

Matijas Kozić
**ŠTIRJE LIKI
O SREČI:
UPORNIK**

51-66

ROVINJSKA 2
52100 PULA
HRVAŠKA
MATT.THE.SUNNY@GMAIL.COM

::POVZETEK

V ČLANKU NAJPREJ OPIŠEMO potek osvoboditve. Na poti se nam naravno poraja vprašanje: kakšno dejanje je dobro? V naslednjem koraku se nam odgovor na to vprašanje pokaže kot, če lahko temu tako rečemo, idealistični pragmatizem. Potem zaključimo, da je zgolj idealistični pragmatizem brez stoicizma v bistvu nepopolna svoboda.

Ključne besede: svoboda, dostojanstvo, morala, vrednote, dejanje, zavest

ABSTRACT*FOUR CHARACTERS ON HAPPINESS: THE REBEL*

The article first describes the course of liberation. Along the way, the question naturally arises: what action is good? In the next step, the answer to this question appears to us to be, if we may call it, idealistic pragmatism. Then we conclude that purely idealistic pragmatism without stoicism is essentially imperfect freedom.

Key words: freedom, dignity, morality, values, action, consciousness

::UPORNIK

V uvodu bo najprej prikazano, kako se na splošno rojeva upornik, kar bo v pogled v začetek raziskave, potem bo predstavljena raziskava sama.

Začetno situacijo bomo zastavili kot nekakšno povprečje: Zamislite si, da prihajate iz srednjega razreda. Nikoli niste bil revni, ampak ste vzgajani tako, da si z lastnimi napori ustvarite dobro in lepo življenje. Imeli ste vse, kar otrok potrebuje, ne pa tudi notranje izpolnjenosti. Zato vas »imeti nekaj« ni izpolnilo, vseeno pa ste se zavedali, da je pomembno. Odkar pomnite, ste iskali pot, ki bi predstavljala odrešitev, konec trpljenja. Želeli ste najti sebe, resnico. Hoteli ste rešiti problem izpolnjenosti in sreče. Kot otrok ste vedno postavljali vprašanja, ki jih ne bi smeli. Seveda ste se spraševali, zakaj so nekatere stvari prepovedane. Zakaj je sploh prepovedano, da nekaj vprašate? Zakaj morate poslušati in biti pridni in vam ni dovoljeno odgovarjati? Zakaj vam včasih govorijo, da ste slabi, in včasih, da ste dobri? Kaj je merilo? Zakaj v svetu obstaja toliko nepravilnosti in dvojnih meril? Videli ste torej, da svet ni takšen, kot vam ga predstavljajo. Od vas se je tudi pričakovalo, da boste dobri, čeprav so drugi z vami lahko ravnali slabo. Včasih človek želi kakor koli dominirati in takšna situacija vas je spremenila v razdeljeno osebo. Postali ste nekdo, ki ne verjame več vase, a nasprotuje dogmam in ima željo po upor. Povedano drugače: ostal vam je mučni dvom. V sebi ste razdeljeni na tistega, ki misli, da je »to in to«, ter na tistega, ki si želi biti priznan kot »to in to«. Po drugi strani bi se lahko odločili biti zvita oseba in igrali igre moči oziroma igrali igro, v kateri bi vseeno občutili praznino. Lahko bi torej želeli postati bogataš, politik, slavna oseba, morda bi želeli igrati nekaj, kar niste, ter tako postati kot »tisti, ki zavračajo agonijo življenja in umiranja, [pa] želijo dominirati« (Camus 1991: 234). Po drugi strani bi lahko iskreno poskušali najti srečo kot oseba, ki si želi ohraniti dobroto in iskrenost. Izbrali ste drugo pot, si rekli, da je konec. Vse ste vzeli v svoje roke. Zdaj želite zgolj premišljevat o teh temah. Vendar pa na začetku niste želeli brati knjig, saj niste hoteli, da kdor koli vpliva na vas in vaše mnenje. Mislili ste sami. Želeli ste tudi spremeniti svet, ga urediti tako, da nam bo vsem lepo. Na koncu ste tudi brali knjige in dvomili. Sami ste naredili in ohranili sebe tako, da ste se spoprijeli z misleci v knjigah. V sebi ste nosili določene vrednote in ideale, ki ste jih želeli videti v svetu, nekatere vrednote ste znova premislili. Ampak kako se znebiti trpljenja?

Dovolite mi, prosim, da govorim. Poslušajte me kot bitje, ki govori bitju. Srce, ki komunicira s srcem. Nočem tekmovali. Nisem proti nikomur, saj ne potrebujemo agresivnosti, da bi prišli do modrosti. Želim, da skupaj z ljubeznijo do modrosti morda pridemo do kakšnega pozitivnega sklepa.

Večina ljudi želi živeti dobro življenje. Nekatera ravnanja se nam zdijo nepravilna, druga pravična. Vsakdo ima lahko torej lastno prepričanje o tem, kaj je pravično. Ampak kako lahko kdor koli sploh govori o pravičnem, o srečnem, o lepem, »če ne more nikoli uživati v miru ali zadovoljstvu, medtem ko je zadržan v neumnih prizadevanjih za čutni užitek ali aplavz, da bi se tako počutil popularen« (Hume

1987: 103)? Kot družba se neizogibno odločamo o vrednotah, ki so nam pomembne. Tudi če se ne odločamo o ničemer, je to vrednota, ki jo živimo. Zaradi stvari, ki se nam zdijo nepravilne, smo ali v *resentimentu* ali pa se jim *upiramo*. Bilo bi torej dobro zastaviti vprašanje, kaj si kot družba sploh želimo.

Povejmo sedaj nekaj o *resentimentu*, o zavračanju in zagrenjenosti. Človek *resentimenta* se ne odziva, je pasiven. Njegova reakcija je postala *resentiment* prav zato, ker je prenehala biti delujoča. Občuti, a ker je nezmožen dejavnosti, verjame, da je vseeno upravičen do dobička. Nenehno obtožuje, ker meni, da upravičeno zahteva dobiček od akcij, ki jih sam ne izvaja. Skratka »človek *resentimenta* ne reagira: z njegovo reakcijo ni opravljeno; občutena je, namesto da bi bila izvedena ... [in potem] bo človek *resentimenta* v objektu, ki ustreza temu dražljaju, še kar čutil osebnostno žalitev ali ponižanje, saj bo v njem videl odgovornega za svojo lastno nemoč« (Deleuze 2011: 149).

