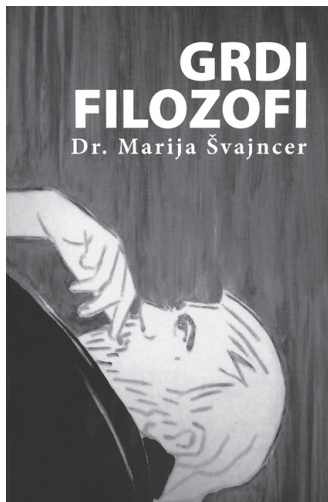


Cvetka Hedžet Tóth
MARIJA ŠVAJNCER
(2018):
GRDI FILOZOFI,
KULTURNI CENTER,
MARIBOR

127-143

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::DOBOVOLJNI IN ZLOBNI ŠKRATI HKRATI



Etika je v preteklosti domala obsedeno raziskovala dobro, celo kot svojo praelico, bolj nema pa je bila o tem, kaj je zlo, ki ga je v naših življenjih toliko. Delo Marije Švajncer z naslovom *Esej o zlu*, izšlo že leta 2002, je razmišljanje o zlu, ki ponekod izhaja iz zdravorazumskih razmišljanj in ne samo iz strogo pojmovne logike. Predvsem jo zanima 20. stoletje, ki izrazito izstopa z vsesplošnim izbruhom zla, in avtorici velja prisluhniti. Torej: kako prepoznamo in doživljamo zlo?

Zlo je povezano z nasiljem oziroma nasilje je zlo, in že na prvih straneh opozarja na privlačnost budizma, na religijo brez boga in nasilja. V nas, ljudeh, je nasilje: mnogi so zasvojeni z mamili, drugi sami s seboj. Viri zla nastajajo sproti, nepredvidljivo,

in avtorica, ki se zavzema za možnost filozofske refleksije zla oziroma za predmet »filozofske obravnave«, postavlja vprašanje, »kaj pravzaprav pomeni zlo kot dejstvo in predvidevanje«. ¹ Tako v svojstvenem jeziku nakaže dve najbolj temeljni komponenti, ko gre za zlo. Prva je vsekakor naša takojšnja zmožnost zlo prepoznati oziroma odčitavati zlo kot dejstvo. Filozofska refleksija naj bo kot alarmni sistem, ki takšno sposobnost neguje.

Visoko vprašanje vse etike *kaj storiti* meri po avtorici na predvidevanje, in v tem je druga pomembna komponenta. Kajti ko gre za etično ravnanje, je treba upoštevati, da moramo predvideti posledice dejanja v prihodnosti, povezanega z našo konkretno odločitvijo. Vsaka situacija je enkratna in nepredvidljiva in odgovornost je velika, kajti *kaj storiti* vključuje tudi *odločiti se je treba*. In pred vprašanjem *kaj moramo storiti* stojimo v vsakem trenutku in vemo, da posledice vseh odločitev, vključno s krivdo, nosimo samo mi sami. Zlo je etična kategorija predvsem zato, ker gre za človeško odločitev in dejanje, naravna katastrofa seveda pomeni nekaj drugega.

Dragocena plat *Eseja o zlu* je v tem, ker opozarja na specifičnost zla, namreč na to, da »zlo nima bistva in ga ni mogoče verificirati, toda nihče ne more zanikati, da se ni dogodilo«. ² Sodobni francoski filozof, raziskovalec zla Philippe Fontaine (r. 1948) pa v delu *Vprašanje zla* ugotavlja, da je »izkustvo zla prvo opozorilo zavesti«, ³

¹ Marija Švajncer: *Esej o zlu*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 2002, str. 8.

² Prav tam, str. 9.

³ Prav tam.

navaja Švajncerjeva po njem. Ta del je zanimiv, ker je glede na tako razumevanje vprašanje zla celo prvo, temeljno vprašanje filozofije in ni »samo izkustveno«, ampak še ontološko, čisto bivanjsko, »doživljeno v posebni situaciji«.⁴

O tem, kaj je zlo in kako ga dojeti avtorica *Eseja o zlu* razpravlja z različnih vidikov in usmeritev, gre bodisi za problem, pojav, afirmacijo, negacijo, vrednostni pristop, za deskriptivnega, normativnega itd. Delo je zanimivo branje tudi zato, ker nas seznanja z vrsto imen, ki obravnavajo zlo, in pri tem Švajncerjeva zelo dobro prikaže vsebino del avtorjev, ki jo usmerjajo v njenih lastnih razmišljanjih. Ne naseda modnim filozofom, kakor je razumeti iz njene drže, in je hkrati zelo dovzetna za problemsko usmerjene mislece. Popularizira njihova imena znotraj naše filozofije in tu ji gre priznanje.

Toda kaj, če filozofi sami povzročajo zlo, delajo krivico in s svojo praviloma zelo nestrpno kritiko ne dokazujejo kaj humanega? Filozofi so iz mnogoličnega in večbarvnega stekla. Izredno občutljivi in ranljivi so, nepredvidljivi, nestrpni, tudi zelo zamerljivi. Njihova dela beremo selektivno, namenoma prezremo to in ono, kar je grdo. Tudi krivični smo lahko v svoji razlagi in razumevanju kakšnega filozofa, kajti pogosto ponotranjamo razlago, ki je izrazito velelna, izključevalna, izločevalna, celo diskriminacijska in že skoraj kot osebni linč. Zelo dolgo smo to počeli z Nietzschejem, vendar nas je on sam pripeljal do spoznanja, da nočemo nič več sprejemati skozi neko ustaljeno razlago, ki je povrhu še nekritična in pogosto dogmatska.

Preveč smo dovzetni tudi za politični interes, ki je lahko tudi izključevalen, diskriminacijski, in tako delo *Grdi filozofi* (2018) opozarja, da beseda, ki je v filozofiji izrečena in poglobljena, »dobi moč, da lahko tudi ubija«,⁵ še posebej takrat, ko jo nefilozofi jemljejo preveč dobesedno. Res je, da filozofi znajo biti zelo nestrpni v svoji kritiki drugačnih nazorov, in gorje, če jim kdo reče, da kdaj pa kdaj nimajo prav. Včasih se zdi, kot da nekateri, skoraj že večina, ne morejo razmišljati drugače, kot da vse prejšnje filozofije, še posebej pa filozofe, pri katerih so se izšolali, neprizanesljivo kritizirajo. Bojimo se užaljenih filozofov, maščevalni so, obrekljivi. Še huje je takrat, ko svojo prizadetost spolitizirajo. Filozofi zelo težko sprejemajo drugačnost in različnost, vsa dialoškost je pogosto sredstvo za samopoveličevanje in narcisoidnost. Kritika prehaja v žalitve, poniževanje, represijo.

