

PRACTICAL PHILOSOPHY

- 5 **Katarina Majerhold, Dali Regent:** Editorial
- 11 **Marjan Šimenc:** Philosophical Counselling between the
Application of Method and the Practice of Freedom
- 31 **Primož Turk:** Practical Philosophy
as a Philosophy of Human Action
- 49 **Neža Ambrožič:** Online Philosophy – Some Pedagogical Lessons
and Good Practices of the Occurrences of Practical
Philosophy on the Web
- 67 **Alen Grbec:** The Importance of Philosophy for Children in the
Formation of Individual Identity
- 81 **Paul B. Thompson:** Two Types of Practical Philosophy
- 91 **Peter Raabe:** The Artificial Therapist (AT-version 1.0)

ARTICLES

- 125 **Rebecca Chalker:** Evidence-Based Answers to Abortion Myths
- 135 **Kimiyo Murata-Soraci:** Heraclitus and Confucius on Harmony
- 149 **Marko Đorđević:** Ideological Institutions of the West:
the Case of N1 TV
- 163 **Katarina Majerhold** review essay:
What does it Mean to Be (Un)modern?

REVIEWS

- 173 **Katarina Majerhold:** How and When were we (Un)modern?
- 179 **Katja Kobolt:** Margins, Intersections and Utopias of Friendship.
Overlooked Cultural Exchanges in the Shadow of Politics

PRAKTIČNA FILOZOFIJA

- 5 **Katarina Majerhold, Dali Regent:** Uvodnik
- 11 **Marjan Šimenc:** Filozofsko svetovanje med aplikacijo metode in prakso svobode
- 31 **Primož Turk:** Praktična filozofija kot filozofija človeških dejanj
- 49 **Neža Ambrožič:** Spletna filozofija – nekaj pedagoških lekcij in dobrih praks pojavnosti praktične filozofije na spletu
- 67 **Alen Grbec:** Pomen filozofije za otroke pri oblikovanju posameznikove identitete
- 81 **Paul B. Thompson:** Dve vrsti praktične filozofije
- 91 **Peter Raabe:** Umetni terapevt (AT-verzija 1.0)

ČLANKI

- 125 **Rebecca Chalker:** Z dokazi podprti odgovori na mite o splavu
- 135 **Kimiyo Murata-Soraci:** Heraklit in Konfucij o harmoniji
- 149 **Marko Đorđević:** Ideološke institucije Zapada: slučaj televizije N1
- 163 **Katarina Majerhold:** esej k recenziji: Kaj pomeni biti (ne)moderni?

RECENZIJI

- 173 **Katarina Majerhold:** Kako in kdaj smo (bili) moderni?
- 179 **Katja Kobolt:** Robovi, stičišča in utopije prijateljstva.
Spre gledane kulturne izmenjave v senci politike

Uvodnik

Pogosto se srečujemo z vprašanji, če oziroma kako je filozofija (lahko) praktična. Pričujoči tematski sklop ponuja več odgovorov na ta vprašanja. Urednici, ki imata izkušnje s praktično filozofijo, sta se za tak tematski sklop odločili zaradi vesplošnih koristi filozofskih praks, ki jih končna zbirka člankov opisuje in analizira.

Majerhold ima dolgoletne izkušnje na področju praktične filozofije, natančneje s področja filozofskega svetovanja. Leta 2006 se je začela ukvarjati z vprašanjem, kako bi lahko v današnjem času uporabila filozofijo v praktične namene, kajti razen nekaj možnosti za zaposlitev na fakulteti in kakšnem inštitutu ter učiteljevanja na srednjih šolah možnosti za zaposlitev s filozofsko izobrazbo ni bilo. Med iskanjem drugih možnosti je naletela na različne vire danes priznanih filozofskih svetovalcev.

Dali Regent je leta 2019 ustanovila prvo slovensko društvo za praktično filozofijo Hiša filozofije. Pred tem je kot prostovoljka za Društvo informacijski center Legebitra vodila krožek praktične filozofije – pilotno prizadevanje, ki se je izkazalo za enega najbolj priljubljenih in najbolj obiskanih rednih krožkov Legebitrinega mladinskega centra. Regent je v letih 2018–2021 izvedla več kot petdeset praktičnofilozofskih delavnic, poljudnih predavanj in intervjujev v okviru različnih projektov za več različnih organizacij. Skratka, obe imata vrsto izkušenj s področja praktične filozofije, kar je narekovalo izbor člankov in prevodov.

Majerhold je leta 2007 pridobila certifikat filozofskega svetovanja pri kanadskem svetovalcu Petru Raabeju, zato se je tudi odločila za prevod njegovega članka. Po tem se je podala na pot prvih konkretnih izkušenj filozofskega svetovanja. Namreč, pomembno je bilo, da ima dokazilo o konkretni usposobljenosti za svetovanje in za delo z ljudmi na tem področju. Tako je 2008 (do 2010) dobila svojo kolumno Prinašalci modrosti v reviji *O osebnosti* in 2009 na delo.si, kamor so ji pisali bralci in bralke s svojimi vprašanji. Vendar pa gre prevodni

članek Petra Raabeja kot priznanega filozofskega svetovalca, pri katerem je pridobila certifikat, še dlje in se sprašuje o pomenu filozofskih svetovalcev v bližnji prihodnosti, ko/če bodo morda filozofske svetovalce množično nadomestili umetni terapevti (tj. umetna inteligenca, prirejena za področje svetovanja). Glavno sporočilo članka je, da noben umetni terapevt ne bo mogel nikoli enakovredno nadomestiti človeškega filozofskega svetovalca ali terapevta, saj določeni algoritmi, ki bodo vsebovali nabor določenih besed, npr. s področja rogerijanske terapije, ne bodo mogli dojeti, kaj pomeni imeti utelešeno eksistenco z različnimi izkušnjami in čustvi; kaj pomeni biti denimo bela ali temnopolta, razno- ali istospolno usmerjena oseba, oseba, rojena v privilegiranem ali deprivilegiranem okolju, itd. A ne le to, Raabe prav tako dvomi, da bodo računalniški inženirji sploh kdaj uspeli ustvariti pametno, čutečo in intuitivno umetno inteligenco. »Relativno novo področje 'kognitivne robotike' je od izdelave 'mislečih strojev' tako daleč kot človeški astronauti od potovanja izven naše galaksije in od ustvarjanja 'robotske zavesti' tako kakor od našega potovanja skozi čas.« In nadaljuje: »... Pomirjujoča strokovna avtoriteta ekspertnega sistema [kot je UI] je v mnogih pogledih prevara. Ekspertni sistemi niso dobrohotne superinteligence. Prav tako niso ustrezno nadomestilo za modro človeško glavo. Današnji ekspertni sistemi v resnici niso nič več kot avtomatizirani referenčni priročniki in nič bolj ne razumejo, *kakšen* je njihov *namen* ... kot običajni priročniki. Stroji *delujejo* na podlagi zakonov mehanike, fizike in tako naprej. Tudi računalniki in umetna inteligenca delajo to, kar delajo, na podlagi programske opreme. ... Po drugi strani pa se ljudje svobodno odločajo za delovanje v skladu s svojimi prepričanji, vrednotami, sanjami, predpostavkami, upanji in tako naprej. Imajo notranje motivacije, imenovane *razlogi*, in v večini primerov jih pri tem, kar govorijo in počnejo, vodi določen *namen*.«

In prav slednje razkriva tudi članek Marjana Šimenca »Filozofsko svetovanje med aplikacijo metode in prakso svobode«, usmerjen povsem v prakso filozofskega svetovanja, pri kateri se usmeri v razliko med filozofskim svetovanjem ameriškega filozofskega svetovalca Luisa Marinoffa in njegove petstopenjske metode PEACE ter italijanskim filozofskim svetovalcem Stefanom Zampierom in njegovim *Priročnikom za filozofsko svetovanje*, ki predstavi 16 korakov. Marinoffova metoda se uvršča na stran anglosaškega performativnega pristopa in označuje pet korakov filozofskega svetovanja: problem,

čustvo (*emotion*), analizo, kontemplacijo (*contemplation*) in ekvilibrij, njegovo svetovanje pa je usmerjeno v rešitev problema. Obiskovalca njegovih storitev imenuje klient. Zampieri se uvršča na stran kontinentalnega, nemetodološkega pristopa, ki se začne z začetnikom filozofskega svetovanja Gerdom Achenbachom, in predstavi 16 pogojev za filozofsko svetovanje, svojega klienta pa imenuje gost. Tako je njegove svetovanje sestavljeno iz naslednjih korakov: 1) angažiranost subjektov, 2) sprejemanje nepredvidljivosti sogovorca, 3) pomagati gostu, da se izrazi, 4) ironija, 5) resno jemati drugega, 6) pripoznati predsodke, 7) poslušanje, 8) obvladovanja samega sebe, 9) pogoj: svoboda, 10) pripravljenost spremeniti se, 11) enakost, a različne vloge, 12) nestratesko soočanje, 13) iskrenost, 14) raba šibkega razuma, 15) duh sodelovanja, 16) skupnost z drugimi filozofi. Šimenc članek zaključi takole: »Vendar pa opozicija med Achenbachom in Marinoffom ni samo opozicija med metodo in odsotnostjo metode. Jedro opozicije je razlika med filozofskim razmislekom o praksi svetovanja na eni strani in uporabo filozofske tradicije za reševanje problemov, ki so za posameznika moteči, na drugi ... Lahko bi rekli, da obstaja praksa filozofskega svetovanja, ki je v neki meri vselej nedoločena in odprta za različne nove interpretacije, tako da je naloga filozofov, ki se ukvarjajo s filozofsko prakso, da skušajo prakso misliti. Ta potreba kaže, da je področje živo in lahko spodbuja nove tematizacije in nove uvide.«

Klasično definicijo praktične filozofije predstavi Primož Turk v članku »Praktična filozofija kot filozofija človeških dejanj«. Praktičnost filozofije predstavi pri Aristotelu, ki se nanaša na človeško delovanje v obliki dejanj. Prikaže, da je s tem prvi začel Aristotel, ki je dejal, da so dejanja lahko dobra ali slaba in da je to odvisno od usmeritve in karakterja posameznika. Dejanja kot takšna pa se nanašajo na neko skupnost, torej so vedno družbeno uokvirjena. Če je Aristotel predpostavljal, da so ljudje dobri in da jih delanje dobrega osrečuje, ter jih je zato usmerjal v dobra in vrla dejanja (predvsem prek vzgoje in izobraževanja, ki naj vodita ljudi k resnici in sreči), pa sta v moderni dobi Machiavelli in Hobbes predpostavljala, da je človek slab (lažniv, skorumpiran, nasilen), in sta zato tudi dejanja človeka v skupnosti uokvirjala v skladu s tem – vladarju ni bilo treba izkazovati vrlega karakterja in dejanj, če mu je to omogočalo vladati neki skupnosti, saj tudi ljudi na splošno v neki skupnosti ne vodijo interesi in dejanja dobrote, izobraženosti, iskrenosti. To je tudi temeljna razlika med

Aristotelovo oz. antično praktično filozofijo ter moderno, Machiavelijevo in Hobbesovo praktično filozofijo.

Povsem nove oblike praktične filozofije analizira Neža Ambrožič v svojem članku o spletni filozofiji. Pri tem ne gre za filozofijo, ki je zgolj prenesena na splet v digitaliziranih oblikah, temveč za povsem nove pojavne oblike filozofije: strani na družabnih omrežjih, posvečene filozofskim *memom*, vizualni ali besedni *fanart* filozofije, kratki TikTok posnetki s karikaturami filozofskih konceptov itd. Ambrožič v članku diskutira o pedagoškem potencialu teh novih oblik filozofije. Splet je resda javno dostopen, različne oblike internetne filozofije pa so na voljo povsem brezplačno, a demokratične pretenzije spleta so večinoma utopične, kvaliteta informacij pa vprašljiva. Upadanje standardov kvalitete informacij je v mnogočem prispevalo k sodobni krizi lažnih novic in teorij zarote (ki se v največji meri širijo ravno na spletu). Kljub odsotnosti formalnega akademskega sita, ki bi presojalo kvaliteto spletne filozofije, pa ostaja dejstvo, da so te nove oblike večinoma bolj privlačne za uporabnice in uporabnike od institucionaliziranih oblik filozofije (univerzitetna predavanja, članki, knjige): so zlahka razumljive za laike, razgibane, humorne in pogosto – praktične. Ambrožič zato opozarja na emancipatorni potencial, ki ga splet lahko ima za učenje in poučevanje filozofije, pa tudi na pomembne lekcije, ki se jih iz novih oblik spletne filozofije lahko nauči pedagoška filozofija: kako šolsko filozofijo (ne da bi okrnili njeno kvaliteto) prikazati kot relevantno in zanimivo domnevno nezainteresiranim učenkam in učencem, dijakinjam, dijakom in nenazadnje študentkam in študentom. Ambrožič predstavi primera YouTube kanalov *Contra-Points* in *PhilosophyTube*. Ustvarjalki obeh kanalov sta trans ženski z univerzitetno filozofsko izobrazbo, ki sta se odločili svoje vedenje brezplačno posredovati občinstvu preko YouTube videov. Rezultat sta dva izmed najbolj unikatnih in kvalitetnih YouTube kanalov, na katerih je kvalitetna filozofija podajana v obliki vizualno kreativne predstave, ki je resda zabavna, a hkrati izrazito edukativna.

Preden se je Majerhold tudi sama podala na pot filozofskega svetovanja, ki se od Šimenca razlikuje po tem, da se pri svojem občasnem delu na tem področju zanaša izključno na filozofijo, se je v času od 1996 do 2003 ukvarjala s tem, kako bi filozofija že med študijem postala bolj praktično usmerjena prek raznih predmetov (in po zaključnem študiju tudi so uvedli nekaj praktičnih predmetov), zato se je vrsto let ukvarjala s slovenskim visokošolskim študijem. Ideja

je bila večja usmerjenost filozofskega študija v povezovanje bodisi z gospodarstvom in industrijo bodisi z vzgojo in izobraževanjem bodisi z ostalimi področji, kar bi študentom filozofije omogočilo lažjo zaposlitev tudi na drugih področjih. Zato tudi prevod članka Paula B. Thompsona »Dve vrsti praktične filozofije« in njeni umeščenosti v kurikulum študija filozofije. Thompson deli praktično filozofijo na uporabno ali aplikativno in filozofijo v kontekstu ter piše o umeščenosti teh v študij filozofije. Pri tem ponudi naslednjo definicijo: »Filozofija v kontekstu se od uporabne filozofije razlikuje po tem, da uporabna filozofija poskuša iz teorije preiti v prakso, filozofija v kontekstu pa raziskuje filozofske probleme, ki se pojavljajo v praksi, in poskuša oblikovati splošne filozofske rešitve zanje.« Pri tem Thompson definira uporabno filozofijo kot bolj specializirano, denimo kot sta to poslovna matematika ali tehnično risanje, filozofija v kontekstu pa je bolj splošna. »To je filozofija, ki izhaja iz srečanja z realnostjo. Realnost je treba razlagati tako, da vključuje tako vsakdanjo realnost običajnega, vsakdanjega izkustva kot tudi prostor-čas fizika. Resnični ljudje imajo resnične probleme. Nekateri od njih so filozofski in nekateri od njih so zelo težavni. Zakaj ne bi ti resnično filozofski problemi postali predmet študija filozofije? Pri študiju filozofije je razlika med uporabno filozofijo in filozofijo v kontekstu lahko bolj v pristopu kot v predmetu.«

In na praktičnost filozofije, ki naj bo vključena celo že v osnovnošolski sistem, s katero ima tudi neposredne izkušnje, se osredotoča tudi Alen Grbec. S svojim člankom prikazuje vzgojni potencial filozofije za otroke (v nadaljevanju FZO) v kontekstu oblikovanja identitet posameznic in posameznikov. Grbec mnogotere družbenopolitične probleme današnje družbe pripiše krizi identitet, tj. pretiranemu poistovetenju z nekaterimi identitetami, zaradi česar se posamezne osebe ali skupine oseb počutijo bolj ali manj (ne)upravičeno ogrožene in temu primerno tudi reagirajo z nasiljem in nestrpnostjo. Pri tem lahko pomagajo praktične oblike filozofije. Grbec poudarja preobrat od filozofske teorije k filozofski praksi, ki ga oseba izvede z opazovanjem sebe in drugih in z osmišljanjem teorije na podlagi svojih opazovanj. Glede na to, da bi cilj in vloga šole morala biti predvsem spodbujanje (kritičnega) razmišljanja, bi si mislili, da bo filozofija nepogrešljiv del pedagoškega procesa, žal pa realno v veliki večini ni tako – nenazadnje je vedno bolj neoliberalna usmerjenost šolstva vse bolj naklonjena komercialno uporabnim znanjem, filozo-

fija pa je že pregovorno neuporabno zapravljanje časa. Za razvijanje kritičnega razmišljanja in demokratične države pri najmlajših otrocih, tj. od šestega leta dalje, se Grbec obrne k FZO. Ta je odlično, a zvečine neizkoriščeno orodje, s katerim lahko učiteljice in učitelji z otroki vzpostavijo raziskovalno skupnost, tj. skupino, v kateri lahko otroci skupaj razmišljajo drug o drugem ter o samih sebi. Takšna skupnost nudi prostor za izstop iz preveč togih identitet ter uvid v podobnost vseh oseb, ki obstoji hkrati z njihovo raznolikostjo.