Čim človekovim pričakovanjem ni zadoščeno, veliko očita drugim. Ne moremo mu zadostiti, ker je *a priori* negativen. Želi si, da bi bili drugi zlobni, da bi sebe lahko videl kot dobrega. Poslednji triumf maščevanja užaljenih, zagrenjenih ljudi je svojo nesrečo prevaliti na srečne, da bi se tako srečni počutili krivi zaradi svoje sreče, ker so obdani z bedo. Tak človek je kot »inšpekcija, ki nadzoruje, ali obstaja nekje nekdo srečen, da bi tako uničil vsak poskus nastanka pozitivnega vzdušja«. Človek *resentimenta* podeljuje krivdo drugim in je prepričan, da trpi zaradi drugih. Trpeči tako uživajo v svojih slabostih, v nezaupanju, v »tuhtanju o slabostih in navideznih ovirah, rijejo za mračnimi in vprašljivimi zgodami po črevesju svoje preteklosti in sedanjosti [...] in se opijanjajo z lastnim strupom zlobe – odpirajo najstarejše rane, krvavijo iz zdavnaj zaceljenih brazgotin, zločinca delajo iz prijatelja, žene, otroka in vsega, kar jim je sicer najbližje: ‚Jaz trpim: nekdo mora biti za to kriv‘ – tako misli vsaka bolna ovca« (Deleuze 2014: 81–82). Človek *resentimenta* je tudi ljubosumen, toda »nekdo zavida tisto, česar nima, medtem ko je *uporniški* cilj braniti to, kar ima« (Camus 1991: 24).

To pojasni, kako nas lahko nekdo obtožuje, da nismo dobri, hkrati pa nam lahko nekdo drug govori, da nismo slabi: »[S]e zdi stvar presenečenja, [...] da se vse človeštvo, ki ima enako naravo in je obdarjeno z istimi zmožnostmi, v svojih prizadevanjih in nagnjenjih tako zelo razlikuje [...]. Nekaterim se zdi, da gre za še večje presenečenje, da se more človek v različnih obdobjih tako zelo razlikovati; in po posesti tistega, kar si je želel, zavriniti s prezirom to, kar je bilo prej predmet vseh njegovih zaobljub in želja.« (Hume 1987: 103)

Ko se časi spreminjajo oziroma ko živimo v drugačnem svetu, kjer pravila in pristopi iz prejšnjega sveta postanejo odveč ali niso več dovolj, človek potrebuje nov pristop in druga pravila. Človek je v določenem zgodovinskem trenutku nekaj, v naslednjem pa že nekaj drugega. Enako velja tudi za občutke v enem dnevu. Zjutraj smo bili boljše volje, kot smo zvečer. Jutri bomo morda slabše volje, kot smo bili dan prej, ampak zvečer bomo odlično. Človek se spreminja, to je njegova stalnica:

Racionalno, logično in metafizično misel lahko razumejo samo stvari, ki niso kontradiktorne, ki imajo dosledno naravo in resnico [...]. Toda to, kar najdemo tukaj, se upira vsakemu poskusu vključitve v eno samo in preprosto formulo. Protislovje je samo element človekovega obstoja. Človek nima »narave« – ni preprostega ali homogenega bitja. On je čudna mešanica bitja in nebitja. Njegovo mesto je med tema dvema nasprotnima poloma. (Cassirer 1954: 27–28)

Lahko bi rekli, da je človekova narava kot ritmika nasprotij: »Človek je ploden samo na račun tega, da je bogat v nasprotjih: človek ostaja mlad samo ob predpostavki, da se duša ne sprosti, ne želi miru.« (Nietzsche 2005: 175)

Človeštvo je eno, kot je en svet, prav zato, ker je del sveta. Razumeti in ozavestiti moramo procese eksistence:

Popek izgine v odpiranju cveta in lahko bi rekli, da ga je cvet ovrgele; prav tako plod razglasi cvet za napačno bivanje rastline in kot njena resnica stopi (plod) na mesto (cveta). Te oblike se ne razločujejo, temveč se tudi kot medsebojno nezdružljive spodrivajo. Ampak njihova tekoča narava jih hkrati dela za momente organske enotnosti, v kateri se ne le ne spopadajo, temveč je eno prav tako nujno kot drugo, in ta enaka nujnost šele tvori življenje celote. (Hegel 2017: 10)

Smo v svetu stalnih sprememb. Stalne spremembe se zdijo kot absolut. Svet se spreminja in z njim tudi človek. Človek je spreminjajoče se, sebe določujoče bitje. Zdi se, da ima človek naravo nedokončanosti. Zakaj potem biti fiksiran? Če to ozavestimo, ni potrebe po nikakršnem prepiru, a ker se človek tega ne zaveda, ni čudno, da se »razlogi za upor dejansko spreminjajo z obdobji in civilizacijami« (Camus 1991: 26). Zakaj se razlogi za upor spreminjajo z obdobji? Ker je človeška narava spremenljiva in posamezniki, ki v tem kontekstu predstavljajo zgodovino, skušajo upornika obdržati na isti točki.

Nadaljujmo z analizo prepira. Ko nam je rečeno, da smo dobri, se počutimo dobro. Ko nam je rečeno, da smo slabi, se počutimo slabo. Seveda obstaja tudi možnost, da se ob pohvali počutimo slabo, če je nočemo, tako kot obstaja možnost, da se ob graji počutimo dobro, ker morda tako iščemo pozornost. Ampak kaj smo? V glavnem smo razdeljeni med lastno naravo in družbo, med lastnim in družbenim idealom, med osebnimi interesi in interesi skupnosti. *Ergo*, nekateri nam govorijo, da moramo ravnati na določen način, sami pa mislimo, da moramo ravnati drugače. Sami še ne vemo natančno, kako opravičiti lastno dejanje, in pri tem nas lahko drugi obtožujejo. Na koncu občutimo krivdo. »Stanje osebe, ki čuti krivdo, pomeni delitev v osebi, ločitev od drugih in potrebo, da se stvari popravijo in spremenijo s samim seboj in z drugimi.« (Morris 1988: 226)

Analizirajmo, kaj natančno je krivda in katere kategorije obstajajo, da bi jo tako razumeli, jo kontemplirali ter se je znebili: »Krivda pa je čustvo, ki je posledica ne-

uspešnega življenja ali težnje po določeni normi ali idealu. Za obstoj krivde je treba domnevati obstoj višje oblasti.« (Pilja 2009: 365)