Filozofi smo lahko škrti in jegulje: prvi se skrivajo, so v ozadju, jih pa čutimo, jegulja, ta »simbolna riba filozofov«, je izmuzljiva, stalno se ovija in zvija tako, da je niti ne moremo prijati, »spretno polzi čez nevarne globine; vse požre, pa je vendar ni kaj prida; ne pogine niti zaradi močne zunanje niti notranje nesnage«.⁶ Takšni smo filozofi zelo pogosto, kajti da bi preživel, moramo taktizirati – to je preživetveni imperativ. Nekaj malega od tega nas je naučil Sokratov zgled in nikomur nočemo več, tako kot nekoč Sokrat, dajati povoda, da bi se to še kdaj zgodilo. Morda tu nismo vedno zgledni.

⁴ Prav tam, str. 11.

⁵ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, Kulturni center, Maribor 2018, str. 47.

⁶ Gerhard Funke: *Bestiarium philosophicum*, Bouvier Verlag, Bonn 1976, str. 7.

Kakor koli že, brez filozofije in filozofov ne gre. Švajncerjeva poudarja, da so filozofi »za dogajanje v sodobnem svetu soodgovorni«,⁷ in merila za vrednotenje, »kdaj imamo opraviti z grdim filozofom, so etične in politične vrste«⁸. Slabo, zlo spremlja našo zgodovino ves čas, razvoj tehnike danes omogoča povsem nova sredstva za nastajanje zla, ki človeka na moderen način obvladujejo, si povsem podreja, tako recimo zdajšnja računalniška tehnika. To so manipulativni mehanizmi, za katere nimamo učinkovitih sredstev iz preteklosti, kako jih obvladovati, saj so povsem novi.

Po tej plati delo *Grdi filozofi* podobno kot pred tem *Esej o zlu* opozarja na potrebo znati vsak trenutek prepoznati zlo, alarmirati v hipu, in ravno v tem negativnem izrekanju je refleksijsko poslanstvo filozofije. Ne moremo z gotovostjo trditi, kaj je prav, kaj svoboda, vendar je v trenutku treba pokazati na to, kar je slabo, zlo, krivica, nepravilnost, in še bolj kritično to povedati takrat, ko je svoboda ogrožena, ker smo očitno soočeni s pojavom nesvobode. Ko izginja svoboda, izginja tudi spontanost, in ljudje se začnejo bati. S strahom in grozo prežeti človek dojema stvari čisto drugače kot ta, ki je svoboden. Totalitarizmi vseh vrst in v vseh časih so mojstrsko obvladovali strahovladje. Tam, kjer je bil svet svobode podhranjen, so filozofi pisali zelo nerazumljivo, nesproščeno in komplicirano, povsem drugače kot v svetu, kjer je bila svoboda malo bolj navzoča, in še danes vidimo očitno razliko med tem, kako pišejo nemški filozofi v primerjavi s tistimi iz romanskega in angleško pišočega sveta.

V sodobnem času smo soočeni z nepreglednim številom filozofij, ki za prestiž konkurirajo kar na svetovnem trgu boja za resnico. Kot da bi filozofija postajala antifilozofija, kajti zdi se nam, da je resnice preveč ali celo, kot pravi Boris Groys, »da resnica ne obstaja«.⁹ Na prepihu nevezanosti od absolutov takšne in drugačne vrste opazamo pretok imen vseprek, in če bi nekoč bilo še nemogoče, zdaj celo kak slovenski filozof ali slovenska filozofinja, podobno kot Peter Sloterdijk, opozarja, da *fast food* po cenovno nizkih restavracijah dokazuje, kako učinkuje kot univerzalizem mnogo bolj uspešno kot pa vsi še tako versko nabiti fundamentalizmi. Zaradi slednjih ljudje v svetu umirajo, širi se terorizem, nestrpnost in občutek ogroženosti – in kako globalizacijsko miroljubno, nekonfliktno ljudje z vsega sveta sedijo v *fast food* restavracijah in v brezskrbnem miru uživajo v jedi.

Vendar je filozof samo človek, zato delo *Grdi filozofi* naravnost pove: »Če so drugi ljudje podli, se tudi filozof ne brani, da bi se uvrstil mednje in bil v medčloveških odnosih tudi manipulativno in zlonamerno dejaven.«¹⁰ Toda zelo narobe beremo *Grde filozofe*, če domnevamo, da krivda drugega opravičuje mojo krivdo. Ne, kajti delo v celoti učinkuje kot krik proti tovrstnemu početju in še bolj opravičevanju zla, krivice in s tem trpljenja. Etična substanca, na kateri snuje Marija Švajncer, je med

⁷ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, str. 7.

⁸ Prav tam, str. 6.

⁹ Prav tam, str. 77.

¹⁰ Prav tam, str. 110.

drugim tudi *zlato pravilo*, ki danes, v času globalizacije, pomeni univerzalni etični temelj za svetovni etos oziroma živo, dejavno etiko, »ki bi se mogla postaviti po robu zlu tega sveta, saj naj bi bil prav v njej moralni temelj za boljše življenje«. ¹¹ V to temeljno soglasje vseh nazorov, religij, etik, ki so povsem ateistično utemeljene, ne dvomimo, toda avtorica pri tem kritično ugotavlja, da bi se ta stališča in pobude »dotaknile tistih, ki delajo zlo v svetu«, bilo »zelo težko ali skoraj nemogoče najti«. ¹² Še pri nas ne, saj so nekateri katoliški teologi želeli in to še vedno želijo s pomočjo svetovnega etosa opravljati celo rekatolizacijo, podobno kot na Poljskem. *Deklaracija o svetovnem etosu* (1993) pa izrecno poudarja in vztraja, da je svetovni etos nazzorsko nevtralen. Razumi zdaj pri nas nekatere, kdor to zmore.

