Vsebina

UVODNIK

FILOZOFIJA JE ...

Ekkerhard Martens: Filozofija kot četrta kulturna tehnika humanega oblikovanja življenja 3
Alasdair MacIntyre: Izobražena javnost 6

IDEJE

Marjan Šimenc, Alenka Hladnik: Uvod 18
Ernst Tugendhat, Ursula Wolf: Pojmi, ideje, univerzalije 19
Martin Heidegger: Bit kot idea 21
Anthony Kenny: Ideje pri Descartesu 28
Aleksander Cvek: Problematika Descartesovega nauka o idejah 33
E. J. Lowe: Lockova uporaba termina 'ideja' 37

PREVOD

Platon: Menon ali o vrlini (izbrani odlomki) 43
Franci Zore: Učenje kot spominjanje, spominjanje kot filozofiranje 45

RECENZIJA

Matjaž Rudl: Philosophie - Ethik 49

POROČILO

Antonija Verovnik: Tako je umrl Zaratuštra 52

OBVESTILA 53

Uvodnik

V rubriki Filozofija je ... objavljamo prevod članka znanega nemškega didaktika Ekkeharta Martensa. Martens ne vpelje filozofije kot posebnega predmeta ali predmetnega področja, temveč presenetljivo kot četrto kulturno tehniko človeštva poleg računanja, branja in pisanja. Filozofija tako ni več omejena na poseben predmet ali posebno disciplino, temveč postane del osnovne pismenosti, ki je nujno potrebna za življenje v sodobnem svetu.

Alasdair MacIntyre v "Izobraženi javnosti" gleda na filozofsko refleksijo iz drugega zornega kota. Ni nujnost sodobnega sveta, temveč izgubljeni ideal. Izobrazba, v nekem smislu filozofska izobrazba, je mogoča le, če obstaja enotna javnost, v katero so vključeni vsi pripadniki neke skupnosti. Če ni skupnih tal, na katera vsi pristajajo, če ni skupnih standardov avtoritete, kanonskih kulturnih referenc in obče znanih načinov argumentacije, tudi ni splošne izobrazbe, ki bi jo šola lahko vsem posredovala.

Splošnost, ki jo zagovarja Martens, ni splošnost vednosti, temveč splošnost tehnike, sposobnosti, spretnosti. Ne meri na enoten prostor družbenosti, temveč je sredstvo za osebne odločitve vsakogar. Vprašanje pa je, ali se s tem opozorilom ne izognemo posledicam MacIntyrove izpeljave, kajti vsakdo se vendarle orientira in odloča v prostoru, ki ga ni sam izbral.

Obstajajo teme, ki so nedvomno temeljne, pa nam kljub temu vedno znova povzročajo težave. Kot nekakšen stalni pomnik so, da je enostavno višja stopnja zapletenosti. Kako preprosto pojasniti pomenske razlike pri tistem, kar je pri avtorjih, ki jih običajno obravnavamo med poukom filozofije, sicer enako poimenovano, a s povsem drugačnim pomenom? S tematskim sklopom poskušamo vnesti nekaj enostavnosti in preglednosti v vprašanja, povezana z idejami. Osredotočili smo se na troje: Platona, empirizem in racionalizem. Prevedli oziroma ponatisnili smo nekaj razprav, ki vnašajo jasnost v izbrano temo: poglavje iz Heideggrovega *Evropskega nihilizma* o Platonovi ideji, iz filozofskih vodnikov angleške založbe Routledge smo prevedli dva odlomka o idejah pri Descartesu in Locku, z veseljem pa objavljamo še daljšo razpravo o problematiki Descartesovih idej, ki jo je za našo revijo napisal profesor z novogoriške in tolminske gimnazije Aleksander Cvek. Na koncu smo za uporabo pri pouku dodali še nekaj značilnih odlomkov iz Platona, Locka, Leibniza in Huma (Descartesove najdete v Cvekovem prispevku). Med pripravljanjem teme smo odkrili, da takšni podvigi niso nikoli končani, da so pravzaprav vnaprej izgubljeni, saj bi lahko še in še dodajali, odkrivali poglede in druge avtorje, obseg pa bi se nepregledno večal. Tako smo se morali na neki točki ustaviti in izpustiti celo Kanta iz *Kritike čistega uma,* njegovo tabelo kategorij in trojico dialektičnih idej sveta, duše in Boga. Če Vam bo naš pristop všeč in se bo izkazal uporaben pri pouku, bomo to temo nadaljevali v kateri od prihodnjih številk. Nemara bi jo najprej kazalo dopolniti s Kantom.

Naslednja rubrika dopolnjuje glavno temo pričujoče številke s prevodom iz Platonovega *Menona*. Njegov prvi del se nanaša na vprašanje, kaj je vrlina, in predstavlja značilno Sokratovo metodo spraševanja, drugi del pa na nauk o učenju kot spominjanju. Prevajalec je bil dr. Franci Zore, ki je dodal tudi komentar v luči Heideggrove filozofije.

Recenzent je tokrat mag. Matevž Rudl, profesor filozofije z 2. gimnazije Maribor, in upamo, naš novi sodelavec. V pregled je vzel nemško didaktično revijo *Philosophie – Ethik*, ki jo toplo priporočamo.

O novi gledališki predstavi *Tako je umrl Zaratuštra* poroča profesorica Antonija Verovnik, ki si jo je ogledala s svojimi dijaki. Kot navadno pa za konec še nekaj obvestil.

Uredništvo

Filozofija je ...

Ekkerhard Martens

Filozofija kot četrta kulturna tehnika humanega oblikovanja življenja

Pogovori o kurikulumu v Nemčiji so spet stekli po nemškem, evropskem in svetovnem premoru 1989. Tako dobi filozofija kot obvezna četrta kulturna tehnika (poleg računanja, branja in pisanja) popolnoma novo vlogo nasproti filozofiji kot zgolj izobraževanju ali moralnopedagoški etiki. To trditev bi želel v naslednjih točkah utemeljiti in podrobneje razložiti:

1. Obstoječe stanje je mogoče očrtati z nekaj potezami:

- orientacijska kriza v kontinuumu od spreminjanja vrednot do njihove izgube (problemi z znanstveno-tehničnim svetom življenja in kritiko napredka; soočenje svetovnih kultur in kritika evrocentrizma; propad delitve na vzhod in zahod v Evropi; svetovna in notranjevropska reorganizacija državnih tvorb in univerzalizem ter kritika partikularizma);

- kriza sekularizacije (nova religioznost, sekte, fundamentalizem; multikonfesionalnost in svetovne religije);

- znanstvena kriza (vse hitrejša zastarelost vsebinskega znanja zaradi internega znanstvenega razvoja; nove veje znanosti zaradi novih problemskih področij; nove oblike znanja zaradi novih informacijskih medijev; čedalje večja nujnost timskega dela; dvom o možnosti poznanstvenitve sveta življenja);

- kriza izobraževanja (hitro spreminjajoče se zahteve po ustreznem poklicnem izobraževanju za prihodnost in pomanjkljiv prognozni instrumentarij);

- kriza demokracije (politična nejevolja, populizem, avtoritarne in fundamentalistične politične predstave, tehnokratski politični menedžment).

2. Prav tako je mogoče grobo očrtati dosedanje predloge rešitev za šolo:

- interdisciplinarne, problemsko naravnane predmetne skupine oz. učni sklopi namesto dosedanjega, zgolj - ponovno in vedno znova - variiranega kanona posameznih predmetov;

- ključna oz. osnovna kvalifikacija namesto (zgolj) predmetnega znanja;

- estetsko izobraževanje namesto intelektualistične razumskosti;

- šola kot prostor za nabiranje izkušenj demokracije namesto avtoritativne učne tovarne;

- sekularno ali ateistično orientacijsko znanje, pridobljeno z etiko namesto z religijo.

3. Sedanji pogovori v javnosti, v strokovnih zvezah in kulturnih oz. šolskih oblasteh spominjajo na spoprijeme v zvezi s "Šolsko reformo kot revizijo učnega načrta" (Robinsohn 1967), ki naj bi vodila stran od času neprimernega, primarno duhovnoznanstveno usmerjenega izobraževanja in izobrazbe kot "opreme za ravnanje v svetu". Po Robinsohnu je precej povzela tudi reforma gimnazijske višje stopnje iz leta 1972, prav tako nepretrgani napori odpravljanja pomanjkljivosti.

4. Kar zadeva vlogo filozofije, so medtem ne vedno dovolj jasno analizirali spreminjanje poudarka:

- po dogovoru konference kulturnega

ministrstva iz 1972 je bila filozofija eden novih, enakopravnih predmetov na individualni izobrazbeni poti učenk in učencev z različno naraščajočo zasidranostjo v učnih načrtih posameznih zveznih dežel, vendar brez razpoznavnega izobraževalnoteoretičnega koncepta; to velja tudi za opredelitev filozofije kot načela pouka v odstavku 4.1, ki pa nima pravih kurikularnih posledic;

- danes, posebno v novih zveznih deželah, je filozofija potisnjena v ozadje kot neobvezen izobraževalni predmet gimnazijske višje stopnje v prid etiki kot koristnemu, vseobsegajočemu orientacijskemu predmetu od prvega do zadnjega razreda vseh vrst šol, zlasti v močni nadomestni funkciji za religijo.

5. Odzivi na dvojno usmeritev etika namesto religije in etika namesto filozofije so skrajno različni in nasprotujoči:

- učitelji in učiteljice etike, ki predmeta pogosto ne poznajo, upravičeno ne zaupajo neživljenjski, ezoterični filozofiji, vendar jo po krivici enačijo s filozofijo nasploh;

- strokovno izobraženi, prav tako pa učitelji oz. učiteljice filozofije pozdravljajo naravnanost pouka etike k filozofiji, vendar v sodobni strokovni filozofiji pogosto ne vidijo zadostne vsebinske opore (pomanjkljiva konkretnost pri uporabnih diskurzih, neupoštevanje pedagoškega in kulturnega oz. izobraževalnopolitičnega postavljanja vprašanj in dejavnosti);

- učitelji filozofije na višji gimnazijski stopnji vidijo v pouku etike pogosto grozečo konkurenco in glasujejo (v najboljšem) za moralno-pedagoško ali (z obotavljanjem) za filozofsko etiko v nižjih razredih, dodatno pa za pripravo za "njihov" predmet s poučevanjem filozofije v 9. in 10. razredu;

- predstavniki kulturnih in šolskih oblasti praviloma podpirajo pouk etike kot nadomestilo pouka religije (po ustavnem zakonu člena 7 III), hkrati pa kot nujno moralno orientacijsko ponudbo ali moralnovzgojno sredstvo; načelu "oblikovanje življenja" (Lebensgestaltung) je kot pristopu k pouku etike v učnih načrtih namenjeno veliko prostora, vendar pa v skladu z njim zasnovani vzorčni predmet "Življenjeslovje - etika - religija" (v deželi Brandenburg) spremljajo večinoma z dvomi, posebno strokovni filozofi (zaradi sorodnosti z nepriljubljeno "Pomočjo za življenje") in Cerkev (ki je zaskrbljena zaradi vedno manjšega konfesionalnega vpliva). Končno se gleda na filozofijo - odvisno od barve in predizobrazbe - ali kot (iz starega strahu leta 1968) na levičarski razdiralni potencial ali kot na konservativno, samo za maloštevilne primerno izobraževalno blago: "Filozofija je sicer zame nujno potrebna, vendar mora biti v šoli rezervirana za nekaj nadarjenih učencev kot izbirna možnost ali še bolje, kot neobvezen krožek!"

6. Oceno društvene, strokovne in ministrskopolitične zmesi motivacij in predsodkov moramo narediti na podlagi tega, koliko ta zmes ustreza sedanjim kulturnim in izobraževalnopolitičnim izzivom: kakšen prispevek lahko šola in filozofija dasta k humanemu oblikovanju življenja modernega znanstveno-tehničnega sveta?

7. Prispevek filozofije kot akademskega predmeta je lahko in naj bi bil najprej v tem, da bi za lastno temo rehabilitiral izobrazbo kot centralno vrednoto kulture in družbe, navezujoč se na Platona, Kanta in Adorna, ter da bi jo doumeli kot izhodišče[1] in kot posledico njenega lastnega delovanja[2]. Kultura in izobrazba za filozofijo nista zunanji. Nasprotno, po eni strani se filozofija lahko razvija samo ob

1 Primerjaj Kambartel, F.: Vernunft: Kriterium oder Kultur? V: isti: *Philosophie der humaner Welt.* Frankfurt/M. 1989; posebno str. 36; Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature,* Blackwell, London 1980; posebno str. 365 in naprej o "edifying philosophy".

2 Primerjaj Mittelstraß, J.: *Die Modernität der Antike.* (= Konstanzer Universitätsreden). Konstanz 1986

"filozofiji prijazne" kulture, po drugi strani pa je kultura tudi posledica filozofije kot izobrazbeni produkt njenih najrazličnejših dejavnosti.

8. Za kulturo moderne je še vedno ustrezna Kantova analiza, da sicer ne živimo v "razsvetljenem času", ampak v "času razsvetljenstva".[3] Razsvetljenstvo pa je filozofska dejavnost in filozofski produkt po metodi sokratskega "utemeljevanja" do Kantove maksime "samostojnega mišljenja" in "kritike": "Naš čas je dejanski čas kritike, ki se ji mora vse podrediti" kot "prost in javen preizkus".[4]

9. Neomejena refleksivnost, profanost in pluralizem kot značilnosti sodobnosti[5] so zatorej tudi filozofska posledica, kar bi morala ugotoviti nujno potrebna ocena filozofskih posledic v prvem, zgodovinsko-diagnostičnem koraku. Da pa je moderna raz svetljenska kultura povsem ambivalentna, zelo problematična filozofska posledica, bi bilo treba razdelati v drugem, kritično-diagnostičnem koraku, recimo v navezavi na *Dialektiko razsvetljenstva* avtorjev Horkheimerja in Adorna, in glede na prej skicirane aktualne krizne pojave. V tretjem, konstruktivno-terapevtskem koraku, bi kazalo razmisliti o možnostih obvladovanja filozofskih posledic in to tudi izvajati.

10. Teorija in praksa obvladovanja filozofskih posledic kot krize moderne je prav tako naloga didaktike in pouka filozofije. Če je kriza moderne tudi ali predvsem filozofski produkt, bi z izključitvijo filozofije ostala v koreninah nepremišljena in bi se je lahko lotevali z malo uspeha. Zato je treba dosedanje rešitve za šolo glede reševanja krize moderne dopolniti z uvedbo splošno veljavnega pouka filozofije in filozofije kot načela poučevanja od prvega do zadnjega šolskega razreda.

11. Knjiga *Kako se orientiramo v mišljenju - filozofski prvi koraki z otroki*[6] se navezujejo na zadnjo opombo iz Kantove (v prvem delu) istoimenskega spisa: "Utemeljiti izobraževanje v posameznih subjektih z vzgojo, je torej čisto lahko; treba je samo začeti zgodaj navajati mlade glave na tako refleksijo. Toda razsvetliti neki čas je zelo dolgotrajno; obstaja veliko zunanjih ovir, ki tako vzgojo delno preprečujejo, delno pa otežujejo"[7]. V kulturi, v kateri noben polnoleten državljan brez sposobnosti govora, argumentacije in kritike odnosov med sredstvi in nameni ne more oblikovati individualnega življenja in se udeleževati demokratičnih procesov, je filozofiranje, ki ga razumemo kot izrazno, profesionalno izvedeno učenje takšnih sposobnosti, četrta nujna kulturna tehnika.

12. Temu je treba dodati, postopoma in predvsem v višjih razredih, metarefleksivne sposobnosti in informiranje o razsvetljenstvu (med drugim 'estetsko izobraževanje'). Že od vsega začetka pa je treba povezati bolj formalne sposobnosti "oblikovanja pojmov" s skupnim, demokratičnim "dialoškim ravnanjem" in s prostim čudenjem, ki je samo sebi namen.[8] Šele tako lahko kultiviramo pragmatično nujno premišljevanje, ki je samo sebi

3 Kant, I.: "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (A 491, Weischedel - izdaja knjiga VI, str. 59), slovenski prevod *Filozofski vestnik* 1987/1.

4 Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft* (A XI; Weischedel - izdaja knjiga II, str. 13)

5 Schnädelbach, H.: "Kant - der Philosoph der Moderne". V: ZDP 2/1993; posebno str. 133 in naprej.

6 Martens, E.: Hannover 1990; glej tudi Martens, E./Schreier, H. (izdajatelj): *Philosophieren mit Schulkindern. Philosophie und Ethik in Grundschule und Sekundarstufe I.* Heinsberg: Agentur Dieck 1994; nadalje: Themenhefte der ZDP 1/1984 in 1/1991.

7 Kant, I.: "Was heißt: sich im Denken orientieren?" (A 330: Weischedel - izdaja knjiga III, str. 283). Slovenski prevod Anthropos 1990/1-2, str. 423-430.

8 O treh "prehodih" glej: Martens: "Sich im Denken orientieren". n. n. m.

9 Schweitzer, A.: *Gesammelte Werke*, knjiga II., izd. R. Grabs. Berlin (DDR) 1971 (München/Zürich 1974). str. 29.

namen.

13. Če naj prispevek filozofije kot četrte kulturne tehnike humanega oblikovanja življenja ne ostane formalen, se morajo prav od začetka izraziti elementarne vsebine v elementarnem jeziku, zahteva, ki jo je akademski filozofiji postavil že Albert Schweitzer leta 1923 v svoji *Filozofiji kulture*: "Pri vsem znanju se je odtujila od sveta. Življenjski problemi, ki so zaposlovali ljudi in čas, v njenem delovanju niso igrali nikakršne vloge. Njena pot je tekla drugje kot pot splošnega duhovnega življenja. Ravno tako kot ni dobila od njega nobenih spodbud, mu jih tudi ni dala. Ker se ni ukvarjala z elementarnimi problemi, ni podpirala nikakršne elementarne filozofije, ki bi lahko postala popularna filozofija."[9]

14. Ali je filozofija zares lahko četrta kulturna tehnika, je odvisno tudi od tega, koliko lahko sprejme izziv elementarne filozofije oblikovanja življenja - kot priložnost in dolžnost obvladovanja posledic filozofije. Šolsko organizacijsko obliko, kot je "filozofija", "etika" ali "oblikovanje življenja - etika - religija", je mogoče potem bolje obrazložiti, onkraj vseh bolj ali manj upravičenih predsodkov.

Prevedla Andreja Kušar

Ekkehard Martens: "Philosophie als vierte Kulturtechnik humaner Lebensgestaltung", *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 1995, str. 2-4.

Alasdair MacIntyre

Izobražena javnost

Učitelji so izgubljen up zahodne civilizacije. Ta izraz uporabljam v njegovem prvotnem, nizozemskem pomenu iz šestnajstega stoletja (*verloren hoop*), ko je pomenil četo, ki je bila poslana na kako nevarno napadalno nalogo pred glavnino sil; pa tudi v njegovem kasnejšem, angleškem pomenu, ko je označeval projekt, od katerega smo odvisni, vendar je obsojen na neuspeh. Kajti misija, ki je zaupana sodobnemu učitelju, je hkrati bistvena in nemogoča. Nemogoča, ker sta dva najpoglavitnejša cilja, ki naj bi jima sledil učitelj v razmerah zahodne modernosti, nezdružljiva. Katera sta ta dva cilja?

Prvi je tisti, ki ga najdemo v skoraj vseh izobraževalnih sistemih: izoblikovati mladega človeka tako, da bo ustrezal določeni družbeni vlogi in funkciji, ki potrebuje rekrute. Atenski sofisti, učitelji v dominikanski hiši študijev, nekdanji pruski naredniki, ki so se prelevili v vaške učitelje, in kolegi T. H. Greena pri poučevanju *Literae Humaniores* v Oxfordu, vsi so sledili temu osnovnemu cilju z enako zvestobo kot kak učitelji avtomehanike v poklicni šoli. Drugi cilj je izpeljan iz bolj specifične oblike, ki izhaja iz razsvetljenstva v 18. stoletju, čeprav ima seveda zgodnejše predhodnike. Bistvo tega cilja je, naučiti mladega človeka samostojno razmišljati, naučiti ga, kako pridobiti neodvisnost duha, kako postati razsvetljen, v Kantovem pomenu "razsvetljenstva". Oba cilja sta združljiva samo, če so vrste družbenih vlog in poklicev, za katere vzgaja šolski sistem, takšne, da njihovo izvajanje zahteva ali je vsaj kompatibilno s posedovanjem splošne kulture, obvladovanje katere omogoča vsakemu mlademu človeku samostojno mišljenje.

Mišljenje je po Kantu - kar velja tudi sicer za razsvetljenstvo - dejavnost, katere končni produkt zahteva racionalno utemeljitev; je

dejavnost, v kateri se kaže naša zmožnost racionalne objektivnosti. Kjer ni standardov te objektivnosti, ni možnosti za mišljenje in potemtakem tudi ne za neodvisno, razsvetljeno mišljenje. In kjer ni širšega družbenega konsenza, kakšni naj ti standardi bodo oziroma o katerih temah je vredno razmišljati, tam tudi ni zahtevane splošne kulture. Kajti mišljenje po Kantu in večini mislecev razsvetljenstva ni specializirana dejavnost s posebnim področjem. Po Kantu razvijanje mišljenja tudi ni bila domena pravne ali teološke, temveč filozofske fakultete. In filozofija takrat ni bila specializirana disciplina.

Ko pravim, da sta poglavitna cilja modernega izobraževalnega sistema pripraviti mladega človeka za neko vlogo in poklic v družbenem sistemu in naučiti ga samostojno misliti, imam v mislih predvsem dvoje. Prvič spada trditev, naj oba cilja izvaja izobraževalni sistem, med nesporne puhlosti našega časa - slišimo jo v vsakem govoru šolskih ministrov, voditeljev lokalnih skupnosti ali ravnateljev. In drugič se za ta cilja, zavestno ali ne, domneva, da ponujata končni odgovor na verigo vprašanj, ki imajo obliko "Zaradi česa ste pa to naredili?", s katerimi se ob vsakdanjih nalogah srečuje vsak učitelj pri delu v razredu.

Da sta omenjena cilja nezdružljiva in da je uspeh enega nujno odvisen od neuspeha drugega, nikakor ni brezčasna konceptualna teza. Ne trdim, da s tem, ko mladega človeka naučimo samostojno misliti, hkrati onemogočimo njegovo prevzemanje neke družbene vloge in narobe. V nadaljevanju želim pokazati, da sta v nekaterih družbenih in kulturnih razmerah oba cilja združljiva v enem izobraževalnem sistemu. Skušal bom pa tudi pokazati kontingentnost dejstva, da specifične moderne postrazsvetljenske družbe in kulture izključujejo dejavnike, ki so to koeksistenco omogočali.

