Vsebina

UVODNIK 2

FILOZOFIJA JE ...
Theodor W. Adorno: K študiju filozofije 3

ARGUMENTACIJA
Frane Jerman: Pomen argumentacije v filozofiji 8
Matjaž Potrč: Argument 11
Olga Markič: Analiza argumenta iz Descartesove prve meditacije 13
Olga Markič: Zmote v argumentiranju 17

ETIKA
Branko Klun: Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu. Poskus primerjave 23

POUK FILOZOFIJE
Barbara Platz: Učna tema antropologija 32
Rudi Kotnik: Komentar k Idejam za problemski pogovor pri pouku filozofije 38
Andreas Siekmann: Telefonski pogovor ali: Halo, tukaj govorim jaz! 40

TEORIJA
Marjan Šimenc: Karl R. Popper 44
Karl R. Popper: Posoda in žaromet: Dve teoriji vednosti 45

INTERVJU
Hans-Georg Gadamer v pogovoru z Annette Vorpahl 57

RECENZIJA
Marjan Šimenc: The Oxford Companion to Philosophy 60

OBVESTILA 63

Uvodnik

Nosilna tema tokratne številke je argumentacija. Dijaki večkrat vprašajo učitelje družboslovnih predmetov, zlasti filozofije, ali morajo zgolj ponoviti tisto, kar so slišali pri pouku, ali pa imajo lahko lastno mnenje. In učitelji nato odgovorijo: "Lepo je, če imate lastno mnenje, vendar ga morate tudi utemeljiti." Tako je v odnos med učiteljem in dijakom vpeljana zahteva po argumentaciji: mnenje samo ne zadošča, podprto mora biti z argumenti. Na to učiteljevo zahtevo dijak upravičeno odgovori s svojo: "Najprej nam povejte, kaj je argumentacija, nam pokažite, kako se argumentira, nato šele lahko zahtevate argumentacijo tudi od nas." Seveda bi temu mogli oporekati, češ da smo opisali imaginarno situacijo, ki se v naših šolah ne more zgoditi, vendar je prav iz podobne situacije izšla želja posvetiti nosilno temo naše revije argumentaciji. Ne domišljamo si sicer, da smo dijaku odgovorili na njegovo vprašanje; tematski sklop gre prej razumeti kot korak k problematizaciji pojma argumentacije. Besedo smo prepustili logikom z ljubljanskega oddelka za filozofijo. Dr. Frane Jerman piše o pomenu argumentacije v filozofiji in dr. Matjaž Potrč s preprostimi zgledi pojasnjuje, kaj je argument. Branje filozofskih del je vse prej kot lahko, vednost o tem, kako izluščiti iz besedila argument, kako ga analizirati in ugotoviti, ali je dober ali ne, pripomore k razumevanju in potem h kritiki avtorjevih tez. Mag. Olga Markič z zgledom iz prve Descartesove meditacije pokaže, kako se lotiti tega opravila. Tema se, kot se spodobi za uvajalno pisanje o argumentaciji, zaključi z zmotami, ista avtorica jih predstavi izčrpno in z zgledi. Temo dopolnijo tudi prevodi gesla argument iz treh angleških filozofskih slovarjev, ki jih najdemo v recenziji *Oxfordskega spremljevalca v filozofijo* mag. Marjana Šimenca.

V rubriki *Filozofija je* predstavljamo Adornovo razmišljanje o študiju filozofije. Beremo ga lahko tudi kot opozorilo na omejenost zahteve po argumentaciji v filozofiji: filozofija se namreč odpre samorazumevanju, ki ne zahteva, da bi sleherni trenutek razumelo vse.

Etika je priljubljena tema dijakov in učiteljev, zato zanjo ni nikoli zadosti gradiva. Branko Klun poudari zgodovinsko določenost etičnih vprašanj in v svojem prispevku primerja etične nauke Aristotela, Kanta in vse bolj znanega Levinasa kot tipične predstavnike antike, moderne in postmoderne.

V rubriki *Pouk filozofije* predstavljamo zasnovo pouka antropologije, kot si ga zamišlja Barbara Platz. Z antropologijo pa je povezan tudi odlomek iz knjige Andreasa Siekmanna, ki jo predstavlja Rudi Kotnik. Siekmannovo delo bo zlasti zanimivo za vse tiste, ki ugotavljajo, da se pri razlagi filozofije ni mogoče sklicevati na izkustvo, ki bi bilo skupno učitelju in dijaku. Siekmann namreč na to zadrego prepričljivo odgovarja: če ni skupnega izkustva, ga mora pouk ustvariti.

V *Teoriji* je preveden Popperjev članek o dveh teorijah znanosti. Če uporabimo Siekmannovo izrazje, gre pri prvi za zdravorazumsko razumevanje, pri drugi pa za filozofsko refleksijo. Ker se današnji šoli pogosto očita, da se učenci učijo o posameznostih, nimajo pa pregleda nad celoto in da naučene množice dejstev pogosto slabo razumejo, je Popperjev članek primeren kot nalašč: ne da novih dejstev, temveč interpretira stara in si prizadeva prav za razumevanjem celote, celote tistega, s čemer se ukvarja znanost, in s čimer konec koncev polnimo glave dijakov.

Za konec kot novost: prevod intervjuja z nemškim hermenevtikom Gadamerjem o študiju filozofije v Nemčiji.

Uredništvo

Filozofija je ...

Theodor W. Adorno

K študiju filozofije

1. Da ta, ki študira filozofijo, ne ve, s čim naj bi začel; da ne bo naletel na nikakršen vnaprej predpisan študijski načrt; da pedagoške kategorije, ki študirajoče razvrščajo na začetnike in tiste na višji stopnji, tako malo pomagajo pri orientaciji, vse to ni toliko naznaka pomanjkljive organiziranosti in discipline tega predmetnega področja kot izraz tega, da filozofija dejansko sploh ne pozna vnaprej danega predmetnega področja, ki bi ga bilo treba obdelati in postopno posredovati študirajočemu. Ne samo da se filozofije, ki si zgodovinsko sledijo ali so si celo sočasne, tako odklanjajo druga od druge, da jih je nemogoče predstaviti v enotnem učnem sistemu oziroma bi se to izteklo v najplehkejšo abstrakcijo, temveč so sami pojmi, ki jih molče sprejema zahteva po prehajanju od lažjega k težjemu, brez izjeme problematični: so predmet filozofske kritike. Lahke in težke filozofije sploh ni; če naj nekaj povemo lahkotno v vsakdanji govorici, se skriva za tem izreden miselni napor, medtem ko so besedila, ki so polna zahtevnih izrazov, preprosta za tistega, ki je razumel njihovo načelo. Poleg tega predstava, da bi se moralo izhajati od nečesa prvega, enostavno gotovega, na katerem se bo pregledno gradilo vse nadaljnje, že prejudicira odločitev o vprašanjih, na katera lahko odgovorimo samo v filozofiji. In končno je pojem brezpredpostavkovnosti fantazma, ki je ni izpolnila nobena filozofija. Kdor se hoče spustiti v filozofijo, mora tudi brezpredpostavkovnost pustiti zunaj. Na videz pregledna merila, kot so jasnost in razločnost, neovrgljivo izpeljevanje dokazov, zvajanje kompleksnega na elementarno, popolnost in deduktivna zaključenost, niso zaman usedlina neke zgodovinske filozofije - kartezijanske metode. Če se ji človek slepo prepusti, se že zastre ovedenje tistega, kar je bistveno. Po drugi strani pa tudi odpoved slehernemu merilu, divji lov za izvorom šele prav zares zaide v dogmatični položaj. Vse sprejemljive liste želja, s katerimi vstopa v filozofijo neobremenjena zavest, izhajajo iz tega, da naj bi se njihov predmet izčrpal v svojem pojmovnem redu in da naj bi zato njegova predstavitev ustrezala neki pojmovni hierarhiji: prav refleksija o tem je stvar filozofije. Na kratko, v pristopu k filozofiji se ne spodobi nič drugega, kakor da se ji prepustimo - brez slepe vere v avtoritete in brez hitenja spričo togih zahtev - a da smo pri tem sposobni sami misliti. Za to pa ni navodil, morda le skromna napotila.

2. Kdor hoče razumeti filozofijo, ji mora najprej nekaj dati vnaprej. Pri drugih znanostih se to razume samo po sebi, med tistimi, ki študirajo filozofijo, pa se ravno poštenim zdi, da morajo to zahtevo zavrniti. Vendar ne najdemo nobenega mišljenja, v katerem ne bi bilo elementov, ki jih ono samo ne more utemeljiti oziroma rešiti ali vsaj: ki svojo legitimnost dobivajo šele iz celote, ne pa že ob vstopu vanj. Vredno se je vprašati, ali so najbolj resnične filozofije res tiste, pri katerih se račun najbolje izide, ki so brez protislovij. Če Kantu ne priznamo, da naj ima resnično spoznanje tak zakonom podrejen sestav in da naj ima za merilo splošnost in nujnost, in naprej, da matematične naravoslovne znanosti v resnici vsebujejo taka spoznanja, sistema ne bomo doumeli; toda kdor ga je enkrat doumel, bo tudi sprevidel, zakaj zakoniti

splošnosti v njem pripada osrednje mesto. Študij filozofije torej zahteva neko posebno potrpežljivost: odpre se samorazumevanju, ki ne zahteva, da bi sleherni trenutek razumelo vse.

3. Praktično to pomeni, da si je najbolje poiskati filozofsko besedilo, ki nas privlači, tako da ga preberemo, tudi če ne razumemo takoj vsega. Mnogokaj se pojasni z vztrajnostjo. Kjer človek ljubi, tam razume. Inteligenca ni nikakršna oddvojena zmožnost duše, temveč je prepletena s tem, kar nekoga vzgibava, s tistim, kar si človek želi. Moč vztrajanja pri misli daleč presega to, kar daje na razpolago tako imenovana izobrazba. Ameriški sociolog Veblen je na vprašanje, kako se je zmogel naučiti vse mogoče tuje jezike, odgovoril, da je eno samo besedo tako dolgo gledal, da se mu je posvetil njen pomen – to je model filozofskega postopanja: z zatapljanjem v posamezno razumeti vso misel, ne zgolj enega pojma. Začetnik pogosto skriva svoj odpor za tem, da filozofiji očita skrivno govorico. Toda število terminov, ki jih je treba poznati v filozofiji, je skromno, o najpomembnejših vas pouči vsak slovar, njihovo specifično razlikovanje pa lahko izluščimo edino iz branega besedila. Kjer vztrajnost ne zadostuje, raje berimo naprej; kar je mračno, se ponavadi razjasni tistemu, ki gleda nazaj. Predvsem se moramo varovati statičnih predstav o razumevanju. Filozofska besedila nimajo nikakršnih rečevno fiksiranih pomenov, temveč so, v tem so podobna umetninam, polja silnic in načelno neizčrpna; bolj ko jih človek pozna, toliko več mu dajo in ponovno branje je nujno. Če Nietzsche, ki si je želel najpametnejših bralcev, hkrati ceni take, ki so sposobni prežvekovanja, to torej ni eno tistih protislovij, ki mu jih šteje v zlo pedanterija, temveč le natančno zadane napetost, v kateri si lahko prisvojimo filozofijo: napetost med najjasnejšim trenutkom zbranosti ter dolgotrajno in pogosto ne posebno zavestno vajo.

4. Sploh ni slabo, da česa ne razumemo, tega se ni treba nikomur sramovati v svetu, ki z vseh strani varčuje in spodjeda moč zbranosti, h kateri je filozofija, v tem primeru enaka staremu rokodelstvu, pač napotena. Slabo pa je, če ne opazimo, da nečesa ne razumemo. Ravno filozofija zavaja k temu, da bi razumevanje nadomestili z magičnim učinkom besede. Zato je priporočljiva skrajna pozornost: nerazumljeno si zapišimo, o njem premišljujmo, se po njem sprašujmo, namesto da imamo meglena mesta takoj za razodetje resničnih nebes idej. Dobro je, če tak del besedila pustimo ležati nekaj dni, da ga pozabimo, in ga potem spet vzamemo v roke. Pogosto ga nasilno pritegnemo v lastno polje asociacij in se tako zapremo tistemu, kar le-to izreka iz sebe samega, ko se – če se ga motri na sveže – izkaže za drugačno, bolj presevno. Pri Kantu včasih vzniknejo težave zaradi arhitektonike in ne zaradi stvari same; temu se ne smemo pustiti terorizirati, ampak se moramo orientirati po velikem toku misli. V filozofiji ni samo nevarnosti nejasnega, nedoločenega, prevelike oddaljenosti od specifične misli, temveč tudi nevarnost prevelike bližine. Kdor se hoče učiti s tem, da stvar še enkrat prikliče na plano, mora strogosti vedno pridati moment liberalnost. V filozofiji je vse dobesedno, pa vendar ni nič popolnoma dobesedno.

5. Če ni nobena sramota, da česa ne razumemo, vendarle ne smemo biti ponosni na nerazumevanje. Lichtenbergov stavek, da takrat, kadar udarita skupaj knjiga in glava in votlo zazveni, za to ni vedno kriva knjiga, še zmeraj velja, čeprav se je medtem razširilo nagnjenje, da je tisto, česar ne razumemo, vredno obsodbe. Komunikativnost ni merilo, temveč tema filozofije. Pojmi, kot so mistično, intuicija, iracionalno, kolikor ne razvrednotujejo neresničnega, temveč zgolj nenavajeno in naporno, ne pomagajo razumu, ampak obskurantizmu, četudi se trkajo po prsih zaradi svoje nepodkupljive znanstvenosti. Še so aktu-

alne formulacije starega Kanta proti popularni filozofiji njegovega časa, katere dediči se danes farizejsko postavljajo kot zagovorniki pravičnosti in razsodnosti: "Delanje knjig ni nikakršna zanemarljiva pridobitna veja v kulturno zelo daleč napredovalem skupnem bistvu, v katerem je branje skoraj nepogrešljiva in obča potreba. - Ta del industrije neke dežele pa izredno pridobi, tako da ga opravljamo tovarniško. Kar se ne more dogoditi drugače kot po založniku, zmožnem presojanja okusa publike in plačevanja spretnosti slehernega v tem podjetju nameščenega delavca. - Založniku se za to, da bi spravil svojo založbo v življenje, ni treba ozirati na notranjo vsebino in vrednost blaga, ki ga bo založil; zato pa se mora tem bolj ozirati na trg, prav nanj, in na enodnevne ljubezni, zaradi katerih so efemerni produkti tiskarjeve stiskalnice vsekakor spravljeni v živahen obtok in zaradi česar le-ti lahko gredo, čeprav seveda ne večno, vendarle hitro v denar."

6. Že pred skoraj 200 leti je velika filozofija zlomila diktat besedne definicije, te sekularizirane sholastične dediščine, ki je obvladovala še racionalistično metafiziko. Kritično filozofirati v bistvu pomeni: ne delati sklepov iz golih pojmov, temveč premisliti nosilne odnose med pojmi in tistim, na kar merijo. Kantova kritika ontološkega dokaza božjega bivanja označuje preboj te namere v nemški filozofiji. Hegel, pri katerem so mnogi kantovski motivi prišli do samih sebe, je v tretjem delu *Logike* postopku definiranja dokazal njegovo vnanjost. Sodobna znanstvena logika je na to pozabila: z usodno ločitvijo posameznih ved od filozofije se je v vsaki od njih porodila vera v definicije, ki jo napak zamenjujemo z zahtevo po strogosti in jasnosti. Zato tisti, ki se je šolal ob posameznih znanostih, v filozofijo na mnogovrstne načine vnaša potrebo po definicijah, kakršne so se bile že pred približno 300 leti zapisale Spinozi na začetku njegove *Etike*, če pa mu v tem ni ugodeno, je razočaran. V teh njegovih zahtevah mu dajejo moč težnje sodobnega pozitivizma, ki hoče znanstvene metode nespremenjene prenesti v filozofijo, čeprav že sam odnos med znanostjo in filozofijo zahteva samoosmislitev. Definicije niso zaman doma na nekaterih predmetnih področjih. Vedno se nanašajo na že konstituirano, na postvareli odlitek živega pogleda, medtem ko je na filozofiji prav to, da ne sledi pravilom igre postvarele zavesti, temveč mora, nasprotno, skrepenele pojmovne oblike ponovno spraviti v tek. S tem nikakor ni sankcionirana improvizacijska poljubnost, temveč je prej mišljena njena duhovna svoboda, v kateri pojmi trdno držijo, ne da bi se bilo zato treba nanje pribiti. Najteže se je naučiti enotnosti strogosti in domišljije. Najvišja vrlina v filozofiji je intelektualni civilni pogum. Nikoli ne smemo iskati kritja pri nečem že uveljavljenem, nečem, kar se useda v definicije. Če se temu odpovemo, bomo morebiti na koncu poplačani celo z definicijo. Toda le filozofija, ki se razvija, se približuje nauku.

7. Zahteva po potrpljenju in po tem, da moramo dati kaj že vnaprej, tujcu v filozofiji ni zgolj v pogum, temveč ima tudi v resnici vprašljiv aspekt. Lahko nas zavede, da filozofiranje samo uganjamo kot neko posebno znanost, posebno panogo. S priznanjem njenega posebnega bistva se ločimo od kritičnega impulza, lastne neomajnosti in avtonomije. Če se nasproti tako silne miselne tvorbe, ki se ji skorajda ni mogoče upreti, kot je Heglova, res držimo tako, da je za nas resnično celota in - da bi si celoto res zagotovili - potlačimo neštete ugovore, v katerih se izpostavlja vse posamezno, potem takoj, ko je celota enkrat pričujoča, veselje nad tem vse preveč zlahka enačimo z resnico. Tako Hegel predstavlja predvsem izbiro med žrtvovanjem samega sebe in nerazumevanjem. Da bi bili takim aporijam kos, potrebujemo prisotnost duha: hkrati moramo misliti na celoto in na trenutek, na preciznost izjave in na vrednost njenega mesta v konstrukciji - da, nenehno moramo biti v stvari kot njej predani in

hkrati zunaj stvari kot do nje kritično distancirani. Morda se da prav v to maksimo prevesti šokantna teza Heglove fenomenologije, da dialektično gibanje poteka v notranjosti objekta in v motreči zavesti. Filozofsko gibanje pomeni biti vzgiban: ne se pustiti poneumiti, ne se sam poneumiti. Danes je učinek nadzora mišljenja v tem, da se z grimaso odgovornosti na obrazu za sleherni stavek odpovemo spekulaciji, potem pa prav na mestu, na katerem bi bil čas zanjo, sami sebe omejimo in utesnimo bolj, kot bi se kjer koli v svoji empirični eksistenci. Filozofski duh pa bi rad, da se celo v premišljevanje o na videz najspecialnejših predmetih logike spelje vso tisto moč, ki jo ve živo skušajoči, ki je onkraj delitve na delovna področja: prav v zmožnosti tega temelji neprimerljiva Heglova in Nietzschejeva raven, in kdor si to moč pusti zakrneti, resignira kot poznavalec stvari. Tudi filološka zvestoba je zgolj nadomestek te lastnosti. Vprašanja po resnici se tudi s hermenevtičnimi predpripravami ne da preložiti, če naj ne bo pozabljeno. Filozofirajoči torej ne sme zgolj vsega dati filozofiji vnaprej, temveč ji spet ne sme dati ničesar vnaprej. Da se brezpogojna odprtost misli pari z nepodkupljivo silo sodbe, je v sozvenu s tem, da filozofi pripisujejo duhu paradoksno zmožnost spontane receptivnosti.

8. Zdi se, da ni mogoče iztrebiti predstave, da je filozofija – saj filozofsko mišljenje pač trpi za pomanjkanjem očitnega in prepričljivega napredka, kakršnega izkazujejo naravoslovne znanosti – kartica z vzorci sistemov, od katerih nam vsak ponuja enoumno in zadovoljivo razlago sveta. Izmed teh pa si človek izbere tistega, ki kar najbolje ustreza njegovi duhovni naravi. Ta predstava je precej kriva, da se je filozofija izrodila v nevtraliziran, nezavezujoč svetovni nazor. Napetost med filozofijo in znanostjo pa se je izrodila v spregled zavezanosti spoznanja resnici: filozofija naj se zdaj prilagaja vsakokrat spoznavajočemu, ki svobodo misli narobe zamenjuje z rezervatom brezskrbnega razmišljanja kar tako vsevprek. Ta odnos do filozofije, ki je edini omogočil, da so nacionalsocialistični glasniki našli svoje goreče privržence, je relativističen, tudi če je vsebina filozofije trdnega stališča, na katero se takšni ljudje vsakokrat navezujejo, absolutistična. To, da iz kulturnopolitičnega preudarka optiramo za filozofijo z vezmi, zato ker naj bi bilo te zdravo imeti, prav krepi subjektivizem, za katerega se tisti, ki se imajo za že odločene, domišljajo, da ga bodo premagali. Odmev tega, da že od Kanta, prav gotovo pa vse od Hegla filozofi, ki so to res bili, mišljenja s trdnim stališčem niso le zasmehovali, marveč so dokazali njegovo omejenost in enostranskost, odmev tega, da so na sami zgodovini filozofije pokazali enotnost njenih, posamezne filozofske sisteme presegajočih problemov, se le nemočno in brez haska odbija od tistih, ki se hočejo oprijeti nečesa čvrstega in ki niso srečni, če se ne morejo uvrstiti v kako že preskušeno šolo. Dandanes okrepljeno nagnjenje, da sleherno pojavljajoče se spravimo pod njegov vrstni pojem, temu popolnoma ustreza: ti ljudje sami sebe radi opredeljujejo kot eksponente pravkar utečene parole in potem govorijo v prestresljivem in razmajanem žargonu srečevanja z bitjo in ničem. To je potem v zadnjem letu povzročilo prežvekovano vprašanje ad nauseam, ali je Kant še času primeren ali nam – namreč njim – ima še kaj povedati, kot da bi se moral prilagoditi intelektualnim potrebam od kina in ilustriranih časnikov prepariranih ljudi in kot da se ne bi morali prav ti najprej že enkrat odreči ljubim razvadam, ki so jim bile vsiljene, preden si dovolijo presojati vitalnost pisca traktata o večnem miru. Nenehno so pripravljeni na besedno zvezo "z mojega stališča". Medtem ko ta spravljivo privoli v možnost nečesa drugega, obenem brezsramno terja pravico proizvajanja slehernega nesmisla, saj imamo pač to in to stališče in – vsakdo lahko ostaja pri svojem: parodija liberalnega momenta v mišljenju. Nič bolj prida ni pojem sloga mišljenja, ki so ga prizadevni sociologi importirali iz umet-

nostne zgodovine. Le-ta prevede Leibnizevo zgodovinsko substancialnost v domnevno podobnost njegovega nauka z modnimi lasuljami 17. stoletja in tako zanemari držo misli do objektivnosti. Že v umetnosti pojem sloga pogosto varljivo izreka imanentno nujo stvari same; v filozofiji pa nam jezikovni slog nekega pisca sicer lahko izdaja, kaj je z resnico njegovega nauka, ne razkriva pa njegovega sloga mišljenja, saj resnico že vnaprej zvaja zgolj na subjektivni moment mišljenja. Naloga filozofije ni zavzemanje stališč, marveč njihovo likvidiranje.

9. K filozofiji stališča spada moment izključevalnosti. Ta se stopnjuje z zavestjo o naključnosti lastnega stališča. Da je to moje stališče, vedno pomeni tudi: drugega ne morem tolerirati. Duh, ki se boji izgubiti samega sebe v lastni samovolji in naključnosti, se prav zato razšopiri v totaliteto, in to nažira razmerje do filozofije: misel, ki je bogata in plodna toliko, da vsrkava vase sile protislovnega, zakrni v ubožno alternativo "za ali proti". Nekateri študentje zato napeto čakajo, na katero stran se bo postavil docent, takoj pa se začenjajo presedati, ko zaslišijo kaj afirmativnega ali polemičnega, in imajo zato rajši pozicijo refleksije. Svetujemo skrajno previdnost do slehernega popačenja filozofskih odtenkov, v katerih se ponavadi skriva bistveno, specifično razlikovanje. Tako precenjevanje potrebe po zapisovanju predavanj oklesti spredavano na par tez, kot zgolj okrasni dodatek pa izpušča tisto, v čemer misel dejansko živi, če se v študentu ne vzbudi celo *rancune*[1] zoper sleherno misel, ki se odreka tezi ali jo celo črta. Dialektika kot šola za filozofe, no, to naj bo še dovoljeno, toda mišljenje, ki v prostem izvajanju postopa dialektično, je iritacija, kdaj pa kdaj pa kar naravnost oteževalna okoliščina pri pripravi na izpit. Toda prav zapriseženost tezi, pričakovanje, da mora predavatelj pač le kratko in jedrnato povedati tisto, kar je treba misliti, in po možnosti delati, prav to je pristno nefilozofsko, da, naravnost duhu sovražno. Filozofija se namreč ne pomirja ob ničemer heteronomnem. Vztraja pri posredovanju po mislečem duhu in ničesar ne sprejema kot gotov rezultat. Tako smo opisali najfatalnejšo težavo, ki se danes postavlja pred filozofirajočega. Že v družbeno zarisane spremembe, ki segajo vse do antropologije, so zamajale avtonomijo v človeku samem; prešibki, da bi sploh še bili jaz, vse preveč oprezni zaradi pomanjkljivosti tistih, ki jih ovira močna zavest njihovega jaza, lačni premij, na katere sme upati šibki jaz, so nešteti pripravljeni pozabiti na tisto najboljše, kar jih šele dela za subjekte, hkrati pa so se pripravljeni prepustiti varstvu tistega, kar se samo s ponosom priznava za ideologijo. Filozofija ni pred tem nikoli varna, njen program se lahko vedno izteče v njeno nasprotje. Še vedno veliko nič hudega slutečih vidi v njej tisto, v kar je bila razvrednotena v tej dobi skrajnega poniževanja - namreč šolanje. Tistim, ki iščejo v njej več kot zgolj metodo in znanstveno logiko, pa se ponuja kot nadomestek religije. Nobenemu izmed omahljivih, ki jim doba ne zagotavlja več vodje, saj je pokazala, kakšni taki vodje so, ne smemo očitati zaradi nuje in potrebe, ki prihaja iz njihovega duha. Toda tisti, ki se poskuša s filozofijo, se mora končno iztrgati iz avtoritarne iluzije, ki danes zatemnjuje svet in misel. (1955)

Prevedla Janez Vodičar in Samo Krušič

Adorno, Theodor W.: Vermischte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, str. 318-26.

1 *Rancune* (fr.): jeza, mržnja, zamera (op. prev.).

Argumentacija

Frane Jerman

Pomen argumentacije v filozofiji

Besedi argument, argumentacija slišimo v običajnem jeziku kar pogosto, posebno pa sta slišni v pravu in v metodologiji znanosti. Po dobri filozofski navadi moramo izhajati iz same besede, se pravi iz njenega prvotnega pomena. Beseda je latinskega izvora in pomeni »razlog«. Argumentiranje je torej navajanje razlogov, kar vse sodi v teorijo dokazovanja. Tako ima Slovenski pravopis za besedo argument kar besedo »dokaz«, to pa bi utegnilo biti delno zavajajoče.

Ko govorimo o »razlogu«, ne moremo mimo njegovega logičnega dvojčka: »posledica«. Par »razlog-posledica« ima pomembno vlogo v logiki, v teoriji dokazovanja pa še sploh. Nemara ni odveč opozoriti, da tega para ne gre enačiti z drugim, ki ima svojo vlogo v ontologiji, parom »vzrok-učinek«, čeprav se mnogokrat avtorjem zapiše par »vzrok-posledica«, kar je terminološko napačno. Razloga ne moremo enačiti z vzrokom in enako tudi posledice ne z učinkom, kar naj bi bilo razvidno iz naslednjega primera: razlog za to, da je izraz »p v -p« (p ali nonp) logična tavtologija, sta definiciji disjunktivnega veznika in negacije. Vzrok gibanja ene biljardne krogle je trk z drugo biljardno kroglo. Tu logičnega odnosa ni, saj si prosto po Humu mirne duše lahko predstavljamo, da se biljardna krogla št. 1 po trku z biljardno kroglo št. 2 sploh ne premakne! Odnos med razlogom in posledico pa je logične narave in je torej nujen, kar pomeni, da njegovo zanikanje vodi v protislovje.

A zakaj navsezadnje človek potrebuje dokazovanje, argumente in argumentiranje? Dokazovanje potrebe po argumentiranju in argumentih je verjetno povsem odveč, ker se s tem pojmom srečujemo od rojstva do smrti. Vanj sili že sam način spoznavanja - sklepanje na podlagi čutnih podatkov. Vemo pa tudi, da je v človekovem jeziku zasidrana logičnost, se pravi možnost nujnega izhajanja enih stavkov iz drugih in tudi nujno izvajanje enih stavkov iz drugih. Že Platon je vedel, da ta lastnost tiči v stavčnih formah, to teorijo pa je sijajno obdelal Aristotel v *Organonu*. Tej predpostavki sledijo seveda še mnoge druge »posledice«, na primer možnost dokazovanja na podlagi logičnih pravil, možnost dokazovanja na podlagi že dokazanih stavkov itd.

Že od Aristotela (če ne že prej) vemo, da ni mogoče vsega dokazati, da je treba nekje začeti kot od trdnega temelja našega védenja. Človekova narava je čutna, se pravi, da temelji na izkušnji, empiriji. Čuti so naše okno v okolni svet. Če npr. rečem »Zunaj sneži!«, bo dokaz resničnosti ali neresničnosti moje trditve že pogled skozi okno. Argument za mojo trditev je normalno delovanje mojega čutnega aparata, vida, tipa itd. Vendar vsega ni mogoče dokazovati na tak način. Poleg argumentov čutne narave, kamor sodijo tudi vse naprave, ki prevajajo našim čutilom nedostopne pojave v jezik naših čutil (rentgenski aparati, naprave za ultrazvočno raziskovanje in še in še), imamo na voljo še logične argumente, ki temeljijo na človekovi sposobnosti sklepanja. Tudi uporaba matematike, računanja, merjenja, tehtanja sodi v ta razred. Poenostavljeno rečeno: spoznanje, pridobljeno s čutnim aparatom, postane osnova za nadaljnje, logično sklepanje.

Pa ne samo da ni mogoče vsega dokazati, poleg razuma in čutil ima človek še voljo in čustva, svet pa lahko doživlja tudi religiozno, se pravi z verovanjem. Filozofi so mnogokrat spoznali, da eksistence Boga ni mogoče niti dokazati niti ovreči. Vanj pač lahko kratko malo veruješ. Pri čustvih in prepričanjih pa argumenti navadno ne pomagajo - tudi to je značajska stalnica človeka in ne samo njegov razum in izkušnja. Vendar stvar ni čisto nedolžna. Dogme (cerkvene ali kakšne druge, npr. politične) utegnejo postati aksiomi, iz katerih je mogoče izpeljevati cele vrednostne sisteme (krščanski etos, etiški sistem itd.). Prvih stavkov, kot smo že rekli, ni mogoče dokazati. Tak poskus dokazovanja bi vodil v regressus ad infinitum, torej v neskončnost ali nedokazljivost.