Ob branju dela *Grdi filozofi* osupnemo nad imeni, ki jih obravnava filozofinja Švajncerjeva. Pozna jih, brala jih je in prisluhnila njihovim razmišljanjem in hkrati zelo natančno opazuje njihov jezik, kajti zapisana beseda je materializirana misel. Tem, ki jih navdihuje jeza zaradi socialnih krivic, priznava, da je klic *uprimo se* (Stephane Hessel) možen kot miroljubno upanje in da je »upor izenačil z ustvarjalnostjo«, ¹³ saj je kot tok, ki nas usmerja »proti večji pravičnosti in večji svobodi«. ¹⁴ Ko že z naslovno formulacijo razpravlja o nemoralnosti, je suženjstvo antike vse prej kot kaj dostojanstvenega, »ne spada med plemenita opravila«, ¹⁵ in žal sodobni čas še vedno pozna to zlo, ki se je ohranilo, čeprav v kakšni sodobni obliki. Aristotel z vsem svojim odobravanjem suženjstva takratne dobe pravi, da je »suženj živo orodje, in orodje je neživ suženj«, vendar hkrati s tem izrazi še tole: »Zdi se namreč, da je v vsakem človeku neka osnova pravičnosti do vsakogar, kdor je zmožen udeležbe v zakonih in dogovorih, zato je v takem primeru možno tudi prijateljstvo, kolikor gre za človeka.« ¹⁶ Sicer nihče, tako kot Aristotel izrecno poudarja v *Nikomahovi etiki*, »ne čuti prijateljstva do sužnja kot sužnja, pač pa do sužnja kot človeka«. ¹⁷ Vsaj na tam mestu bi bil možen sklep, da pravičnost in suženjstvo nista združljiva. ¹⁸

Ko stopimo v Nietzschejev svet, po *Bestiarium philosophicum* v Nemčiji redke primer vsekakor strupenega »nevarnega gada«, ¹⁹ je v tem svetu, tako kot nekoč davno pri Martinu Lutru, vse zaznamovano s srditimi razmišljanji, še vedno in najbolj tam, kjer Nietzsche prepozna zlo. Tudi etika po njegovi ugotovitvi učinkuje kot tiranija dobrega in celo kot človekova protinarava. Da bi se vsaj deloma izognil onenaravljeni etiki in njeni represivni moči, je med drugim spregovoril o imoralizmu,

¹¹ Prav tam, str. 423.

¹² Prav tam, str. 422.

¹³ Prav tam, str. 421.

¹⁴ Prav tam, str. 420.

¹⁵ Prav tam, str. 88.

¹⁶ Prav tam, str. 91.

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Gl. Aristotel: *Nikomahova etika*, VIII. Knjiga, I 161 b, Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 286.

¹⁹ Gerhard Funke: *Bestiarium philosophicum*, str. 164.

kar je bila »njegova načrtna usmerjenost«, in tukaj Švajncerjeva opozarja, da Nietzsche »naravnost postavlja trditev, ki jo je izrekel Buda, češ, da je onkraj dobrega in zlega«. ²⁰ Toda kljub temu »biti onkraj« Nietzscheju uspe dešifrirati marsikaj, kar to stran ni dobro, zlo je preoblečeno v moralne cunje. V tem je nedvomno Nietzschejev ritem poštenosti.

Zakaj je Friedrichu Nietzscheju uspelo misel spraviti tako daleč, da lahko pogosto spregovori celo tam, kjer najbolj boli in kjer je očitno nakopičeno najhujše zlo? Je sodobna etika in nasploh etika v 20. stoletju pokazala to sposobnost? Kot že rečeno, smo skozi vso zgodovino skoraj že obsedeno proučevali dobro, za zlo pa nismo razvili niti pojmovnega orodja, da bi ga znali zaznati in nanj opozarjati.

Zagledati obličje zla in postati zgovoren, ko prepoznaš krivico, izgovarjati jo – ta Nietzschejev zgled je ostal vse do danes, četudi se nam nekateri njegovi nazori glede rešitev, ki jih je skušal podati, upirajo. Nietzsche je razmišljal s kladivom v rokah, in kamor je kaj pribil, tam tudi trajno ostaja in je primerljivo samo še s tem, kar je storil pred njim Martin Luter. Nanj se Nietzsche zelo pogosto sklicuje.

Jezo, srd in čustva Nietzsche razume kot zdravnike življenja, saj mu omogočajo, da sploh lahko razmišlja. Tako zelo odkritosrčno pove, da mu je v tem Luter vzor (*Mi, filologi*), ki ga dobesedno navaja. »Luter: nimam boljšega dela kakor jezo in ljubosumnost: kajti če hočem dobro pesniti, pisati, moliti in pridigati, tedaj moram biti jezen, tedaj se vsa moja kri osveži, moj razum postane oster in vse nevesele misli in skušnjave se umaknejo.« ²¹ Tisti, ki samo obrača knjige in po asketsko ponižno ponavlja dogme in prisega nanje, sploh ni zmožen misliti iz sebe. Kot da bi bil pred nami Luter kot vzgojitelj, ki se svojemu samovoljnemu učencu Nietzscheju lahko spoštljivo prikloni.

Iz lastnega življenja, celo samosti ustvarjena misel je divja, srdita misel. V delu *Ecce homo (Kako postaneš, kar si)* je Nietzsche zelo zgovoren in poudarja, da njegova samost namenoma učinkuje kot »strahoten eksploziv«, ²² ki ga omogoča tudi še ta ali oni vzor. Kljub temu vse izrečeno prihaja iz Nietzschejeve notranjosti, zato je »vsaka beseda doživeta, globoka, notranja; ne manjka najbolj bolečih stvari, notri so besede, ki so kar krvoločne. Vendar nad vsem veje veter velike svobode; še rana ne deluje kot ugovor.« ²³ Z divjo mislijo – »divji« človek (ali moralno izraženo: srdit človek) – je nakazan po njegovem obrat nazaj k naravi in bi lahko pomenil njeno obnovo, namreč obnovo v pomenu ponovne prisvojitve tega, kar je kultura – vsaj zahodna – v imenu napredka iz zgodovine izrinila in priznavala v primerjavi z duhom za manjvredno, človeka pa podvojila v medsebojno sovražni odnos duh – telo, ki je z vsem prepovedičal onstranstvo, večnost, neskončnost, nesmrtnost in te povzdignil v zanikanje življenja.