Menim, da modernost izključuje možnost izobražene javnosti; poskušal bom dokazati, da je obstoj obeh ciljev v enem izobraževalnem sistemu mogoč samo tam, kjer izobražena javnost obstaja in kjer je vključitev v to javnost cilj izobraževalnega sistema. Kaj označujem s pojmom izobražena javnost? Naj začnem s predstavitvijo paradigmatičnega primera.

Moderno pojmovanje izobražene javnosti sega na Škotsko, v prvo polovico 18. stoletja, ko se je ob ponovnem ustanavljanju tamkajšnjih univerz prvič oblikovala taka izobražena javnost. Potem ko je Škotska 1707 izgubila politično suverenost, je morala spet določiti svojo nacionalno identiteto in ustvariti možnosti za splošno, nacionalno polemiko o njenem nadaljnjem razvoju. Nekatere inštitucije, kot škotska zakonodaja, škotski izobraževalni sistem in škotska prezbiterijanska cerkev, ustanovljena 1689, so morale v novih razmerah, zaznamovanih predvsem z neprestanimi pritiski anglikanizacije, ponovno utemeljiti svoj obstoj. Pri tem pa ni šlo le za utemeljevanje nadrejenosti škotskih inštitucij nasproti angleškim, temveč tudi za utemeljevanje ločitve teh posebnih oblik identitete od zahtev galske Škotske, ki je bila pretežno jakobitska in rimokatoliška oziroma episkopalna, in hkrati od zahtev tistih evangeličanov znotraj in zunaj škotske cerkve, ki so v ureditvi iz leta 1689 videli predvsem izdajo verskih idealov, za katere so se bojevali njihovi predniki.

Hkrati se je Škotska soočila tudi z alternativnimi oblikami gospodarskega in družbenega razvoja. Prevladovale so majhne skupnosti, za katere so se takrat začele odpirati nove možnosti hitre gospodarske rasti. Se bodo vrednote majhnih skupnosti lahko ohranile med trgovsko in industrijsko ekspanzijo? Ali je bilo sploh zaželeno, da bi se? So bili konflikti iz preteklosti za družbo škodljivi? Ali bi bilo škodljivo njihovo odpravljanje? Na ta vprašanja so se z nezdružljivimi odgovori odzivali Andrew Fletcher, David Hume, Adam Smith in Adam Ferguson, če naj omenim le nekaj najvidnejših. Vendar pa je polemika

med nekaj protagonisti nekaj povsem drugega od tiste, katere nosilec je izobražena javnost. Katere okoliščine omogočajo obstoj takšne javnosti?

Vsaj tri vrste jih je. Predvsem mora obstajati dokaj veliko posameznikov s takšno izobrazbo, da so vajeni racionalne debate in so se sposobni dejavno vključiti vanjo; nanje so se naslavljali intelektualni protagonisti. Ti posamezniki morajo razumeti, da ima vprašanje, o katerem teče diskusija, praktične posledice na splošno pomembne zadeve njihovega skupnega družbenega bivanja. In v medsebojni diskusiji se morajo zavedati, da imajo vlogo predstavnikov javnosti. Tako se izobražena javnost loči od skupine strokovnjakov (ki v skupini usklajuje medsebojno nasprotovanje) in od pasivne množice bralcev in slušateljev, ki predstavljajo le občinstvo za diskusije drugih.

Drugi pogoj je skupno soglasje, in sicer glede standardov, ki bodo omogočali presojo posamezne teze ali argumenta, njeno sprejetje ali zavrnitev, po drugi strani pa skupno soglasje glede oblike racionalnega utemeljevanja, ki omenjenim standardom daje avtoriteto. Po tem se diskusije izobražene javnosti razlikujejo od nasprotovanj, v katerih se nesoglasja o vprašanju, kako je nestrinjanje mogoče racionalno odpraviti, stopnjujejo, tako da ni mogoč noben učinkovit konec diskusije. Hkrati se te diskusije ločijo od tistih, pri katerih sicer obstaja skupno soglasje o sprejemanju oziroma zavrnitvi argumenta, vendar utemeljevanje ni racionalno, temveč izhaja iz lokalnih izkušenj in običajev. Prevladovanje neke vrste skepticizma ali dogmatizma lahko popolnoma onemogoči konstruktivno delovanje izobražene javnosti.

Prvi in drugi pogoj sta izhodišče za tretjega. Izobražena javnost lahko obstaja samo tam, kjer je v ozadju veliko skupnih prepričanj in naravnanosti, vzpostavljenih z množičnim branjem skupnega korpusa besedil, ki znotraj neke skupnosti veljajo za kanonična. Ko govorim o kanoničnem statusu, ne mislim, da so ta besedila brezprizivna avtoriteta. Mislim le, da je sklicevanje nanje treba obravnavati s skrajno resnostjo in da nasprotovanje zahteva zelo tehten argument. To splošno posedovanje skupnih besedil v neki skupnosti je mogoče samo, kadar je vzpostavljena tradicija interpretativnega razumevanja, kako naj se berejo in razumejo. Zato ni vsaka literarna in bralna javnost tudi izobražena javnost; masovna pismenost v družbi, v kateri ni kanoničnih besedil in tradicije interpretativnega razumevanja, bo prej ustvarila okoliščine za splošno nespamet kot za izobraženo javnost.

Oblikovanje izobražene javnosti na Škotskem v 18. stoletju in izpolnitev vseh treh zahtev zanjo je omogočilo gibanje za reformo univerz, katerega najuglednejši pobudnik je bil William Carstares, od 1703 do 1716 dekan Univerze v Edinburghu. Skupni model racionalnega utemeljevanja je bil zagotovljen delno s poučevanjem logike, predvsem pa s programom, ki je za vse študente na začetku njihove akademske kariere predvidel študij prvih šestih Evklidovih knjig. Uporaba Evklidovega modela utemeljevanja za nematematična vprašanja je bila vključena v predavanje filozofije, zlasti moralne filozofije, in v teh razredih je bila odločilna študentska debata in diskusija. Poleg dveh ur predavanj na teden so profesorji namenili eno vprašanjem študentov, občasno pa tudi temu, da so z njimi razpravljali o vprašanjih, ki so bila izpostavljena v predavanju. Včasih so diskutirali tudi sami študenti.

Razen diskusij, ki so bile organizirane med predavanji, so se študentje udeleževali diskusij med študentskimi skupinami - te so bile v najboljših obdobjih prava središča intelektualnega življenja. Če vemo, koliko teh študentov je postalo odvetnikov v pravnem sistemu, v katerem teče debata o prvih načelih tako, kot je v angleškem pravu popolnoma neznano, ali duhovnikov v cerkvi, katere zborovanja - od lokalnih cerkvenih

zasedanj do splošne skupščine - so bili podobni forumi debate, postane povezava med študijem na univerzi in oblikovanjem izobražene javnosti še očitnejša. Pomembno je dodati, da je pravosodno in cerkveno skupnost združevalo tudi to, da so bili člani prve hkrati člani in pogosto vodilni možje cerkvene skupnosti, torej so imeli skupen ne samo model diskusije in utemeljevanja, temveč tudi osnovna načela, ki so temeljna snov moralne filozofije.

Moralna filozofija, in to posebna vrsta le-te, je bila tako bistven element kurikuluma. Zvestoba njenim osnovnim načelom, skupna vsem predstavnikom takratnega intelektualnega življenja, je bila nujna za obstoj izobražene javnosti v osemnajstem stoletju. Klasično razlago teh načel sta v predavanjih in delih podala Thomas Reid in Dugald Steward. Vendar pa Reid ni iznašel vloge profesorja moralne filozofije kot racionalnega apologeta morale, ki bi bila hkrati posvetna in skladna s krščansko religijo. Če že kdo, potem je iznašel to vlogo Francis Hutcheson. Kar je Reid odkril, je bilo spoznanje, da če začnemo s filozofijo morale tam, kjer je z njo začel Hutcheson, bomo končali tam, kjer je končal Hume. Dejansko je bil Reid tisti, ki je spoznal, da moderna filozofija vse od Descartesa neizogibno vodi do Humove *Razprave*. In po Reidovi interpretaciji *Razprave*, ki jo imamo seveda lahko tudi za napačno, je rezultat metafizični in moralni skepticizem, ki je usodno spodkopal moralna načela, kot sta jih skušala zagovarjati Hutcheson in Reid.

Reid je identificiral napako, ki jo je po njegovem mnenju naredil Hutcheson in vsi drugi zagovorniki "the way of ideas", kot tisto, ki izhaja iz zmote o naravi, vsebini in statusu osnovnih načel. Razum vsakega racionalnega bitja temelji na vrsti načel, ki so osnova za oblikovanje vseh preostalih utemeljenih mnenj. V strukturi naših mnenj imajo ta načela enako vlogo kot aksiomi v geometriji, zato jih ni mogoče izpeljati iz nekih drugih, osnovnejših načel. Vendar pa njihov status ne izhaja iz tega, da jim ni mogoče oporekati, ne da bi zapadli v protislovje. Samo dve skupini ljudi jim lahko oporekata: to so duševno bolni in filozofi. Prvi zato, ker niso sposobni razmišljati o pomenu teh načel, drugi pa, ker iščejo nadaljnje utemeljevanje, čeprav to ni potrebno, ali pa zato, ker zmotno menijo, da je skepticizem primeren, ker ni utemeljitve.

Katera načela so torej osnova človekovemu zdravemu razumu? Prvič gre za načelo, da ima vsak fizikalni pojav svoj vzrok; drugič, da volja racionalnega bitja ni odvisna od zunanjega vzroka; in tretjič, da je pojem dolžnosti neodvisen od pojma interesa. Skupaj z drugimi, bolj specializiranimi načeli podajo načela, ki so ustrezna mednarodnemu pravu, in tista, ki jih zahteva politična ekonomija, oba tipa pa spadata v kurikulum moralne filozofije. Kot taka so potem meje nazora, ki je bil skupen celotni izobraženi javnosti škotskega razsvetljenstva. Katere pa so doktrine, ki jih ne najdemo v tem okviru? Po eni strani gre za Humovo vrsto morale, ki so jo razumeli ne le kot posvetno, temveč tudi kot protikrščansko; po drugi strani so bile pridige evangeličanskih teologov secesije iz leta 1740, Ebenezerja in Ralpha Erskina, dogmatično sklicevanje na neokalvinistično razumevanje Svetega pisma, ki ni bilo združljivo z racionalnim utemeljevanjem. In v eni točki zagovarjata Hume in Erskine isto: prvi trdi, da je "razum suženj strasti in da tako tudi mora biti"[2], Erskine pa, da je posledica Padca v tem, da "v vseh dejanjih prevladujejo in vladajo pokvarjena nagnjenja duše, ne pa razumevanje".[3] Nasproti tistemu, kar je bilo razumljeno kot Humov skepticizem in Erskinov dogmatizem, izražata Reid in Steward v eksplicitni filozofski terminologi-

2 David Hume: *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford Universitiy Press, 1957, knjiga II, poglavje 3, str. 415.

3 Ebenezer Erskine: *The Whole Works of the Late Rev. Mr Ebenezer Erskine*, zv. I. Edinburgh, 1798, str. 532.

ji držo prezbiterijanskega duhovništva zmerne stranke in njihovih družbenih zaveznikov.

Treba je poudariti, da je bila nenehna diskusija pomembna sestavina te artikulacije. Omenil sem že, da je Reid v svojih pogledih izhajal iz kritike Huma in Hutchinsona. Še pomembnejše pa je spoznanje, da je bilo v diskusijo vključeno veliko različnih pogledov, ki so nastajali bodisi znotraj ali zunaj zmernega prezbiterijanskega konsenza. Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar in Thomas Brown, na primer, so bili pogosto drugačnega mnenja kot Reid in Steward, včasih celo povsem drugačnega. Vendar želim poudariti, da je bil vzpon in padec Reid-Stewardove filozofije zdravega razuma fokus filozofskih debat in da se je vzpon in padec izobražene javnosti škotskega razsvetljenstva ujemal z vzponom in padcem te filozofije. Iz tega lahko sklepamo, da je za obstoj izobražene javnosti nujno čim širše zastavljeno poučevanje filozofije. Kdo je bil na Škotskem deležen tega izobraževanja?

Najprej so bili to seveda mladeniči, ki so postali zmerni duhovniki. Beseda "zmerni" je sprva označevala politično držo; kralj Viljem III. jo je uporabil v prvem sporočilu Splošnemu zborovanju škotske cerkve, zatem pa je postala sinonim za stranko, ki je podpirala viljamitsko ureditev. Vendar so njihove zahteve po hegemoniji kmalu dobile širši družbeni pomen. V govoru na Splošnem zborovanju je Alexander Carlyle, duhovnik iz Invereska, lahko razglasil:

Bogati smo z najboljšim, kar ima Cerkev - z učenjem, z vedenjem (manners) in značajem njenih privržencev ... Kdo je napisal najboljšo daljno in bližnjo zgodovino? - Duhovniki te Cerkve. Kdo je najbolj jasno opisal človeško razumevanje in njegovo moč? - Duhovnik te Cerkve. Kdo je napisal najboljši sistem retorike in ga predstavil s svojimi govori? - Duhovnik te Cerkve. Kdo je pisec tragedije, ki je po mnenju mnogih popolna? - Duhovnik te Cerkve. Kdo je bil največji matematik svojega časa? - Duhovnik te Cerkve ...[4]

Vsekakor ne moremo prezreti visokega spoštovanja, ki ga je bila deležna matematika. Newtonov varovanec, Colin Maclaurin, je uvedel poučevanje Newtonove fizike v Edinburghu leta 1725, kmalu zatem pa je svoje matematične razrede razdelil na štiri stopnje, pri čemer so morali študentje najvišje prebrati tudi celotne *Principia*. Celo Alexander Carlyle se je tri leta zapored izobraževal pri Maclaurinu. In ko je ta izpodbijal Berkleyjev skepticizem v odnosu do računanja, se je zadeve lotil tako, kakor Reid izpodbijanja Huma. Tako je tudi Newton posredno prispeval k pomenu izobražene javnosti.

Kdo vse je pripadal tej javnosti? Govoril sem že o zmerni duhovščini in odvetnikih. So bili poleg njih vključeni še drugi? In kdo je bil izključen?

Izobraženi javnosti so pripadali tudi večji kmetje in nižje plemstvo, trgovci, še zlasti uspešnejši, pa tudi učitelji, predvsem tisti iz boljših šol. Kje so bile boljše? Ponudba je bila zelo različna. Mesta kot Edinburgh so razpolagala z veliko zelo dobrimi šolami, vendar so te vključevale le manjši del prebivalstva. Srednje šole v mestecih, pa tudi akademije, ustanovljene v poznem 18. stoletju, so bile sicer še namenjene manjšini, vendar so omogočile vedno več otrokom obrtnikov in manjših kmetov vstop na univerzo. Župnijske šole so mnogim priskrbele inteligentno pismenost. Tako so v manjših skupnostih duhovniki, odvetniki, trgovci, nižje plemstvo in učitelji ustvarjali mikrokozmos velike izobražene javnosti. Bistveni element tega so bili učitelji. Učenci so se vpisovali v štiriletno uni-

4 Aleyander Carlyle: *Autobiography*, J. H. Burbon. Edinburgh, 1860, str. 561.

verzo s šestnajstimi ali celo petnajstimi leti, na začetku 18. stoletja in v 17. stoletju celo še mlajši. Priprava na univerzo je potekala s poučevanjem geometrije, latinščine in občasno grščine, pri čemer so izobraženi učitelji *telos* videli svojo dejavnost z učenci predvsem v njihovem vključevanju v izobraženo javnost. Torej je celotni izobraževalni kurikulum in ne le tisti na univerzah prispeval k vse večjemu pomenu tega prevladujočega *Weltanschauung*.

Kdo je bil izključen iz izobražene skupnosti in iz njenega *Weltanschauung*? Veliko neizobraženih je prevzemalo nazore duhovnikov evangeličanske stranke, tako zunaj kot znotraj uradne cerkve. Izobraženi voditelji te stranke, ki je sčasoma postala prevladujoča, so nekatere dele filozofije zdravega razuma priključili svoji teologiji, seveda ne več v obliki, ki bi dovoljevala možnosti za intelektualno diskusijo.

Še štiri druge skupine so bile izključene oz. so se izključile same. Med slednjimi so bili tisti privrženci anglicizma, predstavniki višjih slojev, ki so izvajali oblast v imenu Londona in jim ohranjanje dejanske, ne zgolj sentimentalne škotske identitete ni bilo mar. V tej skupini bi našli velike posestnike, ki so vse bolj šolali svoje otroke v zasebnih angleških šolah ali njihovih škotskih enačicah. Podobno so si angleški disenterji, ko so bili v 18. stoletju pregnani iz Oxforda in Cambridgea, našli zatočišče v Edinburghu.

V drugi skupini je bilo vse več predstavnikov delavskega razreda, ki so bili zunaj cerkve in tudi zunaj izobraževalnega sistema; iz njih se je v 19. stoletju razvil industrijski proletariat. In nato je tu še vedno manjša skupina galsko govorečih Škotov, največkrat katoličanov, obubožanih ribičev in majhnih kmetov iz Škotskega visokogorja. In ne nazadnje so bile iz izobraževalnega sistema v celoti izključene ženske, ki bi jih težko imenovali skupino, saj so pripadale vsem družbenim slojem. Izobražena javnost je bila sestavljena izključno iz moških srednjega družbenega sloja, od sinov nižjega plemstva do sinov lastnikov trgovin.

Iz napisanega je mogoče razumeti, zakaj se je na Škotskem v 18. stoletju lahko razvila izobražena javnost; prav tako je verjetno mogoče razumeti, kako je isti sistem pripravljal posameznike za neko vlogo v družabnem življenju in jih hkrati, v Kantovem smislu, razsvetlil. Biti razsvetljen pomeni biti sposoben samostojno misliti; vendar je splošno znano, da lahko misliš samostojno le, če ne misliš samostojno. Samo če svoje trditve preizkušaš v diskusiji, ki udeležencem s standardi racionalnega utemeljevanja omogoča strinjanje, je posameznikovo mišljenje rešeno zahtev strasti in interesov. To je resnica, ki je ne bi nihče zanikal v povezavi s specializiranimi akademskimi disciplinami; utelešena je v inštitucijah, kot sta seminar in strokovna revija. Zelo redko pa boste našli primer, ko bi velik del celotne populacije institucionaliziral neformalno diskusijo, kateri način življenja je najboljši za njene člane, tako da je konverzacija te družbe podaljšek diskusij na njenih univerzah in izmenjava z njimi, tako da je ista resnica nekako utelešena v najširši družbi. To bi zahtevalo ne samo tak izobraževalni kurikulum, kakršnega je imela Škotska v 18. stoletju, in soglasje o osnovnih temah filozofske diskusije, temveč tudi razumevanje njihovih družbenih vlog pri duhovnikih, odvetnikih, trgovcih, učiteljih in drugih, ki jim je bilo v različnih lokalnih forumih, kot so mestni sveti, prezbiteriji, sveti bančnih direktorjev in sodišča, omogočeno, da so v konkretnih vprašanjih videli probleme, povezane s prvimi načeli.

Ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja se je pojavila tretjerazredna angleška karikatura Škotov: prikazuje jih kot okostenele, smešne, po nepotrebnem prepirljive figure, katerih dejavnost, pogosto gre za inženirje ali administratorje nekje na obrobju "imperija", nima nič skupnega s kozmičnimi problemi, ki so jih v resnici zastavljali. Ta absurdna figura je senca, ki jo meče škotski izobraževalni sis-

tem iz 18. in zgodnjega 19. stoletja. Nastane, če takšno izobraževanje ločiš od družbenega okolja, v katerem bi lahko odigralo svojo vlogo, in ga prestaviš v okolje, ki je za splošne ideje gluho.

Prav ta odnos med razsvetljenstvom in družbenimi vlogami pogosto ostane prezrt. Ko nam je Kant naročil samostojno misliti, nikakor ni mogel predvideti, da bi lahko mišljenje, kakor ga je razumel, deformirali v profesionalno aktivnost, omejeno le na specializirane kontekste. Vendar se je v moderni družbi zgodilo prav to. Mišljenje je postalo poklicna odgovornost nekaterih v določeni družbeni vlogi: poklicnih znanstvenikov na primer. Vprašanja širšega pomena, kot je vprašanje dobrin in dobrega, o odnosu pravice do učinkovitosti ali pomenu estetskih dobrin v človeškem življenju, o tragičnem, komičnem ali absurdnem ne samo v literaturi, temveč tudi v politiki in gospodarstvu - ta vprašanja so bodisi prepuščena nekaterim usposobljenim strokovnjakom, vendar so ti omejeni, ker so profesionalci, bodisi se o njih razpravlja v forumih, v katerih skoraj ni omejitev disciplinirane izmenjave mnenj. Zveze, ki jo je vzpostavila kultura škotskega 18. stoletja med odgovornostjo, povezano z neko družbeno vlogo, in sposobnostjo sklicevanja na načela o splošnem dobrem ter zmožnostjo sodelovanja v diskusiji o teh načelih, danes ni več. Izobraženo javnost je spodrinila heterogena vrsta specializirane javnosti. Pa bi sploh lahko bilo drugače?

Da bi odgovorili na to vprašanje, se moramo pobliže seznaniti s silami, ki so povzročile propad škotskega razsvetljenstva. Bilo jih je vsaj pet. Vrstni red predstavitve le-teh ni povezan z njihovim pomenom ne z odnosi med njimi. Vendar lahko že takoj na začetku vidimo, da so bile najbolj razdiralne sile že identificirane v kontroverzah, ki so vnesle tolikšen intelektualni naboj. In to nas ne sme presenetiti. Obstoj izobražene javnosti zahteva nekaj zavedanja o lastnem položaju, kar lahko pripelje do tega rezultata.