Teorija dokazovanja, argumentiranja pozna načelno dvoje načinov: neposredni in posredni dokaz. Teorija sodi pravzaprav v orožarno tradicionalne logike na eni in v teorijo znanosti na drugi strani. Oglejmo si najprej tradicionalno teorijo.

Tradicionalna teorija

Rekli smo že, da mora biti resničnost vsake sodbe potrjena, in to z empiričnimi, izkušenjskimi dejstvi ali pa z napotitvijo na druge že dokazane sodbe. Prav to izpeljevanje dane sodbe iz že dokazanih sodb je dokaz. Vsak dokaz je sestavljen iz teze, se pravi sodbe, ki jo dokazujemo, in argumentov, se pravi razlogov, s katerimi tezo dokazujemo. Po tej teoriji se imenuje ves postopek dokazovanja demonstracija. Neposredno dokazovanje se zgleduje po silogistični teoriji. Po nekem učbeniku tradicionalne logike posnemam tale primer: Treba je dokazati tezo »B je enako C«. Pri konstrukciji tega dokaza se spet zgledujemo po prvem silogizmu (AAA). Poiščemo tak X, da sta sodbi »X je enak C« in »B je enak X« veljavni. Tako dobimo po prvem modusu prve figure silogizem (barbara)

B je enako X

X je enako C

B je enako C

kar je bilo treba dokazati. Za B, X in C si lahko zamislimo konkretna imena, npr. B = baker, C = električni prevodnik, X = kovina.

Vendar so takšni neposredni dokazi redki. Lahko so tudi sestavljeni, v kar se tu ne bomo spuščali. Večinoma moramo posegati po posrednem dokazu, ki ga poznamo tudi pod imenom apagogični dokaz. Njegova logična forma je silogizem tollendo ponens ali forma alternativne sodbe. Splošna shema takega dokaza je:

B je lahko ali C ali D ali F ali G

B ni niti F niti G niti D

B je C

S konkretnimi termini si lahko ponazorimo smisel tega dokaza: neka količina je ali negativna, pozitivna ali enaka ničli. Posebej dokažemo, da ni niti pozitivna niti negativna, torej je nujno enaka ničli! Posebna oblika posrednega dokaza je dokaz, imenovan »reductio ad absurdum«, ki so ga stari zelo uporabljali (Aristotel pri dokazovanju dveh modusov silogizma: bocardo in baroco). Njegovo bistvo je, da vzamemo nasprotnikovo trditev za resnično in iz nje izpeljemo protislovne sklepe. Tako je Platon zavrnil Protagorovo trditev, da je »človek mera vseh stvari«, tako da je (navidezno) sprejel njegovo trditev kot resnično. Ker pa je vsaka trditev lahko prav tako resnična kot neresnična, velja to tudi za osnovno Protagorovo predpostavko, kar je v nasprotju s tezo, da je Protagorov stavek resničen.

To je v glavnem jedro tradicionalne teorije dokaza.

Filozofska teorija argumentacije

Oglejmo si še filozofsko argumentiranje. Brez zgleda ne bo šlo. Ko je Berkeley, angleški filozof empirist, zagovarjal obstoj zgolj duhovne

substance, je argumentiral svojo trditev približno takole: materialna substanca je v skladu s tradicionalno teorijo neodvisna in sama zase, je vzrok same sebe in je v vsakem pogledu trpne narave (kot nasprotje forme ali duhovne substance, ki je nekaj dejavnega). Čutno zaznavanje samo je seveda pasivno, ker le sprejema čutne vtise. In če je materija tista, ki aficira naša čutila, nastane problem, kako naj nekaj trpnega (materija, materialna substanca) vpliva na nekaj trpnega (naša čutila). Po Berkeleyju iz teh ugotovitev izhaja vsaj, da to, kar imamo za materialno substanco, sploh ni materialna substanca, ampak aktivna, tj. duhovna substanca, recimo božja misel ali predstava.

Iz tega primera izhaja najmanj, da je temelj filozofskega argumentiranja vendarle logika. Trditev, da recimo dežuje, je lahko resnična ali neresnična - vendar izjava sama ne sodi v logiko. Vanjo pa sodi stavek dežuje in ne dežuje, ker gre za protislovje. Protislovje je temeljno načelo, ki nikakor ne more biti vprašljivo, in to iz preprostega razloga, ker zanikanje tega načela vodi v zanikanje razlike med resnico in neresnico. To pomeni, da je temelj vsakega argumentiranja vendarle tako imenovana formalna logika.

Kaj je torej formalna logika? Lahko bi rekli, da je veda o pravilnem argumentiranju. Vendar pa so logične sheme, npr. silogistična shema - prva in druga premisa ter sklep - preveč preproste, da bi zajele zapletenost argumentacij. Zato se sodobne argumentacijske teorije držijo bolj pravniške prakse argumentacije. Avtor Stewen Toulmin je v knjigi *Uporaba argumentov* izhajal iz dveh manj zapletenih argumentacijskih shem. Praviloma v argumentaciji najprej nekaj trdimo ali ugotavljamo. Potem vprašamo, kaj je razlog za našo trditev, in navedemo utemeljitev. To je v kratkem tale shema:

P----------↓----------→ C

U

P = podatek, C = sklep, U = utemeljitev. Primer, ki ga daje Toulmin, je takle: C = Gospod Peterson ni katolik. Na vprašanje o razlogu za to trditev, navedemo podatek: Gospod Peterson je Šved, in še utemeljitev: Za Švede je znano, da so v glavnem protestantje in da je katolikov le 2 %. Naš sklep, da gospod Peterson ni katolik, je sorazmerno dobro utemeljen. To shemo je seveda mogoče še razširiti z modalnimi kvalifikatorji, kot je npr. »verjetno, je«:

P (Peterson je Šved.) ------→ zato Q (skoraj zanesljivo), C (Peterson ni katolik.)

če ni R
(Navedena je izjema.)
(Peterson je katoliški duhovnik.)

Zaradi U
(O Švedih lahko vedno domnevamo, da niso katoliki.)

Na temelju B
(Na Švedskem je le 2 % katolikov.)

Gornja shema je precej bolj zapletena od silogističnih figur. Argumentacije, ki temeljijo na logično implikacijski shemi (Če sije sonce, je dan, sonce sije, torej je dan), so analitične, vse druge (z gornjo vred) pa so substancialne. Analitično argumentacijo uporabljamo v sami logiki in v matematiki, povsod drugod pa substancialno z uporabo modalnih kvalifikatorjev.

Matjaž Potrč

Argument

Kaj nasploh gledano počne filozof? Kmetovalec sadi, neguje in pobira pridelek. Obrtnik oblikuje in dokončuje izdelek. In filozof? Ko se ukvarja s svojim opravilom, ne žanje in ne kleše. Ponudi nam svoje stališče in tega nato brani z argumentom. Iz tega zornega kota filozof ni bistveno drugačen od kogar koli drugega. Najprej mora obvladati svoje orodje, argument.

Kdor koli kaj zagovarja, mora najprej imeti tezo, torej ne moremo ničesar zagovarjati, če nimamo stališča.

Stališče mora biti jasno. Obdolženec pravi "Nisem kriv". Zanj ne bo tako dobro, če bo dejal "Sem kriv ali pa zopet nisem kriv". Prva trditev je jasna, druga pa ni določena, saj vsebuje besedico "ali". Besedico "ali" podamo z znakom disjunkcije "v". In če "Sem kriv" okrajšamo s p, potem "Sem kriv ali pa nisem kriv" predstavimo s "p v -p". Takšna teza ne izraža jasnega stališča. Filozof pa se bo podobno kot vsak drug razsodni človek pri odločanju poskušal izraziti jasno. Zagovarjal bo bodisi zgolj "p" bodisi zgolj "-p".

Ko nekaj trdimo, mora biti naša trditev enopomenska. Ne sme nam puščati kopice možnosti. Disjunktivna trditev, v kateri nastopa besedica "ali" kot stavčni veznik, ni jasna. Prav tako trditev ne more biti niti vprašalni stavek, kot je npr. "Ali si ti kriv?". Logiki so uvedli posebno predpono, oznako za označitev trdilnih stavkov in njihovih nizov.

Zakaj toliko razpravljamo o trditvi? Trditev je stališče, ki ga moramo zagovarjati. Obdolženec bo trdil "Nisem kriv".

Lahko mu ugovarjamo: "Si kriv." On pa spet odvrne: "Nisem kriv."

Ne naše neposredno oporekanje trditvi ne obdolžencevo večkratno ponavljanje le-te ne bosta pripomogla k rešitvi spora. Če nekdo nekaj večkrat zatrdi in potem ponavlja, denimo stavek "Ljubljana je glavno mesto Slovenije", to še ne pomeni, da je Ljubljana bolj glavno mesto Slovenije, kot je bila pred njegovim večkratnim zatrdilom. Narobe, večkrat ponovljena trditev lahko zgolj izgubi svojo prepričljivost. S ponavljanjem ne pridobi kaj več moči glede na trenutek, ko je bila prvič zatrjena.

Ko sem dejal, da trditve ne moremo spodnašati neposredno, sem mislil s tem reči, da si bosta morala oni, ki trdi, in tisti, ki mu oponaša, vsak zase priskrbeti ustrezno dokazno gradivo. Prav na njem postavlja trditve dobra obramba ali dobra ovržba. Dokazno gradivo so prav tako kot teza trdilni stavki. Le da jim sedaj pravimo *premise*. Te so v oporo tezi kot glavni dokazovani trditvi. Razlika s tezo je, da premisam lahko neposredno oporekamo ter proučujemo njihovo smiselnost in veljavnost.

Obdolženec bo podprl svojo glavno tezo z naslednjo trditvijo: "V času umora sem bil v kinu." Pravkaršnja dodatna trditev je premisa, katere naloga je podpora glavni trditvi ali tezi. Njuno razmerje lahko ponazorimo takole: "V času umora sem bil v kinu, kar je dokaz, da (iz česar sledi) nisem kriv."

To dodatno trditev lahko nasprotnik skuša neposredno ovreči. Na primer: "Ljudje so te videli blizu hiše umorjenega." Kar zopet pomeni nekaj takega kot: "Dejstvo, da so te ljudje videli blizu hiše umorjenega, je dokaz (iz česar sledi), da si kriv."

Kaj je obdolženec zatrdil doslej?

Premisa: V času umora sem bil v kinu.

Sklep: (Torej) nisem kriv.

Očitno bo potrebnih še več opor začetni oziroma sklepni trditvi, če naj bo obdolženec prepričljiv in če naj dokaže svojo nedolžnost. Od tod vidimo, da je v sklepanju glavna trditev ali sklep zgolj ena sama, premis ali dodatnih trditev pa je lahko in jih je običajno res več. Že v sedanjem sklepanju pa je tiho

prisotna skrita premisa, glede katere se je obdolženec pri svojem sklepanju obvezal, vendar pa je ni neposredno zatrdil. V njegovem splošnem položaju bo zanj nedvomno bolje, če jo prizna. Zato mu bomo pri tem pomagali.

Premisa: V času umora sem bil v kinu.

Skrita premisa: Če sem bil v kinu, nisem mogel zagrešiti umora.

Sklep: (Torej) nisem kriv.

Naskrivaj je prisotna še ena premisa:

Skrita premisa 2: Kriv sem, če sem izvršil umor.

Premisa: V času umora sem bil v kinu.

Skrita premisa 1: Če sem bil v kinu, nisem mogel zagrešiti umora.

Sklep: (Torej) nisem kriv.

Skrita premisa 2 se zdi na pogled docela razumljiva in bi morda kdo menil, da se je sploh ne splača razkriti. Vendar pa zahteva ocena upravičenosti in primernosti sklepa razkritje vseh premis.

Videli smo, da je začetna trditev ali sklep zdaj podprta že s tremi premisami. Nasprotnik bo skušal spodnesti vsako izmed trditev, ki nastopajo kot premise. Dober tožilec bo na primer skušal oporekati skriti premisi 1: če je nekdo v kinu, to še ne pomeni, da ni mogel izvesti umora. Morda ga je napravil v kinu. Morda ga je izpeljal iz kina z mehanizmom na daljinsko upravljanje. Obstaja še mnogo drugih možnosti, na katere bo pomislil spreten tožilec.

Doslej smo si ogledali primer argumenta iz vsakdanjega življenja oziroma iz kriminalke. To smo storili zato, da bi videli, kako je zgradba argumenta v filozofiji zelo podobna sklepanju v manj vzvišenih položajih.

Filozofska trditev ali teza je denimo "Zaznavanje je podlaga tvorjenju pojmov". Ker je to ključna trditev, je ne moremo predstaviti kot disjunkcijo ali kot vprašanje. Tako naša ključna filozofska teza ne more biti "Zaznavanje je podlaga pojmov ali zaznavanje ni podlaga pojmov". In prav tako se ključna teza ne more glasiti "Ali je zaznavanje podlaga pojmov?". Potrebujemo trditev.

Trditve, ki nastopa kot sklep, same ne moremo niti neposredno ovreči niti nam ne more pomagati, če jo večkrat ponavljamo in zatrdimo.

Pač pa moramo našo ključno trditev podpreti z drugimi trditvami, ki bodo imele vlogo premis. Te lahko zagovarjamo ali pa jim nekdo oporeka. Naša prva premisa naj bo: "Samo bitje, ki zaznava, razpolaga s pojmi."

Premisa: Samo bitje, ki zaznava, razpolaga s pojmi.

Sklep: (Torej) zaznavanje je podlaga pojmov.

Premisi lahko oponent ugovarja. Opozori na primer, da so nekateri pojmi vrojeni. Na to bo moral odgovoriti tisti, ki je sprožil prvo trditev.

Opazimo lahko, da se že v doslejšnjem zagovornikovem sklepanju skrivajo privzete, vendar ne izrecno izrečene trditve, ki jim lahko rečemo skrite premise. Takšna trditev je na primer: "Pojmi imajo podlago."

Premisa: Samo bitje, ki zaznava, razpolaga s pojmi.

Skrita premisa: Pojmi imajo podlago.

Sklep: (Torej) zaznavanje je podlaga pojmov.

Nasprotnik bo skušal vsako nadaljnjo premiso ovreči, med drugim tudi tako, da bo analiziral pomen posamičnih pojmov, in pokazati na njihovo neustrezno razumevanje v posamičnih premisah. Tisti, ki zagovarja filozofsko tezo, bo moral posamične premise podpreti z nadaljnjimi trditvami, torej z nadaljnjimi premisami. Te bodo zdaj premise, ki bodo podpirale prejšnje trditve kot teze. Tako trditev "Pojmi imajo podlago" nastopa kot teza, ki jo bomo podprli s premiso "Vsaka bitnost ima podlago". Naše sklepanje bo: "Ker ima vsaka stvar podlago, je to dokaz za to (od tod sledi), da imajo pojmi podlago." Argument lahko vsebuje več takšnih drugotno izpeljanih

argumentov. Vendar pa je glavna njegova trditev vselej ena sama, v našem primeru "Zaznavanje je podlaga pojmov".

Na kratko smo opozorili na nekaj značilnosti argumenta in njegove zgradbe.

Olga Markič

Analiza argumenta iz Descartesove prve meditacije

V filozofskem besedilu avtor običajno zagovarja neko stališče do izbranega problema in navede argumente, ki to stališče podpirajo.[1]

Pri rekonstrukciji argumentov mora biti bralec pozoren na:

- *jasnost in nedvoumnost pomena ključnih izrazov,*
- *trditve, ki jih je avtor privzel brez argumentacije (premise),*
- *skrite trditve,*

pot od premis do sklepa (kakšna je zgradba glavnega argumenta z morebitnimi podargumenti in za kakšno vrsto argumenta gre - ali je argument deduktiven ali induktiven).
Temu sledi ovrednotenje argumenta:

- *ali so premise resnične,*
- *ali je argument dober* (veljaven, če je deduktiven, oziroma dobro podprt, če je induktiven).

Ker je avtorjev cilj prepričati nas, da sprejmemo njegove ideje in stališča, je najboljše, da prevzamemo vlogo sobesednika, ki poskuša oporekati njegovim stališčem in poiskati protiprimere. Bralec, ki se mu zdi argument prepričljiv in ne najde protiprimerov, pa naj skuša poiskati še kakšen svoj primer, s katerim bi lahko podprl avtorjevo stališče.

Pri takem branju je bralec vseskozi miselno dejaven. Ob besedilo ali na list papirja si dela zabeležke - vprašanja, primere, protiprimere. Dobro je tudi, da izpiše argumente, saj postanejo preglednejši. Šele takrat, ko te rekonstruira in jasno doume, kaj avtor trdi, se

1 Glej D. Šuster, *Filozofija za začetnike*, Filozofija na maturi 2/1996.

lahko loti kritike in nato lastnega prispevka.

V nadaljevanju bom prikazala, kako uporabimo tak "interaktivni" pristop k branju Descartesove prve meditacije.[2]

Preden se lotimo dela, naj dodam, da je za bralca vsekakor dobro, če pred branjem dobi vsaj osnovne informacije o avtorjevi filozofiji in filozofiji takratnega časa. To mu pomaga pri razumevanju ključnih izrazov, primerov in še zlasti pri prepoznavanju domnev, ki sodijo v sklop splošno sprejetih prepričanj v času nastanka besedila.

Začnimo kar s 1. odstavkom prve meditacije: "O čem je mogoče dvomiti"[3]: "Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potlej postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanosti dognati kaj trdnega in trajnega ..." Bralec naj se vedno vpraša, kaj je avtor želel povedati v posameznem stavku ali odstavku, in naj to skuša še enkrat izraziti s svojimi besedami. Kjer se da, naj skuša poiskati svoje zglede. Tako lahko v ilustracijo prvega dela navede nekaj svojih izkušenj: nekatera prepričanja je v otroštvu sprejemal kot resnična (npr. Dedek Mraz), a se je kasneje izkazalo, da so lažna.

Bralec si lahko zamišlja, da je v dialogu z avtorjem, in mu postavlja vprašanja. Na primer: "Ali je Descartes res mislil, da je treba podreti vse in pokazati, da so vsa njegova prepričanja lažna?" Descartes žal ni bralčev sošolec in mu ne more neposredno odgovoriti, toda marsikdaj lahko najdemo odgovor v nadaljevanju besedila. Tako Descartes v 2. odstavku piše: "V ta namen pa mi ne bo treba pokazati, da so napačna prav vsa, saj bi tega bržkone ne mogel nikdar doseči." To svojo trditev podkrepi z argumentom, ki ga je spet treba izluščiti iz nadaljevanja. "Ker se samo od sebe podre vse, kar stoji na spodkopanih temeljih, se bom precej lotil prav tistih principov, ki so se nanje opirale vse moje nekdanje misli."

Pri rekonstrukciji argumentov so nam v pomoč kazalci premis ("ker", "kajti", "razlog je da" ...) in sklepa ("zato", "torej", "iz tega sledi" ...). V gornjem primeru je torej stavek, ki se začenja s "Ker ..." premisa, sklep pa je stavek "se bom ...". Bralec pa se sprašuje naprej: "Prvi stavek razumem. Če imam hišo, ki ima slabe temelje, se bo podrla. Toda kaj imajo s tem opraviti prepričanja? Očitno ta pri Descartesu tvorijo strukturo s temelji. Temelji so načela in vsa preostala prepričanja izhajajo iz njih. Kar namerava narediti, je torej, da bo poiskal prav ta temeljna prepričanja. Če bo pri njih našel kak razlog za dvom, bo imel razlog za dvom tudi za vsa druga prepričanja, ki iz temeljnih načel izhajajo. To se zdi kar razumen pristop."

Tretji odstavek: "Vse, kar sem doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih ..."

Bralec: "Aha, čutno spoznanje je najbolj gotovo."

Toda že bere naprej: "... o njih pa sem dognal, da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat."

Bralec: "Kaj je sklep tega argumenta? Če si pomagam tako, da premiso uvedem z besedo ker in sklep z besedo torej, ima argument obliko: Ker so čuti sem in tja varljivi (premisa), je torej preudarno, da nikdar docela ne verjamemo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali (sklep). Toda, Descartes je vendar

2 Pri tem mi je bila v pomoč knjiga C. Biffle, *A Guided Tour of Rene Descartes' Meditation on First Philosophy,* Mayfield Publishing Company, 1996, nakaj izkušenj pa mi je prineslo delo s študenti 1. letnika filozofije pri vajah iz logike.

3 Vsi citati so iz R. Descartes, *Meditacije,* Slovenska matica, Ljubljana 1988.

hotel dokazati nekaj o čutilih, ne pa o goljufih. Tak sklep bi bil docela neustrezen za njegovo razmišljanje."

Tu je treba opozoriti, da avtorji, tudi Descartes, večkrat kakšnega sklepa ali pa premise ne zapišejo eksplicitno. Če bralec pri Descartesu najde argument, ki je zelo šibek, je najbolje, da najprej ugotovi, ali ni morda premisa le skrita. Bralec mora sam poiskati, kaj manjka, in avtorjeva stališča interpretirati dobronamerno, tako da upošteva skrito premiso ali skriti sklep. Rekonstrukcija zgornjega argumenta bi bila torej taka:

1. Čuti so sem ter tja varljivi.
2. Preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjamemo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali.
3. (Skriti sklep) Torej ne smem popolnoma verjeti svojim čutom.

V 4. odstavku Descartes sprejme trditev, da nas čuti včasih varajo o "neznatnih in oddaljenih rečeh", torej takrat, kadar so pogoji (spoznavanja) slabi. Vendar je še veliko drugega, o čemer ni mogoče dvomiti: "... na primer, da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski plašč sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir in podobno; kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole ni moje telo?" Takoj za tem Descartes že navede protiprimer: "Razen če bi se primerjali z norci, ... (ki) trdovratno zatrjujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berači, ali da so odeti v škrlat, ko so nagi ... Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih."

Bralec: "Tudi jaz lahko navedem zglede za to, o čemer ni mogoče dvomiti, na primer da zdajle tipkam v računalnik ... No, če povzamem Descartesove misli iz tega odstavka: Čuti nas v slabih okoliščinah včasih varajo. V običajnih, ugodnih pa so čutna spoznanja gotova. Izjeme so lahko duševni bolniki, vendar to še ni razlog, da čutnim spoznanjem ne bi verjel zdrav človek."

V 5. odstavku Descartes predstavi "argument iz sanjanja", ki gre skozi tri stopnje. Bralec lahko spozna novo smer argumentacije po značilnih besedah "vendar", "ali", "toda". Za večjo preglednost lahko odstavke v prid gotovosti označi z *za*, druge pa *proti*.

(1) *proti*: "Imenitno, zares, ko da nisem človek, ki ponoči spi in v snu doživlja natanko to ali včasih še kaj bolj neverjetnega kakor le-oni, ko bedijo! Kolikokrat mi nočni počitek pričara vtis običajnih okoliščin: da sem tu, da oblečen v suknjič sedim ob ognju, ko vendar slečen ležim v postelji."

(2) *za*: "Toda zdajle zatrdno z budnimi očmi gledam tale papir, glava, ki jo premikam, ne spi, po preudarku in vede stegnem roko in jo čutim. Tako razločno tega v snu ne doživljam."

(3) *proti*: "Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale tudi kdaj v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim."

Bralec: "To je zanimiv argument. Ko sem bil še otrok, se mi je večkrat zgodilo, da nisem vedel, ali sem buden ali sanjam, tako žive sanje sem imel. Nekoč sem videl, kako pri košarki dajem 'banano' nasprotniku. Še zdaj ne vem, ali so bile to sanje ali se je zgodilo zares. No, da me ne bo odneslo predaleč. Najbolje bo, da obnovim, kar je povedal Descartes: najprej se je spomnil, da so ga sanje v preteklosti prevarale; mislil je, da oblečen v suknjiču sedi ob ognju, pa je le slečen ležal v postelji (1). Iz tega je potem sklepal, da ni nekih zanesljivih znamenj, po katerih bi lahko razločeval budnost od spanja. To ga je osupnilo in je skoraj verjel, da zdaj sanja. (3)

Kako pa ta sklep vpliva na reševanje Descartesovega problema? Če se prav spomnim, je v 4. odstavku trdil, da se ne moremo zanesti na čutna spoznanja, ki jih pridobimo v neugodnih okoliščinah, če pa so pridobljena v ugodnih, se nanje lahko zanesemo. Zdaj se mi

zdi, da je ovrgel še to možnost. Naj še enkrat razmislim in zapišem argument.

1. Sanje me lahko varajo.
2. Ni nobenih zanesljivih znamenj, po katerih bi razločevali budnost od sanj.
3. Čeprav zdaj mislim, da sem buden, nimam dovolj dobrih razlogov, ki bi me prepričali, da ne sanjam.
4. Prepričanje, ki ga pridobim s čutnim zaznavanjem buden in v ugodnih okoliščinah, je lahko lažno.
5. Torej so čutna spoznanja tudi v ugodnih okoliščinah negotova.

Descartes je prepustil kar nekaj dela bralcu. Ker še ni posebej vešč v filozofiji, ga prav zanima, kako drugi razlagajo ta argument. No, ampak najprej bi rad še sam malo razmislil ... Ne gre mu v račun, da bi moral sprejeti sklep. Naj najprej preveri 1. premiso. Ta je resnična, saj, pravi Descartes, je v sanjah verjel, da oblečen sedi na stolu, pa je v resnici ležal slečen. Gre za to, da se mu je to zdelo, a v resnici ni bilo tako. Ključna se zdi 2. premisa. Ni nobenih zanesljivih znamenj, po katerih bi razločevali budnost od sanj. Če hočemo to premiso ovreči, moramo poiskati način, kako bi razločevali med budnostjo in snom. Za zdaj je bilo merilo to, kako se nam je nekaj zdelo. Kaj pa, če bi vključili več čutil? Ali bi lahko postavili merilo, po katerem bi določili, kdaj smo budni in kdaj spimo? Če bi preverjali, ali smo budni ali sanjamo z vsemi čutili, bi bilo to gotovo uspešnejše. Toda, ali bi bilo to dovolj? Descartes bi se gotovo takoj spomnil protiargumenta. Kaj pa, če vključimo še spomin in sklepanje? Če predpostavimo, da smo nekaj doživeli v sanjah, nato preverimo, ali se posledice take predpostavke bolj vključujejo v to, česar se spomnimo, ali bolj v sanje. Če nam uspe pokazati, da je 2. premisa neresnična, sklep ni več dobro podprt. Če bi imeli merilo, po katerem bi razločili budnost od spanja, bi bilo hkrati uporabno tudi za razločevanje gotovih od negotovih prepričanj. Takoj ugotovimo, da bomo imeli še dovolj snovi za razmišljanje.

Naj zdaj povežemo oba sklepa glede čutnega spoznanja.

1. Do čutnega spoznanja pridemo ali v neugodnih ali v ugodnih okoliščinah.
2. Čutna spoznanja v neugodnih okoliščinah so negotova (iz 4. odstavka).
3. Čutna spoznanja v ugodnih okoliščinah so negotova (iz 8. odstavka).
4. Torej so čutna spoznanja ne glede na okoliščine negotova.

Toda, ali so potem vsa spoznanja negotova?

Bralec bo na to vprašanje dobil odgovor v drugi polovici prve meditacije. Zdaj že pozna Descartesov slog in bo laže sledil argumentom.

Namen prispevka ni bil le pokazati, kako je treba analizirati nek argument, ampak tudi spodbuditi bralca, ki šele vstopa v svet filozofije, k aktivnemu spremljanju filozofskega besedila. Ob branju Descartesovih *Meditacij* ima priložnost slediti argumentom in protiargumentom in se tako učiti filozofskega razmišljanja. Kot pravi pisec uvoda v slovensko izdajo Mirko Hribar, so *Meditacije* zgled edinstvenega sloga, "ki poleg misli samih prinaša še prikaz njihovega neposrednega nastajanja ob naporih filozofskega razmišljanja. Večje jasnosti podajanja ni dosegel noben filozofski tekst ..." (Str. 25)

Olga Markič

Zmote v argumentiranju

Več ko se učiš, več znaš.
Več ko znaš, več pozabiš.
Več ko pozabiš, manj znaš.
Zakaj se sploh učiti?

1. Uvod

Pogosto slišimo vprašanje, zakaj naj bi se učili logiko. Marsikomu se zdi, da je za dobro argumentiranje dovolj že zdrav razum. V praksi pa se pokaže, da se celo največji umi ujamejo v pasti zmotnega sklepanja. Tako kot za vsako drugo veščino je tudi za dobro argumentiranje in prepoznavanje zmotnega sklepanja potrebno vsaj nekaj teoretskega znanja in vaja. V članku skušam na kratko predstaviti osnovne pojme in nekaj primerov s tega področja.

2. Osnovni pojmi

Kadar hočemo neko stališče ali prepričanje racionalno zagovarjati, moramo navesti razloge, ki bodo prepričali sobesednika. Navesti moramo argument, ki bo potrdil resničnost našega stališča. Argument ima tako obliko:

$$\begin{array}{l} \textit{premisa}_1 \\ \textit{premisa}_2 \\ \vdots \\ \textit{premisa}_n \\ \hline \textit{sklep} \end{array}$$

Dva preprosta zgleda argumentov lahko zapišemo takole:

Zgled 1

premisa$_1$: Vse igralke košarkarskega kluba Ježica so starejše od 18 let.
premisa$_2$: Maja je igralka košarkarskega kluba Ježica.
sklep: Maja je starejša od 18 let.

Zgled 2

premisa$_1$: Pred enim tednom smo pisali šolsko nalogo in je sijalo sonce.

premisa$_2$: Danes smo pisali šolsko nalogo in je sijalo sonce.

sklep: Kadar koli pišemo šolsko nalogo, sije sonce.

Oba zgleda sta predstavnika dveh skupin argumentov: deduktivni (z. 1) in induktivni (z. 2). Veljaven deduktivni argument je oblikovan tako, da iz resničnosti premis logično nujno sledi resničnost sklepa. Nemogoče je, da bi iz resničnih premis izpeljali napačen sklep. V veljavnem deduktivnem argumentu resnične premise zagotavljajo resničnost sklepa. Pri induktivnih argumentih pa iz resničnih premis ne moremo zagotovo sklepati na resničen sklep, ampak je ta lahko le bolj ali manj verjeten.

Ko v praksi uporabljamo argumente, nas predvsem zanima, ali je izpeljani sklep resničen. Argument, ki zagotavlja (deduktivni) oziroma močno potrjuje (induktivni), da je sklep resničen, mora zadostiti trem merilom:

I. *Premise argumenta morajo biti resnične.*

II. *Sklep mora slediti iz premis.* (Pri deduktivnih argumentih to pomeni, da mora biti argument veljaven, pri induktivnih pa, da morajo premise močno podpirati sklep.)

III. *Argument ne sme vsebovati jezikovnih nejasnosti, nerelevantnosti, krožnosti in nepotrjenih domnev.*

Argument, ki izpolnjuje vsa tri merila, imenujemo zdrav argument.