²⁰ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, str. 111.

²¹ Friedrich Nietzsche: *Času neprimerna premišljevanja*, Slovenska matica, Ljubljana 2007, str. 288.

²² Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Kako postaneš, kar si*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 216.

²³ Prav tam.

Nujno je narediti preboj. Nietzsche izrecno opozarja, da mu gre za prihodnost, namreč za vzvišeno pravico do prihodnosti. Kje se začne ta pravica? Samo pri realnosti sami in v njej, tako da ji damo tisto veljavo, ki ji gre: zato pa je treba sesuti ideale, ki ponotranjajo zlagano realnost. Tako Nietzsche v delu *Ecce homo* meni, da je »veseli glasnik«,²⁴ to je Nietzsche kot vzgojitelj, ki nas še danes vzgaja s prezirom do etike, ki je utelešena volja do laži, ki zanika življenje in mu jemlje njegove najbolj vitalne moči – skratka do etike, ki končuje v nasprotovanje življenju in je dekadentna. Nikakršna etika več kot obrekovanje življenja.

Nietzsche pa, kot da bi od etike pričakoval, da bo pristno oznanilo življenja, celo njegov večni da, nikakršno »dolgotrajno nasilje« in »tiranija proti ‚naravi‘, tudi proti ‚umu‘« – in tu mu dajemo priznanje. Gre za zelo zgovorno etiko, celo glasno, in vsekakor to ni kakšna etika molka, še manj etika ignorance.

Svet, ki je zasvojen s politiko, Nietzscheja nikakor ni prepričal, kajti dejanski napredek mora biti etično utemeljen. V *Somraku malikov* (*Kako filozofiramo s kladivom*, 1888, delo je izšlo januarja 1889) Nietzsche kar najbolj surovo očita Nemcem, da ne premorejo pravih vzgojiteljev – izjema je samo njegov prijatelj Jakob Burckhardt iz Basla, sicer profesor umetnostne in kulturne zgodovine. Nemški duh postaja grob in plitek, v nemški inteligenci je mnogo preveč piva, manjka ji nagon duhovnosti, izobraženci v sebi ne čutijo »samoohranitvenega nagona duha«,²⁵ nemštvo je obsedla politika in povečevanje države, zato že v *Jutranji zarji* Nemcem – on kot Poljak – očita, da so občudovanja vredno in zgledno *omiko* (*Bildung*) zamenjali s »politično in nacionalno blaznostjo«. ²⁶ Politika jemlje vso resnobo za kaj duhovnega, zaradi pretirane politizacije postanemo utrujeni življenja in to preroško svarilo v Evropi občutimo še danes, kajti politika je prešla v pogubno zasvojenost, tako kot alkohol in droge.

Etika mora postati triumf življenja, za onaravljeno etiko gre, odpovedati se je treba etiki kot onenaravljene, tj. etiki kot človekovi protinaravi, »tiraniji nad ‚naravo‘« in »tudi nad ‚pametjo‘«. ²⁷ Čas etike kot dolgotrajnega nasilja, tj. »protinaravna morala«, ²⁸ je mimo in »vsa sredstva, s katerimi so do zdaj poskušali napraviti človeštvo moralno, so bila do dna *nemoralna*«. ²⁹ Morala kot vampirstvo, odurna, škodljiva laž teh, ki bi bili po svetniško radi poboljševalci človeštva, je izrodek človeštva, ki ga je treba pokončati.

V imenu morale kaznovati: »Čudna reč, naša kazen! Zločinca ne očisti, ne poravna krivde, pač pa, nasprotno, povzroči še večjo zamazanost kot sam zločinec.« ³⁰ V

²⁴ Prav tam, str. 260.

²⁵ Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov. Kako filozofiramo s kladivom*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 51.

²⁶ Friedrich Nietzsche: *Jutranja zarja*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 138–139.

²⁷ Friedrich Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega. Predigra k filozofiji prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 88.

²⁸ Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov. Kako filozofiramo s kladivom*, str. 33.

²⁹ Prav tam, str. 49.

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Jutranja zarja*, str. 171.

imenu morale etiketiranja je okrutnost razumljena kot vrlina, dobesedno »je moralnost etiketiranja v svojem najglobljem bistvu užitek, ki ga ponuja pretanjena okrutnost«. ³¹ Nietzsche jo odkriva marsikje, celo v nedolžnosti nune, ko ta z »obsojajočim pogledom zre v obraz drugače živečih žensk! Koliko maščevalnega užitka je v teh očeh!« ³²

Nietzsche je samozavestno izrekel, da pozna svojo usodo, ne razmišlja samo s kladivom v rokah, kot dinamit je, ki se boji, da bi ga nekega »lepega dne razglasili za svetnika«, ³³ raje bi bil in ostal pavliha. Za nas je samo Friedrich Nietzsche, ki nam dopoveduje, da moramo biti zato, da bomo ljubezen čutili kot ljubezen in da bomo o drugih ljudeh imeli človekoljubno predstavo, ki se imenuje ljubezen in dobrota, pošteni do sebe, predvsem pa moramo sami sebe temeljito in dobro poznati. Vsaj nekaj malega nas je naučil kako odkrivamo resnico, četudi tako kot on sam, namreč da je »najprej začutil laž kot laž« ³⁴ – in imel je prav.

O tem, kaj je moralno občutje, nas Švajncerjeva seznanja z nazori, ³⁵ ki poudarjajo, da je »moralno občutje sicer zmota«, vendar se človek z moralnim zakonom »svojevrstno dvigne«, pride do samoobvladovanja, »ki je za kulturo nepogrešljivo. Le kdor obvladuje samega sebe, se nauči samospoštovanja«. ³⁶

Nietzsche strogo sledi »evtanaziji religije«, podobno kot pred njim Arthur Schopenhauer, in oba filozofa, ki spadata v filozofijo življenja, aktualizirata ateizem. Kot tisto izrazito osebno na Schopenhauerjevi filozofiji, kar je Nietzscheja trajno nagovorilo, je to, da spoznaš samega sebe (Heraklit) in postajaš to, kar si (Pindar), in to je značilnost *imenitnega človeka*. O tem *odličnem človeku* sklene zapis iz *Onkraj dobrega in zlega* na vprašanje »Kaj je odlično?« z besedami, da »kakršno si že bodi temeljno prepričanje, ki ga ima odlična duša o sebi«, je to »nekaj, česar ni mogoče ne iskati, ne najti in mogoče tudi ne izgubiti. – *Odlična duša ima spoštovanje pred seboj*.« ³⁷ In v tej Nietzschejevi pristni doslednosti prepoznavamo vplive Schopenhauerjeve mladostne *boljše zavesti*. ³⁸

Vprašajmo se, ali so filozofi naša boljša zavest, ta, brez katere ni humanistike – morda pri tem nekateri celo malo pretiravajo. Tudi Švejk, »ateistični junak«, ³⁹ je pretiraval in s tem dosegel, da njegova dejanja prejmejo filozofski pomen. To, kar je dobro, razume v njegovi odsotnosti in ta pristop je tako sodoben, da prehaja v vse-

³¹ Prav tam, str. 32.