Prva sila, ki je pripomogla k razpadu škotskega razsvetljenstva, je bil nadaljnji razvoj filozofske diskusije, ki je bila jedro intelektualne diskusije. Delno je to izhajalo iz možnosti postavljanja vprašanj, katerih reševanje ni moglo ostati znotraj filozofije zdravega razuma. Brown je dvomil, da je Reid res odgovoril Humu; Hamilton je poskušal združiti Reida in Kanta. In ko se je filozofiji zdravega razuma uspelo toliko razviti, da je bila sposobna odgovoriti na različna zastavljena vprašanja, ni več ustrezala duhu povprečnega izobraženca. Eden možnih odgovorov na ta problem je bilo preprosto zavračanje razvoja v večjo kompleksnost in poskus zamenjati diskusijo s trditvami. V Edinburgu je Steward odpravil uro, namenjeno razrednim diskusijam, in dve uri predavanj razširil na tri. Njegova naslednika v Združenih državah, Francis Wayland in James McCosh, pa sta svoja predavanja pasivnemu občinstvu kar narekovala.

Takšen razplet bi morda lahko predvideli, saj je bila za filozofsko raziskovanje zmeraj značilna zamenjava enega zornega kota z drugim. Če dovolimo, da neko filozofsko stališče igra konstitutivno socialno vlogo v debatah o filozofiji zdrave pameti (philosophy of common sense), iz tega prej ali slej sledi bodisi opustitev filozofskih domnev, ki so skupne članom izobražene javnosti, bodisi padec v dogmatske trditve, ki izključujejo razpravo in tako z enako dokončnostjo odpravijo izobraženo javnost. Vendar lahko oporekamo eni od domnev te izpeljave, namreč tisti, da mora filozofija nujno, če naj bo zvesta ciljem raziskave, izražati takšno nestabilnost. Temu sta seveda oporekala že Reid in Steward: menila sta namreč, da njuna filozofija vzdrži vsak razumski izziv, že samo zato, ker je s svojimi izhodišči izražala načela vsakega razumskega bitja, ki ga ni prizadel duševni defekt ali lažna filozofija. Še resnejši izziv tej domnevi, ki bi, če bi bil uspešen,

onemogočil vzpon filozofije zdrave pameti, so bile trditve Andrewa Fletcherja iz Saltouna, na začetku 18. stoletja. Fletcher je bil prepričan, da je idealni model za družbo in filozofijo mogoče najti samo v antiki in da moderna filozofija zaradi svoje narave ne more dati skupnih prepričanj, ki bi bila družbeno kohezivna. Vendar pa Aristotelova *Etika* in *Politika*, iz katerih je Fletcher izhajal, predvidevata državo in ekonomijo, ki je popolnoma tuja Škotski osemnajstega stoletja. Kljub temu je z zagovarjanjem grške *polis* pokazal na dva dejavnika, ki sta pripomogla k zatonu izobražene javnosti.

Prvi problem je bila velikost. Fletcher je bil mnenja, da bi se Škotska lahko razvijala samo kot majhna samostojna skupnost, ki je sama zveza majhnih lokalnih skupnosti. Vprašanje, ali bi se lahko kreposti, pomembne za razvoj intelektualnega in moralnega življenja, pojavile tudi zunaj majhnih lokalnih skupnosti, je postalo tema diskusije, h kateri sta največ doprinesla Adam Smith in Adam Ferguson. Ta diskusija ni nobeno presenečenje: leta 1700 je štel Edinburgh 30.000 prebivalcev, na univerzi je bilo 400 študentov; okrog leta 1830 je bilo število prebivalcev več kot petkrat večje, študentov pa je bilo skoraj petkrat več. Univerzitetna populacije je morala izvajati svoj vpliv na mnogo večje število izključenih, ki so živeli v mnogo večjih skupnostih.

Drugi problem je bila za Fletcherja gospodarska rast. Zagovarjal je ekonomsko samozadostnost, to pa ga je prisililo k predlogu, naj se uprejo revščini s prisilnim delom revnih na javnih delih. V nasprotju z njim je Hume videl izhod iz izolacije predvsem v trgovanju s preostalim svetom, Adam Smith pa je med prednosti svobodnega trga štel tudi to, da delavca reši arbitrarne lokalne podreditve in revščine. Smith je videl nekatere nevarnosti gospodarske rasti. A šele Adam Ferguson je doumel, da specializacija različnih obrti in poklicev v trgovsko usmerjeni družbi najeda državljanske vrline, ki posameznikom omogočajo, da namenijo prvo lojalnost družbi kot celoti.

Doslej sem poskušal predstaviti tri smeri, ki niso bile združljive z nadaljnjim razcvetom izobražene javnosti škotskega razsvetljenstva: sprememba, inherentna filozofski diskusiji, je razdiralno vplivala na nujno stopnjo soglasja o temeljnih prepričanjih. Spremembe v razsežnostih političnih inštitucij so povzročile, da se je vse manj izobražencev srečevalo v majhnih lokalnih skupnostih, v katerih je bil nekako reproduciran tip mreže odnosov, najprej vzpostavljen v univerzitetnih diskusijah. In končno so spremembe v gospodarski rasti ustvarile vse več bolj specializiranih in ožje definiranih družbenih vlog z ožje usmerjenimi interesi. Posledica skupnega učinkovanja vseh treh vrst sprememb je bila, da sta postala sklicevanje na lastnosti in vsebine prvih načel in razprava o njih kulturno in družbeno nepomembna.

Zaradi gospodarske rasti so se številčno močno okrepili tisti družbeni razredi, ki v 18. stoletju niso pripadali izobraženi javnosti: razred delodajalcev in delojemalcev in vse večji delavski razred rudarjev in zaposlenih v manufakturah. In čeprav sta Smith in Miller predvidela nastajajočo razredno strukturo, nista tudi, da bo prav razredna sestava z novimi razrednimi konflikti naredila izobraženi razred nemočen in mu odvzela njegovo vlogo.

Hkrati so posledice rasti, specializacije in delitve dela vse bolj očitne ne le v manufakturni industriji, temveč tudi na področju vednosti in kurikuluma. Menim, da dajemo včasih prevelik pomen hitri, količinski rasti vednosti in da je vzrok za nepreglednost nad disciplinami preprosto v tem, da moramo preveč vedeti, še zlasti iz naravoslovja. Vendar pa količina sama po sebi ni preveč važna. Pomembna je profesionalizacija, zaradi katere postane predmet raziskave specializirana vsebina neke discipline, iz vsake discipline pa izključi medsebojno relevantnost posameznih disciplin. Najpomembnejše je morda pomanjkanje resursov, ki bi jih imela naša kultura za

zagotovitev racionalnega soglasja o tem, katero skupno prepričanje, skupne perspektive in skupne debate so bistvene za člane sodobne izobražene javnosti. V naši kulturi imamo preveč različnih in nezdružljivih utemeljevanj. Nimamo zadosti soglasja niti, da bi se lahko poenotili, o čem bi se morali prepirati.

Ugovor doslej napisanemu bi se lahko glasil: tudi če vam je uspelo pokazati, da so vzroki za razpad izobražene javnosti škotskega razsvetljenstva delovali v porazsvetljenski modernosti in preprečili ponovni nastanek take javnosti, niste pokazali, da je nastanek in njena ponovna vzpostavitev v resnici predpostavljeni *telos* naših modernih izobraževalnih sistemov. Prav gotovo segajo cilji modernega izobraževalnega sistema dlje od urjenja osnovnih spretnosti in pomnjenja specializiranih disciplin, potrebnih za akademske in neakademske poklice. Vendar te cilje omogoča izobraževanje le v svobodnih umetnostih in znanostih. In za te, se bo trdilo, je značilno, da se je vredno ukvarjati z njimi zaradi njih samih. Moja teza pa je, da si je mogoče svobodne umetnosti in znanosti pravilno prisvojiti in jih naprej razvijati samo znotraj izobražene javnosti. Če tega ozadja s skupnimi standardi utemeljevanja, s skupnim pogledom na to, kaj je preteklost družbe, katere jedro je izobražena javnost, s skupno sposobnostjo za udeležbo v splošni javni razpravi, če torej vsega tega ni, se funkcija svobodnih umetnosti in znanosti, vsaj kolikor gre za nespecialiste, zreducira na pasivno sprejemanje uporabniškega produkta. Posledica ni le osiromašenje splošne javnosti, temveč tudi vsebin specializiranih disciplin. In če se tega ne zavedamo, lahko iz doslej povedanega naredimo napačne sklepe.

Leta 1961 je George Elder Davie objavil študijo *Demokratični intelekt*, v kateri je podal oceno škotskih univerz v 19. stoletju in nasprotovanj med tistimi, ki so zagovarjali sprejetje kurikuluma, temelječega na škotskem razsvetljenstvu, in tistimi, ki so zagovarjali poangleženje škotskega kurikuluma z vpeljavo posebnih študijskih programov, kar bi postavilo škotske univerze v enak položaj v razmerju do kurikuluma Oxforda in Cambridgea kot nove angleške univerze devetnajstega stoletja. Daviejeva razlaga prednosti škotskega modela je bila zelo močna in upravičeno vplivna, vendar je ta odzivnost, po mojem mnenju, izhajala iz napačnega razumevanja. Robinsonova komisija se je med objavo študije že ukvarjala s svojim raziskovanjem; in tako je postal *Demokratični intelekt* ali vsaj njegove recenzije obvezno branje vladajočih krogov britanskega akademskega sveta. Rezultat tega branja je bilo prepričanje, da je moč kurikuluma osemnajstega stoletja izvirala iz njegove splošnosti, zato so nekateri sklepali, da je nauk knjige potreba po reformi, ki bo enodisciplinarni dodiplomski študij zamenjala z multidisciplinarnim. Čeprav menim, da ima slednji veliko prednosti, vendar trdim, da z reformo ni mogoče preprosto reproducirati škotskega kurikuluma iz 18. stoletja in nas tako pripeljati bliže k ponovni vzpostavitvi izobražene javnosti. In vzrok za to je bistven za celoto moje izpeljave. Kajti ne gre le za to, da se izobražena javnost lahko vzpostavi samo z neko vrsto kurikuluma in načinom poučevanja po šolah in univerzah. Pomembno je tudi, da se akademske discipline spremenijo, če niso več organizirane tako, da bi njihovo poučevanje pokrivalo potrebe izobražene javnosti, in te spremembe imajo lahko zelo neugodne učinke. Najpomembnejšo vlogo pri tem ima seveda filozofija oz. moralna filozofija. Ko namreč ta ni več izhodišče za izobraženo javnost in ko ne opredeljuje več kontroverznih vprašanj znotraj njenih razprav, po eni strani ni več možnosti za obstoj izobražene javnosti, po drugi strani pa je zlasti moralna filozofija doživela neko izgubo.

Kakšno izgubo imam v mislih? Na to vprašanje bi najlaže odgovoril s primeri. Pomemben primer bi bila usoda filozofije

zdrave pameti, ko ji je bila na različnih zgodovinskih stopnjah postopno odvzeta povezava z izobraženo javnostjo - najprej na Škotskem, potem pa v Franciji po restavraciji in v Združenih državah. Nevarnost, ki bi se utegnila pojaviti pri navajanju teh primerov, pa je: bralec bi si lahko napačno predstavljal, da je to usodo doživljala samo filozofija zdrave pameti. Da bi se temu izognil, bom za zgled izbral popolnoma drugačno moralno filozofijo v popolnoma drugačni socialni povezavi, ki je bila glede številnih vprašanj povsem v nasprotju s filozofijo zdrave pameti. V mislih imam utilitarizem Johna Stewarda Milla.

Millove doktrine pogosto predstavljajo ločeno od njihovega družbenega okolja in Millovih osnovnih zamisli. Kontekst le-teh je dokaj definiral Coleridge, ko je, tako kot veliko drugih angleških mislecev, npr. Thomas Arnold in F. D. Maurice, razmišljal o možnosti, da bi angleška cerkev ponovno postala cerkev vseh Angležev. Značilno je, da so bile Coleridgeve rešitve med vsemi najbolj radikalne in najmanj praktične. Po njegovem je nacija potrebovala močno duhovništvo, ki bo vsako lokalno skupnost oskrbovalo z vodenjem, vodjo in učiteljem; končni cilji celotnega reda pa bi bil naslednji: ohraniti zaklade preteklosti in tako preteklost povezati s sedanjostjo; izpopolniti in povečati zaklade preteklih civilizacij in tako sedanjost povezati s prihodnostjo; predvsem pa po skupnosti ... razširiti takšno količino in kvaliteto znanja, ki je bila nujno potrebna za razumevanje pravic in opravljanje dolžnosti ...[5]

Duhovščina uradne cerkve naj bi torej predstavljala jedro izobražene javnosti. Če bi Coleridge poznal škotsko zgodovino 18. stoletja, bi predhodnike njegove duhovščine prav gotovo odkril v zmerni duhovščini. Ampak Coleridge je, čeprav drugače tako netipičen, značilno angleško prezrl škotsko zgodovino.

Mill je zelo dobro razumel Coleridgeov namen. Kakšna pooblastila naj bi imela nacionalna cerkev po Coleridgeu, se je vprašal. "Čaščenje Boga? Izvajanje ceremonij? Ne; širjenje znanja in torej civiliziranje in kultiviranje prebivalcev skupnosti."[6] Vendar se je Mill tudi zavedal, da angleška cerkev s svojo zgodovino in strukturo nikoli ne bi mogla konstituirati izobražene javnosti, kakor je predvidel Coleridge: "Ko je natančno označil, kaj naj bi nacionalna cerkev bila in za kaj naj bi se - zgolj zaradi svojega obstoja - pretvarjala, da je, je napisal najostrejšo satiro na to, kar v resnici je."[7]

Mill je na mesto Coleridgeve duhovščine poskušal postaviti drugačno izobraženo javnost, ki bi v angleški družbi vendarle imela podobno vlogo. Angleška izobražena javnost ne bi izhajala iz soglasja o temeljnih prepričanjih, ki so bila skupna škotski izobraženi javnosti osemnajstega stoletja, kajti do takšnega soglasja v Angliji 19. stoletja ne bi bilo mogoče priti. Osnovana bi bila na soglasju o sodelovanju v potekajoči razpravi in zavezanost cilju razprave bi bila za sodelujoče enako pomembna kot zagovarjanje lastnega stališča. Coleridge in njegovi somišljeniki so zastopali le eno od stališč, ki so omogočila razvoj diskusije; drugo stališče je predstavljal bentamizem, ki je izšel iz Austina in Grota. In to niso bila edina možna stališča. Da bi razumeli Millovo zamisel, si moramo predstavljati tega filozofa, ki govori z dvema različnima glasovoma, pri čemer morajo bralci

5 Samuel Taylor Coleridge: *On the Constitution of Church and State, Collected Works*, Zbrana dela, zv. 6, New York: Harper & Brothers, 1858, str. 52.

6 John Stuart Mill, "Coleridge" v *Autobiography and Other Writings*, Boston, Houghton Miffin, 1969, str. 290.

7 Ibid, str. 294.

in poslušalci iz barve glasu spoznati, prvič, kateri glas govori v neki situaciji, in drugič, v kakšnem odnosu je tisto, kar pove z enim glasom, z onim, kar pove z drugim. Da bi bili temu kos, moramo ob branju nujno povezovati vsa njegova dela med seboj in hkrati s kontekstom njegovega projekta. Poglejmo povedano s primerjavo njegovih del, *Avtobiografije* in *Utilitarizma.*

Čeprav je bila *Avtobiografija* objavljena šele po smrti Johna Stewarda Milla, se nam prav v tem delu, bolj kot v vseh drugih, predstavlja kot vodilni udeleženec v diskusiji in izkazuje svojo zavezanost debati in ne samo svojim stališčem. Kajti *Avtobiografija* je pripoved o tem, kako so se Millova lastna stališča spreminjala in postopno razvijala med debato. Nasprotno pa v *Utilitarizmu* najdemo Millov prispevek k debati, s katerim se odziva na stališča drugih. Z njim namerava predstaviti argument, ki se mu zdi najboljši v dotakratni debati. Če tega ne upoštevamo, bomo pri branju Milla naredili dve napaki: prvič, napačno bomo razumeli vsebino in pomen njegove argumentativne drže, in drugič, moč nekaterih njegovih argumentov.

Poglejmo na primer moč odstavka, v katerem Mill pravi, da imamo "odgovor na vprašanje, kako je mogoče dokazati načelo koristnosti"[8] in relevantnih razdelkov pred in po tem. Pogosto so trdili, da v tem odstavku ponuja dve sklepanji. V prvem nas popelje od premise, da si vsak želi srečo, do zaključka, da je samo sreča vredna biti želena, v drugem pa od premise, da si vsak želi srečo, sklepa, da si mora vsak prizadevati za največjo srečo kar največ ljudi. Tisti, ki so menili, da je narobe, če pripisujemo katero od teh nepravilnih sklepanj Millu, so običajno mislili, da je načelo največje sreče za tega filozofa tisto, za kar se ga je Sadgwick čutil prisiljen imeti, namreč nedokazano prvo načelo, intuicija. Dejansko pa Mill zastopa načelo koristnosti, kot ga je razumel leta 1861, ko se je razvil iz debate, v kateri ga je stalna kritika ves čas spreminjala, nikoli pa ovrgla. Predstavlja ga kot načelo, ki ga je lahko zagovarjati, ker je do tedaj prestal vse dialektične napade. Predvsem ga brani kot načelo, ki ga mora priznati vsakdo, ki je doumel, kateri empirični pogoji morajo biti izpolnjeni za nadaljevanje sreče v racionalni kooperaciji z drugimi, v luči raznolikosti racionalnih ciljev, ki so bili doslej razkriti v diskusiji. Zato načela koristnosti ni mogoče zagovarjati niti kot povzetek ultimativnejših premis niti kot osnovno načelo. Zakaj se ga torej ima za prvo ali drugo?

Razlog je v tem, da so ga brali kot zaključek argumenta, ki ga je ponudil v debati v preiskavo in privolitev vsaki racionalni osebi, neodvisno od vsakega socialnega konteksta in predvsem neodvisno od debate, ki je konstitutivna za izobraženo javnost in h kateri je nekaj prispeval tudi Mill. Moralna filozofija se je namreč v zadnjih desetletjih devetnajstega stoletja preoblikovala v profesionalno, akademsko disciplino, ki obravnava moralne pojme in argumente kot brezčasne in brezkontekstne. Morda razvoj moralne filozofije ni mogel ubrati druge poti, potem ko je izgubila svojo družbeno funkcijo artikuliranja predpostavk, debat in izzivov nekaterih socialnih skupin. Akademska moralna filozofija, dojeta kot konceptualno abstrahiranje od specifičnega časa in prostora, seveda ne more prispevati dovolj za ponovno vzpostavitev izobražene javnosti. Tudi če jo vključimo v multidisciplinarni kurikulum, bomo prispevali bore malo za vzpostavitev vloge, ki jo je imel kurikulum na Škotskem v osemnajstem stoletju.

Potemtakem bi mojo osrednjo tezo napačno

8 John Steward Mill: *Utilitarism*, Dent, 1972, ch. IV

razumeli, če bi jo kakor koli razlagali kot poziv k reformi kurikuluma. Taka reforma je zaradi drugih razlogov lahko nekaj dobrega ali slabega. Toda tako danes še delujoči vzroki v širši družbi, ki so uničili izobraženo javnost škotskega razsvetljenstva, in učinki izginotja te javnosti ali njenih dvojnikov, resničnih ali namišljenih, na akademske discipline, v različnih obdobjih v Angliji, Franciji in Združenih državah in drugod, zagotavljajo, da koncept izobražene javnosti nima nobene možnosti za vplivanje na življenje v sodobni družbi. V najboljšem je prikazen, ki straši izobraževalne sisteme.

Pa vendar gre za prikazen, ki se je ne da kar pregnati. Naša dediščina iz razsvetljenske kulture je tako močna, da se nikakor ne moremo znebiti odnosa, ki ga imamo do umetnosti in znanosti, ki predpostavlja, da je eden osrednjih ciljev naših izobraževalnih sistemov vključitev vsaj nekaterih učencev med člane v izobraženi javnosti. Ampak, kakor sem dejal, izobražena javnost, katere člani bi bili, ne obstaja. Potem sem trdil, da lahko samo tam, kjer obstaja izobražena javnost, sledimo obema osrednjima ciljema izobraževanja: pripraviti mladega človeka za neko družbeno vlogo in ga naučiti samostojnega mišljenja. Če to tezo sprejmemo kot resnično, moramo prepričanje, da si lahko učitelji prizadevajo za oba cilja in je njihov uspeh omejen samo s sredstvi, ki so jim na razpolago, in z njihovo sposobnostjo in izobraženostjo, zamenjati z ugotovitvijo, da je modernim izobraževalnim sistemom inherentna napaka, ki je ne bomo mogli odpraviti z nobeno reformo, in da učitelji ne stojijo pred dilemo, kako naj sledijo *obema* ciljema, temveč *kateremu* od njiju naj sledijo. Bodisi si prizadevajo prilagoditi učence tipu in ravni družbene vloge in poklica, ki je v njihovi družbi predpisan za proizvode tistega dela izobraževalnega sistema, v katerem delujejo, ali pa si prizadevajo usposobiti jih za samostojno mišljenje - ne morejo pa uresničiti obeh ciljev. Pa celo to napačno opiše izbiro, s katero se srečujejo učitelji. Rekel sem namreč, da se možnost samostojnega mišljenja odpre samo znotraj neke skupnosti, te pa ni več - porazsvetljenska kultura je že dolgo ne pozna. V tem primeru se bo torej učitelj vprašal, kako bi to skupnost ponovno vzpostavil. Kje naj poišče odgovor?

Zgodovinsko zmotno in anahronistično bi bilo Andrewu Fletcherju iz Saltouna pripisati to preroško napoved, čeprav se na koncu pojavi kot junak te pripovedi. Kajti zdi se, da je Fletcher do neke stopnje doumel, da bo kultura razsvetljenstva povzročila lasten razpad in da so protagonisti gospodarske rasti, razvoja in velikosti države ter ekonomije zasnovali vrsto družbe, v kateri ne bo več prostora zanje. To se je tudi zgodilo: Hume in Adam Smith sta prepričala sodržavljane in proizvedla družbo, v kateri tip kulture, katere odlikovana člana sta bila, ni bil več mogoč. Menim tudi, da je imel Fletcher prav, ko je, v nasprotju s sodobniki, zagovarjal branje antičnih političnih in filozofskih besedil, ki naj bi predstavljala jedro vsake izobrazbe in ki bi omogočila skupnosti, da se uspešno upira tem posledicam ali si vsaj opomore od njih. A to bi bila, na srečo, že tema druge študije.