Zavedamo se torej, da ne spoštujemo določene moralne prakse glede tega, kako naj bi se obnašali. Zato je »krivda občutek, ki ga oseba doživlja kot odziv na to, da je zanemarjala te zahteve, kršila ta pravila, ni spoštovala teh diktatov itd., pod pogojem, da priznava njihovo avtoriteto in avtoriteto tistega, ki stoji za njimi ali jih sklepa« (Deigh 1999: 314). Obstajata dva različna občutka krivde. Občutimo lahko *moralno krivdo* in *krivdo, ki ni moralna*. Če občutimo moralno krivdo, smo »odgovorni za nepravilne postopke« (Morris 1988: 222) oziroma »natančneje, oseba, ki čuti krivdo, se bo počutila slabo zaradi edinstvenega nabora prepričanj, ki nam omogočajo, da opredelimo občutek« (ibid.: 226). Če po drugi strani občutimo krivdo, ki ni moralna, nismo odgovorni za nikakršne neposredne in nepravilne postopke proti drugemu. Človek na primer lahko občuti krivdo zaradi določenih stanj uma ter zaradi situacij, v katerih nima nadzora. Torej brez vpletenosti v nepravilne postopke se takšni posamezniki občutijo krivi, kot se tudi počutijo, če morda nekdo drugi stori nekaj, kar ni moralno. To je lahko »*krivda za stanja uma*« (ibid.) oziroma krivda, ker si na primer želimo tujega partnerja, ampak te želje ne izpolnimo. Lahko na primer fantaziramo, kako se znajdemo s to osebo pri sebi doma in ji dajemo inštrukcije iz logike, pri čemer je naš partner tudi doma, ampak je v drugi sobi in srečen, ker veliko delamo. Gledamo svojega učenca in on nas gleda z močno željo. Najprej se »slučajno« dotikamo, potem kar naenkrat sledi strastno poljubljanje. A takšna situacija ni preveč problematična, ker nismo nikomur neposredno povzročili škode. Generalno ljudje lahko mislijo napačne stvari, vendar jih ne počnejo. Ampak kdaj pride do občutkov krivde? Ko ponotranjimo neki družbeno-religiozen ideal, ta postane naš superego in nadzoruje naša dejanja. Tudi če samo fantaziramo in ne ravnamo zares, nas kaznuje, da bi si tako popravili sliko o sebi. Analizirajmo sedaj nemoralno krivdo, ki se imenuje tudi »*krivda zaradi neupravičene obogatitve*« (Morris 1988: 232). To je lahko na primer »krivda preživelega« (Greenspan 1992: 288). Krivdo preživelega najenostavneje ponazorimo s primerom: Imamo družino. Zgodil se je potres. Umrejo vsi razen enega od družinskih članov. Ta se sedaj počuti krivega.

Takšna »krivda in drugi občutki krivde zaradi sreče, ki je prišla na našo pot in ki se je izmaknila ali je bila zavrnjena drugim...ter (tudi) občutek krivde zaradi zgodovinskih napak« (ibid.) so na kratko povzeti v naslednjih stavkih:

Prvič, tisti, ki poročajo o takšnih čustvih, gledajo nase kot na podobne drugim v nekem moralno relevantnem pogledu. Drugič, verjamejo, da niso bolj upravičeni od nekoga drugega, posedujejo pa nekaj pozitivnega. Nekdo ali poseduje nekaj vrednega, česar si ne zasluži nič manj kot nekdo drug, ali poseduje nekaj iste vrednosti kot nekdo drug ter si tega ne zasluži ali pa je dobil določeno korist, ki si je ne zasluži, v situaciji, v kateri je takšna korist običajno urejena z načelom pravice [...] V teh primerih posamezniki nimajo pravice posedovati dolo-

čene vrednosti ali si tega ne zaslužijo bolj od drugih, ki te vrednosti ne posedujejo. (Morris 1988: 233)

Tukaj se torej ni mogoče sklicevati na idejo pravičnosti; nekdo lahko ima več, pri čemer pa je nekdo drug imel manj sreče. Občutek krivde se tukaj pojavlja, če obstaja identifikacijska zveza z objektom. »Čim močnejša je zveza, intenzivnejši je občutek krivde.« (Ibid.) Tukaj obstaja več možnosti. V nekaterih situacijah je mogoče, da krivda »izhaja iz neuspeha ob izpolnitvi naših stališč kot svojih obveznosti« (ibid.: 236). Močnejša kot je identifikacijska zveza s stališči, večja je tudi naša krivda. Po drugi strani pa je mogoče tudi, da nekdo občuti krivdo, ker je »v nepravičnem položaju v primerjavi s tistimi, s katerimi se identificira« (ibid.), se pravi s tistimi, s katerimi ima zvezo. Močnejši kot sta zveza in identifikacija, intenzivnejša je krivda. Nekateri se tako identificirajo s celotnim človeštvom in živalmi ter celo s planetom. Lahko si predstavljamo njihov občutek krivde ... Pri drugih pa so takšne zveze in identifikacije bolj omejene.

Če pa sploh ne bi doživljali občutka krivde, s katerim lahko popravimo nekatera neravnovesja, bi veljali kot neobčutljivi. Hkrati je občutek krivde v situacijah, ki jih ne moremo spremeniti, zamen. Če v takšnih primerih občutek vseeno ne mine, gre lahko za duševno težavo.

Človek lahko tudi »misli o sebi kot o nekom, ki je vreden več, ali pa o nekom, ki je vreden manj zaradi dejanj drugih, s katerimi se identificira« (ibid.: 238). Zakaj? Ker se v tej identifikaciji reflektira njegov jaz. Ta razmislek lahko prenesemo tudi v osebni svet, kjer se lahko »identificiramo s samim seboj iz preteklosti« (ibid.: 329) in se poskušamo popraviti ali pa se po drugi strani imaginarno »identificiramo s svojim jazom v prihodnosti« (ibid.). Tako spet pridemo do krivde, ker primerjamo *zdaj* z nečim imaginarnim. *Jaz* iz preteklosti, ki je naredil nekaj narobe, je na primer enako imaginaren kot »*jaz* iz sedanjega trenutka«, ki se počuti napačen prav zaradi imaginacije neke idealne podobe iz potencialne prihodnosti, ki je nikoli ne bomo dosegli. Ta idealna podoba ni mogoča zaradi naše preteklosti, ki se vedno reflektira v idealni prihodnosti.

Po drugi strani pa identifikacija posameznika z drugimi lahko na primer pomeni, da trpimo, ko drugi trpijo, in da smo zadovoljni, ko so tudi drugi zadovoljni (ibid.). Kaj pa če tisti, s katerimi se identificiramo, ravna narobe? Takrat vidimo, »kako bi se mi počutili in ne kako se počuti ta, s katerim se identificiramo« (ibid.). Tako lahko čutimo krivdo, ker je nekdo drug ne občuti, mi pa bi jo na njegovem mestu, oziroma smo prepričani, da smo mi odgovorni za druge in za tuja čustvena stanja.

Krivda je lahko tudi patološka, če pretiravamo s krivdo, recimo, ko je nekdo drug doživel prešuštvo, mi pa mislimo in čutimo, kot da bi ga doživeli sami. Če pa po drugi strani recimo razumemo, da so naši predniki naredili nekaj narobe, lahko to popravimo, če je v naši moči. Prisebno, racionalno in normalno je torej popraviti rešljive napake.