O prvem merilu tu ne bomo veliko govorili. Kadar sumite, da je katera od premis dvomljiva ali neresnična, je najbolje, da zahtevate dodatne dokaze za njeno resničnost oziroma jo neposredno spodbijate in pokažete, da je neresnična. V zgledu 1 se zdi dvomljiva premisa$_1$. Ko dejansko pregledate seznam

rojstnih datumov vseh igralk, ugotovite, da so med njimi tudi mlajše od 18 let. Torej je prva premisa neresnična. Ker iz neresničnih premis lahko sledi tako resničen kot neresničen sklep, si s takim nezdravim argumentom ne moremo kaj dosti pomagati.

V tem prispevku nas bosta bolj kot preverjanje resničnosti premis zanimali drugi dve merili, ki sodita k logiki. Kadar nista izpolnjeni, imamo opraviti s slabim, nepravilnim sklepanjem.

3. Kaj so zmote

Argument z resničnimi premisami, ki pa ne izpolnjuje drugega ali tretjega merila, lahko vodi v resničen sklep le po naključju. Tak argument ne podpira sklepa in je primer zmotnega sklepanja. V logiki se uporablja pojem zmota za tipične napake, ki se pojavljajo v zmotnem sklepanju in uničujejo argumente. Vsaka zmota predstavlja določen tip nepravilnega sklepanja. V strokovni literaturi se pojem zmota uporablja pogosto tudi za argument, ki vsebuje zmoto določenega tipa.

Če si ponovno ogledamo začetna primera, lahko hitro ugotovimo, da je v zgledu 2 kršeno drugo merilo za zdrav argument. Sklepanje iz samo dveh primerov (brez dodatnih premis) na splošno zakonitost je prav gotovo posplošitev, ki ni dovolj dobro podprta. Napako, ki je narejena v zgledu 2, odkrijemo brez posebnih težav. Velikokrat pa naletimo na argumente, ki se nam zdijo na prvi pogled povsem prepričljivi in jih ne prepoznamo za zmote tako hitro. Tak je na primer argument, ki ga pogosto uporabljajo nasprotniki legalizacije splava.

Zgled 3: "Zarodek ob rojstvu imamo za človeško bitje. Zdi se, da ni neke določene točke v času nosečnosti, ko domnevno nečloveški zarodek postane človeško bitje. Torej lahko sklepamo, da zarodek ob spočetju ni bil nič manj človeško bitje, kot je ob rojstvu." (Glej 5.4)

Zmote nas najpogosteje vodijo do napačnega sklepa. Toda tudi če je sklep po naključju resničen, ga tak zmoten argument ne dokazuje. Če želimo uspešno preverjati argumente drugih ali racionalno podkrepiti svoje trditve, se moramo naučiti prepoznavati zmote. Pomembnost tega so spoznali že starogrški filozofi. Prvi je razvrstil zmote (sofizme) Aristotel. V srednjem veku so jih natančneje obdelali sholastiki in jim dali latinska imena, ki jih uporabljamo še danes. Nato se je s to temo bolj kot logika ukvarjala retorika. V zadnjem času, ko se je predvsem v Ameriki začelo razvijati "kritično mišljenje" (critical thinking) in se je povečalo zanimanje za neformalno logiko, je tudi med logiki in filozofi oživelo preučevanje zmot.

Logiki zaradi večje preglednosti razvrščajo zmote v več skupin.

4. Formalne zmote

Gre za zmote deduktivnega sklepanja. Formalne zmote so posledica kršenja pravil sklepanja ali pa sledijo pravilu, ki je napačno. Pri prepoznavanju takih zmot moramo ugotoviti, katero pravilo kršijo, in pokazati, da je argument neveljaven. Najbolj splošna metoda za to je, da poiščemo protiprimer. Konstruiramo argument, ki ima enako obliko kot izhodiščni argument, a ima očitno napačen sklep.

Zmota nedistribuiranega srednjega termina

Pri tej zmoti je kršeno pravilo silogistike o distribuiranosti pojmov.

Zgled 4
Vsi državljani Slovenije so lastniki delnic. (Vsi A so B.)

Vsi moji prijatelji so lastniki delnic. (Vsi C so B.)

Torej so vsi moji prijatelji državljani Slovenije. (Vsi C so A.)

Če uporabimo metodo absurdnega primera in namesto A pišemo psi, namesto B sesalci in namesto C konji, dobimo iz dveh resničnih

premis "Psi so sesalci" in "Konji so sesalci" očiten nesmisel, da so vsi konji psi. Tako smo pokazali, da iz resničnih premis sledi neresničen sklep. Zgled 4 je torej primer deduktivno neveljavnega argumenta.

Med formalnimi zmotami omenimo še dve, ki nas lahko zavedeta zato, ker sta zelo podobni dvema veljavnima in pogosto uporabljenima oblikama sklepanja, modusu ponensu (MP) in modusu tolensu (MT).

Zmota zanikanega antecedensa

Zgled 5
Če bo jutri močno snežilo, bo slalom odpovedan.

Jutri ne bo močno snežilo.

Torej slalom ne bo odpovedan.

Če A, potem B	*MP: Če A, potem B.*
Ne A.	*A.*
Torej ne B.	Torej B.

Zmota potrjenega konsekvensa

Zgled 6
Če bo jutri močno snežilo, bo slalom odpovedan.

Slalom bo odpovedan.

Torej bo jutri močno snežilo.

Če A, potem B	*MT: Če A, potem B.*
B.	*Ne B.*
Torej A.	Torej ne A.

Za obe zmoti si lahko hitro izmislimo proti-primer in tako ovržemo veljavnost sklepanja.

5. Neformalne zmote

Med neformalne zmote uvrščamo zmote induktivnega sklepanja in zmote, ki kršijo katero od zahtev tretjega merila za zdrav argument, to je relevantnost, nekrožnost, jezikovno nedvoumnost in potrjenost domnev. Pri neformalnih zmotah je prepoznavanje v mnogih primerih težje kot pri formalnih. Argumenti so velikokrat obteženi z leporečjem, tako da ni lahko izluščiti bistva. Ovira je tudi občutljivost za širši kontekst. Sklepanje, ki je v nekem kontekstu zmotno, lahko ob dodatnih informacijah postane pravi argument. Točna identifikacija zmote je včasih težka tudi zato, ker je v argumentu včasih kršeno več načel dobrega sklepanja.

Avtorji, ki se ukvarjajo z neformalno logiko, so identificirali veliko različnih tipov neformalnih zmot. V tem prispevku bomo obravnavali le nekatere najpogostejše. Poleg slovenskega bodo navedena še latinska ali angleška imena, ki jih običajno najdemo v literaturi.

5.1 Zmote zaradi jezikovnih dvoumnosti

Pomembno načelo, ki se ga moramo držati pri argumentiranju, je jezikovna jasnost. Besede so vedno lahko vir nesporazumov, saj že majhna sprememba v kontekstu povzroči spremembo v pomenu. Zato moramo biti pri argumentiranju na ta pojav še posebno pozorni. Če zlorabimo nejasen pomen besede, fraze ali stavka, zagrešimo zmoto. Da bi se temu izognili, moramo imeti v mislih nedvoumen pomen besed, ki nastopajo v argumentu. To dosežemo tako, da natančno definiramo ključne pojme, ki jih uporabljamo.

Semantično dvoumje (ambiguity)

Pri tej zmoti se lahko beseda, ki jo uporabljamo v argumentu, interpretira na dva ali več načinov, vendar ni jasno, kateri je izbran.

Zgled 7
"Dare je včeraj kupil nov avto."

Beseda "nov" ima v tem stavku lahko dva pomena: 1. avto, ki je tovarniško nov, in 2. avto, ki je že rabljen, a ga Dare prej ni imel. Zato bi bilo iz stavka neustrezno sklepati o starosti avta.

Sintaktično dvoumje (amphiboly)

Pri tej zmoti sklepamo iz premis, katerih formulacija je dvoumna zaradi slovnične kon-

strukcije. Znani primeri so prerokbe antičnih oraklov.

Zgled 8
Ko se je lidijski kralj Krez odpravljal na vojno s Perzijci, se je šel posvetovat v preročišče v Delfih. Dobil je tak odgovor: "Če bo Krez prekoračil reko Halis, bo razrušeno veliko kraljestvo." Navdušen nad prerokbo, ki jo je razumel tako, da bo on porušil perzijsko kraljestvo, je napadel Perzijce. Toda bil je premagan. Ko se je pritožil v Delfih, je dobil odgovor, da je bila prerokba povsem resnična. Krez je razrušil veliko kraljestvo - svoje lastno.

Neustrezen poudarek

Ta zmota nas zavede v nepotrjen sklep z neustreznim ali nenavadnim poudarkom besede ali fraze, na primer: citiranje dela besedila zunaj konteksta, tako da dobi drugačen pomen, kot ga je želel avtor; naslovi, ki zavajajo bralca; poudarek ali spremenjena intonacija v govoru. Z zmoto neustreznega poudarka nas velikokrat zavajajo v reklamah.

Zgled 9
Na reklamnem letaku piše z velikimi črkami:

Zadnja novica.
Ljubljana:
SUPER DOBITEK V NAGRADNI IGRI 300+1
OLGA MARKIČ DOBI MERCEDES C180.

Na dnu letaka, slabo vidno in z majhnimi črkami piše:

Ta novica se lahko pojavi v dnevnem časopisu.

5.2 Zmote relevance

Če želimo, da premise podpirajo sklep, morajo biti z njim v relevantni zvezi. Argument, v katerem premise dokazujejo nekaj drugega, kot je naš sklep, zgreši poanto (lat. ignoratio elenchi). Ali drugače povedano, sklep ne sledi iz premis argumenta (lat. non sequitur). Vse zmote relevance so non sequitur, lahko pa jih opredelimo še natančneje. Naštejmo le nekaj primerov.

Argument iz nevednosti (ad ignorantiam)

Pri argumentu iz nevednosti naredimo napako v sklepanju, tako da iz nevednosti sklepamo na vednost. Argument nastopa v dveh oblikah:

A) *Ni dokazano, da je stavek A resničen; torej, A je neresničen.*

B) Ni dokazano, da je stavek A neresničen; torej, A je resničen.

To, da še ni dokazano, da je stavek A resničen (neresničen), še ne pomeni, da ne more biti dokazano, in zato ne pove ničesar o resničnosti ali neresničnosti stavka A.

Zgled 10
Danilo: "Kako veš, da telepatija obstaja?"

Mitja: "Ker še nihče ni dokazal, da telepatija ne obstaja."

V tem primeru je Mitja le prestavil breme dokaza na Danila, ni pa dokazal svoje trditve.

Zgled 11
"Kadar občutim lepoto pesmi, se tega občutka ne zavedam kot fizikalnega (nevrološkega) procesa. Torej se ga zavedam kot nefizikalnega."

Kot je opozoril filozof Armstrong, se filozof, ki tako zagovarja dualistično stališče glede telesa in duha, ujame v podobno past kot gledalci iluzionistične predstave. Iluzionist pokrije nekomu glavo s črnim prtom in jo postavi pred črno ozadje, medtem ko je telo močno osvetljeno. Ker gledalci ne vidijo glave, mislijo (napačno), da vidijo, da je telo brez glave. Tako tudi dualist iz "ne zavedam se, da A je B", ne more sklepati na "zavedam se, da A ni B".

Upravičena pa je uporaba argumenta iz nevednosti na sodišču. V tem primeru mora biti breme dokaza na strani tožilca, ki mora dokazati, da je obdolženec kriv, sicer velja za nedolžnega.

Argument proti človeku (ad hominem)

Pri tem argumentu gre za napad na človeka,

ki podaja oziroma zagovarja neko stališče, ne pa za razumno navajanje razlogov. Nasprotnik napade njegov značaj, status, pripadnost neki skupini (rasi, stranki) ali pa zvezo med njim in okoliščinami. Napade lahko tudi nekonsistentnost med prepričanjem te osebe in okoliščinami, v katerih jih ta zagovarja (to quoque). Zmotni argument zavrnemo s prikazom, da njen značaj ali okoliščine nimajo nič opraviti z resničnostjo trditve.

Zgled 12
Politik: "Predlagam 3. različico trase za gradnjo avtoceste."

Vaščan: "Ti, ki ti gre samo za oblast, že ne boš odločal, kje bo šla cesta."

Zgled 13
"Praviš, da ne bi smel piti. Toda ti že cel teden nisi bil trezen."

Argument iz ljudstva (ad populum)

Namesto evidence in racionalnega argumenta se pri tem argumentu sklicujemo na splošno ljudsko mnenje.

Zgled 14
Mama: "Zakaj gledaš to neumno televizijsko nadaljevanko?"

Sin: "Zato, ker jo gledajo vsi moji sošolci."

Zmote krožnega sklepanja

Pri teh zmotah že vnaprej predpostavimo resničnost tistega, kar šele želimo dokazati. V želji, da bi dokazali trditev, poiščemo take premise, ki so le z drugimi besedami izražen sklep (*lat. petitio principii, angl. begging the question*). Tak argument ima obliko: *S je resničen, zato ker je S resničen*. Argument je veljaven, ne krši načela relevantnosti, vendar ničesar ne dokazuje. Ko analiziramo argument, moramo najprej ugotoviti, kaj natančno avtor trdi v premisah in kaj v sklepu, da potem prepoznamo zmoto krožnosti.

Zgled 15
V želji, da bi zagovarjal relevantnost filozofije, je profesor podal trditev: "Odgovorimo lahko na vsa filozofska vprašanja." Da bi podkrepil svojo tezo, je dodal: "Bilo bi zelo neverjetno, da bi se jaz, profesor filozofije, lotil življenjske naloge preučevanja filozofskih vprašanj, če bi menil, da so nerešljiva. Trdim, da če bi bilo filozofsko vprašanje takšno, da ne bi imelo realnih možnosti za rešitev, ne bi bilo filozofsko vprašanje." (Damer 1980) Kot pravi avtor sam, ga je neki bister študent opozoril na krožnost njegovega izvajanja. Profesor je namesto empirične trditve o filozofskih vprašanjih le pojasnil, kako uporablja izraz filozofsko vprašanje.

V argumentu lahko nastopa tudi več trditev, ki se podpirajo v krogu. Argument ima obliko:

S je resničen, ker je A resničen. In A je resničen, ker je B resničen. In B je resničen, ker je S resničen.

Zgled 16
Ana: "Bog zagotovo obstaja."

Marko: "Kako veš?"

Ana: "Ker tako piše v bibliji."

Marko: "Zakaj naj bi verjel bibliji?"

Ana: "Ker je biblijo narekoval Bog."

5.4 Zmote nepotrjenih predpostavk

V to skupino sodijo argumenti, ki so zmotni zato, ker temeljijo na vprašljivih načelih (predpostavkah). Čeprav se nam zdijo sprejemljiva in so lahko resnična v nekaterih kontekstih, niso splošno resnična in sklep, ki temelji le na njih, ni dobro podprt. To lahko pokažemo z metodo absurdnega primera, tako da primerjamo obliko izhodiščnega argumenta z drugim povsem enake oblike, ki ima očitno napačen sklep.

Zmota kontinuuma (sorites; slippery slope)

Sklepanje temelji na problematičnem načelu kontinuuma, ki predpostavlja, da so majhne razlike vedno nepomembne. V to skupino spada argument proti splavu (zgled 3), ki smo ga omenili na začetku. Da bi pokazali, da gre za zmoto, lahko konstruiramo argument, ki ima enako obliko kot izhodiščni argument, a

ima očitno napačen sklep (metoda absurdnega primera).

Zgled 17
"Ker imamo ozračje s temperaturo 30 °C za vroče in ker se zdi, da ni neke določene točke med dvigovanjem temperature od 10 °C do 30 °C, v kateri bi domnevno nevroče ozračje postalo vroče, lahko sklepamo, da tisto s temperaturo 10 °C ni bilo nič manj vroče kot ono s temperaturo 30 °C."

Naj poudarimo, da s tem nismo dokazali neresničnosti sklepa , temveč le, da argument, ki ga je uporabil nasprotnik splava, ne vzdrži. Če želimo dokazati, da je sklep prvotnega argumenta neresničen, se moramo potruditi in poiskati argument, ki bo to dokazoval.

Zmota kompozicije

Ta zmota sloni na domnevi, da ima celota vedno iste lastnosti kot posamezni deli. Iz lastnosti posameznih delov sklepamo na lastnost celote.

Zgled 18
Človek se zaveda samega sebe. Človek je del vesolja. Torej se vesolje zaveda samega sebe.

Zmota delitve

Ta zmota je ravno obratna kot zmota kompozicije. Gre za zmotno sklepanje iz lastnosti celote na lastnost posameznih delov.

Zgled 19
Prvi letnik študentov filozofije je letos zelo dober. Mojca, ki je letos študentka 1. letnika filozofije, je torej zelo dobra študentka.

6. Zaključek

V članku sem predstavila nekaj primerov zmot, predvsem tistih, ki kršijo tretje merilo zdravega argumenta. Če bi hoteli opisati vse, bi lahko napisali debelo knjigo. Bolj kot izčrpen popis zmot se mi zdi pomembno, da se napak v sklepanju sploh zavedamo. Da pa je zmotno sklepanje lahko tudi zabavno, se lahko prepričamo iz naslednjega odlomka:

"Če se pelješ iz našega mesta v sosednje, potrebuješ dve uri," je dejal profesor. "Ampak če se pelješ dvakrat hitreje, potrebuješ samo eno uro."

"Seveda," je dejal polkovnik.

"In če se pelješ še enkrat hitreje, potrebuješ samo pol ure."

"Drži," je rekel polkovnik.

"In če se pelješ dovolj hitro, ne potrebuješ sploh nič časa, tako da si tam isti trenutek, ko si se odpeljal. Dobro," - profesor se je ob stvari navdušil in se razvneto nagnil naprej. "Če se pelješ še hitreje, boš potreboval manj kot nič časa, tako da boš prišel tja, še preden si se odpeljal. Ali razumeš?"

"Popolnoma," je rekel polkovnik, čeprav ni razumel ničesar.

"Dobro," je nadaljeval profesor in migal z dolgimi, suhim prstom. "To se pravi, kolikor dalje greš, toliko prej boš tam, in če greš dovolj daleč, boš prišel tja nekaj let prej." (Hunter 1976, 7)

Literatura:

Copi, I. M., in Cohen, C. (1994), *Introduction to Logic*, Maccimilian Publishing Company, New York.

Damer, T. E. (1980), *Attacking Faulty Reasoning*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.

Hunter, N. (1976), *Profesor Modrinjak*, Mladinska knjiga, Ljubljana.

Nolt, J. (1988), *Theory and Problems of Logic*, Schaum's Outline Series, McFraw-Hill.

Walton, D. N. (1989), *Informal logic*, Cambridge University Press.

Etika

Branko Klun

Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu Poskus primerjave

Uvod

Pričujoči esej je v dobesednem pomenu poskus (fr. essai), ki želi potegniti vzporednice med klasiki etične misli v različnih zgodovinskih obdobjih. Vprašanje etike je namreč treba obravnavati v danem zgodovinskem okviru. Vendar ob tem ne gre za historični relativizem etičnih načel. Zgodovinska odvisnost zadeva predvsem vprašanja in manj odgovore. V zgodovini se namreč spreminja samo pojmovanje etike. Tako npr. antično (in srednjeveško) etiko zaznamuje vprašanje o Dobrem (*agathon*, bonum), ki hkrati povzema bistvo človeka ter pomeni njegovo uresničitev. Nasprotno pa v novem veku, ki izgubi antični ontološki horizont, to vprašanje postane tuje oziroma je razumljeno povsem na novo. V ospredje novoveške etične misli stopi individualna moralnost in njene univerzalne utemeljitve.

Tako sta nakazani dve glavni obdobji, na kateri šolsko razdelimo zgodovino zahodne misli: antika (s srednjim vekom) in moderna (ali novi vek). Antično obdobje zaznamuje ontološka misel, ki izraža inteligibilnost stvarnosti. Človek je vključen v univerzalni ontološki red. Nasprotno pa novi vek za svoje miselno izhodišče postavi človeka v njegovi subjektivni individualnosti. Celotna stvarnost je zvedena na vprašanje človekovega spoznanja. Novoveška epistemologija zasenči antično ontologijo. Edino oporo pri utemeljitvi vednosti najde subjekt v univerzalnosti uma. Vendar pa XX. stoletje le-temu odreka vlogo poslednjega temelja. Novoveški subjekt, ki naj bi bil v popolni oblasti samega sebe in utelešal občeveljavno racionalnost, je postal radikalno vprašljiv. Predhodna pogojenost subjekta in s tem povezana izguba enovite racionalnosti naznanjata novo obdobje, poimenovano tudi postmoderna. Zanjo je značilna odsotnost občih izhodišč in predpostavk oziroma pluralnost racionalnega diskurza.

Etična vprašanja so odvisna od razumevanja človeka (antropologija) v sklopu danega pogleda na svet (Weltanschauung), ki obvladuje posamezno obdobje in postavlja meje etični misli. V tem eseju zastopajo našteta obdobja trije filozofi, ki so po eni strani izražali dani zgodovinski trenutek, po drugi pa so ga soustvarjali: poleg klasikov Aristotela in Kanta je kot predstavnik etike v postmoderni izbran francoski filozof judovskega rodu Emmanuel Levinas[1]. Čeprav ga po njegovi vplivnosti ne moremo postavljati ob bok prvima dvema, je njegova misel tako izvirna, da si zasluži predstavitev in hkrati umestitev v širši kontekst etičnih pristopov. Levinas se razlikuje od Aristotela in Kanta tudi po svojem odnosu do

1 Emmanuel Levinas (1905-1995). Temeljna dela: *Totaliteta in neskončno* (1961), *Drugače kot biti ali onkraj bitnosti* (1974) in *O Bogu, ki vstopi v mišljenje* (1982). V slovenščini razpolagamo zgolj s prevodom njegovih poznih predavanj pod naslovom *Smrt in čas* (Ljubljana 1996). Sicer pa je doživel več predstavitev v revialnem tisku (med drugim v *Novi reviji* 153/154).

zgodovinskega trenutka. Do postmoderne je kritičen, čeprav sprejema njene postavke. Zaveda se namreč, da časa ni mogoče obrniti nazaj. Vendar pa odstavljeni subjekt in poljubnost racionalnosti naredita vprašljiva humanizem in obče veljavna moralna merila. Postmoderna je vprašljiva z etičnega vidika. Levinasova filozofija zato ni predstavnica postmoderne, temveč predvsem odgovor na njen izziv.

Tematika je preobsežna, da bi dovoljevala poglobljeno analizo. Članek naj bi zgolj skiciral temeljne smernice in se poskušal osredotočiti na bistveno. Zato je prisiljen veliko (včasih preveč) poenostavljati. Toda kljub tej nevarnosti je treba osnovati širše sinteze, ki naj mišljenju pomagajo obvladovati zapleteno tematiko in imajo predvsem propedevtično vrednost.

Aristotel: etika kot uresničevanje človekovega dobra

V ospredju grške filozofije je teoretična misel. Po Aristotelu ima človekovo udejstvovanje tri osnovne razsežnosti: motrenje (*theoria*, contemplatio), delovanje (*praxis*) in proizvajanje (*poiesis*). Najvišja dejavnost je motrenje, ki je naravnano na to, kar je dano samo po sebi in ni sad človeškega dela. Odtod primat teoretične filozofije. Slednja je razdeljena v dve znanosti: fiziko in teologijo. Prva motri spremenljivo naravo (*physis*), ki se rojeva in izginja, druga pa zre nespremenljiv zvezdni svet, ki ga utemeljuje božansko (*theon*), in je zato najvišja znanost. Motreče-razmišljajoče življenje (*bios theoretikos*) je najvišja oblika človekovega udejstvovanja.

Primat teorije je povezan z načinom doživljanja sveta. Svet Aristotela in grških filozofov je na prvem mestu umljiv, inteligibilen. Univerzalni *logos* je najgloblja značilnost bivajočega. Poslanstvo človeka, obdarjenega z umom, je odkriti ta logos. Filozofija je zato v prvi vrsti ontologija. Grški filozofi so osupli nad inteligibilnostjo realnega. Fascinira jih dejstvo, da je bivajoče logično in da je ta logika hkrati inherentna človeškemu umu. Svet ni več ne(do)umljiv; ni se treba zatekati k mitom - z razumom postane svet udomačen oziroma postane dom za človeka. V razumni urejenosti sveta (*kosmos*), ki mu vlada univerzalni ontološki red, je soudeležen tudi človek kot njegov del.

Vsako bivajoče (*to on*) je logično. To pomeni, da je v njem udejanjen univerzalni logos kot bistvo, narava ali esenca, ki je pred vsako individualnostjo. Tudi človek je tako razumljen. Izhodišče razumevanja človeka ni moja lastna subjektiviteta - kot v novem veku -, temveč človek nasploh, njegova narava, njegovo bistvo, ki ga je mogoče uzreti z razumom. Človekova individualnost je udejanjenje njegove obče narave. Vendar pa človek pripada svetu, ki je spremenljiv in naključen. V njem vlada gibanje in spreminjanje. Zato je temeljna človekova razsežnost tudi delovanje. Aristotel razlikuje med delovanjem (*praxis*) in proizvajanjem (*poiesis*), slednje kot zadovoljevanje življenjskih potreb. Praksa pa je več kot zgolj ohranjanje življenja; je prizadevanje za *dobro* življenje. Za Aristotela je - drugače od novodobnega pojmovanja, ki do neke mere izenači delovanje in proizvajanje - življenje praxis in ne poiesis.

Kaj je dobro življenje? Človek je obdarjen s človeško naravo, toda hkrati je poklican, da v svojem delovanju to naravo v polnosti uresniči. Pri tem je udejanjenje človeškega bistva pojmovano kot *dobro* (v samostalniškem smislu). Dobro Aristotel opredeli kot cilj (*telos*), h kateremu je vse usmerjeno. Spremenljivost, gibanje, časovnost človeškega življenja je teženje k udejanjenju dobrega, ki "privlači" človeka. Teženje razume Aristotel po shemi: zmožnost (*dynamis*) - dejanskost (*energeia*) - delo (*ergon*; ne v smislu delovanja, temveč delo kot stvaritev, kot opus, kot udejanjenje). Ključni pojem je energeia (dbs. biti-na-delu). Pri tem pa je odločilno, da

Aristotel tega modela ne misli glede na možnosti, temveč glede na cilj - torej teleološko. Človekovo delovanje teži k popolnemu udejanjenju, k popolnosti, k dovršenosti svojega bistva oziroma cilja (*entelecheia*, biti-na-cilju). Pri tem je razvidno, da se ontološko bistvo povsem sklada z dobrim.

Vendar pa udejanjenje lastnega bistva predpostavlja, da človek uzre svoj telos. Tako je sklenjen krog med razumom (*nous*) kot najodličnejšo lastnostjo človeškega bistva in delovanjem kot težnjo po udejanjenju tega bistva. Človek mora udejanjiti dispozicijo uma, da bi dosegel spoznanje sebe in življenja. Zato je prvo delovanje udejanjanje razuma, vodenje "razumnega" življenja. Od tod sledi prvenstvo teoretičnih (dianoetičnih) pred praktičnimi (etičnimi) vrlinami, čeprav oboje zadeva človeško delovanje. Vrlina (*arete*, virtus) je etični pojem, ker je povezana s časovnostjo prakse. Za vrlost ne zadostuje uvid, temveč stanovitnost v izvajanju. Vrlina mora vzdržati v času; vrla dejanja morajo postati del navade (habitus). Kljub primatu teorije Aristotel poudarja, da etična drža (*hexis*) ni pridobljena z umnim uvidom, temveč z vajo, učenjem, navajanjem.

Dianoetične vrline se spet razdelijo glede na nespremenljiv (umevanje počel /*nous ton archon*/, znanost /*episteme*/ in modrost /*sophia*/) ali spremenljiv predmet uma. Pri slednjem Aristotel razlikuje med vrlino narejanja ali proizvajanja (*poiein*), ki je umetnost v smislu veščosti (*techné*), in vrlino delovanja (*prattein*), ki je pametnost (*phronesis*, prudentia). Prav slednja je temeljna za etično delovanje in predstavlja prehod k etičnim vrlinam, ki se poleg splošnih vrlin srčnosti (*andreia*) in zmernosti (*sophrosyne*) nanašajo na različna področja človekovega delovanja (denar in imetje, čast in ugled, komunikacija z drugimi, politično življenje). Pametnost spoznava prava sredstva in poti delovanja, ki vodijo k uresničevanju dobrega, in tako usmerja etične vrline. Sodelovanje pametnosti in vrline (ki ga odseva tudi pojem sredine /*mesotes*/ med ekstremi), ki določa voljo (*bulesis*), da se usmeri k dobremu, zaznamuje dobro življenje. Najvišje dobro za človeka, cilj etične prakse in udejanjenje človeškega bistva pa je v srečnosti (*eudaimonia*). To najvišje dobro odlikuje hkrati že omenjena odličnost (dovršenost) in samozadostnost (*autarkeia*).

Temeljni etični odnos pri Aristotelu ni medčloveško razmerje, odnos do drugega, temveč odnos do samega sebe. Natančneje, gre za odnos med menoj in mojo ontološko naravo, ki je hkrati človeški "ideal". Etično delovanje zadeva iz(po)polnitev te narave, ki je kljub občosti moja lastna. Napetost med "bitjem" (Sein) in "najstvom" (Sollen), ki v različnih oblikah konstituira vsakršno etiko, je v tem primeru razkorak med dejanskim stanjem človeka in idealom odličnosti, pri čemer je odnos do sočloveka drugotnega pomena. Aristotel brez dvoma pripisuje veliko vrednost prijateljstvu (*philia*), ki ga na dolgo opisuje v *Nikomahovi etiki*. Prav tako je res, da je za Aristotela socialni odnos (človek kot socialno, politično bitje) globlji kot individualna posamičnost. Vendar je socialnost lastnost človekovega *bistva*. Tudi prijateljstvo je vrlina, ki uresničuje našo družbeno naravo in je zato umeščena v okvir *moje* odličnosti. Odnos do drugega se torej ne "dogaja neposredno", temveč je posredovan z ontološkim pojmovanjem človeka oziroma njegovega bistva. Grška etika ne pozna obveznosti do sočloveka kot takšnega, njena skrb je uresničevanje ontološkega reda, ki je onkraj posamičnosti. Socialnost je torej ontološka in ne etična. V tej luči je laže doumeti tudi Aristotelove težave z ontološkim statusom sužnja, ki so sicer spričo veličastnega osnutka etike tega filozofa teže razumljive.