Prevedla Tamara Bosnič

Alasdair MacIntyre: "The Idea od an Educated Public", v Haydon, Graham (ur.): *Education and Values*, Institute of Education, London 1987

Ideje

Marjan Šimenc, Alenka Hladnik

Uvod

Termin ideja je vir težav pri prevajanju. Če beremo Platona v angleščini, presenečeni ugotovimo, da se namesto tega izraza pogosto uporablja beseda forma. Na drugi strani pa so v Humovih besedilih v slovenščini ideje prevedene kot predstave. Za prevajalskimi težavami, ki včasih zapletajo branje, pa se skrivajo še vsebinske.

Predstave so prav zaradi novoveških razprav o idejah, ki so bile spodbuda za nastanek empirične psihologije spoznavanja, dobile trden pomen - v psihologiji so postale spominske obuditve, podoživetja zaznav in občutkov. Psihologi danes ločijo spominske, eidetske in domišljijske predstave. Slovenske predstave pa po vnovičnem prevodu v angleščino postanejo imagery, eidetic imagery in so le podvrsta idej.

Predmet filozofskega razmisleka so pojmi in dijaki se pri pouku filozofije ne naučijo samo, da v filozofiji pomenijo drugo kot v vsakdanji govorici - konkretno, da ideja ni samo zamisel, misel, posledica navdiha - odkrijejo tudi, da imajo iste besede pri različnih filozofih drugačne pomene, kar lahko ustvari precejšnjo zmedo in negotovost. Vajeni so sicer, da se jeziki znanosti ločijo od običajne govorice, in vajeni so, da imajo znanstveni pojmi točno določene pomene, niso pa vajeni raznolikosti, ki jo vnašajo v pojme filozofi. In ideja je značilen tak primer. Dijaki se srečujejo s Platonovimi idejami, Aristotelovo formo, Descartesovimi vrojenimi idejami, empiristično analizo vsebine duha, s Kantovimi kategorijami in idejami čistega uma.

Običajno se najprej srečajo z nenavadno Platonovo teorijo o idejah kot objektivnih in brezčasnih bitnostih, ki obstajajo neodvisno od posameznikovega duha in so nekako odgovorne, da posamezne stvari so, kar so. A ideje bi obstajale, četudi ne bi bilo nobene posamezne stvari. Samo filozofi jih lahko spoznajo s sokratskim dialogom in dialektiko, a ta pot spoznanja ni nič drugega kot pot spominjanja, odbleski idej so se namreč vtisnili v um, ko je duša še bivala med njimi in jih neposredno zrla, ko še ni bila ujeta v telo in je niso motili čuti. Če se ozremo na teorijo idej s stališča sedemnajstega stoletja, kot to radi delajo angleški avtorji, ali niso odbleski idej vzporednica vrojenim idejam racionalistov? Nekaj, kar omogoča spoznanje? In to ne kakršno koli spoznanje, marveč nujno, objektivno, resnično spoznanje, za katero si prizadevata filozofija in znanost.

V sedemnajstem stoletju se ideje uporabljajo za tisto, kar obstaja v duhu, so mentalna vsebina, mentalna reprezentacija. So subjektivne, saj se jih zavedamo v našem duhu. Ko spoznavamo svet, ga ne neposredno, ampak po idejah. Še sami sebi nismo dani neposredno, ampak le po idejah. In vseh vrst jih je, so vrojene ali pridobljenje, enostavne ali sestavljene, posledica zaznavanja ali refleksije, jasne ali temačne itd. Ob njih se odpirajo vprašanja izvora, gotovosti in meja spoznanja.

Tematski sklop v tej številki Filozofije na maturi poskuša vnesti v to raznoliko problematiko nekaj urejenosti in preglednosti. Pa ne s preprostimi definicijami, temveč s študijami, ki pokažejo, da je v filozofiji določitev pojmov predvsem problematizacija njihove samoumevnosti. In da večpomenskost nekega

pojma in dejstvo, da ga filozofi različno opredeljujejo, ne pričata o zmedi, ki bi se je bilo treba znebiti, temveč sta, nasprotno, koristno napotilo v z razlikami v opredelitvah začrtani prostor filozofskega problema, ki ga je treba domisliti. Natančna določitev pomena bi seveda olajšala delo prevajalcem in piscem učbenikov, zakrila pa bi stvar samo. S tega stališča težave s pojmom niso ovira za poučevanje filozofije, temveč postanejo, ko se zavemo razlogov zanje, najboljši vstop vanjo.

Ernst Tugendhat, Ursula Wolf

Pojmi, ideje, univerzalije

V naslednjih vrsticah bomo našteli nekaj pomembnejših zgodovinskih etap premisleka o "pojmu".

Prvi, ki je opazil ta problem, je bil Platon. Sokrat v svojih zgodnjih dialogih postavlja povsem določena vprašanja o "kajstvu": kaj je lepo, kaj je pogumno, kaj je pravično itn. Izkaže pa se, da so dvoumna."Kaj je lepo?" lahko razumemo kot vprašanje, ki za odgovor zahteva naštevanje lepih stvari, in Sokratovi partnerji v dialogu ga tudi tako napak razumejo. Platon pa hoče, da bi ga razumeli kot vprašanje, kaj je (kaj pomeni) biti lep. To označi tudi z naslednjim: Kaj je *to* lepo, kaj je lepo samo? Išče se, kot bi danes rekli, pojmovna določitev. Pri vsakem splošnem terminu moramo, pravi Platon, razlikovati med mnogimi F - torej npr. med mnogim lepim, ki je bolj ali manj lepo in je lahko enkrat lepo in potem spet nelepo - in F-om samim po sebi - lepoto, ki je eno in nespremenljivo ter ni čutno zaznavno, je torej predmet čistega mišljenja. To imenuje "idea" (uzrto/uvideno). Ideje so torej nečutno bivajoče (v današnji terminologiji: abstraktni pojmi). Odnos med konkretno posamično stvarjo, ki je taka-in-taka, ter takim-in-takim samim (idejo) Platon imenuje deležnost *(methexis)*. Aristotelovo kritiko tega pristopa je anticipiral že Platon sam v dialogu *Parmenid*: Kako je lahko ena ideja v mnogo stvareh, ki so pri njej udeležene, kot ena, ne da bi se razdrobila?

Aristotel uporablja besedo "eidos" (v latinščino je preveden kot "forma" in "species"), govori pa tudi enostavno o "občem" *(to katholou)*, ki je bilo prevedeno v latinščino kot "universale". Zavrnil je ideje kot samostojne entitete, ki so po Platonu, izločene in osvobojene čutno bivajočega, obstajale kot samolastne - le da nadčutne - posamične stvari. Nasprotje med aristo-telovskim in platonističnim naziranjem je bilo potem v srednjem veku formulirano kot nasprotje med *universalia ante res* (univerzalije obstajajo pred konkretnimi stvarmi in neodvisno od njih) in *universalia in rebus* (univerzalije obstajajo le v konkretnih stvareh). Vendar lahko podvomimo, ali je dojemanje "universalia in rebus" sploh prava alternativa prvemu dojemanju ali pa zgolj metanje peska v oči. Zdi se, da ugovor o razdrobitvi, ki smo ga omenili na koncu prejšnjega odstavka v zvezi z "universalia in rebus", le še močneje obvelja. Aristotelu moramo zato očitati, da je do Platona zavzel zgolj negativno stališče: univerzalije naj ne bi eksistirale kot samostojne entitete, vendar ne pove, kot kaj jih je potem treba razumeti. Mar se edino resnično vprašanje ne glasi: Ali univerzalije so ali jih ni? In če so, potem to pomeni prav to, da so samolastne entitete.

Platonovo in Aristotelovo pojmovanje so združili kot (univerzalijski) *realizem* (univerzalije resnično so). V srednjem veku je imelo to pojmovanje še dve alternativi. Na eni strani *nominalizem* (univerzalij ni, so samo znamenja): težava tega stališča je, da mora pojasniti, kako lahko znamenje, ki je kot tako vendarle konkretni predmet, lahko fungira kot obče, ne da bi stalo namesto nečesa občega. Na drugi strani imamo *konceptualizem*, po katerem univerzalij v realnosti sicer

ni, zato pa so v duhu, v mišljenju: v mišljenju jih proizvajamo z "abstrahiranjem". Naša beseda "pojem" (zapopadek) je prevod za "conceptus".

Konceptualizem je tisti, ki se je uveljavil v zgodnjem novem veku. Ustreza psihologističnemu dojemanju logičnega. *Logika Port-Royala*[1] govori o občih predstavah *(idées universelles)*, ki jih dobimo z abstrahiranjem. Natanko tako govori tudi Locke o "abstract ideas", Kant pa pojasnjuje pojme kot "obče predstave". Pri tem je treba upoštevati, da beseda "idea" v zgodnjenovoveški latinščini, angleščini in francoščini pomeni toliko kot predstava ter nima nič več opraviti s platonističnim pomenom.

(...) Omenimo naj še stališče teorije pojmov *Logike Port-Royala*, ki je postalo zgodovinsko pomembno. Gre za razlikovanje med *compréhension* ("vsebino") in *étendue* ("obsegom") pojma. V vsebino naj bi bili zajeti vsi tisti atributi, ki jih pojem vsebuje; pojem govedo mdr. vsebuje atribute "žival", "sesalec" in "prežvekovalec". Obseg pa naj bi zajemal vse, kar spada pod pojem. Vendar ni jasno, ali so mišljeni temu pojmu podrejeni pojmi ali predmeti, za katere se ta pojem lahko uporabi. Frege je opozoril, da ne gre za razliko v stopnji, temveč za ostro logično razliko. Nadrejeni pojem lahko uporabljamo le za predmete, ki spadajo podenj, ne pa za njemu podrejene pojme (ne moremo reči "Pojem 'govedo' je žival"); B je v odnosu do A podrejeni pojem, če vse, kar spada pod B, spada tudi pod A, ne velja pa tudi nasprotno. - Danes imamo obseg (ekstenzijo) pojma za množico predmetov, ki spadajo pod ta pojem (množica vseh govedi tvori obseg pojma 'govedo').

Glede pojma vsebine pa je pomembno, da je angleški logik iz 19. stoletja Hamilton besedo "comprehension" nadomestil z besedo "intension". Tako danes razlikujemo med *ekstenzijo* in *intenzijo*. Vendar ne govorimo več o intenziji in ekstenziji pojma, temveč splošnega termina; pogosto je rečeno, da intenzija *je* pojem. Gre predvsem za to, da imata dva splošna termina lahko isto ekstenzijo (tj. pritičeta natanko istim predmetom, imata taisti obseg, določata taisto množico ali razred) in vendarle imata različno intenzijo (lahko zastopata dva različna pojma, tj. imata različen pomen, kar spet pomeni, da bi si bilo mogoče zamisliti, da sta njuna obsega različna, čeprav to *de facto* nista). Primer tega sta besedi "prežvekovalci" in "parkljarji". Imata isto ekstenzijo, ne pa tudi iste intenzije.

Prevedel Samo Krušič

[1] Ernest Tugendhat, Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, str. 129.

Logika Port-Royala: pomemben logični sistem, ki sta ga leta 1662 objavila Arnauld in Nicole

Martin Heidegger

Bit kot idea

Da bi dojeli to platonsko-grško bistvo *idea,* moramo izključiti *vsako* razmerje do novoveške določitve ideje *(idea)* kot perceptio in s tem odnos ideje in subjekta. Pri tem nam najbolj pomaga spominjanje na to, da pove ideja na določen način isto kot *eidos*; to ime Platon tudi pogosto uporablja namesto *idea*. *Eidos* pomeni izgled (das "Aussehen"). Samo da izgled kake stvari *mi* takoj spet razumemo novoveško kot nazor, ki si ga izoblikujemo o stvari. Če mislimo po grško, je "izgled" kakega bivajočega, npr. kake hiše, torej hišnost, tisto, v čemer se to bivajoče pokaže, tj. pride v prisotnost, tj. v bit. "Izgled" ni - mišljen "moderno" - kak "aspekt" za kak "subjekt", temveč to, v čemer ima zadevno bivajoče (hiša) svoj obstoj (Bestand) in iz česar se kaže, ker v le-tem stalno stoji, tj. *je.* Gledano od posameznih bivajočih hiš je potem hišnost, *idea*, to splošno nasproti posebnemu, in zato dobi idea kmalu oznako *koinon*, tistega, kar je skupno mnogim posameznim.

Ker ima vsako posamezno in posebno vedno v svoji *idea* svojo prisotnost in svoj obstoj, torej bit, zato je *idea* kot to bit-podarjajoče (als das "Sein" - Verleihende) po svoji strani pravo bivajoče, *ontos on.* Posamezna hiša in tako vsako posebno bivajoče pa nasprotno dopušča, da se *idea* vedno pokaže le tako in tako, torej omejeno in okrnjeno. Zato imenuje Platon posamezne bivajoče stvari *me on*; ti ni absolutni nič, marveč neko *on*, bivajoče, vendar tako, kakor pravzaprav naj ne bi bilo, takšno, čemur je polno odličnost tega *on* treba ravno odreči, *me on.* Bivajoče kot bivajoče odlikuje vedno in samo *idea*. Zato se v vsem prisotnem najprej in predvsem pokaže *idea*. Bit je po svojem lastnem bistvu *proteron, to* apriorno, prejšnje, čeprav ne po redu našega dojemanja, marveč glede na tisto, kar se samo najprej kaže proti nam, kar iz sebe proti nam (k nam) vnaprej prisostvuje v odprtem.

Stvari najbolj primeren nemški prevod za apriorno zatorej dobimo, če to apriorno imenujemo predhodno (das Vor-herige). To pred-hodno v tem natančnem pomenu, da ta beseda pove dvoje: ta pred pomeni vnaprej (in obenem pred nas), in ta hod: izhajanje iz sebe k nam -- pred-hodno. Če tako mislimo pristni pomen grškega *proteron te physei*, to apriotno kot pre-hodno, tedaj ta beseda izgubi svoj časovni pomen prej, ki zavaja v napačno razumevanje, pri čemer časoven in čas razumemo v smislu običajnega štetja časa in časovnega zaporedja, postopne zaporednosti (des Nacheinander) bivajočega. Toda to apriorno, pojmovano praviloma kot prehodno, razkriva sedaj šele svoje časno (*zeit*haftes) bistvo v nekem globljem pomenu časa, ki ga sodobniki seveda najprej nočejo videti, ker ne vidijo skrite bistvene povezanosti biti in časa.

Kdo jih ovira pri tem? Lastna miselna zgradba in nevidna zapletenost v neurejene miselne navade. Nočejo videti, ker bi sicer morali priznati, da fundamenti, na katerih gradijo eno predelavo metafizike za drugo, niso nikakršni fundamenti. Platon je z razlago biti kot *idea* prvič odlikoval bit z značajem apriornega. Bit je *proteron te physei*; in temu primerno so *physei onta*, tj. bivjoče: to poznejše. Gledano iz bivajočega, bit kot pred-hodno ne pride le k bivajočemu, temveč vlada nad njim in se kaže kot to, kar je nad bivajočim, *ta physei onta*, ga presega. Bivajoče, tisto, ki ga določa bit v pomenu *physis*, lahko dojame samo vedenje in spoznavanje, ki misli značaj te *physis*. Spoznanje bivajočega, teh *physei onta*, je *episteme physike*. Kar je tema tega vedenja o bivajočem, se zato imenuje *ta physika*. *Ta physika* postane tako ime za bivajoče. Bit pa je primerno svoji apriornosti nad bivajočim. Tja čez in preko se grško pravi *meta*. Spoznanje in vedenje o biti, ki je (namreč bit) po bistvu to apriorno, predhodno (*proteron te physei*), mora zato, če

gledamo od bivajočega, physika, prehajati čez le-to, tj. spozanje biti mora biti *meta ta physika*, mora biti metafizika.

Po svojem pomenu ne imenuje to ime nič drugega kot vedenje biti bivajočega, biti, ki jo odlikuje apriornost in jo je Platon pojmoval kot *idea*. S Platonovo razlago biti kot *idea* se zato začenja *meta-fizika*. Zanaprej oblikuje bistvo zahodne filozofije. *Zgodovina le-te je od Platona do Nietzscheja zgodovina metafizike*. In ker se začne metafizika z razlago biti kot ideje in ostane ta razlaga odločilna, je vsa filozofija od Platona naprej idealizem v enoznačnem pomenu te besede, da išče bit v ideji, idejnem (Ideenhaften) in ideelnem. Z ozirom na utemeljitelja metafizike zato tudi lahko rečemo: vsa zahodna filozofija je platonizem. Metafizika, idealizem, platonizem pomenijo v bistvu isto. Odločilni so tudi tam, kjer se uveljavljajo nasprotna gibanje in prevrati. Platon postane v zgodovini zahoda prapodoba filozofa. Nietzsche ni le označil svoje filozofije kot prevrat platonizma. Nietzschejevo mišljenje *je bilo* in *je* vsepovsod en sam in pogosto zelo razdvojen dvogovor s Platonom.

Neizpodbitno prevladovanje platonizma v zahodni filozofiji se nazadnje kaže še v tem, da celo filozofijo *pred* Platonom, ki po naših prikazih še ni bila, tj. še ni bila razvita metafizika, razlagamo izhajajoč od Platona in jo imenujemo predplatonsko filozofijo. Tudi Nietzsche se giblje v tem obzorju, ko razlaga nauke zgodnjih mislecev zahoda. Njegove izjave o predplatonskih filozofih kot osebnostih so skupaj z njegovim prvim spisom "Rojstvo tragedije" okrepile predsodek, ki kroži še danes, da je Nietzschejevo mišljenje bistveno določeno od Grkov. Nietzsche sam je videl mnogo jasneje in se je v enem svojih poslednjih spisov - "Götzen-Dammerung - izrazil o tem v poglavju "Kaj dolgujem starim". Tu pravi v štev. 2:

"Grkom ne dolgujem prav nobenih sorodno močnih vtisov; in - da povem naravnost - oni nam ne *morejo* biti to, kar so Rimljani. Ne *učimo* se od Grkov -" (VIII, 167)

V tem času je Nietzsche jasno vedel za to, da se metafizika volje do moči ujema le z rimljanstvom in Machiavellijevim "Vladarjem" ("Principe"). Za misleca volje do moči je od Grkov tehten samo mislec zgodovine, Tukidid, ki je mislil zgodovino peloponeške vojne; zato na omenjenem mestu, ki vsebuje obenem Nietzschejeve najostrejše besede *proti* Platonu, pravi:

"Moje *zdravljenje* od vsakega platonizma je bil ob vsakem času Tukidid."

Toda mislec *zgodovine* Tukidid vendar ni mogel premagati platonizma, ki je vladal v temelju Nietzschejevega mišljenja. Ker je Nietzschejeva filozofija metafizika in je vsa metafizika platonizem, je treba na koncu metafizike misliti bit kot vrednoto, tj. preračunati v zgolj pogojeni pogoj bivajočega. Metafizična razlaga biti kot vrednote je z začetkom metafizike zarisana že vnaprej. Kajti Platon pojmuje bit kot *idea*; najvišja od vseh idej - tj. obenem bistvo vseh - je *agathon*., grško mišljeno tisto, kar *usposablja* (*was tauglich macht*), kar bivajoče usposobi in omogoči za to, da je bivajoče. Bit ima naravo omogočanja, je pogoj možnosti. Bit je, če rečemo po Nietzschejevo, *vrednota*. Torej je Platon prvič mislil o vrednotah? To mnenje bi bilo prenagljeno. Platonovo pojmovanje tega *agathon* je od Nietzschejevega pojma vrednote tako bistveno različno, kot je grško pojmovanje človeka različno od novoveške razlage bistva človeka kot subjekta. Toda zgodovina metafizike začne svoj tek od Platonove razlage biti kot *idea* in *agathon* do razlage biti kot volje do moči, ki postavlja vrednote in misli vse kot vrednoto. Zato še mislimo danes izključno v "idejah" in "vrednotah". Zato novi red metafizike ni le mišljen kot prevrednotenje vseh vrednot, temveč spolnjen in vzpostavljen.

Vsa ta opozorila samo opisujejo eno samo temeljno dejstvo, da tvori razlika bivajočosti in bivajočega pravo ogrodje metafizike.

Označitev biti kot tistega apriornega daje tej razliki edinstveno podobo. Zato je tudi v različnih variantah apriornosti, do katerih sežejo posamezna temeljna metafizična stališča ustrezno razlagi biti, tj. obenem idej, neko vodilo za bližnjo omejitev vloge, ki jo vsakokrat igra razlika biti in bivajočega, ne da bi bila kdaj posebej premišljena kot taka. Da bi seveda obenem pojmovali variante apriornosti biti v novoveški metafiziki in v zvezi s tem izvor vrednostne misli, moramo Platonov nauk o *idea* kot bistveni naravi biti izrecneje premisliti še v nekem drugem oziru.

Bit kot idea, kot agathon, kot pogoj

Razlaga biti kot *idea* vsiljuje takoj primerjanje dojemanja bivajočega z gledanjem. Tudi Grki so namreč, zlasti od Platonovega časa naprej, pojmovali spoznavanje kot vrsto gledanja in zrenja, kar se oglaša v še dandanes običajnem izrazu teoretičnega (des "Theoretischen"), kjer govorita *thea*, pogled in *horan*, gledati (Theater - gledališče). Marsikdo misli, da dodaja vsemu temu globljo razlago z zagotavljanjem, da so bili Grki posebno optično nadarjeni in da so bili ljudje oči. Zlahka se izkaže, da ta priljubljena razlaga ne more biti razlaga. Razložila naj bi, zakaj pojasnjujejo Grki razmerje do bivajočega z gledanjem. To ima lahko zadosten razlog v razlagi biti, ki je odločilna za Grke. Ker pomeni bit: prisotnost in obstojnost, zato je gledanje posebno primerno za to, da služi kot razlaga za pojmovanje prisotnega in obstojnega. V gledanju imamo namreč to, kar dojemamo, v poudarjenem pomenu pred seboj, če prepostavimo, da naša razlaga gledanja ne temelji že na kaki razlagi bivajočega. Grki svojega odnosa do bivajočega niso razlagali z gledanjem zato, ker so bili ljudje oči, temveč so bili - če že hočemo tako - ljudje oči, ker so skusili in spoznali bit bivajočega kot prisotnost in obstojnost.

Tu bi bilo treba pretresti vprašanje, kako nobeno čutilo samo zase ne more imeti pred drugim kake prednosti, če gre za skustvo bivajočega. Premisliti bi bilo treba, da nobena čutnost nikoli ne more dojemati bivajočega *kot* bivajočega. Proti koncu VI. knjige knjige velikega pogovora o državi skuša Platon razsvetliti odnos spoznavanja do spoznanega bivajočega s tem, da spravlja ta odnos v sklad z gledanjem in gledanim. Če sprejmemo, da je oko opremljeno z zmožnostjo gledanja, in če sprejmemo, da so na stvareh pričujoče barve, tedaj zmožnost gledanja kljub temu ne bo mogla gledati in barve ne bodo vidne, če se pri tem ne pritakne nekaj tretjega, ki je po svojem bistvu določeno za to, da omogoči obenem gledanje in vidnost. To tretje pa je *to phos*, luč, izvir svetlobe, sonce. Sonce daje svetlost, v kateri postanejo stvari vidne in oči videče.