Toda oblast in ideal, avtoriteto in pravila smo si ali postavili sami ali nam jih je postavila družba, v kateri že dolgo velja določen ideal, sklenjeno pravilo. Napake poskušamo popraviti, da ne bi izgubili ljubezni in sprejemanja drugih ali drugače povedano, da ne bi izgubili idealne podobe, ki jo imajo o nas drugi ali mi sami. Videli smo, da je kriv človek prekršil pravilo, ki je utelešeno v drugem, ter se zato počuti začasno ločenega od družbe. Prav tako smo videli, da takšni postopki prinesejo neravnovesje in da se krivde poskuša rešiti z morebitnim popravkom osebe, ki se ji govori ali ki govori sama sebi kot superego, da je kriva. Takšne osebe so lahko ogorčene ter tudi same sebi zamerijo. »Nasprotno *upor* uniči ta pečat in omogoča, da se v igro vključi celotno bitje.« (Camus 1991: 24) Krivdo lahko razumemo in se je znebimo z razumevanjem mentalnih procesov. Tukaj pa se nam odpirajo novi problemi. Vidimo, da so v krivdi nekatera »načela bila podrejena osebni presoji ali osebnemu interesu« (Morris 1988: 226) in da bi bila neka druga oseba v isti situaciji po teh merilih kriva. In kaj potem? Kdo ima prav? Kot smo videli, je vse stvar dogovora. Ponovno nam ostaja vprašanje, kako opravičiti lastni ideal, kako opravičiti lastno dejanje. Lahko si mirno priznamo: znašli smo se v krizi.

»Grška beseda *krisis* (gr. κρίσις) označuje izbiro, odločitev, obrat, nevarnost, razločevanje.« (Ivanović 2014: 10) Kaže, da smo na razpotju, kjer ni nobenega trdnega odgovora. Ker ni odgovora, nas kriza vabi k odgovornosti. Vabi nas, da odgovorimo na vprašanje pred sabo, na krizno situacijo, pri čemer nimamo možnosti otroške poslušnosti – biti tiho, upogniti glavo. Želimo odgovore, opravičilo, vedenje. Nočemo biti v resentimentu, nočemo biti v stanju, kjer smo nezmožni delovanja. Hkrati pa dvomimo in se upiramo: »[D]vom povzroča kritično mišljenje, ki se vzdrži vsake presoje, dokler ne preuči vseh razlogov za in proti določeni presoji. Dvom preneha obstajati, ko najdemo zadosten razlog za njegovo neupravičenost.« (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=58759>, 20. 3. 2019)

Preveriti želimo, kaj se učimo in kaj nas učijo. »Zato je nujno, da upor najde svoje razloge v sebi, saj jih ne more najti drugje. Mora privoliti v lastno preiskavo, da se tako nauči, kako ravnati« (Camus 1991: 20).

Resnice katere nismo razumeli in izkusili, ki niso naša osebna izkušnja, lahko ponavljamo kot papiga. Ampak, odgovoriti želimo na svoj način, saj ne gre za gotova znanstvena dejstva (na primer za enostavno dejstvo, da voda zavre pri stotih stopinjah), temveč za filozofska, eksistencialistična vprašanja. Tukaj se torej govori o filozofiji, ki je:

[N]ekaj vmesnega med teologijo in znanostjo. Tako kot teologija je sestavljena iz špekulacij o zadevah, ki jih definitivno znanje še ne more pojasniti; a se podobno kot znanost sklicuje na človeški razum in ne na avtoriteto [...]. Vse definitivno znanje pripada znanosti [...], vsaka dogma [...] pripada teologiji. Skoraj vsa vprašanja, ki so najbolj zanimiva za spekulativne ume, so vprašanja, na katera znanost ne more odgovoriti in na katera se odločni odgovori teologov ne zdijo preveč prepričljivi. (Russel 2004: 16)

Zato potrebujemo filozofijo. Vendar pa je dobro, da se nam poraja dvom, brez dvoma namreč zaidemo v dogmo. Beseda *dogma* pomeni »(gr. *δόγμα*: mnenje, odločitev) [...] misel, ki je sprejeta brez kritičnega pregleda kot zanesljiva, trdna izjava brez dokazila; nedvoumni odnos, presoja, zaključek« (<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15720>, 20. 3. 2019) in tudi »trditev, načelo, ki temelji na avtoriteti, ne na znanstvenih dokazih« (<https://fran.si/iskanje?View=1&Query=dogma>, 19. 08. 2019). To pomeni, da je naš dvom o spekulativnih odgovorih na spekulativna vprašanja odličen, saj iščemo racionalne odgovore na vprašanja, na katera znanost ne more odgovoriti, da bi se osvobodili spon že obstoječih pristopov. Govorimo o vprašanjih, kot so: Kaj je moralno, kaj je lepo? Ali bog obstaja? Kaj je dobro in kaj slabo? Ali ima življenje smisel? Sem spadajo tudi bioetična, politična in druga vprašanja ter seveda naše vprašanje: Kaj je sreča? Ko dvomimo, ne vemo, kako naj bi delovali, ampak iščemo rešitev. Upiramo se, saj ne pustimo, da bi nam kdo drug določal, kaj je prav. Želimo prepričanje, ki bi postalo vedenje. Želimo opravičiti sebe in osvoboditi lastno delovanje, zato izzivamo obstoječa *prepričanja*, ki jih definiramo kot sklicevanje »na odnos, ki ga imamo v grobem, kadar [...] obravnavamo nekaj kot resnično« (Schwitzgebel 2015: 1). Mislimo, da je to naša pravica. Iskreno hočemo vednost in gotovost. Vendar pa se tukaj pojavlja epistemološki problem, kdaj je nekaj gotovo.

Prvič, »prepričanje je *psihološko prepričljivo*, ko je subjekt, ki ga ima, nadvse prepričan o njegovi resnici« (Reed 2008: 2). Gotovost je tako podobna nepopravljivosti (ang. *incorrigibility*), kar pomeni »biti inkorigibilen glede določene teme je enako kot biti nezmotljiv: nobeno prepričanje, ki ga formiramo, ne more biti napačno« (Langland-Hassan 2017: 360). Ta definicija morda zveni kot dogma, a ni, saj imamo v tej situaciji svobodo premišljati. Povedano drugače, zato ker imamo dostop do lastnih mentalnih stanj, smo inkorigibilni, ker je nedvomno, da dvomimo. Če pa po drugi strani slepo verjamemo, v nas vedno tli dvom, ki je povezan tudi s strahom. Ker je naš dvom tako močen, potrebujemo nekaj primerljivo intenzivnega, kar bi začasno kar bi začasno preprečilo dvomu doseči zavest. Zaradi tega poskusa potlačitve postanemo agresivni do sebe in posledično neobčutljivi; nočemo slišati drugačnega mnenja ali videti dvoma v sebi. Tako lahko tudi iščemo opravičila za fanatično delovanje:

Človek, ki se mu po žilah pretaka kri teologov, je vnaprej zlagan in nepošten do vseh stvari. Patos, ki se razvija na podlagi tega, se imenuje vera: enkrat za vselej zatisniti oči pred samim seboj, da ne bi trpel ob pogledu na neozdravljive neresnice. Ta napačen pogled je nato spremenjen v moralno, vrlino in svetost – zahtevaš, da naj bo vsakršna druga vrsta optike brez vrednosti, potem ko si svojo lastno sakraliziral z imeni »Bog«, »odrešitev« in »večnost«. (Nietzsche 1989: 278)

Človeka narediti neobčutljivega je torej nespametno. Čutnost moramo spiritualizirati. Kaj pa poduhovljenje čutnosti sploh pomeni? »Poduhovljenje čutnosti se

imenuje ljubezen.« (Nietzsche 2005: 173) Ne iščemo neobčutljivosti in potlačitve, temveč nekaj drugega, nekaj senzibilnejšega, bolj zavestnega, nedolžnejšega.

Drugič, *epistemološka gotovost* pravi, da je »prepričanje gotovo, če ima najvišji možen epistemološki status« (Reed 2008: 2), in tretjič, obstaja tudi *moralna gotovost* in ta nas zanima, saj želimo delovati. Skeptičnih argumentov proti moralni gotovosti, teoriji epistemologije in moralni teoriji v tej raziskavi ne bomo obravnavali, saj so zanj preobsežne. Bralcu prepuščam, da se v dodatna vprašanja, ki jih odpirajo, poglobi sam. Na tej točki bomo le zdravorazumsko pojasnili, da zastopamo določene vrednote, ker »vsako dejanje upora se tiho sklicuje na vrednote« (Camus 1991: 21), pa tudi na to, ali imam v očeh drugih prav ali se motim, saj ne vem, kakšna merila imajo in od kod izhajajo njihove vrednote. »Obsojanje življenja, ki ga živi subjekt, je konec koncev še vedno samo simptom določenega načina življenja: vprašanje pravičnosti ali nepravčnosti se s tem sploh ne določa.« (Nietzsche 2005: 174) Na koncu »avtonomni posameznik ni več odgovoren za svoje reaktivne sile pred pravico, temveč je njen gospodar, suveren zakonodajalec, avtor in akter« (Deleuze 2011: 173). Torej iščemo enotnost sami s seboj. Da ne bi bili razdeljeni, potrebujemo vero vase. »Najbolj splošno ima ‚vera‘ podoben pomen kot zaupanje.« (Bishop 2016: 1) Potrebujemo torej zaupanje vase. Če ne zaupam vase, me lahko v razpravi neka oseba vleče na eno stran, druga na drugo, sam pa vlečem na tretjo in ne vem, kdo ima prav, saj nimam merila ter sem tako oddaljen od sebe in osredinjen na drugega. V meni se poraja dvom. Kako najti vero oziroma kako zaupati vase? Kako biti enoten v nedolžnosti s samim seboj? Odgovor je preprost: tako, da pogledamo vase. »Tradicionalni naziv za opazovanje navznoter je *introspekcija* (‚pogled vase‘).« (Ule 2001: 289)

Na introspekcijo lahko gledamo z dveh različnih vidikov, ki sta zanj pogoja. Če ju ne doseže, ne gre za introspekcijo. Prvi vidik je introspekcija iz *mentalnega vidika*, ki jo opredelimo kot »proces, ki ustvarja ali je namenjen ustvarjanju znanja, sodbe ali prepričanja o mentalnih dogodkih, stanjih ali procesih in ne o zadevah zunaj lastnega uma, vsaj ne neposredno« (Schwitzgebel 2016: 2). Drugi vidik je introspekcija z vidika *prve osebe*, ki jo opredelimo kot »proces, ki generira ali je namenjen ustvarjanju, znanju, presojam ali prepričanjem samo o lastnem umu in ne o umu drugega, vsaj ne neposredno« (ibid.). To pomeni, da »sta najpogosteje navedena razreda introspektivnih duševnih stanj stališča, kot so prepričanja, želje, vrednotenja in namere, ter zavestne izkušnje, kot so čustva, podobe in čutne izkušnje« (ibid.: 2). Tukaj se ne bomo ukvarjali z argumenti za in proti introspekciji, temveč bomo iskreno, nedolžno, enostavno gledajoč vase preverili, katere vrednote so pomembne za nas in zakaj. Na podlagi tega bomo ugotovili, iz kakšne želje imamo. Da pa se ne bi zapletali v vprašanje, kaj je moralno, in posledično v moralno naslado, zaradi katere bi se počutili boljši od drugih in si tako o sebi na zviti način ustvarili lepo predstavo ali spremenili dolžnosti v breme, se bomo vprašanjem o moralnosti izognili. Z introspekcijo moramo pogledati v jedro svojega bitja. Na tej poti bomo spoznali, da so nekatere vrednote negativne, nekatere pozitivne, nekatere egoistične, nekatere solidarne, nekatere izhajajo iz nizkih strasti in nekatere iz višjih. Kaj če bi

vsak posameznik lahko imel lastne vrednote in argumente ter bil merilo, ki bi si želelo postati absolut? Na tem mestu, si moramo zastaviti vprašanja, kot so na primer: kaj sploh želimo kot rezultat. Vendar pa je tukaj tudi potrebno zastaviti vprašanje, iz česa te želje izhajajo. Ali gre za nedolžne želje ali morda izhajajo iz frustracij in pohlepa? Z introspekcijo želimo pogledati vase, preseči morebitne slabe želje in se videti v svoji nedolžnosti. Ta nedolžnost, ta notranjost se zdi univerzalna in jedro človeškega bitja oziroma temelj človekovega dostojanstva. Lahko jo imenujemo tudi *temeljna želja*. Vsi jo (običajno) želijo izpolniti, tako krepostni kakor tudi tisti, ki niso. Ko pa govorimo o notranjosti, mislimo predvsem človeško bitje, ki potrebuje priznanje drugih, da je bitje, ki potrebuje dostojanstvo, spoštovanje, vsaj osnovne potrebe za življenje, na koncu pa tudi kar največjo pravično izpolnitev lastnega potenciala itn. Če je oseba krepostna, lastni potencial vrne družbi kot korist. Zdi se, da osnovne vrednote izhajajo iz želje biti priznani kot oseba z notranjostjo ter, če smo krepostni, iz potrebe po določenem ravnovesju med individualnimi svoboščinami in socialno kohezijo v določenem času, ki ima za idejo dobrobit ljudi in narave prav zato, ker je človek večinoma nedolžno bitje, ki potrebuje naravo in kulturo. Torej od nas je odvisno, kako bomo to družbo uredili. Ker je upornik enoten s samim seboj: »Del sebe, za katerega želi spoštovanje, postavi nad vse drugo in ga razglasi za bolj zaželeno od vsega, celo od samega življenja. Za njega to postane vrhovno dobro.« (Camus 1991: 21)