³² Prav tam.

³³ Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov. Kako filozofiramo s kladivom*, str. 259.

³⁴ Prav tam.

³⁵ Gl. Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biografija njegovega mišljenja*, Literatura, Ljubljana 2010, str. 151.

³⁶ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, str. 120.

³⁷ Friedrich Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega. Predigra k filozofiji prihodnosti*, str. 196–196.

³⁸ O »bessres Bewußtseyn« gl. Arthur Schopenhauer: *Die frühen Manuskripte 1804–1818*, (HN I), str. 42. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966–1975.

³⁹ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, str. 384.

lejšnjost, tj. v trajno aktualnost, ki se ji lahko pokloni celo filozof Theodor W. Adorno, ki po *Bestiarium philosophicum* adornira kot »komar«, ki bliskovito reagira s svojo »zbadajočo aparaturo«.⁴⁰

Nasploh je odlika dela *Grdi filozofi*, da razmišlja še z najbolj »grdimi«, nemogočimi izjavami in tudi dejanji nekaterih filozofskih veličin o tem, kaj je zlo, in še bolj, kako zlo premagovati. Protipol temu je dobro, ta praelica etike, ki je pogosto učinkovala kot pretiravanje, represija, teror, nasilje. Poznamo bratovščino med nasiljem in politiko, Švajncerjeva nas sooči z ugotovitvijo, da je »vsako nasilje vselej politično, čeprav se dogaja skrito pred javnostjo«.⁴¹ S pomočjo Hanne Arendt poudarja, »da oblast in nasilje nista eno in isto«,⁴² nasilje in moč pa vsekakor. Kjer ni oblasti ali se oblast in njene institucije izgublajo, tam je nasilje lahko v porastu.

Je zgodovina žensk zgodovina moškega nasilja nad ženskami? To je tema, ki jo Švajncerjeva obravnava v sedmem poglavju *Grdih filozofov* z naslovom *Podcenjevanje žensk*. Verjetno danes razlik med moškim in žensko ni dobro prepovelečevati ali celo absolutizirati in mnoge intelektualke same opozarjajo na to dejstvo. Toda naravno dane razlike so pripeljale do razlikovanja na moško kot nadrejeno in večvredno, žensko manjvredno, in zato imajo ženske skozi vso zgodovino podrejeno vlogo v svetu in družbi. Delo *Grdi filozofi* zelo prijetno preseneti z opisom Platonovih nazorov, ki predstavljajo zelo dragocen vir za pojem pravičnosti, ta pa že v antični Grčiji vključuje enakopravnost žensk na vseh ravneh, tudi »v vojskovanju«, ker so »naravne sposobnosti enakomerno razdeljene med oba spola, tako da so ženski po njihovi naravi dostopni vsi poklici«,⁴³ ne glede na to, da so ženske v primerjavi z moškimi v veliki večini fizično šibkejše. Ta del knjige *Grdi filozofi* učinkuje kot povabilo, da si to in ono, čeprav že tisočkrat prebrano, spet in ponovno ogledamo in prijateljemo z mislimi antičnega mojstra. So misli, ki so trajne, in filozofija je v marsičem, predvsem glede na dela, ki jih mi prebiramo, celo prijateljstvo na daljavo.

To poglavje (str. 257–392) vključuje precej filozofskih imen, ki se ukvarjajo z lastnostmi žensk, ki so v svojem boju za enakopravnost med spoloma očitno zelo izzvale moško prevlado in oblast in pri tem so se mnogi moški odzivali – in se še – domala ogroženo. Po pravilu *napad je najboljša obramba* mnogi samo še poglobljajo predsodke proti ženskam in skušajo podati nove, prefinjene dikriminacijsko-izločevalne mehanizme, tj. podcenjevanje, ki se v zdajšnjem času seveda ni nehalo. Samo prijemi tega podcenjevanja so čedalje bolj prefinjeni, vsaj v zahodnem svetu. Smisel ženske emancipacije po tej plati je v tem, da si ženske ne dovolimo teh mehanizmov ponotranjati, skratka, nikakršna identifikacija z napadalcem. In seveda ženske same nismo prenašalke diskriminacijskih vzorcev in tako je seveda feminizem izziv, ki med ženskami samimi sproža različne odzive, tudi že glede izraza feminizem, in mnoge

⁴⁰ Gerhard Funke: *Bestiarium philosophicum*, str. 8.

⁴¹ Prav tam, str. 176.

⁴² Prav tam, str. 180.

⁴³ Prav tam, str. 260.

»uveljavljene sodobne teoretičarke« ne marajo tega, »da bi jih kdo imel za feministke«. ⁴⁴ Švajncerjeva tukaj posredno apelira na ustvarjanje razmer, ki bi razvijale take možnosti za to kratko življenje, ki nam je dano živeti, da se ne bi več samo »nenehno spopadali«, ⁴⁵ skratka, tu bralec *Grdih filozofov* jasno razbere, da gre avtorici pri ženski emancipaciji v bistvu za etizacijo sveta.