Sklop, ki je pred vami, torej sega na najrazličnejše konce področja filozofskih praks. Filozofsko svetovanje, filozofske delavnice itd. so še vedno zelo mlade pojavne oblike filozofije v primerjavi z akademsko filozofijo, hkrati pa velja še enkrat poudariti, da je filozofija od nekdaj bila tudi praktična. Kot lahko beremo v različnih člankih tega sklopa, je že v času antične Grčije bilo eno od glavnih vprašanj filozofije ravno: »Kako živeti?« Nove oblike filozofskih praks se enostavno odmikajo od etabliranega okolja univerze, kjer je tudi praktična filozofija, kot so filozofija etike ali prava, pravic živali itd., stvar teorije, predavanj in znanstvenih objav ter kot taka razumljiva in dostopna zgolj šolanim filozofom in filozofinjam. Namesto tega nove prakse filozofske koncepte prinašajo laični javnosti v pomoč soočanju z vprašanji, kako preživeti svoj obstoj v vseh pomenih besede, kako živeti s soljudmi in kako osmisлити vsakdanje situacije. In več kot filozofiramo – na tem bolj različnih mestih na čim bolj različne načine –, bližje smo dnevu, ko ta glagol ne bo več imel negativnega prizvoka zapravljanja časa.

Filozofsko svetovanje med aplikacijo metode in prakso svobode

Abstract

Philosophical Counselling between the Application of Method and the Practice of Freedom

Philosophical counselling is a form of new practices of philosophy, which has established itself to such an extent that it has its own associations, professional journals and regular congresses. This does not mean, however, that a unified work model has been established. The article discusses two approaches that show the breadth of the field: the PEACE model developed by Lou Marinoff, and philosophical counselling as a practice of philosophizing, as developed by Stefano Zampieri. The analysis shows that the important difference between them is not in the answer to the question of method for philosophical counselling, but primarily in its conceptualization: is philosophical counselling a technique for solving the client's life problems or a philosophical dialogue with the guest as a practice of freedom.

Key words: new philosophical practices, philosophical counselling, Achenbach, Marinoff, method

Marjan Šimenc is a lecturer at the Faculty of Arts and the Faculty of Education at the University of Ljubljana, and is also associated with the Educational Institute in Ljubljana. His main areas of research are philosophy and sociology of education. marjan.simenc@pei.si

Povzetek

Filozofsko svetovanje je oblika novih praks filozofije, ki se je uveljavila do take mere, da ima svoje stanovske organizacije, strokovne revije in redne kongrese. To pa ne pomeni, da se je oblikoval tudi enoten model dela. Članek obravnava dva pristopa, ki prikazeta širino področja: PEACE model, ki ga je razvil Lou Marinoff, in filozofsko svetovanje kot prakso filozofiranja, kot ga v navezavi na Gerda Achenbacha razvi-

ja Stefano Zampieri. Analiza pokaže, da razlika med njima ni samo v odgovoru na vprašanje, ali je filozofskemu svetovanju mogoče določiti metodo, temveč predvsem v njegovi konceptualizaciji: Ali gre pri filozofskem svetovanju za tehniko reševanja življenjskih problemov klienta ali za filozofski dialog z gostom kot prakso svobode?

Ključne besede: nove prakse filozofije, filozofsko svetovanje, Achenbach, Marinoff, metoda

Marjan Šimenc predava na Filozofski in Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani, raziskovalno pa je povezan tudi s Pedagoškim inštitutom v Ljubljani. Glavni področji raziskovanja sta filozofija in sociologija vzgoje. Marjan.simenc@pei.si

Z Unescovim poročilom iz leta 2007 o stanju filozofije so nove prakse filozofije (Unesco, 2007) postale tudi na uradni ravni pripoznani in priznani del filozofske pokrajine. Med njimi po razširjenosti in spremljajoči refleksiji najbolj izstopata filozofija za otroke (oziroma filozofija z otroki) in filozofsko svetovanje. O njuni vitalnosti pričajo številne strokovne organizacije, ki so nastale v različnih državah, pa tudi krovna organizacija (ICPIC za filozofijo za otroke, Gesellschaft für die Philosophische Praxis za filozofsko svetovanja),¹ ki v neki meri združujejo praktike iz različnih držav v enotno telo na svetovni ravni. Pravim v neki meri, ker mednarodni razvoj obeh področij spremljajo tudi razlike med pojmovanji v posameznih državah, nasprotja, nasprotovanja in včasih zelo ostre polemike, zlasti na področju filozofskega svetovanja.

Prav tako imata obe področji redne kongrese in uveljavljene revije, ki pričajo, da sta obe področji prišli v zrelo fazo. Ne gre več za obdobje začetnega navdušenja, načrtovanja meja, polemik z disciplinami, ki mejijo na »na novo« začrtano področje, in raziskovanje neizmernega potenciala, ki ga razvijajoče se ideje in prakse obetajo. Govorimo bržkone o obdobju, ko sta področji še vedno zelo vitalni in še vedno potekajo procesi širitve, obenem pa so se akumulirale izkušnje, raziskale nekatere slepe ulice in tudi oblikovale nekatere glavne usmeritve ter identificirali poglobljeni problemi. Ker pa gre za področje filozofije, je seveda tu vselej prisotnih vsaj nekaj radikalnosti, raziskovanja in prestopanja meja ter potapljanje v globino, tako da kljub zrelem letom (lani je bilo 40 let, odkar je Achenbach leta 1981 odprl svojo prakso) ne gre za spokojno področje.

Na začetku so se filozofske prakse razmejevala predvsem do akademske filozofije. To je bilo samoumevno in tudi nujno, saj je bila reakcija uveljavlje-

¹ Več o podrobnem razvoju filozofske prakse/svetovanja v Miccione, 2007.

ne filozofije na novo rabo filozofije pogosto skeptična in kritična. Polemike, do katerih je prihajalo, niso bile vselej vsebinske; včasih je šlo preprosto za teritorialne spore, za to, kdo ima pravico imenovati se filozof ali pa vsaj uporabljati oznako filozofija za svoje početje.

Vendar je ob tem treba biti previden. Akademska filozofija, kot so jo poimenovali predstavniki novih praks filozofije, je večplastna. Pogosto gre za strokovnjake, ki se ukvarjajo s filozofijo, pa zase ne sprejemajo z veliko navdušenostjo oznake filozofi. Ne gre za to, da so kritiki filozofije, gre za to, da se v filozofski kulturi pogosto oblikuje dvojnost med tistimi, ki imajo status velikih filozofov, in vsemi ostalimi, ki se ukvarjajo predvsem z interpretacijo in proučevanjem ter poučevanjem besedil in misli velikih mislecev filozofske tradicije.

Dodati je treba, da je v obdobju nastajanja novih praks filozofije tudi znotraj akademske filozofije potekalo intenzivno preizpraševanje, kaj filozofija »danes«, v »naši dobi«, »za nas tu in zdaj« še lahko je.² V to obdobje se umeščajo tudi prve objave Pierra Hadota,³ ki je opozoril na izrazito povezavo antične filozofije z načinom življenja in rehabilitiral duhovne vaje, v sodobnosti povezane predvsem s krščanstvom, kot pomemben del antične filozofije, ki se je v filozofiji deloma ohranil tudi pozneje. Navsezadnje ima temeljno delo novoveške filozofije, Descartesove Meditacije, obliko premišljevanj, ki jih brez težav povežemo z nekaterimi praksami antične filozofije. Poleg tega se je v dvajsetem stoletju v filozofiji zgodil najprej lingvistični zasuk, nato pragmatični zasuk in zasuk k vsakdanjemu jeziku. Tako da se je (akademska) filozofija sama začela izraziteje zanimati za vsakdanje življenje ljudi. Zasuk novih praks filozofije k nefilozofom in njihovim izkustvom, k uporabi filozofije v vsakdanjem življenju ter filozofiji kot dejavnosti tako ni bil samo zunanji odziv na domnevno okostenelo in sklerotično akademsko vegetiranje filozofije, temveč je imel vzporednice in spodbude znotraj akademske filozofije, čeprav so te znotraj novih praks filozofije pogosto žal ostale neopazene.

Obdobje nastajanja filozofskega svetovanja pa zaznamujeta tudi kritika terapije oziroma psiholoških oblik svetovanja, ki za model jemljejo medicinsko paradigmo, in poudarjanje razlike med filozofskim svetovanjem in psihoterapijo. Paradokсно pa je bilo dvajseto stoletje tudi obdobje povezovanja filozofije in terapije (Pollastri, 2005; Rovati, 2006; Šimenc, 2018). Bolj

2 Spomnimo se spraševanja Wozu noch philosophie, ki leta 1978 v Nemčiji izide kot rezultat preiskovanj posebnega delovnega krožka z nazivom *Arbeitskreis Rolle und Funktion der Philosophie* (Lübbe, 1978).

3 Hadot istega leta objavi *Exercices spirituels et philosophie antique* (Hadot, 1981).

natančno, to je bilo obdobje, ko so se razvijajoče terapevtske prakse izrazito opirale in iskale navdih, vsebine, metode in tehnike pri filozofiji, s tem da filozofija tega sposojanja nikdar ni posebej dobro reflektirala. Utemeljitelja racionalno-čustveno-vedenjske terapije (Ellis) in kognitivne oziroma kognitivno-vedenjske terapije (Beck) sta oba priznavala, da sta iskala navdih pri stoikih (Robertson, 2010). Sokratska metoda je v sodobnih terapijah tako splošno uporabljena, da se lahko zdi, da je bil Sokrat prvi psiholog. Izkazalo se je tudi, da se je Heidegger, filozof, ki je bil kritičen do sodobnega sveta in obdobja tehnike ter je svojo filozofijo razvijal v izrazitem dialogu s filozofsko tradicijo, desetletja poskušal psihiatrom in psihoanalitikom razlagati osnove svoje filozofije. To priča o njegovi močni želji vzpostaviti neko obliko povezovanja in sodelovanja med filozofijo in terapevtskimi praksami.⁴ Povezava med filozofijo in terapevtsko svetovalnim področjem je tako obstajala že pred nastankom novih praks filozofije, šele z nastankom novih praks filozofije pa se je prebila v ospredje.

Nastanek filozofskega svetovanja se navadno povezuje z letom 1981, ko Gert Achenbach v bližini Kölna odpre svojo filozofsko ordinacijo (Zampieri, 2010). Poimenovanje je ustrezno: Achenbach odpre Philosophische Praxis po zgledu drugih poklicev, denimo zdravnikov in advokatov, ki imajo svoje prakse, kabinete in ordinacije, v katerih sprejemajo svoje stranke. In to je temeljna Achenbachova gesta: v praksi, ki jo je odprl, ordinira kot filozof.⁵ Filozofi so danes največkrat učitelji: ne živijo od tega, da filozofirajo, temveč od tega, da poučujejo filozofijo, se pravi, da govorijo o tem, kako drugi filozofirajo. Achenbach pa hoče narediti mesto za poklic filozofa: za tistega, h kateremu ljudje pridejo, da bi z njim filozofirali. Svoje prakse ni poimenoval svetovanje, svoje obiskovalce pa je pomenljivo poimenoval kot goste.

Achenbachu najprej sledi nekaj nemških filozofov, nato dogajanje seže v Avstrijo, nato se gibanju priključi Nizozemska. Na Norveškem začne delovati Anders Lindseth, potem pa se v dogajanje vključi anglosaški svet, ki filozofsko svetovanje zapelje v druge, zdi se, da predvsem v bolj komercialne vode (Pollastri, 2005). Ta obrat in želja po institucionalni in družbeni uveljavitvi ter tudi poslovnem uspehu terjata jasno metodo in dobro opredeljeno vednost, na katero se novi poklic, za katerega se praktiki v ZDA zavzemajo, opira – terjata torej navodila za delo, ki jih je mogoče vedno znova aplicirati,

4 Na eni strani navezava na stoike, sokratsko spraševanje, eksistencialno filozofijo (Škodlar, Ciglencečki; 2021), na drugi Heidegger sam posreduje med svojo filozofijo in psihiatrijo, če pustimo ob strani terapevtsko gesto Wittgensteina (Boss, 2001).

5 Ni naključje, da Achenbach svoje inovacije ni poimenoval filozofsko svetovanje. Vprašanje poimenovanja (svetovanje, konzultacije, praksa, dialog ...) je bilo na začetku veliko vprašanje tega področja, za podrobno predstavitev polemik, ki so ob tem potekala, pa tu ni prostora.

in po možnosti tudi merjenje učinkov, ki jih proizvede standardizirana in reglementirana uporaba predpisanih orodij. In ravno proti temu se Achenbach od vsega začetka zavzema.

Z Achenbachom se tako vzpostavi možnost nove prakse filozofije. Po začetnem Achenbachovem impulzu so se razvile različne oblike nove prakse, ki je v različnih državah dobila različna imena in tudi različne konkretizacije. V obdobju razvoja filozofskega svetovanja sta bila najbolj vplivna dva pristopa, ki ju lahko, nekoliko shematično, postavimo kot dve skrajni poziciji. Eno predstavlja Achenbachovo stališče, da gre pri filozofski praksi preprosto za filozofiranje, drugo pa Marinoff, ki je svojo prakso poimenoval kot philosophical counselling in ponudil metodo, ki jo lahko uporabljajo tudi drugi: model PEACE.

Marinoffov model filozofskega svetovanja

Marinoff v svoji uspešnici s posrečenim naslovom *Raje Platon kot pomirjevalo*⁶ predlaga model svetovanja, za katerega na podlagi izkušenj trdi, da daje dobre rezultate. Marinoff ne trdi, da je to edina mogoča metoda, niti ne, da je najboljša metoda, bralcem jo predlaga kot preizkušeno in učinkovito metodo. Pisanje o lastni metodi je smiselno: bralci so potencialni klienti, zato jih je korektno obvestiti, kaj lahko dobijo.

Svojo obliko filozofskega svetovanja poimenuje postopek PEACE. Gre za akronim, ki označuje pet korakov filozofskega svetovanja: problem, čustvo (*emotion*), analizo, kontemplacijo (*contemplation*) in ekvilibrij. Kot primer problema navede umirajočo mater in zakonca, ki vara. Oba primera sta iz družinskega življenja in pri obeh neki dogodek prekine običajni tok stvari ter od posameznika terja odziv. Normalnost vsakdana je izgubljena, ker je njen pomembni del izgubljen: mati umira in bo odšla iz življenja svojih potomcev, zvestoba zakonca, ki se jo je predpostavilo in je na njej temeljilo skupno življenje, je izginila oziroma se je izkazala za iluzorično. Posameznik ne ve, kaj storiti, zato se obrne po pomoč.

Problem je v navedenih problemih dan, ni se treba posebej ukvarjati z razmislekom o tem, kaj pravzaprav je težava. Nekaj v življenju ne gre več,

⁶ Seveda pa je vprašanje, ali Platon res vselej deluje pomirjevalno ali pa bo koga Platon morda vznemiril in bo to razlog za tožbo. Na srečo ima knjiga podnaslov: »Kako z večno modrostjo reševati vsakodnevne težave.« Angleški podnaslov je sicer manj določen: »Applying philosophy to everyday problems,« poanta pa je jasna: filozofija ne vznemirja, filozofija rešuje probleme.

kot je šlo, in treba je najti način, da se življenje povrne v svoj običajni tok. Problem je dojet kot motnja, svetovanje pa je način, kako se motnjo čim bolj učinkovito odpravi, da se bo posameznik lahko povrnil v normalno stanje običajne nevznemirjenosti.