Kant: morala kot vladavina umnosti

Nov pristop k etičnim vprašanjem v novem veku je posledica preobrata, ki je postopoma

odpravil antični miselni horizont. Prehod v novi vek na ravni mišljenja zaznamuje izguba kozmosa kot univerzalnega ontološkega reda ter prelom enotnosti med človekom in svetom. Človek se znajde povsem sam. Sam je v univerzumu, ki je v nasprotju z zaključenim in končnim kozmosom antike odprt in neskončen (Kopernik), kot tak pa tuj in grozeč. Sam je pred religioznim vprašanjem lastnega odrešenja (Luther), ker je krščansko srednjeveško miselno obzorje (ki je precej preoblikovalo antiko) omajano. Človeku je zato naloženo, da na novo utemelji vednost (Descartes). Individualnost (vsakokratna moja subjektiviteta) postane nova izhodiščna točka, ki je predhodna vsaki občosti. Le-ta se izraža v pojmu zavesti kot samo-razmerja (avto-relacije). Posameznik ni predstavnik človeške vrste (narava, bistvo), temveč prva resničnost. Na ravni antropologije prideta v ospredje volja in svoboda, ki se nanašata na posamično subjektivnost in se zoperstavljata univerzalnosti uma ter njegovemu značaju nujnosti. V antičnem intelektualizmu je imel pojem svobodne volje, ki naj bi bila neodvisna od razuma, bistveno manjšo vlogo.

Prizadevanje Kantove filozofije je treba razumeti glede na prevladajoče miselno obzorje. Kanta vodi eno samo pereče vprašanje: kako naj doseže radikalno posamičen in kontingenten človek univerzalni smisel svojega bivanja? Res je, da se v vprašanju kaže tudi vpliv krščanstva, vendar pa je judovsko-krščansko miselno izročilo pri prehodu v novi vek odločilno soudeleženo (čeprav bi bilo treba to tezo natančneje utemeljiti). Vprašanje je Grkom v marsičem tuje, saj je pred posameznikom že dano bistvo človeka, tako pa tudi cilj (telos) in smisel. Kant se srečuje z dvojno praznino. Po eni strani je grški ontološki red presežen. Prva danost je svoboden in avtonomen posameznik. Njemu samemu je zaupana naloga, da določi, kar je (avto-determinacija), čeprav tega ni razumeti v smislu Sartrove svobode. Če pa ni človeškega bistva, ni mogoče vsebinsko opredeliti specifično dobro, ki bi se skladalo s človeško naravo. Zato Kant tudi ne more dati seznama vrlin v Aristotelovem smislu. Druga praznina, pred katero stojita Kant in novi vek, je preseženost krščanskega kozmosa, ki je utemeljeval srednjeveško miselno obzorje in ponudil človeku univerzalni religiozni smisel. Zgodovino novoveške misli lahko razlagamo predvsem kot sekularizirano iskanje odrešenja, ki doseže svoj vrh s Heglom.

Edina možnost, s katero se da preseči novoveški individualizem, se kaže v razumu. Sprava med posamičnostjo subjekta in univerzalno racionalnostjo je temeljna značilnost Kantovega kopernikanskega obrata na področju teoretičnega uma. Kljub novemu središču celotne stvarnosti, ki ga predstavlja transcendentalni subjekt, spoznanje (vednost) ne izgubi svoje obče veljavnosti. Transcendentalni apriori je objektivnejši kot subjektivnost, četudi je vezan na subjekt. Enak cilj zasleduje Kant tudi pri morali. Človekovo delovanje se mora ravnati po razumu oziroma postane udejanjanje racionalnosti. Kaj pa pomeni um v praksi oziroma praktični um? Praktični um mora določiti zakon, ki bo odločal, kako naj človek *moralno* živi. Moralni zakon pa bo le tedaj zadovoljil merilo univerzalnosti, če bo očiščen vsake konkretne vsebine, ki je nujno vezana na individualno čutnost. Kant ostaja zvest Platonovi delitvi stvarnosti na fenomenalno in noumenalno, zaradi česar je tudi človek "državljan dveh svetov". Po eni strani je čutno bitje, podvrženo naravi in njenemu determinizmu, po drugi pa obdarjen z umom, ki mu omogoča *svobodo*. Čutnost je sinonim za individualnost, nasprotno pa je um sposoben univerzalnosti.

Moralni zakon mora biti potemtakem čista forma, sicer ne bi spadal v čisti um, ki dviga človeka iz njegove individualnosti v kraljestvo univerzalnega smisla in igra pri Kantu skoraj religiozno vlogo za naše "odrešenje". Ta čista forma je *kategorični imperativ*. Njegova kate-

goričnost je v tem, da se umu nalaga sam od sebe (avto-impozicija); da ga um ne more ne sprejeti, ne da bi pri tem izdal oziroma zanikal samega sebe. Zato ga Kant poimenuje tudi fakt uma (Faktum der Vernunft). Univerzalni moralni zakon tako razodeva neobičajno "neodvisnost" od moje individualnosti, toda kljub temu ga odkrivam kot svoj najintimnejši del (v nasprotju s heteronomnimi zakoni). Kot čista forma ne vsebuje vsebinskih določil ravnanja, ne opisuje nikakršnega cilja ali dobrega, temveč zahteva, da vanjo "vnesemo" konkreten moralni položaj in izpolnimo, kar je v tem primeru naša dolžnost.

Morala pri Kantu je uresničevanje moralnega zakona, ki je krona *mojega* uma. Živeti po tem zakonu je uresničenje mene samega, moje lastne človeškosti. Živeti v skladu z moralnim zakonom, tj. živeti moralno, pomeni hkrati udejanjati lastno svobodo, čeprav zveni paradoksalno. Vendar pa *narava* (v drugem smislu kot pri Aristotelu) in njej pripadajoča čutnost ne pozna svobode, temveč le neizogibni determinizem po zakonu vzroka in posledice. Ravno v tem, ko človekovo dejanje ne sledi "patološkim" nagibom, ko ga ne motivira iskanje posebnega stanja čutov (ugodja, sreče), temveč se ravna iz čiste *dolžnosti*, ki mu jo razodeva kategorični imperativ, človek dokazuje in udejanja pravo svobodo. Hkrati je le takšno delovanje moralno in ne zgolj naravno.

Napetost med bitjem in najstvom, ki je pri Aristotelu razkorak med aktualnostjo in teleološkim idealom, je pri Kantu razkorak med mojim posamičnim *naravnim* bitjem in univerzalnim *moralnim* najstvom. Morala je boj proti egoizmu, tj. proti naravni volji, ki stremi po sreči mojega ega. Primat individualnosti postavi egoizem kot naravno stanje. Morala je nenehen trud za premagovanje te naravne težnje. Dispozicija oziroma pripravljenost na ta trud je volja, ki je nasprotna naravni volji in se pokorava imperativu razuma. Kant jo imenuje *dobra volja*, edino in najvišje dobro. Pri Aristotelu je dobro vsebinsko določeno, pri Kantu pa je "materialno" dobro izraz naravne težnje in zato ne more utemeljevati moralnosti. Merilo moralnosti, edino pravo, formalno dobro je čistost namere oziroma dobra volja. Za Aristotela je telos tisti, ki oživi etičnost. Kant pa nasprotno postavi moralo na "začetek", v namero ali voljo.

Morala je premagovanje egoizma, toda zanimivo je, da problem egoizma pri Kantu ni povezan z vprašanjem drugega človeka (oziroma altruizma). Egoizem je premagovanje neavtentičnega, naravnega jaza v korist umnega, svobodnega in avtonomnega jaza. Toda ravno iz tega izvira rigoroznost, ki je očitana Kantovi morali. Nepristranski in hladni razum, ki sprejema moralne odločitve, ustvarja vtis, da Kant razčlovečuje moralo. V resnici pa je želel ravno nasprotno: dati umu moralni pomen. Resnična Kantova veličina je prav v poskusu, da bi predstavil moralo kot "bistvo" človeka in da bi postavil praktično vlogo uma pred njegovo teoretično udejstvovanje.

Levinas: etika kot odgovornost za drugega

Postmoderna je nejasna in sporna oznaka. Tu jo pojmujemo v širokem smislu, kot obdobje, ko razum ni več avtonomna in občeveljavna instanca, ki je v novem veku zagotavljala skupno osnovo racionalnega diskurza. Iz te perspektive lahko postavimo začetek postmoderne že v obdobje filozofov, ki so se uprli Heglovem poveličevanju razuma in umnosti. Po veličastni Heglovi stvaritvi razum izgublja svojo avtonomijo in samoopravičevalni značaj. Odvisen je od danosti, ki so izvornejše kot on sam. Ta odvisnost se v različnih filozofskih pristopih spreminja. Enkrat ga določa iracionalna volja (Schopenhauer, Nietzsche), drugič predeksistentna jezikovna paradigma (filozofija jezika, hermenevtika). Posebej ga opredeljuje tudi nezavedno (Freud, psihoanaliza), ki prinaša važne filozofske posledice. Pavšalno rečeno, določa ga tudi eksistenca

(ali biti), ki je pred esenco (eksistencializem, Heidegger). V novejšem času postavljajo razum v odvisnost od različnih struktur (francoski strukturalisti). Skupna poteza teh miselnih tokov je nezaupnica kartezijanskemu *egu* kot samorazvidnost racionalne refleksije. Slednjemu odrekajo zmožnost samoutemeljitve, saj ga določa nekaj drugega, kar je izvornejše od samorefleksije. Od tod pomen *drugega* v postmoderni misli.

Posledica izgube avtonomnega in vse povezujočega razuma je pluralnost racionalnega diskurza. Postmoderna stoji v znamenju maksime "anything goes". Tudi v etiki se kaže, da ni univerzalnega merila. Pluralnost in toleranca postaneta najvišji kategoriji. Zdi se, da je etika "ethos" nekega načina življenja, ki ga najprej izberemo in šele naknadno (racionalno) opravičimo. Različni slogi življenja z vsakokratno lastno govorico predstavljajo različne racionalne paradigme, ki obstajajo ena poleg druge. Enovit grški etos se pluralizira, hkrati pa se mora etika (tako kot razum) drugače od Kantove morale odpovedati zahtevi po univerzalnosti moralnih načel. Obstajajo različni poskusi, kako preseči to stanje - eden najbolj znanih je proceduralna etika, ki išče družbeni konsenz (Habermas). Vendar pa moralna vodila, ki so sprejeta s takim soglasjem, ne morejo doseči kategoričnosti moralnega imperativa.

Levinasova izvirnost je, da mu je uspelo predstaviti "univerzalno" in "kategorično" moralo ob hkratnem sprejemanju postmodernističnih izhodišč. Njegov temeljni uvid je interpretacija drugega (*drugo*, kot predracionalna določenost) v smislu etike *drugega človeka*. Drugo je Drugi. Človek (ego) je sprejet v svoji določenosti (ki ga razlikuje od avtonomnega subjekta moderne), toda hkrati ga ne določajo tuje strukture. To, kar ga predizvorno določa, je drugi človek. Odnos do Drugega je etično razmerje, ki iz etike napravi "prvo filozofijo" (*philosophia prote* je po Aristotelu in v zgodovini zahodne misli ontologija). Zato Levinas lahko označi svojo filozofijo oziroma etiko za humanizem. Tudi na določenost človeka (tj. mene samega) gleda pozitivno: pred *mojo* umnostjo in njej pripadajočo svobodo je drugi človek, ki me določa s svojim etičnim apelom. Klic k odgovornosti, etični odnos do Drugega, je prvotnejši od moje avtonomije in svobode. Kot za Kanta je etika tudi za Levinasa premagovanje egoizma. Toda razlog je vsakič drug: pri Kantu je moralni zakon tisti, ki me zavezuje, pri Levinasu pa je to človeški obraz, ki me prebudi v moji odgovornosti zanj.

Ker je Levinas malo poznan in miselno zahteven mislec, je morda primerno podrobneje predstaviti nekaj temeljnih pojmov njegove etike. Njegova etična filozofija po eni strani črpa iz judovskega religiozno-etičnega izročila, po drugi pa je v nenehnem dialogu s fenomenologijo oziroma njenima glavnima predstavnikoma Husserlom in Heideggrom. Posebno do slednjega zavzame kritično držo. Zadnji domet Levinasove etike je zato razumljiv šele ob poznavanju Heideggra, čigar ontologijo oziroma mišljenje biti želi preseči s svojo etiko.

Levinas se vpraša, ali je najgloblje določilo človeka res razum oziroma racionalnost (animal rationale), kar z različnimi modifikacijami velja že od antike. Izkušnje razumsko naprednega XX. stoletja, ki ga hkrati zaznamujeta svetovni vojni in uničevanje neslutenih razsežnosti, porajajo dvom, da je razum res tisti, ki človeka dela človeka. Ali ga ne zaznamuje bolj to, da je v nekem posebnem odnosu do sočloveka, da njegovo bistvo leži v človečnosti kot etični kategoriji in družbenem odnosu? Slednja se najbolj izrazi v *odgovornosti*, ki jo nosim in čutim do bližnjega. Človekova odličnost ni v tem, da se s sposobnostjo razuma dviga nad druga bitja, temveč da je poklican k odgovornosti za sočloveka. V priznavanju in izvajanju te odgovornosti se uresničuje njegovo bistvo - če si dovolimo te ontološke izraze, ki jim Levinas sicer ni

naklonjen.

Za razum je značilno svojevrstno gibanje, ki teži k umskemu spoznanju celotne stvarnosti. Pri tem želi neznano, drugačno oziroma drugo zvesti na poznane kategorije spoznavajočega subjekta. Sicer je res, da si um včasih zavestno postavi meje (denimo pri Kantu), vendar pa je v njem vseskozi težnja po totaliteti in tako tudi po totalitarizmu (Hegel). Zato je za Levinasa razum etično vprašljiv. Etični odnos je v nasprotju z "nasiljem" spoznavajočega uma, ki ne trpi drugosti, povsem drugačne narave. Etika je odnos do nečesa (nekoga), ki ga ni mogoče izenačiti z menoj, temveč ohranja svojo drugost. Tako je temeljna drža etike predvsem odprtost za drugo v njegovi samolastnosti - v tej naravnanosti je Levinas blizu etosu fenomenologije. Odnos do drugega, pri katerem je njegova drugačnost obvarovana, pa ne zaznamuje le "nenasilnost", temveč je hkrati obrnjen: namesto gibanja od spoznavajočega (jaza) k spoznanemu (drugemu) je v tem primeru "drugo", tj. drugi človek, tisti, ki ima pobudo, ob katerem se jaz počuti nagovorjen in v pasivnem stanju. Ta izvorni položaj Levinas opiše z odnosom "iz oči v oči" (face à face).

Iz oči v oči z drugim človekom (Drugi) se konkretizira etični odnos. Zaradi srečanja z Drugim postane vprašljiv (moj) razum in njegova moč. Vendar um ne odpove zato, ker drugega ni mogoče nikdar povsem spoznati (kar velja tudi za preostale fenomene), temveč ker je Drugi povsem specifično drugačen. Obličje drugega ni zgolj eden izmed pojavov na svetu, temveč je svojevrsten govor, ki me nagovori, še preden se ga razumsko zavem. Drugi je pravzaprav "prvi", ki me nagovarja onkraj besed. Ta etični nagovor od mene zahteva odgovor, ki prav tako presega besedno raven in je etične narave. Ta nikoli dokončni in zadostni odgovor je moja odgovornost. Kategorični imperativ morale je v apelu obličja. Njegova imperativnost ne izhaja iz moči logosa oziroma umnosti kot pri Kantu, temveč mi, paradoksalno, zapoveduje s svojo nemočjo in ranljivostjo. Čeprav ta zapoved prihaja od zunaj, mi ni tuja, temveč me - podobno kot Kantov moralni zakon - nagovarja v jedru mene samega. Preden se človek zave in se vzpostavi kot svoboden razumski subjekt, je že v socialnem odnosu oziroma odgovornosti za drugega. Ta določa človekovo bistvo globlje od razuma in svobode. Moja subjektiviteta ne temelji več v samorazmerju z menoj samim (identiteta), temveč je etičnega značaja: zasnovana je z odnosom do Drugega, za katerega nosim le meni lastno in s tem edinstveno odgovornost (ki je moja nova identiteta).

Etična odgovornost, kot jo razume Levinas, ni tista odgovornost, ki v običajnem pomenu sloni na svobodi. Svobodni subjekt je odgovoren (= mora dati odgovor) za svoja dejanja oziroma za vse, za kar po lastni (razumski) presoji prevzema odgovornost. V tem primeru je odgovornost posledica naše svobode. Levinasu pa je odgovornost pred svobodo, zato ker je Drugi prva resničnost. Človeško bistvo ni kategorija (samostojnega in samozadostnega) biti, temveč odgovornost kot biti-za-drugega, pri čemer etičnost presega ontološki egoizem biti. Levinasova etika torej ni praktična filozofija, ki nadgrajuje teoretično razumevanje človeka. Je poskus, kako človeka in celotno stvarnost razlagati etično in tako odpreti najgloblji horizont, v katerem poteka vsako razumevanje.

Ker je etika prvotnejša od racionalnosti, ki je vezana na logos in ontologijo, vključuje drugačno "logiko", ki je eno samo ontološko protislovje. Ker etika ni vezana na razum, ni več razumna. Pomeni namreč neskončno zavzetost za Drugega, ki meji na norost. Odstavitev ega, postmoderna sintagma "smrti subjekta", dobi pri Levinasu etični pomen: kot odgovornost za Drugega, v kateri umira lastni ego. To radikalno ne-sebi-čnost (désintéresse-ment) povzema Levinas s pojmom substitucije (namesto, nadomestitev Drugega). Če Levinasove etike ne moremo imeti za razumsko, še ne pomeni, da gradi na sočutju

ali simpatiji. Je onkraj nasprotja racionalnosti in sentimentalnosti. Etičnost (pred ontologijo kot logiko biti) sploh ni *način biti*, ki je po Heideggru poslednji (s)miselni horizont. Možnost čiste odgovornosti zapušča obzorje biti in niča ter odpira nov vir smisla. Čista dobrota kot etično dobro se razodeva kot tisti "univerzalni" smisel, ki je izvornejši od biti in ki daje vsakršnemu biti njegovo poslednjo upravičenost.

Ali je Levinasova etika univerzalna? Pojem univerzalnosti je logičen. Ne obstaja namreč univerzalen človek, tj. človek nasploh. Vedno obstaja le jaz in drugi. Etika je predvsem *moja* zadeva. Socialna etika, ki se zavzema za pravičen red v družbi, predpostavlja osebno razsežnost etike. Levinasova etika je predvsem osebna poklicanost. Govori o izvolitvi za odgovornost. Vsakdo je "izvoljen", da uresniči svojo človeškost (odgovornost za Drugega) na njemu lasten način.

V postmoderno poljubnost vnaša Levinas absolutno merilo, ki ne odpravlja pluralnosti, temveč jo v etičnem smislu celo zavezuje. To absolutno merilo je drugi človek in moja odgovornost zanj. Način življenja in njemu pripadajoči etos sta prepuščena svobodni izbiri, toda ta svoboda ni absolutna, temveč se mora uresničevati v odgovornosti. Pravzaprav svoboda šele v odgovornosti zares postane svoboda in ne zgolj slepa poljubnost. Dalj pa Levinasova etika ne seže. Od nje ni mogoče pričakovati, da bo dala odgovor na sodobne moralne dileme, ki na novo zahtevajo vrlino pametnosti. Tudi ne daje obče forme, ki bi jo uporabili v konkretnem položaju. Zato bi lahko govorili tudi o metaetiki. Njen cilj ni razmislek o človeških dejanjih in o merilu moralnosti, temveč o našem etičnem bistvu. Vendar pa ravno takšen razmislek lahko spodbudi moralnost bolj pristno kot moralne norme in pravila.

Sklepne misli

Obravnavane filozofe skupaj z njihovimi obdobji lahko shematično predstavimo v naslednji razpredelnici. Treba pa je še enkrat poudariti, da gre za sintezo, ki vsebuje veliko poenostavitev in ima predvsem propedevtični značaj.

	ANTIKA	MODERNA	POSTMODERNA
človek	človek kot del občega metafizičnega reda človek (narava, esenca) metafizična determinacija	človek kot subjekt (individuum) jaz samo-determinacija	"smrt subjekta" (preddoločenost) drugo tuja determinacija
etika	uresniče(va)nje človeške narave teleološka etika (etika vrlin)	problem egoizma (in moralne univerzalnosti) etika najstva (morala)	relativizacija etike (pluralnost etičnih možnosti) "ethos" kot izbrani način življenja
avtorji	ARISTOTEL	KANT	LEVINAS

Zavest o zgodovinski določenosti etičnih pristopov je pomembna, kadar poskušamo aktualizirati omenjene avtorje oziroma jih vključiti v iskanje odgovorov na zdajšnja etična vprašanja. Aristotelova etika je v marsičem zopet privlačna. V raznovrstnosti sodobnih ponudb glede izbire načina življenja (ko filozofija tekmuje z množtvom religioznih in ezoteričnih miselnih vzorcev) gre za klasični sistem vrednot, ki je aktualen še danes. Vendar pa je iluzorno pričakovati, da bi bil ta etični pristop tudi obče sprejemljiv. V tej smeri gre Alasdair MacIntyre, ko v svoji knjigi *After virtue* (1981) opisuje izgubo klasične etike vrlin v novem veku. Zato si prizadeva, da bi v današnjo liberalno družbo znova vnesel pojem (vsebinskega) dobrega, ki bi ob poistovetenju z obče sprejetim dobrim povezal atomizirane posameznike v pristen socialni odnos. Pri tem je MacIntyre eden od zagovornikov komunitarizma, ki nasprotuje sodobni liberalni zasnovi družbe, v kateri je človekova socialna narava zapostavljena. Toda družbena realnost je drugačna in neizprosna. Klasična etika je lahko ena od možnosti, vendar pa je ni mogoče splošno uveljaviti v povsem drugačnem zgodovinskem trenutku.

Kantova morala uživa danes večjo aktualnost kot Aristotelova etika, med drugim tudi zaradi modifikacije Kantove morale v luči postmodernih izhodišč. Pomembno je omeniti predvsem etiko diskurza, ki jo razvija Habermas, in transcendentalno-pragmatično komunikacijsko etiko, ki jo je zasnoval K.-O. Apel. Glavni premik in hkrati odmik od Kanta je v preoblikovanju kategoričnega imperativa. Pri Habermasu in Aplu njegova aplikacija (tj. določitev konkretnih občeveljavnih moralnih norm in pravil, ki naj uravnavajo prakso) ni več v domeni osamljenega subjekta (kar pri Kantu predpostavlja eno in občo racionalnost), temveč se univerzalna veljava norm išče konsenzualno, tj. v diskurzu z drugimi ljudmi.

Levinas je manj poznan, ker njegova "metaetika" ne vsebuje konkretnih navodil za oblikovanje (med)človeške prakse. Zato pa ima, pogojno rečeno, večjo teoretično vrednost. Vendar je morda ravno v tem njegova veličina. Kot je bilo razvidno iz prikaza omenjenih etičnih filozofij, se za vsako etiko skriva neko pojmovanje človeka, ki tvori horizont (in hkrati mejo) praktični filozofiji. Tega se je zavedal tudi Heidegger, ki se ni neposredno dotaknil etične problematike, temveč je vprašal najprej po razumevanju človeka oziroma še globlje: po razumevanju biti, ki postavlja horizont za razumevanje človeka. Tako je treba razumeti tudi Levinasovo filozofijo. Zanj etika ne zadeva le človeške prakse, temveč zaznamuje človeka v njegovem biti oz. kot odgovornost *za drugega*, ki je globlja kot njegovo *lastno* biti.

Pouk filozofije

Barbara Platz

Učna tema antropologija

I. Uvodna pripomba

Bistvo človeka je že za Kanta osrednje in odločilno filozofsko vprašanje, na katero lahko zvedemo vsa druga. Čeprav je antropologija kot samostojna filozofska disciplina nastala sorazmerno pozno, že sodi med klasične učne teme. Njeno področje je izredno široko in raznoliko: pomembni filozofi, teologi, učenjaki in pesniki vseh časov in kultur so govorili o bistvu človeka. O raznovrstnosti antropoloških nazorov priča obilje zbirk besedil iz zadnjih dvajsetih let, s katerimi si lahko pomagamo pri zastaviti učne teme. Naloga učnega načrta, didaktike in učitelja je razviti možnosti za strukturiranje teme in izbrati enega od množice primerov, ki so na voljo. V filozofiji sta osnovni načeli za strukturiranje teme zgodovina in sistematika, tj. zgodovinsko zaporedje in ureditev po temeljnih vprašanjih.

V učnih načrtih nemških zveznih dežel najdemo različna temeljna vprašanja, ki jih je treba obdelati pri pouku, vsa pa so zavezana enemu načelu - posredovati učencu različne poglede na človeško bitje. Tako učni načrt dežele Porenje-Pfalz obravnava človeka kot naravno (biološko - psihološko - kibernetično), družbeno in zgodovinsko bitje. V Severnem Porenju - Vestfaliji pa je poudarek na človeku kot naravnem in kulturnem bitju in kot bitju, ki sprašuje po smislu, ki je zmožno utopije in odprto k transcendenci.

Tu ne želim podati nekega zaključenega modela pouka, temveč zbrati in predstaviti sestavine, iz katerih lahko nastane učna tema. Če želimo premišljeno govoriti o vsebinah in smotrih neke učne enote, moramo kaj povedati o njenem mestu v učnem načrtu.

II. Izhodišča učnega načrta za polletni pouk antropologije

Osnutek pričenja z analizo predmeta - s pregledom sistematike in osrednjih izjav v zgodovini. Človek je večplastno bitje z veliko obrazi; temu primerno raznolike so definicije, interpretacije, predstave in razlage, ki so se razvile v toku zgodovine. Poznamo različne *definicije* človeka:

- zoon logon / animal rationale, z razumom obdarjeno bitje - bitje, ki ima duha in je duhu zavezano (antična filozofija, razsvetljenstvo, nemški idealizem);
- od Boga ustvarjeno bitje, božja slika, krona stvarstva, gospodar narave (stara zaveza, srednjeveška podoba sveta);
- samozavedajoče se bitje, poduhovljeno telesno bitje (nauk o dveh substancah, Descartes);
- čisto naravno, telesno bitje; duh je zgolj različica materije, ni samostojna substanca (Lamettrie, Holbach, Feuerbach, Marx/Engels);
- paradoksno bitje, med živaljo in angelom (Pascal);
- nedružbeno / agresivno bitje, homo homini lupus (Hobbes);
- občan dveh svetov (duhovno / čutno bitje), kot čutno bitje podvržen naravi; kot duhovno bitje svoboden za samostojne vezi (Kant);
- neugotovljena žival (Nietzsche);
- najvišje razvito naravno bitje, rezultat

evolucije (Darwin);
- nagonsko bitje, ni gospodar v hiši Jaza (Freud);
- v svet odprto bitje (Scheler / Gehlen);
- pomanjkljivo bitje (Gehlen, po Herderju);
- zabloda evolucije (Koestler);
- pošast (Hoerster).

Pomembno se mi zdi opozoriti na spreminjanje predstave o človeku in njeni raznolikosti. Zdi se potrebno obdelati nasprotnost teh predstav in tudi nasprotje v človeku samem, njegovo razdvojenost in neskladnost - prav tako seveda meje spoznavnosti in razložljivosti: človek kot uganka.

Tako se kažejo pomembni naslednji *cilji* (povezujejo kognitivno, afektivno, pragmatično):

- posvariti pred precenjevanjem samega sebe (češ, da človek lahko reši vsak problem; da lahko počne z naravo, kar se mu zljubi; da lahko brez posledic počne vse, kar mu kratkoročno prinaša tehnično in ekonomsko korist);
- ravno nasprotno: opogumljati, krepiti zaupanje v ustvarjalne moči, ki rešujejo probleme, v njegove zmogljivosti kulturnega delovanja in obvarovanja kulture;
- spodbujati stvarno oceno človeka: njegovih pozitivnih, pa tudi negativnih moči.

Zasnova pouka se v skladu z *dvojno naravo* človeškega bitja premakne v izrazito *dialektiko*: upoštevati je treba njegove posebnosti in slabosti. Če naj bi izdelali stvarno predstavo o človeku, moramo upoštevati izsledke različnih sodobnih znanosti: teorijo evolucije, biološko antropologijo, psihologijo, sociologijo in etologijo. Sodobna filozofska in strokovno-znanstvena besedila o bistvu človeka so praviloma zasnovana interdisciplinarno: Gehlen se nenehno sklicuje na omenjena znanstvena področja, etolog Lorenz na filozofska izhodišča itd.

Prav tako je treba upoštevati, kaj pravi o človeku umetnost: literatura, slikarstvo, filmska umetnost itd. Zato izbor ni omejen zgolj na filozofska besedila, mediji pa ne samo na besedila, temveč vključujejo tudi slikovno gradivo in drugo. Za *filozofsko analizo* je odločilno vprašanje, ki meri na *bistvo*, na *obče*: katero podobo, katero obče sporočilo o človeku posreduje to besedilo? In tudi: kako umestiti to sporočilo?

Usmerjanje dijakov in problemska odprtost nalagata, da se skupaj z učno skupino odločimo o zaporedju temeljnih vprašanj in njihovih konkretnih poudarkov, pa tudi o izboru besedil in medijev. V *uvodu naj* bi dijaki imeli možnost najprej izraziti svoje predznanje, želje in interese. Predznanje pomeni zbiranje relevantnih vprašanj, ki se nanašajo na človeka, ter izmenjavo vednosti o pomembnih avtorjih in stališčih. Večinoma dobimo s temi prvimi izmenjavami hkrati čisto neprisiljeno filozofsko obravnavo in razpravo ter nasprotujoče si teze in mnenja. Na primer vprašanje človekove svobode: človek je svoboden - ni svoboden. Ali pa primerjava človek - žival: človek je žival - človek je drugačen, je nad živaljo. Ali presoja človeškega razvoja: videti je pozitiven - negativen itd. Na koncu uvoda naj bi se dogovorili o posebnih interesih, ki se nanašajo na skupno sestavljene sezname tez in vprašanj, pa tudi naredili pregled sistematične obravnave izbranih tez in vprašanj.

Razčlemba pouka glede na omenjena stališča:

1) uvod
2) človek kot naravno in duhovno bitje, predstave o človeku v toku zgodovine primerjava človek - žival: posebne človeške duševne in spoznavne moči
3) človek kot privilegirano in kot pomanjkljivo bitje - kot bitje, ki ustvarja kulturo, in kot destruktivno bitje
4) aktualni problemi - napovedi

III. Izhodišča za učno temo "Človek - privilegirano bitje - pomanjkljivo bitje"

Analiza problema - človek se vedno kaže kot dvojno (animal-rationale) oziroma mnogoplastno bitje (telesno, duševno, duhovno). V idealizmu poudarjanje človekove duhovnosti (racionalnosti) ne pomeni spregledovanja njegove telesnosti in naravnosti. Samo drugo vlogo imata. Poleg tega je v ospredju idealističnih razlag tisto, kar se od človeka *zahteva*, njegove možnosti in dolžnosti: človek je *obdarjen z razumom*, torej naj razvija svoje umske moči in jih uporabi kar najbolje. Do najvišje človečnosti pride le, če sledi zapovedim (praktičnega) uma. To ne pomeni zatiranja ali izključevanja čustev, temveč implicitno zahteva zatiranje egoističnih in destruktivnih nagonov.