Tako je tudi z našim spoznavanjem kot dojemanjem bivajočega v njegovi biti, tj. *idea*. Spoznavanje ne bi moglo ničesar spoznati in bivajoče ne bi moglo biti spoznano, tj. dojeto kot neskrito, če ne bi bilo nečesa tretjega, kar zagotavlja spoznavajočemu zmožnost spoznavanja in spoznanemu neskritost. To tretje pa je *he tou agathou idea*, ideja dobrega. To "dobro" ima svojo podobo v soncu. Sonce pa ne daje le luči, ki kot svetlost omogoča gledanje in vidnost, torej neskritost. Sonce daje obenem toploto, po nji šele *postanejo* zmožnost gledanja in vidne stvari bivajoče, torej po grško takšno, kar lahko prisostvuje v neskritem po svoji vrsti. Ustrezno je tudi "ideja dobrega" tisto, kar ne daje le "neskritosti", na temelju katere postaneta mogoči spoznavanje in spoznanje, temveč tisto, kar omogoča spoznanje, spoznavajočega in bivajoče kot bivajoče. Zato o tem *agathon* pravi: *esti epekeina tes ousias presbeia kai dynamei*. "Dobro je še po dostojanstvu in zmožnosti, tj. po *basileia*, po gospostvu, celo nad bitjo - ne le nad neskritostjo.

Kaj misli tu Platon z *agathon*, z "dobrim"? Razlagalci se veliko prerekajo o tem Platonovem nauku. V krščanski dobi so Platonov *agathon* razložili v smislu summum

bonum, tj. kot Deus creator. Vendar govori Platon o *idea tou agathou*, on misli *agathou* kot *idea*, celo kot idejo idej. To je mišljeno grško - in ob tem propadejo vse teološke in psevdoteološke spretnosti razlaganja. Vsekakor se zaresne težave te Platonove misli pokažejo šele sedaj: *idea* pomeni bit; bivajočost, *ousia*, je *idea.* Obenem pa je rečeno: *he idea tou agahou* je *epekeina tes ousias*, "še onstran bivajočosti". To lahko pomeni le : če ostaja *agathon* v temeljnem značaju ideje (*idea*), tvori pravo bistvo bivajočosti.

V čem je to bistvo bivajočosti, tj. obenem izglednosti (Sichtsamkeit) ideje? Odgovor daje ta "ideja" sama, ko jo Platon imenuje *agathon*. Mi pravimo "dobro" in mislimo krščansko-moralno "dober" v smislu: vrl, reden, primeren pravilu in postavi. Grško in tudi še platonsko pomeni *agathon* to zmožno tudi drugo. Bistvo Platonove *idea* je delati zmožno, tj. omogočati bivajoče kot tako: da prisostvuje v neskritem. S Platonovo razlago *idea* kot *agathon* postane bit tisto, kar bivajočemu omogoča biti bivajoče. Bit se kaže v naravi omogočanja in pogajanja. Tu je storjen za vso metafiziko odločilni korak, s katerim dobi "apriorna" narava biti obenem to odliko, da je pogoj.

Vemo pa, da je pojmoval Nietzsche *vrednote* kot pogoje možnosti volje do moči, tj. temeljne narave bivajočega. Nietzsche misli bivajočost bivajočega bistveno kot pogoj, kot omogočajoče, kot usposabljajoče, kot *agathon*. Misli bit docela platonsko in metafizično - tudi kot prevračevalec platonizma tudi kot anti-metafizik.

Torej imajo vendarle prav tisti, ki pojmujejo Platonov *agathon* in sploh ideje kot vrednote? Nikakor. Platon misli bit kot *ousia*, kot prisotnost in obstojnost in kot izgled-nost (Sichtsamkeit) - in ne kot voljo do moči. Lahko da je zapeljivo izenačiti *agathon* in bonum (prim. "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", 1916) z vrednoto. Ta izenačitev preskoči tisto, kar je med Platonom in Nietzschejem, in to je celota zgodovine metafizike. Kolikor pojmuje Nietzsche vrenote kot pogoje in sicer kot pogoje "bivajočega" kot takega (bolje dejanskega, postajajočega), misli bit kot bivajočost platonsko. S tem seveda še vedno ni razsvetljeno, zakaj misli Nietzsche te pogoje bivajočega kot "vrednote" in daje s tem "apriorni" naravi biti drugačno razlago. S Platonovo razlago biti kot *idea* se začenja filozofija kot metafizika. S Platonovo določitvijo *bistva* ideje (*idea*) v smislu *agathon* postane bit in njena apriornost razložljiva kot to omogočajoče, kot pogoj možnosti. Na začetku metafizike je spolnjen vnaprejšnji obris vrednostne misli. Vrednostno mišljenje postane spolnitev dovršetve metafizike. Sama vrednostna misel pa Platonu ni nič manj tuja kakor razlaga človeka kot "subjekta".

To apriorno ni kakovost biti, temveč je bit sama: to pred-hodno (das Vor-Herige) v svojem bistvu, kolikor moramo le-tega pomovati iz njemu pripadajoče *aletheia*, če naj sicer mislimo iz njega samega. Toda *aletheia* je že na začetku, pri Parmenidu in Heraklitu, mišljena iz pomena *noein*. Tako vstopi to apriorno v razliko med prej in potem v spoznavanju, tj. dojemanju. Prav tako je bit na določen način nujno spoznana kot to najboj bivajoče (Seiendste), bit je *ontos on*, bivajoče pa postane *me on.*

Glede na ono zares bivajoče (če se bit jemlje kot bivajoče), postane to apriorno tedaj kmalu lastnost, tj. bistvena resnica biti kot *physis - aletheia* se je izmaknila v skritost. "Ideje" se umestijo v "božje" mišljenje in nazadnje v perceptio. *Idea* je potem sama nekaj, kar je postavljeno v neki red in iz njega odlikovano kot *proteron*. Ta red se določa kot *razlika* biti in bivajočega. V odnosu do nje je - če gledamo s strani biti - bit za bivajoče to prejšnje, ker je kot *idea* pogojujoče (bedingend). Znotraj razlike, po kateri je bit postala to "vidno", je obenem bivajoče za dojemanje to "prejšnje" glede poznanosti in spoznanosti.

Če mislimo temeljiteje, pa bit kot *physis*, sploh ne potebuje kakega "reda", iz katerega bi se odločalo o njenm prej in potem. Sama v sebi je namreč vzhajanje-pred, izhajanje-naprej v svojo razsvetlitev; kot to izhajajoče-pred, to pred-hodno, samo iz sebe bitstvujoče v razsvetlitev in z njo šele človeku.

Tu bi bila priložnost, da bi določili Aristotelovo temeljno metafizično stališče, za kar običajno postavljanje le-tega nasproti Platonu ravno ne zadošča; zakaj Aristotel skuša še enkrat, čeprav v prehodu skozi Platonovo metafiziko, misliti bit na začeten grški način in tako rekoč stopiti nazaj tisti korak, ki ga je spolnil Platon z *idea tou agathou*, s čimer je dobila bivajočost oznako pogojujočega in omogočujočega, *dynamis*. Nasprotno temu misli Aristotel - če smemo to reči - bolj grško kot Platon bit kot *enteleheia* (pri. "Vom Wesen und Begriff der *physis* Aristoteles, Physik B 1", Biblioteca "Il Pensiero", 1960).

Kaj to pomeni, ni mogoče reči z nakaj besedami. Samo to lahko pripomnimo, da Aristotel ni niti kak ponesrečen platonik niti predhodnik Tomaža Akvinskega. Njegovo filozofsko delo se tudi ne izčrpa v nesmislu, ki mu ga pogosto pripisujejo, češ da je potegnil Platonove ideje dol iz njihove biti-na-sebi (Ansichsein) in jih vtaknil v stvari same. Aristotelova metafizika je kljub oddaljenosti od začetka grške filozofije v bistvenih ozirih še enkrat nekakšen zalet nazaj v začetek znotraj grškega mišljenja. Da ni Nietzsche - če se ne oziramo na misli o bistvu tragedije - nikoli dosegel notranjega razmerja do Aristotelove mitafizike podobno svojemu nikoli odloženemu odnosu do Platona, to dejstvo bi bilo dovolj tehtno, da bi ga premislili v njegovih bistvenih razlogih.

Razlaga biti kot idea in vrednostna misel

Po Platonovem nauku je bit *idea*, iz-glednost, prisotnost kot izgled. Kar je v takem izgledu, bo in je neko bivajoče, če prisostvuje v njem. S tem, da pa ob enem pojmuje Platon najvišjo od teh idej kot *agathou*, je bistvo vseh idej odločilno razložil. Ideja kot taka, tj. bit bivajočega, dobi naravo *agathoedes*, tistega, kar omogoča za ... - namreč bivajoče za to, da je bivajoče. Bit dobi bistveno potezo omogočajočega. S tem in od sedaj naprej, tj. z začetkom metafizike, pride v razlago biti neka posebna dvojnost. Bit je na določen način čista prisotnost in je obenem omogočenje bivajočega. Brž ko se torej bivajoče samo rine v ospredje in pritegne nase in zahteva ves človekov odnos in obnašanje, mora bit odstopiti na ljubo bivajočemu. Bit ostane sicer to omogočajoče in v takem pomenu to pred-hodno, apriorno. Samo to apriorno, čeprav ga ni mogoče zanikati, nikakor nima tehtnosti tistega, kar vsakokrat omogoči, tj. samega bivajočega. Apriorno, na začetku in po bistvu to pred-hodno, postane tako kasnejše (das Nachrägliche), to, kar se spričo premoči bivajočega trpi kot pogoj možnosti bivajočega.

Dvojnost (dvoznačnost) biti kot ideje (čista prisotnost in omogočanje) se oznanja tudi v tem, da se skozi razlago biti (*physis*) kot *idea* oglaša gledanje, človeško spoznavanje. Bit je kot to iz-gledno prisotnost (als Sichtsame Anwesenheit), vendar obenem to, kar človek zagleda.

Kaj sedaj, če prihaja trenutek, ko se človek sprosti v sebe samega kot tisto bivajoče, ki predstavlja, s tem da vse prinaša predse kot pred razsodišče obstanovitve (Bestandigung)? Tedaj postane *idea* perceptum *perceptionis*; to, kar človekovo pre-stavljanje spravlja predse in sicer kot tisto, kar omogoča to, kar je treba pred-stavljati (das Vor-zustellende), v njegovi predstavljenosti. Sedaj se bistvo *idea* spreobrne od iz-glednosti (Sichtsamkeit) in prosotnosti v pred-stavljenost za predstavljajočega in po predstavljajočem. Prestavljenost kot bivajočost omogoča predstavljeno kot bivajoče. Predstavljenost (bit)

postane pogoj možnosti pred-stavljenega in do-stavljenega in tako stoječega, tj. predmeta (pred-stavki) mogli stati pred njim (njemu nasproti). Bit je pojmovana kot sistem nujnih pogojev, s katerimi mora subjekt vnaprej računati na podlagi svojega odnosa do bivajočega, in sicer glede na bivajoče kot predmetno. *Pogoji,* s katerimi je nujno treba *računati* - kako jih ne bi nekega dne imenovali "vrednote", "te" vrednote, in jih preračunavali kot vrednote?

Bistveni izvor vrednostne misli v izvirnem bistvu metafizike, v razlagi biti kot *idea* in *idea* kot *agathon*, je postal sedaj jasen.

Vidimo, da postane v zgodovini izvora vrednostne misli odločilen preobrat ideje (*idea*) v perceptio. Šele z metafiziko subjektivitete pride na dan najprej še prikrita in zadržana bistvena poteza ideje (*idea*) - da je to omogočajoče in pogojujoče - sprosti se in nato spusti v neovirano igro. Tisto najbolj notranje v zgodovini novoveške metafizike je v poteku, po katerem dobi bit neizpodbitno bistveno potezo, da je pogoj možnosti bivajočega, tj. novoveško mišljeno - pre-stavljenega, tj. stoječega pred, pred-vrženega, tj. predmetov (des Vorgestellten, d. h. des Entgegenstehenden, d. h. der Gegenstande = pred-stavkov). Odločilni korak v tem poteku spolni Kantova metafizika. Kantova metafizika je *sredina* ne le po časovnem štetju, temveč bistveno zgodovinsko, po načinu, kako povzema začetek pri Descartesu in kako v razpravljanju z Leibnizem ta začetek spremeni. Kantovo temeljno metafizično stališče je izrečeno v stavku ki ga je Kant sam v "Kritiki čistega um" določil kot vrhovni stavek svoje utemeljitve metafizike (A158, B 197). Ta stavek se glasi:

"Pogoji *možnosti skustva* sploh so obenem pogoji *možnosti predmetov skustva.*"

Kot "pogoji možnosti" je tu izrecno in odločilno imenovano to, kar Aristotel in Kant imenujeta "kategorije". Poprej dani razlagi tega imena so s kategorijami mišljena bistvena določila bivajočega kot takega, tj. bivajočost, bit; to, kar Platon pojmuje kot "ideje". Bit je po Kantu pogoj možnosti bivajočega, je njegova bivajočost. Pri tem pomeni bivajočost in bit ustrezno temeljnemu novoveškemu stališču predstavljenost, predmetnost (objektiviteto). Vrhovno načelo Kantove metafizike pove: Pogoji možnosti pred-stavljanja pred-stavljenega so obenem, tj. niso nič drugega kot pogoji možnosti predstavljenega. Pogoji tvorijo predstavljenost; ta pa je bistvo predmetnosti in ta bistvo biti. To načelo pove: bit je pred-stavljenost. Pred-stavljenost pa je dostavljenost na način, da se to pred-stavljajoče na to tako prineseno in vzpostavljeno (des so zur Stelle und in den Stand Gebrachten) lahko zanese. Zanesljivost se išče v *gotovosti*. Ta določa bistvo *resnice.* Temelj resnice je pred-stavljanje, tj. mišljenje v smislu ego cogito, tj. cogito me cogitare. Resnica kot predstavljenost predmeta, objektiviteta, ima svoj temelj v subjektiviteti, v sebe predstavljajočem pred-stavljanju; to pa zato, ker je predstavljanje samo bistvo biti.

Človek pa *je,* s tem da tako pred-stavlja, tj. kot umno bitje. Logika kot razvitje bistva "logosa" v smislu zedinjujočega pred-stavljanja je bistvo bivajočosti in temelj resnice kot objektivitete.

Kant ne ponavlja preprosto tega, kar je mislil Descartes že pred njim. Šele Kant misli transcendentalno in pojmuje izrecno in vedoma to, kar je Descartes kot začetek vpraševanja postavil v horizont tega ego cogito. S Kantovo razlago biti je bivajočost bivajočega prvič posebej mišljena v smislu "pogoja možnosti" in s tem je odprta pot razvoju vrednostnega mišljenja v Nietzschejevi metafiziki. Kljub temu Kant še ne misli biti kot vrednote. Ne misli pa tudi več biti kot *idea* v Platonovem pomenu.

Martin Heidegger: *Evropski nihilizem*, CZ, Ljubljana 1971, str. 207-221. Prevedel Ivan Urbančič

Platon

"Vsi priznavamo, mislim, da biva nekaj takega kakor enakost –, ne mislim enakosti polena s polenom ali kamna s kamnom in podobnega, temveč poleg vsega tega še neko drugo enakost, "enakost po sebi": ali priznavamo, da biva taka enakost ali ne?"

"Priznavamo, bome!" vzklikne Simias emfatično.

"Pa seveda tudi njeno bistvo?"

"Seveda ga."

"Od kod pa imamo to vednost? Mar ne od predmetov, ki smo jih pravkar imenovali? Od tega, da smo videli enaka polena ali kamne ali druge enake predmete in tako dobili predstavo enakosti, čeprav je ta nekaj povsem različnega od predmetov? Mar se tebi ne zdi različna? Oglej si stvar še s tele strani! Ali ni tako, da se zdijo včasih enaki kamni in polena, ne da bi se bili spremenili, enemu človeku enaki, drugemu neenaki?"

"Res je."

"Prav. Ali pa se ti je kdaj utrnila misel, da so absolutno enake stvari neenake, ali da je enakost istovetna z neenakostjo?"

"Nikoli."

"Torej enakost čutnih stvari ni isto, kar enakost na sebi."

"Mislim, da ne, Sokrates."

(...)

"Recimo, da vidiš kak predmet, pa si rečeš: "Tale reč, ki jo tu gledam, ima sicer težnjo, da bi bila podobna nečemu drugemu, vendar ji nekaj manjka, da mu ne more biti čisto podobna, ampak je samo beden posnetek" – ali mi pritrdiš, da mora, komur pride ta misel, že od prej poznati tisto, čemur pravi, da je njegova reč sicer podobna, vendar le v pomanjkljivi meri?"

"To je nujno."

"Kaj pa, ali se ne godi tudi nam tako glede na enake reči in na absolutno enakost?"

"Povsem tako, da," pritrdi Simias.

"Potemtakem je nujno, da smo 'po sebi enako' poznali, še preden smo prvikrat videli enake stvari in prišli na idejo, da težijo sicer vse po enakosti z abslutnim enakim, da pa v resnici zaostajajo za njim."

"Tako je."

"Skladava pa se tudi v tej točki, kajne, da nam misel o enakosti ni prišla in ni mogla priti od nikoder drugod nego od vida ali otipa ali od katerega drugih čutov: zakaj v tem so mi vsi čuti enako vredni."

"Saj tudi so, ljubi Sokrates, vsaj za namen najine razprave."

"Skratka, čutne zaznave so tisto, kar nam zbuja predstavo, da vse po čutih opažene enakosti težijo za enakim po sebi, da pa ga ne dohajajo: ali kako?"

"Tako, tako."

"Potemtakem smo morali, še preden smo začeli uporabljati vid in sluh in druge čute, pridobiti vednost o bistvu enakosti po sebi, če smo hoteli pozneje to, kar je po čutnih zaznavah enako, postaviti v odnos do absolutno enakega in sprevideti, da težijo sicer vse stvari za enakostjo z njim, da pa so le njegov nepopoln posnetek."

"To je logičen zaključek, Sokrates."

Platon: *Faidon* 73–76, prevod Anton Sovre.

Anthony Kenny

Ideje pri Descartesu

Beseda "ideja" danes domuje v pogovornem jeziku, a podobno kot "kvaliteta" in "smoter" je bila prvotno filozofski strokovni izraz. Njena moderna raba prihaja prek Locka od Descartesa. Slednji ji je zavestno dal nov pomen - pred njim so jo filozofi pripisovali arhetipom v božanskem umu; nova usmeritev pa jo je sistematično uporabljala za vsebine človeškega duha. Descartes je večkrat razložil, kaj naj bi beseda pomenila, toda njegove razlage je težko povezati v koherentno celoto.

Eden njegovih najjasnejših sklepov o idejah je: "Če privzamem, da razumem, kar rečem, ne morem ničesar izraziti z besedami, ne da bi bil gotov, da je v meni ideja tistega, kar te besede pomenijo." Potemtakem vsaki besedi s pomenom ustreza neka ideja in zadosten pogoj za posedovanje ideje (o) X je že vedenje, kako inteligentno uporabiti besedo za X. Tudi drugi odlomki dajejo podoben vtis. Ko se je ugovarjalec pritoževal, da ne razume, kaj je v *Meditacijah* mišljeno z idejama Boga in duše, je Descartes pisal Mersennu: če je ugovarjalec kar koli mislil, ko je uporabljal besedi "Bog" in "duša", potem ve, kaj so ideje teh stvari.

Toda zdi se, da med besedami in idejami ni preproste korespondence. Pove se nam, da, strogo rečeno, ni ideje, ki bi ustrezala besedi "nič" (Pogovor z Burmanom), in izvemo, da besedi "sonce" ustrezata dve ideji. Zdi se, da so vse ideje od stvari: *Nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt.* Seveda obstajajo ideje mnogih različnih stvari: slišimo o idejah Boga, angelov, živali in ljudi; sonca, voska, vročine in mraza; barv, zvokov in oblik; dolžine, gibanja in časa; misli in bivanja. Toda ideja bivanja se ne kaže le takrat, kadar uporabim besedo "bivanje", ampak tudi kadar rečem: "Jaz bivam." Videti je, da se nekatere ideje ne ujemajo s posameznimi besedami, ampak s celimi stavki. Torej Descartes govori o idejah "splošnih pojmov". In daje zgled splošnega pojma: "Tisto, kar lahko naredi nekaj, kar je večje ali zahtevnejše, lahko doseže tudi manj." Toda ko govorimo o takih idejah, je Descartes razlagal Burmanu, uporabljamo "idejo" v širokem smislu. Ko je Mersenne vprašal, ali jih izražamo s preprostimi termini, je Descartes odgovoril: "Ne razumem vašega vprašanja; ker so besede človeške iznajdbe, znamo uporabiti eno ali več besed, da bi izrazili isto stvar."

Okoliščine, ki jim Descartes pripisuje, da vzpostavljajo prisotnost idejo, se od primera do primera znatno razlikujejo. Ko pravi, da ima človek idejo o Bogu, ne misli nič več kot to, da ima sposobnost spoznati Boga. Ko govori o posedovanju ideje resnice, misli na razumevanje, kaj je resnica. Ko govori o posedovanju ideje o Sireni, namiguje na domišljijsko tvorbo. In ko govori o posedovanju ideje vročine, ima v mislih, da nekdo dejansko občuti vročino nekega ognja. Ko Descartes razglasi obstoj ideje, je torej možno, da meri na kar koli od nejasne zmožnosti do točno določenega izkustva. Včasih govori o idejah na splošno, ustrezno opisu zmožnosti, na primer kadar jih povezuje s sposobnostjo uporabljanja besed. Drugič spet govori o njih z izrazi, ki so primerni za dogodke, na primer ko pravi, da so ideje "operacije intelekta".