Vendar bi se kaj etičnega dalo razbrati iz življenja in opusa francoske filozofinje, esejistke in pisateljice Simone de Beauvoir (1908–1986), ki »velja za eno izmed začetnic na področju boja za pravice žensk«. ⁴⁶ Med kar nekaj razlogi, zakaj naj ne bi dobila Nobelove nagrade, Švajncerjeva v *Grdih filozofovih* omenja tole: »Filozofinja je bila usmerjena biseksualno in med drugim z liceja, na katerem je bila profesorica, pregnana, ker se je zapletla z dijakinjo. Neko dekle je bila najprej njena ljubimka, potem je postala intimna še s Sartrom, ki naj bi bil celo prvi moški v njenem spolnem življenju. Moškemu je družba dovolila svobodno življenje, ženski tega v marsičem ni dopustila.« ⁴⁷ Bi danes odbor za podeljevanje Nobelovih nagrad to dejstvo prezrl in ga sploh ne upošteval? Še enkrat: v čem je vsak kanček kakšnega etičnega sporočila v tem, kar je avtorica dela *Drugi spol* »povedala javno, nič ni hotela skrivati?« ⁴⁸

Osmo poglavje, *Ekološka vprašanja in pravice živali*, načenna problem, kako razmišljati o življenju živali. Tu vsekakor izstopa delo *Praktična etika* (1979) avstralskega filozofa Petra Singerja, ki se kritično sprašuje o naši etični odgovornosti do živali, in ljudje kot bitja razuma smo zato toliko bolj odgovorni, tako v svojem odločanju kot presojanju o živalih. Švajncerjeva pri tem omenja starogrškega filozofa Demokrita, ki se je zavedal, da žival »ve, koliko potrebuje, človek pa tega ne ve«, in takšno stališče je upravičeno razsvetlensko. Tudi Aristotel je v svoji *Politiki* razmišljal o tem, kaj je značilno za človeka in kaj za žival – oboji imamo »naravni nagon po skupnosti«, za ljudi pa je »značilna posebnost, da imajo edini zaznavo dobrega in slabega, pravičnega in krivičnega«. ⁴⁹ Torej je človek bitje, ki je odgovorno tako za ohranjanje celotne svetovne biti kot tudi tega najbolj dragocenega v njej, življenja v vseh pojavnih oblikah.

Tudi v tem poglavju nas Švajncerjeva seznanja z imeni filozofov, ki so preučevali življenje živali v primerjavi s človekom, in ne glede na to, da je narava vir prehranjevanja, tudi, da je »človek zmožen nujnih resnic«, ⁵⁰ nas omenjena problematika vendarle opozarja na meje našega antropocentrizma. Zamislimo se pri zapisanih besedah slovenskega biologa Igorja Jermana (roj. 1957), ki poudarja: »Ko enkrat inteligenco osvobodimo človekovih spon in je definiramo bolj široko, se nam odpre čisto

⁴⁴ Prav tam, str. 388.

⁴⁵ Prav tam.

⁴⁶ Prav tam, str. 349.

⁴⁷ Prav tam, str. 349–350.

⁴⁸ Prav tam, str. 350.

⁴⁹ Prav tam, str. 394.

⁵⁰ Prav tam, str. 398.

novo obzorje, kjer lahko občudujemo visoko inteligenco celo pri rastlinah.«⁵¹ So ti nazori blizu sodobne panteizacije sveta, ki trajno učinkuje s svojim pojmovanjem etike kot človekove druge narave in ne kot protinarave? To je za etiko izziv, ki pomeni, da gre za onaravljeno etiko in ne za onenaravljeno, toda klic »nazaj k naravi« – v taki ali drugačni obliki – naj ne pomeni izgube našega tako zelo težko pridobljenega humanizma.

Zadnje, deveto poglavje *Humani in drugi načrti* v marsičem učinkuje kot nadgradnja znanih štirih Kantovih vprašanj in zdaj je pred bralcem dela *Grdi filozofi* še eno, samo docela aktualno, tu, zdaj vse vpeto v današnji trenutek in tesno povezano z dejstvi sodobnega, t.i. globaliziranega sveta. Kako recimo razmišljati o terorizmu, tem strašnem nepovabljenem gostu med nami – povedano malo ničejevsko, ne ničejanško –, saj vedno znova v poročilih poslušamo o bombnih eksplozijah in divjem streljanju na tržnicah, prireditvah, celo po svetiščih, nazadnje v sinagogi? Terorizem je strašno sporočilo in opozorilo in ta temni pojav celo opozarja na našo dovzetnost za zlo. Francoski filozof Jean Baudrillard nas je opozoril na nekaj, kar govori najprej o nas samih: »Če sta se enajstega septembra 2001 zrušila stolpa blagovnega središča, je bilo to dejanje, mi pa smo bili tisti, je prepričan Baudrillard, ki smo si to baje želeli. Njegov sarkazem govori o sokrivdi, človekova želja je umeščena v zlo sodobnega sveta.«⁵² Hmm! »Konec koncev so to sicer nekako storili oni, mi pa smo to hoteli.«⁵³ Mar gre za soudeležnost visoke politike pri nasilju in terorizmu?

Ali pa za uživaštvo, podobno kot nekoč gladiatorski boji po arenah, kjer so množice tulile od podivjanega sadizma, sicer preoblečenega v civilizacijo. Dobronamerne ljudje, ki jim etika še vedno nekaj pomeni, tega seveda ne želijo in si tudi prizadevajo, da se kaj takega ne bi dogajalo, še vedno »verjamejo v dogovarjanje, sporazumevanje in pogajanje.«⁵⁴ Tukaj lahko Švajncerjevi samo pritrdimo, tudi temu, da psihologizmi zapisovalcem svetovnih dogodkov niso ravno v prid. Refleksija zahteva drugačen pristop, predvsem takega, da ne prepovečuje civiliziranega sadizma, recimo na televizijskih ekranih.

Špilferderberski filozof, kakor se sam imenuje Peter Sloterdijk, spada med deset trenutno najbolj izstopajočih filozofskih imen, podobno kot Jürgen Habermas, in pri nas smo mu prisluhnili kar z nekaj prevodi. Tudi z delom *Spremeniti moraš svoje življenje* (2013) nas preseneča in hkrati nagovarja, da prisluhnemo svarilu, ki se glasi: »Pošast hodi po zahodnem svetu – pošast religije.«⁵⁵ Komunizem ne več, religija pa. Njegova razmišljanja so morda za marsikoga čudaška, a kot ateistu mu moramo priznati, da je vzpon religij v svetu, še posebej po koncu socializma, prinesel mnogo problemov, le malo pa jih je rešil.

⁵¹ Prav tam, str. 411.

⁵² Prav tam, str. 413.

⁵³ Jean Baudrillard: *Duh terorizma*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2005, str. 7.