Teorije, ki poudarjajo človekovo podobnost z živaljo (animalnost) in njegovo nagonskost, priznavajo tudi posebne moči duha. Toda v teh teorijah imajo drugačno vlogo - po enih duhovnost ni samostojna substanca, po drugih pa človek ni prepričan o svoji vodilni vlogi. Temu primerno razdvojena je ocena njegovega delovanja: idealizem vidi predvsem možnosti človeškega uma in vesti. Druge teorije pa vidijo človeka v konfliktu med razumom, čustvi in nezavednimi težnjami, ki pogosto ne sledi razumu in svoji vesti - tega niti ne more, ker ga usmerjajo in vodijo druge (pogosto nezavedne) moči. To merjenje moči je že od nekdaj preoblikovano v metaforo (npr. Platonova "krilata vprega" in "voznik"). In vedno znova se poskuša razvrstiti različne sloje človeške psihe v neki sistem, v neke vzorce razlag (za moderno je odločilen freudovski sistem).

Tudi v moderni se poudarja bodisi animalnost (struktura nagonov) bodisi človekova racionalnost - človeka razlagajo glede na njegove odlike ali slabosti. Pomembni avtorji sodobne filozofske antropologije so Plessner (*Stopnje organskega in človek*, 1928), Scheler (*Položaj človeka v kozmosu*, 1928), Gehlen (*Človek*, 1940; *Antropološke raziskave*, 1961), zraven sodijo še eksistencialisti Sartre, Camus, Jaspers.

Pojem *pomanjkljivo bitje* je Herderjev (*O izvoru jezika*, 1772), toda kot termin je postal znan predvsem z antropologijo Arnolda Gehlena. Gehlen se spoprijema z znanimi tradicionalnimi razlagami človeka (zato je pri obravnavi tega filozofa koristno znanje iz 1. in 2. učne stopnje) in skuša preseči dualistično problematiko (odnos telo-duša, narava-duh), ker je vprašanje o temelju bistva (animalnost ali racionalnost) napačno zastavljeno. Človek je svojevrstno bitje. Tudi tu se pojavijo značilnosti iz primerjave človek-žival. Človek je po eni strani *svobodno delujoče, ustvarjalno bitje* - "Prometej", po drugi pa obremenjen s slabostmi in negativnostmi: "*pomanjkljivo bitje*".

Za Gehlenov miselni tok je vedno znova osrednji *nietzschejanski* človek kot "neugotovljena žival" - izjava, ki v odlični obliki zajema človekovo mnogoplastnost in večpomenskost. Človek ni "ugotovljen", "tj. še vedno je sam sebi naloga", pravi Gehlen. "Nedokončanost" spada k njegovim "psihičnim danostim" in mu vsili *delovanje* (osrednji pojem pri Gehlenu).

V zavestni navezavi na Herderja poudari Gehlen med drugim naslednje značilnosti:

- človek preživi dolgo obdobje nebogljenosti; žival je zelo hitro "doma" v svojem okolju;
- človek potrebuje dolgo časa za rejo (vzgajanje), učenje; kar je nujno za življenje, se žival uči spontano in nagonsko;
- človek je v svoji čisti telesnosti v primerjavi z živaljo dosti bolj nezaščiten pred nevarnostmi narave; živali imajo na voljo raznotere zaščitne in obrambne mehanizme, so optimalno "postavljene" v svoje okolje;
- človek je "v svet odprto bitje": v svojem okolju se lahko, in mora se, prosto gibati;

svoje življenjsko okolje si lahko, in mora si, sam oblikovati. Človek se lahko v naravi uveljavi zgolj kot delujoče bitje.

Čisto morfološke negativnosti se kompenzirajo oz. nadkompenzirajo prek popolnoma drugačne strukturiranosti in diferenciranosti človeškega intelekta in zmožnosti komunikacije (govor). Samo človek razpolaga z visoko razvitimi oblikami zavesti in inteligence. Samo v njegovem območju obstajata razkol subjekt - objekt (zavedanje o jazu in predmetu) in fenomen časa (zavest o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti). Samo človek zmore, in mora, *delujoče* in spreminjajoče poseči v naravo, ustvariti *kulturo in tehniko.*

Temu pravi Gehlen: "Človek je namreč morfološko, v nasprotju z vsemi višjimi sesalci, dejansko določen s pomanjkljivostmi, ki jih lahko v eksaktnem biološkem smislu vsakokrat označimo kot neprilagojenosti, nespecializiranosti, kot primitivnosti, tj. kot nerazvitost: torej v bistvu negativno. Nima dlake in s tem naravne zaščite pred vremenskimi vplivi; nima naravnih organov za napadanje, pa tudi za beg primerne telesne zgradbe; večina živali prekaša človeka po ostrini čutil, temu je dodal že kar življenjsko nevarno pomanjkanje pravih nagonov. (...) Z drugimi besedami: v naravnih, prvobitnih pogojih bi bil sredi gibčnih, za beg prilagojenih živali in nevarnih roparic že zdavnaj iztrebljen" (*Človek*, 1971, 32-39).

Človeku zagotavljata preživetje šele inteligenca in zmožnost delovanja. "Človek je, da bi bil sposoben življenja, postavljen pred preoblikovanje in obvladovanje narave in zato tudi pred možnost izkušenja sveta: je delujoče bitje, ker ni specializiran, in torej brez naravno prilegajočega se okolja. Utelešenje narave, ki jo je človek predelal v življenjsko koristno, se imenuje *kultura* in *svet kulture,* je (pravzaprav) človeški svet." (32-39).

Človek ni, tako kot žival, vezan na neko okolje, v svojem ravnanju ni določen, temveč je "v svet odprt" in svoboden. Toda sredi te svobode potrebuje usmeritev in red, potrebuje pouk in vzgojo. V učnem procesu, ki traja vse življenje, izkusi eksistencialno raznoterost. V izzivu življenja išče lastne poti v raznolikosti in ob tem upošteva *etične* in *pravne norme*, nujne za urejanje življenja v skupnosti. Medtem ko so v živalskem svetu zakoni skupnega življenja vnaprej dani in nepreklicni, imajo človeške skupnosti svobodo in dolžnost samostojno ustvariti zakone in skrbeti za njihovo upoštevanje.

Ljudje morajo sami ustvariti svojo ureditev. Za njen nastanek in upoštevanje ne skrbi naravni nagon, temveč posameznikov um. Toda težnja k človeškemu umu ni zanesljiv porok. Človeška pravila je mogoče prekršiti, lahko kršimo etična načela in pravne norme. Spoštovanje norm je stvar svobodne odločitve in odgovornosti vsakogar.

Ne gre pa enopomensko pripisovati nasprotja med "pomanjkljivostjo" in "privilegiranostjo" telesni in duhovni naravi človeka. Struktura je bolj zapletena: ravno njegove posebne nadarjenosti, ki izravnavajo tudi njegove morfološke pomanjkljivosti, njegova posebna inteligenca in odprtost v svet, vsebujejo usodno ambivalenco. Človek kot inteligentno bitje ni zgolj v položaju uveljavljati se v življenju sovražnem okolju, temveč je dobil v roke možnost povzpeti se do gospodarja narave. Zgodovina človeštva je polna veličastnih kulturnih in tehničnih dosežkov. Vendar je to le ena plat človeške biti. Na drugi je sla po nezmernosti in pretiranosti, ki vodi v paradoksalen obrat k uničenju. Ravno tako je na drugi strani bohotenje grozodejstev in destruktivnosti, ki najbolj dopušča dvom o smislu in kakovosti naše inteligence.

Z darom zavesti, z odprtostjo v svet ima človek zmožnost, da se samostojno odloča o svojih dejanjih. Lahko jih obrne v pozitivno ali negativno. Svoboda odločanja ga povzdiguje, toda hkrati ga naredi za najbolj ogroženo in najnevarnejše bitje. Človek je "sam sebi naloga", ne sledi vnaprejšnjim tirnicam,

temveč mora v lastni odgovornosti oblikovati svojo eksistenco. "Če lahko človek, ki je odvisen od samega sebe, zgreši tako življenjsko pomembno nalogo, potem je najbolj ogroženo oziroma 'tvegano' bitje z možnostjo, ki jo ima že v zasnovi, da se mu ponesreči" (in da spravlja druge v nesrečo).

Motivi in predstave, ki spodbujajo oziroma spremljajo človeško delovanje, izvirajo iz popolnoma različnih plasti njegove duše. Afektivne in nagonske moči delujejo tako na hotenje kot na razum in um. Človeškemu samopreverjanju in vodenju samega sebe so postavljene meje: zavedno in nezavedno se prepletata in človeku onemogočata, da bi imel do kraja pregled nad delovanjem lastnega jaza in drugih oseb ali pa da bi jih vsaj približno "izračunal". Seveda so v njem svojskosti in navade, ki v nekem obsegu omogočajo napovedovanje vedenja (sicer ne bi bilo zaupanje nikoli možno); toda vse pričakovano se lahko v odločilnem trenutku postavi na glavo in se sprevrže v lastno nasprotje.

Odprtost gonilnih sil dopušča tako najvišje kot najnižje; človek lahko postane "Prometej" ali pa "hudič". V vseh stoletjih so veliki misleci in raziskovalci svarili pred tem, da bi preveč stavili na vodilne in brzdajoče moči uma, in so zelo plastično in s posebnim poudarkom opisovali ambivalenco človeške svobode in delovanja. Spomnimo se na primer zborovske pesmi iz Sofoklesove *Antigone*: "Mnogo je nedoumljivih skrivnosti, in vendar - ni globlje skrivnosti kot človek ..." ali pa Mefistovega razglabljanja v Goethejevem *Faustu*: "... pa pamet, luč z neba, k nesreči ima v darilo; ... zato pač, da je slabši kot žival ..." In končno, spomnimo se Freuda ter duševne strukture in nauka o nagonih, ki ju je razvil, v katerih se kot tenak sloj pojavlja sfera vpliva človeškega uma.

Najbrž ni globoka razklanost človeka nikoli stopila močneje na dan, kot je v našem stoletju, nikoli poprej se niso tako brez primere dokumentirale odlike in pomanjkljivosti, kot se v naši dobi. Najvišje znanstvene pridobitve in kulturni dosežki stojijo ob zastrašujočih izrojevanjih in katastrofah. Slabosti in pomanjkljivosti, ki so se pojavile v duhovno-duševni naravi človeka, so - v razmerju do morfoloških slabosti - *pomanjkljivosti, ki mnogo bolj vzbujajo tesnobo,* in zdi se, da je pojem *pomanjkljivega bitja* primerno raziskati in obravnavati predvsem v *tej* razsežnosti.

Gehlen sicer ne uporablja pojma "pomanjkljivo bitje" expressis verbis v tem razširjenem smislu; toda dejstva, ki jih je opisal, kažejo ravno v to smer. Odkar katastrofe tega stoletja in možnost iztrebljenja človeka niso zgolj utopija, obstajajo ugodne okoliščine za analizo njegovih pomanjkljivosti in slabosti - analizo, ki jo vodi prizadevanje, da bi v vse bolj diferenciranem raziskovanju nas samih hkrati odkrili tudi sredstva za premagovanje nevarnosti (če nista resignacija in nihilizem zadnji odgovor).

V vseh človeških družbah že od nekdaj obstajajo pravila, ki omogočajo socialni red in pomagajo zmanjševati konflikte in napetosti, ki spodbujajo agresijo. V vseh oblikah človeške skupnosti veljajo vedenjski vzorci, pa tudi etične in pravne norme. "*Institucije*", ki oblikujejo pravila skupnega življenja in usmerjajo člane skupnosti, uveljavljajo po *Gehlenu* vse oblike kultur. Tako imajo, spričo "obilice vtisov in dražljajev, ki preplavljajo v svet odprtega človeka", zelo pomembno "*razbremenitveno funkcijo*". Gehlen govori tudi o "*stabilizirajočih silah*".

Vedno znova se je pisalo o tem, da institucionalne forme svobodo dialektično omejujejo in omogočajo hkrati. Prav tako je dovolj znano, da institucionalne forme zaradi kopičenja pravil in okostenelosti skrivajo v sebi probleme (Rousseaujeva kritika kulture). Ko Gehlen poudarja pozitivne plati družbenih pravil, misli na to v smislu idealnega tipa: njihova temeljna funkcija je, da so protiutež "notranji nestabilnosti" človeške psihe.

V nasprotju z Rousseaujem Gehlen ne postavlja zahteve "nazaj k naravi", temveč poudarja nujnost norm, ki kulturo spodbujajo in ohranjajo. "... če podremo stebre, se zelo hitro primitiviziramo," pravi Gehlen. In še: "... če padejo zunanja varovala in stabilizacije, ki se nahajajo v zakoreninjeni tradiciji, in se tako razkrojijo, potem bo naše ravnanje deformirano, afektirano, nepredvidljivo, nezanesljivo. (...) Gibanja proti propadu so vselej naravna in verjetna, gibanja k veličini, zahtevnemu in kategoričnemu so vedno izsiljena, težavna in neverjetna. Čisto v smislu najstarejših mitov je treba predpostaviti kaos in *seveda*, kozmos je *božanski* in *ogrožen*". Zaostreno se to imenuje: "naravno stanje v človeku" bi bil *kaos*. Človek bo samo človek v kulturi. Samo kulturne forme, kot so pravo, nazori, moralnost, lahko preženejo kaotičnost, nenehno grožnjo. "Če uničimo *institucije* nekega ljudstva" (oziroma če se prehitro ločimo od izročil in norm, ki nam dajejo oporo) "potem je v človeku sproščena celotna elementarna negotovost, možnost izroditve in kaotičnost. To smo vsi že večkrat videli."(*Antropološke raziskave*, 1961, 54, 71).

Človek potrebuje socialne vedenjske vzorce in etično usmeritev. Z moralnim umom lahko začuti in živi potrebe soljudi, pravičnost in miroljubnost. Samo z moralnim umom je zmožen zmerno in razumno uporabljati privilegije, ki jih je pridobil v živalskem svetu (inteligenco, svobodo), tako da se ne sprevržejo v hibe, ki bi ga lahko uničile. Samo moralni um se lahko odločno upre čezmernim destruktivnim močem in obvaruje človeka pred samouničenjem. Svoboda, ki je napačno razumljena kot totalna svoboda in neomejenost, je amoralna in uničujoča; svoboda, ki si daje duška v nebrzdanem egoizmu, v neoviranem stremenju po nadvladi in oblasti, je neodgovorna in agresivna. Samo v povezavi z *odgovornostjo* je *svoboda* privilegij, ki omogoča poseben položaj - človekovo dostojanstvo.

Didaktični preudarki - predhodno so bili že navedeni učni smotri, ki so odločilni za *celotno zasnovo* pouka in za posamezne *učne sklope*: različni poudarki pri opredelitvi bistva človeka - dialektična struktura človeškega bitja. Ambivalenca kot strukturna značilnost se da - kar zadeva moderno - še posebno dobro ugotavljati in obravnavati z Gehlenovimi besedili: človek kot privilegirano bitje ("Prometej") in kot "pomanjkljivo bitje". Za uporabo Gehlenovih besedil in delo z njimi, kakor tudi s primerljivimi besedili drugih avtorjev, naj tu zavestno podam zgolj napotke.

Gehlenova besedila so v središču. Toda ali naj vzamemo za osnovo kratke *odlomke* ali pa eno oziroma različna celotna besedila, namreč prispevke iz Gehlenovega dela *Antropološke raziskave*, se je treba odločiti vsakokrat posebej. Mnoge naštete vidike je mogoče najprej razviti tudi *brez besedil*. Izmenjava besedil in svobodne miselne obravnave je temeljna za didaktično zasnovo.

Pri tem je ključno, da se zapišejo odločilna vprašanja, teze in ugotovitve (tabele, zapisniki, sheme, strukturne skice, preglednice itd.).

Za primerjavo in poudarjanje osrednjih izjav lahko uporabimo tudi pesniška besedila (npr. Sofoklesovo zborovsko pesem iz *Antigone*; Goethejev prolog v nebesih iz *Fausta*). Isto velja za ustrezno slikovno gradivo (npr. Paul Klee: *Vrvohodec*, po motivu iz Nietzschejevega *Zaratustre*: človek med živaljo in nadčlovekom). Prav tako so uporabne fotografije in filmi (npr. o evolucijskih raziskavah in etologiji).

Za rabo pri pouku zbiramo vzporedna oziroma nasprotujoča si besedila; lahko ponudimo izdelavo referatov o delih / avtorjih; dijakom predlagamo tudi *seznam besedil* in *priporočljive literature* itd. Pri tem je odločilno, da jim po eni strani posredujemo mnogoterost pogledov in raziskav, po drugi pa ponazorimo, kam uvrstiti prispevke v sistemski celoti raziskovalnega področja

"antropologija". Pomembno je, da so v množici izjav in stališč vidne *strukture*: sistem stalnih antropoloških *temeljnih vprašanj* in *osnovnih elementov* - ki omogočajo umestitev in presojo novih, prihodnjih rezultatov raziskav.

Toda vodilni pri izbiri besedil, odločilni za izbor težišč dela in razprav so v uvodu omenjeni učni smotri pouka: ne ponujati *poljubne mnogoterosti*, temveč naj bo vidna človeška dvojna struktura in razdvojenost. To lahko pomeni, da moramo na nekaterih stopnjah poskrbeti za nujni "kontrapunkt". Če bi se pri pouku glede antropološke predstave o sebi nakazovala zgodnja in naivna samozavest, je temu pojavu primerno postaviti nasproti besedila s skeptično opredelitvijo. Ali narobe: če prevladata ravnodušnost in nemoč, kaže predstaviti spodbudnejše izjave in argumente. Najprej gre za to, da bodo dijaki usposobljeni v raznolikosti človeških razlag samega sebe samostojno odkriti značilnosti, s katerimi se bodo lahko poistovetili - in drugič, omogočiti jim je treba razvidnost, da je posameznik kot svobodno delujoče bitje, odgovoren za svoja dejanja in da se te odgovornosti ne more znebiti. Skupaj z učenci torej odpremo filozofska vprašanja, ki presegajo aktualno. Na zadnji stopnji je lahko temeljno "načelo odgovornosti" Hansa Jonasa vodilna misel etike prihodnosti.

Prevedel Mišo Dačić

Rudi Kotnik

Komentar k Idejam za problemski pogovor pri pouku filozofije

1. Komentar

V pomanjkanju konkretnejšega materiala za problemsko naravnan pouk bo morda dobrodošel prevod odlomka knjige Andreasa Siekmanna *Ideje za prost problemski pogovor pri pouku filozofije*, v kateri so predstavljene različne ideje za izvajanje prostega problemskega pogovora. Knjiga je sistematično razdeljena na tri dele: v prvem so ideje za uvajalni kurz ali pa za uvod v obravnavo filozofskih disciplin, v drugem za temo filozofska vprašanja in sistematizacija, v tretjem pa za obravnavo nekaterih filozofskih disciplin, primeri folij kot podlaga za pouk filozofiranja in vaje za filozofsko argumentacijo.

Objavljeni odlomek je iz prvega dela, kjer je navedenih šest možnosti za uvod v filozofijo, vse pa imajo isto metodično shemo. Učno enoto vedno uvede predstavitev medija, gre za kratko nefilozofsko besedilo ali kar koli drugega iz vsakdanjega življenja. To je načrtno najprej prepuščeno "common sense" obravnavi, šele nato je podan kontrast s filozofskim pristopom k problemu in definicija fenomena. Sledi problematizacija in razširitev problema. (Teh pet korakov podrobneje predstavljamo v nadaljevanju.)

V predgovoru in uvodu h knjigi, pa tudi v obravnavi teh šestih možnosti uvajanja v filozofijo lahko razpoznamo znana didaktična načela, ki so se v Nemčiji in ponekod drugje izoblikovala v sedemdesetih in začetku osemdesetih let. Šlo je najprej za premeščanje poudarka s pouka kot zgolj posredovanja vednosti na samo ukvarjanje s problemi, tako pa tudi na razvijanje posameznih sposobnosti. Razvijanje teh elementov filozofskega mišljenja je zagotavljalo možnost samostojnega

razmišljanja in tako uresničitev Kantovega "sapere aude". S tem bi se po Siekmannu učenci mogli sprejemati *"kot subjekti in tvorci lastnih filozofskih refleksij"* (str. 9). K temu doda še analogijo s Heglovo mislijo, da tako kot se plavanja ne moremo naučiti na suhem, *"se tudi filozofiranja ne moremo naučiti prek abstraktnih razprav o bistvu, smislu in namenu filozofije, ampak tako, da filozofiramo"* (str. 14).

Siekmann je torej nadaljevalec že znane tradicije, posebej pa ga zanimajo posebnosti prvega vstopa v filozofijo. Zato je zanj zelo pomemben način uvajanja filozofske refleksije, ki upošteva tudi interese učencev. Ti so se začeli spreminjati v začetku osemdesetih let. *"Medtem ko so takrat imeli interes za Kanta, ker so hoteli vedeti, kakšno pozicijo je zastopal, pa danes hočejo spoznati praktično vrednost njegove pozicije za svoje življenje. Prejšnjo teoretično zanimanje je moralo dati prostor eksistencialnemu"* (str. 10). Vztrajanje pri začetnem nefilozofskem besedilu ali nečem drugem iz vsakdanjega izkustva ima tako motivacijsko funkcijo, ker zadeva učence same, po drugi strani pa premišljena izbira medija omogoča pot k relevantni filozofski diskusiji. Vsakdanje izkustvo, ki je videti kot sredstvo, postane cilj in tako didaktična vrednota. Čeprav so cilji osredotočeni tudi in predvsem na vsebino, imajo prav tako precejšnjo vlogo sredstva, kar je v tem primeru metoda prostega problemskega pogovora. Siekmann ji daje veliko težo, za uvajanje v filozofijo pa se mu zaradi omenjenih motivacijskih razlogov zdi mnogo primernejša od dela z besedilom. V preteklosti je bil namreč prost problemski razgovor le dekoracijski dodatek k delu z besedilom.

Prost problemski razgovor ima za učitelja z metodičnega stališča še dve funkciji: izhodiščni položaj vsakdanjega izkustva narekuje prednost induktivne metode pred deduktivno, pa tudi oscilacijo med tem vsakdanjim neposrednim izkustvom in posredovano filozofsko refleksijo.

Upravičeno lahko postavimo vprašanje, kakšne narave je prost problemski pogovor, kot ga razume Siekmann. Priročnik ne vsebuje izpeljanega dialoga, lahko pa sklepamo, kakšen naj bo po napotkih, kaj "učenci morajo ugotoviti" ali kaj "naj bi učencem postalo jasno". Dobimo vtis, da jim je precej predpisan pristop k problemu in celo, do kakšnih odgovorov naj pridejo.

2. Predstavitev modela petih korakov

A) *Predstavitev medija* - učencem ponudimo neko izhodiščno točko: to je lahko jedrnat stavek, folija na grafoskopu ali tabelska slika - tako je za učence ustvarjanje enotna in nazorna osnova.

B) Zdravorazumski *opis pojava oziroma izkustva* - na tej stopnji učenci zaznano opišejo in pojasnijo. Učitelj naj vprašanja zastavi tako, da se zavestno izogne filozofsko-analitični ravni. Učenci so na prvi in drugi stopnji še na ravni vsakdanje zavesti.

C) *Filozofska obravnava (definicija pojava)* - šele zdaj učenci zapustijo raven vsakdanje zavesti. To zahteva od učitelja veliko didaktične preudarnosti in metodične pretanjenosti. Izpustitev druge stopnje bi prinesla težave: po eni strani učenci ne bi imeli možnosti argumentirati že znanih tem (druga stopnja), po drugi pa se ne bi seznanili s kakovostno razliko med "navadno zavestjo" (Hegel) druge stopnje in filozofsko zavestjo četrte.

Č) *Problematizacija* - v drugem delu tretje stopnje se je razpravljalo "v širino", zdaj pa je razprava usmerjena "v globino": kar so v prvem delu tretje stopnje spoznali kot filozofski problem, bodo zdaj obravnavali na višji abstraktni ravni. Kar je bilo prej pojasnjeno, tukaj ne bo načelno spodbito, vendar pa je na četrti stopnji dopuščena nadaljnja razvejenost problema.

D) *Razširitev problema in transfer* - zaključek naj bo ali ponovna refleksija življenjskih izkušenj (transfer) ali nadaljnje vodenje v filozofsko refleksijo (razširitev problema).

Andreas Siekmann

Telefonski pogovor ali: Halo, tukaj govorim jaz

Filozofska disciplina: antropologija

Tema: identiteta jaz, odnos med subjektom in objektom, odnos med subjektom in subjektom

Čas: 1-2 učni uri

Altenativna uporabna možnost: vpeljava v polletno usmeritev antropologija ali filozofija jezika

Metodična sredstva: telefonski pogovor

Napotki k stroki

Pojmi, navedeni v temi, že pokažejo, da gre za filozofski problem avtorefleksije in samozavedanja. Ni samo filolog tisti, ki ve, da so na primer pojmi *jaz* in *indetiteta* sestavni del grškega in latinskega jezika, prav tako je bil problem avtorefleksije že tema antične filozofske teorije: pomislimo samo na Aristotelov spis *De anima* in njegove dosežke s področja refleksije, v katerih je nous poietikos slavljena kot čista miselna moč, ki jo lahko primerjamo s transcendentalnim Kantovim jazom; ali pomislimo na neomajnost stoičnih modrecev, katerih praktična valenca postane mogoča šele na podlagi teoretičnega samopreverjanja.

Z začetkom novega veka razvije ta problem novo kvaliteto in dinamiko: antičnemu in srednjeveškemu človeku - razen, če je bil duševno omejen - identiteta njegove osebe ni bila nikoli dvomljiva, tako pa stoji človek novega veka pod nenehnim pritiskom, da bi s teoretičnimi in / ali praktičnimi dosežki spoznal samega sebe, kajti zanj ni nobenega nedvomno zagotovljenega kozmičnega reda več, s katerim bi se lahko definiral.

Če je prednovoveški človek vključen v močno začrtano strukturo sveta, katerega socialne in religiozne moči opremljajo z nekakšno predrefleksivno identiteto, gresta za novoveškega človeka, vse od Descartesa, jaz in identiteta narazen; če je jaz sposoben prepričati samega sebe o teoretičnih dejanjih avtorefleksije ali o praktičnem sporu z realiteto, potem dojema svojo identiteto kot nekaj nasprotnega objektu.

Po drugi strani pa - kar kaže dialektika vsakega odnosa med subjektom in objektom - uspe to le, kadar jaz ne ostane *pri sebi* (Hegel), temveč se v odnosu, kot nekaj nasprotnega objektu, uči zaznavati in misliti.

Tako sicer obstaja ta s seboj identični jaz kot nekaj nasprotnega objektu, vendar je od tega odnosa tudi odvisen, saj le tako lahko dojema samega sebe kot sebstvo.

Didaktični napotki

Tema tega pristopa se loteva nečesa, kar je učencem uvajalnega tečaja neposredno znano, četudi na podlagi samodistanciranja ni brez nadaljnjega zavedno.

Ob pojmu jaz-a, ki bo najprej predstavljen v vlogi subjektivnega samoopisa v telefonskem pogovoru in ki bo kasneje obdelan tudi teoretično, naj učitelj postopoma vpelje termine *individuum*, *subjekt* in *objekt*. Ti pojmi so strokovna osnova k nadaljnjemu pouku in hkrati preprečujejo druge nedoločljivosti: učencem postane jasno, da se tudi v filozofski jezikovni rabi pojavljajo različni pomenski poudarki ostro diferenciranih pojmov, kot so jaz, individuum in subjekt - tudi če so uporabljeni za opis ene in iste osebe.

Medtem ko učenci izvejo, da se identiteta posreduje z odnosom med subjektom in objektom ter med subjektom in subjektom, nastopi zanje filozofija v vlogi nekakšne čutne ustanove: kdor ve, od česa je odvisna identiteta, je odslej ne dojema več kot neki nepregleden in zastrašujoč difuzer, ki fungira kot nedoločljiv cilj - odraslost.

1) predstavitev pripomočka

Naslednji natisnjeni telefonski pogovor ima najboljši učinek, če je predstavljen v razredu

po magnetofonskem traku. Če je to iz kakršnih koli vzrokov nemogoče, je metodično priporočljivo, da že prej ponudimo besedilo enemu izmed učencev - najprej ga prebere zase, kasneje pa predstavi z učiteljem pred razredom.

TELEFONSKI POGOVOR

Poklicani (A): Ja, prosim?

Klicatelj (B): Dober dan. Peter Pirc pri telefonu. Rad bi govoril z g. Kranjcem glede delovnega mesta.

(A): A, tako!

(B): Bi me lahko povezali z njim? Ali morda že govorim z g. Kranjcem?

(A): Ne. Govorite z menoj!

(B): Kako? Mislil sem, da vi niste g. Kranjc.

(A): Drži, saj tudi nisem.

(B): Ne razumem. Govorim torej z g. Kranjcem ali ne?

(A): Saj vam pravim, da govorite z menoj.

(B): In kdo ste vi?

(A): Saj sem vam že rekel: jaz. Jaz sem jaz.

(B): Zdaj ste me pa res razburili! Takoj želim govoriti z g. Kranjcem. Važno je!

(A): Ne bo šlo, ker govorite z menoj.

(B): Zdaj pa poslušajte. Ni mi do pustnih šal. Ali ste vi morda predsednik tamkajšnjega kluba šaljivcev?

(A): Ne, nisem. Sem in ostajam jaz.

(B): Veste kaj? Pojdite nekam ...

(A): JAZ?

2) "Common sense" - opis pojava

Druga faza se prične z analizo dialoga. Psihološko smiselno bi bilo osredotočiti se najprej na jezo klicatelja, ki se je skoraj do konca vedel "normalno". Na učiteljevo vprašanje: "Zakaj je klicatelj tako jezen?", bodo odgovori učencev, ali da je njegova jeza razumljiva (je nekaj "normalnega") ali pa bodo zadeli bistvo (poklicani se vedno odzove kot *jaz*).

Čustveni ravni sledi analiza položaja: "Zaradi česa sporazumevanje med njima spodleti?" Kdor pripisuje veliko vrednost diferencirani analizi - pri čemer naj pazi, da to kratko besedilo preveč ne obremeni - naj na tem mestu poda kopijo besedila ali pa posnetek še enkrat predvaja: odločilno je, da sporazumevanje spodleti zaradi manjkajoče navedbe imena poklicanega. Ta sicer omeni svojo identiteto, vendar se opiše tako, kot dojema sam sebe - z *jaz*. Tako izključi identiteto vsakega drugega, ki bi si lahko enako upravičeno rekel "jaz". Učitelj naj ne precenjuje dolžine obeh faz: v "dobrem" razredu ne potrebuje več kot 7-8 minut.

3) Filozofsko prodiranje: vpeljava pojma jaz

Če je bila faza opisana s klicateljevega stališča, potem se filozofska pozornost osredotoči na poklicanega z vprašanjem:

"Predpostavimo, da se poklicani ni hotel poigrati s klicateljem, ampak je popolnoma resno odgovarjal. Kaj bi bil lahko vzrok, da ni povedal svojega imena, ampak se je vedno odzval z JAZ?"

