Sovražnik ljudi postajam', je dejal, 'brž ko se me le dotaknejo. Zato je bilo vselej tako, da je postajala moja ljubezen do človeštva tem bolj goreča, čim bolj sem sovražil ljudi kot osebe sploh.'*<sup>78</sup>

Tudi v besedah, ki jih Ivan Karamazov govori bratu Aljošu, najde Pirjevec prvine te na pačne ljubezni:

*"Nekaj ti moram priznati", je začel Ivan 'nikoli nisem mogel razumeti, kako more človek ljubiti svoje bližnje. Prav bližnjih po mojem mnenju ni mogoče ljubiti - kvečjemu oddaljene. /.../ Da vzljubimo človeka, se mora skriti našim očem, komaj pa nam pokaže svoj obraz, je ljubezni konec'. /.../ 'Odmišljeno je še mogoče ljubiti bližnjega in kateri krat celo tudi še od daleč, od blizu pa skoraj nikoli ne.'*<sup>79</sup>

V analizi te ljubezni do človeštva, ki ne ljubi človeka zaradi njega samega, opozori Pirjevec na Ivanov izraz 'ljubiti odmišljeno', ki ga prevaja z 'abstraktno', tudi 'splošno', 'obče', torej nekaj, kar ni dostopno neposrednemu čutnemu dožemanju, in mu zato pripada ime 'ideja', 'pojem', 'bistvo', 'resnica'.<sup>80</sup> Iz tega Pirjevec sklepa, da pri (Ivanovi) ljubezni do človeštva res ne gre za ljubezen do konkretnega človeka, temveč za ljubezen do abstraktne ideje o njem, zato to (njegovo) ljubezen do človeštva poimenuje abstraktna ljubezen.

Abstraktna ljubezen *"ljubi le idejo, pojem ali bistvo človeštva in človeka"*,<sup>81</sup> torej namesto konkretnega človeka ljubi predstavo oziroma idejo o njem, ki ji človek kot *"živ, otipljiv*

*in enkratni posameznik nikoli ne more ustrezati, tako da je med idejo in živim človekom vedno neukinljiva razlika"*,<sup>82</sup> pravi Pirjevec, in ta *"razlika je seveda neuskklajenost bivanja z bistvom oziroma eksistence z esenco"*.<sup>83</sup>

V potrditev teze, da gre pri abstraktni ljubezni za ljubezen do esence človeka, s katero je konkretni človek kot eksistenca neuskklajen, Pirjevec navaja Ivanove besede iz pogovora z Aljošo:

*"Po mojih pojmih je Kristusova ljubezen do ljudi na svoj način čudež, ki ni mogoč na zemlji. Res je, da je bil Bog. Toda mi nismo bogovi. Jaz na primer lahko globoko trpim, a kdo drug ne more nikoli spoznati, kolikšno je moje trpljenje, prav zato, ker je drug, ne pa jaz, in mimo tega je človek tudi malokdaj pripravljen priznati drugega za trpina (kakor da je to nekakšno dostojanstvo). Zakaj ne privoli v to, kako misliš? Zato, na primer, ker mu smrdim, ker imam bedast obraz ali ker sem mu kdaj stopil na nogo. Vrh tega je trpljenja več vrst: poniževalno trpljenje, ki me ponižuje, na primer lakoto, bo moj dobrotnik še dopustil, toda količkaj višje trpljenje za idejo - ne, to dopusti le v redkih primerih, zato ker me bo na primer pogledal in mahoma opazil, da nikakor nimam obraza, kakršnega bi moral po njegovi domišljiji imeti človek, ki trpi za tako in tako idejo. In glej, tisti mah mi odvzame svoje dobrote, in to niti ne iz hudobnega srca."*<sup>84</sup>

V abstraktni ljubezni, ki je ljubezen do predstave, ideje ali esence človeka, ne pa do konkretnega človeka kot eksistence, je esenca pred eksistenco in tako je druga podrejena prvi. Ker je torej za abstraktno ljubezen temeljna esenca, saj je *"zavezana zgolj ideji in bistvu, gre ji najprej za logiko in samo za smisel, zanj je življenje možno le, če je življenje v duhu logike in smisla"*,<sup>85</sup> se znotraj nje mora dogajati spreminjanje eksistence v skladu s esenco, da bi na ta način sploh lahko dobila legitimnost svojega obstoja.

## Sklep

Na podlagi izsledkov o temeljnih potezah abstraktne ljubezni, ki služijo analizi temeljnih potez dejavne ljubezni, je možno sklepati, da gre po Pirjevcu pri dejavni ljubezni za ljubezen do konkretnega človeka in ne do predstave ali ideje o njem, za ljubezen, ki daje prednost eksistenci pred esenco in zato eksistence tej esenci ne priličuje.

O njej bo natančneje spregovorilo nadaljevanje razprave, ki bo slednjič podalo (kritično) primerjavo med Pirjevčevim in Dostojevskega razumevanjem dejavne ljubezni v luči njune krščanske (ne)zaznamovanosti.

1. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana, 1989, 199.
2. Prim. Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojevskis*, München, 1950, 41-42.
3. Anders Nygren je na podlagi pregleda grškega (prevoda) *Svetega pisma Stare in Nove zaveze* prišel do sklepa, da so pisci pretžno rabili besede ἀγάπη, manj pa druge izraze za ljubezen. (Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 14.)
4. Prim. Thomas Söding, geslo *agape*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Band 1, Freiburg/Breisgau, 1993, 220.
5. Prim. Thomas Söding, geslo *agape*, v: n. d., 221.
6. Prim. Thomas Söding, prav tam.
7. V vseh navedenih novozaveznih citatih nastopa ljubezen kot prevod za ἀγάπη. (Prim. *Novum Testamentum Graece*, izd. Nestle-Aland, Stuttgart, 1993 [27. predelana izdaja])
8. Prim. tudi: Kol 3,12-14.
9. Prim. tudi: Mt 22,37-40; Lk 10,27; Jn 13,34-35; Jn 14,15,21.23-24; Jn 15,17; Rim 13,8-10; Gal 5,5-6,13-14; Jak 2,8; 1 Jn 4,21; 1 Jn 5,1-3; 2 Jn 1,5-6.
10. Prim. tudi: Rim 5,5,8; Ef 1,4-6; Ef 2,4-7.
11. "Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljeni otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas kot blago dišečo daritev in žrtev Bogu" (Ef 5,1-2).
12. "Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih" (Mt 5,43-45). Prim. tudi Lk 6,35.
13. "Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tuje sem bil in ste me

sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me obiskali, v ječi sem bil in ste prišli k meni. Resnično povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili" (Mt 25,35-36.40).

14. Prim. Jn 15,9-13.
15. Prim. tudi 1 Jn 3,16-18.23-24.
16. Po krščanskim pojmovanjem ljubezni velja, da ljubezen prihaja od Boga in se k Bogu vrača, in sicer preko ljubezni do bližnjega, zato sta ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega neločljivo povezani. (Prim. Tomaš Špidlík, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor, 1998, 64-67.)
17. Prim. Gorazd Kocijančič, *Eros in agape pri Maksimu Spoznavalcu*, v: *Tretji dan* 3 (2000), 23.
18. "Ljubezen ne išče svojega" (1 Kor 13,5).
19. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 107.
20. "Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki" (Rim 5,8).
21. "Ko smo bili nedoletni, smo bili usuznjeni prvina sveta. Ko pa je nastopila polnost časa, je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene, rojenega pod postavo, da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo, da bi mi sprejeli posinovljenje. Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: "Aba, Oče!" Potemtakem nisi več suženj, temveč sin, če si pa sin, si tudi dedič po Bogu" (Gal 4,3-7). Prim. tudi: Rim 6,6; Ef 1,4-6; Ef 4,22-24.
22. "Toda Bog, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi prestopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil - po milosti ste bili namreč rešeni - in z njim nas je obudil in nas posadil v nebesa v Kristusu Jezusu, da bi v prihajajočih vekih pokazal v svoji dobrosrčnosti do nas v Kristusu Jezusu čezmerno bogastvo svoje milosti. Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil. Njegova stvaritev smo, ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela; zanje nas je Bog vnaprej pripravil, da bi v njih živeli" (Ef 2,4-10).
23. "Takšen je bil blagohotni sklep njegove volje, v hvalo veličastva njegove milosti, s katero nas je obdaril v Ljubljenem. Da bi bili mi, ki smo že prej upali v Mesija, v hvalo njegovega veličastva" (Ef 1,5-6.12).
24. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 123.
25. Prim. Anders Nygren, n. d., 125.
26. "Poglejte, kakšno ljubezen nam je podaril Oče: Božji otroci se imenujemo in to tudi smo. Ljubezen spoznavamo po tem, da je On dal

- življenje za nas. In tako smo tudi mi dolžni dati življenje za brate" (1 Jn 3,1.16).
27. "Če je Bog poveličan v njem, ga bo tudi Bog poveličal v sebi; in poveličal ga bo takoj. Kar koli boste prosili v mojem imenu, bom storil, da bo Oče poveličan v Sinu" (Jn 13,32; 14, 13).
  28. Prim. Arthur Hilary Armstrong in Robert Austin Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1960, 81.
  29. Prim. Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt am Main, 1973, 4. izd.
  30. Prim. Platon, *Fajdros*, 251 A-252 C.
  31. Origenes, *In Ezechelem*, VI, 6, PG 13, 715 A; prim. tudi: PG 13, 714 D.
  32. Prim. Ps. Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, cap. I, § 7, PG 3, 595 C-597 D; cap. IV, § 1, PG 3, 693 B-695 A.
  33. Ps. Dionysius Areopagita, n. d., cap. IV, §§ 7-17, PG 3, 701 C-715 D.
  34. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 571-573.
  35. Prim. Anders Nygren, n. d., 542.
  36. Prim. prav tam, 489.
  37. Avguštin ne uporablja pojma agape, pač pa caritas. Prim. Anders Nygren, n. d., 482.
  38. Prim. prav tam, 527.
  39. Prim. prav tam, 536-537.
  40. Prim. Anders Nygren, n. d., 563-564. Prim. tudi S. Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. XXX, 33, PL 34, 31-32.
  41. Prim. Anders Nygren, n. d., 308.
  42. Tertullianus, *Adversus Marcionem libri quinque*, v: *Corpus Christianorum, Series latina*, I, Turnhout, 1954, 441-726.
  43. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 327 sl. Gre za vpliv judovskega, tj. nomicnega razumevanja ljubezni, v katerem je ljubljen tisti, ki je te ljubezni spričo svoje pravičnosti vreden.
  44. Prim. Anders Nygren, n. d., 683.
  45. Viktor Warnach; nav. po: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, izd. H. Balz/ G. Schneider, Stuttgart/Berlin/Köln, 1992 (2. izd.), 21.
  46. Enthebert Stauffer, geslo *agápe*, v: *Theological Dictionary of the New Testament*, izd. G. Kittel/ G. Friedrich, skrajšana izd. G. W. Bromiley, 1985 (ponat. 1990), 10.
  47. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 12-13.
  48. Anders Nygren, n. d., 70.
  49. Prim. prav tam, 70.
  50. Prim. prav tam, 69.
  51. Prim. prav tam, 56.
  52. Prim. Franco Bolgiani, *Anders Nygren e la ricerca tematica nella storia del Cristianesimo*, v: Anders Nygren, n. d., XXXII.
  53. Henri de Lubac, *Drama ateističnega humanizma*, Celje, 2001, 278.
  54. Slavjanofilske ideje, ki jih je zgostil v ideji t. i. 'počveničestva', je Dostojevski najbolj intenzivno razvijal v revijah *Čas* (1861-1863) in *Epoha* (1864-1865) ter v *Zapiskih iz mrtvega doma* (1860-1862), *Zimskih zapiskih o poletnih vtisih* (1863) in v romanu *Zapiski iz podtalja* (1864), njihove prvine pa je moč zaslediti tudi v poznejših delih.
  55. Izraz 'slavjanofilstvo' je prvotno označeval ljubezen do cerkvenoslavnskega jezika in obreda ter do ruskih verskih tradicij. Slavjanofilska kulturno-politična struja je v idejnih spopadih s t. i. 'zahodnjaki' sredi 19. stoletja rusko narodnost tesno vezala na pravoslavje (to načelo so Rusi podedovali od Grkov). Po zgledu romantikov so slavjanofili idealizirali rusko preteklost in rusko narodnost, pravoslavje pa razglašali za najčistejšo obliko krščanstva. Rusiji so pripisovali visoko poslanstvo, katerega zadnji domet je vzpostavitev vzorne krščanske države. Med njimi so zelo pomembni Homjakov, Aksakov, deloma tudi Dostojevski idr. (Prim. nav. v: Franc Grivec, *Pravoslavje*, Ljubljana, 1918, 35.)
  56. "Velika ideja o vesoljnem pomenu pravoslavne Rusije je temeljni kamen za prihodnjo vrhovno oblast na Vzhodu, širi se krog ruske prihodnosti, poraja se ideja ne le o veliki državi, marveč o celem novem svetu, ki mu je usojeno obnoviti krščanstvo z vse slovansko pravoslavno idejo in vnesti v človeštvo novo misel, ko se bo začel razkrajati Zahod, gniti pa bo začel tedaj, ko bo papež dokončno izmalčil Kristusa in s tem zaplodil ateizem v oskrunjenem zahodnem človeštvu." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana, 1989, 227.)
  57. Dostojevski je distanco do te ideje pokazal že v romanu *Idiot*, saj jo položi v usta kneza Miškina ob njegovem izbruhu v salonu Jepaničinovih in jo izpostavi občemu zasmehu: "V odpor zahodu mora zasijati naš Kristus, ki smo ga mi ohranili in ga oni sploh poznali niso! Ne da bi suženjsko prijemali za jezuitski trnek, temveč jim moramo ponesti svojo rusko omiko in jim zdaj stopiti na čelo." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana, 1979, 588.)
  58. Razvoj dogme o izhajanju Svetega Duha (tudi iz Sina) je trajal več stoletij. V prvotni različici veroizpovedi, določeni na drugem ekumenskem cerkvenem zboru v Carigradu leta 381, še ni omenjen Filioque (Filioque - 'in Sina' [gre za izhajanje Svetega Duha iz Očeta in Sina]), nato pa se je sporadično začela omenjati in širiti njegova raba, zlasti po pokrajinskem cerkvenem zboru v Toledu leta 587, nakar je v drugi polovici 9. stoletja carigraski patriarh Fotij prepovedal



- uporabo te dopolnjene oblike veroizpovedi. V zahodni cerkvi je bila omenjena dogma dokončno določena za nauk vere na četrtem lateranskem koncilu l. 1215. (Prim. nav. v: Franc Grivec, *Pravoslavje*, Ljubljana, 1918, 36.)
59. Prim. Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution*, v: *Skizzen zur Theologie*, IV, Einsiedeln, 1974, ang. prev.: Spirit and Institution, v: *Explorations in Theology*, IV, Rim, 1995, 113.
60. "Tako naš narod še vedno neomajno veruje v pravico ter priznava Boga in ganjeno joka. /.../ Rusijo pa bo Gospod rešil, kakor jo je rešil že nešteto krat. Iz ljudstva bo prišla rešitev, iz njegove vere in njegove ponižnosti. Očetje in učitelji, čuvajte vero ljudstva, kajti to niso puhle sanje. /.../ Toda Bog bo rešil svoje ljudi, zakaj Rusija je velika v svoji ponižnosti. /.../ Čuvajmo Kristusov obraz in kakor dragocen demant bo zasijal vsemu svetu..." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* 1, Ljubljana, 1977, 403-405.)
61. "In vendar, koliko je v meništvu ponižnih in krotkih, žejnih samote in goreče molitve v tišini. /.../ Da bo prav od teh krotkih in žejnih samotne molitve morda še kdaj prišlo odrešenje ruske dežele! Saj ti so resnično v tišini pripravljeni ,na dan in uro, na mesec in leto'. Dolej pa hranijo v svoji samoti Kristusov obraz krasen in nepopačen, v čistosti Božje resnice, po sporočilu najstarodavnejših očetov, apostolov in mučnikov, in kadar bo treba, ga bodo odkrili omajani resnici sveta. Ta misel je veličastna. Na vzhodu bo zasijala ta zvezda." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 400-401.)
62. "Prav ti ponižni in krotki postniki in molčečniki se bodo vzdignili in lotili velikega dela. V ljudstvu je rešitev Rusije. A ruski samostan je bil od nekdaj z ljudstvom. Če pa je ljudstvo osamljeno, smo tudi mi osamljeni. Ljudstvo veruje po naše in javni delavec, ki ne veruje v Boga, ne bo pri nas v Rusiji nič opravil, niti če bi prišel z odkritim in genialnim razumom. Pomnite to. Ljudstvo se bo postavilo brezbožniku po robu in ga premagalo, ostala pa bo samo pravoslavna Rusija. Zato čuvajte ljudstvo in čuvajte njegovo srce. V tišini ga vzgajate. To je vaša meniška naloga, kajti to ljudstvo je nosilec Boga." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 402-403.)
63. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 381 sl.
64. Prim. nav. v: Franc Grivec, *Pravoslavje*, Ljubljana, 1918, 53.
65. Prim. Anton Štrukelj, *Značilnosti vzhodne duhovnosti*, v: Anton Štrukelj, *Šivanje raztrgane suknje*, Ljubljana, 1998, 107-108.
66. Prim. Ida Debevec, *Mistika vzhodnih cerkev in karmelska mistika*, Ljubljana, 1994, 24.
67. Prim. Anton Štrukelj, *Značilnosti vzhodne duhovnosti*, v: n. d., 102.
68. Prim. prav tam, 103.
69. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* 1, Ljubljana, 1977, 409.
70. Pirjevčeve spremne študije k delom evropskega romanopisja v zbirki *Sto romanov* so izhajale v letih od 1964 do 1976, in sicer v sledečem zaporedju: *Ob Sartrovem 'Gnusu'* (k Sartrovem *Gnusu*), *Tragična komedija* (h Gogoljevimi *Mrtvim dušam*), *Zločin Julijana Sorela* (k Stendhalovemu romanu *Rdeče in črno*), *Zgubljene iluzije* (k Balzacovim *Zgubljenim iluzijam*), *Franz Kafka in evropski roman* (h Kafkovemu *Gradu*), *Vprašanje svobode* (k Jacobsenovemu *Niels Lyhneju*), *Smrt in akcija* (k Malrauxovi *Kraljevski poti*), *Revolucija in njena resnica* (k Stendhalovemu *Lucienu Leuwenu*), *Vprašanje moči* (k Laclosovimi *Nevarnim razmerjem*), *Na začetku* (k Cervantesovem *Veleumnem plemiču don Kihotu iz Manče*), *Na poti k novemu romanu* (h Robbe-Grilletovemu *Vidcu*) in *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu* (k Dostojevskega *Bratom Karamazovim*).
71. Prim. Tine Hribar, O Dušanu Pirjevcu, v: *Nova revija* 193 (1998), 84.
72. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* 1, Ljubljana, 1977, 73.
73. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 609.
74. Prav tam, 611.
75. Prav tam, 609.
76. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* 1, Ljubljana, 1977, 74.
77. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 610.
78. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* 1, Ljubljana, 1977, 75.
79. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 303-304.
80. Prim. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 611.
81. Prav tam, 611.
82. Prav tam, 612.
83. Dušan Pirjavec, n. d., 612.
84. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* 1, Ljubljana, 1977, 304.
85. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 613.

Marija Avguštiner Kokalj

## Pesmi

*Izpustil si me, lahkokrilo ptico!*

*Ujeto v Tvoje skrite preje,  
omamljeno od Tvojih bledih senc,  
si spustil me  
iz svojih rok v iskanje,  
v izžeto pesem,  
v golo spakovanje;  
da vidim vse oskrunjene oltarje,  
da slišim vse udarce nemih vojn,  
da se zarijem v tla,  
brez karavane sredi te puščave  
izpijem vse stopinje  
potne pred seboj,  
pogoltnem veter, žgoči pesek,  
lastni svet ...*

*A Ti, glej, beračici tej na tleh  
ovlažiš ustnice, zarišeš smeh.*

*Če bom ušla,  
me ujemi  
in s svojimi dlanmi objemi  
to noro telo,  
neumno telo,  
ki beži stran,  
a nima kam.  
Saj dobro ve,  
pa vendar gre –  
to noro telo,  
neumno telo –  
da slepo išče  
prazno prgišče.*

*Ujemi me, ne pusti me,  
z vezmi pripni, oči odpri!*

*Kaj bi brez Tebe tam.*

*U Tvoje roke se dam.  
Nočem stran.  
Nočem stran.*

*Use mi pravi ne.  
Rdeči ognji  
na koncu vasi  
otroški smeh  
na hribu  
pročelje hiše  
nedozorele trave  
v maju  
neizpete melodije  
nenapisane vrstice.  
Uajina studenca sta predaleč.  
Uajini vetrovi so prešibki.  
Uajine pesmi so pretihe ...  
Jaz pa tako trdno  
zaupam vate!*

*In vse polzi.  
Učasih kriči,  
drugič molči  
in stiska ustnice v daljavo.  
Use mimo.*

*Nikogar ni,  
ki bi segrel  
ali objel  
srce osamljeno, sanjavo,  
ko zajechi  
bolšc praznih dni,  
da opoteka se majavo.*

*Samo tam daleč si  
in v brezimetju,  
brez urejene garderobe,  
brez vse navlake naše dobe  
živiš moj smeh, moj glas in jok,  
da kot otrok bi stekla k tebi,  
se skrila v tvojem petju, sebi  
bi ubežala in ljudem  
in temu blišču gnilemu,  
prekletemu, lažnivemu!*

*Glej, jaz sem bilka. Ko vihar  
se v moje tanko steblo zakadi,  
mi od bolesti duša zajechi  
in zlomljena ne dvignem se nikdar.*

*A ti si hrast in tvoje močne veje  
ne uklonijo se, ko v njih boj divja,  
in ko postavi v bran drevo vse, kar ima,  
v njegovi krošnji zopet mir zaveje.*

*© jaz sem bilka tvojih korenin  
in ti se sklanjaš nad menoj  
kot nad otrokom mati;  
s teboj obupa grenkih bolečin  
se ni nikdar mi bati.*

*U prekletstvu čepimo,  
prekletstvo želimo,  
da nas ne zazebe ob dotiku peči,  
da nas v notranjosti ne zaskeli,  
da nas svetla luč ne zaslepi.  
S krvjo čuvamo svojo praznoto,  
skrbno oblačimo svojo goloto,  
odpiramo usta brez besedi,  
v nemiru drug drugemu tremo kosti,  
v Belo Skledo pljuvamo,  
očem spoznanje kljuvamo,  
da nas ne ujame,  
da nas ne vzame,  
kot drobna bodica uniči balon ...*

\*\*\*

*Vi vsi ste tujci v meni  
znane poti neizhojene  
glasne besede  
neizgovorjene  
kipeča življenja  
nezaživeta  
bolestna pesem  
nezapeta.  
Naj najdem vaš obraz  
v Oazi zeleni  
naj najdem vaš izraz  
izražen v meni.*

*Ko se zagledaš v ljubljene oči,  
ki so izplavale  
iz tvojega in njenega telesa,  
ne pusti več usodi neizbežnega slovesa  
zarezati  
ponovne rane v krvaveče dni.  
Saj veš –  
ni je razdalje,  
ki je ne premagaš z Njim;  
in ko se tvegajoč odpravljaš  
na pot do njenega in svojega zaklada,  
verjemi,  
še je tu  
odpuščajoč  
osvobojen  
predan objem,  
ki ti od vekomaj  
pripada.*



*Ista naju boža roka.*

*Ista je Ljvada sončna,  
kjer mladosti pot neskončna  
si najdražjo pesem poje.*

*Ista Voda me napaja,  
isto klasje mi oplaja  
s čistostjo Skrivnosti svoje.*

*Isto vabi te Naročje,  
kadar v tujem svetu noč je  
in je daleč Domacija.*

*Isto te Nebo ovija.  
Isti te Poljub opija,  
ista te Ljubezen greje ...*

*In ko v bolečini tihi  
milo ti srce zajoka,  
ista  
te poboža Roka.*

*Nastavljam  
na piščal uho  
in prisluškujem.*

*Je veter le,  
ki se igrivo skozi cev trklja?  
Je Tvoj obraz,  
ki se mi skoz zvončkljanje solz  
smehlja?*

*Zdaj se trstičje tiho je napelo.  
Bo vendarle v votlino trudnega telesa  
skrivnostni Spev ujelo?*

*Kje je že čas,  
ko je Tvoj glas  
med mlade  
poljske  
brazde  
razigrano legel ...*

*Je trnje le,  
ki krhko klasje neusmiljeno ovija?  
Kdaj se razlije spet  
med suho listje  
ta Melodija ...?*

*vstajam  
in trpim  
in upam  
in iščem  
in se bojim  
in jočem  
in vztrajam  
in padam  
in vem  
in se bojim  
in klečim  
in grebem  
in hočem  
in se bojim*

*in otroci  
in mož  
in vsi trpeči  
in bolni  
in zasramovani  
in revni  
in nebogljeni  
in zavrženi  
in ranjeni  
in izgubljeni  
in stiskani  
gremo  
še enkrat  
na Kalvarijo  
za Teboj*

*potem pa  
o Usemogočni  
odpokličī  
vendarle odpokličī  
to nagnusno  
pošastno zver*

*kajti preveč boli  
neljubezen  
o Jezus  
neznosno boli  
neljubezen  
o Jezus  
strahotno boli  
to ostudno  
prešuštvo*

*Ti  
Edini*

*dahnila je vame  
svojo strupeno  
smrtno sapo  
čisto od blizu  
dotikali sva se  
in druga na drugo  
sikali  
kot dve razjarjeni kači*

*pustiš me  
in mi ne pustiš*

*Živeti*

*moram  
in ne smem*

*v užaloščenem nerazumevanju  
umikam pogled  
s Tvojih oči  
a kamorkoli pogledam  
uzrem Tvoje obličje*

*obsojena  
na Ljubezen*

Četudi me  
za devetimi gorami  
in za devetimi vodami  
ves svet pozabi,  
Ti me ne pozabiš,  
moj Gospod.

In če me vse oči  
v prahu puščavskega peska  
dremotno spregledajo,  
Ti me ne spregledaš,  
moj vsevidni Kralj.

Četudi nobeno uho  
ne sliši  
mojega tihlega ihtenja,  
Ti slišiš  
vsak moj pritajeni vzdih,  
moj vsečujoči Tolažnik.

In če nihče  
nikjer  
nikoli  
ne bo vedel zame,  
Ti,  
moj veličastni vsepresegaajoči Stvarnik,  
veš,  
da sem  
na veke  
tu in čakam  
Nate.

*U kakšno zadrego me spravljaš,  
moj Kralj.  
Preden se ustnice plašno premaknejo  
v tibi neizrekljivi prošnji,  
mi velikodušno nasuješ  
svojih darov,  
da ne vem,  
kaj z njimi.  
Potem se skloniš  
prav do nizkosti mojega bitja  
in v vsej nebogljenosti in ranljivosti  
golega otroškega telesa  
prosiš za skromno zavetje  
v revščini mojega srca,  
kakor si v tisti rajski štalici  
nekoč poprosil Marijo.  
U sladkem očiščenju  
se mi oko sprejemajoče dvigne k nebu.  
Ues blišč in nakit  
tega sveta  
je ostal odvržen v kotu za staro šaro.  
Nisi namreč hotel kraljevske postrežbe.  
Poljubil si me kot Pepelko,  
ki je v sivini zavrženega ognjišča  
čakala nate.*

# Prikrit intelektualni sram, če ne napuh

## Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, III.

*V zadnjem poglavju vaše knjige Med smrtjo in življenjem razmišljate o prihodnosti slovenskega naroda. Pustimo stapljanje zaradi integracij, globalizacije in vrsto drugih težav. Poglejmo samo v srčiko: nataliteta. Kako presojate možnost preživetja našega naroda zdaj, ko je od vaših takratnih pogledov pretekla že vrsta let, na videz brez posebnih sprememb?*

V omenjenem poglavju, ki nosi naslov 'živeti in preživeti' sem zapisal poleg drugega tudi, da je razpravljanje o naši preteklosti, sedanjosti in prihodnosti brez pomena, če Slovenci ne rešimo osnovnega vprašanja ustrezne demografske rasti. O tem sem danes tako prepričan, kot sem bil takrat. Le radikalno povišanje rodnosti v dobi sedanje generacije more zagotoviti slovenskemu narodu preživetje.

Nisem pa gotov, da se v zadnjih letih ni nič spremenilo. Opozoril bi, da je med tem število prebivalcev Republike Slovenije preseglo mejo dveh milijonov, kar pa ni posledica višje natalitete temveč priseljevanja. Pomeni, da je v slovenski državi sicer več prebivalcev, a manj Slovencev kot pred leti. Pomeni pa tudi, da nam bo odslej preštevanje prebivalstva v državi vedno manj zanesljivo govorilo o demografskem razvoju Slovencev.

Kadar govorimo o možnosti izumrtja našega naroda, na kar nas je opozoril ne dolgo tega tudi kardinal dr. Alojzij Ambrožič, si ne smemo predstavljati, da bo čez nekaj let zazijala med nami praznina, ker bo ljudi vedno manj. Res se lahko zgodi, da bodo nekateri kraji izumrli, vendar se bo v drugih večalo število tujih priseljencev, ki bodo

posebno tam, kjer bodo postali večina, zaznamovali celoten način življenja in vrednotenja. Kolikor moremo presoditi po statističnih podatkih iz časov, ko je bilo priseljevanja manj, imamo Slovenci pred seboj razmeroma kratko dobo ne več kot dvajsetih let, da s porastom rodnosti zagotovimo v lastni državi ohranitev narodne identitete. S priseljevanjem delovne sile iz sorodnih kulturnih krogov lahko proces odmiranja upočasnimo, priseljenci z različno kulturo in z različnim moralnim vrednotenjem pa bodo ob pomanjkanju slovenskega naraščaja vplivali bistveno drugače. Pri tem ne gre za kak rasistični predsodek, temveč za realističen pogled na problem, ki postavlja v Evropi pred vprašanje identitete že desetelja celo večje narode od nas.

*Če je tako, ali ni naravnost groteskno, da med državnimi organi ni opaziti pravzaprav nobenega resnega alarma? Predsednik države se ukvarja z najrazličnejšo eksotiko, predsednik vlade z gospodarskimi reformami. Kako predočiti usodno kritično situacijo ljudem, kako odgovornim politikom? Kakšne korake bi na njihovih mestih ubrali vi?*

Ko pomislim, da je kmalu po osamosvojitvi nek viden slovenski politik izrazil mnenje, da zdaj, ko imamo državo, ne bomo več govorili o narodu, se ne čudim preveč brezbriznosti državnih organov, ki jo omenjate. Seveda ne mislijo vsi politiki tako, v praksi pa je med njimi vendarle bolj prisotna skrb, koliko je v državi davkoplačevalcev, kakor kdo so ti in kateremu narodu pripadajo. Pre-

pričan pa sem, da je med nami vendarle vedno več rojakov, ki gledajo v lastni državi za narod potrebno oporo, habitat, kateremu pa daje življensko silo narod in ne obratno.

Državo je mogoče upravljati na podlagi proračuna in statistik, to je izključno racionalno, medtem ko je treba imeti svoj narod rad. Zato zanj ni imela razumevanja nekdanja državna struktura, ki je poskušala graditi 'nov svet' s pomočjo brezosebnih množic in je temeljila na ideologiji družbene konflikta, pa tudi ne država, ki bi v pretiranem individualizmu upoštevala le interese posameznika.

Čeprav ne smemo pričakovati celotne rešitve demografskega problema od države, pa bi po mojem mnenju morala slovenska država, vsaj iz pridobitvenih razlogov, nekaj ukreniti, da se med prebivalstvom okrepi nataliteta. Omenil sem že, da postaja v današnjem svetu človekov ustvarjalni talent eden najbolj cenjenih gospodarskih faktorjev, ki ima pri doseganju primerne rasti podobno vlogo, kot so jo imele do nedavnega surovine. V tem pogledu imamo Slovenci s svojo kulturno tradicijo določeno prednost, za katero gre zahvala predvsem preteklim rodovom. Talente, ki jih nekatere gospodarsko razvite države uvažajo, smo Slovenci črpali s pomočjo družinske in družbene vzgoje iz svoje srede in jih celo velikodušno pošiljali po svetu.

Kaj naj bi po mojem mnenju storila slovenska država v ta namen? V prvi vrsti naj izoblikuje jasno družinsko politiko. Okrepiti je treba družino, celico, iz katere raste življenje. Družinam z otroki naj bi država zagotovila bistveno davčno olajšavo, poleg tega pa s progresivno družinsko doklado omogočila, da se bodo starši brez prevelike zaskrbljenosti velikodušno odločali za večje število otrok. Ker ni redko, da so matere z več kot enim otrokom v službah diskriminirane, bi jih moral v tem pogledu varovati državni za-

kon. Otroci niso le prihodnost naroda, ampak dajejo družbi od prvega trenutka tudi dodatni gospodarski zagon.

Naslednja naloga, ki bi se jo morala lotiti država, je oblikovanje javnega mnenja, ki bo naklonjeno življenju in družinam s številnimi otroki. Kako pristopiti k tej nalogi, ni treba razlagati ob množici strokovnjakov, ki jih ima na tem področju sodobna družba. Omenim le, naj bi prišla naklonjenost številnim družinam in odločitvam za življenje do izraza že v osnovnošolskih vzgojnih in učnih progamih. Pri izrednem številu splavov, ki že desetletja izčrpavajo slovensko občestvo, pa bi se kazalo tudi vprašati, ali se ne bi marsikatera mati le odločila za življenje otroka, če ji v kritičnem trenutku, od države plačani svetovalci, ne bi svetovali drugače. Zdi se, da sledijo državni organi v tem pogledu še vedno starim, življenju nenaklonjenim vzorom.

Država vsekakor lahko pomaga, a odločitve za življenje, za rast in razvoj naroda prizadevajo vso družbo, ki postaja v globaliziranem svetu in v gotovih pogledih vedno manj odvisna od državnih odločitev. Pri tem bi opozoril na družbeni pomen Cerkve in rastočega števila nevladnih organizacij, v katerih se združujejo ljudje za doseganje ciljev, ki presegajo interese posameznikov. Mladi, polni idealov se združujejo po vsem svetu za ohranjanje živalskih in rastlinskih vrst, ki so v nevarnosti, da izumro. Ali smemo upati, da se bodo njihovi vrstniki med nami zavzeli s podobno gorečnostjo za preživetje slovenskega rodu?

Mislím, da gre za ohranjanje in krepitev vrednot, ki po svoji primarnosti presegajo politične, pa tudi konfesionalne opredelitve. Prepričan sem, da bi se okrog teh lahko povezali in združili sile vsi ljudje dobre volje, ki čutijo slovensko. Iz širokega gibanja narodno in etično osveščenih rojakov bi mogli črpati oporo mladi, ko se odločajo za us-

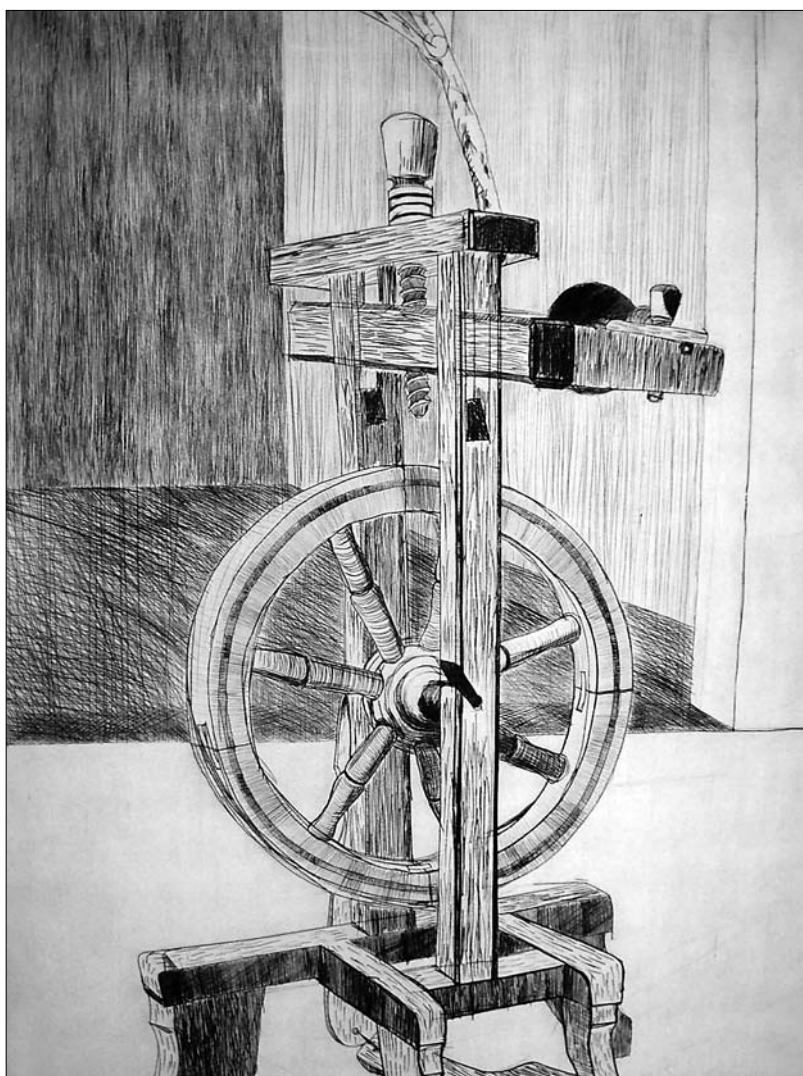


tanovitev lastne družine, pa tudi matere in očetje, ko sprejemajo medse novo življenje. Zadnja, neposredna odločitev za življenje, katere posledica je višja stopnja rodnosti v družbi, je končno vedno osebna.

*Če prav razumem, imate s poudarkom na osebni odločitvi v mislih 'spreobrnjenje', ki ste ga nekoč že nakazali kot 'metodo' za izboljšanje sveta, zlasti kot alternativo prevratu, revoluciji. Vendar je beseda spreobrnjenje vzeta iz krš-*

*čanskega miljeja. Imate mogoče na razpolago kakšen bolj profan sinonim oz. ali obstaja alternativni proces za nekonfesionalne ljudi, ki taki želijo tudi ostati?*

Ste kar prav razumeli. Odločitev za življenje v družini in za zvišanje rodnosti v družbi je hočeš nočeš moralnega značaja. Ne drži pa, da bi bil to izključno verski in še manj 'konfesionalen' proces. Moti morda, da uporabljamo navadno izraz 'spreobrnjenje' v verskem pomenu in tako ustvarimo videz, da



Andreja Muha: Kolovrat, 2000, suha igla, 70 x 100 cm.

je to nujno nekaj nadnaravnega. Spregledamo, da se srečujemo z istim pojavom v naši naravni vsakdanjosti.

Vsaakega človeka, vernega in nevernega, postavlja življenje neprestano pred moralne odločitve, kjer si stojijo nasproti navadno kratkoročne, večkrat navidezne koristi in ugodja, na drugi pa vrednote. Kadar se človek potem, ko je za nekaj časa zapustil svet vrednot, ponovno odloči zanje, je bil tak zasuk, čeprav na povsem naravni ravni, spreobrnjenje. Če se nekdo, ki je goljufal, odloči, da tega ne bo več delal, se je preusmeril k vrednoti resnice in poštenosti. Podobno kadar sklenemo npr. da bomo grobost v odnosu z bližnjimi nadomestili z malo več potrpežljive prijaznosti, smo se obrnili v smeri druge velike vrednote, ki je dobrot. Spreobrnjenje srca je naloga, pred katero smo zaradi svoje človeške krhkosti postavljeni vedno znova vsi ljudje. Le pri odločitvi za obrat v smeri najvišje vrednote, ki je Bog, dobi taka preusmeritev, spreobrnjenje, upravičeno verski prizvok. Na vprašanje, kako naj ločimo ti dve ravni moralnih odločitev s primernim sinonimom, mi pridejo na misel besede kot 'preusmeritev k vrednotam', 'prevrednotenje življenja', 'preobrat k etičnim prvinam', ki morada niso najbolj posrečene. Prepričan sem, da bo kak dober poznavalec in ljubitelj slovenskega jezika lahko našel primernejši izraz.

Vendar me bolj kot vprašanje terminologije skrbi v zvezi z nizko rodnostjo v našem narodu pojav resignacije, ki ga opažam v pogovorih, predvsem pa ob branju raznih člankov. "Ni otrok, kaj se hoče, to je problem vse Evrope ... Upadanje rojstev je dejstvo in proti dejstvu ne moreš kaj, je pač tako." Take zaskrbljene pa tudi resignirane glasove je slišati in brati med nami, kot da bi prizadel Slovenijo in vso Evropo nek nepoznan virus, proti kateremu še niso iznašli zdravila. 'To so dejstva' je stavek, s katerim se uspravajo pod vplivom socioloških statistik in ana-

liz ljudje, ki so še nedolgo tega verjeli v usodnost marksistične dialektike, zdaj pa se prepuščajo usodnosti družbenih 'trendov', kot da bi človek izgubil svobodno voljo po kakih kozmičnih zakonih bodisi levega ali desnega materializma. Nerazumljivo je, da se je te vrste determinizem vselil celo v katoliško podzavest. Če bi se naši slovenski predniki na podoben način predajali raznim 'usodnostim', nas že stoletja ne bi bilo. A takrat, hvala Bogu, niso imeli med seboj 'gurujev', ki bi jih seznanjali z 'neizogibnostmi' njihovega časa, ampak vodnike, iz duhovniških in iz laiških vrst, ki so jim pomagali utjevati vest, da so se odločali in delali, kar so spoznali za prav in pošteno.

Rodnja otrok je po svojem bistvu osebna odločitev, ki pa zaznamuje družbeno realnost. Otroci so v družini in v družbi vir življenja, sreče, pa seveda tudi skrbi. Vse, kar je vredno, povzroča namreč napore in skrbi, ki pa so le eden od izrazov ljubezni.