Filozofsko svetovanje je torej način reševanja problemov. Gre sicer za običajne življenjske probleme ljudi, a tudi to so problemi in treba jih je rešiti. Ne gre za psihoterapijo, saj posamezniki nimajo duševnih motenj, motnjo »ima« njihovo življenje, posameznik pa se mora odzvati nanjo. Kot pokličemo električarja, če nastane problem na električnem krogotoku, tako pokličemo filozofskega svetovalca, če so težave z življenjskim krogotokom.

Marinoff delovanje svoje metode ponazori s primerom. Vincent je imel na delovnem mestu na steni obešeno reprodukcijo Gauguinove slike. Slika je (zaradi prikazane golote) motila sodelavko, ta se je pritožila in vodstvo je Vincentu ukazalo, naj jo odstrani. To je tudi storil, a imel je občutek, da se mu je zgodila krivica, in ta občutek je bil tako glodajoč in tako vztrajen, da se je po pomoč obrnil na filozofskega svetovalca.

Opredelitev problema, ki je za Marinoffa očitna, izhaja iz situacije, ki pravzaprav ni popolnoma enoznačna. Ne gre za to, da v življenju Vincenta ni več slike in je tako nekaj izgubil. Niti ni problem dejstvo, da je bil primoran odstraniti sliko, ki jo je sam izbral in obesil. Zdi se, da je problem v tem, da je v sporu med njim in sodelavko vodstvo podjetja stopilo na njeno stran in se odločilo zoper njega. Problem je, da je imel on prav, pa je v sporu izgubil. Zaradi te konstelacije dogodkov občuti krivico, ki mu ne da miru. Zdi se, da bo problem razrešen, ko bo izginil ta občutek krivice, se pravi čustvo, ki je odziv na problem, ne pa sam problem. (Zdi se torej, da ima problem pravzaprav več ravni: posameznik in njegova pravica, da si okolje uredi, kot si želi; stik in sobivanje z drugimi; oblast in poseganje oblasti v medosebna razmerja ...)

Prva dva koraka metode se tako zdita dovolj preprosta: problem je krivična odstranitev slike, čustvo je občutek krivice. Sledi tretji korak: analiza alternativnih možnosti rešitve oziroma dejanj, ki so Vincentu na voljo. Lahko odide in zapusti službo, lahko toži podjetje, lahko napade sodelavko, ki je vse to začela. Lahko pa sprejme odločitev podjetja. Glede na posledice, ki jih imajo različni scenariji rešitve, je bila odločitev, ki jo je Vincent sprejel že pred obiskom filozofa, po mnenju Marinoffa najboljša možna rešitev.

Analiza narekuje oblikovanje spiska možnih alternativnih rešitev problema.⁷ Pri Marinoffu se pri tem gibljemo se na ravni samoumevnega.

7 Pri pregledu alternativnih rešitev problema lahko pride, ne da bi Marinoff to jasneje opisal, do dveh za klienta potencialno koristnih učinkov. Klient z razmislekom o različnih rešitvah

Interpretacija problema je že dana, in ni potrebno treba zapravljati časa z razmislekom o tem, ali je mogoče najti drug okvir razumevanja. So bolj nujne, urgentne zadeve, saj hočemo rešiti problem. Tako da Marinoff s svojim pristopom nagovarja tiste, ki živijo v kulturi učinkovitosti in nočejo zapravljati časa s »filozofiranjem«. Nove prakse filozofije morajo dokazati, da so učinkovite. (Celo Lipman je, ko je zasnavljal filozofijo za otroke, testiral poskusno skupino učencev, da bi dokazal napredek učencev pri določenih spretnostih in s tem učinkovitost svoje pedagoške zamisli.) V tem smislu je Marinoffova zasnova filozofskega svetovanja taka, da ne analizira kulture, iz katere izhaja in v kateri poteka, temveč ji sledi.

Zdi se, da je s tem problem rešen, vendar sta tu še dva koraka metode. Prvi je kontemplacija, v tem koraku sta Vincent in Marinoff »filozofsko ... obravnavala razliko med užaljenostjo in škodo« (Marinoff, 2012: 62). Kontemplacija ponuja širši pogled, predstavi situacijo v celovitosti, preseže obstoječe stanje in odpre novo perspektivo. Marinoff s pomočjo filozofskega klasika Milla vpelje razlikovanje med užaljenostjo in škodo. To razliko so poznali v Rimu v času Marka Avrelija, pravi, »naša napredna kultura pa jo je pozabila. Dandanes so ljudje sami užaljeni, potem pa obtožujejo druge, da so jim prizadeli škodo. Sistem pa to podpira s politiko, ki je spodrezala posameznikove svoboščine. Še huje, sistem še povečuje to zmedo, saj ljudi nagrajuje, ker so užaljeni. Ni čudno, da vsi hodijo kot po jajcih ali pa užaljeno vihajo nos nad vsem« (Marinoff, 2012: 62–63).

Kontemplacija, kot je videti, ne pristaja več na dano, temveč gre za kritiko družbe, v kateri živimo. Tako da filozofija ne pristaja na obstoječe, temveč odpira prostor za njegovo kritiko. A pri Marinoffu je kritika kratke sape. Gre za kritiko, ki se jo pogosto sliši: sistem omejuje svobodo posameznika. V ZDA je denimo primer tega stališče zagovornikov pravice do posedovanja orožja, da sistem ne sme posegati v domnevno neodtujljive pravice posameznika, ne glede na družbene posledice. Drugi se ne smejo vmešavati v moje življenje. Ta pogled, ki je prav tako del obstoječe družbe, ni postavljen pod vprašaj, temveč je s potekom kontemplacije potrjen in legitimiran.

Marinoff ob tem zapiše: »Razlikovanje med škodo in žalitvijo je bil Vincentov prvi kontemplativni preboj. Drugi je sledil z ugotovitvijo, da je takšna krivičnost sistemska in ni usmerjena nanj osebno. Njegova tožnica in njegov nadrejeni sta bili samo absurdni figuri v veliko večji igri, ki je niti nista

problema dobi pregled nad celoto situacije. S tem se njegov položaj spremeni: v travmatično dogajanje ni več potopljen, temveč o njem razmišlja in ga na simbolni ravni začne nekoliko obvladovati. Ni več objekt dogajanja, temveč subjekt razmisleka. Obenem pa ni več žrtev situacije, ki ga je doletela, ne da bi to sam hotel, temveč dobi vsaj občutek (iluzijo) svobode, ko ima na voljo izbiro med različnimi rešitvami problema.

razumela. ... Vincentu svoje situacije ni bilo treba gledati kot krivične, kajti njega je užalil, ne pa tudi poškodoval, sam sistem. Imel je možnost ne pustiti, da bi ga netolerantni sistem užalil, in to možnost je izkoristil. Vincent je zdaj imel filozofsko dispozicijo, ki mu je zagotovila imunost proti krivici in omogočila, da so njegova negativna čustva zbledela» (Marinoff, 2012: 63).

Če pustimo ob strani pompoznost govora o filozofski dispoziciji,⁸ lahko opazimo pomen premika, ki je vpeljan brez posebnega opozorila: ne gre samo za to, da Vincent ni bil poškodovan, temveč samo užaljen. Pomembno se zdi tudi, da ga ni užalil posameznik, temveč sistem. Zakaj je ta razlika pomembna? Odgovor na to vprašanje se nakazuje iz opisa ravnovesja, pete stopnje metode: »Vincent se je vrnil na delo in ni več gojil negativnih čustev do sodelavke in nadrejenega. Posvetil se je boljšim stvarjem, kot je vlagati čustva v njihov okus za umetnost; imel je kariero, ki jo je želel razvijati« (Marinoff, 2012: 63).

Ni se več ukvarjal s sodelavci, ki so bili samo figure v večji igri, ki je niso razumeli. Vincent pa je bil nad njimi, saj je to igro s pomočjo filozofije razumel. Niso ga več mogli prizadeti, saj jih je presegel. Vednost mu je omogočila, da je razumel več, da je videl majhnost njihovega početja in se je dvignil nad njih. Vednost ga je naredila neranljivega za njihovo ravnanje. Ravnovesje je tako, vsaj v tem primeru, distanca, ki jo znamo vzpostaviti do ljudi, tako da nas ne morejo več prizadeti in se lahko posvetimo – svoji karieri.

Svetovanje (vsaj v tem vzorčnem primeru) tako ne vodi do dialoga s so-ljudmi ali do družbenega angažmaja, vodi do občutka superiornosti in večje učinkovitosti, da se lahko bolj intenzivno posvečamo svojemu osebnemu projektu – se pravi samim sebi. Razumevanje je tako povezano s superiornostjo in egocentričnostjo, in ter kritiko sistema. In to podkrepi ideologija individualnega uspeha, ki v sodobni zahodni družbi prevladuje, v tem projektu pa so drugi ljudje in sistem samo moteči.

Zampieri in pogoji možnosti filozofskega svetovanja

Videli smo, da je vprašanje metode razdelilo filozofske svetovalce. Delitev sega vse do imena: poimenovanje svetovanje, se zdi, že implicira, da je fi-

⁸ Stoiki, na katere se Marinoff sklicuje, so potrebovali leta, da so ponotranjili razliko med dejstvi in mnenjem, Vincent pa je to osvojil v kratkem pogovoru, saj je »Vincentov postopek PEACE bil dosežen ob enem samem obisku pri meni« (Marinoff, 2012: 64).

lozof tisti, ki svetuje. Če svetuje, potem obstajata vednost, na osnovi katere je mogoče opisati strukturo dajanja nasvetov, in vsebina oziroma korpus spoznanj, na katero se pri dajanju nasvetov opira.

Videli smo, da se je temu nasprotovalo. Nasprotovanje ima več temeljev. Če je filozofska praksa dejavnost, potem bi jo omejevali, če bi jo vnaprej strukturirali – kajti ni samo dejavnost, temveč je svobodna dejavnost. Po drugi strani gre za obiskovalca, ki ni samo primer, ki ga je treba čim prej spraviti pod neko splošno kategorijo in ga umestiti v že obstoječi predal v predalniku, ki vsebuje seznam vseh mogočih težav, sindromov oziroma bolezni, ki jih obiskovalec lahko ima. Enkratnost posameznika, opredelitev filozofske prakse kot terapije za zdrave, nasprotuje tovrstnim receptom, ki se jih aplicira, oziroma tehnikam, ki se jih uporablja.

Toda odsotnost navodil in opora svetovalca pušča precej negotovega glede tega, kaj naj stori, in glede tega, kaj naj bo cilj njegovega delovanja. Ali res ni mogoče ničesar reči – tako gostom, ki imajo nek razlog za obisk, kot tudi bodočim svetovalcem, ki se morajo pripraviti na novo obliko dejavnosti filozofa? Da bi opravili svojo nalogo, morajo vedeti, kakšna naloga to je. Če se jim pove, da ni nobene vloge ne naloge, jih to pušča popolnoma nepripravljene na situacije, v katerih se bodo znašli.

Italijanski filozof Stefano Zampieri na to zagato poskuša odgovoriti na več načinov. Eden izmed njih je opredelitev pogojev možnosti prakse filozofskega svetovanja. Pri filozofskem svetovanju ne gre samo za svoboden pogovor, temveč tudi za proces, ki ima predpostavke in notranjo logiko. Zampieri tako v svojem Manuale della consulenza filozofica (Zampieri, 2013) navede niz pogojev možnosti prakse svetovanja, ki pa jih zelo različno obravnava, tako da enim posveti štiri ali pet strani besedila, drugim pa odmeri slabe pol strani. To nakazuje, kar avtor tudi jasno pove, da ne gre za strogo dedukcijo nujnih in zadostnih predpogojev filozofske prakse, temveč za enega od poskusov artikulirati nekatere osnovne predpostavke, ki morajo biti izpolnjene, da lahko pride do filozofskega dialoga. Poglejmo si jih. Pri tem bomo poskušali ravnati tako, da bo prvi odstavek predstavil vsebino povedanega, drugi odstavek pa se bo nanjo navezoval z razlago in komentarjem.

Prvi pogoj možnosti: angažiranost subjektov. Zahteva po osebnem angažmaju se nanaša tako na filozofa kot na gosta. Temeljna ideja je, da v tem pogovoru ni izvzete pozicije, temveč sta oba sogovorca vpeta v proces. To ni neobvezen pogovor, temveč dialog, ki ima za zastavek eksistencialne odločitve. A zdi se tudi, da ta dialog gostu omogoča nekaj distance, mu da

nekaj perspektive in prostora za dihanje. Navodila svetovalcu, ki se jih pogosto navaja – glede avtentičnosti, spontanosti, pristnosti – niso specifično filozofska. Brezpogojno sprejemanje drugega in empatija lahko veljata za vsak človeški odnos. Specifičnost filozofskega dialoga je, da razgovor teče tudi o samem filozofu, ki ni samo birokrat mišljenja (Adorno), ki skrbno aplicira vnaprej dana navodila.

Pogoj procesa je pripravljenost in sposobnost gosta, da govori o sebi. Ne gre samo za ubeseditev, za razgrnitev razumevanja svojega življenja, temveč tudi za dejanja, v katerih samega sebe izpostavi drugemu. Pri tem samega sebe »da« v govor in izpostavi govoru. Sedaj je sam izročen diskurzu – pomen ni samo v vsebini izjave, temveč tudi v dejanju izjavljanja. Prepustil se je govoru, pristal je, da je reprezentiran v njem. Lahko se sicer popravi, vzame nazaj vsebino povedanega, vendar ne more izničiti samega procesa izrekanja. To je verjetno razlog, da Zampieri poudarja pomen izraza »mettersi in gioco«. Ne samo, da ni distance, ni varnega mesta, temveč samo izrekanje deluje performativno – da vznikniti subjektu, ki sprejema odgovornost za svojo izjavo. Ta pogoj se nanaša na oba, filozofa in gosta, a ključno je, da gost pristane na pogovor, se prepusti govoru in sprejme, da je mogoče z govorom priti do boljšega razumevanja v življenju. Videli bomo, da ne gre samo za razumevanje, temveč za dogajanje dialoga, ki (lahko) vpliva na gostov način biti. Oba, gost in filozof, sta skupaj na prepisnem prostoru, kjer so (življenjske) opore začasne in so lahko vselej postavljene pod vprašaj.

Drugi pogoj možnosti: sprejemanje nepredvidljivosti sogovorca. To pomeni, da je neprimerna vsaka vnaprejšnja shema, v katero bi se skušalo ujeti gosta in ga objektivirati. To pomeni, da je vsak pogovor svet zase, drugačen od vseh drugih pogovorov.

Zampieri poudarja, da to pomeni, da tudi filozof samega sebe izpostavi premisleku. Nepredvidljivost govorca namreč s sabo nosi moment drugosti: sogovorec je nepredvidljiv, ker prinaša element drugačnosti, to pa za filozofa pomeni, da mora biti pripravljen narediti prostor za drugost v dialogu in se tudi sam odpreti zanjo. Prav lahko pa se namreč izkaže, da filozof v dialogu na domnevno zunanjo drugost naleti v samem sebi.

Tretji pogoj: pomagati gostu, da se izrazi. Filozofsko svetovanje se od (vsaj nekaterih vrst) psihološkega razlikuje v tem, da ne ponuja rešitev in ne odpravlja težav. V nekem smislu pa filozofsko svetovanje vendarle deluje v sferi pomoči: pomoč gostu izraziti se je legitimna filozofska pomoč. V ozad-

ju lahko opazimo figuro Sokrata, ki sogovorniku pomaga, da si pride na jasno in razčisti, kaj pravzaprav misli. Pomoč se tako nanaša na proces mišljenja, ne pa na vsebino procesa.