Pri odgovorih naj učitelj poudari dve dejanski stanji:

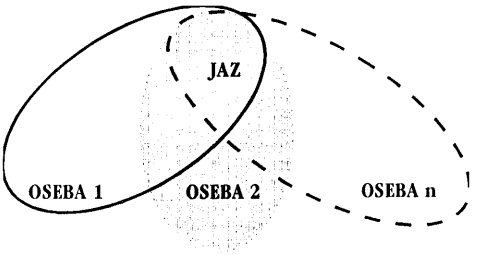
1) Učenci morajo ugotoviti, da imenska predstavitev po telefonu predpostavlja samodistanco: za vse druge sem jaz "g. Kranjc", le zase sem jaz.
2) Tesno s tem je povezana relativnost pojma jaz.

Moj obstoj jaza je sposobnost sklicevati se na samo sebe. Zaradi subjektivnosti, kot neizpodbitne predpostavke, si ta jaz lahko, in si tudi ga, lasti vsakdo.

Če imajo učenci z usvajanjem tega težave, lahko učitelj za spodbudo navede primer, da majhni otroci in pripadniki primitivnih ljudstev govorijo o sebi v tretji osebi. Vzroki za to naj peljejo k tretji fazi: pojem "jaz" se po eni strani uporablja popolnoma individualno - kot možen posameznikov samoopis. Hkrati je po drugi strani pojem skrajno splošen, ker pač vsakdo govori tako o sebi. Natanko na tej

napetosti temelji komičnost predstavljenega telefonskega pogovora.

Zaradi pomembnosti tega rezultata naj se učitelj ne izogiba povzeti celote, kar lahko ponazori s tabelsko sliko:



Ponazoritev: *Jaz in njegove vloge*

Učitelj naj se ne odpove tej (bolj fakultativni) fazi, sicer ne bo vsem učencem jasna vloga, ki jo ima jaz kot središče osebe in vzrok identitete.

Učitelj naj se zdaj vrne k teoriji vlog socialnih znanosti. Večinoma bo vsaj eden od učencev vedel o tem nekaj povedati, drugače pa naj učitelj poskusi na kratko opisati pojem *vloge*. In sicer pojem vloga zajema vedenjske oblike, ki jih ljudje znotraj različnih socialnih sistemov, inštitucij in skupin uveljavljajo oziroma naj bi jih uveljavljali; ni nujno, da se *pričakovana vloga*, ki jo drugi nekomu dodelijo, vedno prekriva z njegovim dejanskim vedenjem v skladu z vlogo. Na tej osnovi naj učenci imenujejo nekaj vlog, ki jih mladostnik v teku enega dneva *igra* oziroma *naj bi jih igral*. V ta namen je smiselna izdelava tabelske slike:

JAZ	kot	sin / brat učenec sošolec	dopoldan
		sin / brat prijatelj popoldan inštruktor	popoldan
		član društva plesalec zvečer	zvečer

Posamezne vloge lahko učenci tudi konkretizirajo: kot sin ima mladostnik lahko prepir z očetom; kot učenec je lahko napisal zelo dober esej; kot član plavalnega društva se bo udeležil državnega prvenstva ...

Ko želi učitelj vpeljati pojem identitete, lahko postopa alternativno:

1) Preden vpiše na tabelsko sliko, levo zraven seznama vlog, pojem jaz in ga poveže s posameznimi vlogami, lahko zastavi vprašanje: "Od kod mladostnik ve, da je bil dopoldne učenec, če je popoldne prevzel vlogo brata ali sina?"

Presenečenje učencev, da je učitelj vprašal po nekaj (na videz) tako samoumevnem, naredi učni uspeh prodornejši. Po odgovorih in vpisu pojma na tabelsko sliko lahko učitelj vpelje pojem identitete: mladostnik ostane v vseh vlogah on sam, kar na primer vodi k temu, da življenjske izkušnje, ki jih pridobi pri igranju ene vloge, prenese še na druge.

2) Drugo možnost učitelj razvije z navideznim ovinkom: učence pusti, da etimologizirajo o pojmu INDIVIDUUM, medtem ko jim razloži latinski glagol, ki se skriva v izrazu (dividere = deliti).

Nato zastavi vprašanje: "Ali ni med vsemi temi vlogami, ki jih mladostnik igra v enem dnevu, in njegovo in-dividualnostjo (ne-delitev) nekakšno očitno protislovje?" Ko učenci ugotovijo, da posameznikova individualnost ni oškodovana zaradi vseh teh vlog - nihče ne igra v istem trenutku dveh ali več vlog (na primer učenca in sina) - lahko učitelj vpelje pojem identitete in tako dopolni tabelsko sliko.

4) Problematizacija pojma jaza

V primerjavi s tretjo je ta faza razmeroma kratka; v njej naj bi učencem postalo jasno, da je identiteta (oziroma samozavedanje) neločljivo povezana z mišljenjem. Učitelj postavi na mizo stol in vpraša: "Zakaj stol ne more sebi reči *jaz*?" ali "Kako to, da stol nima

identitete?" Na osnovi prispevkov, ki jih učitelj dobi od učencev, lahko še enkrat podkrepi povezavo med mišljenjem in identiteto in to uporabi kot prehod v naslednjo fazo. V nekaterih razredih imam zelo dobre izkušnje z naslednjo (oprijemljivo) definicijo identitete: "To je to, kar v nas misli!" Ta formulacija je po eni strani tako formalna, da ji ne moremo očitati enostranskega "idealističnega" izhodišča, po drugi strani pa si jo je mogoče zlahka zapomniti (predvsem je v veliko pomoč "malo slabšim" učencem).

5) Razširitev problema: odnos med subjektom in objektom in odnos med subjektom in subjektom

5.1) Pri predstavitvi odnosa med subjektom in objektom naj se učitelj nikakor ne odpove tabelski sliki. K svoji razlagi ("V teku enega dneva pomislimo na nešteto stvari, oseb ali problemov. Za primer neke miselne vsebine vzemimo ta stol ..."), naj učitelj nariše na tablo skico:

JAZ ⟶ MISLIM ⟶ NA STOL

Nato predstavi pojma *subjekt* in *objekt*, tako da poimenuje osnovne pomene: *sub - iectum* (lat.) = ostajati pod, temeljiti na, imeti za osnovo; ob - *iectum* (lat.) = stati nasproti, proti; napiše jih na tablo pod jaz in stol ter končno postavi vprašanje:"Kako to, da filozofija poimenuje jaz, ki misli, kot nekaj, kar ostaja pod?

Odgovore oziroma rezultate naj učitelj vsekakor počasi združi (odvisno od kakovosti). Konec koncev se pri odnosu med subjektom in objektom obravnava ena izmed osnovnih filozofskih struktur. Idealni so seveda odgovori kot: "Stol ne more misliti, zato je jaz nekaj, kar ostaja pod ali "Objekt je lahko objekt samo za jaza, dva objekta ostajata drug do drugega ravnodušna." Toda takšni odgovori se slišijo le redko. Prav zato naj poskuša učitelj postopoma usmeriti učence k danim odgovorom.

5.2) Posebno napeto postane, ko učitelj preide še k odnosu med subjektom in subjektom (jaz / ti - zveza). Medtem ko opozori na tabelsko sliko, vpraša učence: "Kaj se v zvezi spremeni, če na mesto stola stopi človek?" Na podlagi že prej omenjenega pojma subjekta bodo učenci prav gotovo pravilno sklepali, da mora med dvema subjektoma obstajati enakovredna zveza. Če posledica še ne bi bila dovolj jasna, lahko učitelj za spodbudo citira stavek Martina Buberja: "Jaz sem istočasno *jaz* zase in *ti* za nekoga drugega." Ta stavek lahko kasneje uporabi za temo diskusije, ki jo načne z vprašanjem: "S čim je zaznamovana razlika med odnosom subjekt - objekt in med odnosom subjekt - subjekt (zvezo jaz / ti -)?" Tu naj bi bila med drugim omenjena nezmožnost razpolaganja z nekim ti in njegovimi sposobnostmi in zmožnost odzvati se na jaz ali biti jaz.

Če bi nekateri učenci v razredu razumeli odnos jaz / ti kot enačico odnosa med subjektom in objektom, lahko učitelj navede anekdoto, ki poroča o nemškem liriku in zdravniku Gottfriedu Bennu (1886-1956): ta je enkrat o sebi trdil, da mu je težko sproščeno soočati se z ljudmi, kajti v mislih jih že secira s skalpelom. Učitelj lahko anekdoto zaključi z vprašanjem o pomanjkljivosti, ki se kaže v njej: učenci bodo dokaj hitro ugotovili in spoznali, da je nekdo iz tega zornega kota popoln objekt in da je zveza v tem oziru popolnoma enostranska: ljudje v zdravnikovih očeh postajajo predmeti. Hkrati lahko učitelj pokaže, v čem se ta zveza razlikuje od enakovredne zveze jaz / ti.

6) Možnost uporabe sekvence v drugih povezavah

Če želi učitelj uporabiti ta pristop v poglavju *antropologija,* je potrebna ponovna predstavitev človeka v dveh njegovih zmožnostih:

- objekt lahko naredi v objekt

- sposoben je komuniciranja z drugim subjektom

Iz tega lahko spelje več učnih nizov, na primer: človek kot bitje, ki raziskuje in komunicira; bitje, ki je podrejeno naravi; bitje, ki se sprašuje po smislu ...

Uporabnost sekvence pri uvodu v filozofijo jezika je možna na dva načina:

učitelj se lahko še enkrat vrne k pojmu jaz, na katerega podlagi razvije problem obsega in vsebine nekega pojma;

po zvezi jaz / ti začne diskusijo o komunikaciji, ki se posreduje na jezikovni ravni: jezik je po eni strani doumljiv kot posameznikov *vmesni svet*, po drugi strani pa kot sredstvo komuniciranja neke jezikovne skupnosti, v kateri posameznik odrašča

Prevedla Kristina Merhar

Andreas Siekmann: *Unterrichtsideen. Das freie Problemgespräch im Philosophieunterricht.* Klett Verlag fur wissen und Bildung, Stuttgart, Dresden 1992, str. 38-45.

Marjan Šimenc

Karl R. Popper

Sir Karl Raimund Popper, avstrijski filozof, je po emigraciji v poznih tridesetih letih poučeval na Novi Zelandiji, po drugi svetovni vojni pa na sloviti *London School of Economics*. Poleg del o filozofiji znanosti je znan tudi po kontroverzni knjigi *Odprta družba in njeni sovražniki* (1945), v kateri brani liberalno demokracijo in ostro napada Platonovo in Marxovo delo.

Popprovi filozofiji znanosti se najlaže približamo, če jo predstavimo kot kritiko klasičnega neopozitivističnega razumevanja znanosti, ki je včasih presenetljivo blizu pogledu nekaterih dijakov. Ti so pogosto pripravljeni privoliti v naslednjo razlago znanosti: izhajamo iz opazovanja, na osnovi zbranih podatkov naredimo hipotezo, z nadaljnjimi poskusi le-to verificiramo. Tako dobimo znanstveni zakon. Znanost se razvija s kopičenjem podatkov, ki nam omogoča nove hipoteze in nova znanstvena odkritja. Zapisal sem "privolili", ker ima veliko dijakov precejšnje težave, če jih "naivno" vprašamo, kaj je znanost. V diskusiji jo navadno povežejo z resnico, zlasti pa s poskusom. Če pa jih vprašate, ali je denimo astrologija znanost, že ne boste dobili enotnega odgovora. Astrologi vendarle nekaj računajo, kajne?!

Temeljni Popprovi teoretski poudarki so v marsičem v ostrem nasprotju z omenjeno sliko. Izhodišče znanosti ne more biti nevtralno opazovanje, kajti ni čistega izkustva, ne čistih dejstev, ne čistega opazovanja. Vsako opazovanje že predvidi vrsto pričakovanj in teorijo, na osnovi katere ima to početje sploh

smisel. Opazovanje je navadno že rezultat neke teorije, poskus pa ni pasivno zaznavanje, temveč aktivna konstrukcija novega položaja. Za hipotezo, ki jo oblikujemo na podlagi opazovanja, pa načeloma nikdar ni mogoče pokazati, da je resnična. Vsa opazovanja in vsi poskusi, ki pokažejo, da se realnost ujema z našo teorijo, slednjo samo podkrepijo, nikdar pa ne moremo biti gotovi, da ne bomo nekoč naleteli na nekaj, kar se z njo ne bo ujemalo. Indukcija pač ne da zanesljivega vedenja. Teorije torej ni mogoče verificirati, temveč samo falzificirati. Razlika med znanostjo in neznanostjo potemtakem ni v tem, da bi bile znanstvene trditve trdno dokazane, ker dokončni dokaz ni mogoč; razlika je v tem, da znanost postavlja napovedi, ki jih je mogoče kritično preverjati. Teorija brez napovedi, ki jih je mogoče preveriti, ni znanstvena. Osnovna poteza znanosti ni posedovanje - še tako majhnega koščka - resnice, temveč iskanje resnice in nenehno kritično pretresanje naših hipotez. Bistvo znanstvene metode je kritičnost. Napredek znanosti ni rezultat kopičenja podatkov in skrbnega opazovanja, temveč plod smelih idej, strogo vzeto, neutemeljenih spekulacij, ki spremenijo naš pogled na dejstva in nam omogočijo, da problem vidimo v drugi luči. Zato med znanostjo in filozofijo ni ostre ločnice, kot je menil logični pozitivizem, ki je filozofijo izganjal iz znanosti, temveč je nekaj filozofske spekulacije za znanost nujno potrebne. Iz tega seveda ne sledi, da je astrologija, ki smo jo omenili zgoraj, na pragu znanstvenosti, temveč prej to, da razlika med astrologijo in znanostjo ni tako očitna in samoumevna, kot se nam je sprva zdelo. V razredu ni predpostavka razprave, ampak njen rezultat.

Karl R. Popper

Posoda in žaromet: Dve teoriji vednosti

Namen tega spisa je kritizirati splošno mnenje o ciljih in metodah naravoslovnih znanosti ter predstaviti drugačen pogled nanje.

I.

Začel bom s kratko predstavitvijo pogleda, ki ga nameravam raziskati in ga bom imenoval *"teorija znanosti kot posode"*[1] (ali "teorija uma kot posode"). Izhodišče te teorije je prepričljiv nauk, ki trdi, da moramo, še preden lahko o svetu kaj vemo ali rečemo, imeti zaznave - čutna izkustva. Iz tega nauka naj bi sledilo, da naša vednost, naša izkustva sestoje ali iz nakopičenih zaznav (naivni empirizem) ali iz sprejetih, razvrščenih oziroma klasificiranih zaznav (pogled, ki ga zastopa Bacon, v bolj radikalni obliki pa Kant).

Grški atomisti so imeli nekoliko primitivno predstavo o tem procesu. Menili so, da se atomi z objektov, ki jih zaznavamo, sprostijo in predrejo naša čutila, tam pa postanejo zaznave; iz tega se sčasoma sestavi naša vednost o zunanjem svetu tako kot otroška sestavljanka. Po tem pogledu je torej naš duh podoben posodi - nekakšnemu vedru - v katerem se kopičijo zaznave in vednost. (Bacon govori o zaznavah kot o "zrelih grozdnih jagodah, ki jih je treba pravočasno potrpežljivo in marljivo nabirati in iz katerih, če jih stisnemo, priteče čisto vino vednosti".)

Strogi empiristi svetujejo, naj se čim manj ukvarjamo z nastajanjem vednosti. Resnična vednost je čista vednost, neomadeževana s predsodki, ki jih že tako ali tako preveč radi dodajamo in mešamo z našimi zaznavami; te

1 Popper govori o *the bucket theory of science* in *the searclight theory of science* (op. prev.).

same vzpostavljajo čisto in enostavno izkustvo. Rezultat teh dodajanj, se pravi našega vmešavanja v akumulacijo, je napaka. Kant nasprotuje tej teoriji, zanika, da so naše zaznave kadar koli čiste, in trdi, da je naše izkustvo rezultat sprejemanja in preoblikovanja - kombinacija čutnih zaznav in sestavin, ki jih doda naš um. Zaznave so tako rekoč surov material, ki se steka v posodo, tam pa je podvržen (samodejni) obdelavi - nekaj, podobno prebavljanju ali morda sistematičnemu razvrščanju - in je na koncu preoblikovan v nekaj, kar ne bo več tako različno od Baconovega 'čistega vina izkustva'; recimo, morda, v fermentirano vino.

Ne mislim, da kateri od omenjenih pogledov podaja ustrezno sliko tega, za kar jaz mislim, da je dejansko pridobivanje izkustva ali dejanska metoda, ki se uporablja v raziskavi odkritju. Kantov pogled je mogoče interpretirati tako, da bi bil bližji mojemu pogledu, kot pa je čisti empirizem. Priznavam seveda, da znanost brez izkustva ni možna (vendar mora biti pojem 'izkustvo' skrbno premišljen). Čeprav to priznavam, vseeno trdim, da zaznave ne tvorijo ničesar, kar bi bilo podobno surovemu materialu, kot je to pri 'teoriji znanosti kot posodi', iz česar gradimo bodisi "izkustvo" bodisi "znanost".

II.

Prej kot zaznavanje igra v znanosti odločilno vlogo *opazovanje*. To je proces, v katerem mi, opazovalci, igramo silno *aktivno* vlogo. Opazovanje je zaznavanje, vendar zaznavanje, ki je načrtovano in pripravljeno. Ne moremo ga 'imeti', kot 'imamo' lahko čutno izkustvo, ampak ga 'delamo', za navigatorja lahko rečemo, da 'opravi' opazovanje. Opazovanju vselej predhodi nek interes, vprašanju ali problemu, skratka, nekaj teoretičnega.[2] Vsako vprašanje lahko konec koncev postavimo kot hipotezo ali domnevo, h kateri dodamo: "Je to tako? Da ali ne?" Lahko trdimo, da je vsakemu opazovanju podlaga hipoteza (ali kakor koli že to imenujemo); vsekakor nekaj, kar nas zanima, nekaj teoretičnega ali spekulativnega. Zato so opazovanja vedno selektivna, predpostavljajo nekaj takega, kot je načelo selekcije.

Preden bom naprej razvijal te poudarke, bom naredil digresijo in skušal predstaviti nekaj opomb biološke narave. Čeprav niso mišljene kot osnova za temelj ali celo argument v prid glavni tezi, ki jo nameravam razviti kasneje, bodo morda pomagale premostiti ali preprečiti nekatere pomisleke proti glavni tezi in bodo tako olajšale njeno razumevanje.

III.

Vemo, da se vse žive stvari, tudi najbolj primitivne, odzivajo na neki dražljaj. Te reakcije so specifične, torej je za vsak organizem (in za vsak tip organizma) njihovo število omejeno. Rečemo lahko, da ima vsak organizem prirojeno vrsto možnih reakcij ali neko dispozicijo za takšno ali drugačno odzivanje. Ta vrsta dispozicij se lahko s starostjo organizma spremeni (deloma morda pod vplivom čutnih vtisov ali zaznav) ali pa tudi ne. Kakor koli že, domnevamo lahko, da je organizem v katerem koli trenutku življenja odet s takšno vrsto možnosti in dispozicij za odzivanje in da ta vrsta konstituira nekaj, kar bi lahko imenovali njegovo trenutno notranje stanje.

Od slednjega je odvisno, kako se bo organizem odzval na zunanjo okolico. Zato lahko fizično enaki dražljaji v različnem času izzovejo različne reakcije, medtem ko fizično različni dražljaji lahko izzovejo enake.

Rekli bomo, da se organizem *"uči iz*

2 (1) Z besedo "teoretično" ne mislim nasprotja "praktičnemu" (ker utegne biti že naš interes zelo praktičen). Mislim na "teoretično" bolj v smislu "spekulativno" in v nasprotju s "perceptivno"; ali "racionalno" v nasprotju s "senzualno".

izkušnje" le, če se njegove dispozicije za odzivanje spremenijo v teku časa in če lahko upravičeno domnevamo, da te spremembe niso odvisne le od prirojenih razvojnih sprememb v stanju organizma, ampak tudi od spreminjajočega se stanja njegovega zunanjega okolja (to je nujen, čeprav ne zadosten pogoj za ugotovitev, da se organizem uči iz izkustva). Z drugimi besedami, proces, v katerem se organizem uči, bomo obravnavali kot neko vrsto spremembe ali modifikacije v njegovih dispozicijah za odzivanje in ne kot način (urejene ali klasificirane ali združene) kopičenja spominskih sledi, ki so ostanek preteklih zaznav, kot trdi "teorija znanosti kot posode".

Te modifikacije v organizmovi dispoziciji za reagiranje, ki sestavljajo učenje, so tesno povezane s pomembnim pojmom *"pričakovanje"* in tudi s pojmom *"razočarano pričakovanje"*. Pričakovanje lahko opredelimo kot dispozicijo za reagiranje ali kot pripravljenost na reakcijo, ki je prilagojena stanju okolja, ki se bo še oblikovalo, oziroma ki to stanje anticipira. Zdi se, da je ta opredelitev ustreznejša kot tista, ki opisuje pričakovanje s stanji zavesti. Mnogih naših pričakovanj se zavemo šele, ko smo razočarani, ker niso izpolnjena. Denimo da med hojo naletimo na nepričakovano stopnico: nepričakovanost je tisto, ob čemer se zavemo, da smo pričakovali ravno površino. Takšna razočaranja nas silijo, da 'popravimo' naš sistem pričakovanj. Učenje večinoma sestoji iz takšnih popravkov, tj. iz izločanja nekih neizpolnjenih pričakovanj.

IV.

Vrnimo se k problemu opazovanja. To vedno predvideva obstoj nekega sistema pričakovanj, ki jih lahko zajamemo v vprašanje. Z opazovanjem bomo na tako izražena pričakovanja dobili rešitev, ki jih bo ali potrdila ali popravila.

Moja teza, da mora biti vprašanje oziroma hipoteza pred opazovanjem, se lahko sprva zdi paradoksalna, vendar sploh ni paradoksalno domnevati, da morajo biti pričakovanja - tj. dispozicije za reagiranje - pred vsakim opazovanjem in pred vsako zaznavo: nekatere dispozicije ali nagnjenja za reagiranje so namreč prirojena vsem organizmom, medtem ko zaznave in opazovanja nedvomno niso. Čeprav igrajo zaznave, še bolj pa opazovanja pomembno vlogo v preoblikovanju naših dispozicij ali nagnjenj za reagiranje, morajo biti nekatere takšne dispozicije ali nagnjenja seveda dana že prej, drugače sploh ne morejo biti preoblikovana.

Te biološke refleksije nikakor ne pomenijo, da sprejemam behaviorizem. Ne trdim, da se zaznave, opazovanja in druga stanja zavesti ne pojavljajo, vendar pa jim pripisujem zelo drugačen pomen od tistega, ki naj bi ga imela glede na "teorijo znanosti kot posode". Teh bioloških refleksij tudi nikakor ne gre obravnavati kot predpostavko, na kateri bodo osnovani moji argumenti. Upam pa, da bodo pripomogle k njihovemu boljšemu razumevanju. Isto bi lahko rekli za naslednja razmišljanja, ki so z biološkimi tesno povezana.

V vsakem trenutku našega predznanstvenega ali znanstvenega razvoja živimo v središču nečesa, kar običajno imenujem *"horizont pričakovanj"*. Mislim na celoto naših pričakovanj, ne glede na to ali so zavestna, podzavestna ali morda celo eksplicitno navedena v kakšnem jeziku. Tudi živali in otroci imajo različne in drugačne horizonte pričakovanj, brez dvoma na nižji stopnji zavedanja kot, recimo, znanstvenik, čigar tovrstni horizont je pretežno sestavljen iz lingvistično formuliranih teorij ali hipotez.

Različni horizonti pričakovanj se seveda ne razlikujejo samo po tem, ali so bolj ali manj zavestni, ampak tudi po vsebini. V vseh teh primerih igrajo vlogo okvira reference. Samo postavitev v ta okvir daje našemu izkustvu,

dejanjem ali opazovanju pomen oziroma smisel.

Zlasti opazovanje ima znotraj tega okvira zelo svojevrstno funkcijo. Če je v nasprotju z določenimi pričakovanji, lahko v nekaterih okoliščinah uniči sam okvir. Tedaj lahko učinkuje na naš horizont pričakovanj kot bomba, ki nas lahko prisili, da rekonstruiramo, ponovno zgradimo celotni horizont pričakovanj, z drugimi besedami, morda bomo morali popraviti naša pričakovanja in jih ponovno sestaviti v skladno celoto. Lahko rečemo, da je naš horizont pričakovanj tako dvignjen in rekonstruiran na višjo raven in da dosegamo novo stopnjo v evoluciji našega izkustva. Na tej stopnji so tista pričakovanja, ki jih bomba presenečenja ni zadela, nekako vključena v horizont, medtem ko so tisti deli, ki so utrpeli škodo, popravljeni in predelani. To mora biti narejeno tako, da se opazovanja, ki so povzročila škodo, ne občutijo več kot razdiralna, ampak so združena z drugimi našimi pričakovanji. Če nam ta ponovna gradnja uspe, dobimo tisto, kar je poznano kot *pojasnitev* opazovanih dogodkov, ki so ustvarili razdor, problem.

Glede vprašanja o časovnem odnosu med opazovanjem na eni strani in horizontom pričakovanj ali teorij na drugi lahko priznamo, da nova pojasnitev ali nova hipoteza časovno sledi tistim opazovanjem, ki so uničila prejšnji horizont pričakovanj in so bila tako spodbuda našemu prizadevanju za dosego nove pojasnitve. To pa ne pomeni, da so opazovanja navadno pred pričakovanji ali hipotezami. Nasprotno vsakemu opazovanju predhodijo pričakovanja oziroma hipoteze, še posebno tistim, ki sestavljajo horizont pričakovanj, ki daje opazovanjem pomen. Samo tako pridobivajo status realnih opazovanj.

Vprašanje " Kaj pride prej, hipoteza (H) ali opazovanje (O)?" spominja na tole slavno vprašanje: "Kaj je bilo prej, kokoš (H) ali jajce (O)?" Obe vprašanji sta rešljivi. "Teorija znanosti kot posode" trdi, da je opazovanje (O) vedno pred vsako hipotezo (H) (ravno tako kot je primitivna oblika jajca (O), enoceličen organizem, pred kokošjo (H)). Po "teoriji znanosti kot posodi" ta izhaja iz opazovanj s posplošitvijo ali združitvijo ali klasifikacijo. Zdaj lahko nasprotno rečemo, da je hipoteza (ali pričakovanje ali teorija ali kakor koli že to imenujemo) pred opazovanjem, čeprav opazovanje, ki ovrže neko hipotezo, lahko spodbudi novo (in zato časovno kasnejšo) hipotezo.

Vse to še posebno velja za oblikovanje znanstvenih hipotez. Kajti samo iz teh izvemo, katero vrsto opazovanja moramo izvesti, na kaj moramo biti pozorni in kaj nas še posebej zanima. Hipoteza postane naš vodnik, ki nas vodi k novim rezultatom opazovanja.

Ta pogled imenujem "*teorija znanosti kot žarometa*" (v nasprotju s "*teorijo znanosti kot posode*"). Po "teoriji znanosti kot žarometa" je opazovanje podrejeno hipotezam, kljub temu pa igra pomembno vlogo, in sicer kot test, ki mu mora biti hipoteza podvržena med našo kritično raziskavo. Če je hipoteza ne prestane, če jo naše opazovanje falzificira, potem moramo poiskati novo. V tem primeru bo nova hipoteza prišla za opazovanji, ki so vodila k falzifikaciji oziroma ovržbi stare. Toda, opazovanje je bilo zanimivo in relevantno stara, sedaj zavržena hipoteza, brez katere se opazovanja niti lotili ne bi.

Tako se znanost jasno kaže kot preprosto nadaljevanje predznanstvenega popravljanja naših horizontov pričakovanj. Nikoli ne začenja iz nič, nikoli ne more biti opisana, kot da je brez predpostavk, kajti vsak trenutek predpostavlja horizont pričakovanj - včerajšnji horizont pričakovanj. Današnja znanost je zgrajena na včerajšnji in je rezultat včerajšnjega žarometa. Včerajšnja znanost temelji na znanosti predvčerajšnjega dne. In najstarejše znanstvene teorije so postavljene na predznanstvenih mitih in ti na še starejših pričakovanjih. Tako se ontogenetično (tj. glede na razvoj individualnega organizma)

vrnemo v stanje pričakovanj novorojenčka, filogenetično (tj. glede na evolucijo rase, na ureditev rastlinskih in živalskih vrst) pa pridemo v stanje pričakovanj enoceličnih organizmov (pri tem ni nevarnosti izprijene neskončne regresije - če ne zaradi drugega zato, ker se vsak organizem rodi z nekim horizontom pričakovanj). Tako rekoč je tu le en korak od amebe do Einsteina.

Če se torej znanost razvija, kot je bilo opisano, kateri je potem tisti značilni korak, ki zaznamuje prehod od predznanosti k znanosti?

V.

Zgodnje začetke razvoja znanstvene metode lahko najdemo v antični Grčiji na prehodu iz 6. v 5. st. pr. n. š. Kaj se je tam zgodilo? Kaj je v tem razvoju novega? Kako se lahko nove ideje primerjajo s tradicionalnimi miti, ki so prišli z Vzhoda in so, po mojem mnenju, priskrbeli mnogo odločilnih predlogov za nove ideje?

Med Babilonci in Grki, pa tudi med Maori v Novi Zelandiji - zdi se, da med vsemi narodi, ki so ustvarili kozmološke mite - so krožile zgodbe, ki so pojasnjevale izvor stvari in so skušale razumeti ali razložiti sestavo vesolja in njegov nastanek. Postale so tradicionalne in so se ohranjale v posebnih šolah. Tradicijo je največkrat ljubosumno varovala kakšna posebna ali izbrana skupina, npr. duhovniki ali zdravilci. Zgodbe so se le po malem spreminjale - v glavnem pri nenatančnem prenašanju naprej, pri nesporazumih in včasih z dodajanjem novih mitov, ki so si jih izmišljali preroki ali pesniki.

Zdi se mi, da to, kar je novega v grški filozofiji, ni zamenjava mitov z nečim bolj "znanstvenim", temveč da gre bolj za nov *odnos* do njih. Posledica tega novega odnosa pa je, da se začne spreminjati njihov značaj.

Novi odnos, ki ga imam v mislih, se imenuje *kritični odnos*. Namesto *dogmatičnega prenašanja doktrine*, pri kateri je pomembna samo ohranitev avtentičnosti, nastopi *kritično pretresanje*. Nekateri se začnejo o njej spraševati, začnejo dvomiti o njeni resničnosti, njeni resnici.

Dvom in kritika sta seveda obstajala že prej. Vendar je novo, da dvom in kritika postopno postaneta del šolske tradicije. Tradicija višje vrste nadomesti tradicionalno ohranjanje dogme: namesto tradicionalne teorije - namesto mita - nastopi tradicija kritiziranja teorij (ki so na začetku komaj kaj več kot mit). Šele med postopkom kritične diskusije se pokliče za pričo opazovanje.

