

Damjan Mandelc

SAVATRO VA

VPRA [ANJA @IVLJENJA

Knjiga *Vprašanja življenja* (*Las Preguntas de la vida*, Ariel, Madrid 1999) se postavlja nasproti plitki in zmedeni filozofski literaturi. Iz človeškega fokusa in sodobno se loteva tem, ki so jih motrili ljudje vseh časov in ki bodo vedno aktualne. Savater je daleč od tega, da bi ponujal odgovore, temveč spodbuja nove dvome, naša predpostavljena vedenja postavlja pod vprašaj in že na prvih straneh opozarja, da se filozofije na da učiti, ampak da se lahko samo filozofira. To pa pomeni *znati gledati*, *znati spraševati* in *znati argumentirati*. Fernando Savater ni samo filozof velikega slovesa, ki skupaj s sodobnikom Julianom Mariasom dosti priobčuje v španskem tisku, ampak poleg tega, da poseduje kulturno in intelektualno solventnost, tudi izvrstno komunicira. Kvalitete njegove knjige so bogastvo in jasnost eksplikacije, zgoščenost, podkrepljena z mislijo raznovrstnih piscev, ki se v knjigi pojavljajo kot pomoč prikazu evolucije misli posamezne teme: od Platona, Descartesa in Nietzscheja pa vse do Popperja in piscev, ki se razlikujejo tako po stilu kot tudi času pisanja – Shakespearja, Schillerja, Borgesa, ...

177

Glavne Savatrove teme so, podobno kot v drugih njegovih spisih, razum, človeška skupnost, človeško dostojanstvo, življenje in smrt, jezik in svoboda. Seveda se ukvarja tudi z drugimi, tipično »večnostnimi« temami: jazom, kozmosom, naravo, lepoto, časom, ... V vsakem primeru pa je polnost in razno-

likost pogledov na vsako temo prezentirana v vseh poglavjih. Naloga filozofa je, da nas sili misliti, in resnica je, da Savater to delo dobro opravlja. Tako v svojih romanih kot v člankih nas vedno prisili v poglobljeno refleksijo. V *Vprašanjih življenja* nam zastavlja najpomembnejša vprašanja naših življenj, ki pa nimajo gotovih odgovorov in jih moramo venomer znova premišljevati. Nikoli namreč ne vemo s popolno gotovostjo. Treba je vedeti, da filozofiranje ne pomeni *razrešitve* dvomov, temveč prej *vstopanje* vanje. Savatrova knjiga je najbrž ena tistih, ki moti veliko ljudi, saj avtor tudi o najbolj »nevarnih« temah razmišlja predvsem z razumom, in ne s srcem. Tako pravi, da je ves razum dialog, toda dialog, ki lahko poteka le med enakimi. Če nočemo, da bo kdo odločal za nas in namesto nas, moramo postati gospodarji svojega razuma (ki je edina pot k resnici) in razviti sposobnost, da nas prepriča boljši argument. Posebej zanimivo je poznavanje Savatrovih stališč pri prebiranju avtorjev, ki pišejo o znanosti, npr. Carla Sagana, saj najdemo veliko skupnih točk.

V svojem razmišljanju bom skušal pri vsakem poglavju *Vprašanj življenja* poudariti to, kar je bistveno. Pri tem pa Savater na koncu poglavja ne poda odgovorov, ampak zastavlja nova vprašanja, ki so spodbuda nadaljnjim iskanjem. Čeprav si na trenutke pomaga z zelo preprostimi primeri in poenostavljenimi izpeljavami, se za besedami in prispodobami skriva globoka, analitična, komparativna in iskrena misel, ki ustvarja pristno vzdušje filozofskega diskurza.

178

1. Smrt za začetek¹

Savater poglavje o smrti začne z mislijo o starih Grkih, ki so poznali le en izraz za besedi človek in smrten. To pomeni, da so človeka jasno enačili z njegovo najbolj lastno usodo, namreč s smrtjo. Nato avtor primerja življenje rastlin, živali in človeka. Pravi, da rastline in živali ne živijo na enak način kot človek, saj se človek edini od vseh živih bitij zaveda svoje smrti, svoje biti-k-smrti. To je tudi izvor njegovih najglobljih strahov. Seveda je smrt lastna vsem, toda velika razlika je med vedenjem, da se bo *vsem* zgodilo nekaj slabega, in vedenjem, da se bo to zgodilo prav *meni*. Smrt nas tako neskončno individualizira, hkrati pa nas dela vse enake. Savater skuša opozicijo med življenjem in smrtjo ponazoriti z mislijo Montaigna, ki pravi: »Ne umremo zato, ker smo bolni,

¹ Naslovi so prevod naslovov poglavij španskega izvirnika (op. prev.).

ampak zato, ker smo živi.«² Tako najpomembnejša razlika ni med biti zdrav in bolan, temveč med biti živ ali mrtev; med biti ali ne-bit.

Kako je umreti? Kako je biti mrtev? Fundamentalno vprašanje smrti bo po Savatrovem mnenju sicer za vedno ostalo neodgovorjeno, kljub temu pa nam ponudi v prebiranju Tolstojev roman *Smrt Ivana Iliča* in Ionescovo tragikomedijo *Kralj izhod*, deli, ki lahko po njegovem vsaj malo pomagata pri razmišljanju o tej zapleteni snovi.

Glede bogov Savater pravi, da so vsi bogovi antropomorfni – bogovi smrti, bogovi, ki jih smrt zadeva in ki imajo ključ do večnega življenja. Predvsem pa so nesmrtni. V vseh časih je bila po avtorjevem mnenju religija orodje, ki naj smrti da pomen. Ko govori o potencialnem posmrtnem bivanju, Savater strogo razmeji pomen besede življenje (kot življenje tukaj in tako) in besede eksistenca. Za to- in onostransko življenje ne uporablja istega izraza. Religije, ki ponujajo veličastno posmrtno zagotovilo večnega »življenja«, v resnici ponujajo le večno eksistenco ali trajanje, ki pa ni enako človeškemu življenju, našemu življenju. Savater nato poudari misel Miguela de Unamuna iz dela *Tragično občutje življenja*, da bi želel ostati to, kar je in kakršen je, tudi na drugem svetu. Takšno razmišljanje pa po Savatrovem mnenju poraja resen teoretski problem: Kako bi onostransko »življenje« lahko sploh bilo enako temu in še vedno individualno moje, če ne bi bilo strahu pred smrtjo? Če zanikamo ali zavračamo svojo smrtnost, nekako zavračamo tudi svojo človeškost. Paradoksalno je, da »verniki« (creyentes) verjamejo v razna religiozna prepričanja, hkrati pa ne verjamejo v najbolj očitno, nujno in vseprisotno dejstvo – smrt. Ko t. i. »verniki« zanikajo realnost smrti, so v resnici »neverniki«. Savater meni, da vera v posmrtno bivanje najbrž izvira od zgodnjih ljudi, ki so mrtvega človeka po videzu enčili s spečim in tako predpostavljali, da tako kot speči človek v resnici ni mrtev, tudi mrtvi nekako sanja. Savater dodaja: če človek ne bi sanjal, najbrž ne bi nikoli pomislil, da obstaja življenje po smrti.

Smrt drugega nas navdaja z bolečino in žalostjo, ko pa razmišljamo o lastni smrti, je glavno čustvo strah. Toda že grški filozof Epikur je opozarjal, da se smrti ni treba bati, kajti njena narava je taka, da jaz in smrt ne moreta nikoli soobstajati. Ko smo živi, ni smrti, ko pa pride smrt, že ni več nas. Zares grozljivo bi bilo biti zavestno mrtev, torej ostati na nek način živ, medtem ko bi

² Savater, *Las preguntas de la vida*.

vedel, da si v resnici za vedno mrtev. Savater pravi, da bi to ne bilo le absurdno, ampak tudi kontradiktorno.

Toda, se sprašuje avtor, je ne-biti res tako grozljivo? Konec koncev tudi pred rojstvom nismo obstajali, pa nam to ne povzroča problemov. Po smrti bomo šli na isti kraj (ali bolje ne-kraj), kjer smo že bili (oziroma nismo bili) pred rojstvom. Lukrecij, Epikurov učenec je ta paralelizem opisal v naslednjih nepozabnih besedah:

*Poglej nazaj v večnost stoletij, ki so minila,
preden smo se rodili, in ki našemu življenju ne pomenijo nič.
V tej večnosti nam Narava ponuja ogledalo prihodnjega časa,
v katerem lahko vidimo večnost, ki prihaja za našo smrtjo.
Je kar koli grozljivega in mučnega v tem prizoru?
Mar ni spokojno kot globok spanec?*³

180 Če smrt pomeni ne-bit, potem smo jo enkrat že premagali; na dan, ko smo bili rojeni. Čeprav smo smrtni, smo vseeno ubežali večni smrti, kajti smrti smo le uspeli ukrasti delček časa; leta, ko smo živeli. Eden največjih zahodnih filozofov, Spinoza, je rekel: »Svoboden človek o smrti razmišlja najmanj od vseh stvari in njegova modrost je meditacija o življenju, in ne o smrti.«⁴ Spinoza je s tem hotel reči, da je razmišljanje o smrti slaba opora, saj o njej ne moremo reči nič pozitivnega. Smrt je namreč čista negacija, je popolno nasprotje življenja. Pripravi nas k razmišljanju, toda ne o smrti, marveč o življenju.

Savater poglavje o smrti zaključ, takole: »Misel, zbudena ob dejstvu smrti, se odbije od neprepustne stene smrti in pride nazaj k subjektu življenja. Ob možnosti, da mežimo, da ne bi videli smrti, ali da pustimo, da nas straši in slepi, imamo še eno možnost, to je, da skušamo razumeti življenje.«⁵

1. Resnice razuma

Ko Savater govori o razumu, védenju in znanju, se mu postavljajo vprašanja, kot so: kako sem znanje pridobil, kako vem, kar mislim, da vem, kako sem

³ Lukrecij: *De Rerum Natura*, III. knjiga, 1336–1344.

⁴ Spinoza: *Etika*, IV. poglavje.

⁵ Savater, *Las preguntas de la vida Vprašanja življenja*, str. 43.

lahko prepričan v svoje znanje ...? Po njegovem mnenju je prva naloga iskanje argumentov, ki bodo moje vedenje potrdili ali ovrgli. Ta proces vrednotenja argumentov, preden jih sprejmemo kot resnico, je poznan kot razumevanje. Razum je kombinacija deduktivnih procesov, poizkusov, preverjanj, postopkov izločanja, temelji pa deloma na izkušnjah, deloma pa na principih logike (to definicijo je uporabil Leibniz). Razum najprej skuša uskladiti osebno, subjektivno stališče z bolj objektivnim stališčem, tj. stališčem, katerega realnost lahko preveri katero koli drugo racionalno bitje. Cilj racionalne metode je vzpostavitev resnice, največjega možnega ravnovesja med tem, kar verjamem, in tem, kar je resnično dano v realnem svetu. Za Savatra je ena prvih nalog razuma označitev različnih polj resnic, ki sestavljajo realnost – eden vidnejših primerov zmede med dvema poljema resnice je npr. nezdružljivost teorije velikega poka in Boga stvarnika, kajti jasno je, da Bog ni in ne more biti princip v fiziki.

Ortega y Gasset je vzpostavil ločevanje med idejami in verjetji (prepričanji). Pravi, da so ideje naši lastni intelektualni konstrukti, npr. fotosinteza ali teorija relativnosti, naša prepričanja pa so tiste gotovosti, ki jih jemljemo za samoumevne (ko npr. verjamemo, da se bomo ob odhodu iz hiše znašli na znani ulici in ne na Luninem površju).⁶ Ideje imamo, medtem ko prepričanja živimo.

181

Savater v nadaljevanju opredeli glavne filozofske pozicije, ki se ukvarjajo z veljavnostjo razumskih izvajanj: racionalizem, skepticizem in relativizem. Tako kot racionalisti verjamejo v efektivnost razuma, skeptiki o tem dvomijo in ne verjamejo, da lahko razum vzpostavi absolutno resnico. Relativisti menijo, da ni absolutnih resnic, ampak so le relativne, odvisno pač od etničnih korenin, spola, družbene pozicije, individualnih interesov ljudi ali skupin, ki jih zastopajo.