Vendar pomoč drugemu vendarle ni vselej nevtralna. Ali iz poudarjanja dialoga ne sledi, da bo tudi samorazumevanje gosta proizvod dialoga, tako da bo nanj vplival tudi gostitelj? Po drugi strani je vsak izraz po naravi stvari omejen, saj izraz pomeni prehod iz enega registra v drugega, s prevajanjem pa gre nekaj v izgubo. Kanec vplivanja najdemo pravzaprav že pri najmanjši pomoči pri izražanju. Filozof ne pomaga samo k izrazu, pomaga k jasnosti, koherentnosti, argumentiranosti. Filozof je s tem zastopnik logike mišljenja in predpostavi neki tip mišljenja. Lahko bi sicer rekli: eno je manifestacija posameznika v govoru, drugo je govor, ki je artikuliran in razumljiv za drugega. Pri artikulaciji govora filozof lahko pomaga, kaj pa pri samem začetnem izrazu sebe v govoru? Zdi se, da je prva, groba artikulacija svojih misli, stališč, občutij predpogoj, da se pogovor sploh začne – na to pravzaprav opozarja že prvi pogoj možnosti. Pa vendar tudi ta prvi korak v izražanju samega sebe poteka v prostoru, ki je dialoški prostor in ni izvzet njegovemu vplivu. Tako da bi lahko rekli, da je več tipov pomoči gostu, ki sicer niso vsi vsebinski, pa vendar vsi v neki meri vplivajo na izraženo vsebino: pri samem prvem izrazu sebe, pri artikulaciji izraženega in na koncu pri razjasnjevanju in utemeljevanju izraženega.

Četrty pogoj: ironija. S konceptom ironije se avtor opira na filozofijo Richarda Rortyja: vsi imamo besednjak, s katerim izražamo svoje življenje. Ta besednjak ni nujen, temveč je zanj značilna kontingentnost. S tem pozicija človeka v svetu izgubi naravno nujnosti in utemeljenosti ter se izpostavi v svoji krhkosti. Ta položaj od človeka zahteva odgovorno izbiro besednjaka, saj ta ni samo stvar besed, temveč gre pri njem tudi za sistem vrednot, ki nas orientira v svetu. Vendar vpeljava Rortyjevega pojmovanja ironije z namenom kritike esencializma in fundacionalizma lahko sama deluje kot metafizična gesta, ki vodi v relativizem. Tako da se zastavi vprašanje, kako je lahko neka partikularna filozofska teorija splošni pogoj možnosti svetovanja. Odgovor je morda v tem, da ne gre toliko za opiranje na specifično filozofijo kot za poudarek, naj se svetovalci ne zaveže neki določeni filozofski doktrini. Besednjak ironije vpelje samodistanco in narekuje, naj sebe (in svojega besednjaka) ne jemljemo preveč resno.

Zampieri opozarja, da naš besednjak sicer ni nujen, vendar pa tudi ni preprosto naključen. Je vpet v skupnost, povezan z našimi odnosi in presojami, vpet je v naše razumevanje, občutenje in delovanje, povezan je z

našo existenco (79). Zato temu besednjaku, prepričanjem, sodbam, občutenjem Zampieri pravi »lokalna resnica«. Ni »čista« resnica, ni pa nekaj lahkega, naključnega, zunanega, hitro spremenljivega. Je ukoreninjen v skupnosti, je del naše identitete. Kar pomeni, da je potreben ironičen odnos tudi do same ironije – tudi ironije ne gre jemati preresno, saj nas lahko zavede, da prelahkotno jemljemo tisto, kar je globoko ukoreninjeno. Lahko bi rekli, da je lokalna resnica ime za tradicijo, znotraj katere in v odnosu do katere smo se oblikovali.

Peti pogoj: resno jemati drugega. Ta pogoj je povezan s pogojem, ki govori o nepredvidljivosti gosta, s tem da mu doda specifično opozorilo. Gost ni nosilec simptomov, ne prinaša patologije, ki jo je treba identificirati, temveč je nosilec lastne resnice. Naloga filozofa je vzeti resno, kar pove, razumeti njegove razloge, izbire in odločitve ter mu jih pomagati premisliti.

Pri filozofskem svetovanju torej ne gre za hermenevtiko dvoma in iskanje resnice, ki se skriva za povedanim. Resnost pomeni, da predpostavimo, da je gost tisti, ki pozna oziroma lahko pozna samega sebe. V tem je svetovanje zavezano razsvetljenstvu. Filozof ostane pri povedanem in hoče razumeti gostove razloge, njegovo razmišljanje, njegovo interpretacijo. Res pa je, da se s tem začenja proces predstavitve, pojasnjevanja in utemeljevanja, v katerem pa se gostova pozicija lahko začne spreminjati.

Šesti pogoj: priznati predsodke. Filozof ni preprosto nevtralen, praznina, ki le odseva dogajanje v dialogu. Ker je sam vpet v dialog, se mora zavedati lastnega pogleda na svet, svoje vizije sveta. Ta prtljaga ni težava, temveč odpira možnost dialoga. S človekom brez stališč dialog ni mogoč. Težava je, če se svojih vnaprejšnjih stališč ne zaveda. Zato je del formiranja filozofa svetovalca prepoznavanje lastnih predsodkov. Le če pozna svoje poglede, reference, ki so ga formirale, opore, na katerih sloni njegova misel, bo lahko slišal drugega.

Zampieri se zaveda, da filozof ni nevtralen, temveč ima svoja stališča. In da so ta stališča pogoj dialoga, ne njegova ovira. Navaja Gadamerja (Zampieri, 2013: 75), da so predsodki, ki se jih ne zavedamo, tisti, ki nas naredijo gluhe za glas besedila, in da izkrivljanja povzročajo nekontrolirana predrazumevanja. Iz tega izpelje imperativ: spoznaj lastne predsodke. S tem lahko vzbuja upanje, da si je mogoče stopiti za hrbet in se v celoti spoznati. Izziv za filozofski dialog je tudi v tem, da je vselej možnost, da bomo naleteli na predsodek, za katerega do tistega trenutka nismo vedeli, da ga imamo. Eden od pogojev za uspeh filozofskega dialoga je nemara v pripravljenosti

pripoznati in sprejeti ta vidik nepredvidljivosti, ki se tokrat nanaša na filozofa, ne na gosta.

Sedmi pogoj: poslušanje. Za filozofovo vlogo v dialogu je pomembno pozorno poslušanje, za katerega sta značilna odprtost za drugega in odzivanje na to, kar je bilo povedano. Ne gre zgolj za aktivno poslušanje, filozof mora slediti dialogu, kamor ga vodi. Poslušati pomeni prepustiti se in drugemu pustiti, da nas vodi s svojimi besedami.

Lahko bi rekli, da je aktivno poslušanje pravzaprav aktivno in pasivno obenem: aktivno si prizadevamo razumeti drugega, a obenem potrpežljivo in pasivno dopuščamo, da nas govor drugega vodi, kamor nas hoče peljati. Toda v poslušanju aktivno pasivnost, se pravi aktivno prepuščanje govoru drugega, včasih prekine intervencija v govor drugega, da bi mi bolje razumeli ali da bi drugi bolje razumel, kaj hoče povedati. To intervencijo bi sicer težko poimenovali pasivna aktivnost, da bi ohranili simetrijo z aktivno pasivnostjo, saj gre za aktivno prekinitev govora drugega, vendar je vendarle pasivna v tem smislu, da teren intervencije vendarle v celoti določa drugi. Intervencija bi bila v celoti aktivna, če bi poslušalec prekinil drugega in zamenjal temo pogovora oziroma vpeljal tematiko, ki se je sogovorec sam ni niti dotaknil.

Osmi pogoj: obvladovanja samega sebe. Dialog zaznamujejo pričakovanja do gosta in pravila, ki jih mora sprejeti. Če jih ta ne izpolni, dialog ni mogoč. Lahko bi sicer, v nasprotju s tem, optimistično rekli, da se bo preko okrnjenega, fragmentarnega in delnega dialoga počasi vzpostavil pravi dialog. Je to upanje smiselno? Pravila, za katera gre, prinašajo minimalne zahteve glede notranje svobode. To je negativna svoboda, ki meri na odsotnost, »psihična patologija«, pravi Zampieri (Zampieri, 2013: 83), in na osnovno gibkost misli. To velja tako za filozofa kot za gosta. Zampieri navede nekaj podob oseb (ideolog, obsesionalec), ki so tako blokirane, da je njihova misel fiksirana na eno perspektivo in niso sposobne prevzeti druge oziroma perspektive drugega. Ta pravila vključujejo tudi osnovno življenjsko senzibilnost: če svojega življenja ne dojemajo kot nekaj, kar se spreminja in transformira, potem se težko odzivajo na svet.

Zdi se, da je ta zahteva nujna, saj je sposobnost razmisleka o sebi nujen predpogoj filozofskega dialoga, obenem pa se zdi, da posameznik, ki to sposobnost že ima razvito, nima zelo močne potrebe, da si za svoj razmislek išče profesionalno pomoč. Nima žgoče potrebe, ker si lahko sogovornika najde tudi na druge načine. Tako da ta predpogoj velja razumeti v

obliki možnosti, ne pa kot zahtevo, ki mora biti v celoti izpolnjena. Če sicer gost nima osnovne afinitete do filozofskega pogovora, potem se ni mogoče na nič opreti pri začetku pogovora. Ko pa pogovor steče, je mogoče upati, da proces postopno za nazaj vzpostavi svoje lastne pogoje možnosti. Tudi obvladovanje samega sebe gre razumeti v mehkejšem smislu: ne toliko kot moč obvladovati samega sebe, temveč bolj kot odsotnost dominantnih moči, ki obvladujejo posameznika. Gre za minimalno osnovo, na kateri je mogoče začeti graditi, in ne za dokončano zgradbo.

Deveti pogoj: svoboda. Če je pogovor v filozofskem svetovanju praksa svobode, je svoboda pogoj tega pogovora. Svoboda ima tu dve vlogi: kot pogoj prakse in kot njen cilj. S tem se nakazuje kompleksnost pojma, ki je ključen za razumevanje procesa filozofskega dialoga. Svoboda pa je tudi tema pogovora. Najprej kot negativna svoboda, če uporabimo izrazje Berlina, se pravi kot zunanje ovire, s katerimi se gost sooča v svojem življenju. Potem pa kot notranja, pozitivna svoboda: se pravi kot samodoločitev, realizacija potencialov, avtonomija, neodvisnost, sposobnost odločati in imeti projekte v življenju. Tako da je svoboda pogoj, medij, tema pogovora in tudi njegov cilj.

Tudi avtorjev govor o svobodi dokazuje, kako koristna je lahko opora na tradicijo pri obravnavi nekaterih značilnosti filozofskega dialoga. Odsotnost posebnega predpogoja, ki bi tematiziral vlogo filozofske tradicije v dialogu, je pravzaprav presenetljiva. Razlog je nemara bojazen, da se filozofski dialog ne spremeni v predavanje o določenem filozofu. Vendar bi bilo vendarle smiselno tematizirati vprašanje, katera raba filozofske tradicije (če katera) dialog pospešuje, katera pa ga zavira in prekinja.

Deseti pogoj: pripravljenost spremeniti se. Ta pogoj artikulira specifično naravo filozofskega dialoga v filozofskem svetovanju. To je pogovor, ki meri na posameznikovo vodenje lastnega življenja. Če sogovornik ni pripravljen na spremembo v svojem življenju, pogovor izgubi smisel. Kar bi lahko pomenilo, bi lahko pripomnili, da gre za pogovor, ki je delno instrumentalen. To pomeni, da ni pomemben sam pogovor, pomembna je sprememba, ki jo z njim želimo doseči. Vendar Zampierijev poudarek ni v tem, do pogovor ni pomemben, temveč mu s svojo določitvijo hoče dati težo: ne gre za neobvezno kramljanje, temveč gre za pogovor o stvareh, ki so za subjekt pomembne. In če ni pripravljenosti na delovanje, ki izhaja iz pogovora, če je pogovor v celoti odrezan od delovanja, potem se sam pogovor izvotli.

Zampieri ne tematizira tega, da je že sam pogovor lahko delovanje in da se ključno dejanje, do katerega pride, lahko zgodi v samem pogovoru. Če subjekt zamenja diskurz (ali denimo svojo sliko sveta) ali če se drugače umesti v diskurzu (zavzame drugo mesto v svoji sliki sveta), se je ključno dejanje s tem že zgodilo. S spremenjenim samorazumevanjem se bodo spremenili subjekt ter njegovo mesto in delovanje v svetu. Seveda se lahko zgodi, da v pogovoru gost pride do sklepa, da mora nekaj storiti, pa potem tega ne more narediti. Hoče nekaj narediti, pa tega vendarle nikakor ne naredi. A možnost tovrstne paralize subjekta ni ugovor na temeljno predpostavko filozofskega dialoga v svetovanju: svoje življenje hočemo premisliti, kar bi radi spremembo.

Enajsti pogoj: enakost, a različne vloge. Filozof ne poseduje resnice in je v tem enak gostu, ki resnico išče, vendar se vloga filozofa vendarle razlikuje od gostove. Njegova vloga je spremljava gosta v raziskovanju in iskanju svojih lastnih odgovorov. Zdi se, da se v tem pogoju skrivata dva poudarka. Prvi poudarek izhaja iz neenakosti filozofa in gosta: vsak igra svojo vlogo in vlogi sta različni. Drugi poudarek pa opozori na to, da sta oba na istem, če noben ne poseduje vednosti.

Glavni poudarek je na igranju vlog. Ta poudarek nekoliko nasprotuje povezavi dialoga in svobode, s katero se opisuje dogajanje v filozofskem svetovanju. Vendar gre to asimetrijo vlog interpretirati mehko: gost pride k filozofu in filozof sodeluje v razmisleku, ki ga najprej narekuje gost, potem pa lahko pogovor zadobi svojo logiko in usmerja oba sogovorca. Vendar pa je še vedno prisotna neka razlika med filozofom in gostom in z njo tudi možnost, da ta razlika generira oblastna razmerja in svobodni dialog spremeni v nesvobodnega. Pogoj možnosti se lahko preoblikuje v razlog nemožnosti filozofskega svetovanja ali vsaj razlog, zakaj se filozofsko svetovanje lahko hibridizira in dobi primesi, ki ne spadajo k praksi svobode.

Dvanajsti pogoj: nestratesko soočanje. Filozofski pogovor ni strateški, kar pomeni, da njegov cilj ni reševanje problema. Vendar gost pride k filozofu zaradi nekega razloga. Ta je povezan s težavo in z upanjem po njeni rešitvi. A to ni ključni del filozofskega svetovanja, temveč ga lahko razumemo kot povod: strateški namen je v nadaljevanju procesa obrobjen, pravi Zampieri, komunikativni pa glavni.

Z razlikovanjem med strateškim in komunikativnim delovanjem se Zampieri navezuje na Habermasovo teorijo komunikativnega delovanja. Svetovanje bi tako predstavljalo idealno komunikacijo, v kateri nihče nima skri-

tih namenov in vsi iščejo resnico. In to je možna interpretacija filozofskega svetovanja – v smislu opisa ideala, ki se mu skuša približati. Ta referenca na specifičnega filozofa pa se zdi v nasprotju s tezo, da svetovanje ni dogmatično in se ne opira na nobenega filozofa, tako da je filozofsko nevtralnno. Odgovor na ta očitek je lahko v tem, da filozof v dialogu ne zagovarja nobenega filozofa in ni doktrinaren v smislu, da vsiljuje določeno perspektivo. Če jo vpelje, jo zato, da spodbuja premislek, ne pa zato, da bi vsiljeval rezultate premisleka. Kaj pa sama forma svetovanja: Je filozofsko nevtralna? Lahko bi rekli, da so različni svetovalci zasnovali različne oblike svetovanja, ki imajo različne filozofske implikacije in jih je mogoče različno filozofsko interpretirati. Različne interpretacije so v skladu s tem, da se samo filozofijo lahko razume na različne načine.

Trinajsti pogoj: iskrenost. V dialogu ne gre za izražanje možnih mnenj in razpravo o njih, gre za izražanje svojih mnenj in svojih stališč. Ta vidik je sicer že zajet v poudarku, da smo vpleteni v dialog. Vendar želi Zampieri posebej izpostaviti tematiko iskrenosti. K temu je verjetno prispevala želja bodoče goste posebej opozoriti na to zahtevo, ki se nanje naslavlja.