Ljubezen je po mojem mnenju vedno ena in ista velika, plemenita, presežna krepost. Ljubezen do naroda se pričinja z ljubeznijo do staršev, do bratov in sester, se nadaljuje v ljubezni do zakonskega druga, se množi z ljubeznijo do otrok, svojih in njihovih prijateljev, družin, vnukov in pravnukov. Ta mreža vseobsegajoče, najvišje kreposti ni sektaška, ampak v najbolj plemenitem pomenu besede globalna, to je univerzalna, ker se v koncentričnih krogih in v različnih odtenkih, kot dobrot, razumevanje, usmiljenje in strpnost širi na znance in sosede, na rojake, na člane verskega občestva, na celotno človeštvo ter sega preko časa v večnost. Ljubezen je pogumna, se ne boji življenja, je pa tudi iznajdljiva, ker sloni na zaupanju v svojo pa tudi svojih bližnjih ustvarjalno silo. Zato v družbi, kjer je veliko ljubezni, življenje brsti in dodaja skupnemu kulturnemu, duhovnemu in tvarnemu imetju z vsakim rodom nova bogastva.

Gre za zavrnitev brezbrizne sebičnosti, mržnje in sovraštva, ki so predolgo zaznamovali velik del naših družbenih odnosov, ter za vztrajno usmerjanje k ljubezni in k življenju, kar predstavlja za vsakega od nas temeljni izziv, dan na dan, do konca časa, ki smo ga prejeli v dar.

*Ali se vam zdi, da je matična Slovenija to vizijo sprejela?*

To težko presodim. Ne vem, če bi danes, v domovini, mogli govoriti o kaki splošno sprejeti 'slovenski viziji'. Morda se polagoma oblikuje. Vsekakor se pred kakim desetletjem večina rojakov demografske ogroženosti ni zavedala, medtem ko je danes to vprašanje v Sloveniji že močno prisotno. Kako globoko pa je segla dramatičnost demografskega izziva in z njim krize identitete v zavest rojakov ali vsaj političnih predstavnikov, ali bo iz tega pognala kaka 'vizija' pozivljenega slovenstva v globaliziranem svetu, pa bo pokazala prihodnost.

*Pisali ste tudi o možnosti reševanja demografske krize z naseljevanjem iz diaspore. Kako gledate na to danes?*

Najprej naj ponovno poudarim, da je priseljevanje lahko le doprinos k reševanju našega demografskega vprašanja, katerega rešitev je le v povečani rodnosti. Ker pa je treba v tem pogledu uporabiti vse možnosti in mobilizirati vse sile, ne bi smeli spregledati te alternative, ki je bila med nami predolgo zanemarjena. Vendar je danes tudi v tem oziru položaj precej drugačen, kot je bil prva leta po osamosvojitvi.

Z zlomom komunističnega režima in s slovensko osamosvojitvijo je napočil težko pričakovani trenutek uresničenja stoletnih želja. Polagoma pa je med zdomci pričel rasti občutek, da matična Slovenija za diasporo nima posluha. Nihče ni povabil nekdanjih beguncev, pa tudi drugih izseljencev, naj se vrnejo, kot so npr. storili nekateri drugi na-

rodi. Slišali pa smo iz ust predstavnika slovenske države, da je zdaj 'politične emigracije' konec in da smo zdaj vsi izseljenci, kakor da bi bilo s tem konec bremena, ki smo ga prenašali, za funkcionarje mlade države pa konec nadležnih skrbi. Mnogi emigranti, ki so želeli pridobiti slovensko državljanstvo zase in za otroke, so naleteli na ovire, tako da se je začetno navdušenje končno poleglo. Zdelo se je, da pričakujejo v domovini od izseljencev predvsem denar, ki naj bi ga ti imeli, da pa je malokdo pomislil na diasporo, kot na živi del naroda. Med nami pa je bilo marsikomu težko razumeti, da imajo v slovenskem parlamentu zastopnika manjšine, katerih člani ne presežejo deset tisoč oseb, medtem ko je četrtr milijonska diaspora ignorirana.

Slovenija je prva leta po osamosvojitvi zamudila marsikatero priložnost, med drugim da bi s pomočjo Slovencev, ki živijo po svetu, lahko povečala na svojem ozemlju število slovenskih družin, pa tudi okrepila svojo prisotnost v globaliziranem svetu. Vendar to ne pomeni, da je zdaj za kaj takega prepozno. Nasprotno, imam vtis, da se v zadnjem času v domovini zanimanje za diasporo in razumevanje njene problematike polagoma veča in da bo novi zakon o Slovencih zunaj meja, ki je bil sprejet letos, prej ali slej rodil sadove. Upajmo, da je rodovitno sodelovanje med matico in diasporo le vprašanje časa. Pretok življenske sile v vseh smereh našega narodnega občestva bo gotovo poživil družbene celice, med njimi tudi take, za katere smo morda mislili, da so že odmrle.

*Kaj imate v mislih, ko pravite, da je bilo po osamosvojitvi marsikaj zamujeno?*

Ne mislim pri tem le na odnose s slovenskimi skupnostmi po svetu. Verjetno smo v zdomstvu močnejše občutili tudi druge takratne opustitve.

Kot rečeno, je pomenila za nas, politične emigrante, slovenska osamosvojitve s pad-

cem totalitarnega komunističnega režima izpolnitev najglobljih pričakovanj, ki pa ni bila brez kakih razočaranj. Kdor je sledil dogodkom na Češkem, kjer so izpeljali pod vodstvom karizmatičnega Vaclava Havla demokratizacijo, ki je takoj ob svojem nastopu obsodila nekdanji totalitarizem, je smel upati na kaj podobnega tudi v svoji domovini. Vendar pri nas do tega ni prišlo. Ker nova demokratična oblast prejšnjega, komunističnega režima ni javno obsodila, bi lahko nastal, predvsem med mlajšim rodod, dvom, da ta morda le ni bil tako slab in da je demokracija lahko nekako naravno nadaljevanje partijske totalitarne države. Dejstvo, da je demokracija bistveno nasprotje totalitarizma in da je z njim povsem neskladna, pri nas ni prišlo do polnega izraza. Res je, da so bile v Sloveniji okoliščine take, da je bilo ob iskanju soglasja za državno osamosvojitve težko načenjati vprašanje dotedanjih odgovornosti, vendar je bil kritičen trenutek za razčiščenje neposredne preteklosti, pa tudi za odločno obsodbo komunističnega totalitarnega režima zamujen.

Ker nekdanje politične strukture niso bile takoj prilagojene novi demokratični realnosti, je razgradnja nekdanjega gospodarskega sistema počasi napredovala in omogočila preliv velikega dela družbenega premožanja v roke nekdanje politično-gospodarske elite. Tudi mediji so ostali v rokah ljudi, ki so jih nadzorovali že v totalitarnem režimu. Če pomislimo, da živimo v časih medijske demokracije, je težko razumljivo, da večina prebivalstva, ki je podprla nove, demokratične stranke, ni mogla priti do enega samega dnevnika in je na področju javnega obveščanja odvisna predvsem od verskega tiska. Na podoben način je ostalo v rokah nekdanjih totalitarcev nerazumljivo dolgo tudi šolstvo, s tem pa je ostal nespremenjen tudi pouk zgodovine.

Znano je, da je bilo pisanje zgodovine eno od ključnih sredstev, ki ga je uporabljala ko-

munistična partija povsod na svetu, pričenshi s Sovjetsko zvezo, za pranje možganov, to je oblikovanje mišljenja prebivalstva. Gledano iz emigracije je bilo težko razumeti, da se v domovini tega dejstva, vsaj kot se je zdelo, zaveda tako malo dobrih ljudi in celo demokratičnih politikov ter izobražencev. Ljudje, ki so poznali v teoriji tako marksizem kakor tehniko pranja možganov ter so ju morda obsojali drugod, se niso zavedali, da so bili v komunistični Jugoslaviji sami predmet podobnih procesov. Verjetno zato niso uvideli potrebe po temeljitih spremembah pri ocenjevanju naše polpreteklosti in do neke mere tudi sedanjosti.

Tako smo bili zdomci, ob vseh političnih spremembah v domovini, upravičeno zaskrbljeni, ko smo opazili, da je ostal tam partijski prikaz polpretekle zgodovine še vedno v polni veljavi. Obsodbe nekdanjih revolucionarnih 'ljudskih' in vojaških sodišč niso bile izničene, poravnava materialnih krivic, ki jih je storil partijski režim, je potekala počasi, poprava moralnih krivic je prihajala po kapljicah. Komunistična revolucija v času sovražne okupacije je še naprej ostajala prikrita za opevano NOB, partizani naj bi bili še vedno heroji in ne (večkrat nehote) vojaki komunistične revolucije, mi pa enako kot ves čas begunstva in emigracije 'izdajalci'. Zadnje čase so pričeli dodajati razni mediji tej opredelitvi izraz 'zapeljani', da bi tako omogočili 'netravmatične' stike z emigranti. O tem pa, da so pričeli komunisti pri nas revolucijo leta 1941, pod sovražno okupacijo, s poboji slovenskih rojakov, civilistov, in da so s tem povzročili oboženo samoobrambo, o tem s strani države ni glasu.

Boleče je bilo in je še, da slovenska katoliška skupnost ni takoj zahtevala od demokratične države, da javno vrne pokojnemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu čast, ki mu jo je vzelo partijsko povojno sodišče. Še težje pa je, da celo vidni predstavniki Cerkve ne vidijo

in ne občutijo potrebe, da bi počastili spomin tega velikega moža, priznali pravilnost njegovih jasnovidnih odločitev in slovesno prenesli njegove zemeljske ostanke iz še trajajočega begunstva v grob na slovenskih tleh.

Kljub temu da se je kmalu po osamosvojitvi pričelo govoriti o komunističnih umorih med revolucijo in množičnih pobojih po njej, mlada država ni izrabila zgodovinskega momenta, da bi ta dejanja jasno obsodila in tako potegnila ločnico med seboj in dejanji partijskega terorizma. Zasluga razmeroma majhnega števila rojakov je, da prihaja po letih nerazumljive brezbržnosti na dan tudi ta del zgodovinske resnice. Polagoma se tudi to spreminja in končno bo čas odplaval iz slovenske zavesti laži, ki ostajajo marsikje še kot zla usedlina preteklih desetletij.

Zdi se mi, da je bila podobno zamujena tudi priložnost, da bi prve ure državne samostojnosti odločneje določili in zavarovali jugovzhodno državno mejo. Seveda, odloženo še ni zamujeno in vedno znova si moramo priklicati v zavest pravilo, ki pravi, da je čas lahko cena za miren prehod, razvoj in rast. Pazimo pa, da ta cena ne bo previsoka in ne bo ostala na naši slovenski vesti kot neporavnan dolg.

*S svojim odgovorom ste trčili na dosti širši problem, ki tare ves svet. Omenjate brezbržnost, ki jo opažate v odnosu do naše polpreteklosti. Vendar imam vtis, da gre za pojav, ki je v svetu precej splošen. Gre za oceno političnega sistema, ki mu največkrat rečemo komunizem. Morda so pri tem izjema ZDA, sicer pa imam vtis, da se ostali svet niti ne zaveda, kaj ta beseda pomeni. Milijoni ljudi na Vzhodu so komunistične režime desetletja mukoma prenašali. Postavke in primerjave so precej jasne, obsodbe pa ni. Slovenija je v tem bržkone celo precej na repu.*

Dvomim, da bi mogel odgovoriti izčrpno na vprašanje, ki se nanaša na različne deže-

le in na množico ljudi in s tem tudi na nepregledno vrsto vidnih, navideznih pa tudi globokih vzrokov za njih vedenje. To bo verjetno še dolgo predmet študija in ugibanj. Vendar naj se ga lotim vsaj v grobih obrisih.

Dvajseto stoletje sta zaznamovali dve ideologiji, ki sta se obe imenovali socialistični. Prva je bila internacionalni socializem ali komunizem, ki je na osnovi marksizma z revolucijo, med prvo svetovno vojno, dosegel absolutno oblast najprej v Rusiji. Druga usodna ideologija je bil nacionalni socializem, ki je v inačici italijanskega fašizma, z državnim udarom, diktatorsko zavladal na jugu Evrope, v Nemčiji pa je v obliki nacizma in s pomočjo demokratične večine privzel oblast in ustvaril totalitarno državo.

Čeprav so bile vse države, ki so jim vladale stranke omenjenih ideoloških predznakov, po svojem bistvu totalitarne, sovražne demokratični družbeni ureditvi in zato nasilne, je bil po njihovem propadu javno in mednarodno obsojen le nemški nacizem. Odgovorne voditelje nemškega nacističnega Rajha so sodila, obsodila in kaznovala zavezniška, kasneje pa tudi domača, nemška sodišča. Zavezniške oblasti so tudi poskrbele, da se je na nemškem ozemlju izvedel proces denacifikacije. Nasprotno pa v Italiji, kjer je že kakih deset let pred drugo svetovno vojno mrgolelo fašističnih črnih srajc, ni bilo po razpadu fašistične države in usmrtni Duceja leta 1943 nikogar, ki bi bil odgovoren za nasilja in krivice, ki so jih povzročali fašisti svojim političnim nasprotnikom, med manjšinami pa predvsem Slovencem. Italijanski fašizem je po dvajsetih letih brezobzirnega nasilja, ki je pustilo globoke, čeprav večkrat prikrite sledove, izginil brez kesanja, brez obžalovanja, kot da ga nikoli ne bi bilo.

Nekaj podobnega se dogaja tudi v državah, v katerih so vladali totalitarni komunistični režimi. Ponekod, kakor na primer v Rusiji in na Češkem so po propadu komu-



Andreja Muha: *Jelena*, 2000, svinčnik na papirju, 50 x 70 cm.

nističnega sistema tega javno obsodili, ponekod so celo izpeljali lustracijo, ki naj bi olajšala demokratizacijo, a v večini primerov je bil prehod iz totalitarne državne strukture v demokracijo tak, da niso nikogar spraševali po osebnih odgovornostih za pretekla nasilja. In vendar govorimo o totalitarnem političnem sistemu, ki je povzročil v dvajsetem stoletju po vsem svetu nad sto milijonov žrtev, to je več kot drugi totalitarizmi

tega časa. Govorimo o zločinah nad človeštvom, o ubojih, o množičnih likvidacijah in osebnih mučenjih izvršenih v imenu komunizma, pa o odvzemanju svobode, o strahovanju oseb, o strahovladi, ki je slonela na partijskem terorju. Kako je mogoče, da je po tako ogromnem in sistematičnem krvoprelitju, po letih, ko vse to ni več skrivnost, na vsem svetu tako malo odziva, tako malo obsodbe, in še manj kesanja?

Tudi Stéphane Courtois se v svoji *Črni knjigi komunizma* sprašuje: 'Zakaj je tako šibak odziv javnega mnenja na pričevanja o komunističnih zločinih? Zakaj molčijo o tem, kakor v zadregi, politiki? Pred vsem pa zakaj tak molk o komunistični katastrofi, ki je prizadevala skozi osemdeset let tretjino človeštva, v akademskem svetu? Od kod nesposobnost postaviti v središče analize pojava komunizma tako bistveni faktor, kot je zločin, še posebno množični zločin, sistematični zločin, zločin proti človeštvu?'

Courtois se vpraša, če ni morda prvi razlog za brezbriznost do komunistične preteklosti strah sodobnikov, da bi doumeli grozoto, ki se je desetletja odigravala okrog njih. Eden od razlogov za tako stanje je tudi, da so komunistični krvniki, ki so delali po nalogu svojih državnih organov, poskrbeli, da so njihovi zločini ostali prikriti. Močan razlog je brez dvoma strah, ki so ga komunisti znali vlit v kosti vsega prebivalstva. Ljudje so molčali, ker so se bali. Ker pa na svojo bojazen navadno ni nihče ponosen, traja molk, ko so objektivni razlogi za strah že minili. Na ta način se strahu polagoma pridružuje brezbriznost.

Ne smemo pozabiti, da so komunistični režimi povsod po svetu uporabljali za obvladanje ljudstva poleg strahovanja tudi laž. Kjer koli so se komunisti za oblast borili ali pa so jo izvajali, so načrtno ustvarjali svoje heroje, nasprotnike pa so dosledno blatili. Živim in mrtvim nasprotnikom so jemali dobro ime. Kdo naj bi se brigal za poboje ljudi, če so o njih učili v šoli, pa razlagali po knjigah in medijih, da so bili to izdajalci, izvržek človeštva in sovražniki napredka? Kleveta na osebni ravni je krivica, množična, znanstveno širjena in od države potrjevana kleveta pa je orožje, katerega dogoročno moč si ljudje težko predstavljajo.

Mnogi, ki za komunistične zločine vedo, o njih molčijo, ker imajo slabo vest. Ne glede

na to, ali so sodelovali s komunistično partijo prvotno iz idealizma, kasneje pa iz strahu ali iz koristi, vedo, da so pri tem podpirali politični sistem, ki je bil po svojem bistvu nasilen in zločinski. Takih ljudi je veliko, skoraj vsaka družina jih ima med seboj, vsaka skupnost jih pozna. Zato ljudje molčijo tudi iz osebnega obzira in zaradi 'ljubega miru'.

'Akademski molk', ki ga omenja Courtois, pa ima poleg že navedenih razlogov verjetno še enega. Imam vtis, da gre pri tem za prikrit intelektualni sram, če ne za napuh. Ljudje, ki so se ob vsej izobrazbi skozi več kot pol stoletja pustili voditi za nos totalitarnim režimom in ideologiji, ki se je izkazala ne le za zgrešeno, ampak tudi za zločinsko in utopično, so gotovo med prvimi, ki jim kaže preteklost čimprej pokopati. Čim večji ugled uživajo ti ljudje v družbi, več poštene odkritosti in poguma bi zahtevalo od njih priznanje, da so se motili.

Končno pa se marsikdo tudi vpraša, ali se splača govoriti o tem, kar se je pod komunizmom v resnici dogajalo, ko so pa včerajšnji rablji še vedno ugledni člani družbe in imajo njihovi dediči še v rokah pomembne niti?

*Vaš odgovor se nanaša v prvi vrsti na stanje v deželah, ki so bile pod komunizmom. Vendar se mi zdi, da tudi Zahod vztrajno obravnja spogledljiv odnos s temi nekdanjimi režimi, kot smo npr. lahko videli ob letošnji zavezniški proslavi v Moskvi. Zakaj?*

Kar sem rekel prej o molku izobražencev, se nanaša lahko na prizadete z obeh strani nekdanje železne zavese. Imate pa prav, da obstojajo posebno na Zahodu za tak odnos do komunizma še drugi razlogi.

Ljudje, tako posamezniki kot družba, se ne spominjamo vseh dogodkov enako intenzivno. Konec druge svetovne vojne je bil vsekakor trenutek, ki se je globoko zarezal v kolektivni spomin. Takrat so stali nasproti poraženi nacistični Nemčiji, ki je bila upravi-

čeno zaznana kot simbol zla, zmagovalci, v katerih so ljudje gledali njeno nasprotje, torej poosebljeno dobro. V tej zmagoviti družbi je stal ob zahodnih demokratih, to je Američanih, Angležih in Francozih, tudi Jožef Stalin, totalitarni diktator, ki je vladal Sovjetski zvezi takrat že trideset let s krvavim nasiljem in po katerem sta se zgledovala pred vojno tako Mussolini kakor Hitler. Slavospevi svobode, namenjeni zmagovalcem so v očeh prebivalcev miru željne Evrope prekrivali Stalinovo zločinsko preteklost in ne manj nasilno tedanjost.

Zanimivo je, da se celo zgodovinarji redko spomnijo, da je bil Stalin ob pričetku druge svetovne vojne Hitlerjev zaveznik. Pogodba, ki sta jo oba diktatorja podpisala leta 1939, je bila v bistvu pogodba o razdelitvi Poljske, katero je Hitler napadel s Stalinovim pristankom in sodelovanjem ter tako sprožil drugo svetovno vojno. Nationalsocialistična Nemčija in internacionalsocialistična Sovjetska zveza sta si razdelili premagano Poljsko. Nemško-sovjetsko zavezništvo je imelo kot posledico, da je Stalin zasedel baltske države na podoben način kot Hitler že prej Češko-slovaško, nato pa napadel Finsko, ki pa se mu je postavila po robu. A na to so po vojni ljudje pozabili.

V družbi zmagovalcev se je ob Stalinu znašel tudi Tito. Želja povojne Evrope, da bi pozabila na vojne in konflikte, je povzročila, da so ljudje spregledali sovjetske politične 'čistke', gulage polne političnih jetnikov, kršenje človekovih pravic po vseh komunističnih državah, pobjo poljskih častnikov v Katynu in seveda tudi takrat manj poznane množične zločine na slovenskih tleh. Vedeli so, da se dogajajo za železno zaveso hude reči, a so raje gledali proč. Države imajo navadno dovolj notranjih težav, da se ne menijo dosti za zločine in krivice, ki se jih neposredno ne tičejo.

Izjema na zahodu so bile do neke mere prav ZDA, katere omenjate. Težo mrzle voj-

ne proti sovjetskemu, komunističnemu bloku so skozi 45 let nosile na svojih ramenih izključno ZDA, čeprav je bila Evropa ves ta čas najbolj ogroženi del demokratičnega sveta. Spogledovanja ZDA s sedanjo Rusijo in skupnega spominjanja zmage nad nacizmom, po mojem mnenju, ne kaže primerjati s pojavom bolj ali manj nostalgičnega marksizma, ki se resnično pojavlja po svetu.

Ponovni vznik marksističnega progresizma je verjetno tudi eden od razlogov, da po toliko letih ne pride do javnega obračunavanja s krvavim obdobjem komunističnih totalitarnih režimov. Nekdanja komunistična levica, ki je bila močno prisotna med evropskimi pa tudi ameriškimi intelektualci ter je imela izreden vpliv na medije, se je sicer porazgubila po raznih političnih strankah, a predstavlja še vedno enoten miselni tok, ki je opazen tako v krogih 'liberalnega' progresizma kakor 'naprednega' socializma. Tej smeri, ki zavrača leninistično-stalinistični model, je blizu Gramscijeva vizija marksizma. Njenim pripadnikom seveda ni za to, da bi razčistili komunistično preteklost, pri kateri so bili sami vsaj posredno udeleženi.

*Kaj pravite na razvpito misel, da je imela Slovenija za razliko od ostalih vzhodnih držav socializem s človeškim obrazom?*

O socializmu s človeškim obrazom so pričeli govoriti v Sloveniji po desetletjih brezobzirnega komunističnega režima, ki se ni menil, da bi imel človeški videz. Nasprotno, bili so časi, ko se je isti režim ponašal s svojim kamenitim, brezčutnim izrazom. Po letih krvave revolucije, po desetletju nečloveško krutega totalitarizma je komunistična partija tudi v Sloveniji obvladala življenje in mišljenje prebivalstva do take mere, da si je ob totalni oblasti lahko privoščila malo drugačen videz. Groza, ki jo je skozi leta partija vlivala v ljudi s svojim prvotnim, nečloveškim obrazom, ji je dovoljevala, da si je proti koncu lahko na-



dela manj grozljivo, medijsko bolj sprejemljivo masko.

*Ali ima po vašem mnenju komunizem v praksi kaj pozitivnega, kar se sicer vsaj na grobi pogled najde pri njegovih teoretičnih osnovah? Ali gre le za neverjeten podvig pridobitve moči in oblasti?*

Komunizem je politični sistem, ki slovi na ideološki osnovi marksizma. Za marksizem pa vemo, da ni monolita ideologija, temveč je sinteza različnih idej na podlagi Heglove idealistične filozofije. V njem se pretakajo različne silnice, od katerih imajo nekatere, kot npr. obsodba socialni krivic, lahko tudi pozitiven naboj. Prav zato je celotna Marxova miselna zgradba varljiva. Obljubljaja absolutno dobro, katero pa, kot vemo, ni dosegljivo po poti sovraštva in nasilja, prav kakor kolektivna sreča človeštva ni mogoča tam, kjer posameznik, oseba nima veljave in kjer zaradi dogmatičnega materializma zanikajo duhovno plat človekove osebe. Prav zato komunizem ni bil zmožen uresničiti niti tistih obljub, ki so zaradi svoje legitimnosti pritegnile v njegove vrste tudi kakega naivnega idealista.

Kot laž, tudi zmota ne more obstati brez zrna resnice. Hude socialne razmere devetnajstega stoletja so povzročile, da so razni misleci pričeli iskati izhod iz navidez začaranega kroga, v katerega je zapeljal industrijsko družbo neomejeni liberalni kapitalizem svojega časa. Poleg socializmov vseh vrst in katoliške

Cerkve, ki je učila, da so verniki dolžni doseči družbene spremembe po nenasilni poti, je komunizem iskal reformo po poti revolucije. Čeprav je bila ta pot v bistvu zgrešena, je nekako do prve svetovne vojne imel evropski komunizem med seboj precej idealistov, ki so resnično verjeli v obljube marksizma. Z Leninom, Stalinom in Sovjetsko zvezo pa so drobci idealizma med vodilnimi komunisti kmalu splahneli. Na mesto tega je stopilo preračunano in brezobzirno iskanje partijskih in osebnih neposrednih koristi ter popolne, nedeljene in nenadzorovane oblasti. Zamenjava 'starih komunistov' z 'znanstvenimi revolucionarji', brezpogojno podrejenimi Moskvi in kominterni, je bila med obema vojnama izvedena povsod, tudi v Sloveniji.

O generaciji komunistov, ki je med drugo svetovno vojno zanetila revolucijo v Jugoslaviji, res lahko rečemo, da je izpeljala neverjeteno krut, krvav podvig za pridobitev in ohranitev neomejene moči in oblasti. Vse drugo, od socialne pravičnosti pa do NOB, so bili le izgovori in pretveze za doseganje tega cilja. Pri tem je žalostno to, da so kljub poznavanju komunističnih metod drugje po svetu celo nekateri slovenski kristjani takrat bolj verjeli lažni propagandi partije in njenim obljubam kot svarilom in nauku lastne Cerkve. Posledice njihove slepote in neobžalovane kolaboracije pri gradnji komunističnega totalitarizma so vidne do današnjih dni. Bog ve, kolikim rodov še bodo meglile mišljenje in pogled.

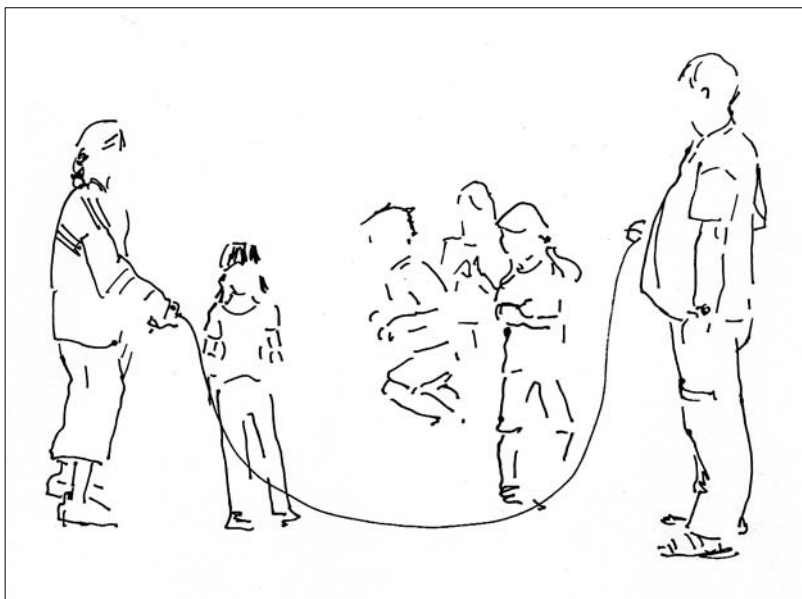
# Ali je dobra in obenem nevtralna šola res možna?

V pričujočem prispevku obravnavam edukacijsko<sup>1</sup> tematiko s splošnih, lahko bi rekli filozofskih vidikov. Izhajam s stališča antropološko utemeljene etike kreposti, ki trdi, da mora človek razviti vrsto kreposti ali vrlin (zadnja izraza v besedilu uporabljam kot sopomenki), če naj bo njegovo življenje uspešno in dobro. Ker je cilj vsake vzgoje, celo živalske, priprava na samostojno življenje, je posledično njen cilj tudi razvite vrlin, potrebnih za življenje. Vrline pa se bistveno oblikujejo v skupnosti.<sup>2</sup>

Človek je telesno, miselno in duhovno bitje. Za dobro življenje potrebuje vire za svoje telesno, miselno in duhovno življenje. Pri duhovnem življenju gre v veliki meri za razsežnost simbolnega, ki se je človek udeležuje v svojem umetniškem in religioznem življenju. Človeku pa religiozna in umetniška oblikovanost ni dana kot takemu, ampak se mora v njem razviti, potrebno jo je v njem vzgajati in jo negovati. Religija in umetnost sta dva principa, iz katerih raste človekovo duhovno življenje, in za rast v obeh razsežnostih je potrebna vzgoja. Umetnost in religija sta poti do človeške odličnosti in do smiselnega bivanja. Kot taki ne moreta biti v nasprotju, sta pa to dve različni človekovi dejavnosti, dve različni obliki človekovega bivanja, dva različna lotosova lista na rastlini človekove osebe. Pri vzgajanju v obeh smereh je seveda potrebno tudi določeno faktično znanje, tako za udeleževanje kot še toliko bolj za ustvarjanje; potrebne so določene spretnosti, veščine in vrline, da je človek lahko deležen oziroma udeležen na dobrem umetniš-

kega in religioznega. Brez določenih znanj in vrlin ne moremo biti v polnosti deležni dobrobiti umetnosti: to je morda najbolj očitno pri najbolj tehničnih umetnostih, kot je npr. resna glasba. Razvita umetniška rahločutnost je kita, spletena iz mnogih niti. Podobno je pri religioznem življenju; ne veroučno znanje in podobno, ampak v prvi vrsti krepostno življenje, uresničevanje kreposti, lahko naredi prostor za Boga, brez česar je vsa učnost malo vredna. Brez zmernosti in ljubezni nam je pot do Boga zaprta, brez brezkompromisne iskrenosti je resnična udeležnost v umetnosti le slepilo. Upal bi se trditi, da je odsotnost samoomejevanja eden od pomembnih dejavnikov, zaradi katerega je umetniška in religiozna podoba našega časa takšna, kot je, zato je potemtakem duhovna podoba našega časa takšna, kot je. Vse to lahko da in naj bi dala religiozna in umetniška vzgoja. Vsega tega se dobro zavedajo dobri učitelji umetnosti in kateheti. V pojmih kreposti ali vrlin bi lahko glavno vprašanje umetniške in veroučne vzgoje izrazili takole: Katere so kreposti, ki so potrebne za udeležnost na dobrem umetnosti in religije, za umetniško in religiozno rast?

Pri obojem pa bi rad poudaril še naslednje: dober učitelj (duhovnosti) je tisti, ki verjame, da ljudi lahko spreobrne in ki mu uspe prebuditi ljudi/učence iz sna, v katerem spijo duše mnogih od njih. Dober učitelj je buditelj in navdihovalec. Ta zavest je še posebno pomembna pri predmetih, ki zadevajo duhovno področje: književnost, umetnostna vzgoja, verouk, filozofija, moralna vzgoja ipd.



Andreja Muha: Družinske počitnice, 2002, flomaster, 21 x 15 cm.

Ti predmeti so brez učinka, kljub še tako odličnemu programu, če ni učitelja, z omenjenimi kvaliteta, ki bi ta učni program ureničeval. Pot do umetnosti in pot do religije je pot vrline in samo učitelj, ki je sam vrl, lahko usmerja učenca na poti (do) te vrline. Za predmete s področja družboslovja in humanistike ali za predmete, ki duhovno oblikujejo učenca, je bistven moment uspešna komunikacija oz. stik med učencem in učiteljem. Del odgovora, zakaj je tako, se skriva že v dejstvu, da sta filozofija in umetnost komunikacijske narave. Tega se niso zavedali samo religiozni misleci, ampak zelo jasno tudi take korifeje teizma, kot sta bila Marx in Sartre.<sup>3</sup> V tem se razlikujeta od naravoslovja. Filozofija in umetnost, ki jima ne uspe komunikacija, ki ne nagovorita, sta do takrat, dokler jima to ne uspe, v določenem smislu družbeno neuspešni. Še toliko bolj, ko sta vpeti v pedagoški proces. Brez komunikacije ni motivacije. Opozoril bi na dejstvo, da se moramo zavedati motivacijske razlike pri npr.

praktičnih predmetih, tehničnih predmetih, naravoslovju in matematiki, tujih jezikih ipd. Tu ljudje razmeroma brez težav razumejo, zakaj je znanje teh predmetov koristno, potrebno ipd. Malo je tistih, ki jim je dandanašnji zares potrebno posebej razlagati, zakaj je potrebno znanje matematike, fizike, na strokovnih šolah strokovna znanja, zakaj je potrebno znanje angleščine ipd. Povsem v drugačnem položaju pa smo glede likovne vzgoje, glasbene vzgoje, pouka književnosti, filozofije, tudi teološkega in religioznega znanja. Ljudi lahko matematika ne zanima, niso nadarjeni zanjo, lahko so preprosto leni ipd., toda zavest o potrebnosti matematičnega znanja ni problem. Tisti, ki nima vrlin, potrebnih za uspešno ukvarjanje z matematiko, še vedno sprejema smiselnost in potrebnost matematike. V izrazito drugačnem položaju pa je zelo pogosto učitelj književnosti ali filozofije: učenci, s katerimi ne uspe najti stika, ki jih ne prebudi, sploh ne vidijo vrednosti ali smisla književnosti ali fi-

lozofije. Imajo ju za nekaj, kar je zguba časa, za nekaj nepotrebnega, lahko celo škodljivega, za kar ni potrebno nikakršno pomembno znanje ipd. Tu je težava in to težavo mora pedagog umetnosti ali filozofije ali tisti, ki poskuša vero gojiti tudi pri drugih, premostiti. Vendar ni pravila, kako to doseči. Če bi pravila za to obstajala, bi bilo preprosto. Tu je potrebna ustvarjalnost: učitelj duhovnih predmetov je ustvarjalen, ali pa je pravzaprav kot gojitelj duhovnosti pri svojih učencih neuspešen. Zato je biti dober učitelj dar in če se bomo tega zavedali, bomo dobre učitelje duhovnih predmetov bolj spoštovali in bo miselnost, da to lahko počne marsikdo, če bi se mu le dalo, zamenjalo spoštovanje.

Alasdair MacIntyre meni, da ima učitelj na sodobnem Zahodu dva glavna smotra: pravo učenca za določeno družbeno vlogo in oblikovanje učenca v kritičnega misleca (prim. MacIntyre 1997). Oblikovanje kritičnega mišljenja, kritičnega misleca je dandanes skorajda splošno sprejeto kot eden vrhovnih smotrov edukacije (prim. Siegel 1997.) Tri bistveni dejavniki za učitelje, da lahko uresničujejo edukacijo za kritičnega misleca, so: avtonomija, ekspertno znanje in odgovornost. Revščina in močna avtokratska tradicija sta lahko resna ovira. Atmosfera partnerstva je zelo pomembna za razvijanje kritičnega misleca. Zelo pomembno je, da se učenci v šoli, ki jo obiskujejo, počutijo kot v *svoji* šoli, kot v okolju, v katerem njihove želje in zamisli, mnjenja niso vedno v popolnosti sprejete ali uresničene, se pa upoštevajo in obravnavajo, da se ne počutijo spregledane, zapostavljene, zanemarjene. V tem smislu je dobra in uspešna šola takšna kot dobra in uspešna država. Pomembno je še neformalno izobraževanje in drugi družbeni dejavniki, na primer mediji, posebej pomembno pa se mi zdi izpostaviti družino.

Družina je temeljni dejavnik pri oblikovanju kulturnega, kritičnega in duhovnega

profila osebe. Evropa je v svojem obdobju do druge svetovne vojne uspela ustvariti družbeni sloj, v katerem so se oblikovali kritični misleci. Ta sloj lahko imenujemo z besedo 'meščanstvo' in evropske meščanske družine so bile okolje, v katerem so se lahko oblikovali kritični misleci ali, če je komu ljubši drug izraz, avtonomni misleci.<sup>4</sup> Ta sloj je lahko ustvarjal kulturno in duhovno elito, ki je nujno potrebna za cvetenje vsake družbe, in omogočal tudi določeno stopnjo socialne duhovne mobilnosti. Ljudje, ki so prišli iz drugih slojev, so s tem, ko so se duhovno razvili, privzeli tudi meščanski način življenja. Na tej točki razmišljanja je koristno razločevati med ruralno družino in meščansko družino. Meščanstvo in meščanske družine so tiste, ki so za razliko od ruralnih družin gojile umetnost in kulturo, ki je lahko rodila kritične mislece.

Evropsko meščanstvo se je napajalo iz krščanske vere, evropske meščanske družine so bile verne. Pomembno vprašanje je, zakaj je evropsko meščanstvo propadlo. Kakšno vlogo je pri tem igralo eventualno zmanjšanje vernosti in družinskosti? Kje so viri njegove dekadence? Z veroslovnega vidika je zanimivo opazovati ta pojav glede na vernost evropskega meščanstva in glede na vpliv antireligioznih sil v Evropi. Wittgenstein je kot predstavnik meščanstva, ki je izgubilo tradicionalno vernost, zapisal: "Nisem religiozen človek, toda ne morem pomagati, da ne bi gledal na vsak problem z religioznega gledišča" (prim. Wittgenstein 1984: 79).

Politološko so izredno razsvetljujoče razprave Lorda Actona (prim. Acton 1999), ki kažejo na to, da se je zahodno pojmovanje svobode lahko razvilo samo na krščanski podlagi. S to tezo se strinja tudi Rémi Brague, ki trdi, da je demokracija možna samo v kristjanizirani družbi.<sup>5</sup> Tu so vsekakor zanimivi uspešni Japonci, z vsaj v določenih pogledih, nedvomno uspešnim izobraževa-

njem. Nekdo je zapisal, da ga ne moti, da v preambuli evropske ustave ni omenjeno krščanstvo, ampak to, da ni omenjen Bog. Za to gre v prvi vrsti. Japonci niso kristjani. So pa verni in družinski. In zato so lahko uspešni, in to toliko bolj uspešni od Zahoda, kolikor je na Zahodu močnejša erozija družinskosti in vere.

Na Slovenskem je problem, ker je bilo uničeno meščanstvo in meščanske družine, ki za razliko od ruralnih družin gojijo tudi umetnost, filozofijo, znanost, raznovrstne duhovne vrednote ... Ruralne družine so za uspešno družbo premalo. Ne porajajo elite in vrhunskega znanstvenega in kulturnega razvoja. Komunisti so uničili meščanske družine. Nastale so proletarske, ohranile so se do neke mere ruralne družine. Te pa niso mogle porajati, kljub dopuščeni marginalizirani vernosti slednjih, elit, ki bi lahko ogrožale komunistično oblast. Ruralne in proletarske družine niso razvijale vrlin in kritičnega mišljenja, ki bi lahko ogrozili komunistično oblast. Uniči meščansko družino in uspelo ti bo uničiti svobodne osebnosti. Tako boš lahko vladal, dokler ne bo prišlo do zloma celotne družbe. Ker je bistven humus meščanske družine vernost, je bilo potrebno seveda uničiti vero.

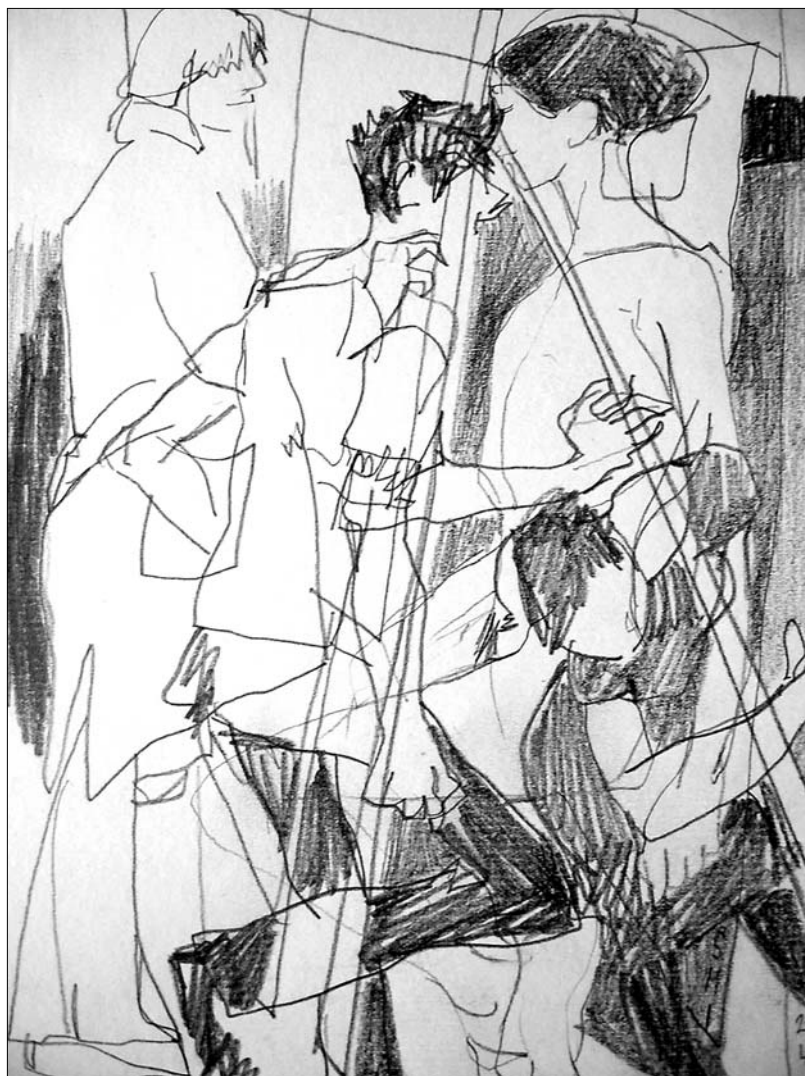
Po zgodovinski izkušnji se naša družba gospodarsko vrača h kapitalizmu, duhovno pa h krščanstvu. Tip meščanstva, ki ga je Slovenija premogla pred komunistično revolucijo, nam je lahko zgled ali model za okolje, ki lahko poraja kritične mislece. Ta sloj je svojim otrokom lahko zagotavljal zadosti kvaliteto izobrazbo, potrebno za kritičnega ali avtonomnega presojevalca, in omogočal določeno avtonomijo in neodvisnost, ki je konec koncev tudi materialno pogojena in ki je za razvoj kritičnega misleca potrebna.