Težko je verjeti, da je Anaksimander, Talesov učenec, zgolj po naključju razvil teorijo, ki se eksplicitno in zavestno razlikuje od mojstrove, in da Anaksimenes, Anaksimandrov učenec, prav tako zgolj po naključju zavestno odstopa od mojstrove doktrine. Kot kaže, je edina razlaga za ta pojav, da je ustanovitelj šole sam izzival učence h kritiziranju svoje teorije in da so ti preobrnili kritični odnos v novo tradicijo.

Zanimivo je, da se je to, kolikor vem, zgodilo le enkrat. Zgodnja pitagorejska šola je bila skoraj gotovo šola starega kova: njena tradicija ne zajema kritičnega odnosa, temveč je zavezana nalogi ohranjanja mojstrove doktrine. Nedvomno se je kasneje šele pod vplivom jonske kritične šole strogost pitagorejske šole omehčala in tako tlakovala pot, ki je vodila k filozofski in znanstveni metodi kritike.

Kritično držo antične grške filozofije najbolje predstavijo slavni Ksenofanovi stavki:

"Ko bi goved in konji imeli roke in znali delati podobe, bi upodabljala goved goveje, konji konjske like bogov."

To ni le kritični izziv, to je trditev, ki je izrečena popolnoma zavestno in s popolnim obvladanjem kritične metodologije.

Mislim, da je tradicija kritiziranja tisto, kar je v znanosti novega in kar je njena značilnost.

Po drugi strani pa se mi zdi, da je naloga, ki si jo znanost zastavlja, to je razlaga sveta, in glavne ideje, ki jih uporablja, brez vsake zareze prevzete iz predznanstvenega ustvarjanja mitov.

VI.

Kaj je naloga znanosti? S tem vprašanjem sem končal svoje uvodno raziskovanje bioloških in zgodovinskih usmeritev in prehajam na logično analizo znanosti same. Naloga znanosti je delno teoretična - *pojasnitev* - in delno praktična - *napoved in tehnična aplikacija*. Skušal bom pokazati, da sta ta dva cilja po svoje dva različna pogleda na eno in isto dejavnost.

Najprej bom raziskal idejo pojasnitve.

Mnogokrat slišimo, da je pojasnitev spreminjanje neznanega v znano, redkokdaj pa, kako se to naredi. Vsekakor pojem pojasnitve ni tisti, ki bi ga med pojasnjevanjem v znanosti kdaj uporabljali. Če pogledamo v zgodovino znanosti, katere vrste pojasnitev so uporabljali in sprejeli kot zadovoljive, najdemo v uporabi povsem drugačen pojem pojasnitve.

Kratek oris te zgodovine (ne mislim zgodovine koncepta pojasnitve, ampak njene uporabe) sem podal v filozofskem seminarju danes dopoldne.[3] Žal mi čas ne dopušča, da bi še enkrat na dolgo govoril o tem vprašanju. Kljub temu pa moram navesti splošen zaključek. V teku zgodovinskega razvoja znanosti se je pojavljalo mnogo metod in načinov pojasnjevanja, ki so bili sprejemljivi, vsi pa so imeli nekaj skupnega: različne metode pojasnjevanja so sestavljene iz *logične dedukcije*. Sklep te dedukcije je *eksplikandum* - navedba stvari, ki bo razložena, premise pa *eksplikans* - navedba pojasnjevalnih zakonov in pogojev. Skozi zgodovino znanosti so se glede značaja eksplikansa pojavile bistvene spremembe zaradi opuščanja nekaterih implicitnih zahtev (da je lahko intuitivno doumljivo, da je samoumevno itd.), zahtev, ki niso združljive z nekaterimi drugimi, katerih ključni pomen je vse bolj in bolj očiten, še posebno zahteva po neodvisnem preverjanju eksplikansa, ki oblikuje premise in tako samo srce pojasnitve.

Tako je pojasnitev vedno dedukcija eksplikanduma iz določenih premis, ki jih imenujemo eksplikans.

Za ilustracijo si oglejmo naslednji, nekoliko oduren primer.

Našli smo mrtvo podgano in želimo zvedeti, kaj se ji je zgodilo. Eksplikandum bi se lahko glasil: "Ta podgana je pred kratkim poginila." in nam je definitivno poznan - dejstvo v čisti realnosti leži pred nami. Če ga hočemo pojasniti, moramo preizkusiti nekaj verjetnih ali hipotetičnih pojasnitev (kot delajo avtorji detektivskih zgodb), z drugimi besedami, preizkusiti moramo pojasnitve, ki uvajajo v nekaj neznanega ali v nekaj nam manj znanega. Takšna hipoteza bi lahko bila, na primer, da je podgana poginila zaradi velikega odmerka strupa. To lahko uporabimo za hipotezo, če nam pomaga, prvič, pri formulaciji eksplikansa, iz katerega lahko potem deduciramo eksplikandum, in drugič, če nam sugerira več neodvisnih testov - testov eksplikansa, ki so popolnoma neodvisni od tega, ali je eksplikandum resničen ali ne.

Eksplikans, ki je naša hipoteza, ne more biti samo stavek: "Ta podgana je pojedla vabo, ki je vsebovala veliko strupa za podgane", saj samo iz te trditve ne moremo utemeljeno deducirati eksplikanduma. Kot eksplikans bomo raje uporabili dve različni vrsti premis - *univerzalne zakone* in *začetne (robne) pogoje*. V našem primeru bi se univerzalni zakon lahko glasil: "Če podgana poje najmanj

3 Članek je bil najprej predstavljen kot predavanje *European Forum of the Austrian Collega* leta 1949 v Alpbachu na Tirolskem (op. prev.).

osem zrn strupa, pogine v manj kot petih minutah." (Singularni) začetni pogoj (ki je singularna trditev) bi lahko bil: "Ta podgana je pred več kot petimi minutami pojedla najmanj osemnajst zrn strupa za podgane." Iz teh dveh premis lahko vsekakor deduciramo, da je ta podgana pred kratkim poginila, to je naš eksplikandum.

Vse to se nam lahko zdi nekako očitno. Vendar če premislimo eno mojih tez - namreč tisto, ki sem jo imenoval "začetni pogoji", pogoji, ki se nanašajo na posamični primer, vidimo da ti sami nikoli ne zadostujejo za pojasnitev in da poleg tega vedno potrebujemo tudi splošni zakon. Ta teza ni niti najmanj očitna, nasprotno, njena resničnost pogosto ni priznana. Domnevam celo, da je večina med vami pripravljena sprejeti opazko "ta podgana je pojedla podganji strup" kot čisto zadostno pojasnitev smrti, četudi eksplicitna trditev univerzalnega zakona ni dodana. Vendar za trenutek vzemimo, da živimo v svetu, v katerem se bo vsakdo (tudi podgana), ki bo pojedel veliko kemikalij, imenovanih "podganji strup", ves prihodnji teden počutil izjemno dobro in veselo ter bolj živahno kot kdaj prej. Če bi veljal takšen univerzalni zakon, ali bi lahko bila trditev "Ta podgana je pojedla podganji strup" še vedno sprejemljiva kot pojasnitev za njeno smrt? Očitno ne.

Tako smo prišli do pomembnega sklepa, ki je pogosto spregledan, namreč da je vsaka pojasnitev, ki uporablja samo singularne začetne pogoje, nepopolna in da je poleg tega potreben najmanj en univerzalni zakon, četudi je ta včasih tako dobro znan, da ga kot nepotrebnega opustimo.

Če povzamemo: ugotovili smo, da je pojasnitev dedukcija, ki je sestavljena takole:

U	(univerzalni zakon)	Premise
Z	(specifični začetni pogoji)	(ki tvorijo eksplikans)
E	(eksplikandum)	Sklep

VII.

Toda, ali so vse tovrstne pojasnitve tudi zadovoljive? Ali je naš primer, ki pojasnjuje smrt s podganjim strupom, zadovoljiva pojasnitev? Tega ne vemo. Testi lahko pokažejo, da podgana ni poginila zaradi podganjega strupa.

Če kakšen prijatelj dvomi o naši pojasnitvi in vpraša: "Kako veš, da je ta podgana pojedla podganji strup?", očitno odgovor: "Kako lahko dvomiš, saj vidiš, da je mrtva?" ne bo dovolj. Resnično, kateri koli razlog, ki ga lahko navedemo v podporo katere koli hipoteze, mora biti različen in neodvisen od eksplikanduma. Če lahko navedemo le eksplikandum sam kot dokaz, vidimo, da je naša pojasnitev krožna in zato docela nezadovoljiva. Če pa lahko odgovorimo: "Analiziraj vsebino podganjega želodca in našel boš veliko strupa" in če se ta napoved (ki je nova, tj. ni povezana s samim eksplikandumom) izkaže za resnično, bomo pojasnitev lahko imeli najmanj za precej dobro hipotezo.

Moram pa nekaj dodati. Za našega skeptičnega prijatelja je namreč lahko vprašljiva tudi resničnost univerzalnega zakona. Lahko na primer reče: "Recimo, da je ta podgana res jedla neke kemikalije, ampak zakaj naj bi zato poginila?" Zdaj spet ne smemo odgovoriti: "Ali ne vidiš, da je mrtva? To ti kaže, kako nevarno je jesti to kemikalijo." Takšna pojasnitev bi bila spet krožna in nezadovoljiva. Da bi pa zadovoljila, bi morali univerzalni zakon podvreči testnim primerom, ki so neodvisni od našega eksplikanduma.

S tem je moja analiza formalne sheme pojasnitve zaključena, dodal pa bom nekaj nadaljnjih opomb in analiz k splošni shemi, ki sem jo opisal.

Najprej opazka k idejam vzroka in posledice. Stanje stvari, opisanih s singularnimi začetnimi pogoji, lahko imenujemo "vzrok" in tisto, kar je opisano kot eksplikandum, "posledica". Menim pa, da se je tem terminom bolje izogibati, ker se pogosto mešajo z asociacijami iz

njihove zgodovine. Če jih želimo kljub temu uporabljati, moramo vedno upoštevati, da dobijo pomen le glede na teorijo ali univerzalni zakon. Teorija ali zakon sta tista, ki tvorita "logično vez" med vzrokom in posledico. Stavek "A je vzrok B" moramo analizirati takole: "Tu je teorija T, ki je lahko, in je tudi bila, neodvisno testirana in iz katere, v povezavi z neodvisno testiranim opisom A specifične situacije, lahko logično deduciramo opis B druge specifične situacije.

(Mnogo filozofov, s Humom vred, je spregledalo, da se v pravi uporabi teh terminov predpostavlja obstoj takšne logične povezave)

VIII.

Naloga znanosti ni omejena le na iskanje čistih teoretičnih pojasnitev, temveč ima prav tako svoje praktične naloge, kot so izdelovanje napovedi in tehnične aplikacije. Oboje lahko analiziramo z logično shemo, ki smo jo predstavili za analizo pojasnitve.

1. *Izpeljava napovedi.* Medtem ko imamo pri iskanju pojasnitve podan ali znan eksplikandum in moramo najti ustrezen eksplikans, poteka izpeljava napovedi v obratni smeri. Podana je teorija ali pa se domneva, da je znana (morda iz učbenikov), in prav tako so podani posebni začetni pogoji (ti so poznani ali pa domnevamo, da so znani iz opazovanja). Najti moramo logične posledice - logične sklepe, ki nam doslej iz opazovanja niso znani. To so napovedi. V tem primeru napoved P v naši logični shemi zavzema mesto eksplikanduma.

2. *Tehnična aplikacija.* Pri gradnji mostu moramo upoštevati nekatere praktične zahteve, ki so zapisane v seznamu specifikacij. Imamo torej specifikacije S, v katerih so navedene zahteve, kako mora biti most zgrajen (to so naročnikovi opisi, ki so drugačni od arhitektovih in jim moramo dati prednost). Podane imamo tudi ustrezne fizikalne teorije (z nekaterimi praktičnimi navodili vred). Najti moramo takšne začetne zahteve, ki so tehnično izvedljive in iz katerih lahko skupaj s teorijo izpeljemo tudi specifikacije. Tako v tem primeru v naši logični shemi S zavzema mesto.

To nam pojasni, da sta lahko iz logičnega zornega kota izpeljava napovedi in tehnična aplikacija znanstvenih teorij zgolj inverzija osnovne sheme znanstvene pojasnitve.

Vendar uporabnost naše sheme tako še vedno ni izčrpana. Shema je lahko tudi za analizo testiranja našega eksplikansa. Postopek sestavljata izpeljava napovedi (P) iz eksplikansa in primerjanje te izpeljave z dejanskim, opazovanim položajem. Če se napoved s slednjim ne sklada, se eksplikans pokaže kot napačen in je falzificiran. V tem primeru še ne vemo, ali je napačna univerzalna teorija ali začetni pogoji opisujejo položaj, ki se ne sklada s stvarnim, torej so napačni. Možno je seveda tudi, da so napačni teorija in začetni pogoji.

Čeprav falzifikacija napovedi pokaže, da je eksplikans napačen, to še ne pomeni, da drži njegovo nasprotje. Nepravilno in skrajno zavajajoče je misliti, da lahko "verifikacijo" napovedi razložimo kot "verifikacijo" eksplikansa ali le njegovega dela, saj lahko iz neresničnega eksplikansa zelo preprosto izpeljemo resnično napoved. Ravno tako zavajajoče je imeti vsako verifikacijo napovedi za praktično "potrditev" eksplikansa. Pravilneje je reči, da za to potrditev in tudi teorije veljajo le takšne napovedi, ki so "nepričakovane", brez teorije, ki jo preiskujemo. Torej lahko uporabimo napoved za potrditev teorije le, če njena primerjava z opazovanjem velja za resen poskus testiranja eksplikansa, resen poskus njegove ovržbe. Tovrstna "tvegana" napoved se lahko imenuje "ustrezna za testiranje teorije". Konec koncev je očitno, da dobimo sliko o lastnostih študenta, ki opravlja izpit le, če je izpit dovolj strog, in da je mogoče zasnovati izpit tako, da ga z lahkoto opravi najslabši študent.

Končno nam naša logična shema dopušča tudi analizo razlike med nalogami "teoretične" in

"zgodovinske" pojasnitve.

Teoretika zanima iskanje in preverjanje univerzalnih zakonov. Med preverjanjem posega po različnih zakonih (nekaterih povsem nezavedno) in različnih začetnih pogojih.

Zgodovinarja pa zanima iskanje opisov končnih dejstev, posebnih časovno-prostorskih območij - z drugimi besedami tisto, kar sem imenoval posebne začetne pogoje - testiranje in preverjanje njihove primernosti in točnosti. Pri takem testiranju poleg drugih začetnih pogojev uporablja tudi univerzalne zakone vseh vrst - običajno precej očitne - ki pripadajo njegovemu horizontu pričakovanj, čeprav se praviloma sploh ne zaveda, da jih uporablja. Tu je podoben teoretiku. Njuna razlika pa je vendarle zelo značilna: razlikujeta se po svojih interesih ali problemih in po tem, kaj je za koga problematično.

Postopek nekega teoretika lahko v logični shemi, ki je podobna prejšnjim, predstavimo takole:

U0 U0 U0 ...

U1 U2 U3 ...

Z1 Z2 Z3 ...

P1 P2 P3 ...

U0 je univerzalni zakon, univerzalna hipoteza, ki jo preiskujemo. Skozi celotno testiranje je stalna. Uporabljamo jo skupaj z drugimi zakoni U1, U2 ... in z raznolikimi začetnimi pogoji Z1, Z ..., da bi lahko dobili različne napovedi P1, P2 ... Te lahko potem primerjamo z resničnimi dejstvi, ki jih opazujemo.

Naslednja shema lahko predstavlja postopek zgodovinarja:

U1 U2 U3 ...

Z1 Z2 Z3 ...

Z0 Z0 Z0 ...

P1 P2 P3 ...

Z0 je zgodovinska hipoteza, zgodovinski opis, ki ga preverjamo ali testiramo. Med testiranjem je ta stalna. Kombiniramo jo z različnimi (večinoma očitnimi) zakoni U1, U2 ... in z ustreznimi začetnimi pogoji Z1, Z2 ... da bi dobili različne napovedi P1, P2 ...

Seveda sta obe shemi zelo idealizirani in zelo poenostavljeni.

IX.

Prej sem skušal pokazati, da bo pojasnitev zadovoljiva samo, če lahko testiramo njene univerzalne zakone, njeno teorijo, neodvisno od eksplikanduma. To pa pomeni, da mora vsaka zadovoljiva pojasnjevalna teorija trditi več, kot je v eksplikandumu že vsebovano in kar nas je tudi pripeljalo do tega, da smo jo izpostavili. Z drugimi besedami, zadovoljive teorije morajo, načelno, transcendirati empirične primere, s katerimi so nastale, sicer bodo, kot smo že videli, v glavnem vodile h krožnim pojasnitvam.

Tu imamo metodološki pristop, ki neposredno nasprotuje vsem pozitivističnim in naivno empirističnim ali induktivističnim nagnjenjem. Ta pristop zahteva, da namesto pazljivih posplošitev iz "danih" opazovanj, ki so vse od Bacona idoli naivnih empiristov, raje postavljamo drzne hipoteze, ki naj, če je le mogoče, odpirajo nova opazovanja.

Naš pogled, da je naloga znanosti predlagati pojasnitve ali (kar v bistvu vodi k istemu logičnemu položaju) ustvarjati teoretično osnovo za napovedi in druge aplikacije, nas je pripeljal k metodološki zahtevi, da morajo biti teorije preverljive. Obstajajo pa stopnje preverljivosti. Nekatere teorije so bolj preverljive od drugih. Če našo metodološko zahtevo okrepimo in merimo na vedno bolj preverljive teorije, se dokopljemo do metodološkega načela - ali do trditve o nalogi znanosti -, katerega nezavedno privzetje v preteklosti bi racionalno pojasnilo mnogo dogodkov v zgodovini znanosti. Razložilo bi

jih kot korake na poti k izpolnitvi naloge znanosti. (Hkrati nam to daje trditev o nalogi znanosti, ki nam pove, kaj naj bi bil v znanosti napredek; v nasprotju z drugimi človeškimi dejavnostmi – še posebno z umetnostjo in glasbo – v znanosti je resnično nekaj takšnega, kot je napredek.)

Analiza in primerjava stopenj preverljivosti različnih teorij kažeta, da preverljivost teorije raste z njeno *stopnjo univerzalnosti* in tudi *določnosti* ali *natančnosti*.

Položaj je zelo preprost. Skupaj s stopnjo univerzalnosti teorije se veča tudi obseg dogodkov, o katerih lahko teorija izdela napovedi, tako pa se širijo tudi možnih falzifikacij. Teorija, ki jo je laže falzificirati, je hkrati tista, ki je bolje preverljiva.

Če preučimo stopnjo določnosti ali natančnosti, naletimo na podoben položaj. Natančna trditev je laže ovrgljiva kot nenatančna in je zato bolje preverljiva. Ta premislek nam omogoča, da s povečevanjem stopnje preverljivosti naših teorij razložimo zahtevo po zamenjavi kakovostnih trditev s količinskimi, če je to le mogoče. (Tako lahko pojasnimo tudi vlogo *merjenja* v testiranju teorije. To je sredstvo, ki je bilo v znanstvenem razvoju vse pomembnejše, vendar pa ne sme biti, kar največkrat je, značilnost znanosti ali oblikovanja teorij na splošno. Kajti ne smemo spregledati, da meritve uporabljamo na precej pozni stopnji v razvoju nekaterih znanosti in jih še zdaj ne uporabljamo v vseh znanostih. Prav tako ne smemo spregledati, da so vse meritve odvisne od teoretičnih izhodišč.)

X.

Dober zgled iz zgodovine znanosti, ki lahko ilustrira mojo analizo, je prehod od Keplerjevih in Galilejevih teorij k Newtonovi.

Da ta prehod nima nič opraviti z indukcijo in da Newtonova teorija nikakor ni posplošitev Keplerjeve in Galilejeve, je razvidno iz neizpodbitnega in pomembnega dejstva, da prva obema nasprotuje. Zato *Keplerjevih zakonov ne moremo deducirati iz Newtonovih*, čeprav se je pogosto trdilo, da jih lahko, še več, da lahko Newtonove zakone deduciramo iz Keplerjevih. Slednje lahko dobimo iz Newtonovih le približno, če sprejmemo napačno izhodišče, da je masa različnih planetov v primerjavi z maso Sonca zanemarljiva. Podobno tudi Galilejevega zakona o prostem padu teles ne moremo deducirati iz Newtonove teorije: nasprotno, celo nasprotujeta si. Galilejev zakon lahko dobimo iz Newtonove teorije le *približno*, in sicer če sprejmemo napačno domnevo, da je skupna dolžina vseh padov zanemarljiva v primerjavi z dolžino radija Zemlje.

Vse to nam seveda kaže, da Newtonova teorija nikakor ne more biti posplošitev, ki bi jo dobili z indukcijo ali dedukcijo, ampak da gre za novo hipotezo, ki lahko osvetli pot k falzifikaciji starih teorij. Lahko nam osvetli in pokaže pot k tistim področjem, na katerih glede na novo teorijo stare ne morejo več dajati dobrih približkov. (V Keplerjevem primeru je to teorija perturbacij, v Galilejevem pa teorija različnih pospeškov, kajti po Newtonu se gravitacijski pospeški spreminjajo obratno s kvadratom razdalje.)

Če Newtonova teorija ne bi dosegla nič več kot povezavo Keplerjevih zakonov z Galilejevimi, bi bila to le *krožna pojasnitev teh zakonov* in zato kot pojasnitev popolnoma nezadostna. Razsvetlitev in prepričevalnost je ravno v njeni moči osvetljevanja poti k neodvisnim testom. Ti nas vodijo k uspešnim napovedim, ki so bile s prejšnjima teorijama nezdružljive. To je bila pot k novim empiričnim odkritjem.

Newtonova teorija je zgled poskusa pojasnitve starejših teorij nižje stopnje univerzalnosti, ki ne vodi le do neke združitve teh teorij, temveč hkrati do njihove falzifikacije (ali do njihove korekcije z omejitvijo in določitvijo področja, na katerem, v dobrem povprečju, veljajo). Verjetno pa se pogosteje zgodi

naslednje: najprej je stara teorija falzificirana, kasneje pa se kot poskus pojavi nova, ki skuša razložiti delni uspeh in padec stare teorije.

XI.

V zvezi z mojo analizo pomena (ali raje prakse) pojasnitve se mi zdi pomembno naslednje. Od Descartesa ali morda celo od Kopernika do Makswella se je večina fizikov trudila vse novo odkrite odnose razložiti z mehaničnimi modeli. Z drugimi besedami, nove odnose so skušali omejiti na zakone trka in pritiska, ki jih poznamo iz vsakdanjega ravnanja s fizikalnimi stvarmi, stvarmi, ki pripadajo "fizikalnim telesom srednje velikosti". Iz tega je Descartes naredil nekakšen program za vse znanosti. Zahteval je celo, da bi se omejile na modele, ki delujejo s trkom ali pritiskom. Ta model je doživel prvi poraz z uspehom Newtonove teorije. Vendar je bil ta poraz (ki je bil resen udarec Newtonu in njegovi generaciji) kmalu pozabljen, gravitacijska privlačnost pa je bila pod enakimi pogoji kot potisk in tlak sprejeta v program. Tudi Makswell je sprva skušal razviti teorijo elektromagnetnega polja z mehanskim modelom etra, na koncu pa je poskus opustil. Tako je mehanski model izgubil večino svojega pomena, ostale so le enačbe, namenjene opisu tega modela. Interpretirane so bile kot opis nekaterih nemehanskih lastnosti etra.

S prehodom od mehanske k *abstraktni teoriji* je bila v evoluciji znanosti dosežena stopnja, na kateri se v praksi od pojasnjevalnih teorij ne zahteva nič več kot to, da so lahko neodvisno testirane. Pripravljeni smo delati s teorijami, ki so intuitivno predstavljene z diagrami, kot so slike, ali z mehanskimi modeli, ki jih je mogoče predstaviti vizualno oziroma kot slike, če so dosegljivi. To prinaša "konkretne" teorije. Če pa omenjeno ni dosegljivo, smo pripravljeni delati z "abstraktnimi" matematičnimi teorijami, ki so lahko docela "nerazumljive".

Na našo splošno analizo pomena pojasnitve seveda ne vpliva noben neuspeh posamezne slike ali modela. Vsem vrstam abstraktnih teorij se prilagaja enako kot mehanskim in drugim modelom. Z našega stališča ti niso pravzaprav nič drugega kot poskusi pojasnjevanja novih zakonov s starimi, ki so že bili testirani skupaj s predpostavkami o tipičnih začetnih pogojih ali z značilno strukturo, lahko bi rekli, z modelom v strožjem smislu. Modeli pogosto igrajo pomembno vlogo pri razširitvi in izpopolnitvi teorij, vendar je nujno treba razlikovati med novimi v postavitvi starih teoretskih predpostavk in novo teorijo, tj. novim sistemom teoretskih predpostavk.

XII.

Upam, da so zdaj nekatere moje trditve, ki so se morda na začetku predavanja zdele malce za lase privlečene ali celo paradoksalne, malo jasnejše.

Ni lahke ali kakršne koli druge poti, ki bi nujno vodila od "dane" vrste dejstev do katerega koli univerzalnega zakona. To, kar imenujemo "zakoni", so hipoteze ali domneve, ki so vedno del večjega sistema teorij v resnici celotnega horizonta pričakovanj in jih zato nikoli ne smemo preskušati izolirano. Napredek znanosti sestoji iz poskusov, odpravljanja napak in delanja novih poskusov na podlagi izkušenj, ki smo jih pridobili iz prejšnjih poskusov in napak. Nobena posamezna teorija ne more biti absolutno zanesljiva, vsaka lahko postane problematična ne glede na to, kako trdna se trenutno zdi. Nobena tudi ni sakrosanktna ali onkraj kritike. Na to dejstvo smo pogosto pozabljali, še zlasti v zadnjem stoletju, ko so nas prevzele ponovljene in resnično sijajne potrditve mehanskih teorij, ki so sčasoma obveljale za nedvomljivo resnične. Iz silovitega razvoja fizike na prelomu stoletja pa smo se naučili, da mora znanstvenik vedno znova testirati svojo teorijo in da ne smemo razglašati

nobene za dokončno. Testiranje poteka tako, da kombiniramo teorijo z različnimi začetnimi pogoji in z drugimi teorijami, nato pa dobljene napovedi primerjamo s stvarnostjo. Če nas to pripelje do neizpolnjenih pričakovanj, do ovržb, moramo našo teorijo predelati. Pomembno vlogo v tej proceduri igrajo neizpolnjena pričakovanja, s katerimi smo se nekoč vneto bližali stvarnosti. Primerjamo jo lahko z izkušnjo slepega človeka, ki se dotakne ovire ali se vanjo zaleti in se potem zave njenega obstoja. *Šele s falzifikacijo naših predpostavk dejansko pridemo do stika z "realnostjo"*. Odkritje in odprava naših napak je tisto, kar vzpostavlja "pozitivno" izkustvo, ki ga dobimo iz stvarnosti.

Seveda je vedno mogoče ohraniti napačno teorijo z dodatnimi hipotezami, kot npr. tisto o epiciklih. Vendar to ni pot napredka v znanosti. Pravi odziv na falzifikacijo je iskanje novih teorij, ki nam obetajo boljše razumevanje dejstev. Znanost noče imeti zadnje besede, če bi to pomenilo zapreti si oči pred falzifikacijami, ampak se želi iz naših izkušenj učiti, tj. želi se učiti iz naših napak.

V oblikovanju znanstvenih teorij obstaja način, ki z izjemno jasnostjo kaže možnost njihove falzifikacije. Formuliramo jih lahko kot prepovedi ali kot negativne eksistencialne trditve, na primer: "Ni zaprtega fizikalnega sistema, v katerem bi se energija v enem delu spremenila brez ustrezne spremembe energije v drugem delu" (prvi zakon termodinamike). Ali: "Ni stroja s stoodstotnim izkoristkom" (drugi zakon). Pokažemo lahko, da so univerzalne in negativne eksistencialne trditve logično ekvivalentne. To nam omogoča, da formuliramo vse univerzalne zakone na prikazani način, se pravi kot prepovedi. Toda takšne prepovedi so namenjene tehnikom in ne znanstvenikom. Prvim namreč povedo, kako nadaljevati, če nočejo razsipavati svoje energije. Znanstveniku pa so izziv za testiranje in falzificiranje ter ga spodbujajo k odkrivanju tistih stanj stvari, katerih obstoj prepovedujejo ali zanikajo.

Tako smo prispeli do točke, iz katere lahko vidimo znanost kot veličastno avanturo človeškega duha. To je izumljanje vedno novih teorij in neutrudljivo preverjanje njihove zmožnosti pojasnjevanja izkustva. Načela znanstvenega napredka so zelo preprosta. Od nas zahtevajo, naj se odpovemo antični ideji, namreč da se dokopljemo do gotovosti ali celo do visoke stopnje "verjetnosti" v smislu verjetnostnega računa s propozicijami in teorijami znanosti (ideji, ki izvira iz povezovanja znanosti z magijo in znanstvenika s čarovnikom). Cilj znanstvenikov ni odkrivanje absolutne gotovosti, temveč odkrivanje vedno boljših teorij ali izumljanje vedno močnejših žarometov, ki jih lahko vse natančneje testiramo, ker nas vodijo k vedno novim izkustvom in nam jih pojasnjujejo. To pa pomeni, da je te teorije mogoče falzificirati, kajti znanost napreduje ravno s falzifikacijo.

Prevedel Bojan Vučko

Karl R. Popper: *Objective Knowledge*, Oxford University Press, London 1979, str. 341-361, besedilo je prevedeno v celoti, izpustili smo samo nekaj opomb.

Intervju

"Nihče vendar noče postati filozof, če ni nor ..."

Hans-Georg Gadamer v pogovoru z Annette Vorpahl o študiju filozofije

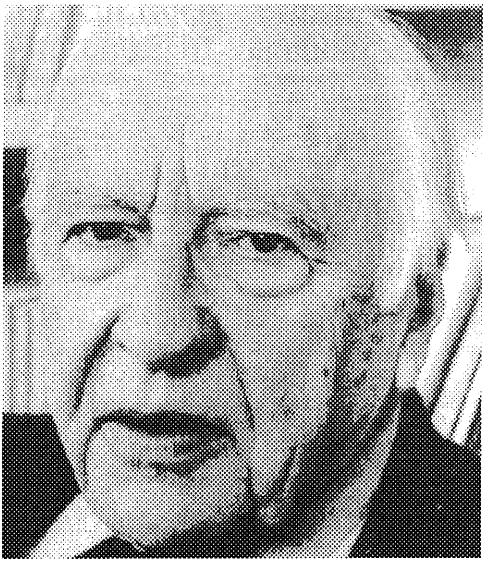
20.000 študentov naj bi bilo v Nemčiji vpisanih na filozofiji. Kako je s filozofskim podmladkom?