Zdi se, da smo ljudje družbena bitja in da je naša odgovornost najti način, kako bomo to uresničili. Zdi se tudi, da »naravno« nismo združeni zato, da bi si povzročali slabo, temveč, da si »delamo dobro«, čeprav nosimo v sebi tudi potencial za slabo ravnanje. Bolj kot družba škoduje sebi in naravi, manj je civilizirana in bolj je barsbarska ter neumna. Kdor meni, da ljudje nismo ustvarjeni za sobivanje, temveč da vse služi našim brezmejnimi željam, lahko to miselnost preizkuša na osamljenem otoku brez drugih ljudi. Kdor verjame, da spada med ljudi, ampak da narava služi izpolnjevanju človekovih brezmejnih želja, bo spoznal, da nas bodo naravni zakoni uničili, vesolje pa bo vseeno ostalo. Toda »kadar se obnašamo v skladu z mejami, utelešenimi v drugem, se združimo z drugimi; eden je tako del moralne skupnosti; eden je tako del večje celote« (Morris 1988: 225). Če pa bi pogledali v nedolžnost lastnega bitja, bi spoznali, da to, kar smo rekli o osnovnih človekovih potrebah in vrednotah, drži ter da je od nas odvisno, kakšen svet bomo ustvarili za izpolnjevanje teh potreb. »Upor, čeprav očitno negativen, ker ne ustvarja ničesar, je globoko pozitiven, ker razkriva del človeka, ki ga je treba vedno braniti.« (Camus 1991: 26)

Potrebno se je vprašati, kakšen svet si želimo. Odgovornost in zavestnost potrebujemo, ker »okolščine človekovega življenja močno vplivajo na njegovo filozofijo, nasprotno pa njegova filozofija v veliki meri določa njegove okoliščine« (Russel 2004: 17). Ali na primer želimo svet, ki obstaja samo za začasne človekove sebične ideje, ki izkoriščajo druge ljudi in naravo in kjer si ljudje ne zaupajo? Si morda želimo življenje, ki je slabotno, polno strahu, brez humorja, zaradi močne discipline in perfekcionizma utrujeno življenje, življenje, v katerem se ne čudimo, ne občudujemo,

življenje, ki ga ne transformiramo, življenje brez ljubezni, ki je hinavsko in brez odprtosti, kjer smo sami proti vsem, obsesivni in brez prijateljev? V tem primeru želimo življenje resentimenta, ki »se vedno spremeni v brezobzirno ambicijo ali grenkobo, odvisno od tega, ali je vsajena v močno osebo ali šibko« (Camus 1991: 24). V tem primeru so naše vrednote slabe. Ali morda potrebujemo svet, ki ne uničuje, temveč svet, kjer ljudje med seboj sodelujejo, svet, ki razume, ki ustvarja veselje do življenja, svet, kjer si nismo tujci in ki rase? »Transmutacija vrednot je sestavljena le iz zamenjave kritičnih vrednot z ustvarjalnimi vrednotami; s spoštovanjem in občudovanjem tega, kar obstaja.« (Ibid.: 76.) Razviti moramo občutljivost do drugega in do narave, skrbeti za svet in zase:

Bogastvo in kompleksnost evalvacijske strukture nista odvisna samo od tega, ali je človek antropocentrist, sentientist, biocentrist, ekocentrist ali kar koli drugega. V veliki meri sta odvisna tudi od človekove izkušnje sveta in vrednot, ki jih prepozna. Ko je nekdanji predsednik Ronald Reagan dejal: »Drevo je drevo. Koliko jih je potrebno videti?« je predvsem prikazoval svojo neobčutljivost za naravo in ne svojega filozofskega neznanja. (Jamieson 2008: 155)

»Uporniki«, ki želijo zanemariti naravo in lepoto, torej hkrati zanemarijo tudi človekovo dostojanstvo, ker je občutljivost do drugega in narave pravzaprav edina resnična občutljivost do sebe, saj človeku prepreči, da bi drugim – in na koncu sebi – uničil življenje zaradi napačnega pristopa k svetu. Takšne vrednote bi lahko imenovali *pozitivne* ali *lepe vrednote*. »Človekova solidarnost temelji na upor, upor pa lahko v tej solidarnosti le najde svojo utemeljitev. Imamo torej pravico reči, da vsak upor, ki zahteva pravico do zanikanja ali uničenja te solidarnosti, hkrati izgubi pravico, da se imenuje upor, in v resnici postane privolitev v umor.« (Camus 1991: 28)

Za pozitivne vrednote moramo biti pripravljeni na spremembe, moramo se racionalno senzibilizirati. Takšna oseba ni šibka, prav nasprotno, »človek se zaradi pomanjkanja karakterja skriva v doktrini« (ibid.: 12). To pomeni, da smo »imoralisti odprli svoje srce za vsako razumevanje, za odobritev« (Nietzsche 2005: 174). Takšno »odrekanje moralno pravilnega odgovora postane merjenje sprememb v dobrobit ljudi, ne pa posvetovanje z duhovnimi voditelji ali sklicevanje na obskurne tradicije« (Kymlicka 2005: 35). Kot družba se torej moramo vprašati, česa si želimo.

Videli smo, da v »aktu odpora [...] abstraktni ideal ni izbran s pomočjo pomanjkanja občutljivosti in prizadevanja sterilnih zahtev« (Camus 1991: 26). Videli smo tudi, da se lahko popolnoma identificiramo z vrednoto, ki se zdi univerzalna. Ko smo enotni z njo, bo naše obnašanje morda označeno za uporniško, a se takšno samo zdi prav zato, ker obstajajo nekatere vrednote, drugačne od pozitivnih, ki smo jih že opisali in ki so nam vsiljene. Da bi sploh lahko bili uporniki, moramo imeti koncept o enakovrednosti, v katerem se nepravilnost sama reflektira. Upornik noče biti zatiran in želi, da se ga obravnava kot enakega, in temu primerno se tudi obnaša do morebitnega antagonista, kar pomeni, da isto bitje, ki ga vidi v sebi, vidi tudi v an-

tagonistu in v prijatelju ter želi to univerzalno vrednoto kot skupno dobro. »Upornikova logika je služiti pravičnosti, ne da bi doprinesel še več nepravčnosti v človekovo existenco, se pravi, da vztraja pri preprostem jeziku, da ne poveča univerzalne laži, in kljub človeški bedi verjame v srečo.« (Ibid.: 267.) Upornik je zvest lastnim vrednotam, ki se jih drži tudi, če tako tvega zaradi antagonista, ki želi ohraniti *status quo*. Kot vidimo, je upornik v nasprotjih. Mora se boriti med željo po *statusu quo* morebitnega antagonista in lastno željo po pravičnosti, pri tem pa se trudi, da »zmanjša možnosti umora okoli sebe« (ibid.: 268). Obstaja v protislovju, saj nasprotuje nasilju, ampak je lahko sam nasilen. Upornik je v paradoksu med pravičnostjo in svobodo: »Absolutna svoboda je pravica najmočnejšega do prevlade. Zato podaljšuje spore, ki jih prinaša nepravčnost. Absolutno pravičnost se doseže s potlačitvijo vseh protislovij. Zato uničuje svobodo.« (Ibid.: 270.)