V drugem, bolj filozofskem besednjaku bi lahko rekli, da gre, tako kot v sokratskem dialogu, tudi za etično zahtevo, saj od posameznika zahteva, da zavzame stališče in zanj sprejme odgovornost. Tako da se iskrenost ne nanaša samo na odkrito predstavitev svojih osebnih stališč, temveč na to, da gost svoja stališča sploh oblikuje, saj je to predpogoj, da jih lahko iskreno izrazi in zagovarja.

Štirinajsti pogoj: raba šibkega razuma. Gre za razum, ki se zaveda svojih meja, lastne kontingence, svoje vezanosti na čas in prostor. Ni fiksni, temveč v gibanju, ne oklepa se lastnih idej in je pripravljen na revizije. To bi lahko povedali še drugače: osnove svetovanja nasprotujejo fundacionizmu in esencializmu ter poudarjajo zavedanje lastne zmotljivosti, eksperimentalnost v mišljenju. Ta pogoj se lahko zdi odvečen, saj je bilo nasprotovanje dogmatizmu že zajeto v predhodnih pogojih. A nekateri poudarki in nekateri pojmi se avtorju očitno zdijo tako pomembni, da jih želi posebej poudariti in izrecno izpostaviti, čeprav so implicitno že prisotni v drugih formulacijah pogojev možnosti.

Petnajsti pogoj: duh sodelovanja. Ker gre za sogovorca, ki skupaj iščeta resnico, je sodelovanje samoumevno, saj ne gre za to, da eden pride do spoznanja; pomembno je, da do njega pride tudi drugi. Tako je moment

skupnega, ki ga predpostavlja sodelovanje, smiselno posebej poudariti.

Morda pa ne gre toliko za sodelovanje kot za to, da sta oba udeležena v istem projektu. Logika dialoga je taka, da v njem dva ne sodelujeta, temveč se je vzpostavila dinamika dialoga, v katero sta oba vključena. Uspešen dialog se prepozna po tem, da ne gre več za dva, ki sodelujeta, temveč za dialog, v katerem oba delujeta. Govor o sodelovanju še izhaja iz logike posameznika, dialog pa že izhaja iz dinamike celote, ki kot svoj del vsebuje tudi posameznika. Zampieri uporablja besedo *colloquio* in morda bi lahko v slovenščini za dialog v filozofskem svetovanju uporabili besedo kolokvij, s tem da bi ji nekoliko spremenili pomen. V tem nekoliko spremenjenem pomenu besede ne gre ne za preverjanje znanja ne za sfero poudarjene strokovnosti, v kateri poteka izmenjava mnenj, temveč za sfero vsakdanjega, ki je izpostavljena premisleku čisto običajnih ljudi, ki se skupaj ukvarjajo z vprašanji, ki ne spadajo na področje posamezne znanstvene discipline ali stroke, a so hkrati ravno zato, ker so čisto vsakdanja, tudi eksistencialna in filozofska.

Šestnajsti pogoj: skupnost z drugimi filozofi. Z drugimi svetovalci se deli izkušnje in se skupaj misli prakso. Zampieri ne gre tako daleč, da bi tem periodičnim srečanjem med filozofi svetovalci, ki so nekakšen ekvivalent supervizije med terapevti, dal status svetovanja. Toda premislek dialoga z gostom pravzaprav terja dialog med svetovalci. Če je dialog tako pomemben in omogoča premislek izkušnje življenja, potem je koristen tudi za premislek same izkušnje svetovanja. In tu se pokaže pomen razlike vlog filozofa in gosta: refleksijo procesa svetovanja je težko opraviti z gostom in lažje z drugimi svetovalci, ki so v dialogu v isti poziciji.

Sklep

Vidimo, da v Zampierijevi konceptualizaciji pogoji možnosti svetovanja niso sistematično razviti. Obstaja splošna usmeritev, a nekateri poudarki se ponavljajo, drugi pa so samo nakazani. *Priročnik* je napisan razumljivo in odprto za bralca, kot celota, posebej pa celota *Priročnika*, iz katerega so vzeti pogoji možnosti, pa prispeva k občutku, za kaj pri svetovanju gre. In priča, da filozofsko svetovanje nima vnaprej dane in trdno določene metode, vendar to ne pomeni, da o njem ni mogoče ničesar povedati in ničesar misliti.

Zdi se torej, da imamo na področju filozofske prakse, ki se jo največkrat

poimenuje filozofsko svetovanje, opravka z opozicijo: na eni strani odprtost filozofiranja, ki ne dovoli receptov, shem in pravil, na drugi strani pa potreba po tem, da se ta odprt prostor zameji in fiksira. Marinoff podaja jasne napotke, kako naj svetovalec deluje. V tem smislu se zdi, da lahko služi za vstop na področje. Vendar pa opozicija med Achenbachom in Marinoffom ni samo opozicija med metodo in odsotnostjo metode. Jedro opozicije je razlika med filozofskim razmislekom o praksi svetovanja na eni strani in uporabo filozofske tradicije za reševanje problemov, ki posameznika vznemirjajo in motijo potek njegovega življenja, na drugi. Kritiki opozarjajo, da gre pri Marinoffu za redukcijo filozofije na instrumentalno mišljenje, ki se dobro prilega obstoječi kulturi učinkovitosti oziroma performativnosti. Filozofija je uporabljena tako, da danega ne postavlja pod vprašaj, temveč sprejema njegove okvire, nanj pristaja in ga podpira. Pri Achenbachu pa je sama tehnološka in terapevtska kultura (Furedi, 2004) dojeta kot vir posameznikovih težav, kar pomeni, da je potreben stalni premislek ne (zgolj) o interni »tehniki in tehnologiji« svetovanja kot pri Marinoffu in o statusu »tehnik« pri filozofskem dialogu, temveč o širših družbenih predpostavkah in posledicah filozofskega svetovanja.

Lahko bi rekli, da obstaja praksa filozofskega svetovanja, ki je v neki meri vseh nedoločena in odprta za nove interpretacije. Tako je naloga filozofov, ki se želijo ukvarjati s filozofsko prakso, da jo poskušajo misliti, kar pomeni najprej spoznati obstoječe prakse, nato pa jih postaviti pod vprašaj. Ta potreba kaže, da je področje živo in lahko spodbuja nove tematizacije in nove uvide. Delno zato, ker to terja praksa, delno zato, ker filozofsko svetovanje omogoča neposredni stik filozofije z življenjsko realnostjo ljudi, v tem stiku pa se lahko zgodi marsikaj.

Literatura

- BOSS, MEDARD (ur.) (2001): *Zollikon Seminars*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- FUREDI, FRANK (2004): *Therapy Culture, Cultivating vulnerability in an uncertain age*. London: Routledge.
- HADOT, PIERRE (1981): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pariz: Etudes augustiniennes.
- LÜBBE, HERMAN (1978) (ur.): *Wozu noch Philosophie?* Berlin: Walter de Gruyter.
- MARINOFF, LOU (2012): *Raje Platon kot pomirjevalo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- MICCIONE, DAVIDE (2007): *La consulenza filosofica*. Milano: Xenia.
- POLLASTRI, NERI (2005): *Il pensiero e la vita*. Milano: Apogeo.
- ROBERTSON, DONALD (2010): *The Philosophy of Cognitive — Behavioural Therapy (CBT)*. Routledge: London.
- ROVATTI, PIERALDO (2006): *La filosofia puo curare?* Milano: Raffaello Cortina Editore.
- ŠIMENC, MARJAN (2018): *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- ŠKODLAR, BORUT in JAN CIGLENEČKI (2021): *Meandri duše*. Ljubljana: KUD Logos.
- UNESCO (2007): *Philosophy, A School of Freedom*. Pariz: Unesco.
- ZAMPIERI, STEFANO (2010): *La consulenza filosofica spiegata a tutti*. Milano: IPOC.
- ZAMPIERI, STEFANO (2013): *Manuale della consulenza filosofica*. Milano: IPOC.

Praktična filozofija kot filozofija človeških dejanj

Abstract

Practical Philosophy as a Philosophy of Human Action

In this paper, we address the topic of practical philosophy. The basic purpose is, with the help of a concrete example of the analysis of Aristotle's practical philosophy, to show what Aristotle's understanding of practical philosophy was and how later, in the works of Machiavelli and Hobbes, this philosophy changed. We approach the topic in the way of hermeneutic analysis of Aristotle's works, followed by a comparative interpretation with Machiavelli's and Hobbes' works. Aristotle's practical philosophy, which, in a broader sense, covers the field of ethics and politics, is considered narrowed and focused on his more concrete understanding of (human) action (praxis). This step makes sense, since the name itself (practical philosophy) derives from the notion of praxis (action). In this narrowed and directed understanding of Aristotle's practical philosophy, we understand it as a philosophy of human actions. This approach allows us to elaborate Aristotle's understanding of (human) action, which forms the basis for understanding his philosophy of human actions and thus his practical philosophy. The basic conclusion of the paper is that we cannot speak of a single field of practical philosophy, but of different practical philosophies that differ from thinker to thinker. Each of these different practical philosophies is based on unique assumptions about human beings, ethics, politics, the goals of the political community and the like.

Keywords: practical philosophy, ethics, politics, Aristotle, Hobbes

Primož Turk is an assistant professor at the Faculty of Humanities, University of Primorska, where he teaches Introduction to Political Science and Introduction to Social Theory.

Povzetek

V prispevku se lotevamo obravnave teme praktične filozofije. Osnovni namen je, da na konkretnem primeru analize Aristotelove praktične filozofije prikažemo, kakšno je bilo Aristotelovo razumevanje praktične filozofije in kako se je pozneje, v delih

Machiavellija in Hobbesa, praktična filozofija spremenila. Teme se lotevamo na način hermenevtične analize Aristotelovih del, ki ji sledi primerjalna interpretacija z Machiavellijevimi in Hobbesovimi deli. Aristotelovo praktično filozofijo, ki v širšem smislu pokriva področje etike in politike, obravnavamo ožje in usmerjeno na njegovo konkretnije razumevanje (človeškega) delovanja (*praxis*). Ta korak je smiseln, saj samo ime (praktična filozofija) izhaja iz pojma *praxis* (delovanje). V tem ožjem in usmerjenem razumevanju Aristotelove praktične filozofije to razumemo kot *filozofijo človeških dejanj*. Ta pristop nam omogoča, da natančneje razgrnemo Aristotelovo razumevanje (človeškega) delovanja, ki tvori temelj za razumevanje njegove filozofije človeških dejanj in s tem tudi njegove praktične filozofije. Temeljni sklep prispevka je, da ne moremo govoriti o enotnem polju praktične filozofije, temveč o različnih praktičnih filozofijah, ki se razlikujejo od misleca do misleca. Vsaka od teh različnih praktičnih filozofij pa temelji na svojevrstnih predpostavkah razumevanja človeka, etike, politike, smotrov politične skupnosti in podobnega.

Ključne besede: praktična filozofija, etika, politika, Aristotel, Hobbes

Primož Turk je docent na Fakulteti za humanistične študije, Univerza na Primorskem, kjer predava predmeta Uvod v politologijo in Uvod v družbeno teorijo.

Uvod

O čem pravzaprav govorimo, kadar govorimo o *praktični filozofiji*? Praktična filozofija je razumljena kot posebna vrsta filozofije. Ob bok te se praviloma postavlja teoretično filozofijo. Ta moderna delitev naj bi ponazarjala dve široki področji filozofije. Praktično in teoretično filozofijo pogosto najdemo pri istem mislecu kot dve različni področji filozofije, s katerimi se je ukvarjal. Tako denimo srečamo govor o Kantovi praktični filozofiji, ki naj bi jo tvorili spisi, kot so: *Utemeljitev metafizike nravi*, *Kritika praktičnega uma*, *K večnemu miru*, *Metafizika morale* ... (glej Kant, 1999b). Tu seveda ne gre za delo z naslovom *Praktična filozofija*, ki naj bi ga napisal Kant, ampak za izbor Kantovih del, ki po mnenju urednika zbirke sodijo pod okrilje Kantove praktične filozofije. Samo delitev filozofije na praktično in teoretično pa seveda najdemo pri Kantu samem, recimo v njegovem delu *Kritika razsodne moči* (glej Kant, 1999a). Tu denimo pravi: »Če razdelimo filozofijo, kolikor vsebuje načela umnega spoznanja stvari s pojmi [...], kot je to v navadi, na *teoretično* filozofijo in *praktično* filozofijo, ravnamo tako, kot je prav« (Kant, 1999a: 11). Prav tako je moč najti praktično filozofijo pri Heglu (glej Pippin, 2008), Marxu, Hobbesu ... Področje, ki ga tako pojmovana praktična filozofija pokriva, je široko. Vanj sodijo etika, politična teorija, ekonomska teorija in še kaj.

Obstajajo torej različne praktične filozofije. Aristotelova praktična filozofija je drugačna kot Kantova, ta pa je spet drugačna kot Marxova. Vsako od teh različnih praktičnih filozofij je treba najprej misliti znotraj korpusa del posameznega misleca. Da pa bi razumeli razlike med eno in drugo praktično filozofijo, jih je smiselno medsebojno zoperstaviti. Na ta način uzremo razlike med njimi.

V nadaljevanju se bomo najprej posvetili Aristotelovi praktični filozofiji. Tu bo v ospredju vprašanje, kako sploh razumeti njegovo praktično filozofijo. Na tem izhodišču bomo v nadaljevanju pokazali, kako se spremenijo nekatere temeljne premise Aristotelove praktične filozofije. Zaradi teh globokih in korenitih sprememb je zato treba govoriti o nastanku neke nove in drugačne praktične filozofije.

Aristotelova praktična filozofija – okvirno rečeno – pokriva spise, ki sodijo na področje etike in politike (glej de Lara in Brouwer, 2017: 1). V nadaljevanju pa ne bomo krenili po poti proučevanja celote njegovih etičnih in političnih spisov. Aristotelovo praktično filozofijo bomo mislili drugače, lahko bi dejali ožje. Mislili jo bomo kot filozofijo *praksisa*, človeškega delovanja in človeških dejanj. Menimo namreč, da filozofija *praksisa* tvori jedro Aristotelove praktične filozofije. Da bi jasno razmejili širše pojmovanje praktične filozofije, ki vključuje celoto etičnih in političnih spisov, od teme, s katero se bomo pretežno ukvarjali, bomo v nadaljevanju praviloma govorili o Aristotelovi *filozofiji človeških dejanj*.¹ Aristotelovo praktično filozofijo bomo torej obravnavali zgolj z ozirom na človeško delovanje, zato govorimo o Aristotelovi praktični filozofiji kot filozofiji človeških dejanj.

Teza, ki ji bomo sledili, je, da praktična filozofija kot filozofija človeških dejanj zares vznikne z Aristotelom. Tako oblikovana praktična filozofija pa zatone v začetku moderne, v spisih Machiavellija in Hobbesa, ki postavita praktično filozofijo na nove temelje. S to novo utemeljitvijo pa se spremeni razumevanje praktične filozofije kot filozofije človeških dejanj. S tem pravzaprav dobimo nekakšno novo in drugačno praktično filozofijo. Antično, bolj natančno Aristotelovo razumevanje filozofije človeških dejanj je deloma obujeno šele v spisih H. Arendt, zlasti v njeni *Viti activi* (glej Arendt, 1996).

Da bi razgrnili Aristotelovo razumevanje filozofije človeških dejanj in spremembe, ki se zgodijo z nastopom moderne, smo prispevek razdelili v dva sklopa. V prvem se v celoti posvečamo Aristotelovemu razumevanju filo-

¹ Ko bomo v nadaljevanju govorili o Aristotelovi praktični filozofiji, bo to poimenovanje praviloma širše in manj natančno. Ko pa bomo želeli govoriti natančneje, o filozofiji, ki proučuje praksis, bomo govorili o Aristotelovi filozofiji človeških dejanj.

zofije človeških dejanj. Drugi del, ki je oblikovan na izhodiščih prvega, pa je namenjen prikazu sprememb in s tem vzniku nove praktične filozofije v spisih Machiavellija in Hobbesa.