Za avtorja imajo skeptiki prav, ko pravijo, da nikoli ne bomo mogli imeti znanja, ki bi bilo absolutno resnično ali brez dvomov, kajti bolj ko vrtamo v svoje vedenje, večje luknje odkrivamo. Toda skeptike spravi na led z relativizacijo njihove osnovne pozicije: če ni nič resnično, ali ni resnično vsaj to, da ni nič resnično? Skepticizem lahko obtožimo kontradiktornosti, skeptiki namreč lahko imajo dobre argumente proti možnemu obstoju racionalnega vedenja, da bi prišli do tega, pa morajo taisto razumskost uporabiti pri svojem argumentiranju.

⁶ *Las preguntas de la vida, Vprašanja življenja*, str. 55.

Savater pravi, da smo ljudje sposobni razumevati realnost vsaj deloma, to pa zato, ker smo del te realnosti in naš ustroj odgovarja njenim principom. Naša čutila in možgani so resnični in zato jim tudi uspeva refleksija ostale realnosti. Morda je najprepričljivejši odgovor glede vedenja dal Kant v *Kritiki čistega uma*. Po Kantu je vedenje kombinacija tega, kar nam kažejo realnost, nato naša zmožnost, sprejemati občutja, in nazadnje kategorije našega intelekta. Stvari po sebi ne moremo razumeti, lahko jih le umevamo skozi svoja čutila in inteligenco. Ne poznamo »prave« realnosti, ampak samo tisto, ki je realna za nas. Naše vedenje je resnično vedenje, toda seže lahko le do tja, do koder nam dopuščajo naše zmožnosti (čutne in intelektualne). Če razum motri stvari, o katerih čutila ne dajejo dovolj informacij, v resnici o njih ne moremo vedeti ničesar. Ko razum spekulira o duši, Bogu, o vesolju, se podaja v kontradikcije. Bistvena pri Kantovi poziciji je tako sinteza, kajti s sintetiziranjem lahko pridemo do splošnejših resnic in širšega razumevanja realnosti.

182 Druga pozicija v odnosu do razumevanja realnosti je relativizem. Ta človekovo vedenje relativizira glede na kulturo, spol itd. Relativist pravi, da ima vsaka kultura svojo logiko in vsak individuum svoj način razmišljanja. Savater mu odgovarja, da naše socio-kulturno in psihološko stanje sicer res precej vpliva na naše umevanje in mišljenje, vendar to ne pomeni, da zadnje zaradi tega ni pravilno. Tako je, če govorimo o mitologiji, gastronomiji ali poetskem izražanju, vpliv naše kulture in osebnih značilnosti veliko bolj odločilen kot takrat, ko se nanašamo na znanost ali principe človeškega soobstoja.

Reči, da je nekaj »res«, v resnici pomeni, da je »bolj res«, kot so druge trditve o isti stvari, ne pa da predstavlja absolutno resnico. Santayana je v zvezi s tem izrekel besede: »Absolutna resnica je neodkriljiva ravno zato, ker ni perspektiva.⁷

Obstaja pa še tretja pot do resnice. Tisti, ki ji pripadajo, verjamejo v večno, absolutno resnico, Resnico. Resnico, ki se nam sama razkrije, enkrat po superčloveških učiteljih (bogovih, razsvetljenih prednikih, ...), enkrat kot manifestacija privilegirane oblike vizije, enkrat kot neracionalna intuicija, skozi občutja ali strast. Do takšne resnice imajo dostop le privilegirani, in kdor ni takšen, jo sprejema le posredno. Takšno resnico je treba sprejeti »v paketu«, brez ugovarjanja, in ne more biti podvržena procesu dvoma, ki raste iz ra-

⁷ *Kraljestva biti*, Santayana.

zumskega mišljenja. Metoda razuma pa je popolnoma drugačna. Predvsem, odprta je za vse in ne razlikuje med ljudmi. Razum ne zahteva vere ali spiritualnih priprav, za razumevanje ni treba pripadati kakšni posebni etnični večini ali manjšini, niti kakšnemu določenemu jeziku. Razum zahteva le to, da ga uporabimo. Savater pravi, da lahko nadnaravna doživetja ali razodetja vedno hlinimo ali si jih izmišljujemo, nikoli pa ne moremo hliniti razumskih izvajanj. Razumskost človeka ima tudi politične posledice, kajti razumski proces (argumentacija, podatki, dvomi, dokazi, protidokazi, ...) je podoben metodi dialoga. Torej je razmišljanje že vselej družbeno in vedno sledi vzorcem spraševanja in odgovarjanja. Savater pri tem doda, da so bili stari Grki tisti, ki so izpopolnili umetnost dialoga, *logosa* kot živega fenomena, ki so ga izvajali le oralno (napisano je bilo po njihovem mnenju le slab nadomestek prvega).

Človek se razmišljanja ne nauči sam, kajti mišljenje se dogodeva le v komunikaciji in konfrontaciji z drugimi. Vse mišljenje je v osnovi konverzacija, pogovor. To pa ne pomeni le poslušanja ali poveljevanja, ampak pomeni proces, ki se dogaja med enakimi. Najbrž je to razlog, da se je filozofsko razmišljanje rodilo ob istem času kot prve politične institucije demokracije (čeprav ne demokracije v povsem današnjem pomenu te besede). Pogosto je slišati za povezavo med zmožnostjo argumentiranja in demokratično enakostjo, tj. da ima vsak pravico do svojega mnenja. Takšno razmišljanje je dogmatično, skoraj totalitarno. Je nedemokratično, kajti demokracija temelji na principu, da ni nihče rojen, da bi vladal, in nihče, da bi ubogal. Rojeni smo z zmožnostjo mišljenja in zato imamo politično pravico, da soodločamo, kako naj se vlada v skupnosti, katere del smo. Toda, če so vsi državljani politično enaki, to še ne pomeni, da je takšno tudi njihovo mnenje. Včasih so bile družbene resnice določene od bogov, tradicije ali absolutnih monarhov, danes pa, v demokratični družbi, iščemo resnico na drugačen način. Imeti mnenje ne pomeni posedovati nečesa, česar ni mogoče vzeti. Mnenje je treba ponuditi v debato, kjer se odloči, kateri argumenti imajo več teže in kaj je objektivnejše. Ko razmišljamo, ne smemo le argumentirati s pomočjo razuma, ampak moramo – kar je še pomembnejše – razviti zmožnost, odstopiti od svojih argumentov, če so drugi boljši. Savater pravi, da ni dovolj biti le racionalno bitje, treba je biti tudi razumno bitje. Z racionalne perspektive je resnica, ki jo iščemo, vedno na koncu, torej ni nikoli startna pozicija v debati. Avtor poglavje zaključí z razmišljanjem o tem, da če smo tip človeka, ki sicer zna ugovarjati, ne pusti pa se prepričati, takrat potrebujemo vodjo, Boga ali Velikega Eksperta, ki bo nazadnje namesto nas odločil, kaj je res.

3. Jaz znotraj, jaz zunaj

Savater tretje poglavje naslovi *Jaz znotraj, jaz zunaj* in tako slikovito ponazori filozofski problem, katerega glavna dilema se bije znotraj vprašanja o duši in jazu, o sedežu jaza, o varljivem razmerju med telesom in dušo ... Človeško bitje je v razmerju do drugih živih bitij edino, ki je zmožno samozavedanja.

Filozofi pa tudi teologi so vprašanja o duši, o sedežu duše, o telesu in njunem odnosu odpirali v vseh časih. Eden bolj znamenitih je po Savatrovem mnenju Descartes, ki s pomočjo metodičnega dvoma prispe do slovite teorije o obstoju jaza: če lahko dvomim in se motim, torej mislim, potem moram biti. Descartes tako pride do jaza, ki je zanj *res cogitans*, misleča stvar. V svojem raziskovanju pa govori tudi o duši, pojmu, ki je religiozno zaznamovan. Savater zameri Descartesu, da kljub svojemu metodičnemu dvomu tako hitro in nekritično sprejme »dušo« in »osebni jaz«. Po Descartesu je duša entiteta, ki je popolnoma drugačna od telesa in od njega ločena, dandanes pa se nevrologi in psihiatri zaradi napredka v raziskovanju možganov in človeške psihe takšnemu razmišljanju lahko le nasmehnejo.

184

Savater vprašanje »samega sebe«, torej kontinuitete jaza, razloži s pomočjo spomina. »Isti jaz« pomeni, da kljub temu, da se ves čas spreminjam, nekaj vseeno ostaja stalno. Lichtenberg v enem svojih aforizmov pravi, da je moje telo del sveta, ki so ga moje misli zmožne spreminjati. Človek namreč lahko deluje le preko in s pomočjo svojega telesa. Savater je tako prepričan, da se jaz začne in konča znotraj meja mojega telesa.

Ob vprašanju, ali ljudje telesa »imamo« ali telesa »smo«, so se pogosto lomila kopija, kajti nekateri pogledi gredo v to smer, da ljudje, tj. naše bistvo, smo »znotraj« telesa kot nekakšni duhovi, upravljajoči telo. Nekateri gredo še dlje in telo pojmujejo kot zapor, brez katerega bi bilo naše bivanje lažje in svobodnejše. Mar naj verjamemo, da smo v svoja telesa nekako vkrcani in da jih upravljamo kot nekakšna vozila? Če je tako, potem moramo določiti pozicijo tega »jaza«, »duše« v telesu. Čeprav nekateri, ko hočejo pokazati »nase«, kažejo na svoje srce, je bolj verjetno, da ima »duša« sedež v glavi. Toda takšna pozicija »znotraj« ni krajevna oznaka, kajti duša ni nekod umeščena, kot nekakšen organ ali del telesa. Savater takšno razmišljanje zavrača, toda tudi nasprotna pozicija, tj. da smo ljudje le svoja telesa, prinaša nemalo zadreg.

Aristotel je menil, da je duša »oblika« (forma) telesa, ne oblika v smislu nečesa zunanjega, ampak kot vitalni princip, ki nas naredi eksistirajoče. Danes nevrobiologi zatrjujejo, da intelektualni fenomen naše zavesti proizvaja naš živčni sistem, ki ima operativni center v možganih. Ko torej govorimo o »duši« ali »duhu«, v resnici govorimo o enem izmed učinkov, ki ga proizvaja delovanje našega telesa. Podobno je, ko govorimo o svetlobi, ki prihaja iz baterije, saj se nanašamo na učinek, ki ga ta proizvaja. Naivno bi bilo verjeti, da je svetloba nekaj drugačnega in ločenega od baterije. Še bolj naivno pa bi se bilo spraševati, kam gre svetloba, ko baterijo ugasnemo.

Savater zagovarja stališče, da ljudje smo svoja telesa, ker brez njih ne moremo misliti ali se smejeti, toda smeh in misel dodata nekaj, kar je drugačne dimenzije (duhovne?), te pa ne moremo povsem razumeti, če ne gremo preko čiste filozofske razlage, ki opisuje nujne materialne osnove. *Jaz znotraj* in *jaz zunaj* sta torej dve dimenziji mojega življenja. Po eni strani sem telo v svetu teles, med njimi se gibljem in delujem, po drugi strani pa sem neke vrste eksperiment narave, znotraj katerega imam mnenje, trpim, uživam, sanjam, ... Način, kako fizično funkcioniram, seveda odločilno vpliva na ta eksperiment in obratno.