Kritični mislec je oseba, katere ravnanje vodijo razlogi, ki ima določene značajske poteze in navade.<sup>6</sup> Se pravi, aristotelovsko re-

čeno, za kritičnega misleca ne zadoščajo zgolj intelektualne vrline, ampak so potrebne tudi značajske vrline. Ena od potez kritičnega misleca je avtonomnost mišljenja: kritični mislec je avtonomen presojevalec. To avtonomnost presojanja si lahko pridobi le v družbi, v svojem okolju; na začetku jo vpija po zgledih. Če taki zgledi v njegovem okolju niso prisotni, je razvoj osebe v kritičnega misleca resno ogrožen. Avtonomnost mišljenja je tako kot vsaka vrлина nekaj, kar se ne da izčrpati s kakim opisom, napotki, navodili: v tem smislu so kreposti podobne spretnostim, s Chomskym rečeno, gre za "znanje kako" ("knowledge how"), ne za "znanje da" ("knowledge that"). Za pridobitev vrlin lahko od drugih dobim napotke, delaj tako in tako, in zglede, pridobim pa jih z lastno dejavnostjo, vadbo, prakso. Te vrline moramo negovati in jih lahko pravzaprav v neskončnost izpopolnjujemo. Kakor koli že, to je en vidik, po katerem so vsake vrline vezane na skupnost, njihova pridobitev ali razvitje je brez skupnosti pravzaprav nemogoče. Obstaja pa še drug, bolj specifičen vidik, po katerem je razvitje kritičnega misleca vezano na skupnost. Kritično mišljenje se lahko razvija samo v okolju, ki je skupnost v tem smislu, da obstaja neka skupna podlaga, ki omogoča potekanje kritičnega razmišljanja. To skupno podlago tvori vrsta vrlin, ki so skupne udeležencem v razpravi, pa tudi določni skupni standardi, kanoni, določena skupna merila in kanonski teksti, na podlagi katerih in v luči katerih poteka skupna debata. Tako skupno podlago pa je v moderni heterogeni družbi, ki ni več skupnost, težko ustvariti, zato je tudi kritična debata toliko bolj nemogoča.<sup>7</sup> "Razpravljanje" z ljudmi iz drugega okolja oz. iz druge skupnosti se sprevrže v ugotovitev, da se tako globoko razhajamo, da pravzaprav ne moremo zares razpravljati. Tako se pokaže, da je tisti, ki poudarja po eni strani heterogeno in v določenem smislu individua-

listično družbo, po drugi strani pa si, vsaj v besedah, srčno prizadeva za prevlado moči argumenta in razumne ter kritične razprave v družbi, znajde v težavah. Oboje namreč v stvarnosti težko uresničimo skupaj. Ali tvorimo skupnost, in s tem ustvarimo podlago za racionalno diskusijo, ali pa živimo v heterogeni individualistični družbi, v kateri pa na družbeni ravni sploh ni več kritične di-

skusije, ampak v najboljšem primeru prevladujejo pogodbeni dogovori, sicer pa retorično manevriranje in uporaba moči.<sup>8</sup> Problem je v tem, da je zgolj minimalna racionalnost, takšna ali drugačna znanstvena vednost, poznavanje določenih trdnih dejstev oz. znanje ipd. premalo za vzpostavitev podlage, potrebne za kritično diskusijo. V tem smislu se mora pravi zagovornik razumnega razpravljanja



Andreja Muha: Iva in njen akt, 2003, svinčnik na papirju, 15 x 21 cm.

zavzemati za vzpostavitev skupnosti, ne pa heterogene družbe, ki ni skupnost. Nikakor seveda ne smemo potlačiti posameznikovega čuta za razumnost ali njegovo lastno, posameznikovo vest: toda praktični razum in prava vest lahko izraščata samo iz skupnosti. Ljudje, ki v zadevnih pogledih niso bili deležni pravega vpliva skupnosti, nimajo izoblikovanega praktičnega razuma, tega praktičnega čuta, in vesti; ne vedo, kaj jim v praktičnih, konkretnih situacijah govori razum oz. njihova vest, in se ne morejo odločiti. V luči zgornjega mišljenja se poraja vprašanje: Ali lahko nevtralna šola dejansko izpolni poslanstvo, ki si ga je naložila, ustvarjanje kritičnega misleca?

Stara je modrost, da je cilj vzgoje vzgojiti v vzgajanemu interes za življenje. Variacija tega pogleda je, da je cilj vzgoje oblikovanje človeka, ki ni nihilist. Nihilist je oseba, ki ji ni mar za resnico in za moralno pravilnost. Nihilist je potemtakem oseba, ki si za resnico in dobro ne prizadeva in resničnega in dobrega kot takega ne išče. Edina človekova pot do resnice je upoštevanje in iskanje razvidnosti, edina pot do dobrega sledenje luči svoje vesti. Nihilist k razvidnosti ne teži, je ne preverja in ne razvija. Nihilist je oseba, ki mu za razvidnost kot luč resnice ni mar. Analogno velja za nihilistov odnos do vesti. Utemeljenost, če je ta kaj vredna, ima bistven moment razvidnosti. Brez razvidnosti ni prave utemeljenosti. Bistvena je razvidnost. Ta ni identična z resnico, je pa pot do resnice. Nihilizem je odpoved vzpostavljanju, preverjanju in sledenju razvidnosti. Če nam ni mar za resnico, pomeni, da nas vodijo drugi interesi od nje. Morala in resnica nista ločeni, ker obstajajo tudi moralne "resnice", ali bolje, tako kot resnica je tudi dobro vrsta pravilnosti. Moralna razvidnost vesti je pot do moralnih "resnic". Odpoved razvidnosti glede moralnih resnic pomeni, da nam ni mar za moralno pravilnost. To je moralni nihi-

lizem. Ali lahko nevtralni učitelj ali nevtralna šola prispeva k razvoju svojih učencev v osebe, ki niso nihilisti?

Ena bistvenih nalog šole je uskladitev resnic, do katerih prihajamo skozi različne življenjske dejavnosti, prakse, npr. znanstvenih resnic z religioznimi (npr. krščanstvo in darvinistični evolucijski nauk), izsledkov antropologije in teološko antropologijo, *Biblije* in izsledkov kozmologije ipd. Morda je to ena od nalog filozofije. Vsekakor je taka uskladitev naloga šole, saj ne more učencev pustiti v, za razmišljajočega človeka, neznosni duševni razklanosti, če resnice različnih dejavnosti niso usklajene. Ali lahko nevtralna šola izpolni nalogo takega usklajevanja med resnicami religije in znanosti, za katere sem sam prepričan, da med njimi ne more biti nekonsistentnosti?

Nevtralna šola, v svoji želji po pragmatični rešitvi problema, zanika osnovno zdravo jedro pragmatizma: resnice so dosegljive samo skozi različne prakse, različne dejavnosti, wittgensteinovsko rečeno, skozi različne jezikovne igre: šola, ki določene prakse, angažmaje izključuje, ne ponuja resnic niti ne ponuja usklajenosti med njimi. Šola, ki učenecu ne podaja notranje motivacije, osmislitve, je obsojena na to, da učence motivira samo zunanje, kar pa je, če si to priznamo ali ne, vrsta prisile. Iz tega izhaja, da je nevtralna šola bolj prisilna kot tista, ki osmišlja, čeprav ni nevtralna. Nevtralna šola bi bila možna z dijaki, ki bi prihajali že oblikovani iz ne-nevtralnih okolij. Problem pa je, ker učenci še niso oblikovani, ker jih doma ne oblikujejo in se pričakuje, da jih bo oblikovala šola. Zato je edina opcija za zagovornike nevtralne šole, da zagovarjajo močno oblikovanje izven šole, ki ne more biti nevtralno. Nevtralnež kot duhovni vzgojitelj/učitelj lahko ponudi malo, saj ne more dati ničesar, saj prakticiranje kritičnega mišljenja vodi do resnic, zaradi katerih človek ne more biti nev-

tralen. Ker pa je biti kritični mislec vrlina, se je lahko naučimo samo od tistega, ki jo prakticira, in tako, da jo prakticiramo. Udeležba na kritični misli nas potemtakem obsodi na to, da nismo nevtralni. Kritičnega misleca lahko da le družboslovno in humanistično oblikovanje.

Filozofija, humanistika in tudi deloma družboslovje lahko uspešno potekajo samo ob vodilni niti ideala, ki ga imamo pred očmi. Ali resnična seznanitev z ideali lahko pusti ljudi nevtralne? Lahko govorimo o suspenzu nevtralnosti, ki je učinek prakticiranja kritične misli.

Nenevtralnost ne izključuje strpnosti. Nenevtralna šola/vzgoja lahko vzgaja za strpnost, celo mora vzgajati za strpnost, mora biti prostor, ki je strpen in ki dopušča prostor alternativni. O strpnosti govorimo takrat, ko neki  $x$  dopuščamo, čeprav imamo do  $x$  negativno čustvo in čeprav imamo moč, da bi  $x$  preprečili. Člani sodobne družbe se morajo naučiti strpnosti, pa ne primarno zaradi stabilnosti družbe; strpnost je za to slabo jamstvo, ampak zato, ker prakse, do katerih smo strpni, lahko prispevajo k duhovni rasti in razvoju družbe, četudi so v celoti nesprejemljive. Del njihovega pomena je, da so polje družbenega eksperimenta, ki ga ni dobro zatreti. Umetniško področje je dober primer, kjer strpnost mora najti svoje mesto, prav tako tudi sfera raznih alternativnih družbenih gibanj in praks. Umetnost ima še eno nenadomestljivo funkcijo: umetniška dela nas bolj kot kakršno koli znanstveno poročilo in razlaga seznanijo z bistvom drugih okolij. Znana je Engelsova izjava, da se je več kot iz kakršnih koli študij o francoski družbi 19. stoletja naučil iz Balzacovih romanov. To je povezano z dejstvom, da umetnost kot simbolna sfera lahko izrazi bistvene komponente vsakega okolja, ki so simbolne narave. Znanost in zgodovinopisje lahko lažeta, umetnost nikoli (J.

Ruskin). Umetnost je najučinkovitejši način komuniciranja med različnimi okolji, zato je nepogrešljiva v vsaki vzgoji za strpnost.

Strpnosti se moramo naučiti, še posebej ko imamo opraviti z osebami, ki so šele na poti do sebe, tudi zaradi nauka globinske psihologije (prim. Edinger 2004): bistven del do prave vere je odklon, je padec. Brez posameznikov, ki so padli v temo in prišli nazaj, manjka skupnosti/cerkvi bistven kvas njene rasti. Najti sebe pomeni najti nekaj globinskega, najti manjkajoči košček simbola, skratka, najti pravi simbol. Ponuditi smisel in notranjo motivacijo pomeni ponuditi globino in simbole. Ali lahko nevtralnež ponudi globino, simbole, smisel? Ali je prepoved simbola še nevtralna? Ali je odpoved globini na ravni vzgoje v šoli res nevtralno dejanje? Ali pa gre pri gesti, da pod krinko nevtralnosti odpravimo eno duhovnost, enega duha, za to, da se uvede pravzaprav drug duh?

Uspešna šola mora motivirati svoje učence. Ta motivacija je lahko zunanja ali notranja. Nevtralna šola ne more ponuditi notranje motivacije. Zato je prisiljena ponuditi zunanjo motivacijo. Vrsta te motivacije je tekmovalnost (prim. Kobal idr. 2004), ki ogroža medčloveške odnose. Ali lahko na šoli, ki je nevtralna, sploh obstajajo pristni medčloveški odnosi? Zanašanje na to, da bodo otroke zadržali oblikovali starši in zunajšolsko okolje, da bi lahko v šoli potekala kvalitetna edukacija, je nerealistično. Šola, če hoče biti uspešna, ne more biti samo ustanova, ki nudi izobraževalni *service*.

Odprtih je nekaj alternativ: 1. nevtralna šola, ki je slaba, saj prave prisile ni in učencev ne motivira; 2. nevtralna šola, ki temelji bolj ali manj zgolj na zunanji motivaciji, na prisili in tekmovalnosti med učenci; 3. šola, ki temelji na notranji motivaciji in ki je dobra in uspešna, ki pa to "plača" s tem, da ni več nevtralna. To so realne poti, po katerih lahko



razvijamo naše šolstvo in vzgojo. Katere poti bomo v naši družbi dejansko podprli in omogočali, je stvar odločanja. Dobro pa je, da se zavedamo realnih opcij, da ne bomo poskušali družiti nezdržljivega in slepili sebe in drugih. Stvari so na voljo v paketih.

## Literatura

Acton, J. E. E. D. (Lord) 1999: *Povijest slobode. Odabrani spisi* (prev. R. Rusan). Zagreb: Kruzak.

Edinger, E. 2004: *Jaz in arhetip* (prev. A. Zalta). Ljubljana: Študentska založba.

Jamnik, T. 2000: Etika kot odgovornost do drugega. V: *Brezjanski zbornik 2000*, Ljubljana: Družina, 481- 484.

Juhant, J. 1997/98: Antropologija in etika ter problem vzgoje. V: *Anthropological Notebooks*, III & IV, 1, 79-83.

Kobal, D., Kolenc, J., Lebarič, N., žalec, B. 2004. *Samopodoba med motivacijo in tekmovalnostjo. Interdisciplinarni pristop*. Ljubljana: Študentska založba.

Komar, M. 2002: *Red in misterij* (prev. M. D. Simčič in Z. Simčič). Ljubljana: Študentska založba.

MacIntyre, A. 1997: Izobražena javnost. V: *Filozofija na maturi 2*, str. 6-17 ("The Idea of Educated Public." V: Maydon, Graham (ed.): *Education and Values*. London: Institute of Education, 1987.)

MacIntyre, A. 1999: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth. Slov. prevod (v pripravi): *Odvise razumne živali* (prev. N. Grošelj). Ljubljana: Študentska založba, 2006.

Novak, M. 1999: *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Slov. prevod (v pripravi): *O gojenju svobode* (prev. S. Jasenovec Petrović in B. Petrović Jasenovec). Ljubljana: Študentska založba, 2006.

Rawls, J. 2005: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Siegel, H. 1988: *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*. New York and London: Routledge.

Siegel, H. 1997: *Rationality Redeemed?*. New York and London: Routledge.

Siegel, H. 1999: Kdo je kritični mislec?. Intervju v *Solski razgledi*, L, 14.

Smith, H. 2001: *Why Religion Matters. The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*. New York: HarperSanFrancisco, A Division of HarperCollins Publishers.

Wittgenstein, L. 1984: *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (ur. R. Rhees). Oxford University Press.

Žalec, B. 2000: Kritično mišljenje kot najpomembnejši edukacijski smoter. V: S. Gerjolj, J. Kolenc, B. Novak, M. Novak (ur.): *Človek in kurikulum. Zbornik predavanj*. Ljubljana: Družina.

Žalec, B. 2006: *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

1. Izraz 'edukacija' uporabljam tako, da obsega vzgojo in izobraževanje. V pomanjkanju drugega izraza s takim obsegom, kot je (pre)dolga besedna zveza 'vzgoja in izobraževanje', se zatekam k tujki.
2. Glede vrlinske etike, geneze vrlin in njihove odvisnosti od skupnosti prim. MacIntyre 1999 in žalec 2006.
3. Marx na primer v svojem zavračanju "nadrazrednih" načel pravičnosti, ki jih predstavniki določenega razreda tako ali tako ne morejo razumeti in je njihovo razglašanje Sizifovo delo, Sartre pa med drugim v dokumentarcu *Sartre*, ki ga je, drugič, nedavno predvajala Televizija Slovenija.
4. Glede vloge meščanske družine glej Novak 1999.
5. To trditev je Brague zagovarjal tudi na svojih dveh predavanjih v Ljubljani (na Teološki fakulteti in v Cankarjevem domu), 25. maja 2006.
6. Za obširnejšo obravnavo (pojma) kritičnega misleca glej Siegel 1988; 1997; 1999; žalec 2000.
7. Glede nemožnosti oblikovanja kritične javnosti v moderni družbi in *eo ipso* doseganja smotra moderne edukacije, ki je oblikovanje kritičnih mislecev, glej MacIntyre 1997.
8. To je velik problem za vse zagovornike posameznikove svobode, ki obenem zagovarjajo pogrješljivost skupnosti in dajejo prednost heterogeni individualistični družbi. Na paradoks liberalizma, ki svojo priseganje na proceduralnost plačuje z uvajanjem represivnosti, je pri nas opozoril T. Jamnik (prim. Jamnik 2000). O idejah liberalcev, ki bi bile lahko povezane s stisko odpovedi skupnosti, in ki ogrožajo bistvene momente ali pogoje posameznikove svobode, ki je osrednja vrednota liberalizma, prim. Novak 1999: 326-327. O znanih izjavah ikone levoliberalne misli Johna Rawlsa iz njegove knjige *Political Liberalism*, ki so jih nekateri tolmačili kot predlog, da je stališče, da bi morali prepovedati splav v prvih treh mesecih, tako nerazumno, da bi morali njihove zagovornike izključiti iz javne razprave, prim. Rawls 2005: 243-244, op. 32; 479 (op. 80); 480.

# Družbene spremembe in šola

Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj (OECD) je 2001 objavila študijo z naslovom *What Schools for The Future*. V študiji se ukvarjajo z vprašanjem, kateri družbeni procesi pomembno vplivajo na oblikovanje šolske politike. Našteli so naslednje:

- generacijska vprašanja, starajoča se družba;
- spol in družina;
- znanje, tehnologija in delo;
- življenjski stil, neenakost;
- geopolitični dejavniki - globalno, lokalno, internacionalno.

V študiji povzemajo ugotovitve Ariesa (1973), ki je opozarjal, da je opredelitev mladine, mladostništva vezana na konkretno družbo, na kar pogosto pozabljamo. Prav šola predstavlja tisto institucijo, v katero se otrok najprej vključi in kjer se seznanj s širšimi družbenimi zahtevami. Za sodobno družbo je po ugotovitvah iz navedene študije značilno vse bolj zgodnje vključevanje v ustanove (vrtce in šole). S tem je povezana "izguba svobode, ki jo vključevanje v obvezno šolanje prinaša" (OECD 2001: 14). Sodobna družba se razlikuje tudi po tem, da se čas šolanja vse bolj podaljšuje in s tem odlaga vstop v svet dela oziroma svet odraslih. Nekateri to obdobje poimenujejo "podaljšana adolescence". V študiji OECD iz leta 2000 ugotavljajo, da se je samo v zadnjem desetletju (torej od 1990 do 2000) za dve leti podaljšala doba, ko mladi vstopajo v svet dela. Zdi se, da postajajo ločnice med časom šolanja in vstopom v svet dela vse bolj določene. Po drugi strani mladostniki kot samostojni subjekti, potrošniki vse bolj zgodaj vstopajo na trg. Prout (2000) ugotavlja, da je razkorak med podaljšanim nadzorom javnih institucij

nad mladostniki (podaljševanje obveznega šolanja) in privatno sfero, kjer so mladostniki vse bolj zgodaj samostojni in avtonomni (potrošniki), vse večji.

Večina evropskih držav se sooča z dejstvom upadanja natalitete, kar ima za posledico upadanje števila učencev, najprej na stopnji obveznega šolstva, potem pa na vseh drugih stopnjah. Za izvajanje šolskega procesa je zato potrebno manjše število učiteljev, kar ima za posledico počasnejše menjavanje učiteljskih generacij. Študija OECD (2001) prav tako poudarja, da je za oblikovanje šolskih politik pomembno staranje prebivalstva in zmanjševanje obsega aktivne populacije. Študija ocenjuje, da bo v vseh evropskih družbah že leta 2030 naveden proces povzročil nepopravljive posledice.

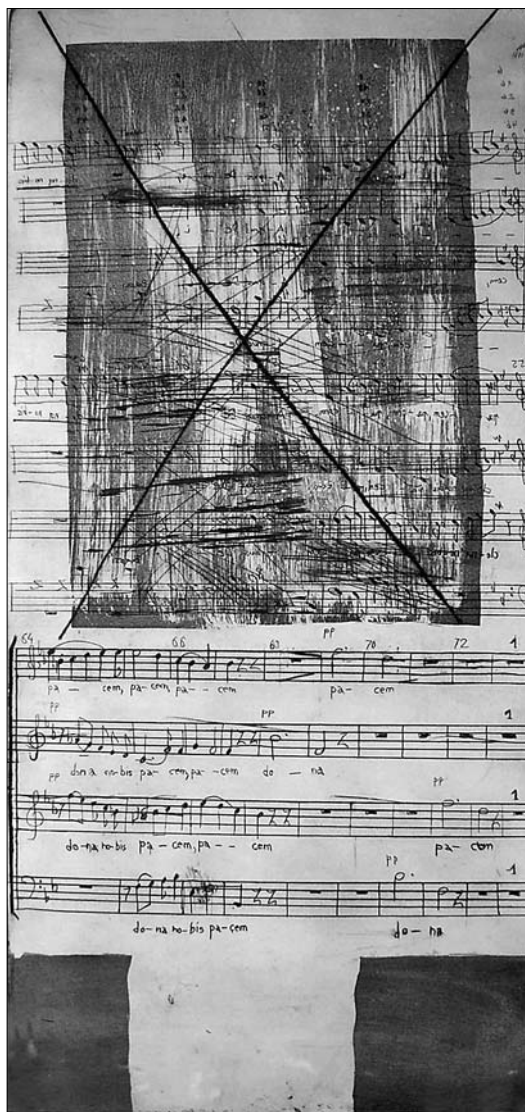
Za sodobne generacije naj ne bi bil značilen radikalizem, kakršen je označeval generacije v šestdesetih letih dvajsetega stoletja. Predvsem pa naj bi bil značilen povsem drugačen odnos do znanja, drugačni miselni procesi - znanje mora biti pripravljeno za takojšnjo uporabo, brez želje po raziskovanju. Tako naravnost v študiji (OECD 2001: 19) poimenujejo "generacija Nintendo".

Za organizacijo šole je še posebej pomembno, da sodobne generacije ne sprejemajo več tradicionalnih organizacijskih modelov, avtoritet, discipline. Putman (2000) ugotavlja, da so sodobne generacije mnogo manj naklonjene prostovoljnemu delu in so mnogo bolj individualistične. Za sodobnega človeka je značilna individualna razlaga potreb vrednot in načrtov. Osebna izkušnja se vrednoti v smislu potrošniške miselnosti daj-dam, ki je postala osnovna miselna shema povpreč-

nega človeka. Zasebno in družbeno življenje se razume apolitično. Individualna identiteta ima tako prednost pred družbeno. Trenutni položaj in potrebe posameznika imajo vso prednost pred skupnim dobrim.

Za sodobne družbe naj bi bil značilen tudi spremenjen položaj žensk. Podobno je ugotavljal tudi Therborn (1995) v študiji, ki jo je z namenom, da analizirajo tiste spremembe

v sodobni družbi, ki vplivajo na spremenjeno vlogo šole, izdelal za skandinavske države. Spremenjena vloga žensk v družbi vpliva na starost žensk, ko rodijo prvega otroka, kot tudi na število otrok, ki jih imajo. Povprečna starost žensk, ko rodijo prvega otroka, se je v evropskih državah v zadnjem desetletju povečala za 5 let, število rojstev pa v povprečju zmanjšalo za 9 % (OECD 2001: 22).



Andreja Muha: *Mir*, 2002, mešana tehnika, 50 x 70 cm.

Povečalo se je število zaposlenih žensk in hkrati podaljšal delovni čas za oba starša. Študija opozarja, da bo morala šola prevzeti drugačno socializacijsko vlogo. Vse več je enostarševskih družin, ki so bolj kot dvostarševske družine socialno ranljive (dohodek na družinskega člana je praviloma nižji).

Študija OECD poudarja, da sodobne družbe radi označujemo kot na znanju temelječe družbe. David (1996) npr. opozarja, da je za dvajseto in še bolj za enaindvajseto stoletje značilno intenzivno naraščanje znanja ter da so najbolj intenzivni sektorji v gospodarstvu ravno tisti, ki temeljijo na znanju. Številne spremembe in hitra rast znanja zato zahtevajo oblikovanje stalno učeče se družbe - torej razvijanje tistih sposobnosti posameznika, ki vodijo k sposobnosti za stalno učenje. Še več. Hitra rast znanja problematizira določene vrste znanja (samo sposobnost nizanja podatkovnega znanja) v primerjavi s sposobnostjo pridobivanja in oblikovanja novega znanja. Šolske politike zato poudarjajo, da ne gre več za vprašanje poznavanja velikega števila informacij, temveč tudi za vprašanje, kako so učenci pripravljeni nova znanja pridobivati, jih sprejemati, kako so sposobni pridobljene informacije predelovati.

Spremembe na področju znanja se seveda odražajo tudi v številnih tehnoloških spremembah in pri spreminjanju narave dela. V teh procesih postaja človeški dejavnik glavna konkurenčna prednost. Tako se transfer tehnologij odvija vse bolj kot prenos znanja "iz glave v glavo" ali pa potuje skupaj z nosilcem znanja oziroma proizvoda. Nove tehnologije uvajajo nove načine izražanja, komunikacije in uresničevanja. Oblikujejo naše vsakdanje življenje, spreminjajo vrednote in smisel skupne izkušnje, tradicionalni načini vedenja postanejo nepraktični. Nove tehnologije dajejo nove možnosti razvoja, socialne rasti in nove kulture, ki ne zaupa zgolj v znanstveno racionalnost, ampak v operativ-

no, učinkovito, produktivno in racionalno tehnologijo. Vpliv tehnologije tako sega na vsa področja človekovega delovanja. Nove tehnologije vplivajo na padec ali vzpon posamezne industrijske panoge ter na spremembe v vrsti in naravi dela. Hkrati s pojavom vse večje zamenljivosti delovne sile se oblikuje ozek segment določenih delovnih mest, ki so vse bolj zahtevna in kjer mora posameznik dokazati veliko mero samostojnosti in kompetentnosti. Študija OECD (2001) opozarja na vse večji problem bifurkacije dela.

Sporočilo študije je med drugim tudi, da klasične oblike šolanja in usposabljanja za delo ne zadoščajo več. Praktično ne moremo več pričakovati, da bo nekdo vse svoje življenje opravljal samo en poklic, zato se je nujno usposabljati za hitro prilagajanje novim zahtevam trga dela. Še več; zaposlenost in nezaposlenost sta vse bolj konstanti v življenju posameznika in se nenehoma prepletata. Menjavanje obdobja zaposlitve in brezposelnosti očitno postaja del vsakdanjega življenja vseh. Tako stanje povečuje občutek negotovosti.

Eno izmed pomembnih vprašanj današnjega časa je prav zato vprašanje zaposlenosti in prostega časa. Če smo še pred kratkim verjeli, da bo razvoj tehnologije povečeval prosti čas, študija OECD (1995) ugotavlja, da tisti, ki so zaposleni, delajo čedalje več, še posebej, če se hočejo v hudi konkurenci, ki vlada na trgu delovne sile, obdržati. Problem zapolnitve (preživljanja) prostega časa pa postaja vse bolj značilen samo za določene družbene skupine: upokojujence in brezposelne.

Vprašanje zaposljivosti se odraža v povečevanju zahtev po višji stopnji izobrazbe. Študija OECD tako ugotavlja, da odstotek populacije v evropskih državah (stare od 25 do 64 let), ki ima končano srednjo šolo, znaša že 62 %. V študiji poudarjajo tudi, da je odstotek mladih s končano visokošolsko izobrazbo v državah kot npr. Kanada, Japon-

ska in Finska narasel že na več kot 30 % v letu 2001. Vključenost generacije, ki bi lahko bila vključena v srednješolsko izobraževanje, je v zadnjih petih letih v razvitih evropskih državah že čez 90 %.

Študija opozarja še na spremenjene življenjske stile prebivalcev razvitih držav Evrope. Poudarjajo predvsem nagnjenost k potrošništvu in premajhno informiranost o dejavnih trajnostnega razvoja. Cilj novodobnih nosilcev kapitala je, da bi se človek spremenil v porabnika, ki veliko in kvalitetno troši. Zato mora čim več slišati o niansah okusov, da se njegove potrebe razširijo; čim manj pa naj bi razumel to, kam ga to vodi in zakaj to dela.

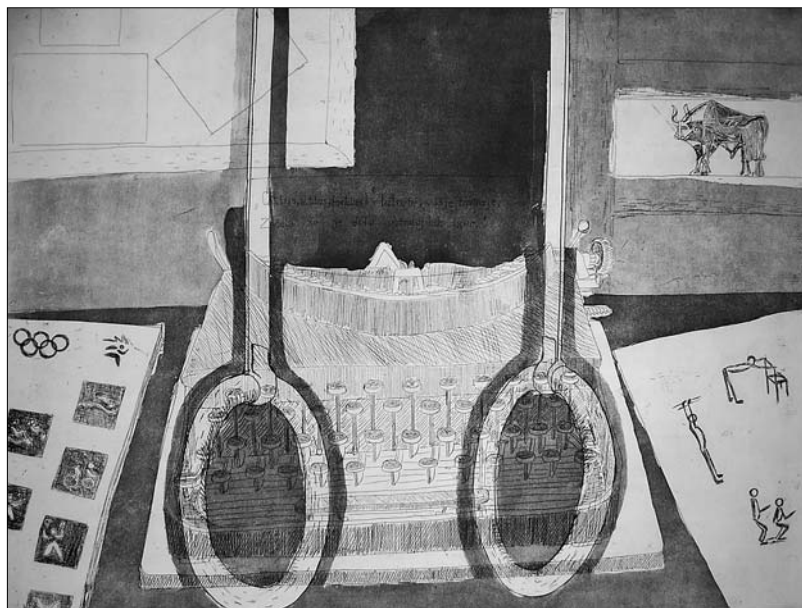
Kljub večji vključenosti mladih v izobraževanje študija (OECD 2001: 42) opozarja, da prepad med razvitimi in nerazvitimi evropskimi državami glede na dostopnost izobraževanja narašča. Dostopnost do izobraževanja se ne odraža samo v možnosti izobraževanja - temveč v dostopnosti do nekaterih smeri izobraževanja. Vzpostavljajo se t. i. elitne smeri študija ipd.

Vplivi nekaterih družbenih procesov, kot npr. globalizacije, internacionalizacije, na šolsko politiko so protislovni. Po eni strani se povečuje potreba po multikulturalizmu - po drugi pa zahteve po bolj poudarjeni nacionalni identiteti. Mednarodna komisija za izobraževanje pri Unescu meni, da na vse to izrazito vpliva dejstvo, da ima peščica držav skoraj monopol v kulturni industriji. Te države širijo svoje proizvode po vsem svetu, kar močno prispeva k rušenju kulturne raznolikosti, to pa lahko povzroča občutek razlastitve in izgubo samobitnosti. Podobno ugotavlja tudi Halsaz (1996). Odprtost evropske družbe, po Halzasovem (1996) mnenju, v več pogledih vpliva na šolo. Po eni strani se zdi, da odpira posamezniku precejšnjo svobodo, da mu odpira nove možnosti, po drugi strani pa mu nalaga tudi precejšnjo odgovornost. Sposo-

ben mora biti lastne refleksije, oblikovanja kritičnega odnosa do družbenih procesov, odprt mora biti za druge kulture in se hkrati zavedati lastne identitete ipd. V tem okviru je moč razumeti tudi zahtevo po poudarjenem multikulturalizmu in multilingvizmu, saj naj bi sodobna evropska šola usposobila učence za reševanje problemov v multikulturalnem svetu. Odprtost družb naj bi se izražala tudi z dostopnostjo informacij. Z odprtostjo informacij se povečuje dostopnost spoznanj, različnih razvojnih paradigem, kultur in vrednot. Posameznik je tako soočen s pluralnostjo, ki jo mora znati sam osmisлити. Halzasova analiza "odprtosti sodobne družbe" in procesov individualizacije posebej ne opozarja na problem večje kompleksnosti in manjše transparentnosti družbenih procesov, ki včasih še bolj kot v preteklosti omejujejo svobodo posameznika.

Vse navedene spremembe vplivajo na nadaljnji razvoj šole. V študiji *What Schools for the Future* so raziskovalci razvili šest možnih scenarijev oziroma smeri razvoja sodobne šole. Poudarjajo, da bo vsak od modelov moral temeljiti na precejšnji fleksibilnosti.

Navedena študija opozarja na nekatera pomembna vprašanja, do katerih se mora opredeliti vsaka šolska politika, vendar hkrati pozablja, da šola nikoli ni bila samo odsev družbenih procesov. V študiji *The Rise of The Modern Educational System* (1989) so Muller in drugi avtorji opozorili, da razvoja šolskih sistemov nikoli ni mogoče razložiti samo z družbenim kontekstom. Poudarjajo, da je na razvoj srednješolskih sistemov v Nemčiji, Franciji in Veliki Britaniji zagotovo vplival razvoj industrializacije, vendar tudi dejavniki znotraj šole. Argumentirajo tezo, da so na razvoj množičnega izobraževanja vsaj toliko kot družbene razmere (kompleksnost sodobne družbe, potrebe trga delovne sile ...) vplivala stališča učiteljev. Učitelji so s svojo zavezanostjo v moč znanja preprosto spodbujali



Andreja Muha: *Hitreje, višje, močnejše* - prof. Drago Ulaga, 2001, mešana tehnika, 100 x 70 cm.

učence, da nadaljujejo s šolanjem. Podobno je stališče Kielbarda (1998), ki utemeljuje, da so učitelji tisti, ki so znanje privzdignili na piedestal vrednote, in hkrati so učitelji tisti, ki so želeli učence zaščititi (v obdobju zgodnje industrializacije) pred prezgodnjim vključevanjem v svet dela. Zgodnje vključevanje v svet dela je bilo nezaželeno tudi zato, ker so bila dela v tem obdobju mnogo bolj težaška in nevarna.

## **Obdobja oblikovanja politike vzgoje in izobraževanja**

Številni raziskovalci, kot npr. Torres, Whitty, Demain, Dale ipd., so obdobja oblikovanja šolskih politik prikazovali različno. Prikaz, ki sledi v nadaljevanju, upošteva predvsem delitev, ki izpostavlja spremenjeno razmerje med državo in šolo. Ena od možnih členitev bi tako lahko bila:

- sistemizacija šole - država organizator sistema izobraževanja;
- birokratizacija šole - država blaginje;

- marketizacija šole/šola kot podjetje - umik države pri zagotavljanju izobraževanja kot občega dobrega;
- regulacija šole - evalvativna država.

Ringer in Mueller poudarjata, da je za začetek dvajsetega stoletja značilna sistemizacija in segmentacija sistema izobraževanja. Predmetno-razredna organizacija se trdno zasedra kot najbolj ustrezen model organizacije šole. Država nastopa v vlogi organizatorja vsaj obveznega dela izobraževanja. Šola postane pomemben in javno organiziran sistem družbenega razvoja.

Drugo obdobje Aasen (2003) opredeljuje kot darilo skandinavskih držav ostalemu svetu. Gre za razvoj šolskega sistema v okviru države blaginje. Šola je razumljena kot javno dobro, šolska obveznost se podaljšuje. Poudarjena je vloga šole za oblikovanje družbene kohezije. Aasen hkrati poudarja, da ima šola v tem obdobju monopol nad znanjem. Razumljena je kot nevtralni izvajalec uslug, ki jo vodijo plemeniti cilji, saj je

po naravi institucija, ki je dobra. Znanje se zdi neodvisno od konteksta, učitelj pa kot prerok, ki ga štipendira država. Za to obdobje je značilno, da država zagotavlja velik javni sektor, ki se vse bolj (po naravi stvari same) birokratizira, centralizira, uvaja standardizirane rešitve ipd.

Za tretje obdobje je značilen utilitaristični egoizem. Gre za koncept, ki ga je od sredine osemdesetih let dvajsetega stoletja proučevalo že več analitikov (Whitty, Power, Ball itd.), v slovenskem prostoru pa je postal "slaven" z Lavalovo knjigo *Šola ni podjetje* (2005). Šola je razumljena kot pomemben proizvodni dejavnik, ki poseduje kognitivni know-how za povečanje učinkovitosti človeškega kapitala. V taki šoli je posameznik razumljen kot individuum, ki nenehno preračunava svoja dejanja in vstopa v družbene odnose predvsem na podlagi povsem egoističnih interesov. Oblikujejo se različne poti, izbire za dosego cilja. Z različnimi izbirami se šola vse bolj spreminja v supermarket, kjer nikogar ne zanimajo pogoji za nakup dobrine. Izobraževanje vse bolj postaja stvar vsakega posameznika. Država se tako vse bolj umika iz polja zagotavljanja javnega dobrega, saj nima interesa vlagati v "dinozavre", kot je šola, še posebej ker zagotavljanje javnega šolanja zahteva vse večje denarne vložke. Država vse bolj spreminja področje delovanja - namesto da bi zagotavljala sistem vzgoje in izobraževanja, se umika na področje nadzora nad znanjem. Področje delovanja države je tako vse bolj subtilno in prikrito. Prav zato nekatere javne šole vidijo kot mesto stalne nevarnosti (glej npr. Apple), saj država ni več razumljena kot garant javnega dobrega, temveč kot institucija, ki prepušča skrb za šolanje posameznikom, vzame pa si pravico odločanja in definiranja uradnega znanja. Določene družbene skupine tako uradno znanje razumejo kot vir stalne nevarnosti za svoje otroke. Sem sodijo predvsem vsebine, kot so spol-

na vzgoja, odnos do telesa, odnos med spoloma, evolucija.

Četrto obdobje je označeno z oslavitvijo simbolne vrednosti šolskih spričeval ter šole kot institucije za posredovanje in legitimiranje znanja. Koncept znanja se spreminja, v ospredju so razprave o kompetencah in vseživljenjskem učenju. Prav koncept kompetenc in koncept vseživljenjskega učenja spodbujata razmišljanje o kontekstu, o času in prostoru, v katerem postanejo določene ideje zanimive. Če je odlika koncepta kompetenc povezanost pridobljenega znanja z možnostjo uporabe naučenega, potem gotovo ni moč trditi, da je ta ideja nova. Še več. Najbrž ni mogoče najti obdobja, kjer znanje (pa naj bo še tako ločeno od dnevne rutine, takojšnje uporabnosti) ne bi imelo svoje "uporabne vrednosti", če ne povsem konkretno, pa vsaj za oblikovanje duha. Kako je torej mogoče, da je bilo treba vpeljevati nov termin, s katerim naj se poudari uporabnost znanja, in zakaj je to postalo tako pomembno ravno sedaj? Je mogoče razmišljati o tem, da je država v tem obdobju prevzela predvsem vlogo evalvatorja, ki preverja, ali so standardi, ki jih je postavila, doseženi, ali so javna sredstva maksimalno izkoriščena? Evalvativna vloga države bolj kot kdaj koli prej postavlja v ospredje vprašanje, kdo si lahko v imenu države vzame in prilasti vlogo evalvatorja, nadzornika, torej tistega, ki postavlja standarde in merila. Povsem podobno je vprašanje v zvezi s konceptom vseživljenjskega učenja. Je ta koncept odraz družbe, kjer je poudarjena minljivost družbenih položajev, kjer je v imenu t. i. fleksibilne specializacije posameznik izpostavljen nenehni negotovosti? Skorajda ni verjeti, da je koncept vseživljenjskega učenja, ki je bil prvič izpostavljen v sedemdesetih letih, šele sedaj dobro razumljen. Večja verjetnost je, da je šele sedaj mogoče dobro (zlo)rabiti posledice navedenega koncepta. Nekateri sociologi (Aasen, Ize-

querdo ...) opozarjajo, da je koncept privlačen predvsem zato, ker je v okviru tega koncepta učenje razumljeno kot individualiziran proces, kjer se zanemarljiva njegova družbenost (Young 2004). Predvsem pa postaja skrb za učenje stalen problem posameznika, in ne države. Država zadrži pozicijo, ko ta znanja priznava ali pa tudi ne - konec koncev je dolžnost posameznika stalno prilagajanje negotovim razmeram. Whitty (2003), Ball (2004), Torres (2003) in drugi opozarjajo, da dolgoročno tovrstni koncepti nimajo prihodnosti. Oblikovati se bodo morale nove oblike družbene kohezije in ravno v tej točki naj bi šola dobila še kako pomembno mesto.

## Perspektive

Na vprašanje, kakšna naj bo šola za 21. stoletje, so skušali odgovoriti v že navedeni študiji *What Schools for The Future*. Bistven poudarek je dan drugačni organizaciji šole kot ustanove, drugačni organizaciji vzgojno-izobraževalnega dela, drugačnemu pojmovanju znanja ter seveda drugačnemu načinu oblikovanja kurikula. Podobno poudarja tudi Michael F. D. Young v knjigi *The Curriculum of the Future* (1998: 69), saj ugotavlja, da je klasičen model izobraževanja zasnovan na industrijskem načinu masovne proizvodnje, za katero je značilna specializacija. Današnji način dela in proizvodnje zahteva drugačne načine specializacije. Nov način proizvodnje zahteva fleksibilno specializacijo, za katero je značilno, da poudarja pomen novih medpredmetnih znanj in veščin, sposobnost ustvarjalnega mišljenja ter sposobnost uporabe naučenega v različnih kontekstih (situacijah).

Young je prepričan (1998: 74), da navedeni procesi vplivajo na oblikovanje kurikulov za 21. stoletje, in sicer v smeri:

- naraščajoče fleksibilnosti - možnosti, da posameznik izbira različne poti do znanja, različne vrste znanja

- in hkrati naraščajoče koherentnosti - učenci morajo natančno vedeti, kaj morajo znati, in predvsem, kateri moduli vodijo k določenemu cilju.

Gre za kombinacijo med fleksibilnostjo in koherentnostjo.

Young (1998: 79) tako meni, da bi moral kurikulum prihodnosti temeljiti na naslednjih premisah:

- širina in fleksibilnost;
- povezanost temeljnih in specialističnih znanj - aplikativnih in akademskih;
- široka prehodnost in zasnovanost na kreditnem sistemu;
- jasna opredelitev globalnih ciljev kurikula.

Zdi se, da države, ki uspešno prenavljajo šolske sisteme, že upoštevajo navedene usmeritve. Za vse oblikovalce šolske politike je to obdobje izjemno zahtevno - praktično je treba rekonceptualizirati način pojmovanja in organiziranja vzgojno-izobraževalnega procesa, ga povezati z zahtevami sodobne družbe in hkrati ohraniti specifičnost naše družbe. Konkretno so pred nas postavljene številne naloge, predvsem pa:

- dvig kakovosti vzgojno-izobraževalnega dela, spodbujanje samoevalvacije in spremljanja kakovosti vzgojno-izobraževalnega dela v vrtcih in šolah;
- spodbujanje avtonomije in odgovornosti vseh, ki sodelujejo v vzgojno-izobraževalnem procesu (šol, učiteljev, učencev);
- razvijanje učinkovitejših načinov financiranja programov (kot npr. mofas);
- razvijanje instrumentov za vseživljenjsko učenje;
- razvijanje programov, ki prispevajo h krepitvi vzgojnih nalog šole;
- razvijanje različnih možnosti, oblik in poti za izobraževanje;
- razvijanje učinkovitejšega sistema vključevanja otrok v sistem vzgoje in izobraževanja (posebne potrebe, Romi ...).