Ampak tukaj se nanašamo predvsem na svobodo protislovja v pogledih, ki smejo iti čez mejo tujega dostojanstva. Po drugi strani pa upornik ne more biti ločen od lastnih dejanj, ki se zapisujejo v zgodovino – če je bil na primer nasilen, je to zapisano v zgodovino, kar pomeni, da ne more potlačiti kontradikcije in onemogočiti novega upora. Posledično se celotna situacija obrne. Tisti, ki so ustvarili revolucijo (s slabimi vrednotami), zdaj želijo umakniti tiste, ki so bili prej na čelu revolucije (z dobrimi vrednotami). Prvi iščejo krivice, ki so se jim zgodile, ko niso zmagali. Drugi, ki so zmagali, pa niso več nedolžni in se jih obtožuje krivic. Tako se v krogu vse ponavlja. Vendar pa »verodostojna umetnost upora bo pristala na orožje samo za institucije, ki omejujejo nasilje, ne pa za tiste, ki ga kodificirajo« (ibid.: 274). Upornik želi reči: »Prosim, konec nasilja, vsi smo ljudje in vsi z vsemi razlikami smo eno človeštvo.« Nespameten upornik želi z definicijami, ideologijo in maščevanjem reči: »Jaz v imenu definicij diskriminiram in razdeljujem človeštvo.« To misel včasih drugače izreče in oblikuje in vse, kar takšen upornik doseže, je širjenje sovraštva.

Kar uporniku na splošno ostaja, pa je, da »zavestno sprejema svojo dilemo; biti kreposten in nelogičen ali logičen in kriminalen« (ibid.: 62). Uporniku, ki se je boril za dostojanstvo vseh ljudi, preostane le, da uniči koncept absolutne nedolžnosti in ozavesti proces cirkularnega maščevanja kot nadaljevanja zgodovine ter odpre novo poglavje in omeni, da nasilje vodi v nasilje: »Vsi nosimo v sebi svoje kraje izgnanstva, svoje zločine in destrukcijo. Toda naša naloga ni, da jih sprostimo po svetu; temveč se moramo boriti proti njim pri samih sebi in pri drugih.« (Ibid.: 282.)

Zato krepostni upornik vabi k miru in razumevanju, a je razpet med nasiljem in nenasiljem, med absolutno nedolžnostjo in pravičnostjo, med mogočim in nemočim. Po drugi strani pa je edino, kar preostane vsem vpletenim stranem, razumeti proces, ki razdeljuje človeštvo. Tako kot razumemo lastne mentalne procese z introspekcijo, lahko tudi družbene pojave razumemo z ekstraspekcijo.

Upornik živi nevarno življenje, ker je to edino življenje, ki ga lahko živi. Upornik namreč želi svobodo najprej zase in potem za vse preostale. »Ko se upira, se človek identificira z drugimi ljudmi in tako presega sebe in s tega vidika je človeška solidarnost metafizična.« (Ibid.: 26.) Upornik ima vrednote, ki jih zastopa, za pomemb-

nejše od samega sebe ali od morebitnih sovražnikov. »Vidimo, da je afirmacija, ki je implicitna v vsakem aktu, upor, a razširjena na nekaj, kar presega posameznika, umakne ga iz domnevne samote in mu zagotovi razlog za ukrepanje.« (Ibid.: 22.) Upornik je torej presegel lastno individualnost: »Božanstvo je brezmejni ocean blaženosti in slave: človeški umi so manjši tokovi, ki izhajajoč iz tega oceana še vedno iščejo sredi vseh svojih potepanj, da se vrnejo k njemu in se izgubijo v tej brezmejni popolnosti. Ko jih v tem naravnem poteku zmotijo pregrehe ali neumnost, postanejo besni, jezni.« (Hume 1987: 103)

Človeštvo je eno v svoji raznolikosti in znotraj te lahko obstajajo definicije in kontradikcije, vendar ne smejo diskriminirati. Zato ni potrebe po absolutu določene definicije, saj absolut sestavljajo vse definicije skupaj, vse te afirmirane definicije skupaj kot eno pa prav tako temeljijo na človeškem dostojanstvu. Sklepamo lahko, da je upornik svoboden na način, da ustvarja samega sebe in da tudi drugim dopušča njihovo svobodo. Tako vsi živijo v temeljni svobodi, temeljni želji in v dostojanstvu. »Če se ne odločimo za ignoriranje realnosti, moramo v njej najti svoje vrednote.« (Camus 1991: 27)

Večkrat smo slišali besedo »potrebovati«, v smislu »človek potrebuje«. Vendar pa tukaj ne gre za nobeno avtoritativno moralno zahtevo, ki prihaja od zunaj, ampak samo za povabilo k vpogledu vase in odgovornosti za svet, ki si ga kot človeštvo želimo. Upor pa se začne v dvomu, nadaljuje v gotovosti in nazadnje konča, če se želja uresniči, če se vzpostavijo nedolžnost, iskrenost in pravičnost ali če upornik umre. Upornik tako živi za nekaj, kar je mogoče. »Tisti, ki niso vsaj enkrat vztrajali pri absolutni nedolžnosti ljudi in sveta, ki se niso tresli od hrepenenja in nemoči ob dejstvu, da je to nemogoče, in potem niso bili uničeni s poskusom ljubezni s pol srca ter so nenehno prisiljeni nazaj k svojemu hrepenenju po absolutu, ne morejo razumeti resničnosti upora in njegove požrešne želje po uničenju.« (Ibid.: 244.)

Ali bomo torej racionalno kot človek do človeka ustvarili svet, ki je kar najboljši za vse?