Prvotno izhodišče, iz katerega se lotevamo obravnave Aristotelove praktične filozofije, nam nudi Gadamerjev spis *Ideja praktične filozofije* (Gadamer, 1999: 199–207), v katerem pisec gradi na tezi, da je pravi začetnik praktične filozofije Aristotel. Vendar, če se ozremo na Aristotelove spise, bomo pravzaprav našli le eno mesto, ki neposredno govori o praktični filozofiji na način, da dejansko uporabi to poimenovanje. Gre za mesto iz *Metafizike*, kjer je rečeno: »Pravilno pa je ljubezen do modrosti imenovati znanost o resnici (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας). Smoter (τέλος) pozorno spregledovalne znanosti je namreč resnica, smoter delovanske znanosti dejanje (ἔργον) ...« (Aristotel, 1999: 46).² V Aristotelovih spisih ne obstajata razprava ali pa del razprave, ki bi nosila naslov »praktična filozofija«. Kar pa seveda še ne pomeni, da ni smiselno govoriti o Aristotelovi praktični filozofiji.

Kar je za nas najprej pomembno, je to, da je pri Aristotelu vzpostavljena razlika med nečim »teoretičnim« na eni strani in nečim »praktičnim« na drugi. Ta razlika pa tvori osnovo razumevanja praktične filozofije. Tako denimo srečamo razlikovanje med teoretičnim in praktičnim umom (Aristotel, 2002a: 233–235); razlikovanje med teoretičnim in praktičnim mišljenjem (Aristotel, 2002b: 187); med teoretičnim in praktičnim življenjem (Aristotel, 2002b: 52–53). Osnovno razlikovanje med »teoretičnim« in »praktičnim« pa poteka s pomočjo razlikovanja smotrov. Smoter praktičnega uma in praktičnega mišljenja je drugačen od teoretičnega.

Gadamer v svojem spisu *Ideja praktične filozofije* pravi: »Kot je znano, je Aristoteles idejo praktične filozofije razvil v nasprotju s Platonovo teološko matematiko dobrega, ki se svetlika tako skozi mitično pripoved *Timaja* kot tudi skozi sokratiko *Fileba*« (Gadamer, 1999: 199). Iz nadaljevanja Gadamerjeve razprave pa, z ozirom na našo interpretacijo, izhajata dve problematični razumevanji Aristotelove praktične filozofije. Prvo se nanaša na nejasnost tega, ali Gadamer pod okrilje Aristotelove praktične filozofije umešča tudi proizvodnjanje/ustvarjanje (*poiesis*) in temu pripadajoče zadržanja

2 Ker se misel od prevoda do prevoda precej razlikuje, navajamo še grški izvirnik: »τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον« (Metaph. 993b, 20–21). V hrvaškem (Ladanovem) prevodu, ki je praviloma zelo dobeseden, se mesto glasi: »Stoga je ispravno nazivati filozofiju znanošču o istini. Jer znanosti misaonog promatranja svrha je istina, dok je činidbi djelo« (Aristotel, 1992: 34). Bližje temu, kar tematiziramo v prispevku, pa bi bil še bolj dobeseden prevod, ki bi se glasil: »Pravilno pa je filozofijo imenovati znanost o resnici. Smoter teoretične je namreč resnica, smoter praktične dejanje.« S tem prevodom se namreč pred nami, vsaj v prvem obrisu, izriše razlikovanje med teoretično in praktično filozofijo.

nje večine (*techne*). »Aristoteles pa razlikuje dve obliki, v katerih dosega takšno vedenje dobrega svojo popolnost, *techne* in *phronesis*, ki se opirata na razliko med *poiesis* in *praksis*. To razlikovanje samo pripada k vsebini praktične filozofije in se zgodi v šesti knjigi *Nikomahove etike*« (Gadamer, 1999: 199). Iz nadaljnje razprave ni popolnoma jasno, kako to razlikovanje pripada vsebini praktične filozofije. Sodi to v samo praktično filozofijo? Je to razlikovanje nekaj, kar šele vzpostavlja praktično filozofijo? Drugo, nemara še bolj problematično mesto, ki pravzaprav ukinja razliko med teoretično in praktično filozofijo, pa je Gadamerjevo (ne)razlikovanje med modrostjo (*sophia*) in pametnostjo (*phronesis*): »Pojmovno razlikovanje med *sophia* kot teoretično vrlino in *phronesis* kot zgolj praktično vrlino je umetno in ga Aristoteles uporabi le zavoľo pojmovne jasnosti« (Gadamer, 1999: 201). Naša teza je temu nasprotna: ravno razlikovanje med modrostjo in pametnostjo je ključno. Brez tega razlikovanja ne moremo zares misliti Aristotelove praktične filozofije kot filozofije človeških dejanj.

Pot našega preiskovanja Aristotelove praktične filozofije je drugačna. Na tej poti je treba razlikovati ravno to, kar je pri Gadamerju nejasno povezano. Na eni strani delovanje in ustvarjanje, na drugi pametnost in modrost. Šele s temi razlikovanji razpremo možnost govorenja o praktični filozofiji, ki, kot že samo ime nakazuje, meri na *praksis*, torej na delovanje, dejanja. Zato tudi tematiziramo Aristotelovo praktično filozofijo ožje, kot *filozofijo človeških dejanj (praksis)*. Da bi pokazali, kako razumeti Aristotelovo praktično filozofijo kot filozofijo človeških dejanj, bomo v nadaljevanju kot prvo nakazali izhodišče razumevanja delovanja in kot drugo začrtali Aristotelovo razumevanje delovanja.

K razumevanju Aristotelove filozofije človeških dejanj

Vstop v razumevanje Aristotelove filozofije človeških dejanj vodi preko Aristotelovega razumevanja pojma delovanje (*praksis*). Prvo, kar je treba izpostaviti v zvezi z Aristotelovim razumevanjem delovanja, je, da ga pojmuje bistveno širše kot velja v poznejših poskusih interpretacije, ko je delovanje razumljeno zgolj kot človeška dejavnost.³ Aristotel razume delovanje – v

³ To velja tudi za Arendt (1996), ki se je nemara najbolj približala Aristotelovemu razumevanju delovanja, a ga je vseeno mislila zgolj kot človeško dejavnost. Ob bok temu velja omeniti še Heideggerjevo specifično interpretacijo (Aristotelovega) pojma *praksis*. V *Biti in času* je *praksis* izpeljan iz grške besede za stavi (*pragmata*) kot »priskrbovalno občevanje« (Heidegger, 1997:

tem najširšem smislu – kot dejavnost živih bitij. Natančneje, kot dejavnost živali. Kadar Aristotel v svojih (predvsem bioloških) spisih tematizira dejavnosti živali, najpogosteje govori, da se živali trudijo, prizadevajo, celo delajo (glej predvsem Aristotel, 1991: 327–353). Ko spregovori bolj določno, pa pravi, da *živali delujejo (praksis)*.⁴ Delovanje živalim ni pripisano naključno, ampak jim pripada temeljno, je njihova *temeljna dejavnost*. Aristotelov spis *Nauk o živalih* (Aristotel, 1965: 7 in naprej) se začne z besedami, da se živali razlikujejo v svojih delovanjih, in skozi celoten tekst je mogoče slediti Aristotelovi obravnavi različnih delovanj živali. Na enak način se začne spis *O zaznavanju in čutno zaznavnih predmetih* (Aristotel, 1957: 214–283), v katerem je že v uvodnem stavku rečeno, da je treba proučiti, katera delovanja živali so skupna in katera lastna posamičnim vrstam. V *Nikomahovi etiki* so delovanja živali opredeljena celo kot *hotena* (Aristotel, 2002b, 99–100).

Kar nas zanima, je seveda *človeško delovanje*, saj se Aristotelova filozofija človeških dejanj nanaša na človeško delovanje. Da pa bi pokazali, kakšna je posebnost človeškega delovanja, je v kontekstu Aristotelove filozofije nujen ta prvi korak, v katerem je delovanje najprej načrtano v zgoraj nakazanem, širšem smislu. Pot v razumevanje delovanja v ožjem smislu pa poteka preko Aristotelove tematizacije človeka, njegove filozofske antropologije.

Ker na tem mestu ne moremo natančneje analizirati kompleksne Aristotelove filozofske antropologije, nam zadošča, da za izhodišče izberemo eno od Aristotelovih najbolj znanih opredelitev človeka, po kateri je človek »ζῷον λόγον ἔχον« (glej Aristotel, 2010: 113, 623). Tisto prvo v tej opredelitvi človeka, kar je pogosto spregledano ali pa vzeto kot preveč samoumevno, je določitev človeka kot »ζῷον«. ⁵ ζῷον se najpogosteje prevaja na dva načina, bodisi kot živo bitje bodisi kot žival. Kadar smo soočeni s prevodom živo bitje, je spregledano tisto ključno te definicije – za Aristotela je človek *vrsta živali*. Kadar smo soočeni s prevodom žival, pa je to običajno vzeto preveč samoumevno, temu, da Aristotel razume človeka kot vrsto živali, pa ni pripisan nek poseben pomen. Če hočemo vsebinsko zadeti Aristotelovo opredelitev človeka, moramo ζῷον vsekakor prevajati kot *žival*. Kakšne vse posledice izhajajo iz določitve človeka kot vrste živali, bomo v besedilu zgolj nakazali.

Drugi del opredelitve, torej da je človek tista posebna vrsta živali, ki λόγον

104). Kot tak ima praksis za Heideggerja ontološki značaj, saj *pragmata* odraža temeljni pomen *ousia* (bit, bivajoče) (glej Heidegger, 2009: 19).

4 Glej denimo Aristotel, 1965: 7–13; Aristotel, 1991: 57, 397; Aristotel, 1957: 215. Pri tem velja izpostaviti, da v sekundarni literaturi praviloma nikoli ne zasledimo tovrstne tematizacije Aristotelovega razumevanja delovanja.

5 Pravzaprav velja to za vse Aristotelove opredelitve človeka, vse se začnejo z določitvijo človeka kot »ζῷον«.

ἔχον, torej ima *logos*, mu pripada *logos* oz. biva na način *logosa*, je treba razumeti na dva načina. Kot prvo lahko *logos* razumemo kot govorjenje. Človek je za Aristotela edino bitje, ki je zmožno govorjenja: »[Č]lovek pa je med živimi bitji edini, ki ima govor« (Aristotel, 2010: 113). *Logos* oz. to, kar je v opredelitvi človeka označeno kot λόγον ἔχον, pa velja razumeti tudi kot določitev človeške duše, kar pomeni posebnih duševnih zmožnosti, ki pripadajo le človeku. Človek, če *logos* prevedemo kot razum, je žival, ki ima razumski del duše.

Iz te dvojne opredelitve človeka kot živali, ki je zmožna govorjenja, in živali, ki ima razumski del duše, lahko nakažemo, kako Aristotel razume človeško delovanje. V čem se torej delovanje v tem širšem smislu, ki ga Aristotel pripiše tudi drugim vrstam živali, razlikuje od delovanja v ožjem smislu, ki ga pripiše zgolj ljudem?

Razliko je treba začrtati na več različnih ravneh. Začnimo z razliko na ravni počel delovanja. Počela delovanja nečloveških vrst živali so drugačna. Za Aristotela živali delujejo predvsem iz vzgibov (počel) čutnih zaznav, poželenja, zaznave prijetnega (užitka) in neprijetnega (bolečine) ter razpoloženj. Ko govorimo o človeškem delovanju, je tisto prvo in najpomembnejše to, da človeku kot vrsti živali ravno tako pripadajo vsa ta počela delovanja. Tudi ljudje delujemo pod vzgibom čutnih zaznav, poželenja, zaznave prijetnega, razpoloženj ... Vendar, in to je tisto mesto, kjer Aristotel začrta razliko, ljudje delujemo tudi na drugačen način, na specifično človeški način. Počelo tega specifično človeškega načina delovanja je *logos* v zgoraj nakazanem, dvojnem pomenu.

Osredotočimo se najprej na *logos* kot na poseben del duše, ki pripada le človeku, torej na to, kar Aristotel imenuje λόγον ἔχον, na razumski del duše. Ta del duše je za Aristotela dvojen; v šesti knjigi *Nikomahove etike* ga razdeli na preudarno ocenjevalni in na znanstveni del. Temeljna razlika med enim in drugim delom razumske duše je, da vsak del meri na neko posebno področje bivajočega. Znanstveni del meri na bivajoče, katerega »počela so nespremenljiva« (Aristotel, 2002b: 186). Preudarno ocenjevalni na »spremenljive oblike bivajočega« (Aristotel, 2002b: 186). To je tisto bivajoče, ki je lahko tudi drugačno, ki se lahko spremeni, kjer – in to je za nas bistvenega pomena – so smotri dejavnosti to, kar Aristotel imenuje »ἔργον«, torej storjeno dejanje, in to ni isto, kot opravljeno delo. Vsakemu od delov razumske duše pripada to, kar Aristotel imenuje najboljše zadržanje, torej vrlina. Vrlina preudarno ocenjevalnega dela duše je *pametnost (phronesis)*, vrlina znanstvenega dela duše je *modrost (sophia)*. Človeško delovanje, in to je iz Aristotelove *Nikomahove etike* in *Politike* popolnoma jasno, sodi na področje

spremenljivega bivajočega.

Toda na tem področju Aristotel vpelje še eno delitev, ki dokončno razpre področje, na katero sodi delovanje, in s tem področje, ki ga tematizira praktična filozofija, dojeta kot filozofija človeških dejanj. Spremenljivo bivajoče Aristotel razdeli na področje ustvarjanja (*poiesis*) in področje delovanja (*praksis*). Temeljna razlika je v tem, da področje ustvarjanja meri predvsem na predmetno spremenljivo bivajoče. Ustvarjanje je tako izdelovanje materialnih izdelkov kot tudi umetniško ustvarjanje (ki pa ni nujno materialno). Smoter dejavnosti ustvarjanja je opravljeno delo. Zmožnost, potrebna za tovrstno udejstvovanje ustvarjanja, je veščina (*techne*). Delovanje, za razliko od ustvarjanja, pa meri neposredno na soljudi, poteka med ljudmi in z ozirom na ljudi. Vrlina, potrebna za to, da človek deluje z ozirom na dobro, je pametnost (*phronesis*). Rezultat delovanja pa je storjeno dejanje, je to, kar je moč storiti z ozirom na ljudi.

Šele na tej točki lahko natančneje spregovorimo o tem, kaj je jedro filozofije človeških dejanj, ki preizprašuje dejavnost delovanja. Počelo delovanja v pravem pomenu je pametnost. Pametnost pa je neločljivo povezana z etičnimi vrlinami: »[Etična] vrlina ni samo zadržanje, ki je usklajeno s pametnostjo, ampak zadržanje, ki je z njo neločljivo povezano« (Aristotel, 2002b: 205). Delovanje poteka v prepletu pametnosti in etičnih vrlin, te pa nastajajo skupaj s pametnostjo, zato je vrlina pametnosti postavljena v samo središče filozofije človeških dejanj. Neločljivost pametnosti in etičnih vrlin se razkrije tudi na ravni smotrov delovanja. Že iz naznanitve razlike med teoretično in praktično filozofijo v *Metafiziki* smo videli, da je poglobljena razlika določena prav na ravni smotrov. Enako temeljno naravnost na smotre najdemo tudi na točki govora o praktičnem umu, »ki se od teoretskega uma razlikuje po značaju svojega smotra« (Aristotel, 2002a: 233). To, kar je določeno kot smoter praktičnega uma, obenem tvori začetek, izhodišče premisleka, ki preizprašuje, kako, s čim, po kakšnih poteh doseči smoter. Zadnja, mejna točka v tem praktičnem mišljenju smotra pa »je začetek delovanja« (Aristotel, 2002a: 234). Ko torej praktični um ali, kot bi lahko to tudi imenovali, praktično mišljenje preudari, kako, s čim, po kakšnih poteh doseči zastavljeni smoter, se šele začne delovanje.