⁵⁴ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, str. 414.

⁵⁵ Peter Sloterdijk: *Spremeniti moraš svoje življenje*, Slovenska matica, Ljubljana 2013, str. 11.

Antikomunizem je Petra Sloerdijka še posebej razočaral, ko je opazoval pojave verskega nasilja in izbruha diskriminacijskih sredstev, ki so v porastu v imenu katoliške reevangelizacije po vzhodni Evropi, to pa je nasilje, ki je že začelo kazati vse pretenzije političnega oblastništva. Zato zelo neprijetno strezni in sproža razmislek tale njegova ugotovitev: »Po padcu komunizma je moral posel svetovnozgodovinskega maščevanja, splošneje rečeno univerzalne poravnave trpljenja, vnovič spolzeti iz rok človeških agentur. Tako so se oblikovali dobri razlogi, na podlagi katerih se je katoliška cerkev lahko povzpela na oder kot pristni postkomunizem, skoraj kot duša avtentičnega in spiritualnega komunizma – to priložnost je bilo mogoče razbrati iz teatralnega poslanstva Karola Woytile. Katoliška poslanica seveda vključuje vrnitev na klasično moralno konzervativno držo, po kateri naj bi se moral tudi sodobni človek osvoboditi jeze in revolta, da bi znova našel, kar je izgubil v teku dogajanj od leta 1789: potrpežljivost in ponižnost. Ta priporočila pa spregledujejo vsaj to, da visoko doneče kreposti stojijo na trhljih nogah, če jim ne priskoči na pomoč grozeča oblast verodostojno oznanjevalne teologije poslednje sodbe.«⁵⁶

Švajncerjeva zelo spoštljivo spregovori o filozofih, ki jim etika nekaj pomeni, saj je smisel demokracije med drugim tudi v tem, da je etika nad politiko. Razen Hansa Künga in njegovega svetovnega etosa, saj »človeštvo potrebuje vizijo o miroljubnem sobivanju ljudi«,⁵⁷ jo posebej zanima soočenje z nihilizmom, ki je na Künga zelo vplivalo. Tako kot italijanski filozof Umberto Galimberti se sprašuje o »možnosti biti onstran nihilizma«,⁵⁸ ki je zasvojil mlade ljudi, kajti nihilizem je dezorientacija, ne neguje upanja, »slabi dušo, načenja emocije in tem emocijam jemlje moč«. ⁵⁹ Nihilizem z vsem pravi *ne* življenju, samemu sebi, drugim ljudem. Stopnjuje pa se zaupanje v kemijo, v mamila, priče smo naraščajočemu nasilju in tudi število samomorov se povečuje. Ni enostavno s humanizmom, kjer smo soočeni s terorizmom, in nobena žična ograja ne zaustavi prebežnikov, tudi ne bolezni, ki jih prinašajo v naš svet. Naraščajoči pesimizem je utemeljen.

V zaključnem delu *Ali res ni izhoda?* (str. 438–439) Švajncerjeva poudarja, da se kljub vsemu vendar ni izgubilo spoznanje, da je dobro uresničljivo, kajti: »Dobrega ljudje pogosto sploh ne opazijo, saj ga jemljejo za samoumevno, zlo pa je zanje učinkovito, ogrožajoče in nepredvidljivo, pogosto bolj opazno in toliko bolj nezaželeno. V resnici gre za to, da dobro in zlo ne bi bili v ravnovesju in količinsko izenačeni, temveč sta pomembna hotenje in želja, da bi prevladovalo dobro, čeprav je v tem nekaj utopičnega in naivnega, toda utopičnosti in naivnosti se etika ne brani. Z upanjem in optimizmom je veliko lažje živeti.«⁶⁰ Zaveda se tudi, da ni lahko oblikovati »podobe dobre

⁵⁶ Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, str. 333–334.

⁵⁷ Marija Švajncer: *Grdi filozofi*, str. 424.

⁵⁸ Prav tam, str. 429.

⁵⁹ Prav tam, str. 430.

⁶⁰ Prav tam, str. 439.

ga človeka⁶¹ in da vsak filozof živi v svojem času v zelo konkretnih življenjskih razmerah, ki ga zaradi pritiska prisilijo, da izreče kaj grdega: »Družbeno dogajanje nekatere izvrže, druge pa povzdigne. Odločajo tisti, ki so zgoraj in imajo moč.«⁶² Posredno iz avtoričinih zapisov izhaja, da so vendarle na potezi politiki in tako še ni »vse izgubljeno«. ⁶³

Branje *Grdih filozofov* je prijetno in spodbudno in skozi kar najbolj razvejeno problematiko na področjih, s katerimi so se ukvarjali različni filozofi v različnih obdobjih, nas Švajncerjeva naravnost sooča, da brez zgodovinsko realiziranega pojma filozofije te ne moremo razumeti in še manj filozofov samih. Nekega filozofa najprej razumemo iz njega samega, iz njegovih lastnih postavk, filozofijo kot tako pa iz družbe v kateri se konkretno nahaja. Potrebujemo utopične vizije, ki nas usmerjajo v prihodnost in ne v onstranskost, v boljše, vsekakor v svet brez orožja in vojn. Šele utopistika je sploh omogočila nastanek in razvoj novoveškega humanizma. Samo znanost ne zadošča in znanstveni fetišizem, ki vodi v zanikanje filozofije, dogmatsko omejuje tudi samo znanost. Filozofija kljub vsemu ne sme otrdeti, otopeti in okameneti. Ne glede na militantno neoliberalistično globalizacijo je po Jürgenju Habermasu treba upoštevati, da smo pač v globalizaciji, in če te ne želimo reducirati v globalizem, kar pomeni izpostaviti se ekonomističnemu redukcionizmu in ohranjati znane tradicionalne odnose nadrejenosti in podrejenosti, velja slediti klicu filozofov, še posebej, da prisluhujemo med drugim še čemu etičnemu.