185

Stara debata glede odnosa med mojo dušo (toda, od kod naj moja duša izvira, če ne iz mojega telesa?) in mojim telesom (toda ali je lahko telo brez duše še moje telo?) je lepo izražena tudi v pesmi Jorgeja Guilléna *Izjava*: »Ko se vrača k mesu, se duša obrne proti očem in udari. Svetloba! Preplavi moje bitje. Pravi čudež!«⁸

Pred koncem se Savater ustavi še pri solipsizmu (poziciji, da obstajam le jaz, vse drugo je od mene ustvarjeno in odvisno; tudi drugi ljudje ne obstajajo). Po Savatrovem mnenju je najbolj soliden argument proti solipsizmu tisti, ki ga je poudaril avstrijski filozof Ludwig Wittgenstein. Dokazuje ga z idejo, da privatni, osebni jezik ne more obstajati. Kateri koli človeški jezik, da je ta sploh lahko jezik, morajo drugi razumeti. Takoj ko začnem razmišljati o sebi, vidim, da posedujem jezik, brez katerega ne bi mogel misliti, niti sanjati. Jezika si nisem izmislil sam, ampak sem ga dobil od drugih. Jezik je javna stvar, kar pomeni, da ga razumejo in uporabljajo tudi drugi. Besed, kot so »jaz«, »eksistirati«, »biti«, ni ustvarilo izolirano bitje, te besede so simbolne kreacije, ki

⁸ Fernando Savater, *Las preguntas de la vida, Vprašanja življenja*, str. 87.

imajo svoje mesto v človeški zgodovini in človeški geografiji. Tako sem jaz »svoj«, ker se lahko nanašam »nase« v odnosu s »tabo«, v jeziku, ki omogoča, da »ti« govoriš z »mano«.

4. Simbolna žival

Človek je govoreče bitje in jezik je certifikat, ki potrjuje moje članstvo v človeški vrsti. Je pravi genetski kod naše vrste, človeštva. Človeško bitje je izjemno kompleksno in ljudje imajo mnogo lastnosti, ki jih opredeljujejo kot človeška bitja: tehnične zmožnosti, da obvladujejo naravne sile in jih uporabljajo v svoj prid, spretnosti v lovu, uporabo jezika in racionalnega mišljenja, ... Lastnost ljudi, da lahko izbirajo med različnimi možnostmi, se imenuje svoboda.

186 Savater omenja filozofa Giovannija Pica della Mirandola iz XV. stoletja, ki v svoji knjigi *O dostojanstvu človeka* ponudi nov, zelo originalen pogled. Do takrat so filozofi človekovo superiornost razumevali iz njegove racionalnosti, iz dejstva, da je narejen po božji podobi, da je zmožen podjarmiti druga živa bitja, ... To pomeni, da je bil človek do takrat ovenčan za *nekaj več*, kot so druga bitja. Toda po Picu izvira človeško stanje iz *biti nekaj manj*, kot so druga bitja. Dejansko vse, kar obstaja, od nadangelov do kamna, zaseda prostor, določen od Boga. Vse stvari v tem svetu morajo biti tako, kot so oz. kot Bog želi, da so. Vse stvari so tako določene, vse, razen človeka. Po Picu je najboljša stvar pri človeku ta, da je odprt in nedoločen. Bog je ustvaril vse, kar obstaja, le človeka je pustil polustvarjenega, tj. dopustil je možnost, da človek sam dokonča božansko delo. Človek je zmožen ustvariti samega sebe in druge stvari in je zato nekako podoben bogu. Človeško bitje je tako bitje, ki ni ne žival in ne bog.

V modernem času smo ljudje trikrat doživeli veliko teoretsko ponižanje, trikrat povezano z znanostjo in trikrat v nasprotju z religioznimi dogmami. Ta ponižanja Freud poimenuje trije udarci človekovemu narcizmu. Prvo ponižanje se je zgodilo v šestnajstem in sedemnajstem stoletju in je zadevalo delo Kopernika, Galileja in Keplerja: Zemlja, naš planet, je bila umaknjena iz centra vesolja, izgubila je veličino in negibnost, saj je začela krožiti okrog Sonca. Drugo ponižanje se je zgodilo v 19. stoletju, ko je Darwin prepričljivo dokazal, da je človeška vrsta le ena izmed mnogih in da nismo neposredno ustvarjeni od

Boga in po njegovi podobi, pač pa izviramo, po mnogih mutacijah v dolgi genetski vrsti, iz drugih antropoidnih sesalcev. Tretje ponižanje pa je prišlo konec 19. stoletja s Sigmundom Freudom, ki je našo zavest ali dušo spremenil v nekaj kompleksnega, kar je daleč od nečesa transparentnega in pod vplivom nezavednih impulzov, ki jih ne moremo nadzorovati. Človek je žival in tako se izkaže, da človek ni padel iz nebes, ampak je zrasel iz zemlje. Po mnenju Bahovčeve pride pri teh naukih najbolje do izraza nov človekov odnos do zgodovine: »Prihodnost prevlada nad preteklostjo, dejanje nad dediščino, razum nad tradicijo, celotni razvoj pa poteka v smeri osvobajanja od avtoritete, osvobajanja v imenu naravoslovnih znanosti.«⁹

Naj nadaljujem s Savatom. Ta pravi, da je prva razlika med živalsko in človekovo inteligenco ta, da živali uporabljajo svoj razum, da bi dobile, kar potrebujejo, človek pa ga uporablja tudi zato, da bi odkril nove potrebe. Človek je *nezadovoljna* žival, nezmožna zadovoljiti svoje potrebe, ne da bi se takoj ozrla za novimi. Živalska inteligenca je povsem odvisna od nagonov in zato je zelo učinkovita, hkrati pa ne omogoča odkritja česar koli novega. Človeška inteligenca pa, nasprotno, tudi iz nagonских potreb oblikuje nekaj novega: iz potrebe po hrani se razvije gastronomija, iz parjenja erotika, itd. Savater poda strnjen vpogled v človeško evolucijo in pride do ugotovitve, da so ljudje vzpostavili odnose s sodelovanjem znotraj skupine, v kateri so si delili delo in naloge (nekateri so priskrbeli hrano, drugi varnost, ...), kar je nepoznano med drugimi primati. Predvsem pa je pomembno to, da so samo ljudje ohranili pomembne odnose z manjkajočimi posamezniki, to pa pomeni, da gre mreža človeških odnosov preko aktualnih mej skupine ali ljudstva. Človek je sposoben, spominjati se drugih, tudi ko niso več živi.

Živali živijo drugačno življenje kot človek. V svoji knjigi *Teorija religije* Georges Bataille pravi, da so živali kot »voda v vodi«, kar pomeni, da so v popolni simbiozi s svojim okoljem in da se niso zmožni oddaljiti od svoje vrste. Max Scheler je v svojem delu *Človekovo mesto v naravi* ločil med »habitatom« živali in »svetom« ljudi. V habitatu, kjer živijo živali, ni nič nevtralnega, vse je ali dobro ali pa slabo za ohranitev vrste, v človeškem svetu pa je obratna situacija, kajti človeku ustreza vse. Oziroma, kot pravi Savater, v živalskem vrtu bi bilo nemogoče narediti naravni habitat za *Homo sapiens*.

⁹ Eva D. Bahovec, *Kopernik, Darwin, Freud*, str. 6.

Naslednja razlika med živalmi in ljudmi je jezik. Živalski jezik se vedno nanaša na biološke potrebe vrste (opozarjanje na hrano, varnost, klicanje k paritvi, ...), človeški jezik pa, nasprotno, nima predhodno določene vsebine, ampak se lahko uporablja za pogovor o čemer koli. Pomeni človeškega jezika so abstrakcije, nematerialni objekti. Savater dodaja, da je poimenovanje živalskega oglašanja kot jezika zloraba le-tega.

Savater nadaljuje s pomenom, za katerega pravi, da je bistvena komponenta človeškega jezika in da nas, ljudi, prej družijo, kot pa nas ločuje to, da govorimo različne jezike. To, kar karakterizira človeški jezik, ni izražanje subjektivnih čustev (strahu, jeze, užitka, ...), saj to lahko dosežemo že z gestami ali grimasami. Glavna karakteristika jezika je to, kar človeku omogoča konkretizirati besedo, sestavljeno iz resničnih stvari, ki jih delimo z drugimi. Pravijo, da lahko izraz na obrazu pove več kot tisoč besed. Morda res, toda takšno izražanje je le izražanje samega sebe, svojih občutij in misli, ne more pa izraziti tistega, kar je v zunanjem svetu. Tako glavna naloga jezika ni razkrivanje sebe, jezik je sredstvo, ki pomaga razumeti svet in sodelovati v njem. Najbolj človeško v jeziku je to, da so osnovni pomeni prevedljivi v kateri koli drug jezik: tako »hoteti reči« ne obstaja brez »hoteti razumeti« in »narediti razumljivo«. Savater sodi, da je glede izvora jezika dal najboljši odgovor Jaspers, ko je rekel, da je do odločilnega preobrata prišlo, ko je komunikacija prevladala nad eksklamacijo.

188

Izraz simbolna žival je uporabil moderni mislec Ernst Cassirer. Z njim je hotel povedati, da se ljudje sporazumevamo s pomočjo simbolov, zato se moramo teh simbolov naučiti. Besede in števila so najbolj jasni primeri simbolov, toda niso edini simboli, ki jih uporabljamo (rdeča luč kot simbol nevarnosti, ljudje kot simboli, kulturne in arhitekturne znamenitosti kot simboli dežel in držav). Simboli se na fizikalne realnosti nanašajo le posredno, neposredno pa kažejo na intelektualno realnost (naše misli, naša imaginacija). Miti, religije, znanost, umetnost, politika, zgodovina in seveda tudi filozofija so vsi simbolični sistemi, ki imajo temelje v simboličnem sistemu *par excellence*, v jeziku. Ali, kot je rekel pesnik Stéphane Mallarmé: »Ljudje naseljujemo *for•t de symboles* in ti človeški gozdovi, skozi katere tavamo, so narejeni iz simbolov.«¹⁰

¹⁰ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 112.

5. Vesolje in njegove okolice

Človek noče biti le del realnosti, ampak hoče biti *znotraj sveta*. Ko Savater išče odgovor na vprašanje, kaj je svet, pride do odgovora, da je svet okolje, ki ima smisel in zgradbo, znotraj katere so vse stvari povezane. Pomen besede svet ima več ravni, od najbolj trivialne in najbližje do najbolj silne in kozmične. Kljub vsemu neznanju in kolosalnosti pomenov vesolja pa se Savater opre na to, da človek vseeno ve, da je del tega vesolja. In tako so najpogostejša vprašanja, ki se porajajo ob vesolju – ali je končno ali neskončno, kako se je začelo in ali se bo končalo, ... –, vprašanja, ki so zanimala tudi prve filozofe, saj sta po Aristotelu čudenje in radovednost tisto, kar nas zvabi v filozofiranje.

Pred filozofijo so vesolje razlagali s pomočjo mitov. Savater poudarja, da mitov ne smemo imeti le za nekatere fantazijske odgovore oz. za vraževerje in nezmožnost racionalnega mišljenja, saj so mitske ideje včasih precej globoke, misel vznemirjujoče in lahko pomagajo spoznati, kaj nam svet pomeni intelektualno. Ker pa ideje nikoli niso nič drugega kot intelektualne pripovedi narave (kot je to razložil Spinoza), so filozofi mitske ideje zamenjali za intelektualne.

189

V tistih časih je imela takšna demitologizacija revolucionarne posledice. Miti so pripovedovali o svetu s pomočjo individuov, ki so imeli lastna imena (grški panteon, mitološke pošasti, ...), medtem ko so filozofske ideje neosebne (voda, *apeiron*, atom, ...). Filozofi posredujejo večjo objektivnost, kajti filozofske teze vzpostavljajo osnovno distinkcijo med pojavnostjo, ki jo zaznavamo preko čutov, in realnostjo za temi pojavi, ki jo lahko odkrijemo le z uporabo razuma ali s poslušanjem *logosa*, kot je to imenoval predsokratik Heraklit. In nena zadnje, če naj končam s Savatrovimi premišljevanji o mitih: ti morajo biti sprejeti (ali zavrnjeni) kolektivno, o njih ni mogoče razpravljati. V mit je treba verjeti v celoti, v paketu. V nasprotju z mitom pa so filozofi postavljali neprijetna vprašanja, ki so rušila mitske predstave. Ne glede na to, kateri kulturi filozofi pripadajo, vedno jih druži filozofsko razmišljanje, ki skuša graditi mostove. Mostove med tistimi, ki mislijo eno, in tistimi, ki mislijo drugače, a vseeno *mislijo*.