Smoter, z ozirom na katerega poteka delovanje, pa ni nekaj poljubnega. Že v uvodnih stavkih *Nikomahove etike* je rečeno, o kakšnih smotrih govorimo. »Vsaka umetnost in vsako raziskovanje, kakor tudi vsako dejanje in odločanje, teži – po splošnem naziranju – k nekemu dobru; od tod tudi lepa oznaka, po kateri je 'dobro' 'smoter, h kateremu vse teži'« (Aristotel, 2002b: 47). Toda kaj je smoter kot dobro? Kakšno je to dobro? Kaj je dobro, ki ga

hočemo doseči? Razlikovanje med smotri, ki nas na tem mestu zanima, je sledeče: različne dejavnosti imajo različne smotre in zasledujejo različna dobra. Tako denimo Aristotel govori, da je dobro, ki ga hoče doseči zdravniška veda, zdravje. Dobro, ki ga hoče doseči mizar, bo denimo lepa in uporabna miza. Vsaka dejavnost torej meri na neko svoje dobro, in če naj bo ta dejavnost »uspešna«, mora to dobro doseči. Toda kakšno je dobro, ki ga zasleduje dejavnost delovanja? Dobro, na katero meri delovanje, je vsebovano že v sami definiciji pametnosti, ki se glasi: »Pametnost je zmožnost pravilnega umskega zadržanja v dejanjih, ki so v zvezi s tem, kar je dobro za ljudi« (Aristotel, 2002b: 191). Delovanje, ki ga usmerja vrlina pametnosti, torej meri na to, kar je dobro za ljudi. To dobro pa mora biti, kot ga Aristotel pogosto imenuje, »praktično dobro«, kar pomeni takšno, ki ga človek lahko doseže s svojim delovanjem, saj nima smisla zasledovati smotra, ki ga ni moč doseči. Ker so človeška dejanja vedno nekaj konkretnega, saj gre za točno to dejanje (ali pa opustitev tega dejanja), tudi dobro, na katero meri delovanje, ni neka obča ideja dobrega, ampak nekaj konkretnega, kar storimo ali ne storimo, in to v nekem določenem trenutku z ozirom na nekega določenega človeka. Pametnost, ki je vodilo delovanja, se zato »odraža v dejanjih, dejanja pa so v zvezi s posameznostmi« (Aristotel, 2002b: 195). Pametnost pa ne samo, da razbere, kaj je treba storiti v tem konkretnem primeru, ampak ima zapovedovalno moč, saj zapove, »kaj je treba storiti in kaj ne« (Aristotel, 2002b: 199).

Politika se začne z enako temeljno naravnostjo kot *Nikomahova etika*, s preizpraševanjem dobrega: »Ker pa vidimo, da je vsaka polis neka skupnost in da je vsaka skupnost sestavljena zaradi nekega dobrega (kajti zaradi tega, kar se jim zdi dobro, vsi ljudje opravljajo vsa dejanja) ...« (Aristotel, 2010: 104). Človeško delovanje na področju politike – enako kot v etiki – meri na dobro za ljudi. V *Politiki* pa je dobro še dodatno zamejeno kot skupno dobro, ki pa temelji predvsem na pravičnosti, saj je za Aristotela pravičnost red politične skupnosti.

Aristotelovo tematiziranje smotrov in dobrega kot smotra pa se izteče v določitev pglavitnega smotra človeških dejanj, ki je *srečnost* (*eudaimonia*) in dobro življenje. Ne delujemo torej zgolj zato, da bi z delovanjem dosegli neko dobro, ampak ker so lepa in pravična dejanja dobra sama po sebi; takšna, storjena dejanja, pa tvorijo človekovo srečnost.

Čeprav so etične vrline in pametnost neločljivo prepletene, pa obstaja med enim in drugim jasna razlika. Pametnost je tista, ki meri predvsem na to, kar Aristotel imenuje »πρὸς τὸ τέλος«. To je tisto, kar vodi k smotru, to so načini in poti, kako doseči zastavljeni smoter. Naloga pametnosti je, da

preizpraša in ovrednoti različne možne načine, kako doseči smoter. Kar je bistvenega pomena, je, da načini dosege smotra nikakor niso ločeni od samega smotra, ki naj ga delovanje doseže, so sestavni del smotra. To pomeni, da ni vseeno, kako nek smoter dosežemo; velja nasprotno, temeljnega pomena je, kako, s čim, po kateri poti je smoter dosežen. Ali, še drugače rečeno, dobrega ni moč doseči na slab način. Če pa je nekdo spreten v doseganju zastavljenih ciljev in se pri tem ne ozira na načine, kako dosega te cilje, to za Aristotela ni več pametnost (ki vedno meri na dobro za ljudi), ampak premetenost (glej Aristotel, 2002b: 203–204).

Naloga pametnosti je, da najde najboljši način dosege smotra, način, ki je obenem v skladu s smotrom samim. Etične vrline, kot neločljive a obenem različne od pametnosti, pa so tiste, ki človeku pomagajo uzreti pravi smoter. Zato Aristotel pravi: »Pametnost in npravstvena vrлина sta tisti, ki dovršita človekovo nalogo: vrлина nakaže pravi smoter, pametnost pa pravo pot do njega« (Aristotel, 2002b: 203). Etične vrline kot posebne vrste zadržanj so tiste zmožnosti, ki razberejo, ali je nek smoter dober ali slab. V tem oziru smoter ni to, kar je danes razumljeno kot cilj, za katerega se preprosto odločimo. Smoter oz. zmožnost razbrati, ali je nek smoter dober ali slab, je pravzaprav najbolj temeljna odslikava človeka, njegove etične držē. Kar pomeni: vsakdo si zastavlja smotre v skladu s tem, kakšen človek je. Pravičnemu človeku je pred očmi pravičen smoter; slabemu slab smoter. Preplet pametnosti in etičnih vrlin pa tvori tisto vrsto zadržanj, ki vodijo človeško delovanje. Po eni strani tako, da človek izbere pravi smoter, to je smoter, ki je dober za ljudi, to dobro pa ni navidezno, ampak resnično dobro. Po drugi strani pa vodijo človeka v tem, da išče in najde načine ter poti dosege smotra, ki odražajo sam smoter in so ravno tako dobre kot smoter sam.

Drugi pomen *lógos*a je *govorjenje*. Na znanem mestu v *Politiki* je rečeno: »[Č]lovek pa je med živimi bitji edini, ki ima govor (λόγος)« (Aristotel, 2010: 113). Kar je še pomembnejše, je to, da je govor tisti, ki razkriva: »[G]ovor pa rabi temu, da razkriva (ἐπι τῷ δηλοῦν) koristno (τὸ συμφέρον) in škodljivo (τὸ βλαβερόν), in tako tudi pravično (τὸ δίκαιον) in krivično (τὸ ἄδικον)« (Aristotel, 2010: 113).⁶ Za Aristotela je delovanje smotrno naravnana dejavnost. Delujemo z ozirom na smoter in na načine, ki nas vodijo k dosegu smotra. Govorjenje je tisto, ki lahko vnaprej razkrije dejanje, ki ga hočemo storiti. V

6 Da sta delovanje in govorjenje neločljivo povezana, je najbolj jasno izpostavila H. Arendt (glej celotni razdelek delovanje, Arendt, 1996: 181–262). V njeni tematizaciji treh temeljnih človeških dejavnosti: delovanja, ustvarjanja in dela, je samo delovanje tisto, ki nujno potrebuje govor. Ljudje delujemo govoreč. Delo in ustvarjanje (enako velja za mišljenje) lahko potekata v tišini, kar obenem potemni v osami, v ločenosti od soljudi. Ena redkih (če ne nemara edina) oblik delovanja, ki lahko poteka v tišini, brez govorjenja, pa je nasilje (glej Arendt, 1970: 64).

govorjenju o dejanju se razkrijejo tako smoter in namen, zaradi katerega hočemo dejanje storiti, kakor tudi to, *kako* želimo doseči smoter. Skupaj s tem pa se razkrivata tudi človekova pametnost (ali nepametnost) in etična drža. Prva v tem, ko v govorjenju razkrijemo, *kako* želimo doseči smoter, druga v tem, ko v govorjenju razkrijemo, kakšen smoter imamo pred očmi.

Temeljni pogoj samega delovanja je to, kar H. Arendt imenuje človeška pluralnost: »Delovanje je edina dejavnost v *vita activa*, ki se dogaja neposredno med ljudmi, brez posredovanja materije, materiala in stvari. Njen temeljni pogoj je dejstvo pluralnosti, namreč to, da na zemlji živijo in v svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden« (Arendt, 1996: 10). Delovanje kot neposredna medčloveška dejavnost nujno potrebuje soljudi, saj delujemo skupaj z drugimi ali pa z ozirom na druge. Ko delujemo skupaj z drugimi ali pa z ozirom na druge, je medij delovanja govor. Kar praviloma poveže ljudi v delovanju, pa je skupni smoter. Toda da bi smotri, ki se zastavijo različnim ljudem, postali dejanski skupni smoter, je potreben ravno (po)govor, ki razkrije, kakšen smoter ima kdo v mislih. Šele v skupnem pogovoru se lahko izkristalizira smoter, ki je skupen vsem. Ko imajo ljudje enkrat pred očmi skupni smoter, pa so govor, pogovor in dogovor tisti, ki v skupnem premišljevanju določijo, *kako*, s čim in po kakšnih poteh doseči ta skupni smoter. Če ljudje ne bi imeli vsaj približno skupnega smotra, se sploh ne bi povezali. Razlike pa pogosto nastopijo na točki vprašanja, kako doseči smoter. Videli smo, da je pri Aristotelu *pametnost* tista vrлина, ki meri na vprašanje, kako doseči postavljeni smoter. Zato sta s pametnostjo najtesneje povezani zmožnosti posvetovanja in skupnega preudarjanja, ki obe potekata ravno s pomočjo govora. Ljudje v skupnem pogovoru preudarjajo in se posvetujejo, iščejo poti in načine, kako doseči to, kar so si zastavili. Brez tega dvojega bi delovanje razpadlo na ukazovanje in izvajanje zaukazanega. Šele v skupnem preudarjanju in posvetovanju pa lahko – kot enaki – ljudje skupaj delujejo.

Zaton filozofije človeških dejanj in vzpostavitev nove praktične filozofije

O zatonu filozofije človeških dejanj govorimo z ozirom na Aristotelovo zastavitev filozofije *praksisa*, v središču katere je prepletenost in sopovezanost številnih vidikov, ki skupaj tvorijo pojem delovanja. Ta povezana in prepletena struktura se je z nastopom moderne politične teorije preobliko-

vala v nekaj novega, v neko drugačno praktično filozofijo. Premike in spremembe, ki se zgodijo, lahko na tem mestu samo nakažemo.

Pojem delovanja, kot ga najdemo natančno premišljenega in razdelanega v Aristotelovi filozofiji, je pri Machiavelliju »opuščen«. Seveda Machiavelli še vedno govori o delovanju in dejanjih, saj je sam *Vladar* zastavljen na način govorjenja »o dejanjih znamenitih ljudi« (Machiavelli, 2003: 7), vendar pa sam pojem delovanja ni premišljen in kot tak ne tvori osnove Machiavelli-jeve praktične filozofije. Iz česa torej sestoji ta praktična filozofija in na čem je osnovana?

Na to vprašanje je treba odgovoriti v več korakih, pri čemer si bomo pomagali z Aristotelovo zastavitvijo praktične filozofije. Za Aristotela *Nikomahova etika* in *Politika* tvorita celoto, ki šele zares zaobjame to, kar bi v širšem smislu lahko imenovali Aristotelova praktična filozofija, ali, če naj bomo bolj natančni, kot to imenuje Aristotel, *filozofija človeških zadev*. *Nikomahova etika* se začne z vprašanjem človeškega dobrega, ki, tako lahko beremo, sodi na področje politike; *Nikomahova etika* se začne z naslonitvijo na politiko. *Politika* se zaključi z vprašanjem vzgoje državljanov, ki je v najbolj temeljnem smislu etično vprašanje. Obe skupaj tvorita celoto. Ta celota pri Machiavelliju razpade. Za njegovo delo *Vladar* (Machiavelli, 2003) bi lahko dejali, da je politična teorija brez podstatu etike.⁷

Pri tem, z ozirom na Aristotela, velja izpostaviti predvsem sledeče vidike »manka« etike pri Machiavelliju. Aristotelova etika je pogosto pojmovana kot *etika vrlin*. Pri Machiavelliju so vrline skrčene zgolj na to, kar pripomore do »slave« (Machiavelli, 2003: 34). Neke intrinzične vrednosti vrline same po sebi nimajo. Za vladarja je pogosto dovolj ustvariti videz vrline.⁸ Lahko bi celo dejali, da so same vrline in slabosti nekaj »situacijskega«, v pome- nu, da od same situacije zavisi, ali naj bo vladar vrl ali slab: »Če namreč vse dobro pretehtamo, ugotovimo, da ga [vladarja] marsikaj, kar je videti krepost, če se ravna po njeno, pripelje v pogubo, marsikaj drugega, kar je videti napaka, pa mu prinese varnost in blaginjo« (Machiavelli, 2003: 57).⁹ Še konkretnje se odnos Machiavellija do etičnih vrlin izriše na primeru ene od osrednjih antičnih etičnih vrlin, radodarnosti.¹⁰ Machiavelli trdi, da bi bila

7 Za nekoliko drugačno razumevanje razmerja med etiko in politiko pri Machiavelliju glej Parkinson, 1955.

8 Glej zlasti 18. poglavje *Vladarja* (Machiavelli, 2003: 63–65).

9 Ker je v slovenskem prevodu to mesto nekoliko nejasno, velja pripomniti, da Machiavelli na tem mestu govori o vrlini (*virtu*), kar je prevedeno kot »krepost«, in slabosti (*vizio*), kar je prevedeno kot »napaka« (glej Machiavelli, 2006: 51).

10 O radodarnosti v Aristotelovi filozofiji glej denimo Aristotel, 2002: 125–132, in z ozirom na to popolnoma nasprotno zastavitev pri Machiavelliju (2003: 57–59).

za vladarja radodarnost sicer dobra, a je v dejanskosti škodljiva. Ali bolj natančno, radodarnost je dopustna le kot sredstvo za doseg zastavljene- ga cilja; v tem primeru je to povzpeti se na prestol. Ko je vladar enkrat na prestolu, je radodarnost zanj pogubna. Je pa vladar lahko radodaren tedaj, kadar troši tuje premoženje.¹¹

V filozofiji človeških dejanj je pri Aristotelu ves čas navzoča temeljna predpostavka, da so ljudje po svoji naravi dobri, da stremijo k dobremu in hoče- jo storiti dobro. Tu seveda ne gre za nikakršno »naivnost« ali prekomerno vero v »dobroto« človeka, gre za *predpostavko*, ki je ključna za razumevanja filozofije človeških dejanj. Da je človek takšen ali drugačen (dober ali slab), za Aristotela ni nikakršna naravna danost, ampak rezultat vzgoje, zakonov, politične ureditve, sodržavljanov ... vsega, kar vpliva na razvoj človeških vrlin. Da je človek po naravi dober, je predpostavka, in kadar delujemo iz te predpostavke, bodo vzgoja, zakoni, politična ureditev ... tako naravnani – v ljudeh bodo hoteli vzbuditi najboljše. Če predpostavljamo, da so ljudje od- govorni, tako do njih delujemo; če predpostavljamo, da niso, delujemo, kot da niso. Posledično takšni tudi postanejo. V tem oziru so bili v antiki zakoni dojeti kot odraz vrline. Ker so ljudje pravični, potrebujejo pravične zakone. Enako lahko trdimo za politično ureditev – ker ljudje hočejo predvsem dob- ro, ker so pametni in so se zmožni posvetovati, sploh lahko pride na misel politična ureditev vladavine svobodnih in enakih, demokracija.

Te temeljne predpostavke o človeku so pri Machiavelliju »preobrnjene«. Ali bolje rečeno, to, kar so bile pri Aristotelu *premišljene* predpostavke, saj celotna njegova etika izhaja iz premišljene antropološke zastavitve, je pri Machiavelliju skrčeno na posamične trditve o človeku in njegovi naravi. Te posamične trditve sicer nakazujejo Machiavellijevo razumevanje človeka, vendar temu ne bi mogli reči utemeljena filozofska antropologija. Skozi te sicer posamične in razpršene trditve pa stopa v ospredje neko od Aristotela bistveno drugačno razumevanje človeka. Sedaj ljudje niso več dojeti kot pravični, dobri in etični, ampak prej kot zli, nedobri, krivični ... Tako deni- mo Machiavelli pravi: »O ljudeh namreč na splošno lahko rečemo, da so nehvaležni, muhasti, hinavski in potuhnjeni, da beže pred nevarnostmi in so pogoltni na dobiček« (Machiavelli, 2003: 61). Ali kmalu za tem: »Ko bi bili ljudje povsem dobri, bi tale nauk ne bil dober; ker pa so malo prida in ker ti ne bodo držali besede, je tudi ti njim nikar« (Machiavelli, 2003: 64). Iz tega

11 Glej Machiavelli, 2003: 59. Na tem mestu velja pripomniti še nekaj. Jedro Aristotelove etike tvori vrlina pametnosti, ki omogoča delujočemu na pravi način doseči pravi smoter, torej doseči dobro na dober način. Ob branju Machiavellija se zdi, da je ta vrlina nadomeščena s premetenostjo, katere temeljna značilnost je zmožnost doseči zastavljen cilj, pri čemer pa pot do cilja in cilj sam nista nujno nekaj dobrega.

specifičnega razumevanja človekove narave pa seveda izhajajo temu ustrezna priporočila vladarju, ki naj bo predvsem prebrisan, premeten, hinavski in zvijačen. In kar je nemara najpomembnejše, da bi vladal takšnim ljudem, je potrebno predvsem to, da se ga boje (glej Machiavelli, 2003: 60–63).