# Vzgoja za odgovornost med navajanjem in razvajanjem

## I.

Termin, ki najjasneje odraža ciljno naravnost vzgoje v evropski miselni tradiciji, je zagotovo *odgovornost*. Z možnostjo vzpostavljanja odgovornega ravnanja se spopada tradicionalna mitološka, religiozna in filozofska misel, na konceptu odgovornega ravnanja stoji sodobna pedagoška doktrina, kakor tudi kritika obstoječih vzgojnih pristopov. Prav s slednjo dimenzijo je prežeta celotna pedagogika dvajsetega stoletja, ki v prvi polovici stoletja za pomanjkanje etične odgovornosti krivi pretrdo patriarhalno vzgojo in njene stroge pristope k *navajanju* otrok/mladostnikov k sprejetju družbenih norm, ki naj bi večino posameznikov privedla do nerefleksivnega konformizma, značilnega za avtoritarno osebnost (Kroflič 1997); v drugi polovici dvajsetega stoletja pa je za rak takoi-menovane permisivne vzgoje razglašeno *razvajanje*, ki naj bi privedlo do narcisistične zaverovanosti vase, egocentričnosti, nezmožnosti empatičnega življenja v sočloveka oziroma skupnost, nesprejemanja osnovnih družbenih pravil in posledično do etične neodgovornosti (žorž 2002).

Koncept odgovornosti, na katerem stoji pretežni del znanstvene pedagogike in teorije vzgoje, je tesno povezan s Kantovo antropološko in etično mislijo. "Po Kantu je edina prava odgovornost posameznikova dolžnost delovati izključno iz spoštovanja do umnega načela v nas samih. Ta naravnost pa je posledica takšne vzgoje, ki uspe otroka prestaviti iz njegove "divje svobode" – spontanega reagiranja v skladu z biološkim

načelom ugodja (torej sledenja lastnim individualnim in socialnim potrebam) – v stanje (raz)umne človečnosti, ko sledimo najprej družbenim pravilom, katerih zastopniki so starši in učitelj, končno pa v svojem mišljenju prepoznamo temeljno vodilo delovanja – kategorični imperativ – ki nas opremi z univerzalnim kriterijem moralnosti" (Kroflič 2006: 32). Njegova metodika vzgoje sloni na doslednem (pravičnem) učitelju kot liku simbolne identifikacije, spodbujanju razsojanja in delovanja na podlagi družbenih norm in etičnih načel in sankcioniranju prekrškov, ki nagovarja odgovorni subjekt. To praktično pomeni, " ... da je prva naloga vzgoje otroka dosledno podrediti obstoječim družbenim normam (pravilom institucionalnega reda), za kar razsvetljenska pedagogika razvije dve metodični usmeritvi. Pozitivno spodbudo podreditvi predstavlja dosleden učitelj, ki s svojim zgledom in nenehnim navajanjem racionalnih razlogov posameznika uvede v simbolno razsežnost kulture. Ko pozitivna spodbuda ne zaleže, se je dolžan oprijeti negativnih ukrepov, s katerimi kaznuje "neposlušnega posameznika", saj naj bi mu s tem izražal neizpodbitno nestrinjanje z vedenjem, ki ni družbeno sprejemljivo, ter mu hkrati sporočal, da ga ima za dovolj zrelega (odgovornega), da bi lahko ravnal v skladu s spoznanimi normami. V kolikor se otrok identificira z likom učitelja, bo tako nenehno izpostavljen zgledu družbeno primernega delovanja, v primeru odklonskega ravnanja pa ga bo doseгло učiteljevo tiho sporočilo, da si zasluži kazen, ker ga sprejemamo kot dovolj odgovor-

nega, da bi se lahko odločil "pravilno" – torej se bo identificiral s podobo odgovornega subjekta" (Kroflič 2006: 32).

Kantovski koncept odgovornosti človekovo moralo veže na specifično pojmovano svobodo, ki izhaja iz sprejetja dolžnosti do notranjega zakona moralnosti, za ceno katerega smo se dolžni upreti vsakršni religiozni oziroma politični dogmatiki in moralnim navadam, v kolikor niso usklajeni z našo lastno (za)vestjo. Zato tudi v svojem *Spisu o pedagogiki* Kant lucidno ugotovi, da je prva naloga vzgoje dosledno uveljavljanje discipline, hkrati pa suženjska disciplina lahko zlomi človekovo voljo, s tem pa v celoti onemogoči njegovo odgovorno odločanje. In prav zaradi tega protislovja Kant umetnost vzgoje razglasi za enega najtežjih (ali celo nemogočih) poklicev, odgovor na vprašanje, kaj človeka privede, da bi od spoznanega moralnega načela prešel k dejanju, pa primerja z iznajdbo kamna modrosti (Kroflič 1997).

## II.

Težavnost opredelitve jasnih načel vzgoje za odgovornost lahko podkrepimo tudi s semantično analizo pojma. Če pojem odgovornost opozarja na (moralno) zahtevo po odgovoru nekomu/nečemu, se nam v polju etike zastavi vprašanje: Kdo ali kaj nas nagovarja in terja angažiran in avtentičen odgovor? Je to Bog, eros, libidinalni gon, sprejete vrednotne projekcije, socialna pravila, skrb za zadovoljitev lastnih socialnih potreb, eksistencialna skrb za avtentično prebivanje v resnici biti, empatično doživetje potrebe/pričakovanja drugega, vrhunska potreba po smislu bivanja?

Če gre namreč v jedru koncepta odgovornosti za iskanje zmožnosti za etični odgovor na "eksistencialno bitni klic", postane hitro jasno, da je na eni strani odgovornost bistveno povezana s človekovo svobodo oziroma zmožnostjo sprejemanja neprisiljene/avten-

tične odločitve za neko dejanje, na drugi strani pa ravno zato ne more biti preprosto povezana (izključno) z "navajanjem" (žorž) oziroma "discipliniranjem" otrokove divje svobode (Kant, Salecl) kot temeljnim načelom moralne vzgoje. Zato tudi ocene, da je permisivna vzgojna metodika osrednji krivec narcisistične zaverovanosti vase, egocentričnosti in nezmožnosti empatičnega vživetja v sočloveka oziroma skupnost, ne moremo preprosto sprejeti. Vprašanje bistva vzgoje za odgovornost namreč ni rešljivo na tehnično-metodičnem področju v smislu iskanja ustreznega ravnotežja med "trdo" in "mehko" vzgojo, kot količinsko vprašanje ravnovesja med omejitvami in spodbudami. Osrednja hipoteza pričujočega razmišljanja bo zato trditev, da *osebna zavezanost odgovornemu ravnanju predpostavlja ključen premik v otrokovem razvoju, ki ne more biti zgolj izsiljen s še tako pravično zahtevo oziroma prepovedjo, zato je vzgoja za odgovornost povezana z zagotavljanjem življenjskih pogojev, v katerih otrok ob aktivni participaciji doživi nekakšen eksistencialni nagovor, ki v njem sproži etično zavest.* Zato je po Kovačič-Peršinu odgovornost " ... najprej in predvsem privolitev v medsebojnost ... " (Kovačič-Peršin 2006: 103), ki kaže na " ... človekovo izvorno soodvisnost od drugega. Ta dejstva govore o tem, da se etično lahko udejanjamo le v odnosnosti" (Kovačič-Peršin 2006: 87).

## III.

V čem je torej nezadostnost razsvetljenškega racionalizma, pa tudi tomistične vzgojne doktrine, ki odgovornost veže na nagovor moralnega kodeksa (dekaloga), moralno vzgojo pa na dosledno discipliniranje oziroma navajanje na izpolnjevanje tradicionalnih etičnih zahtev?

Po mnenju enega najvidnejših liberalnih teoretikov vzgoje, ki svoje koncepte gradijo prav na kantovski antropologiji, R. S. Pe-



Andreja Muha: brez naslova, 2003, akril na platnu, 120 x 200 cm.

tersa, je posameznik, ki se razvija v avtonomni subjekt, nagnjen k radikalnemu konformizmu, če skrb za kultiviranje človekovega uma ne spremlja tudi "skrb za njegovo dušo", ki od Sokrata naprej pomeni sistematičen razvoj človekovih vrlin, slednje pa se razvijajo kot posledica predane dejavnosti v konkretnih osebnih odnosih in socialnih sredinah (Kroflič 2005). Na bolj abstraktni ravni to pomeni vsaj dvoje:

– " ... da Kant ne zna zadovoljivo rešiti težave, ki se je sicer zaveda, namreč vprašanja, ali bo vzgoja, ki temelji na dosledni podreditvi konkretni družbeni normi, res privedla do vzpostavitve "prave avtonomije" – kritične zavesti posameznika, ki se bo pripravljen upreti "neetičnim" družbenim pritiskom. To dilemo dodatno podkrepi Kohlbergovo spoznanje, da kljub demokratični naravnosti vzgoje,

ki otroka vključuje v dejavne procese dogovarjanja in graditve skupnega normativnega sistema, večina posameznikov v svojem razvoju ne doseže tiste stopnje v razvoju, ki jim omogoča odgovorno kritično distanco do aktualnih družbenih pričakovanj;

- da ideja (raz)umnega subjekta predpostavlja ideal individuuma, ki mora biti ločen od konkretnih prosocialnih občutkov in emocionalnih vezi v lastni socialni sredini, saj se lahko le tako "neobremenjeno" podredi racionalni presoji, ki bi bila z emocionalno vpletenostjo ali celo strastno predanostjo osebnim izbiram motena. S tem je zanikana splošno sprejeta ugotovitev, da osebna odgovornost posameznika običajno izhaja iz empatičnega doživetja sočlovekove stiske ali potrebe po zaščiti ciljev in vrednot skupnosti, ki ji pripada. Še več, lahko bi rekli, da radikalni zagovorniki deontološke etike univerzalnih načel sami sebi spodkopljejo pogoje lastne vzgojne metodike, ki je, kot sem pokazal, utemeljena na osebni odnosu med otrokom in učiteljem kot objektom identifikacije in sprejetjem pravil skupnosti kot smiselnih usmeritev lastnega delovanja; položaj emocionalne nevpletenosti pač ni ugoden za vzpostavitev osebnih vezi, na katerih je utemeljena identifikacija" (Kroflič 2006: 32-33).

Kant se paradoksa vzgoje, ki je utemeljena na discipliniranju/nesvobodi, da bi z njo posameznika privedli do stanja avtonomije/svobode, sicer zaveda, a je prepričan, da otrokova prostovoljna poslušnost zglednemu vzgojitelju (oziroma drugim glasnikom tradicionalnih moralnih postav) ni problematična, saj bo nekakšna "iskra avtoritete simbolnega zakona" iz vzgojitelja slej ko prej preskočila na posameznikov um ter ga prestavila v območje avtonomne etične odgovornosti (Kroflič 1997), kar so zgodovinska dejs-

tva v prvi polovici dvajsetega stoletja (obe svetovni vojni), pa tudi kasneje (balkanske vojne itn.) žal ovrгла.

Teoretske in praktične težave kantovskega koncepta odgovornosti so se namreč dodatno poglobile z modernizacijskimi družbenimi procesi v dvajsetem stoletju. Že na začetku dvajsetega stoletja je E. Dürkheim ob procesih individualizacije napovedal poglobljanje družbene anomalije, ki rahlja osebne vezi med posamezniki in skupnostjo, s tem pa posledično zmanjšuje avtoriteto (vzgojno moč) družbenih institucij in družbene norme (simbolnega zakona) na sploh. Druga, za vzgojo ključna sprememba, se je po mnenju A. MacIntyra zgodila z zamenjavo etične zaveze kot vrline z etično normo, ki se je ujela v zaniko konfliktne govorice prava. "*Enostavno povedano, ko jezik človekovih pravic postane izhodišče reguliranja odnosov med posamezniki in skupnostjo, pravno opredeljene norme pa osrednji kriterij moralnosti, se izkaže, da jezik pravne norme v medosebne odnose vpelje konfliktnost, na kateri ni mogoče graditi globljih osebnih vezi, nove vrednote (kot na primer strpnost) pa se stečejo v pasivno držo nevmešavanja; sklicevanje na moje pravice namreč pomeni sklicevanje na dolžnost drugega, da se ne vmešava v polje moje zasebnosti oziroma da to lahko stori le z represivnimi sredstvi, ko presodi, da sem presegel prag zakonitega ravnanja. Tako orodja vzpostavljanja moralne zavesti in odgovornosti, ki naj bi povezovala posameznike in skupnosti, vse bolj postajajo orodja za zaščito individualnosti in zasebnosti. Ker ti procesi po mnenju Z. Baumana ustvarjajo občutek osamljenosti, pomanjkanja varnosti in odtujenosti, je investicija v alternativne oblike skupnostnih povezav in oblikovanje drugačnega koncepta odgovornosti nujna*" (Kroflič 2006: 33; glej tudi Kroflič 2004 in Kroflič, Kovačič-Peršin, Šav 2005).

Odgovor na nastale razmere danes ponujajo predvsem zagovorniki tradicionalnega

antropološkega koncepta avtentičnosti, ki ga že na prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja obudijo Nietzsche, Heidegger in personalisti, med katerimi želim izpostaviti predvsem Buba in Levinasa; teoretsko pa ponovno afirmira MacIntyre s prelomnim delom *Po vrlini*. Po njihovem mnenju človeka kot odgovorno bitje poleg obvladovanja refleksivnega mišljenja kot nekakšnega vrednotnega orodja za razumevanje moralnih dilem (Strike) opredeljujejo tudi konstitutivne vrednote in vrline (Sandell, Strike) kot element vraččenega sebstva (glej Kroflič 2005), slednje pa nastaja, kot sem že prikazal s Kovačičem-Peršinom, kot posledica človekove izvorne soodvisnosti z drugimi.

Prav ta soodvisnost pa je v zasnovi kantovske antropološke misli bistveno motena zaradi redukcije "občutka za pravičnost" na racionalno spoznana etična načela in izpeljavo načrta za konkretno dejanje na podlagi miselne dedukcije, saj "čisto misel" tudi v območju praktičnega uma osebna udeležnost v odnosu prej moti, kot ji koristi. Iz te dimenzije po mnenju Levinasa in zagovornikov njegove etike izvira druga usodna napaka kantovskega subjekta, da namreč drugega vidi kot svoj *alter ego*, ki zasluži moje spoštovanje zaradi njegove racionalnosti, zaradi njegove zmožnosti biti avtonomna oseba, kakršen sem sam, in ne, kot poudari Chalier, zaradi lastne drugačnosti. Oblike drugega kot drugačnega, priznanje vrednosti njegove avtentične življenjske pozicije tako pri Levinasu postane nekakšen etični korektiv samoljubja modernega avtonomnega subjekta (Kroflič 2006 a).

#### IV.

Navedeni razlogi so tudi razlog, da teoretski okvir, na katerem je mogoče upravičeno opozarjati na napake permisivnega vzgojnega koncepta, žal ne omogoča korenitega izstopa iz stanja moralne apatije in

splošnega pomanjkanja odgovornosti. Že večkrat sem opozoril na dve dejstvi, ki jih kritiki permisivnosti in analitiki novih oblik patologije (borderline motnja, patološki narcizem) še vedno pozabljajo. Teoretski razlogi za permisivni vzgojni koncept so nastali v obdobju razsvetljenstva, ko Rousseau v imenu istega pedagoškega cilja za razliko od Kanta vzpostavi novo pedagoško metodo, ki jo poimenuje "naravna vzgoja", ta pa naj bi potekala brez eksplicitnega omejevanja otroka, zgodnjega učenja moralnih nauk ali celo kaznovanja. Že v prvi polovici dvajsetega stoletja pa se izkaže, da na geslu "otroku prijazne vzgoje" ne bomo dobili nove vzgojne paradigme, ki bi posameznikov premik k nepri-siljeni, avtentični odgovornosti razlagala na paradigmatško drugačen način kot kantovska antropologija, ki jo v tem obdobju zastopata psihoanaliza in predstavniki simbolnega interakcionalizma, ampak "obrat k otroku", podkrepjen z behaviorističnimi dokazi, zgolj omili vzgojne metode (ukinitev strogega discipliniranja za ceno čustvenega pogojevanja), medtem ko se substancialnega odnosa otrok-vzgojitelj ne dotakne. Tako dobimo vrsto različnih vzgojnih napotkov, ki nihajo med zagovorom popolnega prepuščanja otroka, da dela, kar hoče (tako imenovana *laissez-faire* vzgoja), in *hiperprotektivnostjo*, ko starši otroka čustveno popolnoma zasedejo in s tem ovirajo procese separacije in osamosvajanja.

Skratka, ne permisivna tendenca na vzgojnem področju ne tretmajska usmeritev na kaznovalnem in prevzgojnem področju ne razvijeta enotne in konsistentne paradigme, ampak pomenita bolj raznorodno gibanje za odpravo klasičnih represivnih pristopov v (pre)vzgoji. S temi trditvami ne želim zanikati pomena kritike permisivne in tretmajske usmeritve. Njune manipulativne tehnike so v očitnem nasprotju z logiko človekovih in otrokovih pravic, uveljavljanje prikritih mehanizmov represije,

kakršno je že omenjeno čustveno pogojevanje, pa je prepoznano kot oblika čustvenega trpinčenja otrok (Kroflič 2003). A za vzpostavitev plodnejše teoretske podlage za prebujanje osebne odgovornosti je kritika permisivnosti, zgrajena na kantovski paradigmi discipliniranja kot navajanja, prekratka.

Že omenjeni zagovorniki koncepta avtentičnosti, ki naj bi dopolnil/nadgradil razsvetljenski koncept avtonomije, klasične zasnove konceptov vrline in vrednot ter antropološke predpostavke o človekovi soodvisnosti od drugega nas nagovarjajo k iskanju nove vzgojne paradigme, ki odgovornosti ne bi več vezala na nagovor ponotranjenih družbenih norm ali na konkretne odnose, ki jih regulira "nevezan umni poziv etičnih načel". V okviru teološkega mišljenja se kot bitni nagovor, ki presega človekovo samoljubje, omenja osebni odnos z Bogom, ki vedno bolj izpostavlja duhovno erotično dimenzijo. Tako papež Benedikt XVI. v okrožnici *Bog je ljubezen* (2006) zapiše: "On (Bog, op. a.) ljubi, in to njegovo ljubezen bi lahko nedvomno označili kot *eros*, ki pa je seveda istočasno popolnoma *agape*" (točka 9, str. 14). V okviru humanistične psihologije A. Maslow vzpostavi koncept vrhunske izkušnje (*peak experience*), že pred njim pa slovenska filozofa in pedagoga F. Veber in S. Gogala koncept osebnega doživetja, ki ga lahko sproži osebno angažiran odnos s sočlovekom (staršem, vzgojiteljem ali vrstnikom), naravo (na tem stiku temelji metodika doživljajske pedagogike), umetnostjo (ki je bila od nekdaj osrednji del humanistične izobrazbe) ali religiozno izkušnjo. Nadaljnje razstiranje pogojev, ki zagotavljajo otrokov/mladostnikov vstop v duhovno dimenzijo osebnega doživetja, pa ostaja aktualna naloga sodobne pedagogike, ki se je od devetdesetih let naprej zavedajo tudi snovalci preнове konceptov javnega šolstva v Evropi (glej poglavje *Vzgoja duha - smiselna dimenzija kakovosti?* v: Kroflič 2001).

## V.

Vedno bolj sem prepričan, da se misterij etičnega prebujanja k odgovornosti razvija kot posledica doživetij osebnih medčloveških odnosov, kar danes priznavajo celo pragmatisti, kakršen je R. Rorty, ki zdravilo za krepitev prosocialne občutljivosti vidi v širjenju kroga mi-odnosov. Geslo "vzgojo približati otroku", ki je v drugi polovici dvajsetega stoletja privedlo do škodljivega *razvajanja*, lahko v pozitivnem smislu razumemo kot zagovor prepotrebne čustvene bližine med otrokom in staršem ter kot altruistično težnjo odraslih po zaščiti otrok, a ta paternalistična drža ne spodbuja procesov otrokovega osamosvajanja in graditve socialno občutljive zavesti odgovornosti do sočloveka. *Navajanje* ter vztrajanje pri vsakodnevnih obveznostih lahko pripomore k zmanjševanju samozadostnosti in grobega poseganja v dostojanstvo sočloveka; še več, otroka oziroma mladostnika lahko privede v bližino ključnih doživetij (Maslow, Gogala, glej Kroflič, Kovačič-Peršin, Šav 2005), ki bodo korenito pretresla njegovo občutenje bivanja v svetu, ne more pa v njem prebuditi etične odgovornosti. Da je takšna zasnova odgovornosti globoko vkoreninjena v krščansko izročilo, priča odkritosrčno priznanje B. Žorža, da za razliko od starozaveznih spisov v *Novi zavezi Svetega pisma* zaman iščemo neposredna opozorila na razvajenost kot vzrok moralne izprijenosti. Jezus v *Govoru na gori* nove pravičnosti ne veže več na dosledno izvajanje starodavne postave (čeprav je tudi ne preklicuje!), ampak na nov odnos do Boga, sočloveka in do samega sebe, utemeljen na spoštovanju in ljubezni (Kroflič 1999). Ta odnos pa v otroku/mladostniku prebudi konkretna izkušnja medosebne povezanosti, ki ga zaveže k avtentičnemu odgovornemu odnosu do dobrega/lepega, ki nas presega v območju medčloveških odnosov, narave, umetnosti in/ali religiozne transcendence.

Da se takšna tipična personalistična razlaga človekovega razvoja seli na področje sodobnih etičnih pristopov, naj dokazuje naslednji citat pokojne feministične teoretikarke Susan Moller Okin, ki za izvedljivost odgovornega etičnega presojanja in ravnanja v duhu Rawlsovih načel pravičnosti in predpostavljenega koncepta "mišljenja v izvornem položaju" zapiše:

"Za realne ljudi, ki seveda *vedo*, kdo so, razmišljanje *kot da bi bili* v izvornem položaju zahteva visoko razvite zmožnosti empatije, skrbi in pozornosti do drugih - vsekakor pa ne samoljubja in instrumentalne racionalnosti. Da bi razvili občutek pravičnosti, ki ga potrebujejo ljudje, da bi se dobro urejena družba nekoč vzpostavila in tudi ohranila, morajo biti ljudje negovani in vzgajani v okolju, ki v največji meri razvija te kapacitete v njih" (Okin 1989: 248-249).

## Literatura:

Kovačič-Peršin, P. 2006: *Kako biti*. Grosuplje: Mondena (zbirka Esprit Slovene).  
Kroflič, R. 1997: *Avtoriteta v vzgoji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.  
Kroflič, R. 1999: Ljubezen in etično spoznanje v krščanski miselni tradiciji. V: *2000 (Etika in etos)*, 122-123 (1999), 5-26.

Kroflič, R. 2001: Skupne vrednote in paradigmatične uganke evropske pedagogike. V: *Sodobna pedagogika*, let. 52 (118), št. 4 (2001), 46-65.  
Kroflič, R. 2003: O pedagoški vrednosti kazni. V: *Šolska kronika (Zbornik ob razstavi Stara šola novo tepe)*. št. 12/2003, let. XXXVI, 374-384.  
Kroflič, R. 2004: Education for democracy between formal law accession, ethical theories and pedagogical concepts. V: *The Experience of Education (ed. by A. Ross), Proceedings of the sixth Conference of the Children's Identity and Citizenship in Europe Thematic Network*, Krakow 2004. London: CiCe publication, 2004, 35-42.  
Kroflič, R. 2005: Je avtonomija še sprejemljiv vzgojno-socializacijski cilj javnega šolstva?. V: *Sodobna pedagogika*, let. 56(122), št. 5 (2005), 8-24.  
Kroflič, R. 2006: Lahko danes še govorimo o vzgoji za odgovornost?. V: *Šport mladih*. let. 14, št. 117 (4/2006), april 2006, 32-33.  
Kroflič, R. 2006 a: Kako udomaćiti drugačnost? (Tri metafore drugačnosti v evropski duhovni tradiciji). V: *Sodobna pedagogika - Posebna izdaja (Upoštevanje drugačnosti - korak k šoli enakih možnosti)*. Ljubljana, 2006, 26-39.  
Kroflič, R., Kovačič-Peršin, P., Šav, V. 2005: *Etos sodobnega bivanja (Pogovori)*. Ljubljana: Društvo 2000.  
Okin, S. M. 1989: Reason and Feeling in Thinking about Justice. V: *Ethics*. vol. 99(2), 229-249.  
Papež Benedikt XVI. 2006: *Okrožnica: Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina (Cerkveni dokumenti 112).  
Žorž, B. 2002: *Razsvajenost - rak sodobne vzgoje*. Celje: Mohorjeva družba.

# Avtoriteta v vzgoji

## 1 Avtoriteta in njena tradicija

Avtoriteta je temeljni pojem, mimo katerega ne moremo, kadar opisujemo vidike človeškega življenja. Avtoriteta ali neavtoriteta (pri tistih, ki je nimajo) je del človekove osebnosti, vendar ne nujno že od rojstva. Avtoriteta je namreč v večji meri priučena kot prirojena. Za ljudi, ki jo imajo, pomeni določeno prednost pred ostalimi.

Avtoriteta je kot pojem prisotna že od samih začetkov evropske kulture; najdemo jo v klasični grški in svetopisemski mitologiji. Kroflič, ki se je v svojem delu *Avtoriteta v vzgoji* (1997) pri proučevanju izvorov avtoritete opiral na evropsko kulturno tradicijo, je izpostavil, da procesa človekovega osvobajanja ni moč ločevati od koncepta avtoritete. "Avtoriteta Boga je ustvarila urejeni kozmos, določila človekov način bivanja in položaj v njem, kar pomeni, da so bili procesi osvobajanja odvisni predvsem od strukture odnosov bog(ovi) – človek, in le delno in nezadostno utemeljeni na notranjih potencialih, kot so eros, daimon, zavest" (Lučić 1999: 253).

Pojem avtoriteta je latinskega izvora in izhaja iz dveh izrazov: *auctor*, ki pomeni množitelj, ustanovitelj, svetovalec, dostojanstvenik, učitelj, zastopnik, vzor, in *auctoritas*, ki pomeni oblast, veljavo, ugled vpliv (Bradač v Kroflič 1997: 13). Nadalje pa pojem auctor izvira iz pojma *augeo*, *auxi*, *auctum*, ki pomeni množiti, povečati, povišati, pospeševati rast. Stari Grki so poznali izrek za slepo vero v avtoriteto – *autos epha*, ki pomeni "dejal je on" in se nanaša na izrek pitagorejcev, ki jim je on, tj. Pitagora, predstavljal zakon, zadnjo besedo.

Opredelitve pomena pojma avtoriteta pri posameznih avtorjih si v precejšnji meri nasprotujejo, saj gre pri avtoriteti za večplasten pojem, ki lahko opredeljuje veljavo, vpliv ali pa označuje človeka na oblasti, veljaka, moč, vplivno osebo oziroma celotno oblast ali pa se nanaša na priznanega strokovnjaka, tj. znanstveno avtoriteto. Kot je razvidno, gre za tri vrste pojmovanj, ki so si pomensko precej oddaljena, vendar so za celostno razumevanje pojma prav vsa pomembna.

Prvo pojmovanje se nanaša na veljavo in ugled posameznika ali skupine posameznikov. Avtoriteta, zgrajena na ugledu, je najmočnejša, z vidika podrejenih pa najtrdnejša, saj temelji na subjektivnem odnosu podrejenih do avtoritete. Osnovo odnosa v tem primeru predstavljajo čustva. Dilema pri tej vrsti pojmovanja se nanaša na graditev in izgubo ugleda, saj gre istočasno za trdnost in krhkost avtoritete. Veljavo, ugled ter zaupanje si pri ljudeh pridobimo z dolgotrajnim prizadevanjem, zapravimo pa lahko z eno samo nepremišljeno potezo.

Drugo pojmovanje, ki zajema oblast oziroma ljudi, ki so na oblasti, se nanaša predvsem na politično oblast in izvajanje avtoritete v okviru tovrstne oblasti. Oblast je lahko postavljena ali izvoljena. S pojmovanjem tovrstne avtoritete je običajno povezano izvajanje prisile in moči ter nedemokratski politični sistemi.

Tretje pojmovanje avtoritete kot priznanega strokovnjaka je med vsemi še najbolj prostovoljno in svobodno. Odvisno je namreč od posameznikove percepcije in naklonjenosti znanosti ali določeni stroki ter hkrati njegovega udejstvovanja ali poznavanja znan-



stvenega dela nasploh. Znanstvena avtoriteta v svoj pomenski krog vključuje spoštovanje, včasih tudi ponižnost.

Kroflič, ki se je z avtoriteto ukvarjal v povezavi z vzgojnimi koncepti, vsebino pojma avtoritete predstavi z izrazi "pomoč, napredovanje, osvobajanje s pomočjo podrejanja" (Kroflič 1997: 14). Pri oblikovanju definicije avtoritete pa se osredotoči na odnos. Pri tem gre za poseben, tj. neenakovreden odnos, ki je nujen pri avtoriteti in ki vlada med dvema poloma (Kroflič vedno govori o polu, saj v tem odnosu ni nujno le oseba) in na podlagi tega definira avtoriteto kot *neenakovreden odnos, v katerem nadrejeni pol določa vsebino odnosa in teži k temu, da bi podrejeni pol ta vsebinska določila internaliziral in jih bolj ali manj zavestno (svobodno) sprejel za svoja* (Kroflič 1997: 14) in na drugi strani kot *moč, ki nekemu dejavniku omogoča vpliv na druge predvsem brez uporabe očitne prisile*. Pri drugi definiciji gre za moč vplivanja; za vse tisto, kar posamezniku, ideji, instituciji omogoči, da vpliva na ostale.

Iz zgoraj predstavljenega je razvidno, da je na eni strani pri avtoriteti pol, ki ima moč, in na drugi pol, ki raste, ker je manj kompetenten na določenih področjih. "Nadrenemu polu naj bi bila moč avtoritete dodeljena po božji milosti, pa naj se ta izraža v obliki Sokratovega notranjega demona ter majevtične (porodničarske) sposobnosti ali krščanskega poklica oziroma poslanstva" (Kroflič 1997:15). Rast pa pomeni, da podrejeni pol ni pasiven, ampak mora biti njegova vloga aktivna, saj lahko le tako bolj ali manj svobodno ponotranji vsebino odnosa nadrejenega pola.

Rada bi opozorila na še en pojem, ki je po izgledu sicer podoben pojmu avtoriteta, vendar pa se po vsebini od nje bistveno razlikuje. To je pojem avtoritarnost<sup>1</sup>. Avtoritarna osebnost je namreč osebnost, ki se je pripravljena podrediti pravilom, ne da bi vzpostavila

distanco do teh pravil. Na problem te osebnosti so v 30-tih letih opozarjali avtorji frankfurtske šole. Ti so tudi ugotovili, da je nereflektivnost lastnega moralnega početja (značilna za to osebnost) posledica določenega tipa vzgoje. Najbolj nazoren prikaz avtoritarnosti v realnosti sta fašizem in nacizem (Hitler), s katerim se je pri svojih proučevanjih ukvarjal tudi Adorno in ostali avtorji frankfurtske šole, kot kritiki avtoritarnosti.

Tako za avtoriteto kot vzgojo, o kateri bom še govorila, je značilen neenakovreden odnos. Neenakovrednost je po Krofliču osnova pedagoškega procesa, saj je oseba, ki jo vzgajamo, manj kompetentna na določenih področjih, sicer bi bilo vzgajanje nepotrebno. Gre pa pri njej tudi za neločljivo povezanost, saj je "vzgojiteljeva avtoriteta tisto, kar vzgojo šele omogoča, čeprav jo, /.../ v prizadevanjih za vzgojo samostojne osebnosti tudi bistveno ovira" (Kroflič 1997: 16). Kroflič opozori tudi na mejo med svobodo in nujnostjo, če le-to namreč skrijemo ali odpravimo, bo svoboda postala dolžnost.

## 2 Vrste avtoritete

Avtorji (glej Kroflič 1997: 132), ki so se ukvarjali z oblikami avtoritete, so izpostavili naslednje štiri sklope:

- racionalna vs. iracionalni (po Frommu): Temelj prve je sposobnost in spoštovanje nadrejenega pola, druge pa izvor iz oblasti nad ljudmi. Gre za ponotranjeno silo zaščiten z mnogimi sankcijami.
- javna vs. anonimni (po Frommu): Prva je vidna, zato manj nevarna, povezana je z nekim položajem. Druga pa je skrita, podrejeni pol se je ne zaveda, zato tudi upor ni mogoč.
- pozicijska vs. karizmatični (po Webu): Osnova prve je položaj, iz tega se tudi izreka. Druga pa izvira iz karizme - specifične posameznikove sposobnosti, na podlagi katere vpliva določen posameznik.

- zunanja vs. notranji (po Freudu): Prva se izreka iz okolja podrejene osebe, druga pa iz posameznikovega nadjaza (ponotranjne zunanje avtoritete).  
Zgoraj naštete opredelitve se nanašajo na vrste avtoritete nasploh. Pri iskanju stičnih točk avtoritete s temeljnimi vzgojnimi koncepti najdemo odgovore na številna vprašanja v naslednji delitvi (glej Kroflič 1997):
- apostolski tip avtoritete se veže na kulturno-transmisijski model vzgoje. Izvira iz krščanstva in se nanaša na to, kako starozavezni Bog obvladuje avtoritativnost. Pri nosilcih te vrste avtoritete ne najdemo nobenih izjemnih lastnosti, saj je njihova moč vezana izključno na božje pooblastilo. Njihova kakovost pa se meri v čim bolj popolnem prenosu sporočila, kar pa



Andreja Muha: Matisse ali Picasso - Holbein, 2001, lesorez, 70 x 100 cm.

je možno z odrekom individualnosti in izničenju sebe. Ta tip avtoritete se je uspešno preselil v družinsko vzgojo in v šole, kjer je bil nosilec le-te učitelj, ki se je popolnoma odrekel lastnim pedagoškim nazorom in se podredil državi oziroma njeni ideologiji. Danes ta tip avtoritete v šoli ne deluje več zaradi odsotnosti povezanosti med tipoma družinske avtoritete in avtoritete učitelja.

- **prikrita avtoriteta** se po Rousseauju nanaša na skrito avtoriteto vzgojnega okolja, ki se veže na permissivni model vzgoje. Ta tip avtoritete poudarja, da je temeljna naloga vzgoje preko izobrazbe posamezniku vgraditi tiste sposobnosti, ki ga bodo naredile za samostojnega. Rousseau je namreč prepričan, da vsaka oblika permissivne vzgoje v obdobju adolescence zbudijo odpor, zato poskuša najti metodo z istimi cilji, a drugačnimi prijemmi, kar naj bi bilo možno s t. i. naravno vzgojo, da se ne omeji otrokove samoaktivnosti. Pri tem zagovarja poenotenost vzgojnih dejavnikov, zaradi česar je potrebno vzgojo poenotiti z življenjskim okoljem otroka. Vzgojitelji naj bi vzgajali preko ovinka - življenjskega okolja, torej brez posredovanja, a vendar z nadzorom. Na to se navezuje eno najbolj znanih Rousseaujevih (v Kroflič 1997: 203) vodil: "Srce sprejema zakone samo od sebe; če ga hočemo okovati, mu s tem damo svobodo; če mu damo svobodo, ga s tem okujemo". Zanj je najboljša vzgoja tista, ki je le navidezno svobodna.
- **samoomejitvena avtoriteta** se veže na procesno-razvojni model vzgoje in predstavlja ideal postmoderne vzgoje. Izhaja iz predpostavke, da otrok potrebuje varnost, tako da si avtoriteto izbere sam. Oporne točke tega modela je Kroflič (1997: 24) našel pri Sokratu, novozaveznem krščanstvu, pri Kantu in v nekaterih novejših psiholoških

smereh. Po njegovem so pri osebni rasti otroka dolžni pomagati odrasli, saj se mora otrok iz brezpogojne varnosti postopoma umikati najprej izpod avtoritete matere, nato očeta, pozneje ožjega družinskega kroga med vrstnike na pot osamosvajanja. "Pri tem odrasli vzpostavi z otrokom odnose s pravili in mu omogoči razviti neko sposobnost razumevanja lastnega položaja v teh odnosih, pomaga mu skratka zgraditi osebno avtonomnost" (Kroflič 1997: 24). Gre za proces omejevanja, kjer lahko odrasla oseba pomaga otroku pri razvoju osebnostnih zmožnosti, na podlagi katerih bo lahko izstopil iz otroške prilagodljivosti in zaverovanosti vase na pot odgovorne samostojnosti.

### 3 Avtoriteta v vzgoji

*Vzgoja ne more biti znanost, vzgoja mora biti umetnost. (R. Steiner)*

Ljudje širom po svetu smo bili zadnjih trideset let deležni permissivne vzgoje, kar pa je v nadaljnjem razvoju posameznikov pustilo posledice. Razvoj in demokratizacija sta veliko pripomogla in dosegla, vendar smo šli na določenih področjih predaleč, in sicer v smislu domače in sistemske vzgoje. Že na prehodu iz 19. v 20. stoletje je Sigmund Freud ovrednotil travme, ki jih v otrocih puščajo stanja odrinjenosti in zapuščeniosti. Vendar je z leti prišlo do nekritičnega tekmovanja, da bi razvili vzgojne metode, ki ne povzročajo travm. Pri tem smo žal pozabili, da je potrebno razviti sistemski model vzgoje. Poznati moramo namreč razliko med stisko (stanje, ko se otroku poruši notranje ravnotežje) in travmo. Namen permissivne vzgoje je dejansko vzgoja brez omejitev v idealnih pogojih, kar pa žal vodi k pomanjkanju notranje motivacije, povzroča zmedenost, ker se otrok ne znajde v danih situacijah.

Lash je na podlagi svojih raziskav ugotovil, da je izid permissivne vzgoje zaton avtoritete,

ki ga je mogoče zaslediti na vseh področjih družbenega življenja. Kultura patološkega narcisizma, ki je po njegovem mnenju danes značilna, je povezana s pojavom odsotnega očeta in nove nepismenosti; "nenehno upadanje ravni izobraženosti in znanj v celotnem šolskem sistemu. V boju proti avtoritarnim vzgojnim praksam so bili skupaj z disciplino in strogostjo odpravljeni tudi tisti elementi klasične in tradicionalne vzgoje, ki so začeli veljati za nepotrebne in neuporabne" (Bahovec 1992: 8). "Produkt" permissivne vzgoje so posamezniki, ki nimajo izgrajenega Idealnega jaza, zato niso zmožni prenesti kazni, saj jim le-ta povzroči zrušitev pozitivne samopodobe. Ti posamezniki so tudi brezmorálni (Godina 1998).

Zaradi permissivne vzgoje, ki se začne že doma, preden otrok začne hoditi v šolo, ni prav nič presenetljivo, če imajo učitelji danes pogosto težave z avtoriteto. Za to nekateri krivijo poročanje javnih medijev, ki "so s pogostim kritiziranjem šole, učiteljev, programov in podobnih zadev naredili ob kakšni koristi tudi dosti škode. Razvrednotili so dela in prizadevanja učiteljev" (Horvat 1999: 9). Pomemben dejavnik, ki je pripomogel k upadanju pomena avtoritete, je sprememba vzorcev družine, zaradi česar se vse bolj izgublja tradicionalne vzgojne naloge, ki jih je nekdaj imela družina. To pa povečuje pričakovanja s strani učiteljev. Starši se z otroki vse manj ukvarjajo, ker so prezaposleni in hkrati tudi vse bolj popustljivi, ker vzgajajo brez vsake kazni. Učitelji pa ne morejo nadoknaditi vsega zamujenega, poleg tega pa se ukvarjajo še z vprašanjem, kako sploh doseči poslušnost in sodelovanje.

Včasih je bila za učence v šoli značilna brezpogojna poslušnost, strah pred učiteljem in ubogljivost. Danes pa je učitelj za pridobitev ugleda in vzpostavitev sodelovanja učencev prisiljen izbrati drugo pot, ker "danes učenci ne ubogajo iz strahu pred posledicami, ampak odgovorno sodelujejo z učiteljem, ki

mu jih uspe notranje motivirati" (Ivanetič 1999: 324). Danes je po Strmčniku (1999: 91) uspešna tista vzgoja, ki temelji na dejavnostih, saj povezuje glavo, roke in srce ter je naravna, nevsiljiva, za mlade celo neopazna in nenamerna. Vendar pa mora biti prisotna kakovost in pestrost vzgojnih situacij. Učitelj, ki vzgaja na ta način, bodo učenci posnemali, se skušali z njim identificirati. Tako bo rešeno tudi vprašanje sodelovanja. Rezultat takega načina vzgajanja bo tudi več osvojenega znanja in boljše ocene. Po Ivanetičevi (1999: 323-333) je enačenje avtoritete s strogostjo, zahtevami, kontrolo in disciplino, ki je še vedno močno zakoreninjeno, stvar preteklosti. Učiteljeva avtoriteta mora, če hoče biti kakovostna, izhajati iz njegove osebnosti, truda in znanja. Le tako avtoriteto učenci priznavajo in upoštevajo. Kadar je pa le-ta vsiljena in namenjena le kot sredstvo vzdrževanja discipline in reda, ne doseže svojega namena. Postati učinkovit nosilec avtoritete v vzgojnem procesu tretjega tisočletja je vse prej kot lahko. Vsak učitelj pa mora biti nujno nosilec avtoritete, ker vzgoje brez avtoritete ni, izobraževanje in vzgajanje pa naj bi bili enakovredni funkciji šole. Če poskusimo avtoriteto iz vzgoje izključiti, bomo dosegli obraten učinek - skrito avtoriteto, ki je pridobila dodatno moč in taka lahko postane tudi nevarno sredstvo manipulacije.