::SKLEP

Spoznali smo, da je sreča odvisna tudi od zunanjih vplivov in procesov ter da jo včasih poskušamo najti z unifikacijo sveta. Zdi se tudi, da smo našli omenjeno univerzalijo o človeški temeljni nedolžnosti in želji, o človekovem dostojanstvu, iskrenosti in prijateljstvu, ki metafizično presega osebo, vendar to ni dovolj. Tudi če bi svet dosegel »lepo kulturo«, bi trpljenje in nepravičnost še vedno obstajali. Zaradi lepih vrednot bi se lahko potencialno znebili nepravičnosti in trpljenja v kulturi ali državi, ampak »lepo« ni dovolj. Iščemo nekaj drugega, večjo sliko. Nekaj bolj univerzalnega.

Sreča se nam torej zdi paradoksalna. Je individualna, vendar v njej obstaja univerzalnost. Namreč, prvič, sreča je delna, je, kar koli nas veseli, vendar se obenem ne dotika tuje svobode in dostojanstva. To je široka opredelitev in jo prepuščam za neko drugo raziskavo. Tukaj je dovolj omeniti, da je na primer nekdo lahko srečen,

če škoduje drugim, vendar takšna oseba nima zavesti o univerzalni vrednosti omenjenega dostojanstva, za katero se opredeljuje upornik. Omenjena oseba, ki škoduje drugim, verjetno ne bi hotela biti brez omenjenega dostojanstva oziroma ne bi hotela, da se ji škoduje. Torej, če smo racionalni ter želimo živeti v miru in družbeni sreči, bomo gojili takšne vrednote, s katerimi bomo dobili zeleni rezultat. Morda bi bila politična rešitev v nekem »izgubljenem« konceptu, v katerem se celotno človeštvo občuti kot eno, z vsemi razlikami. To se mi končno zdi kot ena velika proslava človeštva kot takega. Toda, tudi to je tema za posebno razpravo, kjer bi se ta trditev še razširila. Drugič, če želi nekdo osebi ali nam kot družbi odvzeti omenjeno dostojanstvo, smo uporniki z uporom pripravljene žrtvovati mir. Torej lahko sklepamo, da je sreča do tukaj odvisna od norm. Zato se moramo vprašati, kakšno družbo si želimo. Vsi si verjetno želimo družbo, v kateri smo svobodni, varni ter spoštovani. Po drugi strani, gledano skozi stoično optiko, je sreča najti vrlino, s katero bi dobili neodvisnost od zunanjih dogodkov in okoliščin. Skratka, to vrlino dobimo tako, da poskušamo introspektivno razumeti lastne notranje procese, tokrat na globlji ravni, se pravi, tako da razumemo lastno željo na splošno. Torej poleg vrednote dostojanstva je to še ena univerzalnost. Obe univerzalnosti mora oseba sama razumeti in dojeti oziroma so te resnice odvisne od individualnega napora. Zdaj ko smo zaključili s paradoksalnostjo sreče, za konec sklepajmo in povzemimo. Se pravi, ko razumemo proces želje nasploh, ne bomo, če nič drugega, psihično trpeli. Zakaj? Zato, ker se zavedamo, da v svetu ne more biti vse v skladu z našimi željami. Če nam svet ni naklonjen, lahko najdemo srečo v lastni notranjosti, vrlini in notranji ljubezni. Na tem mestu sreča ne ustreza nobeni zunanji normativni formuli, ker takšna sreča presega družbeno ureditev. Bolj precizno, takšna vrst sreče presega nenaklonjenost vesolja nasploh. Upornik bi potemtakem igral igro uporništva in se boril zase ter bi obenem metafizično presegal lastno individualnost prav zato, ker bi se boril za dostojanstvo vseh ljudi. Torej dostojanstvo vseh je zanj temeljna vrednota oziroma fundamentalna norma. Zdaj lahko sklepamo, da racionalno-uporniški način življenja implicira agatologijo, ki je temelj srečnega življenja človeka kot zoon politikona. Morda bi lahko rekli, da je najpopolnejši upornik pravzaprav »idealistični pragmatik«, ki je našel mir v stoicizmu.

::LITERATURA

- Bishop, J. (2016): »Faith.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Povzeto 19. junija 2019 s strani <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>
- Camus, A. (1991): *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Vintage International: New York.
- Cassirer, E. (1954): *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday.
- Deigh, J. (1999): »All Kinds of Guilt.« V: *Law and Philosophy*, Vol. 18, No. 4, str. 313–325. Springer. Povzeto 10. marca 2019 s strani <https://www.jstor.org/stable/3505227>
- Deleuze, G. (2011): *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Založba krtina.

- Deleuze, G. (2014): *Nietzsche*. Ljubljana: Police Dubove.
- Enciklopedija na spletu, (2019): Povzeto 20. marca 2019 s strani <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15720>, in (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=58759>)
- Greenspan, P.(1992): »Subjective Guilt and Responsibility.« V: *NewMind Series*, Vol. 101, No. 402 (Apr.), str. 287–303. Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Povzeto 10. marca 2019 s strani <https://www.jstor.org/stable/2254336>
- Hegel, G. W. F. (2017): *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hume, D. (1987): *Essays Moral, Political, Literary*. Liberty Fund.
- Ivanović, V. (2014): »Pojam krize: konceptualni i metodologijski aspekti.« V: *Medunarodne studije*, 14(2), str. 10–28. Povzeto 18. februarja. 2019. s strani <https://hrcak.srce.hr/143305>
- Jamieson, D. (2008): *Ethics and the Environment*. Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. (2005): *Sodobna politična filozofija: uvod*. Ljubljana: Nuk.
- Langland-Hassan, P. (2017): »Pain and incorrigibility.« V: *Routledge Handbook of Philosophy of Pain*.
- Morris H. (1988): »Nonmoral Guilt.« V: F. Schoeman (Ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology* (str. 220–240)
- Nietzsche, F. (1989): *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005): *The Anti – Christ, Ecce Hommo, Twilight of the Idols, and other writings*. Cambridge: University Press.
- Pilja, R. (2009): »Razmatranje osjećaja krivnje s teološke i psihološke perspektive.« V: *Kairos*, 3(2), str. 365–375. Povzeto 20. februarja. 2019. s strani <https://hrcak.srce.hr/42328>
- Reed, B. (2011): »Certainty« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Povzeto 20. marca 2019 s strani <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty>
- Russel, B. (2004): *History of Western Philosophy*. Psychology Press.
- Schwitzgebel, E. (2015): »Belief.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition). Povzeto 20. marca. 2019 s: strani <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>
- Schwitzgebel, E. (2016): »Introspection.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), Povzeto 20. marca 2019 s strani <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/introspection/>
- Slovar na spletu, (2019): Povzeto 20. marca 2019 s strani: <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=dogma>
- Supičič, I. (2001): »Križa vrednotâ i kultura« V: *Bogoslovska smotra*, 71(2–3), str. 381–399. Povzeto 19. februarja 2019 s strani <https://hrcak.srce.hr/29117>
- Ule, A. (2001): *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.