Savater zvede kozmološka vprašanja, ki jih je sicer veliko, na tri osnovna:

1. Kaj je vesolje?
 3. Je v vesolju red oz. ali je vesolje oblikovano?
 4. Kakšen je izvor vesolja?
-

K prvemu vprašanju Savater najprej pristopi z razlago samega pojma vesolja. Pomaga si z grškimi filozofi, ki so vesolje pojmovali kot Stvar ali Objekt, ki pa mora biti končen (če je objekt), če pa je neskončen, kako naj vemo, da je samo eden. Ko se sprašujemo o začetku vesolja ali o tem, kakšno je vesolje kot celota, kot vsota vseh stvari, Savater ponudi v premislek Russellovo pripombo o posploševanju, namreč, če ima vsak človek svojo mater, to še ne pomeni, da ima tudi človeštvo kot celota svojo mater. Primerjava med deli vesolja in vesoljem kot celoto je nepotrebna. Z vprašanjem takšnih antinomij se je ukvarjal tudi Kant v *Kritiki čistega uma*.

Pogled, ki trdi, da vesolje ne more biti objekt, izvira iz antike in je povezan s filozofskim materializmom. Ta temelji na dveh osnovnih principih: prvič, da nekaj takega kot vesolje ne obstaja, ampak obstaja le neskončna pluralnost svetov, objektov ali stvari, ki jih ne moremo združiti v konceptualno enoto; in drugič, da so vse stvari, ki jih zaznavamo, sestavljene iz delov, ki bodo prej ali slej razpadli na svoje sestavne dele, namreč na najmanjše, nedeljive dele, ki so jih zgodnji materialisti imenovali atomi.

190 Glede drugega osnovnega vprašanja vesolja, tj. ali je v vesolju red ali kaos in ali je vesolje načrtno oblikovano, Savater najprej pogleda, kaj o tem pravijo v antiki. Tako grška kot latinska beseda za vesolje vsebujeta pomen reda in harmonije, *kosmos* in *mundus*, kar daje slutiti, da so stara ljudstva v vesolju videla oblikovano celoto, in ne kaosa kot nereda. Toda moderna znanost nam pravi, da takšne stvari, kot so zvezdne konstalacije, ne obstajajo, saj jih je ustvarila človeška imaginacija. Pojavi se vprašanje, ali red obstaja v stvareh ali pa je le v očeh opazovalca. Za Savatra je to, čemur pravimo red sveta, naš način spoznanja in urejanja sveta. Avtor se sprašuje tudi o tem, ali so vzročnosti in zakoni, ki jih odkrivamo v naravi, delo Boga ali pa so to le preproste povezave oz. »epizodična zavezništva«, ki se pojavljajo po naključju (kot je to predpostavil Lukrecij). Savater pravi, da je manj rigidni determinizem, ki vključuje tudi naključja, blizu dognanjem sodobne kvantne fizike.

Vendar vprašanje o vesolju še bolj zaostri. Sprašuje se, ali smo lahko prepričani, da je celotno vesolje urejeno na enak način kot njegov del, v katerem nahajamo sebe? Kaj, če je ta, »naš« del kozmosa narejen na način, da ga razumevamo, v drugih delih pa je drugačen red, z drugačnimi principi, ki jih ne prepoznamo in se nam zato zdijo kaotični. Je mogoče, da ravno red okoli nas dopušča naš obstoj in da bi nas zato drugačen red (ali nered) lahko izključeval, ne le intelektualno, ampak tudi fizično, kot vrsto?

Savater predstavi t. i. antropično načelo in ga opredeli na dva načina. Prvi način je podal Robert Dick: Glede na to, da obstaja opazovalec vesolja znotraj samega vesolja, mora to vesolje imeti lastnosti, ki omogočajo obstoj takšnega opazovalca.¹¹ To bi pomenilo, da morajo biti logičnosti v vesolju povezane z našim obstojem v njem, z nami kot opazovalci realnosti. Takšno stališče je pozneje v svoji knjigi *Kratka zgodovina časa* prevzel tudi Stephen Hawking, znameniti fizik in interpret vesolja.

Drugo antropično načelo je postavil Brandon Carter: »Vesolje mora biti v svojih zakonih in organiziranosti sestavljeno tako, da v nekem trenutku je zmožno proizvesti opazovalca.«¹² Takšne razlage nas lahko pripeljejo do tega, da se prevzetno pojmuje kot zadnja stopnja v razvoju vesolja. To pa ni le v naspotju s skromnostjo, ampak tudi zdravo pametjo. Ali, kot je rekel Montaigne: »Ali je še kaj bolj smešnega kot to, da bi drobno in mizerno bitje, ki ni niti gospodar svoje usode, bilo gospodar in zadnja stopnja vesolja?«¹³ Seveda lahko poznamo vsaj določene dele vesolja in jim celo vladamo, toda preveč prevzetno je verjeti, da smo za vesolje potrebna ali celo nujna bitja.

Naslednje vprašanje je vprašanje izvora vesolja. Tudi tukaj pride do paradoksov, ko skušamo vprašanja o stvareh, ki vsebujejo ogromne razsežnosti, obravnavati enako kot tista vprašanja, ki jih sicer legitimno zastavljamo, ampak v manjšem merilu. O verigi vzrokov, ki bi nas potencialno pripeljala do začetka, izvora vesolja, je legitimno govoriti, dokler opisujemo stvari okoli ali blizu nas, toda, ali lahko govorimo tudi o Vzroku vsega, o razlogu, da vse, kar je, sploh je? Ali, kot je to postavil Heidegger: Zakaj sploh je kaj in ne raje nič? Po navadi menimo, da morajo biti vzroki *drugačni* od svojih posledic in da jim predhajajo. Zato naj bi tudi prvi Vzrok vesolja bil drugačen od vesolja samega in pred njim. Toda tisto, kar imenujemo vesolje, je ravno vsota vsega, kar obstaja. Obstaja pa še ena možnost, namreč da vesolje obstaja že od nekdaj in se zato sploh ni začelo.

Glede vprašanja nič se Savater postavi na distanco in pravi: Ali vemo kaj o času, v katerem je bil »nič«, in kako vemo, da je kdaj lahko bil nič? Eden od grških filozofov, Parmenid, je glede tega rekel, da vedno je nekaj, da je vedno

¹¹ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 129.

¹² Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 130.

¹³ Montaigne, *Eseji*, poglavje XII.

bilo nekaj in da vedno bo nekaj. Bit je v vsem, kar eksistira. Ta bit (*to ou*) ni nobena od stvari, ki bivajo, toda ne moremo je misliti ločeno od bivajočega. Bit brez stvari ne pomeni nič, toda stvari ne bi mogle biti brez biti.

Odgovor na vprašanje prvega vzroka so različne tradicije različno pojmovale. Krščanska, na primer, je izhod našla v Bogu stvarniku. Savater takšna religiozna prepričanja pušča ob strani in pravi, da gre pri tem za razlago nečesa, kar malo razumemo s sredstvi nečesa, česar sploh ne razumemo. Že veselje in njegove začetke je zelo težko razumeti, toda glede Boga je še huje. Kljub vsemu pa Božja neskončnost in Božja večnost povzročata iste probleme kot večnost in neskončnost vesolja. Če na vprašanje, zakaj obstaja veselje, odgovorimo, da zato, ker ga je ustvaril Bog, mora biti naslednje vprašanje, zakaj obstaja Bog oz. kdo je naredil Boga. Kajti, če sprejmemo, da Bog nima vzroka, lahko enako sprejmemo, da tudi veselje nima vzroka in si tako prihranimo pot. Nekateri teologi sicer vztrajajo, da je Bog *causa sui*, tj. vzrok samemu sebi, toda tudi za veselje bi lahko trdili isto.

192 Intuitivni argument, ki je najbolje sprejet in je v prid obstoju Boga – stvarnika reda v kozmosu –, je tisti, pri katerem domnevamo, da lahko red izhaja le iz neke višje Inteligence. V prejšnjem poglavju pa je že bilo rečeno, da lahko tak red izhaja tudi iz inteligence opazovalca in ne stvarnika. Od 18. stoletja naprej se je večkrat ponavljala metafora o uri, namreč, če na sprehodu najdem uro, predpostavljam, da ni narejena po naključju, ampak da jo je naredil urar; potem to na enak način prenesem na »mašinerijo« univverzuma in predpostavljam, da je kozmos ustvaril stvarnik svetov z inteligenco, podobno človeški, čeprav neskončno bolj superiorno. Toda iz empiričnega spoznanja vemo, da ure izdeluje inteligenca, podobna naši, nikoli pa nismo srečali nikogar, ki bi delal drevesa, morja ali svetove. V navezavi na Humove in Lichtenbergove misli se Savater še poglobi v razpravo o stvarniku. Treba bi se bilo vprašati, ali je svet res ustvarjen, in nato, ali je bitje, ki ga je ustvarilo, zmožno narediti tudi uro takšno, kot jo naredi urar. Savater meni, da ne, da lahko uro naredi le človek in da je o stvarniku (izdelovalcu) svetov pravzaprav nemogoče govoriti.

Če bi bil naš svet v neki točki res ustvarjen, bi to naredilo bitje, ki je po Savatrovih besedah tako drugačno od človeka, kot se »ptiči razlikujejo od kitov«. Zmožnost, narediti uro, ne pomaga, da bi lahko izdelal komarjevo krilce, in Božja zmožnost, ustvariti komarjevo krilce, prav tako ni taka, da bi lahko ustvarila uro. Torej reči, da je Bog ustvaril svet iz nič, pomeni ravno toliko kot

reči: Ne vem, kdo je ustvaril svet, niti tega, kako bi to lahko naredil. Savater ob koncu poglavja doda še mnenje, da znanstveniki pri raziskovanju o izvoru vesolja prihajajo do podobnih paradoksov kot teologi. Tako bi ljudje morda morali, kot pravi gvatemalski pisatelj Augusto Monterrosa, »sestopiti iz kozmičnega in se vrniti k svojim malim opravkom, ki so tam nekje med ničem in neskončnim ...«¹⁴

6. Svoboda v akciji

Človek je nastanjen v svetu, toda ta biti-v-svetu ni enak prostorskemu nahajanju stvari. Za nas, ljudi, svet ni le zgradba vzrokov in učinkov, ampak arena, polna pomenov, znotraj katerih igramo igro sveta. To je v nasprotju z živalmi, ki v skladu s svojim genetskim programom zgolj reagirajo na svet okoli njih. Človek je tako edina vrsta, ki svetu ne le odgovarja, ampak ga tudi izumlja in spreminja. Človek ni bitje, zaprto v biološko determiniranost, ampak je odprt in ustvarjalen. Človeška aktivnost v svetu je samo tisto delovanje, ki ga naredimo, če ga hočemo narediti. Torej delovanje kot svobodna izbira.

193

Ker človekovo delovanje v svetu ni enako kot nagonsko pogojeno delovanje ali fizično gibanje, Savater predlaga razmejitev med tem, kar se mi zgodi le po naključju oz. kar se zgodi brez mojega hotenja, in med tem, kar naredim, ker hočem tako narediti. Človekovo delovanje ustreza le zadnjemu pomenu in pomeni svobodno delovanje. Svoboda pa, kot vsi vemo, nima enoznačnega pomena in ni tako jasen pojem, kot se zdi.

Vprašanje, kaj trivialno gesto spremeni v »hoteno delovanje«, je npr. to, da lahko roko dvignem ali pa je ne dvignem. Torej to, da sem nekaj storil prostovoljno, pomeni, da se brez mojega dovoljenja to nekaj ne bi zgodilo. Vse stvari, ki se ne bi zgodile, če sam ne bi hotel, da se zgodijo, so sestavni del mojega delovanja. Ta možnost, narediti ali ne narediti, reči »da« ali »ne« ravnanjem, ki so odvisna od moje volje, je to, čemur lahko rečemo svoboda.