### 4 Sklep

Na podlagi dosedanjih analiz fenomena avtoritete v izvornih evropskih mitologijah in vzgojni teoriji so izpeljane naslednje ugotovitve (Kroflič 1997: 317):

- vsaka etika, pa tudi vzgoja, je zasnovana na avtoriteti;
- če želimo odpraviti avtoriteto v vzgoji, se ta običajno skrrije, s skritostjo pa pridobi dodatno moč;
- tej zakonitosti se ne moremo izogniti niti ob predpostavki izrecne vzgojiteljeve vere

- v izvorno dobro gojenca in želje, da z lastno avtoriteto ne omejuje otrokovega "naravnega" razvoja; otrok bo namreč zaradi notranje potrebe izsilil eno od oblik identifikacije z vzgojiteljevim likom, s tem pa tudi podreditev avtoriteti;
- vzgoja, ki ohranja brezpogojno avtoritarno podrejenost gojenca, povzroča nastanek relativno trajnih značajskih lastnosti, katerih temeljne značilnosti so konformizem, nagnjenje k tradicionalizmu, agresivnost do šibkejših in občudovanje močnejših, verska in ideološka nestrpnost ... Te lastnosti pa so diametralno nasprotno idejam postmoderne etike;
  - avtoritete v vzgoji res ni mogoče odpraviti, lahko pa vplivamo na njeno strukturo in vsebino, saj smo v zgodovini vzgojne teorije prepoznali nekaj tipičnih oblik avtoritete, ki so hkrati vplivale na pomembne razlike v zasnovi vzgojnega procesa in vzgojnih učinkov.

Vzgoja brez avtoritete ni možna, ker je posedovanje avtoritete ključnega pomena za vsakega, ki vzgaja. Zavedati se je potrebno, da gre tako pri vzgoji kot pri avtoriteti za odnos neenakovrednosti, ki predpostavlja, da je nadrejeni pol tisti, ki ve, podrejeni pa tisti, ki je manj kompetenten. Nadrejeni pol vpliva na podrejenega z močjo, ki jo ima bodisi zaradi znanja bodisi zaradi položaja. Podrejeni pa se odziva odnosu nadrejenega; vsebine, ki mu jih ponuja nadrejeni, bolj ali manj svobodno ponotranji ali internalizira in tako raste, se razvija. "Avtoritete v vzgoji ne moremo ukiniti, lahko pa vplivamo na njeno po-

javno obliko in tako omogočimo ali zavremo otrokove osebne procese" (Kroflič 1997: 19). Če svojo moč, povezano z avtoriteto, prikrijemo, s tem dosežemo dodatno povečanje moči pri otrokovem razvoju in povzročimo tudi vsakršno onemogočanje upora avtoriteti.

### Viri:

- Bahovec, Eva 1992: Avtoriteta in vzgoja. V: *Vzgoja med gospostvom in analizo: zbornik*. Ljubljana: Krt, 7-21.
- Godina, Vesna 1998: Zapiski iz predavanj pri predmetu Socialna in politična antropologija na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.
- Kroflič, Robi 1997: *Avtoriteta in vzgoji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Kroflič, Robi: [http://www.otrokdruzina.com/stare\\_%20ostevilke/2004/januar/naslovna\\_tema\\_4.htm](http://www.otrokdruzina.com/stare_%20ostevilke/2004/januar/naslovna_tema_4.htm), 5. 7. 2006.
- Horvat, Andrej 1999: V šoli delajmo sproti. V: *Naša družina (mesečna priloga tednika Družina)*, letn. 19, št. 8/9, 9.
- Ivanetič, Nina 1999: Avtoriteta učitelja danes. V: *Pedagoška obzorja*, letn. 14, št. 5/6, 323-343.
- Lučić, Branko 1999: Avtoriteta v vzgoji: (razmišljanja o knjigi Robija Krofliča). V: *Sodobna pedagogika*, letn. 50, št. 5 (116), 253-256.
- Strmčnik, France 1999: Vzgoja mora ostati enakovredna funkcija šole (anahronistično obujanje prosvetljenjskega racionalizma). V: *Sodobna pedagogika*, letn. 50, št. 5 (116), 76-93.

1. Poudarek pomena pojma avtoritaren je "na nasilnem, samovoljnem, terjajočem brezpogojno pokorščino, poudarek pojma avtoritativen pa na veljavi, ugledu, pristojnosti, splošni priznanosti, odločilnosti v čem, čeprav še vedno v povezavi z oblastnostjo in zahtevo po pokorščini" (Verbinc v Kroflič 1997: 14).

## Realizem ignacijanske pedagogike

Današnji čas je čas vase usmerjenega človeka, ki se pretirano ukvarja sam s seboj: s svojo pojavo, sposobnostmi, družbenim statusom, pravicami ... Nevarnost tega početja je v oddaljevanju od realnosti zunanjega sveta in bežanju v svet, kjer se posluša, zadovoljuje in uresničuje le še sebe in svoje potrebe. Tej miselnosti je, tudi s pomočjo politike, v dobršni meri podlegla slovenska pedagogika od vrtca do univerze. Veliko slabega je povzročila ta miselnost, ki ji lahko sledimo skozi različne šolske afere, prerokanja, prelaganja odgovornosti, sebičnost in še marsikaj bi se našlo.

Stanje je poslabšal pojav odpovedovanja družine, ki bi otroka morala pripraviti na življenje. Starši so zaradi različnih razlogov, kot so zahteve po čim daljšem delavniku staršev, pomanjkanje zaposlitev, socialna beda, poklicno-karierni ali uživaški razlogi, ločitev, alkoholizem ipd., marsikje povsem izpustili vajeti iz svojih rok. Nemalokrat vzgojo prevzema le eden od staršev, stari starši, ulica oziroma klapa in mediji, ki imajo močan vpliv na javno mnenje.

Ker so otroci v svojem najglobljem bistvu še prvinsko iskreni, dovzetni in odprti, nagonsko čutijo, da slika, ki jo jim predstavlja in ponuja svet okrog njih, ne predstavlja resničnosti in hrepenenja njih samih. To ima za posledico vrsto notranjih stisk, ki se izražajo v pretiranem ukvarjanju s samim seboj in s posledično pomanjkljivim spoštovanjem do sebe, saj v tej ponudbi ne najdejo in ne vidijo priložnosti, da bi lahko živeli svojo enkratnost, svojo življenjsko priložnost. Svet in življenje v njem jih zato plaši in dela negotove, to pa se izraža v begu pred življenjem

v razne omame, apatičnost in brezbriznost ter neredko v avtoagresijo, ki se konča tudi s samomorom. Neredko, žal, se s tem pojavom srečujemo že v osnovni šoli!

Obrnjena slika tega pojava pa se izraža v stopnjujočem sovraštvu do ogrožujočega sveta, in posledično stopnjujoči agresiji do vsega, kar ni v skladu s svetom, ki si ga je tak človek ustvaril, pa najsi se agresija kaže v vse večjem vrstniškem nasilju po naših šolah ali po že kar nerazumnem uničevanju inventarja v njih, če nasilja nad učitelji niti ne omenjam.

### **Kako zgraditi zdravo vzgojno okolje?**

Odgovor ne more biti enoznačen, saj je treba upoštevati nujne nianse človekovega življenja in spremembe, ki jih s seboj nosi in prinese čas. Mlad človek, poln življenjske moči in išoč zdravih idealov, si zelo želi ustvarjati mozaik lastne osebnosti in trpi ob pogledu na ekspres sliko o sebi, ki mu jo ponuja današnje življenjsko oz. družbeno okolje. Enega od možnih zdravih vzgojnih okolij nudi ignacijanska pedagogika. Pri nas zaradi politično-ideoloških razlogov ni prav poznana. Zlasti v slovenski pedagoški literaturi je zelo malo napisanega o njej, pa še to, ker je, je predstavljeno z izrazito negativnim predznakom. Vendar ta pedagogika po svetu živi v zelo razvejanem in razširjenem šolskem sistemu, ki živi domala na vseh kontinentih in ga sestavlja več kot 2000 šolskih ustanov osupljive raznolikosti in ravni in v katerem je zaposlenih preko 110.000 laikov in jezuitov, ki so na voljo 1,500.000 mladim in odraslim v najmanj 56 državah sveta.

## Začetki in razsežnost ignacijanske pedagogike

Neločljivo je povezana z življenjsko zgodbo španskega plemiča Iniga Lopeza de Loyole (1491-1556), kakor se je sv. Ignacij, ki velja za ustanovitelja jezuitskega reda (Družbe Jezusove), prvotno imenoval. Ignacij je zanimiv svetnik zato, ker za razliko od nekaterih "svetniških kolegov" ni bil nezaupljiv do znanja oz. učenosti, kakor npr. sv. Bernard ali sv. Frančišek.

Dokazal je, da je mogoče združevati oboje: svetost in učenost. Še več: svetost je mogoče doseči, če postaneš v luči Jezusovega veselega oznanila človek za druge z vsem, kar imaš ali premoreš, torej tudi s tudi s pomočjo pridobljenega znanja in njegove uporabe v življenju za dobro vsakega človeka posebej in vseh ljudi skupaj. To daje pravi pomen, smisel, polnost in radost človekovemu življenju. V tem tiči ves povzetek in bistvo duha ignacijanske pedagogike. Na osnovi prej omenjenega skupnega duha, temeljnih ciljev, namenov in šolske politike, ki predvideva, upošteva in vključuje konkretne okoliščine, v katerih so mnoge podrobnosti šolskega življenja določene s krajevnimi, kulturnimi, političnimi, socialnimi in časovnimi dejavniki, je uporabna za vse družbene sisteme.

Ignacijanska pedagogika je tudi zato ogromno polje spoznavanja, zato jo je težko v kratkem predstaviti z zgodovinske, vsebinske ali izvedbene plati.

## Kaj izpostaviti v ignacijanski pedagogiki?

Pomembnih značilnosti ignacijanske pedagogike na področju vzgoje je zelo veliko, premore pa tudi učinkovit učni model. Težko se je zato odločiti, kaj predstaviti. Kot šolnik, s skoraj tridesetletnimi izkušnjami v šolstvu, zato želim izpostaviti tisto, kar sam v slovenski šoli ta čas prepoz-

navam kot velik problem. Menim, da je treba na vsebinski in izvedbeni ravni najti in dati učencem prave odgovore na dve pomembni vzgojni potrebi:

1. **potrebo po zdravi ohranitvi ravnotežja med introvertiranostjo in ekstrovertiranostjo:** Antropološko izhodišče ignacijanske pedagogike temelji na prepričanju, da je polnoživeča osebnost lahko le integrirana osebnost, ki se trudi za ohranjanje ravnotežja med usmerjenostjo navznoter in usmerjenostjo navzven. To je mogoče ohranjati z realnim poznavanjem sebe, svojih danosti in pomanjkljivosti ter sprejemanjem takšnega, kot sem, v čemer je prava ljubezen do sebe. Kdor tako sprejema sebe, bo znal sprejemati tudi druge okrog sebe.
2. **potrebo po stvarnem (pre)poznavanju sveta, v katerem živimo:** Svet namreč skozi oblikovanje javnega mnenja ponuja marsikaj, kar je sicer lepo zavito, a je hkrati tudi hitro pokvarljivo blago. Zato je treba učencu pomagati, da bo znal odkrivati predsodke in omejene poglede ter tako pravilno vrednotil relativne vrednote in dobrine skozi upoštevanje lastnih izkušenj, darov in osebnih omejitev, jih obenem znal preraščati, presegati ali vsaj sprejemati. Gre za razvijanje kritičnega čuta, ki omogoča preseganje črno-bele delitve na dobro in slabo, na resnico in laž.

## Kako priti do tega cilja?

Skozi vzgojni in učni program šole, ki se realizira skozi različne oblike dejavnosti pri pouku in ob njem, je treba skupaj z učenci iskati učinkovite odgovore na življenjsko pomembna vprašanja, ki jim lahko pomagajo priti do resnice o odnosu do njih samih in do drugih. To jim bo namreč pomagalo, da v življenju, ki je pred njimi, zadihajo s polnimi pljuči. Naštejmo nekaj teh pomembnih vprašanj:

- I. 1. Ali znam prisluhni svojemu telesu in dogajanju v njem, predvsem pa, ali ga sprejemam takega, kot je, in če ga ne, zakaj ne?
2. Ali znam sprejemati vso lestvico telesnih občutkov, tako tistih, ki mi prinašajo ugodje in odkrivajo lepoto, kot tistih, ki mi prinašajo bolečino?
3. Sem zmožen(-a) doživljanja vse človeške lestvice čustev, tudi tistih, za katere mislim, da se ne "spodobijo kristjanu"?
4. Ali znam segati po vsem, kar je po moji vesti dobro, ali si tega zaradi takih ali drugačnih človeških ozirov ne upam?
5. Se zavedam svojih telesnih, duševnih in duhovnih potreb in če se, ali to sprejemam kot slabo in zastrašujoče ali kot dobro?
6. Se mi zdi, da dobro poznam svoje telo, čustva, nagibe, misli in želje?
7. Sem odprt(-a) za sprejemanje novih spoznanj o sebi, za sprejemanje novih občutkov, novih in globljih čustvenih odzivov, mnenj in želja?
8. Ali sprejemam svoje notranje stanje kot neprestano spreminjajoč svet ali se mi zdi ta svet v glavnem že izoblikovan?
9. Si morda prizadevam, da bi bil(-a) podoben(-a) komu drugemu ali si želim biti enostavno to, kar sem in se zato ne trudim s prepričevanjem samega(-e) sebe, da bi mi pristajala kakšna druga vloga?
10. Realno zaupam svojim sposobnostim in spretnostim in jih ne precenjujem ali podcenjujem?
- II. Sem prepričan(-a), da se prav s temi sposobnostmi in spretnostmi lahko prilagodim in spoprimum z vsemi izzivi, ki mi jih bo življenje prineslo?

### **Kakšne učinke si lahko obetamo?**

Učenec si bo mogel preko procesa sprejemanja z nasprotujočimi pogledi oblikovati sistem vrednot, pri čemer se mu ostrijo sposobnosti za izbiro meril glede prave in resnične vrednosti teh vrednot. To pa je mogoče le preko prepoznavanja dobrega in zlega, tako v različnih dejavnikih, ki vplivajo na osebno svobodo, kot v delovanju posameznika in skupnosti. Pri tem se razvijata tako značaj kot volja posameznika. Do izraza počasi pride posameznikova samodisciplina, ki je razpoznavna v intelektualni resnosti, vztrajanju pri študiju, premagovanju sebičnosti, sprejemanju odgovornosti ter upoštevanju in spoštovanju drugih.

### **Misel za konec**

V teh vprašanih ste posredno lahko zasluhili Ignacijevega duha, ob katerih se lahko porajajo nova in nova vprašanja: Kaj pa vpliv zla in greha? Ali ni ta značilnost ignacijanske pedagogike preveč usmerjena v poudarjanje veselja nad življenjem in premalo izpostavlja vrednost trpljenja? Možnih vprašanj je še zelo veliko. In odgovorov tudi. Ne spominjam se, da bi kaj od tega razčiščevali v šolskih klopeh, ki sem jih v naših šolah drgnil jaz?!

Zagotovo pa življenje, ki ga živimo danes, naravnost zahteva odgovore na takšna in drugačna vprašanja in izzive, saj se ga vsi želimo naučiti obvladovati. Eno izmed možnih poti učinkovitega obvladovanja kaže tudi ignacijanska pedagogika. Vsekakor je možnosti za raziskovanje in dejansko oživetev te pedagogike veliko in upajmo, da se bo kmalu našel kdo, ki jo bo oživil v šolskem vsakdanu.



# Vzgojni pristop Marie Montessori

Tako kot smo različni ljudje, tako je potreben svojevrsten vzgojni pristop do vsakega otroka, pa ne le njega, marveč tudi do odraslega, saj je čas za vzgojo do konca življenja. Vendar ima vzgoja nedvomno najmočnejši vpliv na človeka in njegov tek življenja v času njegovega otroštva. Če bi primerjali njegovo življenje s podobo hiše, bi dejali, da je vzgoja pri majhnem otroku podobna vlivanju temeljev hiše. In vsakdo bi rad, da bi njegov otrok postal trdna in srečna osebnost, ki bi se znašla v tem svetu nasprotij in bi kljubovala vsem nevarnostim ter dosegla namen, za katerega je ustvarjena.

Mnenja, kdo je primeren za vzgojitelja, se v časovnih obdobjih spreminjajo. Nekaterim je dovolj, da se otroci le "pazijo", pa bodo zrasli sami od sebe. Drugi mislijo, da je potrebno otroka zadovoljiti v vsem, kar mislijo, da je zanj dobro. Vsi smo pa na tem, da kaj hitro postanemo vzgojitelji, tako ali drugače. Maria Montessori je s svojim vzgojnim pristopom pokazala na pomembnost vzgojitelja in z njim povezanega pogleda na samo vzgojo in subjekte, ki sodelujejo pri njej.

Maria Montessori (1870-1952) je pogumno začela spreminjati pogled na šolo, učenje in vzgojo v začetku 20. stoletja. Takratna predstava o izobraževanju je bila: učitelj ima določeno znanje, ki naj ga preda otrokom, ti pa naj se ga naučijo, besedo za besedo. Otroci so bili v šoli, da bi se usposobili za življenje in prej ko so bili usposobljeni za kakšno delo, bolje je bilo. Do takrat so pa morali molčati in predvsem ubogati.

Montessorijeva je pokazala, da imajo otroci svoj svet, v katerem imajo pravico živeti. Njihov svet je drugačen in dobro bi bilo, je

bila ona prepričana, se od njih kaj naučiti, predvsem pa jih spoštovati. Njeno odkritje otroka kot drugačnega od odraslega v več vidikih je vir navdiha tudi za današnje vzgojitelje in vzgojne programe, ki nastajajo ali se spreminjajo. Zagotovo je njen prispevek možno opaziti pravzaprav po celem svetu. Vzgojne igrice, pohištvo po meri otrok, učne z raziskovanjem in odkrivanjem, svetle učilnice, učitelji, ki imajo čas poslušati in opazovati - vse to dolgujemo tudi njej. Poleg tega pa ji dolgujemo tudi mnoge poglede, ki jih danes želijo privzgojiti vsakemu učitelju in vzgojitelju: na primer, da se otroci že od rojstva želijo učiti, da uživajo, če lahko sami odkrivajo svet okoli sebe, da se bolje učijo, če imajo za to primerne vzgojne pripomočke.

Kot dobro poznani prvi zdravnici v Italiji, znanstvenici in borki za ženske pravice je bila Marii Montessori zaupana skrb za otroke iz San Lorenza, revnega predmestja Rima. 6. januarja 1907 je zanje odprla Otroško hišo (Casa dei Bambini), kot jo je poimenovala. V njej je zbrala okoli 40 otrok. Ni se prvič srečala z vzgojo otrok. Poleg svojega nezakonskega sina, ki ga je zaradi situacije, v kateri se je znašla, dala v skrb drugim, se je srečala z otroki s posebnimi potrebami. Proučevala je različne možnosti, da bi zanje odkrila pot dostojnega življenja, ne samo na telesnem področju, temveč tudi na duševnem. Prav delo z njimi je bilo začetek njenega življenjskega vzpona na področju vzgoje. Dosegala je izjemne rezultate, saj so otroci s posebnimi potrebami dosegali, predvsem s pomočjo čutnih pripomočkov, visoke učne uspehe. In s tovrstno dobro izkušnjo se je podala na pot novemu izzivu. Zanimalo jo je,

kakšne rezultate bodo šele dosegali zdravi otroci. V svojih visokih pričakovanjih ni veliko odstopala od realnega stanja, saj so le nekaj časa po odprtju njene Hiše otrok plašni, nezainteresirani in žalostni otroci postali ukažljivi, vedri, mirni, zadovoljni in srečni. To dejstvo je presenetilo javnost. Hiša otrok je postala zanimiva in deležna mnogih obiskov. Maria Montessori zaradi obilice drugega dela ni bila ves čas prisotna v Hiši otrok. Upravnikovi ženi, ki po poklicu ni bila učiteljica, je naročila, naj otroke le nadzira, ne poučuje. Tako je imela Maria priložnost opazovati spontano igro otrok, kadar je prišla mednje. Na razpolago jim je dala svoje učne pripomočke, ki je nekatere povzela po predhodnikih, predvsem J. Itardu in E. Segiunu, znanstvenikih na področju dela s prizadetimi otroki. In prav iz opazovanja otrok v prvi Hiši je začela razvijati svojo metodo. Spoznala je, da otroci najbolje vedo, kako naj se učijo. Ni imela namena ustvarjati pedagogike, niti metode ali vzgojno-izobraževalnega sistema. Želela je le razumeti otroka. Vendar je s svojimi odkritji obrnila način pedagoškega razmišljanja: proces učenja se ne začne pri odraslem, ampak pri otroku. Otrok nosi namreč sam v sebi željo po delovanju. Ne deluje zato, da bi zaključil neko delo, zaradi dobička ali rezultata, marveč da bi razvijal svoje sposobnosti in tako gradil in razvijal samega sebe - svoje duhovne, duševne in telesne zmožnosti. Vse to se lahko dogaja njemu v prid, če mu odrasli priskrbi take vrste okolje, v katerem otrok najde pripomočke, ki podpirajo njegov razvoj, in seveda odrasle in druge, ki spoštujejo njegove napore in ga razumejo v njegovih notranjih potrebah.

Pri vzgojnem delu, kot ga je zastavila Maria Montessori, so pomembni trije dejavniki vzgoje: otrok, okolje in učitelj/vzgojitelj. Okolje je eden od pomembnih dejavnikov, ki mu daje posebno težo, večjo, kot so jo dajali njeni pedagoški sodobniki.

### Pogled na otroka

Maria Montessori je branila ne samo pravice žensk, ki so bile v njenem času manjvredne v več pogledih, ampak predvsem pravice otrok od rojstva dalje. Njeno spoznanje, da ima otrok posebne zmožnosti, da se lahko razvija, a da je večkrat nemočen in nerazumljen v rokah in v očeh odraslih, jo je gnalo, da bi ljudem razkrila skrivnosti otroštva. "Otrok ni prazna posoda, ki jo moramo napolniti. Ne, otrok je tisti, ki zraste v odraslega in ni ga človeka, ki se ne bi razvil iz otroka, kar je vsak od nas nekoč bil" (Srkažoji um, 53). V svoji zadnji knjigi *Srkažoji um*, ki jo je napisala pred smrtjo in v kateri je zajela svoja ključna odkritja, je tudi zapisala: "Koncept novega izobraževanja temelji na skrbi za živa bitja in se razlikuje od vseh prejšnjih konceptov. Nič več ne izhaja iz kurikulumuma. Izobraževanje se mora prilagoditi življenju in se sprijazniti z njegovimi dejstvi. V luči tega prepričanja tudi izobraževanje novorojenčkov nenadoma postane izredno pomembno. Res je, da novorojenčki še ne morejo ničesar narediti, da jih ne moremo učiti v običajnem pomenu besede. Novorojenčki lahko postanejo predmet našega proučevanja, ki se ga moramo lotiti, da bi lahko ugotovili, kakšne so otrokove osnovne potrebe. Gre za način opazovanja, ki smo se mu posvetili mi. In to ne brez razloga. Naš namen je ugotoviti, kakšni so zakoni življenja, kajti če hočemo življenju uspešno pomagati, moramo nujno poznati zakone, ki mu vladajo. Tudi ni dovolj, da te zakone samo poznamo. Če bi se ustavili pri tem, bi ostali izključno na področju psihologije ... Ureditve družbe je potrebno spremeniti na tak način, da bo delovala skladno s posledicami, ki izhajajo iz prepričanja, da je življenje treba varovati. Vsi smo poklicani, da pomagamo." (Srkažoji um, 51).

Otroku pripisuje velike dosežke in razbija stare predstave o materinstvu. Včasih so namreč rekli, da je mati tista, ki oblikuje otroka, saj ga ona uči hoditi in govoriti. Vendar

Montessorijeva trdi, da tega pravzaprav ne naredi mati. Otrok sam je tisti, ki iz svoje okolice vsrkava, kar potrebuje, on je tisti, ki se razvija v odraslega prihodnosti. S tem ni želela zmanjševati avtoritete staršev in vzgojiteljev. Dala jim je pa pomembno vlogo potrebne pomoči otroku v oblikovalcu primerne okolja, v ozračju sprejemanja, varnosti in ljubezni do otroka.

Razvoj otroka je podobno kot drugi tudi ona videla v različnih obdobjih rasti oz. zorenja. Življenje od otroštva do odraslosti je razdelila na štiri obdobja. Prvo obdobje traja od rojstva do šestega leta starosti. Delimo ga na dve podobdobji, od rojstva do treh let in od treh do šestih let. Od rojstva do treh let je način mišljenja otroka takšen, da se mu odrasel človek zelo težko približa, kar pomeni, da nanj ne more imeti nobenega neposrednega vpliva. Temu obdobju namenja v knjigi *Srkajoči um* posebno pozornost, ker se ji ta leta zdijo temeljna. Čeprav je obdobje od treh do šestih let podobno tej prvi polovici, se vendarle razlikuje od njega po tem, da je otrok že bolj dovzeten za vplive odraslih. Otrok se v tem obdobju zelo spremeni, tako fizično kot na umskem področju. Drugo obdobje traja od šestega od dvanajstega leta. Za to obdobje je značilna rast, umirjenost otrok ter neka stabilnost. Tretje obdobje traja od dvanajstega od osemnajstega leta. Ker so spremembe v njem tako zelo velike, nas to obdobje spominja na prvo obdobje. Telo v tem obdobju doseže fizično zrelost. V četrtem obdobju, ki je podobno drugemu, je čas študija. Montessorijeva primerja vzporedno s temi obdobji načine šolanja in psihofizične obremenitve otrok. Skeptična je predvsem do šole, v kateri morajo učenci nedejavno poslušati in to v obdobju, ko se njihova življenjska energija usmerja v njihov fizični razvoj in niso sposobni pasivnega sprejemanja drugih in sveta. Pravi: "Samo zaradi poslušanja besed še noben mlad človek ni dozorel. Samo

praktično delo in izkušnje vodijo mlade v zrelost" (*Srkajoči um*, 59).

Kot znanstvenica je znala dobro opazovati in primerjati stvari in življenja med seboj. V primerjavi z drugimi živimi bitji je otrok ob rojstvu in nekaj časa po njem videti dokaj nebogljen. Kot da najprej ni ničesar, čez kakšno leto pa otrok že prekaša vse ostale živalske vrste. Ugotavlja, da prav zaradi tega pri človeku ne gre samo za nek razvoj, ampak za samoizgradnjo. Zato pojmuje vsako konstruktivno otrokovo dejavnost kot delo. Za to je potreben posebne vrste um. Otrok do tretjega leta deluje s pomočjo tega uma na nezavedni ravni, nato do šestega na zavedni ravni. Nato ta njegova zmožnost počasi izzveni. Otrok ima inteligenco tega nezavednega tipa in prav to je tisto, kar mu omogoča njegov čudovit razvoj. Vase vsrkava vse vtise iz okolice, ki ga tudi oblikujejo. "V njem se utelesijo. Otrok ustvari svoje lastne 'umske mišice', pri čemer uporablja, kar najde v svoji okolici. To vrsto mišljenja smo poimenovali srkajoči um." (*Srkajoči um*, 62). Zato lahko rečemo, da je otrok res izreden, saj se uči tako jezika, pridobiva vse kulturne navade in drugo preprosto le s tem, da živi, kar velja predvsem za njegova prva leta življenja.

V obdobju otroštva otroka v določenih obdobjih pritegnejo različne stvari. V nekem strnjenem času je otrok posebej dojemljiv za določene dražljaje do te mere, da ostali stopijo v ozadje. Pravimo, da poseduje različna občutljiva obdobja. Njegovo zanimanje za določeno stvar traja nek omejen čas. V tem času z lahkoto pridobi določene spretnosti (na primer shodi, postane čist, pridobi notranji in zunanji red) in navade. Ko njegova občutljivost za določene stvari izgine, se več ne povrne. Za pridobitev novih spretnosti mora kasneje vložiti več truda in navora. Pri njegovem delu, samoizgradnji, sodeluje njegovo celotno telo, na poseben način roka, ki

jo je Maria poimenovala orodje inteligence. Materiali, stvari, s katerimi se otrok zaposli, naj bi to njegovo notranje delo podpirali, ga spodbujali. Otrok sam začuti, kdaj mu okolje prinaša ravnopravšnjo hrano zanj. Otrok se uči preko gibanja. Poleg tega ga v obdobju otroštva privlačijo majhni predmeti in dejtaji (1,5-4 leto), osupel je nad jezikom in govorom, zato je zanj takrat možen hiter razvoj govora (1,5-3 let), privlačijo ga realne stvari (2-4 leto), je občutljiv za red, stalnost navad in običajev (2-6 let), se zanima za pisanje (3,5-4,5 let) in ima veliko željo po branju (4,5-5,5 let). V ranem otroštvu je otrok tudi naravno dovzeten za učenje in pridobivanje lepih navad. Za reagiranje v določenih situacijah ga moramo pripraviti že prej, mu določeno obnašanje in reagiranje prej predstaviti, ne šele na licu mesta ali ko se je v svoji nevednosti že "zmotil". Če otroku v določenem obdobju ne ponudimo zanj primernih stvari ali mu le-te odvezamemo, se lahko zgodi, da postane zelo uporen, trmast, jezen. Zdi se, kot da bi mu odtegnili hrano, ki bi mu prinesla za njegovo obdobje ravnovesje v razvoju in zdravje. Prav pri tem naj omenim, kako so se ljudje čudili (in se še danes) trditvi Marie Montessori, da je optimalno obdobje za učenje branja in pisanja že v predšolskem obdobju. Otrokom je ponudila didaktični material, t. i. peščene črke, lesene ploščice, na katerih je bil prilepljen brusni papir (ali pesek) v obliki črk. Otroci so vedno znova drseli po oblikah črk, izgovarjali njihove glasove in iskali besede, v katerih se pojavijo določeni glasovi. Poleg tega so urili na različne načine svojo roko za držanje pisala. Tako so skoraj vsi otroci v njeni Hiši otrok začeli pisati in brati še pred vstopom v šolo. V to niso bili prisiljeni, ampak so jo za to sami prosili.

Na splošno se govori, da so otroci nemirni, da ne zdržijo dolgo časa pri miru, da potrebujejo veliko stvari, s katerimi se lahko za-

poslijo. Vendar je ona posegla tudi v ta način razmišljanja. Večkrat je opazovala otroke, ki so določeni dejavnosti intenzivno posvetili svojo pozornost, zbranost in čas, ne da bi se pustili motiti zunanjim vplivom. Po taki dejavnosti so postajali mirni, zadovoljni, ustrezljivi, poslušni. To se je zgodilo tedaj, ko so lahko svobodno izbrali in našli določeno stvar v okolju, ki je povsem pritegnila njihovo pozornost. Temu pojavu pravi Maria polarizacija pozornosti. Ti trenutki so podobni notranji spreobrnitvi in vodijo otroka k njegovi pravi naravi, ki ne pozna raznih odklonov, kot so na primer, jeza, neposlušnost, ihtavost. Tak otrok se imenuje normaliziran. In takega sadu si želimo vsi. Montessorijeva vidi pot do tega, ko pravi: "Človeško bitje je celota, njegova enotnost pa se mora izgraditi in oblikovati preko izkušenj v resničnem svetu, h katerim ga vodijo zakoni narave" (Srkažič, 221). K temu spada še spontan pojav discipline. Vendar je prava disciplina možna le, ko damo otroku svobodo. S tem je mišljena svobodna izbira dela v pripravljenem okolju. Takoj ko najde otrok svoje delo, se v njem zberejo vse energije potrebne za delo in otrok se preko zunanje aktivnosti tudi notranje umiri. Njegov red pri delu postane nekako odsev notranjega reda, harmonije, ki se pri takem delu ustvari.

Nihče ne more nadomestiti otrokovega napora pri njegovem življenjskem delu. Iz njegove želje po samostojnosti, po neodvisnem delovanju brez pomoči odraslega je izpeljano pomembno vodilo vzgojnega dela po načelih Marije Montessori, oblikovano iz otrokovega stališča: "Pomagaj mi, da naredim sam".

### **Pripravljeno okolje**

Okolje, v katerem naj bi živel otrok, naj bi bilo skrbno pripravljeno, da bi lahko otrok v njem dobil potrebno hrano za razvoj. Na otroka ne moremo imeti neposrednega vpli-

va, saj mu to onemogoča njegova narava. Lahko pa mu pripravimo okolje. Del okolja je tudi odrasli z vsem, kar je, saj je otrok sposoben neposrednega odnosa do ljudi in stvari, ki se ga globoko v notranjosti dotikajo in postajajo del njega. Zato je vsakemu otroku najdragocenejši rodni kraj in stvari iz nje-

gove otroštva, saj so postali del njega, so mu domači in blizu. Značilnosti okolja montessori učilnice naj bi imele sledeče komponente (prim. A Modern Approach, 51-74):

1. Svoboda pomeni, da si lahko otrok svobodno izbira materiale na policah, socialne odnose, čas in kraj dela. Samo v ozračju



Andreja Muha: Kam je odšel smeh, 2004, oljni pastel, 30 x 21 cm.

svobode se nam lahko otrok odpre. Prava svoboda je posledica razvoja - notranjega razvoja, ki otroka vodi v smeri samostojnosti, volje in discipline, vse to pa je bistveno za svobodo. Kako lahko otroku pomagamo pri tem razvoju:

- vse, kar lahko otrok lahko naredi sam in si želi sam, naj naredi sam, pomagamo mu le, če je to potrebno;
  - otroka spodbujamo, da dejavnost, ki si jo je izbral, dokonča in pospravi;
  - otroku omogočimo konstruktivno delo;
  - odrasli otroku postavi jasno mejo med konstruktivnim, dobrim in destruktivnim, asocialnim.
2. Struktura in red pomeni, da imajo stvari svoje mesto. Vzgojitelj ustvarja okolje, ki ni statično, vendar je urejeno, kar je v pomoč otrokom, ne rigidnim odraslim.
  3. Realnost in narava sta potrebni, da lahko otrok notranje osvoji naravne meje, zakonitosti, ki vladajo v naravi. Tako ga osvobodimo iluzij in fantazije. V sobi zanj pripravimo realne stvari (tekočo vodo, pravo pomivalno korito, pravo sadje...). Ker je na polici le po en primerek določenega materiala, se otrok uči čakati in postajati potrpežljiv. Tudi rože in skrb za živali pomagajo otroku vstopati v realen svet in v svet narave. Zanj pripravimo tudi razne poskuse, ki jih lahko kasneje sam samostojno izvede in opazuje.
  4. Lepota in ozračje, ki spodbujata k spontanemu in pozitivnemu odgovoru na življenje. Prava lepota temelji na preprostosti. V sobi naj ne bo ne preveč ne premalo stvari, vse dobre kakovosti, skrbno in mikavno pripravljeno kot dobra načrtovana razstava.
  5. Didaktični materiali, ki jih predstavljamo otroku v določenem obdobju, ko vidimo, da so zanj primerni. Vendar jim včasih dajemo prevelik pomen. Če otrok v okolju ne čuti ljubezni, spoštovanja, svo-

bode, potem tudi materiali ne morejo služiti svojemu namenu. Materiali so v učilnici montessori izbrani in imajo določene značilnosti: stopnjujejo se od preprostega k zapletenemu, od konkretnega k abstraktnemu, vsebujejo določeno izolacijo lastnosti ali problema, posredno pripravljajo otroka na zahtevnejša dela, s katerimi se bo še srečal. Kontrola napake pogosto v samem materialu otroku omogoča samostojno delo. Kasneje postane kontrola napake otrok sam s svojimi zmožnostmi skrbnega opazovanja, primerjanja, prirejanja, analiziranja in sintetiziranja.

6. Razvoj življenja v skupnosti je osnovan na delu v istem prostoru, ne pa v sočasnosti istega dela, ne glede na zmožnosti in starost otrok. Socialni čut se v tem obdobju razvija predvsem posredno, z delom, ki vodi v samodisciplino. Šele nato je primerno otrokom ponuditi skupno, kolektivno disciplino. Temu je namenjeno vsakodnevno gibanje na črti in igra tišine, ki sledi. Otroci z veseljem sodelujejo pri teh dejavnostih, če se v to ne čutijo prisiljene, ker pogosto sami po sebi še niso zmožni iziti iz sebe.

V učilnici montessori so zastopana različna področja, ki vsebujejo raznolike materiale, pripravljene ponavadi na pladnjih ali na takšen način, da jih lahko otrok samostojno prenese in se z njimi zaposli. Ta področja so: vsakdanje življenje, zaznavanje, jezik, matematika, umetnost in znanost.

### **Vloga odraslega, vzgojitelja**

Vloga vzgojitelja je v montessorijini pedagogiki posebna. Vzgojitelj ne posreduje znanja, ampak pripravlja okolje. In tudi sam je del okolja. Njegova glavna naloga je opazovanje otrok in njihovega dela. Predvsem opazuje kako, na kakšen način in s kakšno intenzivnostjo se lotevajo svojega dela. To mu pomaga pri svetovanju, pripravi novih

materialov zanje, osebnem pristopu, odločitvah kdaj in kako pristopiti ter otroku ponuditi pomoč. Je zgled otrokom in vir znanja. Omogoča odnos med otrokom in okoljem, ter natančno predstavlja delo z materiali. Kot vzgojitelj naj bi si pridobil držo Janeza Krstnika, ki je v Jezusu prepoznal Odrešenika in se je čutil pred njim majhnega, tistega, ki se mora manjšati, da bi lahko On rasel. "Vemo, da je najtežji del dela z otroki v skupini omogočiti notranjemu učitelju, da usmerja otroka. Lahko je poudarjati svoj lasten načrt, dajati prevelik pomen matematiki, jeziku, usmerjati v hitre rešitve, nadomestiti otrokovo voljo z naši voljo. Tako težko pa se je zdržati pretiranega usmerjanja otrok, opazovati brez presojanja, čakati na otroka, da se nam razkrije. Vendar pa vidimo vedno znova in znova, če spoštujemo notranjega učitelja v otroku, potem se razvije otrokova osebnost, ki nas preseneča - ki gre preko tega, kar bi lahko mi predvideli, usmerjali ali napovedali," pravi dr. Sharon Dubble, profesorica na Loyola College v Marylandu.

Včasih je način gledanja Marie Montessori nekaterim tuj, morda odbijajoč toliko časa, dokler ji ne pritrdijo v njeni osnovni naravnosti in privrženosti do otroka. Postati otroku vzgojitelj je drznost, milost in pogum, ki zahteva sestop s trona vsemogčnosti v globine otroka, odprtega življenju. Postati vzgojitelj montessori ne zadeva le znanja o otroku, o didaktičnih materialih in o metodi sami, temveč tudi notranje spreobrnjenje v načinu življenja in razmišljanja, kot predlaga Montessorijeva. Ker je vsak otrok unikat in enkratno, tako naj bi bil tudi naš odnos do vsakega otroka edinstven, primeren za njegovo dobro.

V okviru Uršulinskega zavoda se je leta 2002 v Ljubljani odprl Angelin vrtec, ki v celoti deluje po montessorijinih vzgojnih načelih. V vrtec lahko sprejmemo 66 otrok v starosti od treh do šestih let. V treh oddel-

kih so heterogene skupine. Poleg osnovnih področij se otroci srečujejo v atriju, ki je namenjen verski vzgoji pod imenom Kateheza Dobrega pastirja. Že Maria Montessori je osnovala prvi atrij, ki sta ga kasneje razvijali njeni učenki Gianna Gobbi in Sofia Cavalletti. Otrok je namreč zelo odprt duhovnemu in duhovne stvarnosti sprejema celostno, brez pridržkov in jih dojema v bistvu. Atrij je osnovan na osnovnih principih pedagogike montessori. V njem je zastopano področje vsakdanjega življenja, svetopisemske geografije, Jezusovega otroštva, prilike, liturgija, molitveni kotiček. Za otroka je atrij prostor, kjer lahko dejavno vstopa v življenje Cerkev, spoznava predmete, znamenja, ki ga vodijo k pozornosti v obredih Cerkev, ko je pri njih prisoten. Hkrati ima tu dovolj časa in priložnosti, da se v svojem tempu poglablja v duhovne resničnosti. Vse to ga vodi k čudenju in molitvi, skupaj z odraslimi, ki ga spremljajo in vodijo.

K pozornosti na to, kaj se dogaja pri vzgoji in z vzgojo smo povabljeni vsi odrasli, eni v manjši, drugi v večji meri. Maria Montessori je želela spremeniti svet v boljšega in prispevati svoj delež k večanju miru v svetu. Začela je pri otroku, ker je v njem odkrila ključ za uresničenje svoje želje. Danes se čutim nagovorjena tudi sama, da bi svet z mano in za mano postajal lepši in boljši.

### Viri in literatura:

- Pollard, M. 1997: *Maria Montessori*. Celje: Mohorjeva družba.
- Montessori, M. 2006: *Srkajoči um*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo, izobraževanje in kulturo.
- Lillard, P. P. 1998: *Montessori - a modern approach*. New York: Schocken books.
- Kordeš Demšar, M., Cerar, M. 2003: *Montessori metoda v katehezi predšolskih otrok*. Zaključna naloga. Teološka fakulteta v Ljubljani: Teološko pastoralna šola.
- Kordeš Demšar, M. 2003. *Angelin vrtec - Program Montessori vrtca*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo, izobraževanje in kulturo.

# Problemi sodobne didaktike in pedagogike, III.

## Narava učne motiviranosti današnjega slovenskega gimnazijca

### 1 Uvod

Učenčeva motiviranost pri dojetanju učnih vsebin je zanesljivo eden izmed najpomembnejših dejavnikov, ki odločajo o uspešnosti samega učnega procesa. Že od davnine je namreč jasno, da spoznanje nečesa predpostavlja željo po spoznanju te stvari, ali kakor pravi sv. Tomaž Akvinski v svoji *Teološki sumi*: "Na začetku želimo doseči umski cilj, dosežemo pa ga preko tega, da dospemo do njegove pričujočnosti z dejanjem uma. Tedaj pa volja počije v že doseženem cilju".<sup>1</sup> Še izrazi to intelektualistično usmerjeni sv. Tomaž, ki je videl izpolnitev človeškega bitja v spoznavnem deju usmerjenim v dojetje Božjega bitja, ni mogel zanikati temeljnosti motivacijske osnove spoznanja samega. Ni se mogel izogniti uvidu, da brez želje, brez motiviranosti ni spoznanja. Zaradi tolikšne pomembnosti motivacijske strukture v spoznavnem procesu sem se odločil usmeriti pričujočo razpravo v analizo le-te, in sicer na področju, ki je zame najbolj pereče: na področju gimnazijskega poučevanja filozofije.

Učno *motivacijo* definiramo kot proces, ki ima za rezultat učno *motiviranost*, tj. učenčevo željo po dojetju določene učne vsebine. Pričujoča razprava bo najprej analizirala stanje *motiviranosti* izbrane populacije dijakov pri dojetanju posameznih filozofskih vsebin v učnem procesu (I. del), nato pa se bo zamislila v *motivacijske dejavnike*, ki so do

takega stanja pripeljali ter v možnosti njihove korekcije (II. del).