S premiki in spremembami tega, kar leži v samem jedru Aristotelove filozofije človeških dejanj, nastane nekaj čisto novega. Najmanj, kar lahko rečemo za Machiavellijevo praktično filozofijo, je, da je osnovana na nekem bistveno drugačnem razumevanju »etike«. Če bi želeli biti bolj natančni, pa bi morali verjetno govoriti o odsotnosti etične podstati. V ospredje Machiavellijeve praktične filozofije stopijo vprašanja, kako zavladati državi, kako obdržati državo, kakšen naj bo vladar, da lahko vlada ... Aristotelova filozofija človeških dejanj s tem ponikne v neki popolnoma drugačni praktični filozofiji.

To, kar imenujemo Hobbesova praktična filozofija, dojeta v širšem smislu, torej kot tematiziranje tega, kar je pri Aristotelu sodilo na področje etike in politike, se na videz začne s podobno zastavitvijo kot Aristotelova filozofija človeških zadev. *Leviathan* (Hobbes, 2008) se začne z razpravo o človeku, ki ji sledi razprava o »državi« (*commonwealth*), kar v približku pokriva Aristotelovo etiko in politiko. Vendar je vse skupaj postavljeno na bistveno drugačna izhodišča in usmerjeno k drugačnim smotrom.

Hobbesova razprava o človeku, če se tu osredotočimo na njegovo delo *Človekova narava* (Hobbes, 2006), se začne z mislijo: »Resnična in jasna razlaga elementov naravnega in političnega prava, ki je namen tega dela, je odvisna od poznavanja človekove narave, političnega telesa in tega, kar imenujemo zakon« (Hobbes, 2006: 15). Pri obravnavi Aristotelove filozofije človeških dejanj smo videli, da izhodišče razumevanja delovanja tvori njegova filozofska antropologija. Ta antropologija je na prvi pogled povzeta v Hobbesovi obravnavi. V razpravi *Človekova narava* in v prvem delu *Leviathana* najdemo obravnavo številnih človeških zmožnosti, ki jih najdemo tudi v Aristotelovi filozofiji. Prvi razdelek *Leviathana* z naslovom »*Of Man*« (Hobbes, 2008: 9–110) se začne z razpravo o čutih, kar je tudi izhodišče Aristotelove antropološke zastavitve, kot je razvita v spisu *O duši* (glej Aristotel, 2002a). Temeljna razlika med enim in drugim izhodiščem pa je v tem, da so čuti za Aristotela to, kar temeljno in nujno pripada živalim, človeku pa kot vrsti živali. Za razliko od tega je Hobbesova razprava o čutih vezana zgolj na človeka. Iz zmožnosti čutnega zaznavanja Aristotel izpelje zaznavo ugodja in bolečine, od tu željo, prostorsko gibanje živali, domišljijo ... Bistveno pri tem je, da poznejše zmožnosti izhajajo iz predhodnih, da, recimo, iz zmožnosti tipa kot primarne čutne zaznave nujno izhaja zmožnost zaznave ugodja in

bolečine, od tu nujno zmožnost želenja ... V Hobbesovem *Leviathanu* kratki razpravi o čutih sledi razprava o domišljiji, tej pa že razdelek o govoru, temu razprava o razumu in znanosti. Hobbes sicer začne s čuti, toda v pičlih dveh korakih je že pri govoru in razumu.

Sam pojem človekove narave, kot ga najdemo pri Thomasu Hobbesu, ni zares utemeljen, tu ne gre za kakršenkoli razvoj tega pojma. Omenjeni Hobbesovi besedili se začneta preprosto z govorjenjem o človekovi naravi, ki je sestavljena iz številnih zmožnosti. Tu človek ni mišljen iz svoje naravne določitve (kot vrsta živali) niti iz kakšne druge določitve (kot to velja za Descartesovo konstrukcijo človeka kot božje kreacije),¹² preprosto se znajdemo sredi govorjenja o človekovi naravi. Zmožnosti, ki so tu obravnavane, so preprosto povzete. Človekova narava je tako »vsota njenih naravnih sposobnosti in moči« (Hobbes, 2006: 16). S seštevanjem in vsoto pa na področju razumevanja človeka ne dospemo do celote. To, kar sodi pri Aristotelu pod etične vrline, kar sodi po drugi strani med razumske vrline, kar sodi po tretji strani v človekovo živalsko naravo, je pri Hobbesu nanizano eno ob drugemu, brez jasne določitve mesta posameznih zmožnosti. Iz tako zastavljenega izhodišča pa je nemogoče izpeljati delovanje na način, kot to stori Aristotel. Posledično ne moremo več govoriti o antropološko zastavljenem razumevanju človeškega delovanja, kar pa ravno tvori osnovo tega, kar smo imenovali Aristotelova filozofija človeških dejanj.

Iz tega, kar Hobbes imenuje »resnična« človekova narava, sicer izhaja neka posebna vrsta »enakosti«, ki je dojeta v smislu »enake« sile in moči posameznikov, kar jih lahko obvaruje enega pred drugim. Vendar pa razlike med ljudmi – v pomenu njihovih strasti, nečimrnosti in hlepenja po slavi (glej Hobbes, 2006: 87–88) – vzpostavlja stanje (pre)moči enih nad drugimi, iz česar izhaja težnja po podreditvi drugega. Človekova naravna pravica pa je, da »ohranja svoje lastno življenje in ude« (Hobbes, 2006: 88), da se torej ubrani pred drugim in »uporabi vsa sredstva in sploh, da stori vse, kar je potrebno za ohranitev svojega telesa« (Hobbes, 2006: 89). Posledica tega je, da ljudje »živijo v nenehnem nezaupanju«, stanje ljudi v tej »naravni svobodi« pa je »stanje vojne« (Hobbes, 2006: 89).

Izhajajoč iz takšnega stanja je cilj naravnega prava »ustvarjanje miru«

12 Glej predvsem Descartesove *Meditacije* (Descartes, 2004). Naj na tem mestu samo omenimo Descartesovo razumevanje praktične filozofije. V *Razpravi o metodi* se nahaja bežna, a zgovorna omemba praktične filozofije. Praktična filozofija, pravi Descartes, bi nam lahko pomagala odkriti »moč in učinkovanje ognja, vode, zraka, nebesnih teles, neba ter vseh drugih teles, ki nas obdajajo, tako natančno kot poznamo različne rokodelske tehnike,« ta spoznanja bi bila zelo koristna za življenje, saj bi jih lahko uporabili in »izkoriščali v vse namene, za katere so primerna; tako bi postali gospodarji in lastniki narave« (Descartes, 2007: 91).

(Hobbes, 2006: 94). Mir je s tem postavljen kot poglobitni smoter »države«. Temeljno vprašanje pri tem pa je, kako doseči mir. Hobbes na tem mestu pravi, da je za mir nujen »medsebojni strah«, za trajni mir pa mora vladatai »vzajemen in skupen strah« (Hobbes, 2006: 120–121). Ideja (skupnega) strahu kot načina sobivanja ljudi je v Aristotelovi filozofiji nepredstavljiva. To zamisel je moč zares najti šele ob nastopu moderne politične teorije, kjer pri Machiavelliju najdemo misel, da je boljše, če se ljudje bojijo vladarja.

S temi temeljnimi premiki na ravni razumevanja človeka in na ravni razumevanja temeljnega smotra politične skupnosti pa se seveda zgodi premik v razumevanju praktične filozofije. Aristotelova praktična filozofija izhaja iz njegovega razumevanja človeškega delovanja (*praxis*), ki je utemeljeno na specifičnem razumevanju človeka. Za Aristotela je človek posebna vrsta živali, ki jo odlikuje to, da »ima« *logos*. Po svoji temeljni naravnosti človek stremi k srečnosti in dobremu življenju. V Machiavellijevi praktični filozofiji (podobno velja za Hobbesovo) je antično razumevanje človeka kot »po naravi« dobrega, vrlega, pravičnega ... nadomeščeno z novim razumevanjem človeka. Temeljni smoter politične skupnosti, ki je bil za Aristotela srečnost in dobro življenje, je v Hobbesovi filozofiji nadomeščen s smotrom samohranitve posameznika v skupnosti, v kateri vlada medsebojni strah enega pred drugim. S temi premiki na ravni temeljnih predpostavk Aristotelove praktične filozofije pa vznikne neka popolnoma nova in drugačna praktična filozofija, ki izrazito vpliva tudi na oblikovanje poznejših praktičnih filozofij.

Literatura:

ARENDR, HANNAH (1970): *On violence*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc.

ARENDR, HANNAH (1996): *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.

ARISTOTELES (1957): *On the soul; Parva naturalia; On breath*. Cambridge; London: Harvard University Press.

ARISTOTELES (1965): *History of animals: books I-III*. Cambridge; London: Harvard University Press.

ARISTOTELES (1991): *History of animals: books VII-X*. Cambridge; London: Harvard University Press.

ARISTOTEL (1992): *Metafizika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

- ARISTOTEL (1999): *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- ARISTOTEL (2002a): *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ARISTOTEL (2002b): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ARISTOTEL (2010): *Politika*. Ljubljana: GV založba.
- DESCARTES, RENE (2004): *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.
- DESCARTES, RENE (2004): *Razprava o metodi : za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- E. COHEN, DE LARA in BROUWER, RENE (2017): *Aristotle's practical philosophy: On the Relationship between His Ethics and Politics*. New York: Springer.
- GADAMER, HANS-GEORG (1999): *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- HEIDEGGER, MARTIN (1997): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- HEIDEGGER, MARTIN (2009): *Basic concepts of Aristotelian philosophy*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- HOBBS, THOMAS (2006): *Elementi naravnega in političnega prava. Del 1, Človekova narava*. Ljubljana: Krtina.
- HOBBS, THOMAS (2008): *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- KANT, IMMANUEL (1999a): *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- KANT, IMMANUEL (1999b): *Practical philosophy*. Cambridge: University Press.
- MACHIARELLI, NICCOLO (2003): *Vladar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- MACHIARELLI, NICCOLO (2006): *Opere. I classici del pensiero Italiano*. Milano: Il Sole 24 Ore.
- PARKINSON, G. H. R. (1955): Ethics and Politics in Machiavelli. *The Philosophical Quarterly* 5 (18): 37–44.
- PIPPIN, B. ROBERT: (2008): *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*. New York: Cambridge University Press.

**INVENCIJE
PROSTORA/
ARHITEKTURA IN
SUBJEKTIVACIJA**
(let. XLVI, št. 274)

Avtorji prvega bloka zimske številke se ukvajajo z novimi percepcijami in invencijami prostora, ki jih omogoča spoj umetnosti, znanosti in filozofije ter na katere močno vpliva digitalna tehnologija. V drugem bloku pa pisci predstavljajo primere arhitekturnih praks, ki v središču postavljajo uporabnika in njegovo subjektivacijo ter arhitekturo razumejo kot dejavnik mogočih družbenih sprememb.

**VESOLJSKA DOBA 50
LET PO APPOLU**
(let. XLVII, št. 277)

Tematska številka je nastala ob 50. obletnici prvih človekovih korakov na Luni. Avtorice in avtorji v besedilih, intervjujih in skozi vizualni esej razpravljajo o tem, kakšen je danes pomen tega dogodka. Objavljena je tudi zmagovalna kratka zgodba prvega literarnega natečaja ČKZ.

**NASILJE NAD
LGBT-MLADINO IN
ODRASLIMI**
(let. XLVII, št. 275)

Avtorji in avtorice se v tematskem bloku posvečajo različnim vidikom in posledicam nasilja nad populacijo LGBT ter razmišljajo o mogočih taktikah boja proti njemu. V rubriki Članki predstavljamo prispevke o uveljavljanju interseksionalne analize pri raziskovanju diskriminacije, o načinih spopadanja s stigmatom ter politološko analizo o alternativah predstavniki demokraciji.

OKOLJSKI BOJI
(let. XLVII, št. 279)

Obsežna tematska številka se perečega problema okoljskega uničenja loteva iz gibanjske perspektive. Avtorji so večina pripadniki mlajše generacije, trenutno aktivni v okoljskih mobilizacijah, pišejo pa o teoretskih zagatah, predlogih zelenih politik in pobudah, znotraj katerih delujejo. Posebna sekcija je posvečena vodam, številko pa krasi tudi izvirno likovno delo.

**STRAH KOT OROŽJE /
BOJ Z NEUMNOSTJO
IN NOVI FEMINIZMI**
(let. XLVIII, št. 280)

Številka vsebuje dva bloka. V prvem se avtorji ukvarjajo s pojavi radikalizacije in ekstremnega nasilja: pojava poskušajo opredeliti ter razumeti njune izvire, mobilizacijsko moč in način delovanja. V drugem bloku pa avtorji izpostavljajo mizogine prakse vsakdanjega govora in življenja, jih analizirajo in postavljajo v kontekst feminističnih razumevanj.

MEJNI REŽIMI
(let. XLVII, št. 278)

Migracije so tema, ki ji v ČKZ posvečamo posebno pozornost. V tokratni številki jih avtorji in avtorice obravnavajo z vidika mejnih režimov in njihovega spreminjanja – eden vodilnih konceptov je zato eksternalizacija meja. Številka prinaša tudi intervju z Andrejem Grubačičem in krajši tematski blok o stavbi akademskega kolegija.

inštitut
**časopis
za
kritiko
znanosti**

SAMOODLOČBA

(let. XLVII, št. 276)

Tematska številka o samoodločbi problematizira ujetost tega koncepta v kapitalistično in evropsko moderno, po drugi strani pa nakazuje potencial koncepta, če ga postavimo v altermoderno matriko.

**RASNI KAPITALIZEM.
INTERSEKSIONAL-
NOST SPOLNOSTI,
BOJEV IN MEJNIH
TELES**

(let. XLVIII, št. 281)

Avtorice in avtorji številke večinoma prihajajo iz tujine, v svojih raznolikih prispevkih pa se ukvarjajo s prav tako raznolikimi vprašanji, na primer: Kako rasa konstruira ekonomske odnose? Kakšne so še danes posledice kolonializma? Kakšno vlogo pri oblikovanju realnosti igra (kolektivni) spomin? Kako se razmerja dominacije konstruirajo okoli spola? Kakšno vlogo lahko pri rušenju teh razmerij igra umetnost?





SPREMLJAJTE NAS:

www.ckz.si

FB: www.facebook.com/CKZrevija

TW: www.twitter.com/CKZ_revija

NAROČITE SE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

PRIDRUŽITE SE NAŠIM ZVESTIM BRALCEM IN SE NAROČITE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI. LETNA NAROČNINA JE 30 EVROV, ZA ŠTUDENTE IN BREZPOSELNE PA 20 EVROV. NAROČNINA VELJA OD DATUMA PLAČILA, ZA NASLEDNJE TRI ŠTEVILKE.

Vsak novi naročnik prejme darilo: eno od zadnjih osmih števil (našteti na prejšnji strani) po lastni izbiri.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je uveljavljena družboslovna in humanistična znanstvena revija. Zavezani smo kritični misli in transdisciplinarnosti, osvobajajočim epistemologijam in odpiranju akademskega prostora. Govorimo o tistem, o čemer se ne govori. Brcamo proti toku in izumljamo nove sloge plavanja – že od leta 1973.

Svoje naročilo nam sporočite na elektronska naslova narocnine@ckz.si ali ckzrevija@gmail.com.



NAPOVEDUJEMO: **LA XIRA PER LA VIDA**

**Zapatistična turneja po Evropi
(let. L, št. 287)**