Celo kadar je iz konteksta jasno razvidno, da gre za dogodke in ne za zmožnost, se zdi način, kako Descartes govori o idejah, nekonsistenten. Včasih, tako kot v navedenem odlomku, je ideja operacija ali dejanje duha; kdaj drugič ni toliko dejanje duha, ampak bolj predmet ali *vsebina* takega dejanja. Na to dvoumnost je opozoril Descartes sam v Predgovoru k *Meditacijam:* "Na to odgovarjam, da je tukaj dvoumnost v besedi *ideja.* Zakaj razumemo jo lahko bodisi materialno kot operacijo uma ... bodisi objektivno, če označimo stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjene operacije" (*Meditacije,* str. 43).

Toda razlikovanje med dejanjem in

predmetom ne reši vseh težav, ki se skrivajo v Descartesovi terminologiji. Med obema je veliko različnih odnosov. Nekatere operacije so enake s svojimi predmeti: ko zabijem gol, ta gol ni nič več in nič manj kot zabitje gola. Nekatere predmete z operacijo ustvarimo: ustvarim pesem, ko jo napišem. Spet druge z operacijo spremenimo: stol spremeni svojo barvo, ko ga prebarvam. Drugi predmeti so predmeti namernih dejanj, v tem primeru predmet spremeni subjekt, namesto da bi ta spremenil predmet: ko opazim pajka, se zgodi sprememba v meni, ne v pajku.

Descartes opisuje človekov odnos do idej z glagoli, ki ustrezajo vsem tem različnim vrstam operacij. Torej "tvorim" ideje ali jih "kostruiram"; tudi "doumem" jih, jih "najdem" v sebi, jih "potegnem" iz svoje zavesti, "kot iz zakladnice"; "predstavijo" se mi in "opazim" jih, "zaznam" jih in moj duh jih "opazuje". Pri vsakem primeru se je težko odločiti, ali so ti izrazi le vsakdanje metafore za dogodke, kot sta razumevanje pomena neke besede ali priklic znanega obraza v spomin, ali po drugi strani utelešajo neko razlagalno teorijo takih dogodkov. Ali imamo, ko skupaj trčita dve formulaciji, opraviti z alternativnimi metaforami ali z nekonsistentno teorijo?

Težave ilustrirata in deloma osvetljujeta odlomka iz pisem. Oba se ukvarjata z vprašanjem, ali ima vsak človek idejo o Bogu.

"Ne dvomim, da imajo v sebi vsi vsaj implicitno idejo Boga, to pomeni sposobnost, da bi jo lahko eksplicitno zaznavali; toda nisem presenečen, da sami ne čutijo, da bi jo lahko imeli, ali pa ne opazijo, da jo imajo, in verjetno je ne bodo opazili niti po tisočerem branju mojih meditacij." (Pismo Hyperaspistesu)

"Ideja o Bogu je tako vtisnjena v človeškega duha, da ni nikogar, ki bi ne imel sposobnosti, da ga spozna; toda to mnogim ljudem ne preprečuje, da preživijo vse svoje življenje, ne da bi si to idejo kadar koli razločno predstavljali."

V obeh odlomkih je ideja sposobnost; takšna ideja je v prvem odlomku imenovana "implicitna ideja". Toda ideja o Bogu je tudi nekaj, kar lahko "zaznavamo" ali "si predstavljamo", to pa ji prida pomen nekakšnega predmeta ali produkta neke mentalnega dejanja. Toda ni jasno, ali z obravnavano mentalno dejanje lahko spoznamo, kaj beseda "Bog" resnično pomeni, ali gre za misel o Bogu.

Dvoumnosti moramo upoštevati, ko preučujemo Descartesovo slavno doktrino o vrojenih idejah. V *Meditacijah* pravi: "Med temi idejami pa so, se zdi, ene vrojene, druge pridobljene, spet druge od mene narejene"(str. 68). Ta odlomek predlaga klasificiranje idej na tri vrste po njihovem izvoru. A ko daje primere, je videti, da so ideje različnih razredov različne entitete povsem neodvisno od razlik v njihovem izvoru. Vrojene ideje, ki jih našteje, so zmožnosti: namreč pojmi *stvar, resnica in misel.* Pridobljene ideje so nekateri občutki: slišati hrup, videti sonce, čutiti ogenj. Ko Descartes pravi, da je ideja resnice vrojena, ne misli, da se kdo rodi razmišljajoč o resnici; po drugi strani, ko trdi, da ideja vročine prihaja iz ognja, ne misli, da *pojem* vročine pridobimo s čutenjem.

Klasifikacija v *Tretji meditaciji* je vsekakor provizorična in je drugod izboljšana. Descartes je leta 1641 pisal Mersennu:

"Nekatere ideje so pridobljene, kot je ideja, ki jo imamo ponavadi o soncu; druge so narejene: v ta razred spada tista, ki jo o soncu oblikujejo astronomi na podlagi svojega mišljenja; preostale, kot so ideje o Bogu, duhu, telesu, trikotniku in na splošno vse, ki upodabljajo resnično, nespremenljivo in večno bistvo, so vrojene."

Kasneje istega leta je napisal, da ima otrok v maternici "v sebi ideje o Bogu, sebi in vseh resnicah, ki veljajo za samoumevne; teh idej nima nič manj, kot jih imajo odrasli, kadar niso pozorni nanje, in jih ne pridobi šele, ko odraste".

Iz zadnje trditve sledi, da čeprav nerojeno dete ne razmišlja o Bogu, zelo dobro razume,

kaj Bog je; in ko se kasneje nauči besedo "Bog", se zgolj nauči pridevati izraz pojmu, ki ga je že ves čas imel. Toda povedano je videti v nasprotju s tem, kar je Descartes napisal leta 1647 v svojih *Notae in Programma quoddam:* "Nikoli nisem napisal niti nisem bil mnenja, da duh potrebuje vrojene ideje, ki bi bile kaj drugega od njegove zmožnosti mišljenja." Ideje so vrojene, je razlagal, samo

"... v pomenu besede, ko pravimo, da je v nekaterih družinah prirojena radodarnost; ali da so v drugih prirojene nekatere bolezni, na primer protin; ne ker bi otroci teh družin trpeli za boleznijo v maternicah svojih mater, ampak ker se rodijo z neko dispozicijo ali nagnjenostjo, da jim podležejo."

Ampak če ima nerojeno dete idejo o Bogu tako kot odrasli človek, ki samo po naključju ne misli na Boga, ima torej dete nekaj več od zgolj "zmožnosti mišljenja". In kaj ustreza "dispoziciji ali nagnjenosti", zaradi katere podležemo bolezni, v primeru idej? Je to sposobnost *naučiti se*, kaj je Bog? Če je tako, potem vrojena ideja ni nič različnega od miselne zmožnosti, vendar ni primerljiva pojmom Boga, kot ga ima človek, ki se je že naučil, kaj pomeni beseda "Bog". Ali pa gre za sposobnost *uporabljati* vednost o tem, kaj je Bog? Če je tako, je nerojeno dete v enakem položaju kot naučeni odrasli, vendar ni mogoče reči, da detetova vrojena ideja ni nič več od njegove zmožnosti mišljenja.

V dobro znanem odlomku iz *De Anima* (429b 6–10) je Aristotel ugotavljal, da je "človek, ko poseduje znanje kot neuporabljeno dispozicijo, še vedno v stanju potencialnosti, čeprav ne na enak način, kot preden se je naučil, kar ve". Na primer, človek morda (1) sploh ne zna francosko, (2) zna francosko, pa ne uporablja svojega znanja ali (3) v tem trenutku govori francosko. V prvih dveh primerih je "v stanju potencialnosti" na dva različna načina.

Descartes z omalovaževanjem aristoteljanskega pojma potencialnost ni bil sposoben razlikovati med neuresničeno možnostjo pridobitja znanja in neuporabo že pridobljenega znanja. Zdi se, da v njegovem sistemu ni pravega prostora za pojem *učenja.*

Celo pridobljene ideje so nekako vrojene, je Descartes razložil v *Notae in Programma quoddam:*

"V naših idejah ni ničesar, kar ni bilo vrojeno duhu oziroma zmožnosti mišljenja, razen tistih okoliščin, ki zadevajo izkustvo – dejstvo, na primer, da presojamo to ali ono idejo, ki je zdaj prisotna v naši misli, se nanaša na nekatere zunanje stvari; ne zato, ker bi bile slednje prenesle v našega duha prek čutnih organov ideje same, ampak ker so prenesle nekaj, kar je dalo duhu priložnost, da z vrojeno sposobnostjo v tem trenutku raje kot v kakem drugem oblikuje te ideje. Kajti od zunanjih predmetov ne doseže našega duha prek čutnih organov nič, razen nekaterih telesnih gibanj ..., pa še teh gibanj in podob, ki nastanejo iz njih, ne dojemamo v obliki, ki jo privzamejo v čutnih organih ... Torej so ideje gibanja in podob same vrojene v nas. Še toliko bolj morajo biti vrojene ideje bolečine, barve, zvoka in podobnega, da si jih duh lahko prikliče ob nekaterih telesnih gibanjih, kajti s temi gibanji nimajo nobene podobnosti."

In Mersennu je pisal:

"Vztrajam, da so vse ideje, ki ne vsebujejo nobene afirmacije ali negacije, vrojene: kajti naši čutni organi nam ne prinesejo ničesar, kar bi bilo podobno idejam, ki vzniknejo v nas, torej je morala biti ideja v nas že prej."

Odlomka pojasnjujeta, v kakšnem pomenu je za Descartesa, da so vse ideje vrojene. Ne glede na to, kaj X je, je ideja o X vrojena tako, da nam je sposobnost misliti na X, zamišljati si X, čutiti X, izkusiti X prirojena in ni posledica dražljaja, ki bi nas v nekem položaju spodbudil misliti na X ali izkusiti X. A če je ideja o X v mojem duhu – če uporabljam vrojeno sposobnost misliti ali izkusiti X – tako, da pridam ideji sodbo ("afirmacija ali

negacija"), katere navzočnost se nanaša na izvenmentalno realnost, je ta pojav ideje, to uporabljanje zmožnosti, *pridobljena* ideja. Torej razlika med vrojenimi in pridobljenimi idejami ni, da so nekatere ideje (kot ideja o Bogu) vrojene in druge (kot ideja vročine) pridobljene, ampak da je ena in ista ideja (npr. ideja vročine) kot zmožnost vrojena in kot dejanje, ki ga spremlja izvenmentalna sodba, pridobljena. Sklep o izvenmentalni realnosti je lahko, da je navzočnost ideje odvisna od nečesa v svetu, kar je *podobno* ideji, in v tem primeru bo pridobljena ideja zmedena; ali pa, da idejo povzroča nekaj v svetu, kar je drugačno od nje, in v tem primeru bo pridobljena ideja razločna.

Descartesov argument za vrojenost vseh idej je osnovan na premisi, da nobena ideja ni *podobna* čutnemu dražljaju, ki jo prinese v duha. Kaže, da vidi le dve možnosti: da so ideje vrojene ali da so posnete po elementih zunanjega sveta. "Nekatere moje misli," pravi v *Tretji meditaciji,* "so nekakšne slike predmetov in samo te se pravilno imenujejo ideje." Videti je, da bi primerjava med idejami in slikami v kontekstu diskusije o vrojenih idejah lahko zavajala. Ideje kot zmožnosti je mogoče z verjetnostjo imeti za vrojene; a zmožnosti niso isto kot slike. Ideje kot predmete epizodnih dejanj bi lahko primerjali s slikami v duhu: vendar pa ideje kot epizode niso vrojene. Kako daleč je Descartesa zapeljala primerjava med idejami in slikami?

Na isti strani, na kateri je izjavil, da so ideje posnetki stvari, je Descartes kot pogubno napako obsodil prepričanje, da so ideje v duhu podobne zunanjim stvarem. Še več, v polemiki s Hobbesom in Gassendijem je vztrajal, da z idejo ni mislil podobe. Hobbes je na primer zanikal, da bi imeli kakršno koli realno idejo o angelu. "Kadar mislim na angela, pride v mojega duha včasih podoba plamena, včasih podoba svetlolasega krilatega otroka; in prepričan sem, da to nima nikakršne podobnosti z angelom in torej ni ideja o angelu." Descartes je odgovoril: "Tukaj mu izraz *ideja* pomeni samo podobe materialnih stvari, naslikane v snovni domišljiji." Hobbes je nadaljeval: "Prav nobene ideje o duši nimamo. Sklepamo, da obstaja znotraj človeškega telesa nekaj, kar mu daje živalsko gibanje in s česar pomočjo čuti in se giblje; to, kar koli že je, imenujemo *duša,* ne da bi imeli idejo o njej." Descartes mu je odvrnil: "To je isto kot reči, da v domišljiji ne tvorimo podobe o duši, ampak da obstaja, kar jaz imenujem ideja." Podobno je kasneje napisal Gassendiju.

Vendar to ne reši problema. Ko Descartes zanika, da so ideje podobe, uporablja "podobe" zelo dobesedno; bolj od idej kot mentalnih podob jih zanika kot cerebralne podobe. V definiciji v *Drugem ugovoru* je napisal: "Za ideje nimam samo podob, ki jih slika domišljija; takim podobam celo odločno odrekam naziv ideje, če so slike v telesni domišljiji, t.j. v enem predelu možganov. Ideje so samo, če bivajo v duhu samem, ko je ta usmerjen na ta delu možganov."

Descartes je torej verjel, da je bistvo domišljije oziroma fantazije (Descartesov tehnični izraz "phantasia" prevajam kot domišljija) v gledanju slik v možganih. Zato ob zanikanju, da so ideje podobe, ne moremo biti povsem prepričani še o zanikanju, da so ideje mentalne podobe kot nekakšne slike v očesu duha. Kajti mentalne podobe niso materialne slike v možganih. Po svoje seveda duševne podobe so materialne. Imamo jih lahko samo od stvari, od katerih lahko imamo realne slike: najprej materialnih objektov in stvari, ki jih zaznavamo z vidom. Seveda imamo lahko tudi mentalne slike pravice ali večnosti, prav tako kot obstajajo narisane slike teh stvari, toda vsaka mentalna slika abstraktne entitete mora najprej reprezentirati nekaj zaznavnega, na primer tehtnico ali bel krog. Mentalne podobe trajajo, podobno kot materialne, neko obdobje in imajo dele, kot sta vrh in dno ter leva in desna stran.

Toda mentalne podobe so na nek način nematerialne. Iz nobene snovi, naj bo še tako fina, niso narejene. V nasprotju z materialnimi slikami ne obstajajo drugače kakor v duhu niti ne morejo imeti lastnosti, ki bi ostale nezaznavne. Posedovanje mentalnih podob je nedvomno povezano z dogajanjem v možganih; toda imeti podobo ne pomeni *zaznavati* neko možgansko entiteto. Kar je Descartes rekel o svojih idejah, drži tudi za mentalne podobe, namreč da niso "sestavljene iz nobene materije".

Dandanes je v navadi razlikovanje med mentalnimi podobami in pojmi. Imeti pojem nekega X je vedeti, kaj ta X pomeni: vednost, ki se izkazuje na primer v zmožnosti razlikovanja med tem, kaj je X in kaj ni X, ali v zmožnosti uporabljanja besede za X v nekem jeziku. En in isti pojem je lahko uporaben, ko imamo v duhu različne podobe, in ista podoba je lahko nosilec mnogih pojmov. Ko Descartes vsem kritikam navkljub vztraja pri razlikovanju med podobami in idejami, je *prima facie* videti, kot da razmejuje mentalne podobe od pojmov. Deloma to nedvomno počne: torej so nekatera njegova merila, s katerimi zariše svoje razlikovanje, ista kot merila, s katerimi uvajamo naše razlikovanje. Toda v resnici imajo njegove ideje nekaj lastnosti materialnih slik, nekaj lastnosti mentalnih podob in nekaj lastnosti pojmov. Kot materialne in mentalne slike so reprezentacije, ki kažejo stvari. Kot mentalne slike, v nasprotju s cerebralnimi, niso narejene iz nobene materije. Kot nobena od teh lahko reprezentirajo nematerialne stvari (npr. Boga), ne da bi ob tem reprezentirale nekaj materialnega (npr. bradatega modreca). Kot materialne slike, v nasprotju z mentalnimi podobami, obstajajo celo, kadar niso v duhu, in kadar so v duhu, lahko vsebujejo podrobnosti, ki jih duh ni opazil.

V vseh teh vidikih Descartesove ideje niso podobne pojmom. Pridobitev in uporaba pojma ne more biti opisana kot pridobitev ali pregled reprezentacije. Zmožnosti prepoznanja človeka, ki je del posedovanja pojma *človek*, ne moremo razložiti s postuliranjem prisotnosti človekove reprezentacije, s katero lahko za vsakega domnevnega človeka preverimo, ali ji ustreza, kajti sama bi morala biti pravilno prepoznana vsakič, ko se predstavi zavesti. Če je potrebna nadaljnja reprezentacija, da bi razložili to sposobnost, se znajdemo na začetku neskončnega regresa; če ni potrebna, pa že od samega začetka ne bi bilo treba postulirati nobene reprezentacije.

Če naj ovrednotimo Descartesovo trditev, da inteligentna raba besed predpostavlja obstoj vrojenih idej, moramo narediti nekaj razlikovanj. Da inteligentna raba besed predpostavlja posedovanje pojmov, je res; da predpostavlja prisotnost nečesa, podobnega sliki, ni res. Kvazislike, ki jih postulira Descartes, niso niti nujne niti zadostne za razlago inteligentne rabe besed; so notranje nekoherentne entitete, ki vsebujejo lastnosti materialnih in nematerialnih podob. Da pojmi, ki so povezani z inteligentno rabo besed, niso pridobljeni v trenutku, ko jih uporabimo, je res; da so vrojeni, pa ne. Na splošno pojme, ki jih izražamo z besedami, pridobimo, ko se naučimo jezika; kar je vrojeno, niso pojmi sami, ampak zmožnost pridobiti si jih, sposobnost jezikovne inteligence, po čemer ljudje prekašajo druge živali.

Prevedla Katarina Šetinc

Anthony Kenny, Descartes, *A Study of his Philosophy*, Thoemmes Press, Bristol 1993, str. 96-109. Navedki iz *Meditacij* povzeti po prevodu Primoža Simonitija, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

Aleksander Cvek

Problematika Descartesovega nauka o idejah

Natančna in kritična analiza Descartesovih *Meditacij* se mi zdi primer "pravega filozofskega dela" v razredu, zato se z njo ne ukvarjam samo pri dodatnih urah za maturo, ampak tudi med rednim poukom. Če že kdo, je po mojem mnenju Descartes tisti, ki nas lahko nauči filozofirati, zato mi zanj ni škoda niti časa niti truda. Pod drobnogledom se znajdeta zlasti prva in druga meditacija: dvom o čutni gotovosti, problem sanj, razpadanje zdravorazumske slike sveta, matematika kot možna rešitev, hipoteza o varljivem duhu, gotovost zavesti kot Arhimedova točka, opredeljevanje cogita, brezno solipsizma - besedo za besedo, stavek za stavkom.

Pot ni lahka, a tudi ne brezupno težka. S skupnimi močmi jo nekako premagujemo in imam dober občutek, da se večini dijakov približno sanja, o čem govorim.

In potem pride tretji odstavek tretje meditacije, ko se stvari hudo zapletejo. Descartes ponovi temeljno določilo svoje metode, po katerem je resnično vse tisto, kar dojemamo jasno in razločno, in nadaljuje:

"Toda nekoč sem priznaval za zelo gotovo in očitno marsikaj, o čemer sem pozneje dognal, da je vendarle dvomljivo. Katere reči so bile to? - Zemlja, nebo, zvezde in vse drugo, kar sem zaznaval s čuti. In kaj sem jasno dojemal pri njih? Da so bile pred mojimi duhovnimi očmi ideje ali misli o takih stvareh. A tudi zdaj ne pravim, da tiste ideje niso v meni. Toda nekaj drugega je bilo, kar sem trdil in o čemer sem iz privajene mere menil, da jasno dojemam, česar pa v resnici nisem dojemal: da so namreč zunaj mene neke stvari, iz katerih izvirajo tiste ideje in so jim popolnoma podobne. In to je bilo tisto, v čemer sem se motil ali, če sem prav sodil, kar zagotovo ni izviralo iz moči mojega dojemanja." (2-66)

Govoriti v razredu o tem, da filozofski pojmi niso nekaj trdnega in železobetonskega, da isti pojmi od enega filozofa do drugega spreminjajo svojo vsebino - to je eno.

Dopovedati dijakom, da kartezijanska in platonska ideja nista ena in ista stvar - to pa je nekaj čisto drugega.

In ravno nesrečna "ideja" je nosilni pojem celotne tretje meditacije in njeno razumevanje je nujni pogoj za razumevanje vseh drugih. O.K. - recimo, da mi je uspelo dopovedati dijakom, kaj kartezijanska ideja NI. Ni transcendentna, večna, absolutna, popolna bit, pravzor, prapodoba, praizvor vsega izkustvenega!

Veliko težja je pozitivna opredelitev pojma, ker tudi sam Descartes pri tem ni najbolj natančen. Že v Predgovoru bralcu opozarja na problem napačnega razumevanja, ko govori o ugovorih kritikov na *Razpravo o metodi*. Njegov znameniti dokaz za obstoj Boga, ki je izpeljan iz obstoja ideje Boga, je sprožil veliko nasprotovanje in Descartes vidi možni nesporazum prav v dvoumnosti besede ideja:

"Zakaj razumemo jo lahko bodisi materialno kot operacijo uma, in v tem pomenu ni mogoče reči, da je popolnejša od mene, bodisi objektivno, če označimo stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjene operacije, in četudi ne predpostavljamo, da stvar biva zunaj uma, je vendar lahko popolnejša od mene zaradi svojega bistva." (2-43)

Ta čudna razlaga vsaj na prvi pogled ni kaj prida, saj problem celo dodatno zaplete, zlasti zaradi nenavadne (sholastične) rabe predikatov "materialno" in "objektivno", ki tukaj pomenita očitno nekaj popolnoma drugega kot v "običajnejši" filozofski govorici.

Kaj je torej Descartesu ideja? Za začetek se zamislimo nad opredelitvami, ki jih daje v *Meditacijah:*

Ideja je operacija uma. (2-43)

Ideja je misel. (2-66)

Ideja je nekakšna podoba stvari. (2-67, 72)

Ideja je nekakšen modus mišljenja. (2-68, 71)

V četrtem delu *Razprave o metodi* je Descartes latinskemu prevodu dodal obrobno pripombo, v kateri pravi:

"Opozarjam, da uporabljam tukaj in povsod v naslednjem besedo "ideja" sploh za vsako stvar, ki je predmet moje misli in eksistira le toliko, kolikor ima objektivno eksistenco v intelektu." (1-211).