Predmet filozofije je tu izbran kot vzorčen, kajti zaradi njegove temeljnosti in širine lahko pridejo v njem do izraza vse bistvene značilnosti motivacijske situacije današnje mladine. Vzorec je izbran iz populacije katoliške gimnazije, ki je za revijo, kot je naša, prav gotovo najbolj zanimiva.

### I. DEL

#### Stanje učne motiviranosti

### 2 Metoda

#### 2.1 Opis vzorca

Stanje učne motiviranosti bom analiziral najprej na populaciji 92 in nato na populaciji 103 dijakinj in dijakov Škofijske gimnazije Antona Martina Slomška v Mariboru, kjer tudi sam poučujem filozofijo. Ker je namen te razprave ugotoviti motiviranost dijakov pri predmetu filozofije in ker se na omenjeni šoli poučuje filozofija samo v 4. letniku, so bili v to analizo zajeti samo dijaki 4. letnika. V analizo niso bili zajeti vsi dijaki, ker v času zbiranja podatkov niso bili dosegljivi.

Prvo populacijo odslej imenujemo populacijo A, drugo pa populacijo B. V populacijo A so zajeti samo dijakinje in dijaki, ki so obiskovali 4. letnik v šolskem letu 2004/2005. V populacijo B pa so zajeti samo dijakinje



in dijaki, ki so obiskovali 4. letnik v šolskem letu 2005/2006.

## 2.2 Raziskovalno sredstvo

Za tovrstno analizo sem se poslužil dveh vprašalnikov.

a) Prvi vprašalnik (odslej vprašalnik A) je bil zastavljen populaciji A in je vseboval sledeče vprašanje: *Katere snovi so ti bile [pri predmetu filozofija] najbolj všeč?*

*Utemeljitev vprašalnika:*

Iz odgovora na to vprašanje bo namreč razvidno, kakšne vrste vsebin so bile za dijake najbolj privlačne (te so jim bile seveda tudi *najbolj všeč*); to pa, kar je privlačno, je tudi tisto, kar je predmet njihove želje<sup>2</sup> (po spoznanju) in torej tudi njihove motiviranosti. Iz rezultata bo, skratka, razvidno, na katere snovi se motiviranost dijakov bolj osredotoča in na katere manj. Nato se bomo v II. delu vprašali o motivacijskih vzrokih takšnega stanja.

b) Drugi vprašalnik (odslej vprašalnik B) je bil zastavljen populaciji B in je vseboval sledeča vprašanja:

I) Če bi izvedel z vso gotovostjo, *da je pred tabo samo pet let življenja*, kateri izmed sledečih dejavnosti bi se pretežno posvetil (izberi samo eno možnost, in sicer tako, da obkrožiš številko pred njo)?

- i) umetniškemu ustvarjanju,
- ii) znanstvenemu delu,
- iii) uživaštvu,
- iv) molitvi,
- v) dobrodelnosti,
- vi) ukvarjanju s politiko,
- vii) služenju denarja.

II) Utemelji svojo izbiro!

III) Kateri predmet v šoli ti je najbolj všeč?

IV) Razloži zakaj!

*Utemeljitev vprašalnika:*

Vprašnji I in II merita na odstrtje temeljne smeri, v katero so dijaki motivirani. Takšna zastavitev vprašanja, ki dijaka sooči z nje-

govo smrtnostjo, po nujnosti priključuje iz njega njegovo temeljno vrednostno usmerjenost, tj. temeljno motiviranost. Poznavanje le-te nam bo olajšalo izpeljavo II. dela razprave, saj je (za razliko od sekundarnih motiviranosti) temeljna motiviranost neke populacije v lažje prepoznavni povezavi z njeno temeljno motivacijsko osnovo. Lažje je razumeti motivacijske procese populacije, če jih gledamo v navezavi na njeno temeljno usmerjenost, kot pa če le na ravni neke sekundarne usmerjenosti (kot so v našem primeru to preference glede filozofskih vsebin dojetih v šoli).

Vprašnji III in IV za razliko od vprašalnika A ne merita na izpostavitve strukture znotrajpredmetne motiviranosti dijakov, pač pa na strukturo medpredmetne motiviranosti. Hipoteza te razprave namreč je (kot bomo še videli v rezultatih I. dela), da obstaja dokaj očitna korelacija med znotrajpredmetno, medpredmetno in temeljno motiviranostjo dijakov, ki nam bo obenem (v II. delu) omogočila uvid v motivacijske dejavnike učenja filozofije.

## 2.3 Postopek zbiranja podatkov

Vprašalnik A je bil apliciran na populacijo A 10. maja 2005 (torej ob koncu pouka). Vprašalnik B pa je bil apliciran na populacijo B 10. oktobra 2005. Oba vprašalnika sta bila aplicirana med šolsko uro pri predmetu filozofija v vseh štirih paralelkah omenjene gimnazije.

## 2.4 Način obdelave podatkov

Obdelana bodo samo vprašanja vprašalnika A ter vprašnji I in III vprašalnika B. Vprašnji II in IV sta služili le kot varovalki za morebitno izločanje neiskrenih odgovorov. Sorodne odgovore bomo najprej klasificirali v rodove in vrste ter si nato ogledali absolutno število izbir za posamezne skupine odgovorov in nato njihovo procentualno vrednost ter ugotavljali posamezne korelacije.

## 3 Rezultati

### 3.1 Rezultati vprašalnika A

#### 3.1.1 Najsplošnejša delitev

Dvaindevetdeset izpolnjenih vprašalnikov populacije A lahko v najsplošnejšem oziru razdelimo v štiri skupine s sledečimi absolutnimi števili in odstotki:

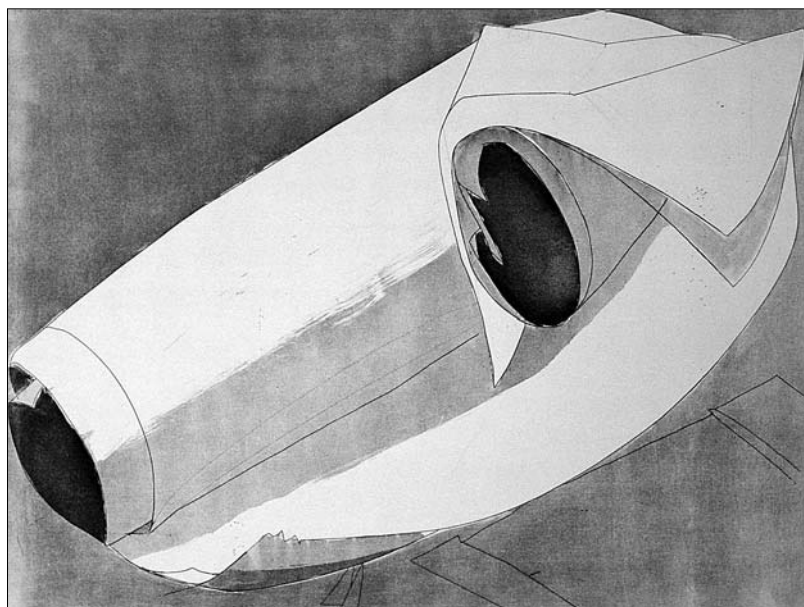
- I) vprašalnik, kjer je navedena samo ena izbrana snov (51 dijakov; 54,3 %);
- II) vprašalnik, kjer je navedenih več izbranih snovi (30 dijakov; 32,6 %);
- III) neodgovorjeni vprašalniki (17 dijakov; 17,4 %);
- IV) vprašalnik, kjer je izrecno povedano, da nobena snov ni bila dijaku všeč (4 dijaki; 4,3 %).

*Komentar:* Ker nas v tej razpravi zanima zlasti motiviranost za posamezne učne vsebine znotraj predmeta in ne splošna motiviranost za učenje predmeta, izpadejo iz analize odgovori tipa III in IV. Predmet naše analiza zato postanejo odgovori ostalih 81 dijakov.

#### 3.1.2 Delitev po posameznih učnih vsebinah

Sledi seznam učnih vsebin pri predmetu filozofija. Seznam je sestavljen kronološko po zaporedju podajanja snovi v razredu. Označeno je povprečno število ur posvečenih predmetu in koliko izbir je bil predmet deležen (vsak dijak je namreč lahko izbral več predmetov), ter razmerje med številom izbir in številom ur (število ur posvečenih določeni vsebini zagotovo poviša verjetnost zapomnitve in posledično motiviranosti zanjo).

| VSEBINA             | št.ur | št.izbir | izb/ure |
|---------------------|-------|----------|---------|
| 1 Uv. + os. ontol.  | 4     | 6        | 1,5     |
| 2 Sofisti           | 1     | 4        | 4       |
| 3 Derrida           | 3     | 2        | 0,6     |
| 4 Kocbek            | 4     | 2        | 0,5     |
| 5 Platon            | 10    | 40       | 4       |
| 6 Aristotel         | 16    | 43       | 2,68    |
| 7 Neoplatonizem     | 1     | 0        | 0       |
| 8 Uvod v krščanstvo | 3     | 8        | 2,6     |
| 9 Sv. Avguštin      | 4     | 13       | 3,25    |



Andreja Muha: *Katjin smrček*, 2002, mešana tehnika, 100 x 70 cm.

*Komentar:* Na prvi pogled izstopata po številu izbir zlasti Platon in Aristotel, vendar iz tega še ne moremo sklepati na dejansko večjo motiviranost dijakov za ti dve snovi, saj jima je bilo tudi posvečeno največje število ur. Zato je bolje, če se ozremo na razmerje med številom izbir in številom ur. Tukaj vidimo, da je dijake (kljub manjšemu številu ur) Platon precej bolj pritegnil kot Aristotel. Z istim koeficientom so jih pritegnili samo še sofisti. Nezanemarljive so tudi visoke vrednosti pri sv. Avguštinu.

### 3.1.3 Izstopajoči rezultati ožjih vsebinskih sklopov

Zgornja delitev izbir v devet vsebinskih sklopov je rezultat subsumpcije bolj specifičnih izbir v širše sklope. Če bi si ogledali te specifičnejše izbire dijakov znotraj širših sklopov, bi opazili sledeča izstopanja:

| VSEBINE  | št.ur | št.izbir | izb/ure |
|--|-------|----------|---------|
| 1 Dialog med Sokratom in Trazimahom (Platon, <i>Država</i> ) | 6     | 10       | 1,7     |
| 2 Logika (Aristotel, <i>Organon</i> )                        | 6     | 24       | 4       |
| 3 Sv. Avguštin <sup>3</sup>                                  | 4     | 13       | 3,25    |

*Komentar:* Zanimivo je, da poleg dveh platonističnih tem (1 in 3, saj je Avguštin zagotovo platonistično usmerjen mislec) izstopa pri Aristotelu zlasti logika, ki je za Aristotela postranska disciplina (podobna matematiki), medtem ko vemo, da je imela matematika (in posledično logika) veliko višje mesto pri Platonu. Skratka, če je Aristotel dobil veliko izbir, jih je v veliki meri dobil na osnovi teme, ki je bolj platonistična kot aristotelska.

### 3.1.4 Zaključek

Dijaki so pokazali izrazitejšo motiviranost za teme platonističnega porekla in za sofiste, manjše zanimanje pa za aristotelske teme. Če sledimo Gilsonovi temeljni razdelitvi zgo-

vine filozofije na eksistencializem in esencializem,<sup>4</sup> bi lahko posledično rekli, da so naši dijaki bolj motivirani za esencialistično smer. Platonizem in sofizem se namreč po tej razlagi združujeta v esencializmu. Tako platonistični idealizem kot sofistični materializem namreč reducirata bit na prazno lastnost bistva in je za razliko od Aristotela ne razumeta kot akt, kot fundamentalno dejavnost bivajočega; ne razumeta je, skratka, v njenem glagolskem smislu. Enačaj med platonizmom in sofizmom se najbolj jasno kaže v Heglovi misli, ki predstavlja hkrati vrhunec idealizma in relativizma (tj. materializma) in temelji na pojmovanju biti kot prazne lastnosti.<sup>5</sup> Pojmovanje biti kot lastnosti in ne kot akta narekuje esencializmu značilen odnos do stvarnosti, ki ni razumljena kot živ proces (kar je lastno eksistencializmu), pač pa kot skupek nedejavnih lastnosti. Tako dojeta stvarnost je zelo pregledna in nazorna. Možno jo je matematizirati (zato ni čudno, da so bili veliki matematizatorji stvarnosti, prvi novoveški naravoslovci, vsi platonisti). Obenem pa se na tak način fiksirana stvarnost oddalji od živetege življenja, postane cerebralna igra, virtualna projekcija. Ker se življenjska zaresnost v njej izgubi, se izgubi tudi njena brez-pogojna resničnost. Iz nje se tako poraja splošni relativizem. V tem smislu je treba razumeti, kako sta platonizem in sofizem povezljiva v današnjem času *razmaha modernega naravoslovja* v obliki visoko razvite tehnike ter *splošnega nazorskega relativizma*.<sup>6</sup> Zdi se, da je esencialistična usmerjenost analizirane populacije v določeni korelaciji s tema dvema temeljnima pojavoma današnjega časa.

## 3.2 Rezultati vprašalnika B

### 3.2.1 Rezultati vprašanja I

Vseh 103 dijakov je odgovorilo na zadano vprašanje. Med sedmimi možnostmi, kjer so morali izbrati samo eno, so se razvrstili na sledeči način.

- i) umetniško ustvarjanje = 19 glasov = 18,4 %
  - ii) znanstveno delo = 5 glasov = 4,8 %
  - iii) uživaštvo = 58 glasov = 56,3 %
  - iv) molitev = 1 glas = 0,97 %
  - v) dobrotelost = 16 glasov = 15,5 %
  - vi) ukvarjanje s politikom = 2 glasova = 1,9 %
  - vii) služenje denarja = 2 glasova = 1,9 %
- SKUPAJ = 103 glasovi

*Komentar:* Očitno je, da uživaštvo močno izstopa kot temeljni življenjski motiv. Zanimivo je, da je molitev (še na škofijski gimnaziji) v tako majhni meri življenjski motiv. Uživaštvo, kot dejavnost, ki je usmerjena na použivanje materialnih dobrin, je v jasni povezavi z zgoraj omenjenim splošnim relativizmom, in torej tudi z esencialistično usmerjenostjo odgovorov v vprašalniku A.

### 3.2.2 Rezultati vprašanja III

Vseh 103 dijakov je odgovorilo na zadano vprašanje. Zaradi preglednosti bomo izbrane predmete razdelili po klasični delitvi na duhoslovne (Geisteswissenschaften) in naravoslovne (Naturwissenschaften). Slednji so tisti, ki so svojo metodologijo prevzeli po modelu novoveškega naravoslovja, tj. po modelu matematizacije stvarnosti. Duhoslovni so pa tisti predmeti, ki stvarnosti ne matematizirajo, pač pa jo skušajo dojeti kot živo, skušajo jo posledično dojeti preko vživetja vanjo.<sup>7</sup>

Ker bi športno vzgojo težko uvrstili v eno od teh dveh kategorij, bomo glasove, ki se nanašajo nanjo (13 jih je), izpustili.

#### DUHOSLOVNI PREDMETI

- Vera in kultura = 3 glasovi
- Nemščina = 5 glasov
- Angleščina = 5 glasov
- Zgodovina umetnosti = 6 glasov
- Zgodovina = 14 glasov
- Likovna vzgoja = 1 glas
- Francoščina = 1 glas

- Filozofija = 1 glas
- SKUPAJ = 36 glasov

#### NARAVOSLOVNI PREDMETI

- Kemija = 2 glasova
  - Fizika = 5 glasov
  - Psihologija = 22 glasov
  - Matematika = 9 glasov
  - Sociologija = 4 glasovi
  - Biologija = 9 glasov
  - Geografija = 6 glasov
- SKUPAJ = 57 glasov

*Komentar:* Očitno je, da so dijaki bolj motivirani za naravoslovne predmete kot pa za duhoslovne.<sup>8</sup> Pri vsem tem izstopa zlasti ena kričeca odsotnost: niti en dijak ni izbral za svoj najljubši predmet *slovenščine*, tj. predmeta, kjer se pouk najbolj vrti okrog književnosti, ki je dolikovano duhoslovno področje, ker bolj kot katero koli drugo zahteva vživetveno dožemanje.

### 3.2.3 Zaključki

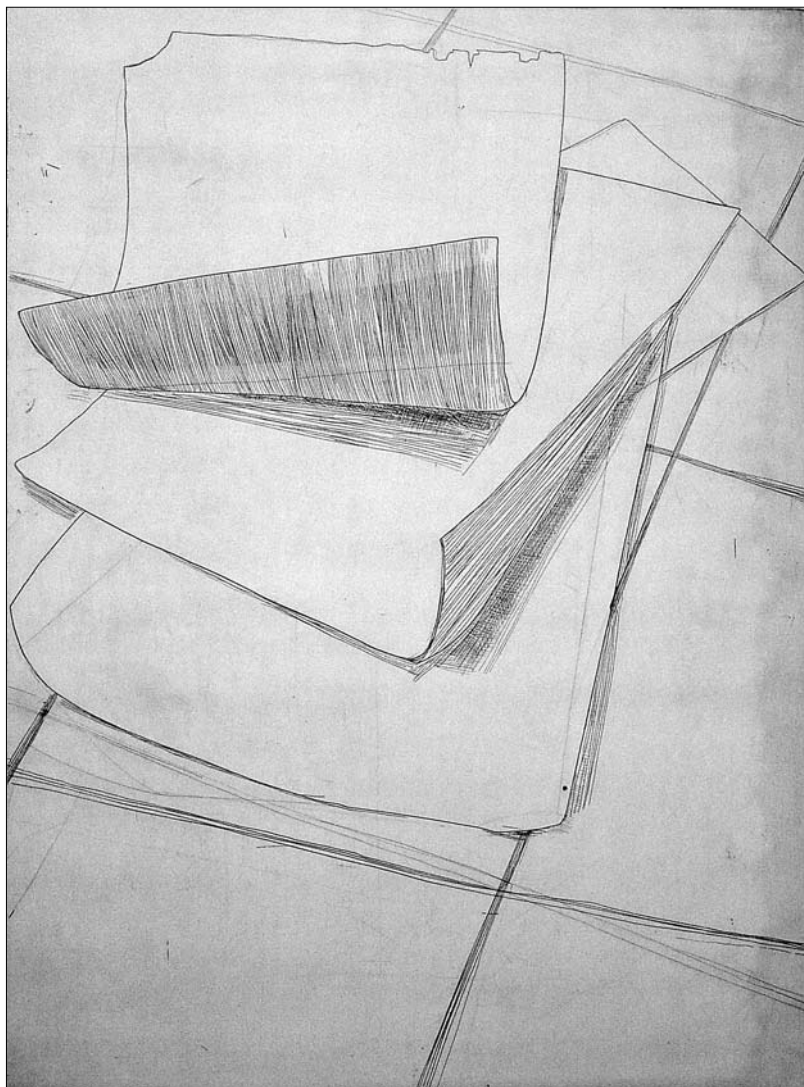
Rezultati vprašalnika B se ujemajo z izvajanjem v 3.1.4. Večinska motiviranost populacije za esencialistične teme (tj. za platonistične [matematizirajoče] in sofistčne [relativizirajoče]) je v korelaciji z večinsko usmerjenostjo v praktični materializem/relativizem (3.2.1) ter z večinsko usmerjenostjo v naravoslovne discipline (3.2.2).

## II. DEL

*Motivacijska osnova prikazanega stanja učne motiviranosti in njene korekture*

### 4 Motivacijska osnova prikazanega stanja učne motiviranosti

Po vsem rečenem bi se bilo težko ogniti vtisu, da je motiviranost dijakov za esencialistične teme pri pouku filozofije v veliki meri povzročena od splošne motivacijske osnove prostora in časa, v katerem žive, tj. v



Andreja Muha: **Papir**, 2001, jedkanica, 70 x 81 cm.

prevzetosti nad naravoslovno-tehnološkim razvojem, ki je v tesni povezavi (kot prikazano v 3.1.4) z relativistično in praktično-materialistično težnjo sodobnega človeka. Taki rezultati zagotovo ne presenečajo v slovenskem šolskem sistemu, ki zlasti privilegira naravoslovne vsebine na račun duhoslovnih (zlasti književnosti, kateri je posvečeno bistveno manj časa kot denimo v italijanskem šolskem sistemu).

## **5 Korekture motivacijske osnove**

Korekture motivacijske osnove, ki bi dijakom odprle oči tudi za eksistencialistične vsebine pri pouku filozofije, bi lahko razdelili v dve vrsti: v tiste, ki zadevajo preobrazbo celotnega slovenskega šolskega sistema (v smislu večjega poudarka na duhoslovnih vsebinah), in v tiste, ki zadevajo preobrazbo mojega lastnega poučevanja filozofije. Ker bi prva vrsta korektur zahtevala širšo obravnavo, ki pre-

sega meje pričujoče razprave, se bom tu osredotočil predvsem na drugo vrsto. Tu lahko, na osnovi povedanega, povlečemo

UKREP 1: *če je esencialistični, matematizirajoči, izrazito nazorni pristop tisti, ki najbolj prebuja dijakovo motivacijo, potem mu je treba skušati tudi bolj eksistencialistične vsebine prikazati poslušujoč se esencialističnega načina.* To bi omogočilo pozitiven transfer esencialističnih na eksistencialistične vsebine.

Pri tem je seveda treba biti nadvse pozoren, da se ne bi na tak način eksistencialne vsebine podredile matematizirajočemu pristopu, temveč je treba ustvariti pedagoški most med obema ontološkima pristopoma.

Vendar je diskusija rezultatov te razprave z dijaki populacije B postavila nakazan ukrep nekoliko pod vprašaj. Dijaki so namreč kot vzrok njihovega izrazitega nezanimanja za slovenščino (kot odlikovano duhoslovno vsebino) izpostavljali ravno *pomanjkanje* pristnega duhoslovnega podajanja le-te, tj. ravno *matematizirajoč* (tj. *strukturalističen* v primeru naših učbenikov slovenščine) način podajanja le-te, ki ne usmerja dijaka k čimbolj polnem vživetju v duha literarne umetnine (pri čemer je ključno razumevanje širšega kulturno-zgodovinskega konteksta umetnine), pač pa reducira njegovo dožemanje le-te na sektorialen, iz konteksta izkoreninjen način.

Iz navedenega bi bilo torej možno po podobnosti sklepati na situacijo poučevanja filozofije in se ob njem vprašati, ali morda nismo doslej eksistencialnih vsebin podajali na *preveč matematiziran* način. *Ali ne potrebuje dijak, ki živi sredi te esencialistične dobe več pristno eksistencialnega pristopa k eksistencialnim temam?* Tako bi se lahko torej glasil UKREP 2.

To razpravo zaključujem v odprtosti vprašanja glede tega, ali naj moj pouk filozofije krene bolj v smeri ukrepa 1 ali ukrepa 2: oba ukrepa kaže preizkusiti v pedagoški praksi ter z nadaljnimi vprašalniki v teku prihod-

njih let ugotoviti morebitne spremembe v motiviranosti dijakov glede eksistencialističnih tem pri obravnavanem predmetu.

## Post Scriptum:

Glede na dejstvo, da je (prim. 3.2.2) najvišjo preferenčnost kot posamezni predmet dobila psihologija in glede na dejstvo, da smo na državni ravni priča visokemu odstotku vpisov na *Fakulteto za družbene vede* s strani gimnazijskih maturantov, je možno sklepati, da je vzrok pričujoče krize duhoslovne zavesti predvsem v težnji po ponaravoslovljenju duhoslovnih predmetov, saj so prav taki matematizirani duhoslovni predmeti najbolj izbirani s strani mladine. Iz tega bi bilo moč sklepati, da ukrep 2 meri bolj v pravo smer kot pa ukrep 1. Zdi se namreč, da je problem v pomanjkanju pristnega duhoslovnega pristopa k duhoslovju v našem šolskem sistemu.

1. STh I-II, q. 3, a. 5, c.
2. Prim. kako je ta povezava klasično prikazana v Aristotel, *Metafizika* XII, 7, 1072 b 3.52.
3. Avguštinizem je tu ožji sklop zaradi manjšega števila ur, ki so mu posvečene.
4. E. Gilson, *L'essere e l'essenza*, Milan, 1988, 134.
5. Prim. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, Ljubljana, 1991, 64.
6. Sedanji papež govori o "diktaturi relativizma", prim. Joseph Ratzinger, *Iz mojega življenja*, Ljubljana, 2005, 167.
7. Prim. tudi Diltheyevo delitev znanosti na razlagalne in razumevalne, lepo razloženo v Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995, 65-66.
8. Ugotovitev se ujema s prvimi rezultati veliko obširnejše statistične študije, ki je potekala po vseh slovenskih katoliških gimnazijah pod naslovom *Dobra šola* pod vodstvom dr. Vinka Potočnika. Raziskave so pokazale, da je zanimanje za naravoslovne in družboslovne predmete približno 60 %, za humanistične pa samo 17 %. Med družboslovne predmete je treba tu najbrž zlasti prištevati sociologijo in psihologijo, zlasti slednjo, ki je tudi v naši analizi dobila visok odstotek priljubljenosti.

# Kabala – religija, mistika ali znanost?

## 1 Kabalistično pojmovanje zgodovine človeštva

Izvor kabale (*heb. Kabbalah*) in čas njene nastanka je zelo sporno vprašanje in vsi, ki so se kdaj z njim spopadli, so si enotni v tem, da je ta tema še vedno predmet nedokončanih razprav. Nekateri znanstveniki jo datirajo v 12. ali 13. stoletje po Kristusu, medtem ko jo tradicija postavlja v veliko zgodnejše obdobje, in sicer daleč onkraj zgodovinske dobe, ki jo še lahko do neke mere kronološko datiramo. Obe trditvi sta sicer veljavni, ker temeljita na drugačnih pristopih glede raziskovanja zgodovine in kabalističnih rokopisov. Sam pa se bom v tem prispevku osredotočil in predstavil stališče tradicije, ki začetek pripisuje svetopisemskemu Adamu, ki je poznan tudi kot *“prvi človek”* (*heb. Adam HaRiṣon*). Ta je napisal prvo t. i. kabalistično knjigo *“Raziel HaMalah”* (*“Angel Raziel”*). Potemtakem se je kabalistična znanost začela razvijati ob stvarjenju prvega človeka. Kaj torej je kabala?

Človek s svojimi čuti zaznava (ob-čuti) svet, v katerem živi, vendar glede na učenje kabale poleg tega *nižjega sveta* obstaja tudi *višji svet* (*heb. Olam Elyon*) oziroma duhovni. Živijo pa - ali so živeli - ljudje, ki občutijo obe stvarnosti. Eden izmed njih je bil Adam, ki ni bil nikakršen divjak, ki se spozna zgolj na lov na mamute, ampak je imel zelo razvit *“čut”* za višji oziroma duhovni svet. V knjigi nam govori o svetovih, ki so višji od našega sveta, znotraj katerega živimo. Rečeno drugače: opisuje nam kraje, kjer prebiva duša, preden sestopi v naš svet in kamor se dvig-

ne, ko zaključi svoje *“potovanje”* tukaj na zemlji. Nikakor nam ne govori o materialnem svetu in telesih.

Naslednji veliki kabalist je bil Abraham<sup>1</sup> (prib. 1800 pred Kr.). Napisal je knjigo *“Sefer Yetzira”* (*“Knjiga stvarjenja”*). V njej opisuje: 1. natančno strukturo duhovnega sveta, ki je zgrajen iz t. i. *“Eser Sefirot”* in 2. načine razodevanja Stvarnika (*heb. Bore*), ki ga imenuje Luč ali Svetloba (*heb. Ohr*). Z namenom, da prikaže medsebojno povezanost in odvisnost obeh svetov, uporablja grafe in različne opise.

Mojzes je bil naslednji in hkrati največji kabalist. Ne samo, da je poznal strukturo višjega sveta, ampak si je prizadeval, da le-tega razodene na način, ki bo dosegel celotno človeštvo. Z drugimi besedami: prizadeval si je, da se razodetje dejansko (zgodovinsko) dogodi. Določeno mu je bilo, da napiše knjigo, ki bo vsakemu posamezniku omogočala, da zapusti Egipt in doseže duhovni svet. Tako je svoje spoznanje in metodologijo zapisal v knjigi, ki se imenuje *Torah*, v drugih jezikih pa je poznana tudi pod imenom *Pentatevh* ali *Mojzesovo Peteroknjžje*. Beseda *“Torah”* izhaja iz hebrejske besede *“Ohr”*, kar pomeni luč, svetloba, tudi predpis ali postava. Vprašanje, ki se postavlja, je: zakaj je bila ta knjiga pomembna za kabaliste?

Po učenju kabale Postava govori o posameznikovem izhodu iz svoje notranje bede - Egipta - proti duhovni stopnji, ki se imenuje *“dežela Izrael”* (*heb. HaEretz Israel*). Napisana je bila z namenom, da nam razodene skrivnosti celotnega stvarstva in nam po-

maga do spoznanja, da umevamo le delček tega, kar je ustvarjeno. Prav tako je Mojze-  
sov namen bil ta, da posameznik uravna svoje  
življenje po Postavi. Kabala torej pomeni  
preučevati Postavo na način, da bomo vstopi-  
li v duhovni svet z namenom, da resnič-  
no spoznamo, kar obstaja zunaj naših čutov.

V 2. stoletju po Kristusu je živel veliki mo-  
drec in avtor najpomembnejšega kabalistič-  
nega dela "Sefer Zohar" (*Knjiga sijaja*), Simon

bar Johaj. Ta je okrog sebe zbral skupino de-  
vetih učencev, ki jih je razporedil tako, da  
je vsaka posamezna duša predstavljala dolo-  
čeno duhovno lastnost. To pomeni, da so nji-  
hove duše postale "razodevalke" Stvarnika v  
naš svet. Njihova struktura oziroma način,  
kako so bile razporejene, pa predstavlja struk-  
turo celotnega stvarstva. Rabin Simon ni na-  
pisal knjige *Zohar* sam, ampak je za to do-  
ločil svojega učenca po imenu Aba. Knjiga



Andreja Muha: Akt, 2002, akril na papirju.



je napisana v aramejščini, v njej pa je tudi precej erotičnih podob in veliko grškega ter rimskega slenga. Vzrok temu je, da je rabin Simon želel zakriti notranji (temeljni) pomen ravno na takšen "primitiven" način. Kmalu zatem, ko je bila knjiga napisana, je Simon umrl. Pokopan je v Neronu. Po smrti je *Zohar* izginil s površja zemlje in po več sto letih ga je spet odkrila skupina kabalistov, ki jih je vodil rabin Mojzes de Leon,<sup>2</sup> in sicer okrog leta 800 po Kristusu. *Zohar* je v svoji prvotni obliki vseboval tudi kabalistične komentarje o *Prerokih* in *Spisih*, *Mišni* in *Talmudu*, ki pa so se izgubili.

Naslednja zelo pomembna doba je doba Arija. Rabin Izak Luria (1534 - 1572), imenovan tudi sveti Ari (*heb. Ari HaKodes*), se je rodil v Jeruzalemu. Po smrti očeta se je skupaj z materjo preselil v Egipt, kjer ga je vzgojil njegov stric. Pri 35-ih letih se je preselil na sever Izraela, v majhno mesto Safed. Tam je ustanovil šolo, imenovano *ješiva*, ki je obstajala samo leto in pol oziroma vse do njegove smrti. Umril je star komaj 38 let. Za svojega naslednika je določil Chaim Vitala, ki je v letu in pol zapisal čisto vse, kar je slišal od Arija. Iz teh zapiskov je potem nastala zbirka več kot dvajsetih knjig Arijeve modrosti.

Ari je zbral celotno kabalistično izročilo in ustvaril enotno zbirko, imenovano "*Etz Hajim*" (*Drevo življenja*). V knjigi je življenje predstavljeno kot sadno drevo, govori pa nam o tem, kako vzgojiti popolne in večne sadeže. Sveti Ari predstavlja - s stališča kabale - tisti prelom v zgodovini človeštva, ki je ljudi usmeril k duhovnemu razvoju.<sup>3</sup> Določeno mu je bilo, da ustvari znanstveno metodo, ki bo primerna za množice oziroma za veliko število ljudi, ki so želeli duhovnega vzpona. Kabala se po Ariju imenuje "*lurianska*" kabala,<sup>4</sup> kjer ni nobene meditacije, urokov, amuletov, magičnih besed ipd.

Njegovo metodo, ki je primerna za vsako dušo in vse generacije, je dokončno in v ce-

losti razvil rabin Jehuda Ašlag, znan tudi kot "*Baal HaSulam*" (*Gospodar lestve*) - zaradi svojega dela z naslovom "*Sulam*" (*Lestev*), ki je komentar knjige *Zohar*. Jehuda Ašlag (1885 - 1954) se je rodil v Lodžu na Poljskem. Leta 1921 je skupaj z družino emigriral v Jeruzalem. Kmalu zatem, ko je postal rabin predela Givat Šaul, je začel pisati svoj znameniti rokopis "*Talmud Eser Sefirot*". To delo obsega več kot dva tisoč strani, ki so povezane v šest knjig, in vsebuje celotno tradicijo od Adama do Arija. Njegova metoda vsakemu posamezniku pomaga odkriti višji ali duhovni svet. Rabin Jehuda je napisal še komentarje k Arijevim knjigam in komentar h knjigi *Zohar*.

Njegov naslednik je najstarejši sin, rabin Baruh Šalom Ašlag, znan tudi kot Rabaš (1906 - 1991). Oče ga je sprejel med posebne učence šele potem, ko se je poročil, in kmalu zatem mu je dovolil, da je poučeval nekatere izmed učencev. Kljub temu da je bil velik modrec, nikoli ni sprejel rabinske službe, ampak je nadaljeval očetovo delo v poučevanju in širjenju kabale. Med drugim je zapustil svoje zapiske, poimenovane "*Šamati*" (*Kar sem slišal*), ki opisujejo različne kombinacije duhovnega sveta, ki je relativen glede na človeško dušo (posameznika), ki ga raziskuje. Po Rabašovi smrti je njegovo mesto nasledil rabin dr. Michael Laitman.

Dr. Laitman, po poklicu znanstvenik, je prispel v Jeruzalem leta 1974. Duhovna pot (iskanje) ga je sčasoma pripeljala k Rabašu. Po tridesetih letih proučevanja kabale je Laitman razvil znanstveni pristop k duhovnemu razvoju, ki temelji na delu rabina Jehuda Ašlaga in drugih velikih kabalistov skozi zgodovino. Napisal je več kot trideset knjig na temo kabale in skrbi za širjenje le-te. Naslovi nekaterih pomembnejših knjig so: *Izkustvo višjih svetov*, *Pogovor s prihodnostjo*, *Pot kabale*, *Kabala, znanost in smisel življenja*, *Temeljni pojmi v kabali*, *Uvod h knjigi Zohar*, *Kabalistična znanost* itd.

## 2 Razodetje kabale

(po Ravu Michaelu Laitmanu)

### Predgovor

Kabala (*heb. "Kabbalah"*) je znana kot skrivnostna modrost oziroma kot mistika. Prav skrivnostnost, ki obkroža kabalo, je vzbudila številne legende, ponaredke, opravljanja, ignorantske debate in zmotne zaključke. Šele ob koncu 20. stoletja je prišel čas, ko se je kabalistična modrost razodela vsem, še več, celo razširila se je na različne dele sveta. Zatorej v nagovoru bralcu na začetku tega članka čutim dolžnost, da odstranim zastarele etikete te starodavne modrosti, ki je skupna vsemu človeštvu.

Kabalistična modrost nima nič skupnega z religijo - to pomeni, da ni nič bolj povezana z njo kot fizika, kemija ali matematika. Kabala ni religija! To postane samoumevno iz dejstva, da religiozni ljudje o njej ne samo, da nič ne vedo, ampak niti ne razumejo pomena besed v njej.

Temeljno vedenje o strukturi vesolja, metoda o razumevanju sveta, dovršitev smisla stvarjenja, vse to je bilo prvotno zakrito pred religioznimi množicami. Kabala je čakala trenutek, ko je človeštvo dovolj dozorelo, da je lahko to modrost sprejelo ter jo na pravi način uporabljalo.

Kabala človeku omogoča, da postane gospodar svojega življenja; to je znanost, ki je bila predana vsem ljudem tega sveta. Področne njene obravnave je popolnoma zakrito našim čutom. Operira samo s pojmi duhovnega sveta, se pravi s stanji, ki se dogajajo nad materialno ravnijo, onstran našega dožemanja, v višjem svetu (*heb. Olam Elyon*). Kabala opisuje *Olam Elyon* z metaforično<sup>6</sup> in znanstveno govorico: v 16. stoletju, v obdobju t. i. lurianske kabale (začetnik rabi Izak Luria, 1534-1572), je kabala za opis višjega sveta prevzela znanstveni jezik in znanstveno metodo.

## Čemu obstajam?

### Predmet kabale

Kabala obravnava vprašanje o smislu življenja. Vprašanje, ki si ga zastavi vsak človek, ki pa ga v teku življenja pozabi. To vprašanje, ki ostaja neodgovorjeno, povzroča različne travme, ki jih človek ne more prenašati v nedogled. Kabala, ki je bila skozi stoletja na voljo samo nekaterim, je edini vir odgovora na omenjeno vprašanje. Kljub številnim predhodnim generacijam lahko samo predstavniki zadnjih generacij sprejmejo neovrgljiv odgovor na najbolj pomembno vprašanje.

Toda tudi danes, ko je kabala izgubila pridevnik "skrivnostna doktrina" in je postala dostopna praktično vsem, je namenjena zrelim in celo tistim, ki so odrasli, se pravi tistim, ki se nenehno sprašujejo po smislu svojega življenja in življenja človeštva kot celote.

Ljudje, ki čutijo vso silovitost tega vprašanja, ne občutijo zadoščenja in izpolnitve v vsakdanjosti življenja. Enostavno ne dosežejo duševnega miru v tem življenju. Zakaj? Kabala podaja naslednji odgovor.

### Razvojne stopnje želje (*heb. ratzon*)

Večtisočleten razvoj človeka in njegove eksistence pomeni razvoj in izpolnitev različnih stopenj želja. Iskanje poti oziroma načina zadovoljevanja teh nastajajočih želja določa evolutivno stopnjo civilizacije in vse, kar pojmuje kot tehnološki in znanstveni napredek.

Zaradi neprestanega spreminjanja človeških želja - ki so vse zahtevnejše - človeštvo napreduje, se razvija.

Kabala deli celoten sistem človeških potreb na pet stopenj:

1. stopnja: prvenstvena želja po spolnosti in hrani;
2. stopnja: prizadevanje za (materialno) bogastvo;

3. stopnja: lakomnost po oblasti in slavi;
4. stopnja: želja po znanju;
5. stopnja: težnja k duhovnosti - k Stvarniku.

Želji po spolnosti in prehranjevanju spadata na raven živalskosti; tudi živali imajo takšne potrebe. Celotni človek v najstrožji askezi še vedno čuti željo po hrani in spolnosti. Želja po bogastvu, oblasti, slavi in znanju so izvor človeških želja. Zadovoljitev le-teh namreč zahteva bivanje z drugimi ljudmi. Rojstvo človeka in razvoj njegovih živalskih in človeških želja privedeta do stanja, ko se naenkrat začne zavedati, da ga uresničitev le-teh ne zadovolji. Kajti njegova, zaenkrat še zakrita, toda resnična želja, ki je še ne more niti uresničiti niti določiti, presega meje tega sveta. Človek prejme takšno hrepenenje od zgoraj. Ta ne pripada niti naši živalski naravi niti se ne razvija pod vplivom družbe, kot se razvijajo ostale človeške potrebe. Kabala poimenuje to stopnjo 'želja po duhovni luči' ali 'človekova duša'.

Kabala proučuje oz. raziskuje duhovno strukturo, imenovano skupna/obča duša ali Adam. Ta je sestavljena iz 600.000 delov in vsak izmed njih se je razcepil na množstvo delcev, ki se nahajajo znotraj zemeljskih potreb. Po učenju kabale je Stvarnik univerzalna sila, ki vlada celotnemu stvarstvu in ki vključuje tudi posamične zakone vesoljstva.

### Nastanek drugačne želje

Zbir zemeljskih želja imenujemo človeško srce. Delec (želja), položen v srce od zgoraj, imenujemo *točka v srcu* (heb. *Nekuda she ba Lev*). Človek bi moral za čas zemeljskega življenja popolnoma zadovoljiti svojo željo po duhovnosti. Sicer se bo utelešal znova in znova, dokler ne bo njegov cilj dosežen. Zategadelj je vsaka generacija sestavljena iz istih 600.000 duš, ki so utelešena v človeška telesa. V vsaki generaciji je 600.000 duš, ki napredujejo v smeri zadovoljitve z duhovno lučjo: duša se potem, ko telo umre, utelesi v no-

vem telesu, v njem ponovno deluje zavoljo zapolnitve tako dolgo, dokler ne bo na določeni stopnji razvoja napolnjena z Božjo svetlobo.

Večina ljudi čuti zgolj želje, ki ne presejajo mej našega sveta. Te vključujejo predvsem človeško ustvarjalnost, intelektualnost, kulturo in nujo po raziskovanju in razumevanju strukture sveta, v katerem živimo. To priča o tem, da duše teh ljudi še niso razvile duhovne želje. Takšne duše ne stremijo po tem, kar obstaja onstran zemeljskih teles, v katere so vgrajene.

Toda obstajajo duše (zaenkrat še majhno število), ki so drugačne. Duša, ki je vgrajena v beljakovinsko telo, prisili človeka, da si poželi nekaj nadzemlskega in večnega. Ta človek, kakor vsi drugi, poskuša zadovoljiti svoje zemeljske (materialne) potrebe, toda zaman. Preko drugih, ki hrepenijo po materialnem bogastvu in uspehu, spoznava, da je to samo neke vrste igra. In sodelovanje pri tej "igri", čeravno pogostokrat uspešno, mu ne prinaša nobenega zadoščenja. Človek, preizkušan, razočaran in streznjen, se začne postopoma zavedati, da njegova duša zahteva drugačno zadovoljitev. Končno prejetje želje po duhovnem pripelje človeka do spoznanja, da mu zadovoljevanje zemeljskih želja ne koristi več, obenem pa čuti praznino v svojem življenju. Posledično začne iskati alternativno pot, da zadovolji željo po duhovnosti.