Če je – in ker celo je – filozofija »najradikalnejša oblika samorefleksije«, ⁶⁴ ki je v določenem časovnem obdobju sploh možna, je po Habermasu vendarle treba upoštevati, da ni v njeni moči rešiti umnosti sveta v sodobnem času. To nikakor ne pomeni, da se umnosti odreka ali jo celo podreja religiji, kar je Habermas izrazito poudaril v pogovoru z Josephom Ratzingerjem 19. januarja 2004. ⁶⁵ Tako je pomen in vlogo filozofije danes Habermas že leta 1973 opisal s tremi tezami. Najprej vidi poslanstvo filozofije v ohranjanju teoretskih strategij, ki zavračajo »empirični elementarizem in indukcijonizem« v znanosti. Zaradi tega je bil solidaren s historičnim materializmom »kot smiselnim programom prihodnje teorije socialne evolucije«, ne da bi sprejemal njegove izgotovljene oblike, recimo diamata. Naloga filozofije je še vedno v tem, da reflektira univerzalnost misli, tako na področju znanosti in hkrati še, ko gre za univerzalnost temeljne racionalne življenjske prakse in delovanja. Skratka, filozofija se ne sme odpovedati razmisleku o »kulturno univerzalnih temeljih mišljenja« in o »racionalnem vodenju življenja«; tako je »samorazlaganje in samoohranjanje uma stvar filozofije«, ⁶⁶ poudarja Habermas še posebej in odločno.

⁶¹ Prav tam, str. 440.

⁶² Prav tam, str. 441.

⁶³ Prav tam.

⁶⁴ Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, str. 56.

⁶⁵ Gl. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger (ur. Florian Schuller): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg 2011.

⁶⁶ Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, str. 57.

Zato kot tretjo in celo »najplemenitejšo nalogo filozofije« Habermas vidi v tem, da je »moč radikalne samorefleksije«, ki se mora vsak trenutek upirati vsem oblikam objektivacije (odtujitve), vsakršni ideologizaciji in temu, da bi se mišljenje in institucije ločile in osamosvojile od živega živetelega življenja, od življenjsko praktičnega konteksta njihovega nastanka in delovanja; ta trenutek to velja tudi za vrednote oziroma za njihovo zdajšnjo tiranijo. Skratka, mišljenje ne sme preiti v sledništvo – tudi ne kot sicer kakšno sugestivno in romantično novopoganstvo s klicem »nazaj k naravi« – in nobena institucija ne sme postati sama sebi namen, torej samozadostna, da bi ji ljudje morali služiti in da bi morali biti pred njo na kolenih. Institucije so v službi in za dobro ljudi in ne obratno. Samorefleksija je hkrati uperjena proti »absolutizmu mišljenja izvora in čiste teorije«, proti njeni samozadostnosti, uperjena je proti »scientističnemu razumevanju znanosti in proti tehnokratski zavesti političnega sistema, ki je ločen od baze«,⁶⁷ in v takšni samorefleksiji Habermas razume, da se vzpostavlja enotnost med teorijo in prakso, celo identiteta družbe in ljudi, ki v tej družbi živijo. Zato poslednjo misel sklene z opozorilom, da ne vidi, »kako bi bili brez filozofije v stanju izoblikovati in jamčiti to identiteto na tako krhki podlagi, kakršna je kot um«.⁶⁸

Politični pristop oziroma – habermasovsko rečeno – politični diskurz je nemočen in zaostaja, vse preveč se izpostavlja kot moč in oblast, v boju za premoč pušča za seboj trupla, šibkejši niti ne pridejo do besede. Ravno etični občutljivosti ljudi Habermas priznava, da »moralni diskurzi puščajo v enaki meri do besede vse prizadevate«, predvsem v tem smislu, ker ti diskurzi usmerjajo vse navzoče tako, »da sprejemajo tudi perspektive vsakokrat drugačnih«.⁶⁹ Filozofija je torej trajno odprta in dovzetna v smislu kar najširše svetovne emancipacijske teorije in ne prestižno naravnana s kakšnim kulturnim in idejnim imperializmom.

Dejanska sreča mišljenja pri vsakem filozofu je v tem, da v vsakem trenutku, še tako težkem in tragičnem, misel sploh lahko misli in skuša filozofsko refleksijo uperiti tudi v nekaj povsem obrobnega, nepredvidljivega in kar je v razkoraku z vsemi tradicionalnimi predmetnimi področji filozofije, skratka, z vsem priznanim z akademskega področja. To je nov imperativ v dojemanju in mišljenju kakšnega filozofa, ki mora zmožnost za filozofsko refleksijo ohranjati in negovati tudi tam, kjer filozofija nekoč ni imela nikakršne domovinske pravice, in kot oko sveta ubesediti tudi najbolj neizrekljivo trpljenje in bolečino. Da se temu in onemu filozofu pri tem zareče kaj grdega, slabega in norega pa velja pospremiti tako po benjaminovsko s komentarjem, da k vsaki porciji pameti spada še kakšna majhna porcija neumnosti. Na čem in ob čem bi se sicer pamet in um prepoznala? Pritrditi velja tudi temu, kar

⁶⁷ Prav tam, str. 58.

⁶⁸ Prav tam.

⁶⁹ Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 21.

malo ironično delo *Bestiarium philosophicum* počne, namreč, ko že povsem na začetku primerja filozofa z Narcisom, ki je lepi sin rečnega Kefisosa. Narcis se »izčrpa v nepotešeni ljubezni do svoje zrcalne podobe na vodi«,⁷⁰ in to samoobčudovanje in samoopazovanje vendar ni brez pomena za refleksijo, še posebej ne takrat, ko filozof bolečino sveta čuti in opazuje kot svojo lastno bolečino. In morda nikjer ni človekov jaz tako zelo zraven kot ravno pri filozofih.

Delo *Grdi filozofi* je celo nekakšna zgodovina filozofije, tradicionalne in sodobne. Prikazi in posamične razprave so izrazito problemsko naravnani in v vsakem zapisanem stavku začutimo desetletja intenzivnih študij in garaškega dela. Samo nekomu s takim poznavanjem filozofije, sodobne in tradicionalne, kot ga ima Marija Švajncer, uspe tak teoretski sprehod, in to s tako lahkoto, da bi ga imenovala kar *filozofsko srfanje*. Vse zapisano je tudi kot nagovor, ki bralca spodbuja k nadgradnji v obliki komentarja, takega, kot je tudi pričujoči prispevek. Vsekakor bo Švajncerjeva še mnogo ustvarila in njena številna dela je med drugim možno razumeti kot spodbudo za kar najbolj produktiven razvoj filozofije in celotne humanistike pri nas.

⁷⁰ Gerhard Funke: *Bestiarium philosophicum*, str. 8.