Stvar žal ni tako jasna, kot se zdi. Pustimo zapleteni izraz "objektivna eksistenca v intelektu" za konec te razprave in se najprej vprašajmo, kaj Descartes misli z enačbo:

Ideja = vsaka stvar, ki je predmet moje misli.

Kaj vse je lahko predmet mišljenja? Zdi se, da bo odgovor na to vprašanje hkrati tudi odgovor na vprašanje: kaj je ideja?

Pri pretresanju tega vprašanja se nam kot možna rešitev ponuja Descartesova silno široka opredelitev "cogita" iz osmega odstavka druge meditacije.

Potem ko se prepriča, da o svojem obstoju nikakor ne more dvomiti, in emfatično zatrdi svoj"Jaz sem, jaz bivam", se nemudoma vpraša:

"... kdo sem tedaj jaz, ki nujno bivam ...?"

In odgovarja:

"Natanko vzeto sem tedaj zgolj misleča stvar ..."

Sledi nov razmislek in dokončna opredelitev:

"Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti." (2-59)

Ta, po obsegu najkrajši odstavek *Meditacij* je seveda usodno pomemben za razumevanje celote, zlasti zato, ker slovenski zožani prevod: cogito = mišljenje, zavaja, če pod izrazom mišljenje razumemo psihični proces reševanja problemov, dojemanja predmetov in situacij, razkrivanje odnosov v dejanskosti ..., ki se razlikuje od drugih duševnih dejavnosti, kakor so hotenje, čustvovanje, domišljija, čutenje.

V tako zožanem ali površnem branju druge meditacije koreninijo mnogi nesporazumi in neupravičene kritike, ki so letele na Descartesov "pretirani intelektualizem" v naslednjih stoletjih.

Na misel mi recimo prihaja besno Unamunovo obračunavanje z Descartesom in drugimi "filozofi, sprijenimi od intelektualizma", v knjigi *Tragično občutje življenja*, v kateri se avtor med drugim sprašuje:

"Ali zavest o mišljenju ni predvsem zavest o obstoju? Ali bi bilo nemara možno čisto mišljenje brez zavesti o samem sebi, brez osebnosti? Ali nemara obstaja čisto spoznanje brez čustva, brez nekakšne snovnosti, ki mu jo čustvo posoja? Ali se mišljenje nemara ne čuti, in človek čuti samega sebe, hkrati ko se spoznava in se ima rad? Ali ni mogel človek iz tople izbe reči: 'Čutim, torej sem', ali 'Ljubim, torej sem'?" (4-67)

"Sum, ergo cogito," tak je Unamunov odgovor Descartesu, saj po njegovem prvotno ni misliti, ampak živeti. In še na samem koncu knjige pribije:

"Homo sum, ergo cogito. Čutiti se človeka je bolj neposredno kot misliti." (4-306)

Jasno je, da Unamuno enači mišljenje z golimi razumskimi operacijami in izračuni in da tistega "cogito" ne razume tako, kot ga je razumel Descartes - da je človeška zavest v prvi vrsti samozavedanje in kot taka prej celovito občutje bivanja kot hladni akt razuma. Sam Descartes je dal v *Principih filozofije* na vprašanje, kaj je cogitatio, naslednji, zelo nedvoumni odgovor:

"Z mišljenjem razumem vse tisto, kar se, kolikor imamo zavest o tem, ob našem lastnem samozavedanju dogaja v nas. Misliti zatorej ne pomeni samo umevati, hoteti, predstavljati si, temveč tudi čutiti." (3-49)

Zato je Unamunova redukcija Descartesovega

pojma "cogitatio" zgolj na mišljenje in spoznavanje napačna in krivična, njegova kritika vseskozi udarja mimo. Reči: Mislim, torej sem; Ljubim, torej sem; Čutim, torej sem ..., je eno in isto.

Tudi njegov kopernikanski obrat na "sum ergo cogito" spodleti na celi črti, saj je rezultat le precej banalni sklepni stavek, kar pa stavek "človeka iz tople izbe", kot Descartesa porogljivo imenuje Unamuno, gotovo ni.

Ker je Descartesov "cogitatio" pojmovan v najširšem možnem smislu, kot celota duševnih fenomenov, mora izraz -"ideja kot predmet misli" - pomeniti prav te duševne fenomene (misli, hotenja, čustva in afekte, predstave in občutke), ki jih seveda ne smemo enačiti s fiziološkimi procesi, ustreznimi temu doživljanju. V Descartesovem smislu je zato "ideja" predstava v najširšem smislu, ki biva neposredno v našem umu in se kot fenomen razlikuje od svojega morebitnega fiziološkega korelata (v tej točki Meditacij je obstoj celotnega materialnega univerzuma še vedno predmet dvoma[1]), pa tudi od svojega morebitnega predmeta. S petim odstavkom tretje meditacije se začne vrsta nenavadnih klasifikacij idej. Svoje misli Descartes najprej razdeli na dve skupini: na tiste, ki so nekakšne podobe stvari, in na tiste, ki so po svojem značaju nekaj več, ker podobam nekaj dodajajo. Le misli prve skupine imenuje ideje, medtem ko za drugo skupino uporabi izraze hotenja, afekti in sodbe. Razdelitvi seveda nujno sledi razmislek o resnici teh vsebin, kar med drugim pomeni neusmiljeni obračun z (naivno) realističnimi teorijami odsevanja, tem pa dokončno stopi za vrat s kratkim, dvanajstim odstavkom:

"Vse to mi dovolj jasno dokazuje, da sem dosihmal ne po trdni sodbi, temveč le po nekem slepem nagibu verjel, da bivajo neke stvari, drugače od mene, ki da pošiljajo vame svoje ideje ali podobe po čutnih organih ali kakor si že bodi drugače." (2-70)

Med petim in dvanajstim najdemo seveda še znameniti sedmi odstavek, v katerem Descartes v popolnem nasprotju z vsem do tedaj povedanim razdeli ideje na "vrojene, pridobljene in od mene narejene".

"Zakaj da razumem, kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje - tega nimam od drugod, temveč iz svoje narave, tako se zdi. Da pa zdaj slišim hrup, vidim sonce, čutim ogenj, to po moji sodbi izvira iz stvari zunaj mene; in naposled: sirene, krilate konje in podobno si izmišljam sam." (2-69)

Od kod so naenkrat prišle "stvari zunanjega sveta", če pa je ta "zunanji svet" morda samo moja bolna fikcija? Kakšne vrojene ideje neki, ko pa jih vame morebiti polaga "nadvse mogočen, nadvse zvit varljivec, ki me ves čas pridno slepi". Pa tudi "od mene narejeni" sirene, krilati konji, začarani gradovi ... so sestavljeni iz elementov "zunanjega sveta".

Seveda nam hitro postane jasno, da ne gre za pravo klasifikacijo, temveč za videz, ki je hkrati namig - zdi se, da so nekatere ideje vrojene, druge pridobljene in tretje od mene narejene. Mogoče so vse ideje prirojene, vse pridobljene ali od mene narejene. Ne poznam njihovega dejanskega izvora in ga na tej točki svoje poti tudi ne morem pokazati.

In že smo pri trinajstem odstavku, ki se mi je svojčas hudo zatikal v grlu in mi pomenil nekakšno neprijetno prelomnico znotraj *Meditacij*. Descartes vnaša v svet idej še neko novo razlikovanje in na tem mestu med drugim pravi:

"Kolikor so namreč ideje zgolj neki modusi

1 Ker je ta dvom v šesti meditaciji zavrnjen kot neutemeljen, uporablja Descartes izraz »ideja« v nekaterih svojih spisih tudi kot: "Sinonim za figuro, obliko ali podobo predmetov zunanjega sveta, ki se po posredovanju živcev vtisnejo v pinealni žlezi ali animaličnih hlapih (v možganski substanci), kakor se odtisne pečatnik v vosku. Iz opazovanja teh sledov ali vtiskov spoznava um predmete neposredno, tako, kakor zaznava slepec po tipanju s palico razlike med predmeti, akoprav jih ne vidi." (1-357)

mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način. Kolikor pa kaže ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več objektivne realnosti kakor tiste ideje, ki kažejo le moduse ali akcidence." (2-70)

Bil sem prepričan, da se mi ponavlja znana zoprnija. Pri branju slehernega filozofskega besedila nujno pridem do točke (pa če je začetek še tako obetaven), ko avtor brez kakršnih koli argumentov predpostavi kot samoumevno nekaj, kar meni še zdaleč ni samoumevno. In potem knjiga izgubi čar, jaz pa potrpljenje. Dobro se še spomnim pikrih pripomb ob prvem branju: "Vse ideje so resnične, le da so nekatere resničnejše od drugih ... Tako nekako kot v Orwellovi *Živalski farmi*, v kateri so vse živali enakopravne, le da so nekatere enakopravnejše od drugih. Orwellov cinizem je genialen, ampak tole tukaj ... Kako neslan štos!"

V nadaljevanju se je slaba volja še stopnjevala, ko sem "spregledal" tudi vzrok tega žongliranja: Descartes, ki me je v prvih dveh meditacijah tako navdušil s svojo ostrino in doslednostjo, se zdaj naenkrat spreneveda, umika in zavija v metafizično meglo, samo zato da bi nam kot kakšnega zajca iz klobuka pricopral - ljubega Boga!

Toliko o mojem razočaranju in davnih zamerah, zdaj pa si poglejmo, kaj Descartes v resnici pravi v tem in še nekaj naslednjih odstavkih:

Ideje lahko pojmujemo na dva načina:

1. kot moduse mišljenja - kot take so enakovredne in med njimi ni nikakršne neenakosti;
2. kot predstavitve objektov - označujejo nekaj različnega od njih samih in se kot take razlikujejo med seboj, ko tvorijo hierarhijo neskončne substance, končnih substanc in modusov.

Ideja neskončne substance predstavlja Bog in kot taka vsebuje največ t. i. objektivne realnosti, manjša je objektivna realnost končnih substanc, ki predstavljajo končne stvari, npr. mene samega, materialne objekte ..., najmanjša pa je objektivna realnost modusov, ki predstavljajo lastnosti oziroma atribute stvari, npr. obliko, gibanje ...

Seveda ne gre za ideje kot dejanske predstavitve objektov, saj to mogoče sploh niso (Descartesov svet je še vedno solipsističen, obstoj celotnega univerzuma je še vedno predmet dvoma). Descartes ne govori o dejanskem obstajanju, gre mu za realnost, ki bi jo stvari imele, če bi obstajale:

Neskončna substanca bi imela več realnosti (včasih pravi: "več popolnosti") od končne substance in ta bi imela več objektivne realnosti od modusa.

Tisto, kar najbolj oteži razumevanje teh odstavkov (brez katerih celote *Meditacij* tako ali tako ne moremo razumeti), je seveda Descartesova terminologija, sposojena iz srednjeveške sholastike. Zlasti begata ključna izraza: "objektivna realnost" in pa "formalna realnost", ki imata popolnoma drug pomen, kot smo ga vajeni. To, da ima ideja objektivno realnost, pomeni, da obstaja v umu kot predstava - torej subjektivno. Descartesov izraz "zgolj objektivna realnost ideje" tako pomeni "zgolj predstavno realnost" oziroma "subjektivno predstavnost". Stopnja objektivne realnosti ideje, pravi Descartes, je odvisna od formalne realnosti njenega objekta, pri čemer mu izraz "formalna realnost" (včasih tudi: "aktualna realnost") pomeni realnost, ki jo ima stvar zaradi svojega ontološkega statusa. Gre torej za dejanski status, ki bi ga stvar imela, če bi pač obstajala.

In natanko za obstoj stvari Descartesu gre. Ubogi siromak si na vse kriplje prizadeva, da bi se izvil iz pogubne solipsistične pasti, v katero se je ujel, ko je tako strumno korakal po svoji poti metodičnega dvoma. Obupano se sprašuje, ali bivajo zunaj njega stvari, katerih

ideje so v njem, oziroma - ali se je mogoče iz obstoja idej dokopati do obstoja njihovih objektov.

Samo dejstvo, da imam v sebi ideje modusov, nikakor ne pomeni, da kakšen modus tudi v resnici (t.j. zunaj mojega duha) obstaja, saj ga v meni lahko povzroča končna substanca ali celo Bog. Prav tako tudi v idejah končnih substanc ni nič takega, iz česar bi po nujnosti sledil obstoj končnih substanc samih.

"Čisto drugačna pa je bila stvar, če sem se vrnil na idejo, ki sem jo imel o popolnem bitju: tu sem takoj razumel, da je eksistenca vsebovana v ideji natanko tako, kakor vsebuje ideja trikotnika enakost njegovih treh kotov z dvema pravima ali kakor je v ideji krogle vsebovana enaka oddaljenost vseh točk njenega površja od središča ..."

Zaradi tega je gotovost, da Bog, to je tisto popolno bitje, je ali eksistira, vsaj tolikšna, kolikršna utegne biti gotovost katerega koli geometrijskega dokaza. (1-64)

Literatura:

René Descartes, *Razprava o metodi, kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico.* Slovenska matica, Ljubljana 1957.
- *Pravila kako naravnavati umske zmožnosti.* Slovenska matica, Ljubljana 1957.
- *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- *Principi filozofije*, v Razpol 5, Ljubljana 1989.

Miran Božovič, "*Descartesov dokaz za obstoj Boga v tretji meditaciji*", predavanje iz ciklusa "Odprta vprašanja sodobne filozofije", Ljubljana 1996.

Alma Sodnik, *Descartes, njegovo življenje in filozofija*, Slovenska matica, Ljubljana 1939.

Miguel de Unamuno, *Tragično občutje življenja*, Slovenska matica, Ljubljana 1983.

E. J. Lowe

Lockova uporaba termina 'ideja'

Locke besede 'ideja' *ne* uporablja platonistično za označevanje transcendentnih idej (kadar se termin uporabi v tem smislu, se zmedi najbolje izognemo tako, da pišemo 'Ideja' z veliko začetnico). Za Locka so ideje subjektivni, mentalni pojavi, čeprav prizna (*Razprava o človeškem razumu*, 2.8.8), da včasih besedo 'ideja' uporabi neprevidno za označitev *kvalitete* fizičnega predmeta, obstoječega zunaj našega duha. (Čeprav Locke to rabo besede zavrača, nanjo ne smemo pozabiti, ker so kasnejši empiristi - še posebno 'idealist' Berkeley - dokazovali *identiteto* med idejami in kvalitetami in zanikovali, da so slednje lastnosti od duha neodvisnih predmetov, kot je mislil Locke.)

Locke definira idejo kot 'karkoli, kar duh zazna v sebi ali pa je neposreden predmet zaznave, misli ali razuma' (2.8.8), pri tem, se zdi, pa pomeša precej različni področji mentalnih pojavov, namreč *zaznave* (percepts) in *pojme* (concepts). Med čutnim izkušanjem našega fizičnega okolja - denimo ko odpremo oči in gledamo predmete v naši okolici - se zavedamo, da imamo stanja kvalitativnega zaznavanja. Na primer, ko nekdo z normalnim vidom ob dnevni svetlobi vidi rdeč in zelen predmet, izkusi različni kvaliteti barvnega izkustva - 'qualia'[1] v sodobnem žargonu - ki bi ju v istih okoliščinah ne bilo v čutnem izkustvu za rdečo in zeleno barvo slepega. Zdi se, da Locke vsaj včasih z besedo 'ideja' označi takšne izkustvene 'qualije'. Vendar pa jo včasih uporabi tudi za tisto, čemur bi danes rekli *pojem* - t.j. za pomenske sestavine misli, o katerih razmišljamo zasebno in jih

1 *Quale, qualia*: kvalitete, ki jo neposredno občutimo ali zaznamo, denimo bolečina, zelenost, glasnost; teorijo, da poznamo najprej qualia, šele posredno pa lastnosti zunanjega sveta, je napadel Wittgenstein, ko je dokazoval nemožnost zasebnega jezika (op. prev.).

poskušamo posredovati drugim z jezikom. Zadnji pomen 'ideje' je seveda še običajen v vsakdanji rabi, na primer, ko rečemo, da nekdo nima nobene *ideje*[2] o pomenu besede 'trigonometrija'.

Na tej točki bi bilo prenagljeno obtožiti Locka *zmede* med zaznavami in pojmi predvsem zato, ker je zadnje razlikovanje filozofskega izvora in potemtakem podvrženo kritiki, a tudi zato, ker je del samega Lockovega načrta v *Eseju* skovati povezavo med čutnim izkustvom in našimi intelektualnimi viri - povezavo, ki bi, če bi jo lahko sprejel, zabrisala to razlikovanje. Torej, čeprav kasnejši empirist Hume seveda razlikuje med 'idejami' in 'vtisi', kot jih imenuje, kar se približno sklada z delitvijo na pojem/zaznava, tudi njemu to razlikovanje ne služi za ločitev med dvema bistveno različnima *vrstama* mentalnih pojavov - o idejah v resnici govori kot o 'posnetkih' vtisov, od katerih se razlikujejo samo v stopnji 'živosti'. Lockov glavni cilj v *Eseju* je prav dokaz resničnosti empirizma s prikazom, kako ima vsa 'snov' misli in razuma svoj izvor v čutnem izkustvu (ki, ne smemo pozabiti, po Locku ne vsebuje samo občutkov, ampak tudi 'refleksije' o 'notranjem delovanju našega duha' (2.1.2)). Po tej utemeljitvi so pojmi zares tesno povezani z zaznavami.

Za mnoge sodobne filozofe je ta lockovski pristop docela nevzdržen iz različnih razlogov. Eden izmed njih je, da so pogosto - čeprav vedno manj - v dvomu glede epistemološkega statusa ali celo obstoja čutnih qualij, zato vidijo v idejah neobetaven začetek za filozofijo duha in teorijo vednosti. Drugi razlog je, da je zanje naivna napaka imeti 'pojme' za introspektivne mentalne pojave, ki so snov ali sestavine misli. Pojmi so, menijo, bolj kakor *zmožnosti*, posebno jezikovne zmožnosti, primerno uvrstiti neko besedo v uspešno komunikacijo. Poznavanje pomena besede po tem modelu ni seznanjenost s kako lockovsko idejo, ampak prej vedenje, kako *uporabiti* besedo v skladu z javnimi, intersubjektivnimi standardi. Moje mnenje je, da Lockov pogled skriva več, kot dovoljujejo sodobni kritiki, razlogi pa se bodo pokazali pozneje.

Poseben problem, s katerim se bomo morali spopasti, je vprašanje, kaj točno Locke misli, ko opiše ideje kot 'neposredne predmete' mentalnih procesov - kaj razume pod 'neposrednostjo' in kaj mu pomeni 'predmet'. Ali bi morali sklepati, da ima ideje, ko jih poimenuje predmeti, za podobe - za mentalne slike, dostopne pazljivemu raziskovanju duhovnega 'notranjega očesa'? Ali vendarle ne obravnava idej kot neke vrste *stvari,* s katerimi je zaznavajoči ali misleči duh v nekakšnem pristnem odnosu ('zapopadanja' ali zaznavanja in še česa)? Dalje, ali ko govori o idejah kot *neposrednih* predmetih, misli, da je naše vedenje o drugih, 'zunanjih' predmetih *posredovano* z vedenjem o idejah, da je ta torej nekakšen zaslon oz. zavesa med nami in tistimi drugimi predmeti? In če je tako, ali se tu skriva skepsa, ki daje povod idealizmu? Po mojem Locka ne bi smeli razumeti, kakor da obravnava ideje kot nekaj stvarem podobnega, vsekakor pa to nima prave zveze s problemom skepticizma, na katerega naletijo tudi tako imenovani 'neposredni realisti'.

Preden nadaljujemo raziskavo Lockovih argumentov proti nauku o vrojenih idejah, moramo omeniti nauk, s katerim ga hoče nadomestiti - imenovali ga bomo kar empirizem, ker zanj nimamo boljše besede. (Pravzaprav obstaja več različnih vrst empirizma, toda to za nas zdaj ni pomembno.) Lockov empirizem je hkrati *atomističen* in *konstruktivističen*. 'Atomističen' zato, ker je razdelil ideje v dva razreda, na enostavne in sestavljene, pri čemer se slednje lahko

2 V slovenščini ne rečemo, da nima ideje, temveč da nima pojma (op. prev.).

razčlenijo v enostavne sestavine. Na primer, ideja zaznavne kvalitete, kot je rdečost, je po Locku enostavna: našega pojma rdečosti se ne da razstaviti v enostavnejše elemente, kot to lahko storimo denimo s pojmom konja. Menim, da je Locke 'konstruktivističen' zato, ker trdi, da vse naše ideje (= pojmi) nujno 'izhajajo' iz izkustva, to je iz *zaznav* - toda ne meni, da moramo zato, ker imamo neko sestavljeno idejo (= pojem), nujno doživeti ustrezeno sestavljeno zaznavo, ker zadostujejo doživljaji različnih enostavnih zaznav, ustreznih enostavnim idejam (= pojmom), v katere lahko razčlenimo omenjeno sestavljeno idejo. Potemtakem imamo lahko pojem samoroga, kljub temu da nikoli nismo videli takega bitja (niti njegovega modela ne), ker se da razstaviti v enostavnejša pojma (v konja in rog), ki sta oba ali rezultat izkustva ali pa razčlenljiva v ustrezne še enostavnejše pojme.

Dasiravno gresta atomizem in konstruktivizem dobro skupaj, nobeden od njiju ne sledi iz drugega. Nekdo je lahko konstruktivist, pa zanika obstoj pojmovnih 'enostavnosti'. In nasprotno, drugi lahko verjame v pojmovne enostavnosti in vendarle vztraja, da sestavljeni pojmi ne morejo biti pridobljeni brez ustrezno sestavljenega zaznavnega izkustva. V *Eseju* poskuša Locke podati alternativo nauku o vrojenih idejah tako, da analizira nekatere ključne pojme - na primer idejo *substance* - za katere zagovorniki omenjenega nauka trdijo, da so vrojeni, in si prizadeva pokazati, da so njihove enostavne sestavine morda pridobljene iz izkustva in potem združene z razumom.