Savater najprej razloži osnovne poteze determinizma, nato pa pravi, da striktna deterministična doktrina ni združljiva s principi sodobne kvantne fizike. Če soočimo determinizem in ne-determinizem, ugotovimo, da niti determinizem,

¹⁴ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 136.

ki ga je pred dvesto leti definiral Laplace, niti relativna indeterminacija, kot jo je določil Nobelov nagrajenec Heisenberg, ne moreta odgovoriti na osnovno vprašanje človeške svobode. Najprej je treba reči, da svoboda ne predstavlja delovanja brez vzroka, torej nekakšnega čudeža, ki bi prekinil součinkovanje vzroka in učinka. Dejanje je svobodno zato, ker je njegov vzrok (subjekt) zmožen hoteti, izbirati oz. izražati svoje namene.

Nemški filozof Arthur Schopenhauer je dejal, da imajo vsa človeška bitja lastnost, da posedujejo voljo. Za Schopenhauerja »smo, kar hočemo biti«. Njegove najbolj radikalne rešitve – »Jaz sem, kar hočem biti« – so združljive z najbolj striktnim determinizmom: »Nimam druge možnosti, kot da sem, kar sem.«¹⁵

Nato omeni Jeana Paula Sartra, ki je razvil radikalno metafizično teorijo svobode. Imenoval jo je eksistencializem, saj je zanj osnovna človekova lastnost dejstvo, da obstaja in da se mora iznajti, izumiti, ne da bi bil kakor koli predeterminiran. Sartrov prispevek k temu vprašanju je tale: Človek ni to, kar je, in je to, kar ni. To pomeni, da nismo predeterminirani za to, kar naj bi bili, hkrati pa smo, kar še nismo oz. kar bomo šele postali. Človek se vedno na novo izumlja, vedno je odprt za spremembe in je sposoben izbirati različne poti.¹⁶

194

Sartre pravi, da je človek vedno svoboden »znotraj« določenega stanja stvari in vis-à-vis temu stanju stvari. Po Sartru smo ljudje, ne glede na socialne razmere ali ovire okrog nas, vedno svobodni. Edino, česar ne moremo izbirati, je izbira med biti ali ne biti svoboden; kajti, kot pravi Sartre: »*Obsojeni* smo na svobodo.«¹⁷

Čeprav so nekatere od naših poti neizogibne in si jih nismo sami izbrali (prehranjevanje, razmnoževanje, samoobramba, ...), jih skušamo vedno doseči s pomočjo sredstev, ki niso nujna, ampak jih lahko izbiramo.

Skeptik David Hume, ki je bil pravzaprav determinist, je menil, da je ideja svobode združljiva z determinizmom zato, ker se ne nanaša na fizično kavalnost, ampak na družbeno. Svoboda je neizogibna, če smo odločeni, da smo odgovorni, kajti brez odgovornosti ni mogoče vzpostaviti soobstoja v katerem

¹⁵ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 151.

¹⁶ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 152.

¹⁷ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 153.

koli tipu družbe. Sprejeti, da smo svobodni, vključuje tudi našo odgovornost za to, kar počnemo. Družba in stvari okoli nas nam ne smejo biti nikdar izgovor, da počnemo slabo. Zato svoboda ni le nagrada, ampak tudi breme. In nekateri se je zaradi tega bojijo. V zahodni misli nam objektivni pogled na mrežo vzrokov, znotraj katerih delujemo, dovoljuje boljše razumeti naša dejanja, ne dovoljuje pa nam, da si umijemo roke nad našimi dejanji, to je našimi cilji in njihovimi posledicami. Biti svoboden pomeni biti odgovoren za lastna dejanja, biti odgovoren v odnosu do drugih – naših žrtev, prič in sodnikov. Ljudje vedno iščemo nekaj, kar bi olajšalo naše breme svobode. Lahko bi rekli, da je biti svoboden del človeške narave, da smo znotraj te »nujne« svobode nedolžni kot rast rastlin ali gibanje živali. Toda, se na koncu poglavja vprašuje Savater: Če smo svobodni po naravi, ali je nenaravno imeti slabo vest glede tega, kar smo svobodno naredili?

7. Umetni po naravi

V sedmem poglavju se Savater sprašuje o naravi, o razmerju med naravo in naravnim, o naravnem in kulturnem v človeku, o razmerju med umetnim in naravnim, ... Kot mnogo drugih stvari moramo tudi pojem narave, preden naj se začne diskusija, opredeliti. Avtor pravi, da je vedno treba razjasniti pomen besed, ki jih uporabljamo. Glede pojma narave se najprej obrne k Johnu Stuartu Millu, po Savatrovem mnenju najbolj lucidni in iskreni osebi, ki se je kadar koli posvetila filozofiji. Mill je naravo stvari opredelil kot skupek moči ali lastnosti te stvari. Narava nečesa je po njegovem mnenju način biti, pot, kako nekaj prihaja v biti in deluje znotraj polja tistega, kar obstaja. Narava, pisana z veliko začetnico, je torej vsota zmožnosti in lastnosti vseh stvari, tistih, ki obstajajo, in tistih, ki lahko pridejo v obstojanje.

Tudi stvari, ki jih naredi človek, imajo svojo naravo. Zato to, kar naredi človek, ne more biti proti naravi, jo uničiti ali poškodovati – ker je tudi samo del narave. Savater besedi narava doda še en pomen. Tokrat si pomaga z Aristotelom, ki za naravne stvari opredeli tiste, katerih začetek in namen leži znotraj njih, tj. stvari, ki so spontano to, kar so in kakor so.

Sledi problem opredelitve tistih stvari, ki so narejene umetno, v laboratorijih ali kako drugače. Eden takšnih primerov, ki jih ponudi avtor, je urin, povsem naravna stvar, ki pa so jo tudi umetno proizvedli, sintetizirali, in sicer leta 1826.

Pa pasme psov, vrste rož, človeška mesta, pogozdovanje ali dirkalni konji, ... So takšne stvari naravne, umetne ali umetno naravne? Če so takšne človekove stvaritve ali početja umetna, kakor sodi večina ljudi, potem je vse naše okolje umetno. Smo potemtakem umetni tudi ljudje? Odgovor na to ponudi Claude Levi Strauss v svoji *Strukturalni antropologiji*, ko pravi: Če človek pripada živalskemu svetu, potem je to edina žival, ki se je uspela sama udomačiti. Smo ljudje naravna bitja, umetna bitja ali pa smo *umetni po naravi*? Pot iz teh dilem nas vodi preko konfrontacije med naravnim in kulturnim. Savater najprej izpostavi Spinozo, ki pravi, da je dobro tisto, kar stvari omogoči biti to, kar je, in »slabo« tisto, kar stvar ovira ali jo uniči. Toda, ker je v Naravi veliko (neskončno) stvari, vsaka z različnimi interesi, je neizogibno, da ni Dobrega in Slabega, veljavnega za vse realno, ampak je pluralnost »Dobrega« in »Slabega« tolikšna pluralnost, kolikor je različnih stvari in njihove pojavnosti v realnem. »Dobro« za nekoga ali nekaj je »slabo« za nekaj ali nekoga drugega.

Po Savatru je treba ločevati naravno od kulturnega, kajti ali smo lahko prepričani, da »kultura« ni nekaj najbolj naravnega, kar pritiče človeku? Če namreč ni ljudi brez »kulture«, kako bi »kultura« ne bila nekaj naravnega, nekaj, kar ustreza naši biti vseh časov in krajev?

196

Umetno nas ozdravi bolezni, umetno nas ogreje pred »naravnim« mrazom. Umetno nas ne le varuje, ampak nas tudi potencira; dovoljuje nam potovati na Luno, odkriti mikroskopsko majhna bitja, itd. Če ne bi bilo umetne kulture, pravijo nekateri optimisti, bi živeli manj časa, počasneje bi se gibali, bili bi bolj nevedni, jedli bi surovo meso, itd. Toda pesimisti nas opominjajo, da brez toliko umetnega ne bi imeli onesnaženih oceanov, milijoni ne bi umirali od bomb in lakote, ne bilo bi avtomobilskih in letalskih nesreč, itd.

Toda, ali vemo, kaj od nas zahteva Narava? Lahko morda rečemo, da zahteva, naj umremo, ko se okužimo z mikrobom, ali da nam prepoveduje nošenje očal, vožnjo z avtom? Ali vemo, kaj Narava hoče od nas in v nas?

Stoiki so na začetku krščanske dobe priporočali življenje v skladu z Naravo in so zato zahtevali vzdržnost od strasti instinkta, sprijaznjenost z obstoječim družbenim redom, itd. Nemški filozof Nietzsche pa se takšnim pretenzijam posmehuje in pravi, da živeti pomeni ravno biti drugačen od Narave. Stoiki so hoteli biti »naravni« s tem, da so kontrolirali svoje strasti in spoštovali bližnjega, medtem ko je bil npr. markiz de Sade prepričan, da ni nič bolj »narav-

nega« kot početi to, kar hočemo, pa naj stane, kolikor hoče, celo kljub bolečini, ki jo to povzroča.

Platon v svojem *Gorgiasu* mdr. izpostavi Kaliklesa, ki pravi, da prvi »Zakon« Narave deluje tako, da imajo najmočnejši in najpametnejši pravico do prevlade nad ostankom ljudi in da lahko posedujejo največja bogastva. Zato ima Kalikles za nenaravne in nepravilne tiste demokratične zakone, ki vzpostavljajo enakost pravic v *polisu*, zakone, ki varujejo šibke. Takšno stališče, torej stališče šibkih, pa zastopa Sokrat, ki nasilje raje trpi, kot pa ga povzroča.

Savater nadaljuje s Charlesom Darwinom, ki v svoji teoriji evolucije pravi, da Narava najbolj prilagojene individue vsake vrste izbere v imenu »boja za preživetje« in eliminira najbolj ranljive in najmanj prilagojene okolju. Savater se sprašuje, ali naj človeška družba počne enako in dopusti, da vsakdo pokaže, koliko je vreden. Seveda se s tem ne strinja in pravi, da to tudi ni pravilna interpretacija Darwinove teorije. To, kar je Darwin resnično mislil, je napisal v knjigi *Pot človeka*. V njej trdi, da sta sočutje in simpatija tista, ki sta pomagala razviti naše socialne instinkte in da je to izvor uspeha naše vrste. Po Darwinu je naša naravna evolucija vodila v izbiro soobstoja, sožitja, kar je v popolnem nasprotju z živalskim »bojem za preživetje«. Tako so družba in njeni »umetni« zakoni v resnici »naraven« rezultat evolucije naše vrste.

197

Narava funkcionira povsem indiferentno, nima nikakršnih preferenc do nikogar in do ničesar in svoje delo uničuje brez vsakih zadržkov. Savater zato zahteva, da določimo vsaj nekatere aspekte narave, ki bi za človeka morali biti vredni ohranitve in spoštovanja. Vrednotenje narave je človeška naloga *par excellence* in je temelj vsake človeške kulture. V naravi vlada brezbriznost, v kulturi pa šteje vrednotenje in razlikovanje. Na nas, ljudeh, je, da opredelimo kriterije svojih obveznosti do narave.