Iskanje in razočaranje sta višek te nove vrste želje in hkrati sta karakteristiki našega časa. Vse od druge polovice 20. stoletja naprej se je v vse več ljudeh začela prebujati želja po duhovnosti, poslana od zgoraj. Povezava duhovne želje z vsemi drugimi željami ustvarja nasprotovanje v človekovem srcu. Duhovna želja povzroči notranji nemir in končno pripelje človeka h kabali. Ti ljudje pridejo k nam (skupini kabalistov Bnei Baruch) in mi jim začnemo posredovati način, kako zadovoljiti željo po duhov-

nosti. Ker nam je ta želja podarjena od zgoraj, ne more biti zadovoljena s predmeti iz našega sveta. Kabala človeku posreduje način, kako to prezvišeno željo zadovolji.

Kabalisti, ki poznajo način zadovoljevanja omenjene želje (kabala v hebrejščini pomeni "sprejeti"), imenujejo to zadovoljitev Svetloba (*heb. Ohr*) oziroma Božja svetloba ali luč. Božjo luč imenujejo tudi Stvarnik, kajti On je ustvaril željo in jo zadovoljil. Vendar pa v kolikor se ta želja v človeku ne manifestira, ta živi naprej kakor vsi drugi.

### Iskanje zadovoljitve in proces zapolnitve

Človeško življenje je proces nenehnega iskanja. Človek neprestano išče nekaj, kar lahko zadovolji njegove nove potrebe: vztraja v prizadevanju za hrano, bogastvom, spolnostjo, oblastjo in znanjem. Vse te želje se v njem nenehno pojavljajo in menjavajo. Konec koncev človek žrtvuje celotno življenje samo za to, da jih zadovolji.

V zgodovini človeštva je veliko ljudi, ki jim je uspelo zadovoljiti svojo duhovno željo. Ti nam v svojih knjigah opisujejo iskanje zadovoljitve in proces zadovoljitve. Njihove razlage in opis tega procesa so se razvili v znanost, imenovano "Kabbalah". Sami sebe pa imenujejo kabalisti.

Kabalisti razlagajo, da za časa zemeljskega življenja mora človek zadovoljiti svojo dušo z lučjo, tako da bo dosegla isto duhovno stopnjo, ki je obstajala pred padcem in oblikovanjem v "človeško srce". Naša naloga je, da ne glede na ostale potrebe, imenovane "srce" ali "telo", zapolnimo točko v srcu z Božjo svetlobo. Prav tako pravijo, da zapolnitev duše z lučjo v človeku vzbudi občutenje višjega sveta (*heb. Olam Elyon*). To pomeni, da človek lahko istočasno živi v obeh svetovih, tako višjem svetu kot našem, spodnjem (*heb. Olam ha Zeh*) in v sebi ta dva svetova združi. Stanje, ko človek v tem svetu

(*heb. Olam ha Zeh*) popolnoma preoblikuje in zadovolji svojo dušo na najvišji duhovni stopnji, se imenuje "konec preoblikovanja duše" ali preprosto "konec preoblikovanja" (*heb. Gmar Tikkun*).

Kabala omogoča posamezniku, da obvlada metodo za zadovoljitev svoje duše; da doseže stanje neomejenega užitka, občutka večnosti, absolutnega spoznanja in popolnosti. Nadalje prejme priložnost, da se zave da vsega tega sedaj, v tem svetu, v tem življenju, namesto da se vrača znova in znova v ta "ne najboljši" od svetov iskat in trpet od rojstva do smrti.

Ker se duše nepretrgoma menjavajo, razvijajo in izpopolnjujejo, je naloga kabale ustvariti metodo prejemanja duhovne zadovoljitve, ki bo primerna za vsako generacijo. Ta znanost se imenuje "Kabbalah" – sprejemanje (*heb. Lekabel*), ker nudi metodo, kako zadovoljiti dušo z lučjo. Kabala uči človeka sprejemati Božjo luč in z njo zapolniti dušo.

### Duhovna želja – Za kaj gre?

Prve štiri kategorije želja so jasno razumljene in zaznavne, toda o tem, kaj je duhovna želja, nimamo nobenih predstav. Človek ne bo odkril, kaj pomeni "duhovnost", tako dolgo, dokler bo zadovoljeval svoje želje s pomočjo predmetov iz tega sveta. Te predmete namreč vidi in natanko ve, kaj je tisto, kar pravzaprav želi. Toda ko se v njem prebudi želja po duhovnosti, ne vidi nobenega izvira, ki bi jo lahko zapolnil. Zaradi tega se človek počuti nebogljenega in izgubljenega: življenje izgubi smisel in užitek. Človek se enostavno počuti slabo. Vleče ga nekaj negotovega. Toda kam? Človek ne ve, česa naj se oprime, ker je izvir zadovoljstva zakrit pred njim. Navadno vse skupaj pozabi.

Kot otroci se sprašujemo: "Čemu živimo?" toda kasneje hormoni, ki se pojavijo v adolescenci, potlačijo omenjeno vprašanje skupaj z voljo odkriti pomen in izvor življe-

nja. Naše spolne in intelektualne težnje nas vodijo vstran od reševanje tega problema. Nato se vprašanje pojavi ponovno, zato da nas vznemiri. In tisti, ki ne morejo zapolniti praznine in nujno zahtevajo odgovor, odkrijejo kabalo oziroma so vodeni k njej od zgoraj: ko se to zgodi, nastopi čas napolnjenja človeške duše.

### Prostor v duhovnosti

Ko človeško telo umre, se duša učloveči v drugem novorojenem telesu. Duša se iz življenja v življenje razvija, dokler ni pripravljena, da se manifestira v človeku. Ta preživi mnogo življenj, ne da bi pri tem sploh občutil svojo dušo - prizadevanje za višji svet. Tega ne smemo zamešati z zemeljskim "prizadevanjem za uspeh", kar je značilno za kreativnost, poezijo, glasbo in umetnost. Človek občuti manifestacijo duše kot novonastalo željo, hrepenenje, kot praznino, pri tem pa nima pojma, kako jo zapolniti. Od tega trenutka naprej se začne iskanje, ki ga končno vodi h kabali.

Ko človek odkrije kabalo, torej ko najde učitelja, knjige, skupino, se začne t. i. "uvajalno obdobje", ki traja več let. Duhovni prostor se pred njim razkrije in človek se znajde na robu tega prostora, kjer je Stvarnik v samem jedru. Duhovni prostor je sfera lastnosti, ki so podobne tem v fizikalnem polju, v katerem je v jedru maksimalna manifestacija energije, ki pa proti zunanjemu robu postopoma slabi, dokler ta značilnost na meji, kjer se začne naš svet, popolnoma ne izgine.

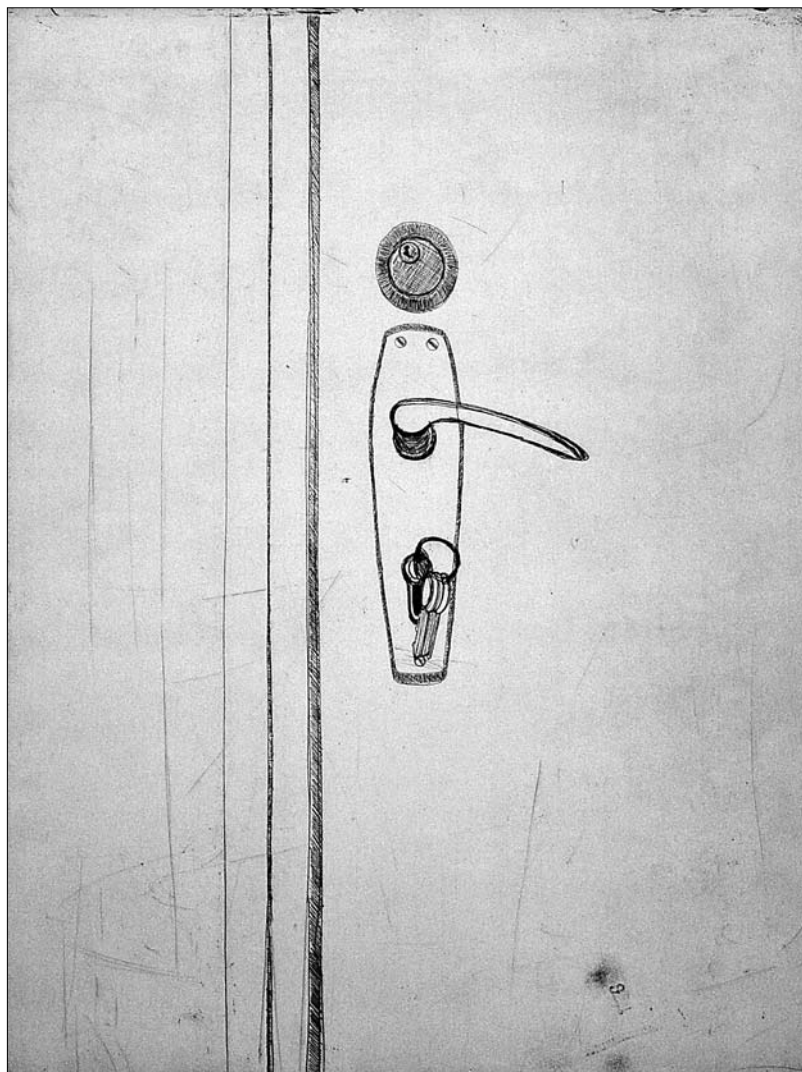
S spreminjanjem svojih lastnosti glede na Stvarnikove se človek giblje v duhovnem prostoru: nepodobnost med človeškimi in Stvarnikovimi lastnostmi povzroči, da se oddaljujeta eden od drugega, medtem ko ju podobnost zbližuje. Popolna ekvivalenca povzroči njuno spojitve. V začetnem stadiju smo (ljudje) v nasprotju s Stvarnikovimi lastnost-

mi; zaradi tega smo popolnoma zunaj omejenega polja in ne moremo občutiti Stvarnika. Človek doseže prvo, minimalno stopnjo podobnosti s Stvarnikom, ko zaključí uvajalno obdobje in s tem prečka pregrado (*heb. Mahsom*) med našim svetom in višjim. Potem se začne njegovo duhovno napredovanje; z razločnim občutenjem Stvarnika zavestno preoblikuje svoje lastnosti in se mu nenehno približuje. Kabala opisuje ta proces kot vzpon skozi 620 stopenj. Postopno zbliževanje s Stvarnikom, preko podobnosti v lastnostih, se sestoji iz nepretrganega spreminjanja; to je, nadomestitev vseh 620 egoističnih lastnosti z altruističnimi. Prav tako govori o metodi, kako preoblikovati želje na vsaki izmed teh stopenj. Rezultat tega je, da posameznik vsakokrat spozna Stvarnika na novi, višji ravni. Človek mora preoblikovati vseh svojih 620 želja; to pomeni povzpeti se skozi vseh 620 stopenj, dokler obstaja v svojem biološkem telesu. Na temelju dokončanja svoje duhovne poti se popolnoma združi z dušo, zato inkarnacija v materialni svet ni več potrebna.

### Smrt človeka – Umre telo ali duša?

Človek ne umre, marveč umre njegovo biološko telo. Na začetku vsi občutimo najprej samo naša telesa - naše zemeljske želje. Šele nato se v nas prebudi želja po duhovnosti. Ta ni od tega sveta, temveč pripada Stvarniku. V kolikor jo človek razvija, začne zaznavati ne samo lastnosti svojega telesa, ampak tudi lastnosti duše, ki pa je del Stvarnika znotraj človeka samega. Če se človek preoblikuje na način, da duhovne želje obvladajo oziroma nadvladajo telesne, in tako da se telo popolnoma združi z dušo, smrt telesa razume kot "odložitev obleke".

Čeprav telo umre, se človek čuti ločenega od njega že za časa, ko v njem prebiva. Če živimo znotraj potreb našega sveta (spolnost,



Andreja Muha: Vrata, 2001, jedkanica, 63 x 90 cm.

prehrana, bogastvo, oblast in znanje), sprejemamo zadovoljitev skozi telo, se pravi skozi čutila.

### Duša, "Masah", ugodje

Duhovne želje sprejemamo direktno od zgoraj. Za zadovoljitev teh potrebujemo poseben čut, imenovan "zaslon" (heb. Masah). Kakor hitro si človek pridobi ta čut, začne zaznavati skozi njega ugodje, ki se

imenuje Božja luč. Ta vstopi v željo po ugodju skozi masah. Želja po uživanju Božje luči se imenuje duša. Luč se ne občuti kot izvir ugodja, razen če si posameznik ne pridobi dodatnega čuta, ki bo sposoben sprejeti to luč.

Vsi elementi: luč (ugodje), masah (sredstvo za prejemanje) in duša (prejemnik) niso na noben način povezani z našim biološkim telesom. Zaradi tega sploh ni pomembno,

če človek ima telo ali ne. Brž ko posameznik vzpostavi stik z Božjo lučjo, se začne preoblikovanje. Telo ni nič drugega kot orodje za duhovno napredovanje. Drugače je brez pomena, ker kratkotrajno ugodje ni primerljivo z dolgotrajnim: večje ugodje popolnoma zatre manjše. Zato je kabalist, ki živi v istem svetu kot mi, dejansko že v višjem svetu. Ker ne moremo zaznavati njegovega sveta, so vsi njegovi občutki onstran naše percepcije (zaznavanja), na drugi strani "pregrade" (heb. Mahsom). Ko se človek združi, ne z biološkim telesom, marveč s svojo dušo, izkusi smrt telesa kot zamenjavo obleke. Občutki, ki si jih je pridobil v tem svetu, ne izginejo in svet, v katerem živi, ostane z njim tudi potem, ko njegovo telo umre. Vsi živeči na zemlji lahko dokončajo in morajo dokončati svojo pot v skladu s Stvarnikovim načrtom.

### Na katerih podatkih temelji kabala?

Kabala uporablja izključno samo natančne in empirično preverjene podatke brez kakršnih koli teorij ali predpostavk. Kabala temelji na podatkih, ki jih je sprejela od ljudi, ki so dosegli duhovnost skozi točko v srcu (heb. *Nekuda she ba Lev*) ali dušo. Ti so svoje izkustvo preverili, zmerili ter opisali in združeni rezultati njihovih raziskav tvorijo kabalistično znanost. Kabala, kot katera koli druga znanost, prav tako operira z natančnimi matematičnimi, fizikalnimi in grafičnimi podatki (diagrami in grafi). Kabalisti, namesto ukvarjanja s čustvi, uporabljajo vektorje, gravitacijske sile in čustveno supresijo: njihova korelacija je številčno preračunana - želje in njihova zadovoljitev so natančno definirane. To je način, s katerim kabalisti opisujejo lastno doživljanje Božje previdnosti.

V našem svetu ne moremo meriti niti posameznikovih notranjih naporov niti njegovega subjektivnega doživljanja. Sploh pa ne moremo natančno primerjati percepcije in impresije dveh med seboj različnih posameznikov.

Edino, kar lahko naredimo, je, da simpatiziramo s psihologi in psihiatri, ki so popolnoma nezmožni operirati s parametri človeške duše.

### Kabalistična govornica

Vse, kar vemo o višjem svetu, še preden ga sploh sami odkrijemo, so zapisali ljudje, ki so ga sami osebno dosegli. Svojo metodo, doživljanje, spoznanja in priporočila so zapisali zato, da bi jim drugi lahko sledili. Tako so kabalistične knjige nekakšen dnevnik o njihovem potovanju v višjem svetu.

Vsakdo začne privlačiti Božjo vladajočo silo v vpraševanjem o bistvu življenja, trpljenja in namenu stvarstva, usode in naključja. Temeljita analiza omenjenih vprašanj nujno vodi človeka do razodetja Najvišje sile. Prvi znani kabalist je opisal svoja doživljanja Božjega razodevanja pred približno 3700 leti v knjigi z naslovom *Knjiga stvarjenja* (heb. *Sefer Yetzira*). Napisana je v kabalističnem jeziku in je danes še vedno v uporabi.

Za opisovanje duhovnega področja se prav tako uporabljata pripovedna in preroška govornica. Pravzaprav kabalistu ni pomembno, v katerem jeziku je zapisana knjiga o Stvarniku. Kakor glasbenik sliši glasbo, medtem ko gleda v note, tako kabalist v katerem koli jeziku občuti vsebino, ki jo je avtor zapisal v kabalističnem jeziku.

### Snovni in duhovni čuti

Človek se rodi s petimi čuti: vidom, sluhom, vonjem, okusom in tipom, skozi katere prejema nekatere informacije, ki prihajajo od zunaj. Naš razum te informacije obdelava in zatem nam prikaže sliko zunanje okolice. Ta zaznavanja se imenujejo "ta svet" ali "moj svet". Povedano drugače: ljudje ne zaznavamo resnične stvarnosti okrog nas, ker je ne poznamo. Mi samo prisodimo našo reakcijo nekaterim zunanjim vplivom. Naše uho je zasnovano tako, da membrana loči med

našim notranjim delom in zunanjo realnostjo. Membrana je lahko bolj ali manj občutljiva, nepoškodovana ali poškodovana. Zatorej zvok definiramo kot močan ali šibek, visok ali nizek ali celo nezaznaven. To pomeni, da kvaliteta zvoka, ki ga slišim, ni odvisna od tega, kakšen je na zunaj (v resnici), temveč je determiniran s parametri mojih čutil, to je, po mojih notranjih kvalitetah. To, kar zaznavamo, ni zunanja fluktuacija, marveč odziv mojih čutil. V bistvu zaznavam nekaj notranjega in to imenujem zunanji zvok. Tudi ostala čutila delujejo na ta način.

Potemtakem se izkaže, da smo ljudje popolnoma zaprt sistem: vsak izmed nas zaznava samo notranji odziv na zunanji nepoznan vpliv. Sploh ne moremo objektivno zaznavati nečesa, kar se dogodi zunaj nas. Vse, kar zaznamo v naših čutilih, izdelajo naši možgani in informacija je predstavljena na določen način. Kakšna je v resnici ta informacija onstran naših čutil, nimamo pojma, ker smo zaprti znotraj nas samih. Kakšen je torej pomen dodatnega zavestno pridobljenega čuta? Ta namreč omogoča informaciji, da vstopi, ne skozi moje naravne čute v egoistične potrebe (v pomenu osebnega profita), temveč direktno in brez predsodkov. Samo tako lahko dosežemo resnično spoznanje absolutnega in objektivnega sveta, in to nam omogoča kabala. Kabala je prav tako kakor vse druge znanosti okarakterizirana s ponavljajočim se izkustvom, registrom podatkov itd.

### Gematrija duše

Ko dva kabalista bereta en in isti opis višjega sveta, zaznavata določeno sliko. Ob tem se postavi vprašanje, kako bosta lahko primerjala svoje občutke? Vsak jih namreč zaznava glede na notranje lastnosti svoje duše. Če ima en kabalist večji *masah* kot drugi, poleg tega pa je njegova duhovna stopnja višja, bodo njegove slike zagotovo drugačne.

Kvaliteta duše je odvisna od kombinacije vseh njenih lastnosti. V našem svetu vsak človek poseduje celoten niz lastnosti: lakomnost, ljubosumje, usmiljenje itd., ampak vsak v drugačni proporciji. S proučevanjem kabale lahko odkrijemo želje posamezne duše, jih opišemo in formuliramo njihovo strukturo.

Stvarnik je ustvaril enojno željo - dušo, ki se imenuje "Adam". 600.000 stalnih duš, izmed katerih so lahko nekatere izbrane. Vsaka duša (skupna in individualna) je sestavljena iz 620 notranjih delov, želj, in njih kombinacija determinira strukturo duše. Vsaka izmed teh duš prejme ime glede na glavno in posebno kvaliteto. Vsaka ima tudi številčno vrednost, imenovano gematrija. Gematrija kombiniranih lastnosti je izražena s črkami, to je, namesto številke je uporabljena hebrejska abeceda. V kolikor želimo v številkah določiti dušo, so nam dana imena oziroma črke, ker hebrejščina prvotno ni poznala števil - le-te so zato izražene v črkah.

### In absolutno izkustvo je doseženo

Posledica spreminjanja je, da se vse duše spojijo v eno skupno dušo in začnejo obstajati v medsebojnem odnosu znotraj celovitega sistema. Konstrukcija skupne duše povezuje vse posamezne duše skupaj, tako da na koncu vsaka občuti tisto, kar čutijo vse ostale. To je dosežek absolutnega izkustva. In to stanje se imenuje "konec preoblikovanja" (*heb. Gmar Tikkun*), potem ko se duša, ki prejema luč od zgoraj, povzdigne k "Izviru" - k Stvarniku in postane enaka Njemu, se združi z Njim. Vse duše so obvezane, da dosežejo to stanje nič kasneje kot 6000 let od točke "stvarjenja sveta" - ko se je želja po višjem svetu prvič prebudila v človeku. Leto 2006 sovpada z letnico 5766 od "stvarjenja sveta". Ostalo nam je nekaj več kot 200 let, toda naše prizadevanje in trud lahko znatno skrajšata omenjeno dobo.



### 3 Krščanski pogled na kabalo

Kljub temu da se je kabala v zadnjih letih spet pojavila, nisem nikjer zasledil literature, kjer bi bila kabala predstavljena skozi prizmo krščanstva. Po drugi strani pa je literatura, kjer kabala sicer je predstavljena, vsebinsko pomanjkljiva in za znanstveni študij neprimerna. V glavnem literature, ki bi kabalo motrila s krščanskega vidika, ni; vsaj jaz je nisem našel. Tako sem si pomagal s katoliško enciklopedijo *New advent* in literaturo, ki opisuje kabali sorodne pojme, kot je npr. reinkarnacija.

Glede na katoliško enciklopedijo se pojem "kabala" danes uporablja kot tehnični izraz za ezoterično teozofijo, ki je v judovstvu imela skozi zgodovino pomembno vlogo. V teku časa se je njena (družbena) vloga spreminjala in šele od 11. ali 12. stoletja je pojem postal ime za judovsko religiozno filozofijo.<sup>7</sup> O *Knjigi stvarjenja* pravi, da njen avtor ni Abraham, kakor to trdi veliko kabalistov. Tudi pripisovanje avtorstva rabinu Akibi (+120 po Kristusu) je sporno. Knjigo *Zohar* pripisuje španskemu Judu, Mojzesu de Leon (+1305), čeprav nekateri elementi spominjajo na veliko zgodnejše obdobje, in sicer na: 1. antično Grčijo (Pitagora, Platon, Aristotela in neoplatoniste iz Aleksandrije); 2. orientalsko književnost in stari Egipt (panteizem) in 3. gnozo iz obdobja zgodnjega krščanstva. Nemški teolog Medard Kehl piše, da je ena izmed značilnosti gnoze iz poznoantičnega Rima ravno judovska mistika.<sup>8</sup> Drugače pa so nekateri mnenja, da je ta knjiga zgodovinsko zelo pomembna in pravijo celo, da je to *Talmud* judovskega mysticizma.<sup>9</sup>

### Reinkarnacija in krščanstvo

Kršanstvo ni pisalo o reinkarnaciji, preprosto iz tega razloga, ker v celoti nasprotuje velikonočni skrivnosti oziroma vstajenju Jezusa Kristusa.<sup>10</sup> S teološkega vidika je vsak človek enkrat in neponovljiv oziroma ima samo eno življenje. Prav tako se v tem življenju do-

vršuje njegovo odrešenje, ki pa si ga ni zaslužil sam, ampak je odrešenje dar, in sicer dar Boga. Človek se torej ne odreši sam od sebe, s svojim lastnim delovanjem, marveč je Bog tisti, ki nas odrešuje s svojo milostjo. To pomeni, da se človek po smrti ne reinkarnira, temveč takoj zre v Boga "iz obličja v obličje" (*Tes 13,12*) (ali pa po očiščenju v vicah).

### 4 Sklep

Beseda "Kabbalah" prihaja iz besede "lekabel", kar pomeni sprejeti, sprejemati. Zatorej kabala uči, kako pravilno sprejeti (odgovoriti na) Višjo previdnost in hkrati biti odprt za vse dobre stvari, ki so nam poudarjene. Vsi kabalisti nam razlagajo mehaniko stvarstva. S tem nam omogočajo, da spoznamo zakone v stvarstvu, kot dejansko so. Kabala nam razlaga, zakaj te sile delujejo v našem svetu in kakšna je vloga posameznika. Laitman pravi nekako takole: Kabala nam razlaga, kako ljudje zaznavamo okolje, v katerem živimo; da bomo spoznali, kdo smo, se moramo najprej naučiti zaznavati realnost, v kateri živimo, in se soočati z dogodki, ki nas doletijo.<sup>11</sup> Kabalisti prav tako umevajo popolnoma drugačno izkustvo trpljenja, ki ga je preživel vsak izmed nas in s tem celotno človeštvo skozi zgodovino. Razlagajo, da je trpljenje posledica napačnega razumevanja ali interpretacije tega, kar se dogaja okrog nas; kabala pa podaja ključ do gospostva na Zemlji, ki je opisano v *1 Mz 1,28*. In po kabalističnem nauku se bo to uresničilo samo s poznavanjem strukture stvarstva in vseh njenih komponent.

Če primerjamo kabalistični nauk s krščanskim, lahko najdemo veliko vzporednic. Ena izmed njih je gotovo največja zapoved, ki je: "Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe". To pomeni, da je v središču obeh človek, oseba. Vendar pa je med obema bistvena razlika. Kabala sebe namreč razume kot znanost, ki razlaga višjo (duhovno) realnost, medtem

ko krščanstvo sebe razume kot religijo, katere bistvo je češčenje božanstva, konkretno Troedinega Boga, ki se je utelesil v osebi Jezusa Kristusa, da bi nas odrešil.

URL="http://www.newadwent.org/cathen/o8590a.htm". 31. 5. 2006.

*Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče, 1986.  
*Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, SSP - študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2001.

## Viri in literatura:

Eugenio Fizzotti: Reinkarnacija - izzov s više dimenzija. V: Mijo Nikič (ur.): *Novi religiozni pokreti*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1997.

Laitman, M.: *A Guide to the Hidden Wisdom of Kabbalah*. Toronto: Laitman Kabbalah Publishers, 2002.

Laitman, M.: *Kabbalah, Science and the Meaning of Life*. Toronto: Laitman Kabbalah Publishers, 2006.

Laitman, M.: *The Alternative of Our Life*.  
URL="http://www.kabbalah.info/engkab/science\_and\_kabbalah/articles\_by\_rav\_laitman/the\_alternative\_of\_our\_life.htm". 25. 2. 2006.

Laitman, M.: *Odesa State University*.  
URL="http://www.kabbalah.info/engkab/science\_and\_kabbalah/articles\_by\_rav\_laitman/odessa\_state\_university.htm". 24. 2. 2006.

Laitman, M.: *The Historical Aspect of the Science of Kabbalah*.

URL="http://www.kabbalah.info/engkab/science\_and\_kabbalah/articles\_by\_rav\_laitman/the\_historical\_aspect\_of\_the\_science\_of\_kabbalah.htm". 24. 2. 2006.

Laitman, M.: *History of Kabbalah-part 1*.  
URL="http://www.kabbalahmedia.info/VIDEO/eng\_RAV\_History\_Of\_Kabbalah\_part-1\_mast.wmv". 24.02.2006.

Laitman, M.: *History of Kabbalah-part 2*,  
URL="http://www.kabbalahmedia.info/VIDEO/eng\_RAV\_History\_Of\_Kabbalah\_part-2\_mast.wmv". 24. 2. 2006.

Medard Kehl: *New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus*. Matthias-Grünwald-Verl, 1988.

1. V obdobju med Adamom in Abrahamom je živelo veliko kabalistov, katerih rokopisi so se ohranili zgolj v fragmentih, ki pa jih je nemogoče klasificirati.
2. Rabin de Leon bi naj bil, po nekaterih trditvah, "končni redaktor/avtor" knjige *Zohar*.
3. Arijeva doba, gledano s stališča duhovnosti, je povezana s koncem prve stopnje razvoja duš; s koncem njihovega nezavednega razvoja, ko so bile še na stopnji živali. Ta razvoj se kaže v iskanju smisla življenja in ravno to vprašanje je "zaživelo" v ljudeh. Ravno v času Arija in kasneje, se je učlovečilo vse več duš z željo po spoznanju in izkušnji duhovnega sveta.
4. Prim. Michael Laitman, *Kabbalah, Science and the Meaning of Life*, Toronto, Laitman Kabbalah Publishers, 2006, 26.
5. Ime se nanaša na stopnice, ki jih je Jakob videl v svojih sanjah (prim. 1 Mz 28, 12).
6. Kabala prepoveduje vsakršno predstavo o povezovanju med pojmi iz našega sveta in njihovim duhovnim izvorom. Predstave smatra kot največjo zmoto.
7. Prim. "http://www.newadwent.org/cathen/o8590a.htm." 31. 5. 2006.
8. Prim. Medard Kehl, *New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus*, Matthias-Grünwald-Verl, 1988, 98-99.
9. Prim. *Velika verstva sveta*, Koper, Ognjišče, 1986, 304.
10. Prim. Eugenio Fizzotti, Reinkarnacija - izzov s više dimenzija, v: Mijo Nikič (ur.), *Novi religiozni pokreti*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1997, 309.
11. Prim. Michael Laitman, *Kabbalah, Science and the Meaning of Life*, Toronto, Laitman Kabbalah Publishers, 2006, 22.

# Cerkev je tovarišija

## Intervju z Vinkom Kobalom ob 70-letnici

*Msgr. Vinko Kobal je bil eden najvidnejših vzgojiteljev mladih v drugi polovici 20. stoletja. Lahko rečemo, da je obnovil versko formacijo dijakov in študentov, ki je bila v slovenski Cerkvi pred drugo svetovno vojno zelo razširjena, po komunistični revoluciji pa je skoraj popolnoma zamrla. Vinko Kobal je večino svoje energije in ljubezni razdal za vzgojo mladih v vsem svojem petdesetletnem duhovniškem delu. Letos obhajamo peto obletnico njegove smrti. Ob tej priliki so v kraju njegove zadnje duhovniške postaje, v Godoviču, postavili spomenik, delo priznanega kiparja Mirsada Begića, Tretji dan pa objavlja intervju z njim, ki je nastal ob njegovi 70-letnici in ga je objavil Radio Ognjišče.*

*Svojo življenjsko pot je sklenil 29. 5. 2001. Uso življenjsko moč, s katero je razsvetljeval vse okoli sebe, je črpal iz prijateljstva z Bogom in skušal zaupanje vanj vliti tistim, ki so mu bili pripravljene prisluhniti.\**

*Vsaka obletnica, sploh če je okrogla, je neke vrste prelomnica in pod prelomnice ljudje navadno potegnemo črto in se ozremo nazaj in pogledamo, kakšna je bila prehojena pot. V našem studiu pozdravljam gospoda Vinka Kobala, ki je 19. januarja praznoval svoj visoki – ali zreli jubilej?*

Zrel!

*Torej zrel jubilej. Gospod Vinko, kaj bi rekli, ko se ozirate nazaj v življenje, na teh sedemdeset let? Kje so bile prelomnice?*

Ko gledam nazaj na različne dogodke, ki so me oblikovali, bi dejal, da jih nisem razumel. Zdaj pa jih vidim kot nek načrtovan, zarisan mozaik, tako da za veliko stvari, ki sem jih doživel, nikakor nisem mislil, da bodo pripeljale do tega, kar zdaj doživljam.

*Na srečanjih z mladimi predstavljate krščansko oznanilo v tematskem ciklusu, ki se po-*

*navlja vsaka štiri leta (Srečanje, Znamenje, Daritev, Zaveza). Prepričana sem, da stvari, ki govorite mladim, kasneje drugače razumete, da se vsa ta vednost nabira. Mislite, da je zdaj, ko imate sedemdeset let, ta vednost že tako zrela, da ne bo več rasla?*

Šele tedaj, ko je sad zrel, dobiva pravo barvo, pravi okus in mislim, da mi bo Bog dal še nekaj časa, da bo ta zrelost res pokazala okusne sadove. Jaz trdno upam, da se najlepša presenečenja v mojem življenju še pred menoj.

*Kako govorite o Bogu – o Njem je zelo težko govoriti –, ko smo ljudje včasih tako slepi in gluhi, da niti takih stvari, ki jih lahko otipamo in čutimo, ne moramo doumeti?*

Prav to, kar si me sedaj vprašala, se tudi jaz stalno vprašujem, in to je moj stalni problem. Kako govoriti o Bogu, tako da bom res prepričal tistega, ki mu govorim? Kako povedati to čudovito skrivnost, ki se razodeva

človeku na različne načine, po raznih ovinkih, pa je vedno bolj presenetljiva. Morda prav zaradi te skrbi nisem znal dovolj dobro prikazati, povedati, kaj meni pomeni Bog, pravzaprav tega tudi nisem mogel, kot bi lahko zdaj.

*Zdi se, da je v Vas strašna želja, prizadevanje nagovoriti človeka. Zanima me, kdo je tisti v Vas, ki Vas žene?*

Temu ne bi mogel dati imena, ker je to, kar žene človeka, skrivnost. Bog je zame skrivnostno bitje, ki ga nikakor v celoti ne moram doumeti, ga opredeliti. Skrivnost, ki se v meni javlja na razne načine, je zame vedno ista; nagovarja me, kar naprej nekako sili, vodi.

*Večkrat sem bila pri Vas na tednih zbravnosti in mi je bilo zelo všeč, ker ste krščansko oznanilo oplemenitili z biseri iz kulture.*

Dar za dožemanje kulturnih dobrin mi je bil dan že v klasični gimnaziji, ki sem jo obiskoval v Italiji. Imeli smo profesorje, ki so nam na čudovit način prikazali italijansko kulturo in tako sem jaz lahko razumel tudi našo kulturo. Ponosen sem nanjo, ob kulturi Danteja, Leopardija, Manzonia in drugih sem mogel tudi naše velikane vedno bolj ceniti in jih vključiti prav v krščansko oznanilo. Tako so mi vsi dragi; zdi se mi, da so literati nekakšni preroki našega časa.

*Kako lahko vedno znova in znova nagovarjate mlade, duhovnosti lačne obraze? Ali Vas prav mladi nagovarjajo, da jih lahko Vi nagovorite? Je tu neka vzajemnost?*

Vsekakor, mnogokrat pričakujem, da bom dobil od njih vprašanja, pravzaprav, da bom prebral na njihovem obrazu vprašanje. Oni pa od svoje strani verjetno vedno znova čakajo, da jim bom spregovoril tako, da bo primerno trenutku, tudi če nisem na to pripravljen. Tudi če imam tedaj nekaj pripravljenega, zapisanega, moram iz tistega konteksta izstopiti in odgovoriti na vprašanja,

ki odsevajo z njih obrazov, se odzvati na njihove potrebe. Tako me torej tudi oni vedno znova izzivajo k novemu iskanju.

*Kako gledate na to, da šola in tudi domača vzgoja otrok in mladih ne sili k temu, da bi bili temeljiti, da bi iskali predvsem smisel vsem stvarim? Odgovor na vprašanje o smislu nas vseskozi zasleduje, dokler ga nekje ne najdemo – in vendar se ga tako v šoli kot doma izogibamo?*

Ob besedah *iskanje smisla* mnogi mladi pa tudi starejši mislijo na nekaj filozofskega, nekaj težkega, abstraktnega, vendar je smisel bistveno bolj konkretna stvar, npr. dejanska življenjska uporabnost trenutka, ki ga živimo, stvari, ki jih zdaj imamo. Smisel je v tem, da vidim ne samo v trenutkih in v ljudeh, ampak tudi v stvareh nekaj takega, kar me nagovarja. Iskanje smisla je torej zrenje na stvari, na ljudi, na dogodke z nekim pričakovanjem in ljubeznijo.

*Vinko Kobal, sivolas, živahen mož je bil tudi nekoč otrok. Kakšni ste bili?*

Hvala Bogu, da sem bil otrok! In da sem bil nagajiv, pohajač, neubogljiv, da sem svoj mami, svojim tetam, svojemu očetu, bratom in sestram vedno povzročal najrazličnejše težave. Kadar sem le mogel, sem kam zbežal od doma, da sem iskal prijatelje (doma pa je bilo treba vedno kaj delati). Prav te dni sem razmišljal, kako sem zelo rad iskal prijatelje pri sosedih na vseh koncih in krajih – to, kar sem potem delal celo življenje.

*Osnovnošolci potem odraščajo in pridejo sence adolescence ali pubertete. Kakšno je bilo Vaše odraščanje?*

Ko sem odraščal, sem mislil, da sem že vse prerasel, da sem že dovolj zrel, da lahko vsakemu zabrusim kaj v obraz. Prepričan sem bil, da mi je vse jasno in razpoložljivo. To je trajalo par let, potem pa sem se



Andreja Muha: brez naslova, 2003, akril na platnu, 130 x 160 cm

poslovil od tega prepričanja in se polagoma predajal živi želji, da bi stvari še bolj spoznal, da bi jih videl tudi od znotraj. Za to sem imel veliko možnosti, posebno doma. Moji domači, mama, tete in drugi so bili že člani katoliškega izobraževalnega društva, doma smo imeli veliko knjig. Te sem kar naprej prebiral, o njih smo tudi debatirali. Spominjam se stare tete Francke, ki

je imela velika očala. Med šivanjem me je gledala in pripovedovala o Ušeničniku. Jaz sem pil njene besede in tako je v meni raslo zanimanje za kulturo.

*Potem ste se vpisali v srednjo šolo. Kam ste hodili?*

To so bila zanimiva leta. Bil je med vojno, bil sem v italijanski šoli in sem moral is-

točasno razvijati svojo slovensko istovetnost, obenem pa izkoristiti vse tisto, kar mi je nudila italijanska kultura.

*Ste že pisali dnevnik?*

Velike kupe papirja sem popisal z njim in zdaj, ko kaj pogledam, vidim, da sem bil pač otročji, kakor je vsak v tistih letih. Sem pa nekatere stvari znal po svoje videti in ocenjevati.

*Kdaj pa ste pomislili, da bi postali duhovnik?*

Velik vtis so name naredile duhovne knjige nekega jezuita, patra Plisa, Francoza, z naslovom *Bog v nas* in *Bog v naših bratih*. Ta osebni odnos do Boga in obenem odnos do bližnjega, ki ga Bog pospešuje, je bil zame tako čudovito odkritje. To sem bral, se spominjam, ko sem imel 16,17 let, dvakrat, trikrat. Skušal sem vse te stvari tudi razumeti, po njih živeti, kar pa je bilo težko, zato ker sem bil istočasno še zmeraj lump.

*Ste takrat imeli prijatelje, ki ste jih vedno iskali, kakšne sosede, kamor ste se zatekli pred delom?*

Ja, sošolce iz škofijske gimnazije oziroma semenišča. Veliko sem se z njimi družil, med počitnicami smo se tudi obiskovali, čeprav smo živeli daleč drug od drugega, ko smo bili v zavodu, pa smo itak bili vedno skupaj, veliko smo debatirali. V tretji, četrti gimnaziji smo izdajali tudi poseben gimnazijski list. "Vesna" smo mu dali naslov - značilno, ne. Vsi smo sanjali o neki pomladi. Kaki štirje smo bili. Veliko smo pisali in risali, na roko seveda, in se o tem pogovarjali; tudi igre smo igrali. Vse to je bilo silovit poskus iskanja tistega, kar je najgloblje v nas.

*Po srednji šoli ste se vpisali v višje šole ...*

Ko sem opravil maturo v Gorici, v italijanskem delu, pod anglo-ameriško zasedbo,

sem se podal domov. Doma pa je bil drugačen režim, vendar sem se ob koncu septembra usedel na razmajano kolo, edino, ki je bilo pri hiši, in se junaško odpeljal v Ljubljano, 110 km daleč: po makadamskih cestah čez Col, Črni Vrh, skozi Godovič. To je bilo čudovito doživetje, zelo pogumno. Ko so mi na Teološki fakulteti v Ljubljani, takrat je bila še v okviru Ljubljanske univerze, izdali indeks, sem bil silno ponosen. Če ga nisem poljubljajal, sem ga prav gotovo stiskal k srcu, tako se mi je zdelo imenitno, da sem prišel v take kroge.

*Kakšna filozofija in ideje so Vas navduševale med študijem?*

Silno so me zanimala Janžekovičeva predavanja, ki sem jih prav pil. Bil je zelo jasen in dosleden. Ob njem sem nadaljeval misli, ki sem jih že prej srečal ob branju Ušeničnikovih zbranih spisov. Sicer pa nisem bil kakšen priden študent tudi potem ne. Izpite sem sicer redno opravljal, vendar sem zraven bral dosti drugega, najrazličnejšo literaturo.

*Kaj ste potem s tistim drugim najrazličnejšim počeli? Ste se o tem pogovarjali s prijatelji?*

Ne, ob vsaki knjigi, ki sem jo bral, sem si delal zapiske - in še zdaj jih delam -, jih spenjal s sponkami, tako da sem imel "spravljene" glavne misli iz vsake knjige, ki sem jo prebral. Mogoče je bil to tudi način, da sem se prisilil biti pazljivejši.

*Kako ste končali potem študij in začeli duhovniško pot?*

Pravzaprav študija niti nisem prav končal, že so me zaprli. Najprej za devet mesecev leta 1949 (sredi aprila meseca so me zaprli in za Božič izpustili), potem takoj potem, ko sem bil posvečen za duhovnika leta 1951 (od junija do novembra), tako da sem dočakal novo mašo v zaporu. Slovesno novo mašo sem lahko imel šele potem, ko sem prišel iz zapora domov,

11. novembra. Ob tej slovesnosti, za katero sem mislil, da je vrhunec vsega, mi je takratni rektor semenišča, kasnejši nadškof, rekel: "Nova maša ni nič posebnega!". Takrat sem mislil, da je mož preveč ciničen, saj sem jaz samo o tem sanjal, da bom posvečen, da bom imel novo mašo. Potem pa sem videl, da me Bog še drugje čaka.

*Kakšni so bili Vaši občutki, ko so Vas zaprli?*

Spraševal sem se: "Kaj bo iz vsega tega ratalo? Ali me bodo res mobilizirali in poslali na fronto na grško-jugoslovansko mejo, kjer so bile takrat borbe, ali bo kaj drugega. Obrnil sem se k Bogu in rekel: "Ti Bog že veš". Tako sem se naenkrat naučil videti božjo previdnost zelo konkretno prisotno v mojem življenju.

*Kako pa ste prestajali potem to kazen?*

Tako, da niti tistih, ki so me zaslíševali, niti tistih, ki so mi nalagali razna težka dela, nisem gledal grdo. So se mi zdeli kar simpatični ljudje, saj končno niso delali stvari sami od sebe, so delali po nekem načrtu, ki so ga skovali bogveje.