To je razveseljivo znamenje za splošne izobraževalne zahteve. Upam, da jih od 20.000 vsaj 18.000 nima napačnega načrta, da vse življenje ne bodo počeli drugega, kot ukvarjali se s filozofijo. S to pa je podobno kot z glasbo: če si muzikaličen, potem nisi začetnik. Če pa že dolgo študiraš in ostaneš nemuzikaličen, nisi v pravi stroki. S filozofijo je prav tako. Če imaš smisel za neodgovorljiva vprašanja, ki te zaposlujejo, ti bo filozofija, tudi če ti ni poklic, prinesla dobiček. Na splošno imam nalogo filozofije za zelo pomembno v družbi, v kateri je zelo veliko pravil in izpolnjevanja le-teh in zelo malo zatekanja k lastnemu presojanju.

Študirati filozofijo pomeni graditi lastno sposobnost presojanja. Sem sodi samokritika. Ne smemo si lastiti sodbe, če slednje nimamo. Vendar pa moramo to pomanjkanje občutiti kot pomanjkanje in ne reči, naučil sem se, da se to tako in tako počne.

Dvakrat na teden imate filozofske govorilne ure pri seminarju. Kdo prihaja k Vam?

Zelo različno. Pogosto kolegi, predvsem tujci. Študentje poročajo, kaj jim dela pri študiju preglavice. Želim biti samo dosegljiv. Ljudje, ki izkoristijo to ponudbo, so izjeme in to naj tudi ostanejo.



Študentje pridejo tudi, če sem imel predavanje. Večinoma želijo vedeti, zakaj je pri meni tako razumljivo in zakaj jim je pri študiju tako težko. Tu jim ne morem pomagati. Kaže pa, da izkušnje petdesetih let poučevanja filozofije olajšajo spodbujanje naravnega razumevanja. Poleg tega vedno govorim brez predloge. Tudi to ljudje cenijo. In ne brez razloga. Kajti to pomeni, da prosim druge, naj razmislijo. Zelo pomemben mi je stik z mladino. Pogrešal bi ga.

Kako se je danes v primerjavi z obdobjem pred 30 leti spremenil odnos visokošolski učitelj / učenec?

Najprej je žal treba priznati, da moje kolege obremenjuje mnogo več birokratske navlake. Število študentov se je zelo povečalo, profesur pa ni več. Ni jih mogoče ustvariti iz nič, tudi če bi imeli zaposlitvena mesta. Spet bi bilo tako, da bi bile predavalnice pri nekom, ki je posebno dober, polne, drugi pa bi imeli

pač manj dela. Knjige so čedalje debelejše, ker je za navedbo citata potreben samo pritisk na gumb. Za to ne potrebuješ spomina. Nova elektronska doba bo postala to, kar najdemo opisano na nekem slavnem mestu pri Platonu: nekega dne pride iznajditelj pisave s to, za utrjevanje spomina posebno koristno iznajdbo h kralju Egipta. Zelo je bil razočaran, ko je ta odgovoril: "Dragi moj, iznašel nisi ničesar za krepitev spomina, temveč za njegovo oslabitev." Zgodba postaja v današnjem družbenem življenju z elektronsko informatiko resničnost. Ne potrebujemo več spomina. To pa bo spremenilo življenje.

Kaj pomeni ta ugotovitev glede na dialog, za katerega se kot predstavnik hermenevtike zavzemate?

Dialog ima veliko prednost. Ko nekaj poveš, imaš možnost slišati, kaj misli o istem nekdo drug. To je veliko anticipiranje naloge, ki jo sicer imenujemo samokritika. V poklicu učenjakov je zelo pomembna, ker imajo opraviti z učenci. Dialog je običajna oblika govora. Monolog je izjema. Našo civilizacijo pa obvladuje monolog. Kajti tudi branje je neke vrste samogovor. Dober bralec vodi samogovore.

Kaj pomeni dialog za sedanjost, v povezavi z aktualnimi problemi?

O aktualnem stanju lahko povemo stavek: če zamudimo pravi trenutek za poslušanje drugih, nas to stane veliko več časa, kot če bi jim takoj prisluhnili. To je splošna življenjska izkušnja. Lahko jo politično razširite. Vzemimo položaj na Balkanu, ki nam gre danes tako na živce: to razpadanje na vere, nacionalizme ... Ne bi se hotel delati pametnega o Balkanu zdaj, naknadno. Ampak tu je bilo nekaj zamujenega glede na možnosti počasnega spreminjanja navad. Kar zadeva ponovno združitev Nemčije, imamo v manjšem obsegu iste probleme. Na to nismo bili dovolj pripravljeni. Mogoče bi bilo bolje, če bi se počasi privajali drug na drugega, namesto da je bila združitev izpeljana tako na hitro. Toda pozneje smo pametnejši. Živimo v zelo težkih časih. Človeška delovna sila je dobila zaradi neprimerljivih modernih strojev čisto drug status. Naučiti se je treba pritiskati na prave gumbe ...

Kakšna je Vaša vizija družbe prihodnosti?

Če imamo predstave o prihodnosti, moramo najprej pogledati tja, kjer je industrijska revolucija že zelo naprej. Torej v ZDA. Tu na primer je zelo izrazita visoka stopnja razpadanja družine ter zelo majhna povezanost med otroki in starši tudi v kasnejšem življenju. Sicer pa ni nujno, da mora vse, kar tam ni postalo dobro, pri nas postati slabo. Kar je v Ameriki zelo prijetno, je, da je z enakopravnostjo žensk dosti boljše kot pri nas. Tu se lahko kaj naučimo. Feminizem je v Ameriki izjemno močno gibanje. Če pa vodi tako daleč, da je predpisano vzeti na neki položaj žensko, je to spet narobe. Res pa so ženske na splošno nadarjene za zelo logične naloge. Mogoče bolj kot moški.

Kakšen nasvet imate za študente?

Televizijski program ni zato, da sedemo in ga spremljamo. Tu je zato, da si izberem iz njega nekaj določenega v nekem času. To, kako sedete pred televizijski sprejemnik, prenesite na univerzo. Premislite, kaj Vam pomaga in kje bi lahko nekaj zboljšali z lastnim delom. Ko sem začel študirati, sploh ni bilo študijskih predpisov. Nanje moramo gledati kot na nevaren odmik od življenjskih nalog. V resnici mora vsak najti svoje poti. Tisti, ki se hoče znanstveno izobraževati, se mora ob vsakem predpisu vprašati, katere prostosti mu ostanejo. To je nepogrešljivo za njegovo polno delovanje.

Kakšen je bil Vaš vpliv?

Znotraj svoje stroke sem seveda imel vpliv. Kateri učitelj je dober učitelj in ne postane vzor svojim učencem? To sem bil, vsaj upam, prav pogosto.

Kako gledate na položaj filozofije v Nemčiji? Kje so primanjkljaji?

Gre za težko vprašanje, ker je filozofija del večje celote - univerze. Ta pa je zašla v težak položaj, da je v nevarnosti pred razpadom na kopico strokovnih šol. Nasproti tej nevarnosti ima filozofija še vedno neko določeno funkcijo. V mojih časih je bilo tako, da so vsaj nadarjeni - zdaj so ugledni raziskovalci in tudi že emeritirani - kot juristi ali medicinci študirali zraven še filozofijo. Ta njena funkcija je zaradi preveč predpisanih učnih načrtov vedno bolj ogrožena. V tem oziru je položaj filozofije brez naše krivde zelo otežen. Danes se vendar tudi kritizira, da toliko študentov ne dokonča študija. Pri filozofiji še zlasti ne. Velik odstotek jih odneha po približno štirih semestrih.

Kaj naj bi bil po Vašem mnenju vzrok za to?

No ja, saj nočemo izobraževati filozofov. To je vendar nesmisel. Toliko jih sploh ne moremo potrebovati. Toda namesto da nas zaradi tega grajajo, bi nam morali dati nagrado, ker jim dopovedujemo: "Dosegli ste splošno izobrazbo in zdaj študirajte kaj drugega ali za božjo voljo, postanite izobraženi taksisti! To ni nič sramotnega." Pravzaprav se ne moremo pritoževati, ker ljudje prihajajo k nam samo iz zanimanja. Nihče vendar noče postati filozof, če ni nor. Mnogi pa postanejo filozofi, čeprav niso nori. To je spet nekaj drugega.

Kakšno prihodnost za univerzo vidite?

Ne vem še, kako bomo prišli iz tega kritičnega položaja. Nekaj dobrih korakov je bilo že storjenih, na primer s tako imenovanimi *Graduierten-Kollegs* (poskusna višja stopnja srednje šole). Na njih se izobražujejo samostojne skupine, ki niso predvidene v učnem študijskem programu programu. Stroke zbližujejo in se tako izogibajo ozkosti specializacije. To je ena izmed poti, ki jo je treba nadaljevati. Kmalu bomo morali sprejeti, da - tako kot v Ameriki na *graduate school* - doseže doktorski naslov dosti manjše, umetno zreducirano število študentov. Sem zelo za to, da se strokovne šole in strokovne višje šole v Nemčiji dograjujejo naprej, tako da bomo na tem področju nekoliko razbremenjeni.

Ali nemškim filozofom ali Vam ob nekaterih vprašanjih prisluhnejo, na primer glede uničevanja okolja, globine misli, splava ali novega nacionalizma?

Zelo je nevarno, če misliš, da lahko odgovoriš na takšna vprašanja zgolj zato, ker si filozof. Na srečo me ta skušnjava, da bi si domišljal, da je profesor filozofije pametnejši od kogar koli z ulice z zdravo pametjo, ne zgrabi prav pogosto. Saj vendar ne more biti naša naloga, da bi povečevali informacijsko poplavo. Tako ali tako se že utapljamo v njej. Vsak pritisne na gumb - in potem pride tudi glede teh vprašanj s popolno gotovostjo kdaj kaj nepristojnega v program.

Prevedla Andreja Kušar

Prvič objavljeno v heidelberškem *Uni-Spieglu*, prevedeno po *Information-Philosophie* 1996/5, str. 90-93.

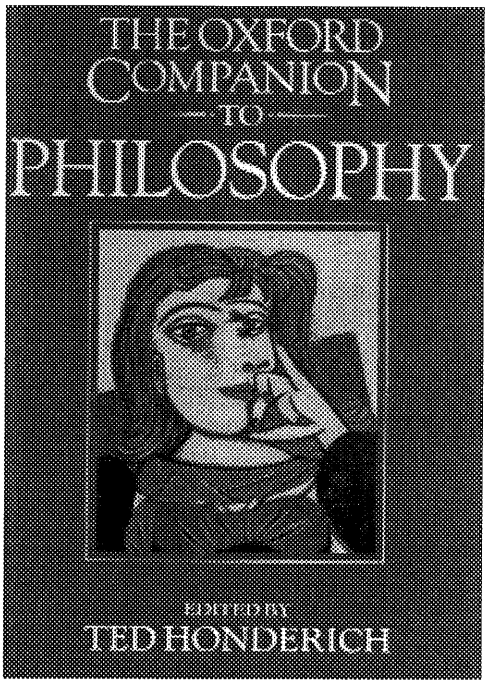
Recenzija

The Oxford Companion to Philosophy

Uredil Ted Honrich
Oxford University Press, London 1995

Med študijem sem pogrešal dvoje: uvod v področje, ki smo se ga lotevali, in komentar bistvenih del. Ne mislim le velikih študij: kratki pregledi celote in monografske študije avtorjev pogosto zadoščajo. Uvod zagotovi pregled nad področjem, pomaga pri orientaciji, odpre temeljna vprašanja, razloži bistvene pojme, navede vrsto zgledov, ki pomagajo pri razumevanju in h katerim se vračamo, kadar smo se izgubili in potrebujemo konkretno osnovo, da bi se spet znašli v premisleku. Uvod da občutek za paradigmo neke filozofske smeri, in ko to enkrat imamo, se ne zgubljamo več po nepotrebnem.

In vsi se spomnimo, kako je z osnovami. Vedno bi jih morali izvedeti prejšnje leto in od prejšnjega učitelja. V gimnaziji so rekli, da nam je osnovna šola dala premalo osnov, na fakulteti pa, da se v gimnaziji nismo ničesar naučili, in v višjih letnikih so se čudili, kaj smo počeli vse dotlej. Kot učitelji se tudi sami podobno pritožujemo nad dijaki, vendar gredo pričakovanja zdaj tudi v drugo smer. Dijaki pričakujejo, da učitelj ve, pričakujejo celo, da bodo od njega dobili trdno vednost, ki bo odpravila nelagodje, tako značilno za vstop v filozofijo. Ponujamo jim dvom, omajamo samoumevna prepričanja in imamo kaj malo odgovorov za njihova vprašanja, oni pa bi radi opore in gotovosti, varno zavetje jasnih odgovorov in splošno veljavnih podatkov.



Saj vemo, da zgolj zato, da bi jih zapisali in pozabili, vendar je zahteva dovolj močna, da se ob njej pogosto zgrozimo nad lastno nevednostjo. In potem tudi sami potrebujemo opore, jasne formulacije in drugega, k čemur se lahko vselej obrnemo po pomoč, čeprav tega ne mislimo uporabiti, da bi pogasili radovednost, ki nam jo je komaj uspelo vzbuditi.

Spremljevalec iz Oxforda daje prav to. Ne veste, kako bi kratko in jedrnato označili behaviorizem: na eni strani drobnega tiska zveste bistveno. Ne skopo enciklopedijsko ali slovarsko oznako, temveč resno razlago - opredeli problem, ki ga behaviorizem skuša rešiti, in pojasni posebnost odgovora, vse to pa pospremljeno z avtorji in koncepti. Ne veste, kdo je Samuel Butler - nič lažjega. In

kaj je Gödelov teorem. In kaj spada v politično filozofijo. Tudi takrat, ko so odgovori anglosaško obarvani, so dovolj izčrpni.

Res je, da največkrat lahko iščemo samo zato, ker smo že našli, kar pomeni, da popolnemu začetniku razlaga ni popolnoma razumljiva. Nam pa ta knjiga krpa luknje, osveži spomin, daje gotovost in na enem mestu združi vse, kar bi morali vedeti, pa nismo prepričani, ali res vemo. Temelj, orientacija, gotovost - z eno besedo: nujno za vsakega učitelja filozofije. Da ta zapis ne bo preveč pristranski, naj takoj pritrdim pomisleku, da so pisci gesel v tovrstnih priročnikih vnaprej obsojeni na neuspeh, le dodal bi, da je neuspehov več vrst. Zato primerjajmo geslo argument v treh različnih priročnikih.

Argument Argumentirati pomeni proizvesti razmislek, ki bo podprl sklep. Argument je bodisi proces, v katerem to delamo (v tem smislu je lahko argument oziroma argumentacija vroča ali dolgovezna), ali proizvod, se pravi niz navedenih propozicij (to so premise), model sklepanja in sprejeti sklep. Argument je lahko deduktivno veljaven*, v tem primeru sklep logično sledi* iz premis. Lahko pa je prepričljiv na druge načine. Logika* obravnava veljavne in neveljavne oblike argumenta. Glej tudi indukcija, logične napake, dokaz. (*The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press 1994, 408 strani, avtor: Simon Blackburn)

Argument sam. **1** primer sklepanja, v katerem je sklep izpeljan iz ene ali več premis oziroma predpostavk. Argument je veljaven ali neveljaven, korekten ali nekorekten, smiseln ali nesmiseln, ne moremo pa reči, da je resničen ali oziroma neresničen. **2** (V matematiki in logiki) Član področja funkcije. V standardnem zapisu funkcije črka x označuje mesto argumenta funkcije, predstavljene z f(x), x in y pa označujeta mesto argumenta funkcije f(x,y). **3** spor **4** debata **5** *précis* kake knjige, na primer kratka obnova vsebine.

V nadaljevanju so kot posebna gesla opredeljeni še izrazi: argumentum ad, argumentum ad baculum, argumentum ad hominem, argumentum ad misericordiam, argumentum ad populum in argumentum ad verecundiam. (*A Dictionary of Philosophy*, Blackwell 1996, 482 strani, uredil Thomas Mautner, 80 sodelavcev.)

Argument Beseda ima tri glavne pomene.
1. Spor, v katerem se sosedje prepirajo, vsak pa izhaja iz drugih premis.

2. V pomenu, ki je pomemben za filozofijo, je argument kompleks, ki ga sestavlja vrsta propozicij (imenujemo jih premise) in dodatna propozicija (imenujemo jo sklep). Argument lahko uporabite tako, da postavite premise in deducirate (izpeljete) sklep. Sklep mora biti označen tako, da postavite 'ker' ali podoben izraz pred premise ('Ura mora biti že več kot šest, ker je poletje in je sonce že vzšlo.') ali 'potemtakem', 'zato', 'torej' in podobno pred sklep ('Duše so netelesne, zato niso umeščene v določen prostor.') Argument je veljaven, kadar sklep sledi iz premis (drugi opisi so: 'ga lahko izpeljemo', 'je vsebovan v'). Argument je lahko dober, čeprav ni veljaven, če njegove premise podpirajo sklep nededuktivno, denimo induktivno.

Razlogov, zakaj slabi argumenti ne dajejo nobene podpore oziroma dajejo neustrezno podporo svojim sklepom, je preveč, da bi našteli vse. Navedimo nekaj primerov: "Jim in Bill nista oba abstinenta; Jim ni, torej je Bill", "Večina barab je prijetnega videza, zato je tista baraba z brazgotino verjetno prijetnega videza", "Vsako število je bodisi število bodisi naslednik; za vsako število velja, da je parno ali je paren njegov naslednik; iz tega sledi, da je vsako število parno", "Trava je zelena, torej je sneg bel". In tu je še nekaj dobrih argumentov (dobrih v smislu, da so veljavni ali da drugače učinkovito podpirajo svoj sklep): "Vse neopisljivo lahko opišemo kot neopisljivo, torej je vse opisljivo", "Ker je doslej obstajalo samo končno število ljudi, nekateri niso imeli

matere", "Bog lahko naredi karkoli, torej lahko naredi tudi samomor", "London mora biti južno od Messine, kajti je južno od Rima, ta pa je južno od Messine".

Nekateri od teh primerov kažejo, da ima dober argument lahko neresničen sklep in da ima slab argument lahko resnične premise in resničen sklep. Idealna metoda argumentiranja ne bo nikdar vodila od resničnih premis do neresničnega sklepa (bo, v žargonu, ohranila resnično vrednost), vendar ta ideal doseže samo dedukcija. Druge metode, denimo indukcija, so uporabne, če resničnost ohranjajo v večini primerov. Za sklep potrebujete več kot zgolj dober argument. Premise, iz katerih dokaz izhaja, morajo biti resnične in morajo biti 'dane', se pravi sprejete oziroma sprejemljive, medtem ko sklep še ni (resničnega sklepa ne morete dokazati s samim sabo - krožno dokazovanje*).

3. V matematičnem govoru je argument funkcije* tisto, kar ji dodamo oziroma za kar jo uporabimo; rezultat funkcije za dani argument je njena vrednost. Na primer: funkcija *oče od* oziroma *biti oče od x* ima vrednost David za argument Salomon in funkcija *minus* oziroma *x-y* ima vrednost 3 za argumenta 17 in 14.

(Oxford Companion to Philosophy, 1000 strani drobnega tiska na kakovostnem papirju, ki brez škode za čitljivost prenese 60 vrstic na stran, trdo vezano, skoraj 2000 gesel - med 248 sodelavci se zvrstijo Isaiah Berlin, Donald Davidson, Michael Dummett, Ronald Dworkin, Paul Feyerabend, Anthony Kenny, Leszek Kolakowski, Alasdair MacIntyre, John Searle in celo Nenad Miščevič in Matjaž Potrč.)

Ta primerjava (bi lahko rekli, da gre za argument?) vas je verjetno prepričala, da bi za ta priročnik lahko rekli: brez njega nikamor - če ne bi bil prevelik in pretežak, da bi zapustil vašo delovno mizo. Težko ga je kupiti, a ko ga boste imeli, bo vaša delovna miza brez njega videti prazna. Cena: sam sem lani v ljubljanskem *Konzorciju* odštel nekaj manj kot 6000 SIT, vreden pa je dosti več.

Marjan Šimenc

Karel Popper: Znanost in resnica

Za nas nima znanost nič opraviti z iskanjem gotovosti ali verjetnosti ali zanesljivosti. Ne zanima nas postavljanje znanstvenih teorij kot zavarovanih ali gotovih ali verjetnih. Ker se zavedamo naše zmotljivosti, nas zanima samo kritika in testiranje znanstvenih teorij, v upanju, da bomo ugotovili, kje se motimo, se naučili iz napak in, če bomo imeli srečo, prešli k boljšim teorijam.

Tudi mi razumemo znanost kot iskanje resnice in nas tega ni strah povedati. Kajti le z ozirom na ta cilj lahko rečemo, da smo zmotljivi, vendar upamo, da nas bodo napake poučile. Le ideja resnice nam omogoča smiselen govor o napakah, racionalno kritiko in nam omogoča racionalno razpravo - kar pomeni kritično razpravo z resnim namenom izločiti čim več napak, da se bomo približali resnici. Ideja napake in zmotljivosti predpostavlja idejo objektivne resnice kot standarda, ki se mu je težko približati. (V tem smislu je resnica regulativna ideja.)

Sprejemamo idejo, da je naloga znanosti iskanje resnice, se pravi resničnih teorij. Vendar poudarjamo, da resnica ni edini cilj znanosti. Hočemo več kot zgolj resnico, hočemo zanimivo resnico - resnico, do katere je težko priti. In v naravoslovju iščemo resnico, ki ima veliko pojasnjevalno moč, kar pomeni, da je logično neverjetna resnica.

Kajti jasno je, da ne želimo zgolj resnice - hočemo več, hočemo novo resnico. Ne zadovoljimo se z "dva in dva je štiri", čeprav je to resnično. Ne zadovoljimo se z recitiranjem tablice množenja, če nas zanima težak problem v topologiji ali fiziki. Sama resnica ne zadošča: iščemo odgovor na naše probleme.

Obvestila

1. *Študijska skupina*: Dne 31. 1. 1997 se je na *Zavodu za šolstvo* v Ljubljani po daljšem premoru sestala študijska skupina za filozofijo. Ponovni začetek dela te skupine je povezan s tem, da smo učitelji filozofije končno dobili svojega predstavnika na Zavodu, kjer je dosegljiv vsak četrtek od 9. do 12. ure. To je Mišo Dačić, profesor na gimna-ziji Kranj. Novi vodja študijske skupine pa je Sandi Cvek, profesor na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu. Sestanek je bil posvečen predvsem konstituiranju skupine in oblikovanju programa dela. Predstavljeni so bili odgovori na anketo o gimnazijskem pouku filozofije, razprava pa se je dotikala tudi organizacijskih (razlike med poukom v tretjem in četrtem letniku) in teoretsko-praktičnih vprašanj (na kaj se učitelj lahko sklicuje pri razlagi, da bi ga dijaki razumeli - kako se približati njihovemu izkustvenemu horizontu). Na naslednjem sestanku (7. 3. 1997 ob 14. uri) sta Matjaž Nosan, profesor na gimnaziji Kočevje, in Darinka Vrabič, profesorica v Velenju, predstavila svoj uvod v logiko, drugi profesorji pa so spregovorili o svojih izkušnjah z rabo besedil pri pouku filozofije.

2. Čeprav bo informacija obljavljena tudi v Katalogu stalnega strokovnega izobraževanja, za oktober vseeno napovedujemo obisk našemu aktivu že dalj časa znanega odličnega metodika z dunajske mednarodne šole, Malcolma Davisa. Njegove delavnice so vedno vir novih idej za pouk, tokrat bo posredoval svoje izkušnje o seminarskih nalogah in nadaljeval portoroško delavnico o ocenjevanju esejev. Tiste, ki niste bili 1994 leta v Portorožu, opazarjamo, da bo 23. oktobra za sociologe ponovil delavnico o pisanju esejev.

3. Še nekaj novosti: dr. Andrej Ule je pri Tehniški založbi objavil *Mali leksikon logike*, dr. Božidar Kante pri založbi Jutro *Metaforo in kontekst*, v Razpolu 9, Glasilu freudovskega polja, tokrat najdemo prevod Platonovega dialoga *Parmenid*. Prevajalec je Boris Vezjak, spremno besedo je napisal dr. Mladen Dolar. Prejšnji teden se je v knjigarnah pojavila tudi napovedana znamenita knjiga *Sofijin svet*, prevedel jo je Janko Moder, zanjo je treba odšteti 4420 tolarjev.

Končno je pri DZS izšel prevod nemškega leksikona *Filozofija*, ki je opremljen s številnimi barvnimi shemami in preglednicami, tako da nudi izvrstno orientacijo po zgodovini filozofije. Njegova edina pomanjkljivost je cena (4700 SIT).

23. marca je na gimnaziji Kamnik profesorica matematike Marta Zabret dijakom in kolegom predavala o filozofiji matematike (Drobci iz filozofije matematike). 29 marca pa je na isti gimnaziji pod vodstvom dr. Dušana Rutarja potekal drugi štiriindvajseturni maraton humanistične teorije. Udeležila se ga je množica dijakov, bivših dijakov in gostov z drugih šol, pa tudi kakšnega odraslega je bilo videti, kar priča, da so takšni dogodki potrebni in lahko si le želimo, da organizatorji in njihovi sodelavci ne bodo izgubili elana.

Pri tej številki so sodelovali:

dr. Frane Jerman, redni profesor in dekan na Filozofski fakulteti
Branko Klun, postdiplomski študent dunajske univerze
mag. Rudi Kotnik, asistent na mariborski Pedagoški fakulteti
mag. Olga Markič, asistentka na Filozofski fakulteti
dr. Matjaž Potrč, redni profesor na Filozofski fakulteti
mag. Marjan Šimenc, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu in glavni ocenjevalec

Filozofija na maturi 1/1997 (13. številka, 4. letnik)
Revijo izdaja Državni izpitni center Ljubljana
Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta), dr. Janko Kos, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga
Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, Dragica Kranjc
Glavna urednica: Metka Uršič
Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc
Jezikovni pregled: Helena Škrlep
Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin
DTP: Božo Matičič
Naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25, 61000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03, telefaks 132-43-78
Tisk: Studio Print
Naklada: 500 izvodov
Po mnenju Ministrstva za šolstvo in šport št. 388/95 z dne 30. 1. 1995 se za revijo plačuje 5 % davek od prometa proizvodov.
Revija izhaja štirikrat na leto. Letna naročnina je 1200 SIT. Cena za posamezni izvod je 400 SIT, za učitelje, študente in dijake pa 300 SIT.

ISSN 1318 - 5584

"Ta knjiga je zelo kratek uvod v filozofijo za tiste, ki o njej ne vedo prav nič ... domnevam, da bo večina bralcev študentov ali pa še starejših, vendar to nikakor ni povezano z naravo predmeta, in zelo vesel bi bil, če bo knjiga zanimiva tudi za inteligentne srednješolce, ki imajo radi abstraktne ideje in teoretske argumente - če jo bo kdo izmed njih vzel v roko." *avtor*

"V knjižici predstavi avtor devet filozofskih vprašanj in spodbuja bralce k iskanju rešitev. Je primer drugačnega načina učenja in poučevanja filozofije. Pouk filozofije ni samo povzemanje misli posameznih filozofov, temveč se kaže kot posebna dejavnost, ki naj omogoča kritično reflektiranje vsakdanjih problemov." *Bojan Borstner*

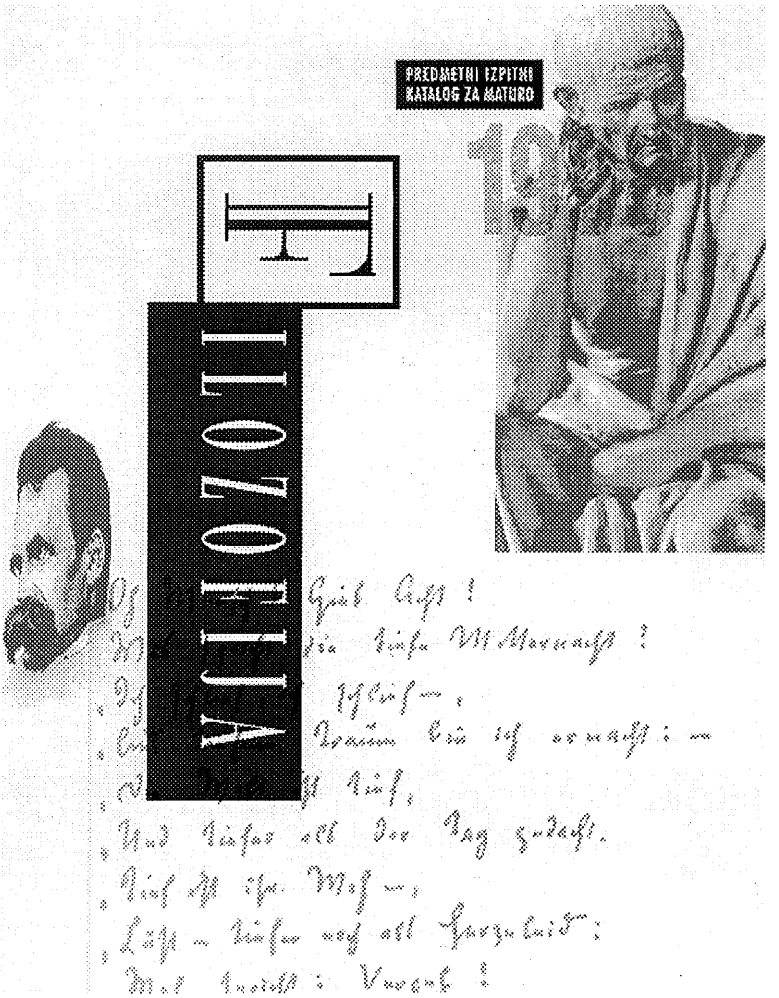
Knjigo je izdal Državni izpitni center, da spodbudi zanimanje za filozofijo med dijaki in drugačen pouk filozofije.

Knjižico lahko naročite na Državnem izpitem centru, Podmilščakova 25, 1000 Ljubljana, telefon 061/1311327, faks 061/13 24 378. Stane 1270 SIT. Pošljemo Vam jo po pošti po povzetju.

Thomas Nagel

za kaj sploh gre?

Zelo kratek uvod v filozofijo



Predmetni izpitni katalog za maturo 1998 za filozofijo
lahko naročite na Državnem izpitnem centru,
Podmilščakova 25, 1000 Ljubljana,
telefon 061/1311327, faks 061/13 24 378.
Stane 680 SIT.
Pošljemo Vam ga po pošti po povzetju.

Naročilnica

Želim postati naročnik/ica revije Filozofija na maturi.

Naslov

Ime in priimek _____

Ulica in hišna številka _____

Poštna številka in kraj _____

Naročnino bom poravnal/a po prejemu položnice na žiro račun št.50100 - 603 - 53916.
Letnik obsega štiri številke.

Datum _____ Podpis _____