Savater v nadaljevanju ponudi tri vrednosti, tri kriterije narave. Prvega imenuje *bistvena vrednost* narave in ga je najtežje racionalno vzpostaviti (razen če ne sprejmemo religiozne perspektive, za katero je vse sveto, ker je vse ustvarjeno od Boga). Zdi se, da je, če ne upoštevamo religiozne perspektive, ki jo raznolikost religij relativizira, najbolj logično, da kot edino dolžnost jemljemo spoštovanje do življenja, kajti to je stanje, ki ga delimo z drugimi bitji. Druga vrednost narave je po Savatrovem mnenju *utilitarna vrednost*, ta pa je lažje določljiva. Moramo se izogibati onesnaževanju in uničevanju, saj to izogibanje

ni le uporabno, ampak tudi nujno potrebno. Ne smemo namreč uničiti tistega, kar bomo potrebovali jutri. Misliti pa moramo tako daleč, da ne bomo uničili niti stvari, ki jih bodo potrebovali naši otroci. Najkoristneje je torej varovati predvsem stvari, ki so nenadomestljive. Zadnji kriterij vrednosti pa je *estetska vrednost*. Ta je prepričljiv in zapleten. Po eni strani lahko določimo stvari, ki nam vzbujaajo ugodje ali občutek lepega, po drugi strani pa so taki občutki relativni, saj jih ne delijo vsi.¹⁸

Moderni filozof Hans Jonas je definiral nekaj, čemur sam pravi *ekološki imperativ*, imperativ, ki ustreza novi vrsti človeških dejavnosti in ki poziva k novemu načinu delovanja: »Deluj tako, da bodo posledice tvojih dejanj združljive z obstankom pristnega človeškega življenja!«¹⁹

Tehnologija je po eni strani koristna in potrebna, po drugi strani pa so njeni stranski in tudi nekateri končni učinki škodljivi, včasih celo strašljivi. Po Savatrovem mnenju so stroji, čeprav so ti za nekatere ljudi nečloveški, pravzaprav totalno človeški, saj so narejeni v skladu s človeškimi željami. Vse tisto, kar človek proizvaja, ne le stroji, ampak vse človeške stvaritve, ni le popolnoma človeško, ampak je več kot človeško, kajti človek sam je odvisen od biološkega programa, ki ga ni izumil človeški um. Stroji so torej človeški, ker so proizvedeni po človeškem načrtu, mi sami, ljudje, pa nismo proizvedeni po načrtu. To je glavni razlog, zakaj so genetske manipulacije nedopustne, saj bi s tem človek druga človeška bitja, ki jih ni sam ustvaril, spremenil v artefakte oz. v stroje. Savater to poglavje zaključuje z besedami, da je med vsemi tehnikami ena, ki je pomembnejša od vseh drugih, tj. tista, od katere so odvisne vse druge tehnike in brez katere ne bi mogli proizvajati ničesar, namreč »veliko delo človeške umetnosti – naša *družba*«, artefakt, ki ga tvorimo vsi skupaj, v skladu z normativi, ki si jih postavljamo sami.

198

8. Živeti skupaj

Savater si na začetku razmišljanja o sožitju med ljudmi, o človeški skupnosti in sploh o socialni filozofiji pomaga s pomenom pogleda. Takole citira Tzvetana Todorova: »Otrok pogleda svoje matere ne išče le zato, da bi ga ta nahranila ali

¹⁸ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 181–184.

¹⁹ Hans Jonas: *Imperativ odgovornosti – v iskanju etike za tehnološko dobo*.

potolažila, ampak zato, ker ta pogled prispeva nujni dodatek: potrdi ga v njegovi eksistenci.«²⁰ Otrok se v začetku svojega življenja počuti vsemogočnega, toda kaj kmalu se začena zavedati omejitev.

Človeška družba je lahko razumljena kot omejevalni element v posameznikovi svobodi in videti je, da nemalo ljudi razmišlja tako. Savater najprej navede Sartrovo občutje, da so drugi pekel, nato pa še misel britanske političarke Margareth Thatcher, ki pravi, da je družba entelehija in da so edini, ki resnično obstajajo, individui. Tolikšno poslabšanje človeške družbe bi lahko povzročilo, da bi pozabili, da družbenost ni le še ena od človekovih tegob, ki silijo v našo avtonomnost, temveč je zahteva človeškega stanja, brez katerega bi bilo nemogoče razviti avtonomijo, na katero smo tako ljubosumno ponosni.

Po Savatru je očitno, da družbe niso le bolj ali manj začasen dogovor, potreben predvsem racionalnim in samostojnim individuom, ampak nasprotno: racionalni in samostojni individui so izvrstni produkti zgodovinske evolucije družb in pri transformaciji teh družb pozneje tudi sodelujejo. Drugi so nam s tem nujno potrebni, vprašanje pa je, ali nas institucije in druge »skupinske stvari« ne utesnjujejo. Avtor dodaja, da ne moremo govoriti o svobodi, ne da bi takoj navezali na odgovornost, tj. na naš odnos z drugimi.

199

Ob rojstvu smo sposobni »človeškosti«, toda te možnosti ne aktualiziramo, dokler v dovoljšnji meri ne uživamo ali pa trpimo v odnosu z drugimi. To je zanimivo povedal tudi veliki psiholog William James: »Človekov družbeni jaz je spoznanje, da ta jaz dobimo od soljudi. Nihče ne bi prišel do človečnosti, če si drugi ne bi umazali svoje. Narediti se človeka ni le stvar enega, ampak naloga mnogih. In ko smo enkrat ljudje, bi bilo največje mučenje, če nas kot takšnih nihče ne bi prepoznal.«²¹ Obstaja velika podobnost med svetom in zavestjo, ki se v njem giblje oziroma, rečeno z besedami Georgesa Batailla iz njegove *Teoriji religije*: »Vitalna, tj. zoološka zavest se v svetu še vedno počuti kot ‚voda v vodi‘.«²²

V nadaljevanju Savater predstavi Heglov odnos med gospodarjem in hlapcem ter razmerje med zavedanjem in samozavedanjem. Pravi, da posameznik s

²⁰ T. Todorov, *Življenje skupaj*.

²¹ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 197.

²² Bataille, *Teorija religije*.

pripoznanjem in zavestjo o vrednosti drugega drugim pripoznava človeško dostojanstvo, s tem pa drugi niso le orodje ali sredstvo, temveč bitja, katerih pravice morajo biti upošteevane znotraj družbenega sistema.

Ko pridemo do ravni človeške družbe, na kateri naj veljajo etične vrednote in politična skrb, je vprašanje, kako naj bo soobstoj organiziran. Vsi vemo, da bi bilo za nas najbolj napredno živeti v skupnosti zvestih ljudi, ki bi bili do drugih solidarni. Toda, če naj bi to bila najboljša rešitev, zakaj tega ljudje niso vzpostavili? Zato, pravi Savater, ker bi bila takšna ureditev zgolj racionalna izpejljava, ne bi pa odsevala resničnih interesov nekaterih ljudi, namreč tistih nekaj sto privilegiranih posameznikov, ki imajo v lasti večino dobrin, medtem ko milijoni umirajo od lakote. Tudi glede nasilnosti ljudi ima Savater svoje stališče. Pravi, da prava nevarnost za človeštvo ali posameznike v resnici niso nevarni kriminalci ali psihično moteni ljudje, zato ker jih je premalo in povečini nimajo orožja, največja in edina nevarnost so pravzaprav skupine discipliniranih in ubogljivih, zdresiranih, toda besnih (in oboroženih) ovac, ki sledijo ideologijam in vodjem ter koristim moči nekaterih: vojska, policija itd.

200 Da bi dosegli maksimalno harmonijo, se seveda ne moremo zanašati le na družbene instinkte naše vrste. Smo družbena bitja, zato ker smo drug drugemu podobni veliko bolj, kot bi ob raznolikosti kultur in življenjskih stilov lahko predpostavljali. In vsi želimo bolj ali manj enake osnovne stvari: priznanje, družbo, zaščito, blaginjo, varnost, zabavo itn. Včasih pa se zaradi tega, ker želimo iste stvari, zaradi njih tudi spremo. To pomensko dvojnost najlepše izraža izvorni pomen besede *interes*, ki izvira iz latinščine in pomeni *vmes*, med dvema osebama ali dvema skupinama. Interes lahko ločuje in združuje. Kant takšno vedenje imenuje »naša ne-družbena družbenost«.

Ker filozofi težijo k dokončni, enotni in popolni teoriji družbene organiziranosti, so že od začetka skeptični do demokratičnih idej. Filozofija se tepe z demokracijo, ker demokracija zagovarja pravice posameznika in njegov glas, mnenja ali kritike, filozofija pa skuša postaviti trajne rešitve, ki bi naredile konec razpravam o najboljši možni družbeni ureditvi. To je mogoče glavni razlog, da je bilo tako veliko število političnih filozofov naklonjenih utopijam. Eden takih utopičnih mislecev je bil sir Thomas More. Njegova *Utopija* (gr. ‚kraj, ki ga ni‘ ali ‚dober kraj‘) vključuje uporabo racionalnih principov, striktno reguliranje zasebnih in javnih principov, opustitev privatne lastnine, finančno enakost itd. Hkrati pa dodaja religiozno svobodo, prostovoljno evtanazijo itn.

Danes imamo utopije predvsem za literarno zvrst. Poleg Mora sem spadajo še Platonova *Država*, Baconova *Nova Atlantida*, Campanellovo *Mesto Sonca* in druge utopije, med njimi perverznih *Sto dvajset dni Sodome* markiza de Sada. Tisto nasploh dobro pri utopijah je sugeriranje alternativ, ki bi jih lahko imela obstoječa družba. Večina utopičnih mislecev pa meni, da racionalni nadzor (to pa zanje vedno pomeni nekaj razsvetljenih posameznikov) lahko uravnava življenje skupnosti in jo spreminja na bolje.

Savater nato navede nekaj utopij, ki so doživele tudi udejanjenje: ZDA, SZ, Hitlerjev Tretji rajh ... Seveda pa imamo tudi distopije, kjer posamični misleci predlagajo, kakšna naj družba ne bi bila. Kakor koli že, napaka mnogih utopičnih mislecev in večine totalitarnih politikov je ideja, da je moč narediti »novega človeka«. Savater pa nasprotno pravi, da človek nikoli ne more postati »nov«, če hoče še biti človek. Človekova simbolna narava namreč vključuje obstoječe vedenje, zgodovinske izkušnje, družbene dosežke, spomine in legende.

Prava pot je po Savatrovem mnenju vzpostavitev harmonije na temelju ljudi, kakršni trenutno so, v dobrem in slabem. Takšna harmonija bi bila seveda krhka, toda Savater se svojim rešitvam bliža postopoma. Najprej omeni družbeno pogodbo, od katere bi imeli vsi korist. Ljudje bi se v njej zavezali, da bodo vzpostavili kolektivna telesa, od katerih bi imeli vsi korist. Med osebnimi interesi vedno pride do konflikta, ne more pa priti da konflikta med temi interesi in družbeno mrežo. Kolektivno je lažje odločati, kaj je boljše za vse, kot pa v današnjem svetu, ko o tem odloča le posameznik, politik ali kdo drug. Drugi pristop, ki ga Savater poudari, je mehka ali neintervencionistična različica. Po tej naj bi vsak zadovoljeval svoje potrebe. Da bi jih lahko zadovoljil, bi moral nujno sodelovati z drugimi. V takšnem položaju bi se politična moč kar najbolj izogibala vmešavanju. Pravkar očrtana pristopa bi politično lahko opredelili kot »levega« in »desnega«, v sedanjih družbah pa lahko opazimo prepletanje obeh. Savatrova opazka, da bi bil največji politični uspeh njuna pravilna mešanica, se zdi seveda logična, toda vprašanje je, ali je mogoča.

Savater nadaljuje s konceptoma človekovega dostojanstva in človekovih pravic, ki se po svetu vse bolj uveljavljata. Kaj implicira človekovo dostojanstvo? Na prvem mestu nedotakljivost človeške osebe, spoznanje, da ne sme biti nihče uporabljen ali žrtvovan za realizacijo splošnih ciljev. Zato ni kolektivnih človekovih pravic, tako kot tudi ni kolektivnih človeških bitij. Človeške osebe seveda ni izven človeške družbe, toda človeka ne smemo percipirati v službi

družbe. Druga karakteristika človeškega dostojanstva je avtonomija vsake osebe, da lahko po svoje načrtuje življenje, omejena je le s pravico drugih do enake avtonomije. In tretjič, družba mora vse osebe obravnavati enako, ne glede na raso, nacionalnost, spol itd. Družba, v kateri spoštujejo človekove pravice, bi morala biti družba, v kateri se nihče ne bi počutil zapuščenega. Savater meni, da bi moral človek, tako kot je opustil rasno razlikovanje, opustiti tudi razlikovanje glede na kulturno pripadnost, ki jo danes za vsako ceno ohranjamo. Takole pravi: »Ljudje se nismo rodili, da bi živeli v uniformiranih bataljonih, vsak s svojo lastno zastavo pred nosom, ampak da bi se med seboj mešali, da bi se spoznali kljub vsem kulturnim razlikam in se nato ponovno izumili, ponovno sestavili v novo družbo.«²³ Obsesija nacionalizmov je glorifikacija občutka pripadnosti lastni naciji ali lastnemu narodu. Toda to je zgolj spreminjanje nekega naključnega dejstva v nekakšno ponosno usodo. Takšna miselnost skuša prilepiti lastniško znamko ne le na hiše, ampak tudi na polja in gore. Neumnež, ki pravi »tukaj smo takšni« in ki mitizira lastne »korenine« (kot da bi bilo človeško bitje rastlina), zavira pravo človeško potrebo – gostoljubje, ki smo ga drug drugemu dolžni, če naj velja tisto o človeškem dostojanstvu.