*Se Vam zdi, da se človek tega, da svoje "sovražnike" začne gledati kot prijatelje, lahko nauči? Ali mora biti pahnjem v tako situacijo in pustiti, da gre vsa kalvarija čez njega in da končno vidi v človeku človeka, ne glede na to, v kakšni funkciji je?*

Teh stvari ni lahko sprejeti, ko ti pa to uspe, te čaka čudovita osvoboditev, da lahko gledaš na te ljudi tudi tako, z neko simpatijo, z nekim prepričanjem, da vodi mene in vse isti Bog, ista ljubezen.

*Dostojevski, ki ga imate radi, je napisal, potem ko je imel za seboj Sibirijo, da je človek žival, ki se čisto vsemu prilagodi.*

Dostojevski mi je v mladih letih ogromno dal. Njegove knjige sem bral vse od kraja, npr.

*Zločin in kazen, Brate Karamazove.* Kasneje v življenju sem našel potrditev za toliko stvari, ki sem jih pri Dostojevskem spoznal.

*Zdaj bomo slišali pesem "Salve regina". Večkrat ste že povedali, da Vam je všeč. Vam je še vedno?*

Seveda!

*Komunikacija je to, da govorimo in da poslušamo, da je sporočilo oddano in sprejeto. Vi veliko govorite in verjetno morate čisto vzporedno temu znati najti tudi tišino, v kateri tudi predelate vse to, kar sami govorite, in tisto, kar slišite od drugih. Pa me zanima, kdaj so Vaši zlati trenutki za to tišino?*

Že nekaj let mi uspeva, da vsako jutro po eno uro meditiram, če sem doma v pisarni, ob lepi klasični glasbi. Vedno se zahvaljujem Bogu, da je dal ljudem narediti take čudovite instrumente, da se lahko tako uživa in da takrat misel zaplava h globljim vrednotam in resnicam življenja. Poleg jutranje meditacije so mi zelo dragoceni izleti, dolgi izleti v gozd. Včasih, ko sem služboval v drugih župnijah, sem si kar vzel čas in šel na daljše sprehode; iz oddaljenih Deskel v Anhovem sem šel peš v Ljubljano samo zato, da sem bil tri, štiri dni sam po gozdovih.

*Vinko Kobal, Vi ste posebnež v duhovniških vrstah.*

Ja, to je pa malo izzivalno vprašanje. Ne vem, mogoče me imajo nekateri duhovniki za posebneža, drugi, vsaj tako slutim, me sprejemajo takega, kot sem, in me imajo na nek način radi.

*Pa vendar, kako gledate na to svojo drugačnost?*

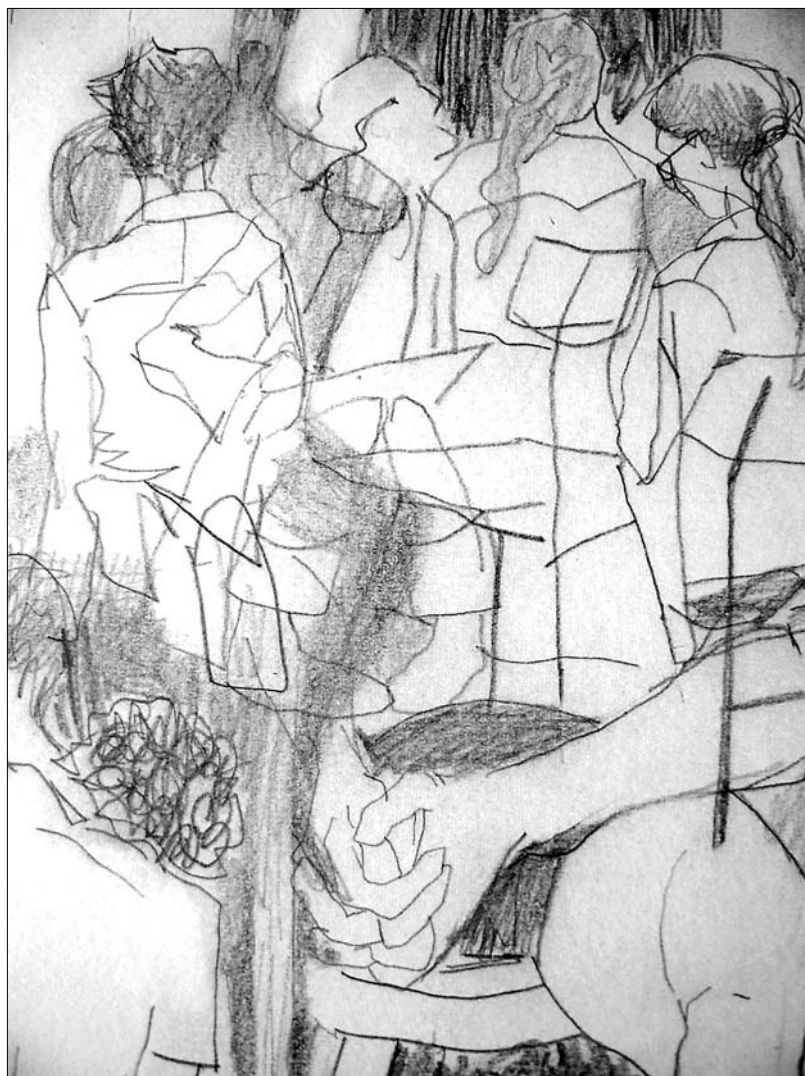
Drugi mi pravijo: "Ja, ti imaš karizmo za mlade". Jaz pa ne vidim tukaj nobene posebne karizme ali nekaj posebnosti. Vidim, da je pač Bog to moje življenje tako speljal, da je bilo treba to delati, kar sem delal; da bi

bil nezvest božjemu načrtu (pa tudi sebi), če bi tega ne delal.

*Ukvarjali ste se s samimi bistvenimi in pomembnimi stvarmi. Puščali ste, da so vas preplavile, pogovarjali ste se z mladimi ... Zanima me, do kakšnih zaključkov ste prišli.*

Poseben izziv zame je bil drugi vatikanski koncil. Živel sem z njim, bil ob tem do-

gajanju vznemirjen. Odloke, ki so prihajali iz meseca v mesec iz tega veličastnega zbora v Vatikanu, sem prebiral z neko nenavadno požrešnostjo – in zgloda, da so mi te stvari prav globoko zlezele v srce in dušo. Tako je prišlo do nekaterih zelo važnih spoznanj. Naenkrat sem spoznal, da je najvažnejše imeti rad človeka, saj je tako tudi Bog delal. Svoj odrešenijski načrt je gradil na tem, na ljubezni



Andreja Muha: Iva in njen akt, 2003, svinčnik na papirju, 15 x 21 cm



do človeka in tega nas je naučil - imeti rad prav vsakega človeka, tako tebe kakor vse tiste, ki so tukaj okrog, rad, ne na čustven način, ampak na tak spoštljiv, globok način, ko vidiš v vsakem človeku odsev skrivnosti.

*Se Vam zdi, da se ljudje znamo tako gledati ali se predajamo čustvom?*

Mislím, da je to težko in da se moramo dolgo časa učiti. Moj učitelj Giussani vedno govori o dveh pojmih, ki sta začetek tega spoštovanja človeka: o *jazu* - sebe moram vzeti zelo zares, zelo biti začuden nad seboj, kaj je vse Bog vame položil, in istočasno strašno navdušen nad *skrivnostjo*, ki mi prihaja naproti, to je *ti*, drugi človek.

*Jaz se Vam pa čudim - in čudenje je tudi ena začetna ali iztočna stvar pri vseh teh Vaših predavanjih in razmišljanjih -, čudim se, kako lahko tolikokrat začnete delati z mladimi, kako začnete srečanja vedno z drugimi besedami, ampak z isto vsebino. Kako vam to uspe?*

Beseda *čudenje* pomeni tudi pričakovanje. Jaz od vsakega človeka pričakujem, da bo vnesel v moje življenje, v to komunikacijo, ki je nastala, ko je prišel blizu mene, neke nove elemente. Pravzaprav bogati človeka kateri koli drug človek. Ko so včasih prišli dijaki v Stržišče z zamudo, otovorjeni z nahrbtniki, vsi preplašeni in so rekli: *Bogve, kako me bo sprejel*, sem bil v resnici vedno navdušen nad njimi. Tega se mnogi še zdaj spomnijo.

*Čudim se tudi temu, kako se lahko pri Vaših zrelih letih še vedno tako iskreno navdušite in včasih kar drhtite od navdušenja. Kako je to mogoče?*

Zelo občudujem Malo Tereziko - zadnje dni sem bral knjižico o njej. Pri njej je vsa duhovnost postavljena na otroškost - in čudenje je otroška zadeva. Kolikor starejši postaja človek, toliko bolj ga to, ta sposobnost čudenja, dela mladega; to je *čudovit* občutek. Ampak to je nekaj otroškega in če zdaj mla-

dim to dopovedujem, jih skušam pritegniti k temu občudovanju s tem, ko jim rečem, da naj občudujejo kamen, barvo lista ali pa rožo ali pa kos neba. S tem pravzaprav sprožim v njih nek proces, ki najbrž ne bo tako hitro ponehal.

*No, če rečem, da Vam gre že na otročje, ne boste nič užaljeni?*

Ne, res ne. Ko je papež letos proglasil Malo Tereziko za učiteljico krščanskega življenja, za učiteljico Cerkve, je razumel, kaj sodobni človek potrebuje. Ta človek znanosti, tehnike, zakompliciran v vsem iskanju, potrebuje samo sproščenega pogleda na lepo, preprosto, odprto stvarnost, na ljudi, na dogodke, na stvari - in to je otroški način gledanja, to je čudenje.

*Zdi se mi, da mora vsa ta dobra volja izvirati iz neke globoke hvaležnosti.*

Ja, čim se človek začne čuditi, ga spremlja občutek hvaležnosti. Tako razumem Staro pa tudi Novo zavezo, ki sta polni neprestanih vzklikov: "Hvala, Bog!", "Hvala Bogu!", "Aleluja". Tu je polno izrazov veselja, hvaležnosti, otroškega navdušenja nad Bogom.

*Imate izreden dar za dramatizacijo, tako tukaj v studiu kot na svojih predavanjih. Pa me zanima, če je to vaš trik, da pridobite poslušalca ali to čisto spontano privre iz Vas?*

Če bi se pri govorjenju kontroliral in če bi moral sebe zadrževati, bi prišlo iz mene nekaj tako nepristnega, naštudiranega; govoriti pa je treba tako, kot čutiš.

*Vemo, da je veliko slovenskih duhovnikov osamljenih. Ali ni to čudno, ko govorijo o občestvu, o skupnosti?*

Čudno je morda zaradi tega, ker pojmujejo svoj odnos do Boga kot nekakšen junaški spopad s skrivnostjo, ampak naš odnos do Boga mora biti prijateljski, in prijateljski tako, da jaz

spravim skupaj prijatelje in skupaj gremo k prijatelju. Tako pojmem skupnost, Cerkev, ne kot organizacijo niti ne kot kakšno posebno strukturo, ampak enostavno: lepo je, da smo skupaj, in lepo je, da gremo skupaj. Vedno mi je bilo všeč Kocbekovo naročilo, ki izhaja iz njegove pripovedi in mojih osebnih pogovorov z njim: "Če nam ni uspelo narediti tovarišije, naredite jo vi!". In Cerkev je ta tovarišija! On, ki je napisal *Tovarišijo*, je čutil izjemno možnost, ki jo ima Kristusova Cerkev, da to tovarišijo med ljudi ustvari, in to tako tovarišijo, ki ob smrti, ob bolezni, ob grehah, ne razpade, ampak takrat še bolj poveže.

*Ste na čelu gibanja Pot, ki je slovenska različica italijanskega "Comunione e Liberazione". Zanima me, če ste toliko močni, da znate kot človek, ki je na čelu, spustiti stvari iz rok.*

To je moj sedanjí veliki problem, ker, kadar čutiš potrebo, da spuščaš iz rok, te vedno skrbi, kako so tiste druge roke pripravljene, koliko so sposobne. Zato bi najraje vedno vse, kar sem dojel, spoznal, pustil v prijateljske roke duhovnikov, ki so moji prijatelji. Hvala Bogu, imam jih dosti in oni resnično doživljajo vse to kot prijateljsko nadaljevanje.

*Torej imate tovarišijo med duhovniki?*

Ja, moram reči, da sem na to tovarišijo zelo ponosen, zelo vesel sem je. Včeraj sem se srečal z nekaj duhovnikov iz ljubljanske škofije na Brezovici, pred kratkim so me povabili, da bi šel na Štajersko spet k eni skupini duhovnikov, vsak mesec imam srečanja v Ajdovščini s primorskimi ... Zmeraj nas je petnajst, dvajset, ko se srečamo in se pogovarjamo prav o teh stvareh, ki sem o njih govoril tukaj.

*No, ko pridejo pa poletne počitnice, vemo, da so Stržišče, Logarska dolina in podobni kraji polni mladega življa in takrat ste z njimi tedenski za teden. Zanima me, kako rastejo spoznanja skozi vsa ta leta?*

Če bi pogledal v leto 1976, ko sem prvič zasnoval štiri teme, ki se za dneve zbranosti ciklično ponavljajo vsaka štiri leta, nisem vedel, v kaj se spuščam in kakšna globina je dejansko možna. Zdaj jih vsako leto sproti dopolnimo. Med začetkom julija, ko začnemo, in koncem avgusta, ko končamo, se v meni nabere nekaj novega, postanem bogatejši. In tisti, ki so zadnji, seveda dobijo tisto, kar bodo morda drugi čez štiri leta.

*Pa se Vam v teh tednih kakšen mlad človek na poseben način približa, navežete kakšne posebne stike?*

Posebni stiki, prava milost in razodetje in dar je to, če mi kakšen pove, da se je, recimo, odločil za kakšen usoden korak v življenju: za poklic redovnice, duhovnika ... Takrat sem navadno tiho, si ne upam nič reči, da ne bi motil božjega dela.

*Kaj Vas, g. Vinko, še navdušuje poleg mladih?*

Poleg mladih me navdušuje perspektiva. Če mi bo Bog dal – zdrav sem, hvala Bogu – še nekaj let, računam, da bom lahko naredil iz svojega duhovništva še velike reči, lepe, da bom jaz sam, pa ne mislim na zunanaj, znotraj, da bom veliko več korakov naredil prav v globino skrivnostne božje navzočnosti v našem življenju. In to me silno vznemirja, zanima; zastavljam si vprašanje, kako bo to izgledalo, pa vem, da bo.

*Kjer je globina, tam navadno pesniki, pisatelji, umetniki, glasbeniki na neki točki umolknejo. Vi pa, se mi zdi, kar govorite.*

Prav to sem skušal povedati, da je moj namen, da bi zdaj umolknil, da bi prišli taki trenutki, ko bom bogatel prav v molku in tega si želim; to je tisto, kar me navdušuje, ne neke zunanje stvari, ker vem, da lahko sočloveku, družbi, v kateri živim, veliko bolj kot z zunanjimi dejanji pomagam s tem bogastvom, ki mi ga Bog ponuja.

*Ko se ozirate nazaj v življenje, bi kaj spremenili ali je bilo vse prav, kot se je zgodilo?*

Rad imam Marijin hvalospev "Moja duša poveljuje Gospoda", kjer pravi, da je Gospod čudovite stvari naredil v njenem življenju, čeprav so bile tudi težke. In jaz si upam to njeno pesem, ta njen spev prav dobesedno vzeti tudi v svojem življenju.

*Kako pa gledate na Cerkev?*

Cerkev je obenem moja velika ljubezen in velika bolečina. Vedno znova in povsod sem govoril samo o tem, kako je Cerkev občestvo, skupnost, nikdar pa nisem mislil na organizacijo, in to sem dopovedoval vsem. Nedavno mi je rekla neka mama, ki je bila v šestdesetih dijakinja, ko sem jo opozoril "Veš, Janja, koliko smo govorili, se spominjaš, koliko smo govorili o občestvu, o Cerkvi?!" "Ja, ampak takrat je šlo krvavo zares nam vsem, ko smo mi vse to govorili".

*Mislite, da zdaj ne gre več krvavo zares?*

Mislim, da morajo mladi, ki ta predlog slišijo, tudi danes vzeti zares, ker jih bo v rešnici le to obogatilo. To jim bo odgovorilo na njihovo stalno iskanje smisla. Ta smisel je doživeti navzočnost Kristusa človeka med nami, polnega človeka, doživeti v svojem življenju Njegovo navzočnost v tej skupnosti.

*G. Vinko, vem, da Vas je ob Vašem prazniku obiskal tudi gospod nadškof Franc Rode.*

To so že kar intimne stvari. Ne vem, zakaj je to naredil, bil pa sem zelo vesel in ko sem se mu zahvalil za voščila, sem mu rekel: "Veste, to me ponovno spodbuja k veliki odgovornosti, čutim se še bolj odgovornega pred Cerkvijo, ta pozornost pomeni tudi, da moram res nekaj narediti".

*Pa je prišel nenapovedano?*

Ja, nenapovedano. Nisem niti od daleč tega pričakoval, čeprav je bila to zame lepa potr-

ditev za delo, za katerega sem mislil, da nikdar ne bo dobilo kakšnega posebnega priznanja.

*No, ko sva že pri hierarhiji, verjetno ste slišali, seveda ste, kako ne, da imamo Slovenci spet kardinala. Zanima me, kako na to gledate.*

Ja, vesel sem, da se v slovenskem narodu take osebnosti najprej oblikujejo, potem pa tudi izpostavijo. Biti kardinal niso mačje solze, je velika odgovornost pred Cerkvijo in pred zgodovino.

*Zdi se mi, da Slovincem manjka tega, da se za svojo krščanstvo postavimo.*

Slovenci smo zmeraj imeli malo vrtičkarskega duha, bili smo vrtiček rajnke Avstrije, tak lep vrtiček na južni strani Alp, ampak zdaj nismo več samo to, zdaj smo bistveni element evropske kulture in krščanstva.

*Pa se Vam zdi, da se uveljavljajo najkvalitetnejši iz tega naroda?*

Imam vtis, da zadnje čase prihajajo vedno bolj na površje taki ljudje, ki kažejo slovenski skupnosti, temu ljudstvu sijajne perspektive. Verujem, da če je bil judovski narod poklican, smo poklicani tudi mi in da imamo zdaj take voditelje, je zelo lepo.

*G. Vinko, kako pa gledate na medije?*

Na medije velikokrat gledam z veliko pozornostjo. To, da zdaj lahko govorim na radiu, sem zelo vesel, tudi sem bil vedno vesel, kadar koli so me kam povabili; po drugi strani pa me mediji navdajajo s skrbjo, ko vidim strašne posledice slabega vpliva medijev, ko vidim ljudi z zmedenimi pojmi, in to prav zaradi medijev.

*Od medijev pa k pravemu stiku, še prej pa nekaj poezije:*

Same pregrade so med vami  
med sabo ste pregrade sami,  
vaši čuti, vaši umi in razumi.

To je steklo, vidiš skozenj,  
priti v drugega človeka ne moreš.  
Živite sami v lastni bajki  
kot v vaši stari pravljici,  
orjak zaprt v mali flaški.  
Vsak od vas je velikan,  
precopran v pritlikavca  
lepo vložen v zaprt kozarec.  
Takle korenček v kozarcu  
bi vsak dan lahko spoznal  
resnico sebe in sveta,  
samo odpreti sam ne zna.  
Vi ste kozarci v prašni shrambi,  
tiho stojte na polici,  
čisto spodaj, na najnižji,  
vsak od vas do roba poln.  
Česa? Sebe samega.

*Prosim za komentar, g. Vinko.*

Prav ta mali kozarec s tem zaprtim pritlikavcem je podoba tega, kar je Bog hotel z učlovečenjem streti. Priti in postati človek. Vzpostaviti konkreten stik s sočlovekom, priti blizu in uresničiti to, kar je Janeza Evangelista kasneje najbolj čudilo: "Mi," je rekel, "mi smo se ga s svojimi rokami dotikali, s svojimi ušesih slišali". To je tista veličina osebnega stika, ki ga ne more nadomestiti nobena stvar. Zato: pismo je lep stik, pogovor po telefonu prav tako, toda če lahko s človekom spregovorim iz oči v oči, z besedo, če mu lahko sežem v roke, tedaj sem sposoben uresničevati in na-

daljevati silno skrivnost učlovečenja, to, da je Bog postal človek in bil s človekom skupaj. To je tisto, pri čemer sem vedno znova začuden, presenečen, pa si želim, da bi vsi naši stiki s človekom bili tako intenzivni, da bi si ne želeli nikdar vzpostavljati kakšnih samo pisnih ali intelektualnih stikov.

*Pravi stik med ljudi nastane le z nenehno navzočnostjo, s skrivnostno izmenjavo besed, ki je podobna molitvi.*

Da, prav to. Večkrat sem v mladinskih skupinah, ko sem govoril, pozival koga, da naj kaj reče, pa sem včasih leta in leta gledal fanta ali dekle, ki sta molčala. Molčala eno leto, dve leti, morda tri, potem pa je začel govoriti. In tedaj sem spoznal, kako je znal poslušati, kako je pil iz celotne prisotnosti vse tisto, kar je kasneje postalo tudi za druge bogastvo.

*Hvala lepa in srečno tudi prihodnjih sedemdeset let.*

Vsekakor.

---

\* Ob njegovi 70-letnici je bil januarja 1998 gost Radia Ognjišče, kjer je spregovoril o svoji življenjski poti in o svojem delu. "Zaradi vsega, kar je izzareval iz spominov in misli, ki bodo aktualne tudi v prihodnje," je Radio Ognjišče ponovilo pogovor z njim 2. 6. 2001 v oddaji Naš gost. Intervju prepisal Janko Toplikar, za objavo v TD pripravil Jože Kurinčič.

**Giovanni Reale  
Zgodovina antične  
filozofije**

Ljubljana: Studia  
Humanitatis, 2002

I.

“Naj si sodobni človek ne domišlja, da je sedaj, po Marxu in po Freudu, dokončno pustil za seboj klasično razumevanje filozofije (...): če namreč ne bo strogo iskal zavetja v ozkih področjih empiričnih ved, če se ne bo omejil izključno na politično dejavnost ali če se ne bo popolnoma prepustil bivanjski tesnobi in bo vendarle tvegal kakšno meta-sektorialno in meta-empirično izjavo, se bo znašel (...) - vede ali ne vede - sredi kategorij, ki izhajajo (skozi neposredno izročilo ali pa skozi posredno, dialektično preoblikovanje in kontraponiranje) iz (...) klasične filozofije. Zato pa ni norost samo misliti, da se filozofiranju lahko odpovemo, saj filozofiji ne moremo ubežati, pač pa je prav tako norost, misliti, da se lahko pri filozofiranju omejimo na sedanjost. Sedanjosti namreč ni mogoče razumeti brez preteklosti, iz katere se poraja. Za sedanjost ne moremo niti reči, da je zares aktualna, temveč, da je taka le navidezno: saj aktualen ni trenutek, ki beži, pač pa je aktualno to, kar vztraja onkraj trenutka. Skratka, zares aktualna je samo večnost.”

Tako zvenijo sklepne besede drugega, Platonovi in Aristotelovi misli posvečenega in

verjetno najpomembnejšega izmed petih delov Realejeve *Zgodovine antične filozofije*, ki jo dobivamo v branje in premislek tudi v slovenskem prevodu. Zvenijo na način, katerega sodobno slovensko uho ni najbolj vajeno. V njih ni najmanjšega sledu postmodernega relativizma, skepticizma in jezikovnega virtuoizma. V njih odzveneva le enostavna, jasna in mirna zavest večne vrednosti klasične metafizike.

Moč in posebnost tega monumentalnega uvoda v študij antične filozofije izvira verjetno ravno iz tega, da je napisan iz te in v tej zavesti. Gre za pogled na antično metafiziko, ki noče mehčati njene pojmovne silovitosti, razvidnosti njenih uvidov in konkluzivnosti njenih zaključkov. Ne gre za prikaz velike grško-rimske misli, ki bi slednjo skušal razpustiti v kategorijah sodobnega vehementno antimetafizičnega diskurza, ki hegemonsko obvladuje naš miselni in javni prostor. Gre skratka za prikaz izvorne antične metafizike, ki je sam brezkompromisno metafizičen: zanima ga le jasnost, enostavnost, preglednost in konkluzivnost prikaza.

Človek, ki se sprehaja po Realejevem pregledu antične filozofije, se počuti, kot da bi se sončil v žarkih latinske *claritas*, katere dedič Reale nedvomno je. Pedagoška domišljenost tega dela, prefinjena preprostost njegovih izrazov in prikazov, zgovornost izbranih citatov

približuje njen diskurz genialni enostavnosti in sporočilnosti Platonovih dialogov. Človek iz začetka 21. stoletja, ki je do konca sit namernega kompliciranja v sodobnem filozofskem žargonu, lahko v svoji lakoti po jasnosti najde končno v njenih petih zvezkih zanj primerno dušno pašo.

Vendar očarljiva, bralcu prijazna prosojnost tega dela, ki se ob sklepih posameznih poglavij zgosti v lapidarnih sintezah, ni njena edina odlika. Iz nje izvira njena globlja kvaliteta. Realejevo delo namreč na nesluten način *preobraža* naše razumevanje antične misli.

II.

Spremembe v razumevanju antične misli niso in ne morejo biti za nas samo slučajne spremembe, ki bi nas zadevale od zunaj. Zadevajo nas lahko le bistveno, saj zadevajo na temeljni ravni naše evropsko (in slovensko) samorazumevanje. Kot je sam Reale dejal v svojem predavanju o duhovnih temeljih Evrope, ki ga je ob izidu svojega dela v slovenskem prevodu imel 28. oktobra 2005 na SAZU, si Evrope ni mogoče konsistentno zamisliti, če jo želimo določiti na ravni geografije ali politike. Evropa je geografski pojav (njene meje je težko določiti, saj so premične) in meta-politični pojav (saj nikoli Evropa ni bila politična celota, razen mogoče v času Svetega rimskega cesarstva), ker je Evropa strogo vzeto duhovni

pojavnost. Tvorijo pa ga tri konstituenti: 1) grško-rimska kultura, 2) krščansko sporočilo in 3) novejša tehno-znanstvena revolucija. Izvorna (kronološko gledano) je tu zlasti grška kultura, ki pa je v filozofiji našla svojo zaključeno duhovno sistematizacijo. Filozofija, zlasti v svoji klasični, grški obliki predstavlja torej "izvorni fenomen duhovne Evrope", kakor je za Husserlom ponovil Reale v omenjenem predavanju. V grški filozofiji, zlasti v metafiziki, se namreč začenja tista oblika zavesti, ki tako bistveno razlikuje evropsko kulturo od vseh ostalih in ji daje svetovnozgodovinski pečat.

V tem smislu je takoj jasno, zakaj sprememba pogleda na antično filozofijo spreminja naše (evropsko, slovensko) samorazumevanje v svojem najbolj izvornem duhovnem temelju. Preobraža način, kako naj v temelju gledamo na sebe. Zato ni čudno, če vsi bistveni premiki v duhovni zgodovini Evrope nastopajo hkrati s spremembo pogleda na antično filozofijo. Ali bi si namreč lahko zamislili razcvet srednjeveške kulture brez ponovnega prevzema Aristotelovih spisov iz arabskega sveta? Ali bi se denimo univerzitetna kultura, tako bistvena za današnji čas, lahko razvila mimo spoštovanja, ki ga jo je med sholastiki uživala na novo odkrita Filozofova miselna sistematika? Ali pa bi si morda lahko zamišljali nastop novega veka brez ponovnega ovred-

notenja Platonove filozofije? Ali bi Descartes lahko tako vehementno zavrnil poznosholastični aristotelizem, če ga ne bi pri tem podpirala renesančna oživitve platonizma?

### III.

Začetki vekov evropske zgodovine se torej vselej začinjajo s prenovljenim in prenavljajočim povratkom k grškemu filozofskemu viru. Od tod njegova epohalna vrednost, pred katero ne moremo ostajati ravnodušni. Ključna novost Realejevega prikaza izvorne evropske misli pa je v tem, da nam omogoča izjemno jasno določitev njenih najbolj bistvenih imanentnih premikov in razmerij, in sicer zlasti enega, ki je nadvse temeljen: premika od Platonove k Aristotelovi misli ter razlike med njima.

Realejev pregled antične filozofije temelji namreč na novi interpretaciji Platonove misli, ki je nastala znotraj t. i. tübingenško-milanske šole, katere glavni nosilci so Hans Krämer, Konrad Gaiser in sam Giovanni Reale. Ta interpretacija temelji na ovrednotenju Platonovih *nenapisanih nauk*. Kakor razlaga naš avtor v prevedenem delu, je do sedaj utečena interpretacija Platonove misli temeljila na Platonovi *pisani besedi*. Teoretsko osnovo za tako branje je položil v začetku 19. stoletja Schleiermacher v svoji znameniti *Einleitung* k prevodom Platonovih spisov. Vendar je takšen interpretativni

poudarek na pisani besedi v nasprotju s samo *Platonovo črko*, kajti na več mestih (npr. v *Fajdroso* in v *VII. pismu*) nas opozarja, da svojih *najpomembnejših nauk* ni prepustil zapisu, pač pa jih je posredoval zgolj ustno svojim, na primeren način vpeljanim učencem. Teoretsko ozadje te Platonove odločitve je seveda sokratska določitev odnosov med filozofijo, govorom in pisavo.

Realejeva interpretacija celotne Platonove misli torej temelji (v skladu z odkritji tübingenško-milanske šole) na naukih, ki jih Platon ni zaupal pisani besedi. Ti nauki so prišli do nas preko pisnih pričevanj Platonovih učencev (zelo pomembna so tukaj zlasti Aristotelova pričevanja), ki so poslušali Platona v Akademiji. Interpretativni doprinos teh nauk je, da nam omogočajo boljše razumeti Platonov nauk o samem *arché*, o Temelju in Izvoru vsega, kar je. Te najbolj *temeljne* misli nam namreč Platon ne razloži v svojih spisih. Zaupal pa jo je živi, govorniki besedi, ki je, po Realejevi interpretaciji, odstrla Izvor kot *bipolarnost* ali soizvornost *absolutnega Enega in nedoločenega Dvojstva*. O tem razumevanju Izvora, ki deloma spominja na pitagorejstvo, je v Platonovi pisani misli le malo sledov. Vendar nam ravno ta pojmovnost daje vedeti, da se je Platon zavedal problema, ki zadeva razumevanje Izvora vsega bivajočega, kot problema izhajaja-

nja množstva vsega bivajočega iz enega Počela. *Kako naj namreč iz Enega izide množstvo, če je Eno absolutno in torej absolutno enovito?* Ta problem Reale označi kot glavni metafizični problem grške misli (str. 76 sl.). Platon, ki je bil sicer nagljen k razumevanju Izvora kot *absolutno Enega* (kakor je potem pokazalo celotno novoplatonsko izročilo), je bil prisiljen priznati določeno obliko množstva že v samem Izvoru vsega, saj bi drugače ne bilo jasno, *iz česa je nastalo množstvo bivajočega*. To množstvo, ki mora torej biti soizvorno z absolutnim Enim, označi Platon z izrazom *nedoločeno Dvojstvo*.

Ta ključni Platonov nauk o Izvoru nam po eni strani pokaže nov način, kako naj razumemo celoto njegove misli, obenem pa nam pojasni temeljni premik, ki nas popelje od Platonove misli k Aristotelovi. Če moramo namreč po Platonu misliti Izvor kot soizvornost absolutne Enovitosti in množstva, potem se postavlja vprašanje, *kako* naj to soizvornost sploh mislimo. Tukaj tudi Realejeve, Platonu zelo naklonjene rešitve v smislu nekakšne bipolarnosti puščajo bralca v pojmovni nepotešenosti in nejasnosti. Zadovolji nas šele Aristotelova rešitev tega problema, ki postavi za Izvor Boga v smislu absolutne Refleksije, Boga razumljenega kot Mišljenje Mišljenja. Samo v Mišljenju Mišljenja, ki je kot Mišljenje *absolutno enovito*, a obenem

razprto v *dvojstvo* mislečega Mišljenja in mišljenega Mišljenja, lahko mislimo soizvornost absolutno Enega in množstva, ter tako razrešimo problem Izvora. Takšnega Izvora in takšnega Boga pa, kot večkrat podčrta Reale, Platon ne pozna.

Skratka, šele s tem, ko nam Reale pokaže, da je temeljno vprašanje, ki vzgiblje grško metafiziko, vprašanje razmerja med Enim in množtvom na ravni Izvora, nam postane jasna bistvena razlika med Platonom in Aristotelom. Gre, kot vidimo, za razliko, ki ne pomeni popolnega preloma, pač pa prej nadaljnji razvoj in kontinuiteto. Pred Realejem se je (še posebej pod vplivov Jaegerjeve interpretacije) razlika med dvema gigantom antične misli razlagala v glavnem izhajajoč iz Aristotelovega zavračanja Platonovega nauka o idejah, ki pa je po Realeju drugotnega pomena, saj postane razumljivo šele, ko uvidimo razliko na veliko bolj temeljni ravni razumevanja Izvora ali - kot jo imenuje Reale - *protološki* ravni. S tem v zvezi gre omeniti tudi Realejevo obuditev razlikovanja med Platonovim henološkim in Aristotelovim ontološkim razumevanjem Izvora, ki se navezuje na razumevanje, ki ga je v renesansi že razvil Pico della Mirandola v svojem *De ente et uno*.

Na osnovi tako temeljito pridobljenega pogleda na osnovno distinkcijo med Platonovo in Aristotelovo mislijo

uspe našemu avtorju izrisati še druge, prav tako prepričljive opredelitve ostalih antičnih avtorjev. Zlasti so dobro izrisani pitagorejci, sofisti, helenistične šole ter misel Filona Aleksandrijskega in Plotina. Vendar tudi v tem pregledu čutimo, da se glavne stvari v antični filozofiji vendarle zgodijo znotraj odnosa Platon-Aristotel: ostalo nekako sledi iz njega.

#### IV.

Realejeva vizija antične filozofije je kljub jasnemu uvidu, da Aristotel v nakazanem smislu dopolnjuje Platona, močno zaznamovana z globoko naklonjenostjo Platonovi misli. V Platonovem odkritju nadčutnega sveta ali "*druge plovbe*", kakor sam z metaforo označi obrat k idealnim vsebinam, vidi Reale nosilni steber antične filozofije (in evropskega duha nasploh). Sama filozofija naj bi se namreč po njegovi interpretaciji razvila iz orfskih misterijev, torej iz tiste pesniško-mistične tradicije, ki se je sklicevala na mitičnega pesnika Orfeja in ki je močno naglašala obrat k notranjemu, duhovnemu, nadčutnemu nasproti bolj pozunanjeni grški javni (homerski) religiji. Ta poudarek na nadčutnem naj bi med predsokratiki dalje razvijali zlasti pitagorejci s svojim nadčutnim pojmovanjem Izvora kot Števila. To fundamentalno razvojno linijo sta seveda nadaljevala in bistveno razvila Sokrat in Platon ter v nakazanem smi-

slu tudi Aristotel. Sledi obdobje obrata k teoretskemu materializmu v času helenističnih filozofij stoikov, skeptikov in epikurejcev, ki pa ga Reale ovrednoti obenem kot obrat od teoretske filozofije k filozofiji življenja, od poudarka na modrosti (*sophía*) k poudarku na preudarnosti (*phrónesis*). Poudarek na nadčutnem zopet oživi judovski platonik Filon Aleksandrijski, ki odigrava zelo pomembno vlogo v Realejevem prikazu, ker naj bi ta filozof že razprl problemsko polje odnosa med vero in razumom, znotraj katerega se bo kasneje gibala srednjeveška filozofija. Po Filonu pa seveda baklo nadčutnega prevzame Plotin, ki obenem s svojim novoplatonizmom sklene obdobje antične filozofije.

Zanimivo je, da tako platonistično poudarjena zgodovina antične filozofije prihaja od človeka (r. 1931), ki se je oblikoval na milanski Katoliški univerzi Srca Jezusovega v času, ko je le-ta še bila eden najbolj živih centrov neotomističnih študij v Evropi. Gre za univerzo, na kateri so poučevali misleci, kot so Francesco Olgiati, Amato Masnovu, Gustavo Bontadini in Sofia Vanni Rovighi. Realejeva platonsko usmerjena misel raste skratka iz izrazito aristotelско-tomistično usmerjenega študijskega konteksta. Vendar je za milansko neosholastiko značilen določen racionalizem (zlasti pri Masnovu), ki se je že pri Bon-

tandinijevem učencu Emanuelu Severinu iztekel naravnost v strogi parmenidovski panteizem in panlogizem, ki z aristotelizmom nima več nobene povezave. Če upoštevamo to potezo milanske neotomistične šole, nam postane nekoliko bolj jasno, kako jo je lahko Reale spremenil v enega najpomembnejših evropskih središč proučevanja platonizma.

Potem ko je leta 1972 postal redni profesor na Katoliški univerzi, je namreč v njenem kontekstu ustanovil *Center za raziskovanje metafizike*, ki predstavlja nedeljivo celoto z že omenjenim tübingenskim krogom proučevanja Platonove misli. Med publikacijami tega centra izstopajo zlasti Realejeva dela, med katerimi velja zlasti izpostaviti delo *Per una nuova interpretazione di Platone* (Milan 1987, zadnja izdaja 2003), v katerem poda omenjeno novo razumevanje Platonove misli v luči njegovih nezapisanih nauk. Prav tako pomembno je delo *Il concetto della filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele* (Milan 1961, zadnja izdaja 1994) ter *Uvod* k prevodu Aristotelove *Metafizike* (Milan 1993), kjer Reale prikaže nakazano razmerje kontinuitete in razvoja med Platonom in Aristotelom. Med pomembnejšimi publikacijami so tudi prevodi temeljnih filozofskih del antike (a ne samo antike) z izvirnim besedilom ob strani in tehtno spremno študijo, ki so do pred kratkim

pod Realejevim vodstvom izhajali pri založbi Rusconi, zadnja leta pa izhajajo pri založbi Bompiani. Zajeta so vsa dela Platona, večina del Aristotela, pomembnejša dela sv. Avguština, Filona, Epikteta, Prokla, Porfirija, Parmenida, Seneka, Abelarda, Suarez, sv. Tomaža itn. Nekakšen povzetek in sinteza teh publikacij pa predstavlja ravnokar prevedena *Zgodovina antične filozofije*. Še širšo sintezo Realejevega pogleda na celotno zgodovino filozofije pa najdemo v obsežnem, a zelo priljubljenem delu *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* (trije zvezki), ki ga je Reale skupaj z Dariom Antiserijem spisal kot učbenik za gimnazijski pouk filozofije na italijanskih šolah.

### V.

Značilna za Realejev prikaz zgodovine antične misli je torej platonska orientacija, ki pa ne more skriti svoje zaznamovanosti z neosholastičnim idealom *philosophiae perennis*, o kateri zgovorno priča že uvodni citat. Jasnost sholastičnega miselnega sloga je zagotovo na delu v jasnosti in prodornosti Realejevega prikaza antične filozofije in tvori nekakšno skrito, a zelo učinkovito dediščino z nadvse pozitivnim izidom. Vendar ravno Realejeva nagnjenost k platonističnemu intelektualizmu onemogoča prikazu, da bi bolj izpostavil eksistencialno vrednost antične misli. Eksistencialno razsežnost



Platonove, zlasti pa Aristotelove misli je sodobna hermenevtična filozofija (zlasti v Heideggerjevem in Gadamerjevem opusu) znala zelo prepričljivo prikazati. V eksistencialni razsežnosti Aristotelove ontologije in etike gre namreč tudi iskati eno izmed temeljnih razlik med Platonom in Aristotelom. Vendar Reale teh poudarkov ne izpostavi. Omeni le eksistencialno-filozofski poudarek pri helenističnih filozofskih šolah, ne pa pri velikih dveh tvorcih evropske metafizike. Ni čudno, da platonika Realeja ne zanima eksistencialni naboj Aristotelove misli, ki ga je znal Heidegger tako mojstrsko razpreti v svojih predavanjih iz časa tik pred zasnovo *Biti in časa*. Zanima ga pač pretežno pojmovna, idejna plat antične misli. Za-

nimivo pa je, da ravno ta platonistično zasnovana zgodovina antične filozofije deluje (če jo natančno beremo) kot sijajen uvod v Aristotelovo misel. Saj, kot smo videli, Aristotel po Realeju dogradi in dopolni Platonovo temeljno misel o Izvoru vsega. Kot pove sam na več mestih Aristotel "*dovrši in izpopolni Platonovo drugo plovbo*" (str. 293) in je torej v njem "*nekaj več kot v Platonu*" (str. 291).

Vendar platonizem Realejevih spisov ni samo izraz osebne filozofske usmerjenosti avtorja. Je več kot to, saj očitno prihaja nasproti neki širši potrebi današnje evropske družbe. Njegovi spisi se prevajajo v več kot petnajst jezikov in to v več ponatisih. Osupljiv je tudi podatek, s katerim je avtor postregel na tiskovni konferenci, da sta po

neki statistiki najbolj prodajana filozofska avtorja v Evropi in Ameriki v zadnjem času ne Freud, Marx ali Lacan, pač pa Platon in sv. Avguštin. Sodobni svet je očitno sit postmodernega relativizma in si želi znova zadihati v območju jasnega, nadčutnega, idealnega in brezpogojnega. Želi se znova pustiti navdihniti od večno sveže misli antičnega, klasičnega sveta. Želi se vrniti k Izviru. Velika zasluga Realejeve *Zgodovine antične filozofije* pa je prav v tem, da s premišljeno enostavnostjo prikaza globine te misli pripomore k temu, da postane antična filozofija, ta temelj evropejstva, znova intelektualna in duhovna hrana duhovno in intelektualno izstradanemu postmodernemu človeku.

Ivo Kerže

*Tebi*

*ki veš,*

*kako črno-belim trenutkom vdahnuti barve,*

*kako tišini podariti glas*

*in kako dotiku dodati ljubezen.*

Marijan Ivanuša,

Kako sem preplaval Kamnito reko

(samozaložba 2003)

**Avtorica slikovnih del:** Andreja Muha, rojena leta 1977 v Ljubljani. Absolventka slikarstva na Akademiji za likovno umetnost v Ljubljani.

**Opravičilo:** V prejšnji številki Tretjega dne je pri članku *Človek: Unikat, pokopan pod te•o posnemanja* pomotoma izpadlo ime prevajalke Jasmine Arambašič. Njej in bralcem se opravičujem.

*Lenart Rihar, odgovorni urednik*