202 Sigmund Freud, utemeljitev psihoanalize in za Savatra ena največjih osebnosti naše dobe, v svoji knjigi *Nelagodje v kulturi* zapiše, da ima človeško trpljenje tri vzroke. Prvi je premoč narave, drugi je šibkost človeškega telesa in tretji nezadostnost metod, ki bi regulirale človeške odnose v družini, državi in družbi.

Tisto, kar je po Savatrovem mnenju resnično pomembno, je ljubezen, naklonjenost. V potrditev tega navede Goethejevo misel: »To, da vemo, da smo ljubljeni, nam da več moči, kot če vemo, da smo močni.«²⁴ Savater torej to poglavje zaključí z apeliranjem na ljubezen med ljudmi, dodaja pa, da je ena najbolj lastnih človekovih lastnosti smeh, smeh in humor, saj nas ljudi univerzalno povezujeta.

9. Vročica lepote

Užitek in bolečina nas učita, da smo na splošno »enaki«, toda hkrati posamično »različni«, saj sta bolečina in užitek, veselje in trpljenje za vsakega izmed nas

²³ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 213.

²⁴ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 214.

različna. Uživanje v lepoti je po Savatrovem mnenju najmanj »zoološko« od vseh užitkov in s tem ena redkih samo človeških lastnosti.

V svojem premišljevanju o lepoti Savater pride do Kanta, ki v *Kritiki presodnosti* pravi, da je užitek, ki izvira iz lepote, edini pravi – nezainteresirani in svobodni užitek. Želja po lepoti ne izvira iz kakšne konkretne potrebe, ne iz čutov in ne iz razuma. Savater se nato vpraša, zakaj so primitivni ljudje dekorirali posodje z geometrijskimi ali rastlinskimi vzorci, če takšno dekoriranje ni ničemur služilo, niti ni imelo kakšne druge funkcije. Zdi se, da takšno ornamentiranje ni služilo zadovoljevanju potreb, pač pa so ljudje oblikovali stvari zgolj zato, ker so se jim zdele lepe. To je tisti Kantov nezainteresirani interes. Kant tudi pravi, da je lepo tisto, kar godi univerzalno, ne da bi bilo konceptualno. Lepo je torej brez koncepta. To naj bi pomenilo, da ne obstaja opredeljeni pojem tega, namreč to, kaj naj bi bilo lepo. Kant gre še dlje in poudari razlikovanje med *svobodno* in *odvisno* lepoto. *Odvisna* lepota je lepota tistih reči, katerih namen nam je poznan oz. katerih funkcionalno izpopolnjenje lahko bolj ali manj definiramo. *Svobodna* lepota pa je po drugi strani lepota, ki jo najdemo v »roži, školjki na obali, igri svetlobe na večernem nebu, v islamskih ornamentih ...« Po *Kritiki presodnosti* lepota nima namena in ne ustreza konceptu, prav to pa je tista lepota, ki nam daje največ estetskega užitka.

203

Savater pa si zastavi vprašanje, ali lahko lepoto popolnoma ločimo od drugih človeških vrednot (uporabnih ali moralnih). Po njegovem je najprej treba opredeliti besedo lepota. Ta izvira iz latinske besede *bellus*, ki je povezana z *bonus*, tj. z besedo za ‚dobro‘. Tudi grška beseda za lepoto *kalos* je semantično povezana z besedo *agathos*, ‚dobro‘. To daje misliti, da je bila ideja lepega prvotno povezana z idejo dobrega, tega, kar je dobro za življenje. Zaključek vsega tega je po Savatru tale: »Lepo je skupaj s tistim, kar je dobro in kar je potrebno doseči, to, da bi bilo za nas, smrtnike, več življenja kot smrti.«²⁵

Savater v nadaljevanju predstavi Jorgeja Santayano, filozofa španskega rodu, ki je živel in deloval v Ameriki. V svojih najbolj znanih knjigah *Občutek lepote* in *Razum v umetnosti* pravi, da »v življenju v strukturo lepega ne vstopa nič, razen dobrega« in da je »popolno barbarstvo verjeti, da je kaka stvar etično dobra, toda v percepciji odvrtna«.²⁶ Santayana svoj ideal vidi v antični Grčiji in pravi, da je bila med Grki »sreča estetski koncept in lepota etični koncept«,

²⁵ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 227.

²⁶ v Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 227–228.

toda zaradi tega Grki niso bili zmedeni, ampak civilizirani. Ena najpomembnejših figur v zahodni filozofski tradiciji, Platon, je vzpostavil razlikovanje med lepoto *per se* (ki sovpada z dobrim in resničnim) in lepoto, ki jo skušajo ustvarjati umetniki.

Tudi Kant je ločeval med pravo lepoto (spektakel, ki ga ponuja narava) in *lepoto*, ki jo ustvarjajo umetniki. To drugo lepoto je imenoval odvisna ali dodana lepota. Rousseau, Tolstoj ali Wittgenstein so bili prav tako nasprotniki od človeka ustvarjene lepote. Santayana je kot prepričan estetik v svoji knjigi *Dominacije in moči* izjavil, da »pravi ljubitelj lepega nikoli ne vstopi v muzej«. Savater se poglobi v Platonove antiestetske argumente, pomaga pa si tudi z irsko »mislico« (slovenska beseda za ženskega misleca mi je nepoznana) Iris Murdoch, ki se je prav tako ukvarjala s Platonovimi idejami o lepoti. Platon je nezaupljiv do umetnikov zaradi njihove moči zapeljevanja, ki izvira iz moči proizvajanja užitka. Tak užitek pa je enkraten instrument družbenega oblikovanja posameznika. Kdor je gospodar mehanizmov užitka, lahko obvladuje tudi velik del izobraževanja meščanov. Za Platona so najnevarnejši tisti umetniki, ki skušajo opisovati občutja, strasti in človeške usode: epski pesniki in dramatik. Po njegovem umetnost nekritično sprejema različne pojavnosti, namesto da bi se o njih spraševala, se pravi, umetnika zanimajo pojavnosti, ki fascinirajo tudi javnost, namesto da bi spoštoval in promoviral racionalne resnice, tj. resnice, ki umetniške pojavnosti podjarmljajo in spravljajo na laž. To pa je tisto, s čimer se ukvarjajo filozofi, se pravi, resnični izobraženci. Zato je sanjariti o neverjetnih stvareh veliko bolj »zabavno« kot študirati o nespremenljivih bistvih stvari, trezno in strogo, kot npr. pri geometriji. Kot Platona razume Murdochova, naj umetnik ne bi mogel predstavljati lepega, ampak le demonično, fantazijsko in ekstremno, medtem ko je resnica mirna, trezna in omejena; umetnost je sofistična, v večini primerov je ironično posnemanje (*mimesis*), katerega lažna resničnost je sovražnik vrlini. Po Platonu obstaja jasna kontrapozicija med umetnostjo in resničnim vedenjem, ki je filozofija. V umetnosti prevlada osebnost umetnika, medtem ko filozofija vsrkava netelesno, neosebno resnično, takšno, kakršna je tudi sama, daleč od človeške trivialnosti in kapric. Platon zavrača predvsem pretirano osebno in individualno umetnost, nikakor pa ne »ljudske umetnosti«, tradicionalnih umetniških obrti ali ljudske glasbe, ki vzbuja patriotska ali religiozna čustva.

Savater nadaljuje razpravo, rekoč, da so za Platonom prišli Aristotel in drugi filozofi, ki so odnos do umetnosti omilili, začeli so jo celo sprejemati kot novo

vrsto raziskovanja tega, kar obstaja. Sam ponuja nekatere odgovore, ki govore v prid umetnosti. Pravi, da se je platonističnim tezam morda najbolje zoperstavil mislec, poet, dramatik in historiograf Friedrich Schiller, ki je zatrjeval, da je treba negovati estetski čut, da bi lahko dospeli do avtentičnih državljanov, ki bodo zmožni živeti in sodelovati v moderni, neavtoritarni družbi. Za Schillerja bi bilo najbolj popolno umetniško delo, če bi ustvarili pravo politično svobodo. Savater dodaja, da lepota ne daje kakšnih določenih rezultatov, niti ne uresničuje kakšnih ciljev, ne intelektualnih ne moralnih, lepota ne odkriva resnice, niti ni zmožna zagotoviti razsvetlitve intelekta.

Edino, kar estetska kultura doseže, je to, da človeka postavi v situacijo, da naredi, kar hoče. Naredi ga svobodnega, da postane, kar želi postati. Schiller dodaja, da je funkcija lepote, najsí izhaja iz občudovanja narave ali pa iz umetniške stvaritve, preprosto v funkciji sodelovanja; služi odkrivanju odprtega in tudi groznega v človekovi svobodi.²⁷ Po Schillerju se umetnik giblje v območju igre; igra se z lepoto realnega in samo lepoto spreminja v pravo realnost. Igra umetnosti nas spreminja v gospodarje lastnega sveta. Umetnost nam odkriva ne le družbeno, ampak tudi lastno usodo, ki gre preko naravnih omejitev. Odpira nam svet, kjer se lahko brez krivde odločamo, kaj hočemo biti in postati.

205

O umetnikih se pogosto govori kot o stvariteljih. Seveda ne v pomenu Boga stvaritelja, saj ga ni umetnika, ki bi kar koli ustvaril iz nič. Toda kljub vsemu Savater pravi, da imajo umetniki v sebi res nekaj »božjega«, kajti njihovo delo ni razložljivo brez njih oz. njihove osebnosti. Savater imenuje stvarnike oz. stvaritelje tiste, ki proizvajajo nekaj, kar brez njih ne bi obstajalo, ki svetu prinašajo nekaj malega ali pa velikega. Umetniška dela ne izhajajo iz možnosti ali kvalitet, ki bi že bile tukaj, ampak iz samega umetnika. Tako umetnik ni nekdo, ki bi prvi nekaj odkril ali v nečem uspel, pač pa je *edini*, ki je nekaj lahko ustvaril prav na ta posebni, nenadomestljivi način.

Pesnik Reiner Maria Rilke je menil, da je lepota »tista stopnja strašnega, ki jo še lahko prenesemo«. Alain /xx?/, sodobni mislec, ki je veliko pisal o umetniškem procesu, pa je pokazal, da lepo ni tisto, kar ugaja oz. ne ugaja, ampak tisto, kar te ustavi. Torej je primarni efekt estetskega usmeritev pozornosti, drsenje po površini stvari, oblik, čustev ali zvokov, ki privabijo našo pozornost. Umetnost torej zahteva našo pozornost.

²⁷ F. Schiller, *O estetski vzgoji človeka*. /xx let. izida, prevod/

Teodor W. Adorno v svoji *Estetiki* vztraja pri tem, da bi estetski dosežek lahko definirali kot zmožnost proizvajati nekakšno *vročico* oz. *mrzlico*, torej je, parafrazirano, »kurja polt« prvi estetski občutek. Savater pravi, da tako pridemo do paradoksa lepote, saj je ta včasih občutena kot blaženost in spet drugič kot vročica oz. mrzlica.

Moderna umetnost nas včasih prevzema tudi s popačenimi zvoki in oblikami, sooča nas z monstrozno, seznanja nas z obupom izgubljenih duš. Kakor koli, tudi takšna umetnost nam omogoča občutiti razburljivo *vročico lepote*, včasih pa nam omogoči tudi kakšen uvid. Savater se vprašuje, ali je to izdaja lepote. Nasprotno, odgovarja, to je namera, ki lepoti viša ceno, naredi jo težje ulovljivo in manj dostopno. Francoski romanopisec Stendhal je rekel, da je »lepota obljava sreče«. Pot proti harmoniji pa vključuje tudi spoznanje, kaj je zlo, kaj je napačno in grdo znotraj neharmoničnega sveta, v katerem živimo.

10. Izgubljeni v času

206 Na začetku tega poglavja avtor ugotavlja, da ne moremo izreči ničesar o svojem življenju, o nas samih, o tem, kar želimo oz. česar se bojimo, ali o tem, kar nas obkroža, ne da bi se takoj navezali na čas. Brez kronoloških indikacij se namreč ljudje ne bi mogli izražati inteligibilno. Čas nam je blizu in ga ves čas uporabljamo, zelo malo pa vemo o njem. Savater to primerja z računalniki, video-rekorderji in drugimi aparati, ki jih uporabljamo v vsakdanjem življenju: znamo jih uporabljati, brez njih ne znamo živeti, toda, če nas kdo vpraša, kako delujejo in kaj so, ne znamo odgovoriti. Podobno, toda veliko prej, je o tem razmišljal tudi sv. Avguštin: »Kaj je torej čas? To vem do takrat, ko me o tem kdo vpraša. Le nekaj vem z gotovostjo. Če se nič ne bi zgodilo, ne bi bilo preteklega časa. In če bi nič ne obstajalo, bi ne bilo sedanjika.«²⁸

Če hočemo o nečem govoriti, pravi Savater moramo to *držati* oz. zapopasti, čas pa tega ne dopušča, saj nikoli ne miruje. Časa ne moremo videti, niti si ga predstavljati mirujočega. Edini trenutek, ko čas obstoji, je »zdaj«. Toda ta zdaj je že vedno mimo, je že prej. Tudi trenutka, ki bo postal zdaj, ne moremo zgrabiti, to pa zato, ker ga še ni. Ljudje vidimo prihajati sedanost, vidimo jo odhajati, toda nikoli je ne vidimo ostati. Kako torej določiti stvar, ki je, toda nikoli ne ostaja?

²⁸ Avguštin, *Izpovedi*, XI, 14, Celje 1978.

Savater najprej ponudi v premišljanje primer Zenonovega Ahila in želve, nato pa se osredotoči na Hegla. Ta opredeli človeško zadrego, ki se pojavi, ko je treba določiti stvari, ki so povsem običajne, takoj ko pa se o njih začnemo spraševati, postanejo vprašljive. Če se po kaki stvari vprašamo, kaj »je«, je najboljši odgovor: to je to. Toda takšen odgovor je prazen. Kakor koli, vsaj »tukaj« in »to« ostaneta na mestih, ko skušam od subjektivnega iti k objektivni intersubjektivnosti. Problem pa je z »zdaj«, saj nikoli noče ostati in izgine takoj, ko se skušam nanj navezati.

Kot je rekel Aristotel v svoji *Fiziki*, je pomen časa povezan z gibanjem, vzetim v najširšem pomenu. Čas mineva, ker se dogajajo stvari ali ker se nekaj dogaja stvarjem. Kjer se nič ne dogaja, je nemogoče govoriti o času. V aritmetiki se npr. ne moremo vprašati, kdaj sta dva in dva štiri, kajti ta relacija je stalna in je nič ne more spremeniti. Savater predlaga, da v tem primeru namesto o večnosti, ki je bolj teološki termin, govorimo o brezčasnosti. Resnice logike in matematike so izven časa.

V nadaljevanju se Savater vprašuje, kaj *merimo*, ko merimo čas. Je sploh mogoče meriti nekaj, kar komaj poznamo? *Merjenje* časa je tako bolj ali manj določanje trajanja sprememb, ki nas zadevajo, naših aktivnosti in sveta, v katerem živimo. Ker pa so te spremembe tako raznolike in ker obstoja toliko kriterijev, je nemogoče govoriti o enotnosti časa, o času kot takem, govorimo lahko le o različnih »časih«.

207

Savater dodaja, da je zanimiva tudi uporaba časa v različnih kulturah in civilizacijah, kajti za nekatere človeške skupnosti je dovolj le določitev letnih časov, ki jih nato ritualno praznujejo, za nekatere druge pa so pomembne tudi nanosekunde, kot je to v sodobni fiziki. Časovne določitve imajo različne vsebine in vzroke (pomembne bitke, zgodovinski dogodki, kot je Kristusovo rojstvo ali Mohamedov beg v Medino itd.). Toda, ko kaka družbena skupina meri čas, je pglavito, da se s tem vsi strinjajo, saj je to pomembno za dosego njihovih ciljev. V vsakem primeru mora biti merjenje časa dogovor, ki skupini omogoči soglasje glede stvari, ki so družbeno zelo pomembne. Brez takšnih in tudi nekaterih drugih dogovorov (merjenje dolžin, težne mere) bi bilo družbeno življenje nemogoče.

Nekatere naravne spremembe se dogajajo tudi ne glede na to, kako se družba navezuje na čas. Po Savatrovem mnenju bi zato moralo poleg družbenega časa

(merjenega glede na naše kolektivne potrebe) obstajati tudi nekaj takega kot »naravni« čas.

Savater pravi, da sta preteklost in prihodnost nekako »virtualna realnost«, saj nas neposredno ne zadevata in na nas ne moreta imeti nobenega neposrednega učinka. Zato ni prav, da obžalujemo preteklost in čutimo tesnobo pred prihodnostjo, saj s tem uničujemo sedanjost. Tisto, kar je mimo, je nespremenljivo, tistega pa, kar prihaja, mogoče sploh ne bomo doživeli. Po drugi strani pa »preteklo« in »prihodnje« morda nista to, kar se zdita. Sedanjost je namreč *tudi* časovni pas, v katerem sta preteklost in prihodnost realna, v katerem lahko imata posledice.

Sv. Avguštin pravi, da ne moremo z gotovostjo trditi, da obstajajo trije časi – preteklost, sedanjost, prihodnost. Morali bi reči, da obstajajo sedanjost preteklih stvari, sedanjost sedanjih stvari in sedanjost prihodnjih stvari. Te tri stvari pa obstajajo na nek način v duši in niso vidne v zunanjem svetu. Sedanjost preteklih stvari je spomin, sedanjost sedanjih stvari je direktna percepcija, sedanjost prihodnjih stvari pa je pričakovanje.

208

Glede vprašanja usode, vnaprejšnje determiniranosti, stališča, da je prihodnost že zapisana, Savater ponuja Aristotelov pogled. Ta pravi, da je edino, kar je »danes« resnično, to, da se jutri nekaj bo ali se ne bo zgodilo. Ne more biti resnična le ena od predpostavk. To pomeni, da dokler se kaj ne zgodi, ne moremo biti prepričani, da se bo ali da se ne bo zgodilo. Prihodnost je nasključnost, stvari se lahko zgodijo tako ali drugače in niso ne nujne in ne determinirane z usodo. Seveda se bodo jutrišnje stvari zgodile zaradi nekih vzrokov, med katerimi so lahko tudi človeški.

Pogosto se srečamo s primerjamo med časom in reko, tj. da čas teče, ali z drugimi videnji časa. Judovsko-krščanski pogled pojmuje čas kot puščico, ki leti od »rajskih vrtov do sodnega dne«. V nereligioznih pogledih takšno gibanje vključuje »napredek«, tj. da gre puščica od slabega proti dobremu. Mnoge druge kulture in tudi nekateri zahodni filozofi, npr. Vico ali Nietzsche, pa si čas raje predstavljajo ciklično, kot ponavljajoče se vrtenje časovnega kolesa, tako da se dogodki ponavljajo. René Girard je o času razmišljal takole: »Vsak razkroj je novo proizvajanje *et vice versa*. Vse je na tem, da se začne ali konča. Verjeti v absolutni cilj ali začetek je iluzija individuov, ki ciklu, katerega del

so, pripisujejo prevelik pomen. Treba se je postaviti nad aktualno zgodovino, da bi videli celoto ciklov in linearni čas prepoznali kot iluzoričen.«²⁹

Obstajajo pomembne razlike med gibanjem v prostoru in med prehodom časa. Za neki predmet je na neki točki dovolj prostora le zanj, medtem ko pododdelek časa, četudi neskončno majhen, vključuje nešteto stvari – skupaj z neskončnostjo. Savater nadaljuje s tem, da potovanje skozi čas ne vključuje tudi potovanja nazaj, kakor je to mogoče pri potovanjih skozi prostor, saj bi bilo to kontradiktorno. Pravi, da sicer radi predpostavljamo, da čas teče, toda vemo, da je čas vedno prisoten, njegov tok pa se nikoli ne zvišuje ali zmanjšuje. Čas, ki se spreminja, pa je le *naš* čas in ne čas na sebi. Tako ljudje ne merimo časa, ampak merimo le sebe *znotraj* časa.

Savater se nato posveti Heideggru in njegovi knjigi *Bit in čas*, objavljeni leta 1927, po njegovem mnenju eni najbolj vplivnih in kontroverznih knjig 20. stoletja. Tri leta, preden je Heidegger objavil to knjigo, je staro vprašanje »Kaj je čas?« reformuliral v »Kdo je čas?«. Ali bolj natančno: »Ali sem jaz enak času?« Heidegger meni, da je tako. Tisto, čemur pravi Dasein, aktualni človekov obstoj, je esencialno »čas«, hitro bežeč in spremenljiv. To pa Savatra pripelje nazaj k začetni točki, v kateri se je ukvarjal z neizogibno realnostjo smrti. Biti bitje časa pomeni biti zapisan smrti, neizprosno drseti proti smrti. Tega se je Heidegger dobro zavedal. Čas za nas ne bi bil pomemben, če bi verjeli, da smo nesmrtni. Tako pa se kot časovna bitja zavedamo svoje biti-k-smrti in od tod izvirata naša tesnoba in melanholija. Po Savatrovem mnenju pa takšna človekova časovnost daje človeškemu življenju tudi močan priokus intenzivnosti. Življenje nas nikoli ne pušča brezbriznih, ker se vedno končuje. Naše telo in naša smrtnost sta tisto, kar nas neizogibno veže na čas. Moderna znanost je odkrila, da smo ljudje (in vsa živa bitja) programirani, da se postaramo in umremo, to pa nas le še bolj potrjuje in povezuje s časom.

Naše telo nas ves čas izpostavlja nevarnosti smrti. Človeška bitja so zato vedno vzdrževala idejo, da posedujejo tudi nekaj netelesnega in brezčasnega, nesmrtnega. Namreč, da imajo dušo ali duha. To je bil izhod iz strahu pred smrtjo. Toda, se vprašuje Savater, ali je nekaj, kar ne bo umrlo, res lahko živo? Mogoče rojstvo in smrt nista le začetek in konec naše usode, ampak aspekta usode, ki se vedno znova pojavljata v našem življenju. Smrt otroka omogoči pot adoles-

²⁹ René Girard, *Nasilje in sveto*.

centu; kar odide stran, naredi prostor tistemu, kar pride. Ne moremo se namreč odpreti novemu, če nam ni odvzeto staro. Prihodnost nam prihaja nasproti in nosi s sabo tudi naš konec; s sabo pa nosi tudi druge stvari, ki smo jih primorani raziskovati.

Za konec zadnjega poglavja Savater zapiše besede pesnika Williama Butterja Yeatsa: »Velikokrat človek živi in umre/ med svojima dvema večnostma.«

Neprestan prehod od življenja do smrti, pod obličjem večnosti, ki nas vključuje, je natanko to, čemur lahko brez tega, da bi se odrekli svoji svobodi, rečemo »človeška usoda«.