Prevedla Liza Sitar

E. J. Lowe, *Routledge Philosophy GuideBook to Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995, str. 19-22.

Locke

1. Vsak človek, ki se zaveda, da misli, in da so tisto, na kar se duh nanaša, ko misli, *ideje*, ki so tam, ne dvomi, da imajo ljudje v duhu številne *ideje,* kot so tiste, ki jih izražajo besede *belost, trdost, sladkost, mišljenje, gibanje, človek, slon, armada, pijanost* in druge: potemtakem moramo najprej raziskati, kako jih pridobi. Vem, da je splošno sprejeta doktrina, da imajo ljudje vrojene (native) *ideje* in prvotna znamenja (characters), vtisnjena v njihovem duhu prav od začetka. To možnost sem v grobem že preiskal, in mislim, da bo tisto, kar sem povedal v predhodni knjigi, veliko lažje sprejeto, ko bom pokazal, kje bi lahko razum dobil vse *ideje*, ki jim ima, in po katerih poteh in stopnjah so lahko prišle v duha; pri tem se bom skliceval na lastno opazovanje in izkustvo vsakogar.

2. Denimo, da je duh, kot pravimo, bel papir, brez vsakih znamenj, brez vsake *ideje*. Kako se napolni? Kako se spremeni v prostrano shrambo, ki jo je delovna in brezmejna človekova domišljija naslikala vanj s skoraj neskončno raznolikostjo? Od kod ima vse to gradivo razuma in vednosti? Na to odgovarjam z eno besedo: od *izkustva*; v njem je utemeljena vsa naša vednost in iz njega na koncu izvira. Opazovanje, bodisi *o zunanjih čutnih objektih bodisi o notranjih operacijah našega duha, ki jih zaznamo ali o njih sami premišljamo, oskrbi naš razum z vsem gradivom mišljenja*. To dvoje je vodnjak vednosti, iz njega izhajajo vse *ideje*, ki jih imamo oziroma bi jih lahko naravno imeli.

John Locke: *Razprava o človeškem razumu*, 2,1, 1-2 "O idejah nasploh in o njihovem izvoru". Prevod Marjan Šimenc.

Hume

Vse percepcije človeškega duha se ločijo v dve različni vrsti, imenoval ju bom VTISI in IDEJE. Razlikujejo se po stopnji moči in živosti, s katerimi se vsiljujejo in utirajo pot v naše misli ali zavest. Tistim percepcijam, ki vstopajo z največjo močjo in silovitostjo, lahko rečemo *vtisi*, pod tem imenom razumem vse naše občutke, strasti in čustva, kakor se prvič pojavijo v duši. Z *idejami* mislim na njihove obledele podobe v mišljenju in razumevanju; tako kot na primer vse percepcije, ki jih vzbuja ta razprava, razen tistih, ki prihajajo iz vida in tipa ter neposrednega ugodja in nelagodja, ki ju morda povzroča. Verjamem, da ne bo treba uporabiti preveč besed za razlago tega razlikovanja. Vsak zase bo hitro opazil razliko med občutenjem in mišljenjem. Njune običajne stopnje se da zlahka razlikovati, čeprav se v posebnih okoliščinah lahko zelo približajo. Tako se lahko v spanju, vročici, norosti ali v vsakem silovitem vzgibu duše naše ideje približajo vtisom. Po drugi strani se včasih zgodi, da so naši vtisi tako bledi in šibki, da jih ne moremo ločiti od idej. Navkljub podobnosti v nekaj primerih so nasploh tako zelo drugačne, da jih brez pomisleka razvrstimo pod različne naslove in jih različno poimenujemo, da bi označili razliko.

(Termina *vtis* in *ideja* ne uporabljam v običajnem smislu in upam, da mi bo dovoljena ta svoboda. Nemara bi bilo besedi ideja bolje vrniti izvirni pomen, ki ga je popačil *g. Locke*; temu je ideja pomenila vse naše percepcije. S terminom vtis ne označujem načina, po katerem se v duši ustvarjajo naše žive percepcije, ampak zgolj percepcije same; za to ni posebnega imena ne v angleščini ne v katerem drugem jeziku, ki mi je znan. (Humova opomba, op. prev.))

Še ena delitev naših percepcij obstaja, ki jo je dobro premotriti, in se razteza na naše vtise in ideje. Gre za delitev na ENOSTAVNE in SESTAVLJENE vtise in ideje. Enostavne percepcije oziroma vtisi in ideje ne dopuščajo ne razlikovanja ne delitve. Sestavljene so njim nasprotne in se lahko naprej delijo. Tako so posamezna barva, okus in vonj lastnosti združene v tem jabolku in da se opaziti, da niso iste, ampak so med sabo vsaj ločljive.

David Hume: *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, London 1985, str. 49-50. Prevod Alenka Hladnik.

Leibniz

Najine Razlike zadevajo sižeje precejšnje pomembnosti. Gre za to, da bi zvedeli, ali je duša po sebi popolnoma prazna kot Tablice (Tabula rasa), na katerih ni po Aristotelu in Avtorju Eseja (John Lock, op. ur.) še nič napisanega, tako da prihaja vse, kar je začrtanega na njih, izključno od čutov in iz izkustva; ali pa vsebuje duša izvirno principe mnogih pojmov in doktrin, ki jih zunanji predmeti le priložnostno zbujajo, kakor to mislim s Platonom (...) Od tod pa se potem poraja drugo vprašanje, namreč ali so vse resnice odvisne od izkustva, t.j. od indukcije in primerov, ali pa obstajajo še druge, osnovane drugače. Kajti, če smo zmožni nekatere

dogodke predvideti brez vsakega poprejšnjega preizkusa, potem je jasno, da smo tu nekaj prispevali iz svojega. Dasi so torej čuti nujni za vsa naša aktualna spoznanja, pa niso dovoljni, da bi nam posredovali vsa, kajti čuti ne dajo nikoli ničesar mimo primerov, to se pravi, mimo posebnih ali individualnih resnic. A kar je primerov, ti pa, ne glede na svojo številnost, tudi vsi nikoli ne zadostujejo, da bi ustanovili univerzalno nujnost te iste resnice. Saj iz tega, da se je kaj zgodilo, ne sledi, da se bo zgodilo ponovno. Grki, na primer in Rimljani ter vsa druga ljudstva starim takrat znane zemlje, vsi so vselej opažali, da se dan pred iztekom štiriindvajsetih ur spremeni v noč in noč v dan. Toda motili bi se, če bi mislili, da velja to praviloma tudi povsod drugod, saj je bilo izkustvo na Novi Zemlji nasprotno. In motil bi se celo tisti, ki bi menil, da bo to kot večna resnica veljalo vsaj v našem podnebnem pasu, saj je treba soditi tako, da zemlja in niti sonce ni bivata z nujnostjo in da bo morda napočil čas, ko tega lepega nebesnega telesa ne bo več, vsaj ne v njegovi sedanji obliki, z njim pa tudi nič več vsega njegovega sistema. Od tod pa postaja očitno, da morajo imeti nujne resnice, ki jih nahajamo v čisti Matematiki in posebno v Aritmetiki in Geometriji, načela, katerih dokaz ni odvisen od primerov in potemtakem tudi od pričevanja čutov ne, pa čeprav bi nam brez čutov ne padlo niti na um misliti nanje. Vse to je torej treba dodobra razlikovati in je tisto, kar je tudi Evklid tako dobro razumel, da često dokazuje z umom, kar je povsem očitno že na podlagi samega izkustva in čutnih podob. Tudi Logika z Metafiziko in Moralo, katerih prva tvori Teologijo, druga pa Pravoznanstvo, naturni obe, sta polni takih resnic, njihovi dokazi pa potemtakem ne morejo sloneti na drugačnih kot notranjih načelih, ki jim pravimo "vrojena". Res pa je seveda, da si ne smemo domišljati, da bi mogli kot iz odprte knjige brati v duši te večne zakone, tako kot se pretorjev edikt brez raziskovanj in težav prebere iz njegovega *albuma*. Zadostuje pa, da jih lahko tam odkrijemo ob primerni pozornosti in ob priložnosti, ki jih ponujajo čuti, medtem ko uspeh izkustev služi razumu še v potrdilo nekako tako, kot služijo dokazi v aritmetiki lažjemu izogibanju računskim pomotam, kadar gre za kako daljše sklepanje. V vsem tem pa se loči človekovo spoznanje od živalskega. Živali so vseskozi empirične, ravnajo se samo po primerih in, vsaj kolikor lahko sodimo o tem, nikoli ne dospejo do oblikovanja nujnih izjav, medtem ko je človek sposoben demostrativnih znanosti. Končno je tudi to tisto, zaradi česar je živalska sposobnost *sosledno sti ravnanja* nekaj nižjega od človekovega uma. Te soslednosti živali so čisto take kot one navadnih empirikov, ki trdijo, da se bo tisto, kar se je v nekih zanje vpadljivih okoliščinah dogodilo, v podobnih okoliščinah spet ponovilo, ne da bi bili sposobni razsoditi, če obstajajo za dogodek tudi isti razlogi. Od tod je tudi to, da je človeku lahko ujeti žival in da se popolni empiriki tako zlahka motijo. V tem pogledu niso izvzete osebe, ki so jih izučila leta in izkustva, če se preveč zanašajo na pretekle izkušnje, kot se je to mnogim pripetilo v civilnih in vojaških zadevah, ker niso zadostno upoštevali dejstva, da se svet menja, da postajajo ljudje vse bolj izvedeni v tisoč novih spretnostih, medtem ko jeleni in zajci niso nič bolj prebrisani od onih iz prejšnjih časov. Sosledno ponašanje živali je le senca umovanja, se pravi, je le domišljijsko ponavljanje in prehajanje od podobe k podobi, kjer je ob novem doživetju, dozdevno podobnemu poprejšnjemu, pričakujemo, da bo v njem sledila enaka povezava kot nekoč, kot da bi bile stvari povezane realno, ker so povezane v pomnjlivosti. Res je sicer, da navaja celo um k temu, da naj v bodoče pričakujemo doživljanje, ki bo v skladu s tistim, ki smo ga vajeni na podlagi dolgega izkustva. Toda zaradi tega še ne gre za nujno in nezmotno resnico, uspeh pa utegne izostati prav takrat, ko se tega najmanj nadejamo, ker so se pač menjali razlogi, katerim je dogodek sledil. Prav zato

pa se tudi najbolj modri ne zanašajo na izkustvo tako zelo, da ne bi skušali kolikor toliko prodreti do vzrokov za dejstvo (če je to možno) in tako ugotoviti, kdaj bo treba napraviti izjeme. Samo um je namreč sposoben ustanoviti zanesljiva pravila in dati, kar jim manjka, tistim, ki to niso bila, tako jih dopolni z njihovimi izjemami ter da, naposled, z močjo, ki izhaja iz nujne posledičnosti, odkrije povsem gotove povezave, kar potem pogosto omogoča predvideti dogodek brez sicer potrebnega preizkušanja čutne povezave podob, na katero so navezane živali. In tako torej tudi še tisto, kar upravičuje notranja načela nujnih resnic, dodatno ločuje človeka od živali.

Morda bi se naš vešči Avtor ne razhajal popolnoma z mojim mišljenjem. Kajti, potem ko je v določenem smislu vso svojo prvo knjigo posvetil zavračanju vrojenih razvidnosti, pa v začetku druge in še potem, priznava, da prihajajo ideje, ki nimajo izvora v čutih, iz refleksije. A refleksija ni nič drugega kot pozornost obrnjena v tisto, kar je v nas, medtem ko nam čuti ne posredujejo ničesar od tistega, kar že nosimo v sebi. Če pa je tako, ali lahko potem zanikamo, da ni mnogo vrojenega v našem duhu, ko pa smo si, tako rekoč, vrojeni samim sebi in so v nas Bit, Enotnost, Substanca, Trajanje, Menjava, Akcija, Percepcija, Ugodje in tisočeri drugi objekti naših intelektualnih idej. In ker so ti objekti našemu umu neposredni in vselej prisotni (pa čeprav zaradi raztresenosti in potreb nimajo možnosti, da bi jih vselej zaznavali), kaj se je torej treba čuditi, če jih imenujemo vrojene skupaj z vsem, kar je odvisno od njih? Poslužil sem se tudi že primerjave s kosom marmorja, ki ima žile, rajši kot s takim, ki je brez njih, ali pa s praznimi Tablicami, se pravi, s tistim, čemur Filozofi pravijo *Tabula rasa*. Kajti če bi bila duša podobna takim praznim Tablicam, bi bile resnice v nas tako kot Herkulov lik v marmorju, kjer je glede marmorja čisto vseeno, ali bo prejel ta lik ali kak drug lik. Če pa so v marmorju žile, ki naznačujejo prej Herkulov kot kak drug lik, tedaj bi bil ta kamen bolj primeren zanj in Herkul bi mu bil nekako vrojen, čeprav bi bilo precej dela, da se te žile odkrijejo in očistijo s polituro, z odstranjevanjem delov, ki preprečujejo, da bi bile lepo vidne. No, in na ta način so nam vrojene tudi ideje in resnice kot nagnjenja, dispozicije, navade, naturne virtualnosti, ne pa kot ackije, dasi te virtualnosti spremljajo neke velikokrat nezaznavne aktivnosti, ki jim ustrezajo.

Gotffried W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi, "Novi eseji o razumu. Uvod"*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 92-96. Prevod Mirko Hribar.

Prevod

Platon
Menon ali o vrlini

(izbrani odlomki)[1]

[I. Vrlina (ἀρετή)]

MENON: Sokrates, mi lahko poveš, ali je vrlina poučljiva (διδακτόν)? Ali ni poučljiva, ampak uvadljiva[2] (ἀσκητόν)? Ali niti uvadljiva niti naučljiva (μαθητόν), ampak jo ljudje dosežejo po naravi ali na kakšen drug način?

SOKRATES [mu najprej odgovori, da na takšna vprašanja očitno zlahka odgovarjajo v Tesaliji (kjer delujeta sofista Aristipos in Gorgias in od koder prihaja tudi Menon), ne pa v Atenah, in nadaljuje]:

Toda tu, dragi Menon, se dogaja ravno nasprotno. Nastala je nekakšna suša modrosti in zdi se, da je modrost odšla iz teh krajev k vam. Če bi torej hotel tako vprašati nekoga izmed tukajšnjih, nebi bilo nikogar, ki se ne bi zasmejal in rekel: »Tujec, bojim se, da se ti zdim blažen človek, ki ve, ali je torej vrlina poučljiva ali se doseže na kakšen drug način; meni pa tako zelo manjka védenja, ali je poučljiva ali ni poučljiva, da ne vem niti tega, kaj pravzaprav sploh je vrlina.«

Tako, Menon, je tudi z mano samim. Pri tej stvari delim uboštvo s svojimi someščani in se grajam, da o vrlini sploh nič ne vem. Ko pa ne vem, kaj je vrlina, kako bi torej vedel, kakšna je?

(*Men.* 70 A–71 B)

...

[Sokrates vpraša Menona, kaj je po njegovem vrlina.]

MENON: Tega vendar ni težko povedati, Sokrates. Najprej, če hočeš vrlino moža, je lahko [povedati], da je vrlina moža ta, da je sposoben opravljati stvari države (πόλις) in da pri tem, ko jih opravlja, dela prijateljem dobro, sovražnikom pa slabo, sam pa se pazi, da ne utrpi nič takšnega. Če hočeš vrlino ženske, ni težko razložiti, da mora dobro upravljati hišo, tako da vzdržuje gospodinjstvo in je poslušna možu. In druga je vrlina otroka, in deklice in dečka, in starejšega moža, če hočeš, svobodnega, če hočeš, sužnja. Obstajajo tudi številne druge vrline, tako da ni težava (ἀπορία) povedati o vrlini, kaj je. Kajti za vsako posamezno izmed delovanj in za vsako starost, za vsako dejanje in za vsakogar izmed nas obstaja vrlina, prav tako pa, mislim, Sokrates, tudi slabo (κακία).

1 Prevedeno po: *Platonis Opera*. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs III: Tetralogia V (*Theages, Charmides, Laches, Lysis*), Tetralogia VI (*Evthydemvs, Protagoras, Gorgias, Meno*), Tetralogia VII (*Hippias maior, Hippias minor, Io, Menexenvs*). Oxford : Oxford University Press 1903 in ponat. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

Prvi del odlomkov [I. Vrlina (ἀρετή)] se nanaša na diskusijo v zvezi z vprašanjem, kaj je vrlina. Ta del dialoga predstavlja tudi značilen primer Sokratove metode spraševanja in njegove vednosti/nevednosti. Ko sobesednik Menon ne ve več, kako je sploh mogoče priti do odgovora, Sokrates vpelje svoj nauk o učenju kot vnovičnem spominjanju, ki je tu predstavljen v drugem delu [II. Vnovično spominjanje (ἀνάμνησις)].

V dialogu sicer nastopajo Sokrates, Menon, Menonov suženj in Anitos, v tu predstavljenih odlomkih pa le prva dva.

2 Tj. dosegljiva z vajo. Platon tu razlikuje možnost poučevanja vrline (vidik učitelja) od možnosti, da se vrline naučimo ali pa jo dosežemo z vadbo, »prakso« (aspekta učenca).

SOKRATES: Zdi se mi, da imam veliko srečo, Menon, saj sem iskal eno vrlino, pri tebi pa sem jih našel cel roj.

(*Men.* 71 E–72 A)

SOKRATES: četudi so vrline mnoge in raznovrstne, imajo en vid (εἶδος),[3] vse istega, po katerem so vrline.

(*Men.* 72 C)

[V naslednjem koraku prideta na splošnejšo raven in Menonu se zdi, da je vrlina poleg pravičnosti tudi hrabrost, presodnost, modrost, plemenitost in mnogo drugega; in spet nista našla ene vrline, ampak mnoge, čeprav z drugega vidika (gl. *Men.* 74 A).]

...

SOKRATES: Toda sedaj poskusi tudi ti meni izpolniti obljubo in povej, kaj je vrlina v celoti (κατὰ ὅλου), in prenehaj iz enega delati mnogo (παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός), kot pravijo vselej tisti, ki se šalijo, za one, ki kaj razbijejo [...].

(*Men.* 77 A).

MENON: Sokrates, še preden sem te spoznal, sem slišal, da ti nič drugega kot sam najdevaš brezpotja (ἀπορεῖς) in druge spravljaš v brezpotje (ποιεῖς ἀπορεῖν)! [...]

(*Men.* 80 A)

SOKRATES: [...] Ne spravljam namreč drugih v brezpotje (ποιῶ ἀπορεῖν), kadar sem sam na dobri poti (εὖπορῶν), ampak zato, ker sem predvsem sam v brezpotju (ἀπορῶν), tudi druge spravljam vanj. In sedaj, ko gre za vrlino, ne vem, kaj je. Ti si morda najprej, preden si se mi pridružil, vedel, sedaj pa si podoben nekomu, ki ne ve. Skupaj s tabo pa hočem preučiti in poiskati, kaj neki je.

(*Men.* 80 C-D)

[II. Vnovično spominjanje (ἀνάμνησις)]

[Na vprašanje po možnostih nadaljnjega iskanja Sokrates pravi, da bo povedal resnične in lepe besede, ki jih je slišal od modrih žena in mož, modrih v božanskih stvareh, tako pa govorijo tudi svečeniki in svečenice, pa tudi Pindar in drugi navdahnjeni pesniki (gl. *Men.* 80 D–81 D).]

SOKRATES: [...] Pravijo namreč, da je človekova duša nesmrtna, in včasih se dovrši, kar imenujejo smrt, včasih pa zopet rodi, toda propade nikoli. Zaradi tega je treba preživeti življenje kar najbolj sveto:

»Tistim, katerih bo Persefona odkup za stare utrpitve

prejela, onim navzgor proti soncu devetega leta

poslala bo zopet duše,

iz teh bodo nastali častitljivi kralji,

in silni v moči in veliki v modrosti,

slavni možje; v prihodnjih časih

jih bodo ljudje imenovali posvečeni junaki.«[4]

Ker je torej duša in nesmrtna in večkrat rojena in ker je videla in stvari tukaj in v Hadu in vse, ne obstaja nič, česar se ni naučila. Tako ni nič čudnega, da se lahko o vrlini in drugih stvareh ponovno spomni (ἀναμνησῆναι), kar je prej vedela. Ker je namreč vsa narava sorodna in ker se je duša naučila vsega, tistega, ki se je ponovno spomnil – kar imenujejo ljudje učenje – samo enega, nič ne ovira, da vse drugo najde sam, če je kdo le pogumen in ne odneha iskati. Kajti iskanje in učenje sta povsem vnovično spominjanje (ἀνάμνησις).

Torej nikakor ne smemo zaupati temu erističnemu sklepanju; to bi nas namreč

3 Ali: eno idejo. Platon namreč izraza εἶδος in ἰδέα uporablja skoraj sinonimno, tako da prevajalci velikokrat oba prevajajo kar z »ideja«.

4 Gre za fragment, ki pripada Pindarju (frg. 137 Turyn; frg. 127 Bowra; frg. 133 Schroeder; zv. 4, str. 209–210 Puech).

naredilo lene in kaj takega radi poslušajo mehkužni ljudje. Slednje[5] pa spodbuja k delu in iskanju; zato ker verjamem, da je to resnično, hočem s tabo iskati, kaj je vrlina.

(*Men.* 81 B-E)

[V nadaljevanju Sokrates v dokaz svojih trditev izvede poskus z Menonovim sužnjem, ki je sicer geometrije nevešča oseba, ob Sokratovem spraševanju pa - s pomočjo spominjanja - uspešno rešuje geometrijski problem, ki ga prvič vidi.]

...

SOKRATES: Če torej resnica o bivajočih stvareh (τὰ ὄντα) vedno obstaja v naši duši, mora biti ta nesmrtna. Zato moramo biti pogumni: tudi to, česar sedaj ne vemo - to je tisto, česar se ne spomnimo -, moramo poskusiti iskati in se ponovno spomniti.

MENON: Zdi se mi, da dobro govoriš, Sokrates, ne vem, kako to.

SOKRATES: Tudi meni se tako zdi, Menon. Sicer pa obstajajo v mojih besedah stvari, ki jih ne bi mogel z gotovostjo trditi. Za to, da bi mislili, kako je treba iskati to, česar kdo ne ve, da bi bili boljši in hrabrejši in manj leni, namesto da bi mislili, da je tisto, česar ne vemo, nemogoče najti in da niti ni treba iskati - za to se bom gotovo boril, kolikor bom le mogel, in z besedami in z dejanji.

MENON: In to se tudi meni zdi, da dobro govoriš, Sokrates!

(*Men.* 86 B-C)

Franci Zore

Učenje kot spominjanje, spominjanje kot filozofiranje

Spominjanje oziroma vnovično spominjanje (ἀνάμνησις, »anamneza«) nosi enega izmed odločilnih smislov filozofiranja, saj ne pomeni le vrnitve k izgubljeni modrosti (kar bi bilo lahko tudi anahronistično), ampak tudi ali celo predvsem iskanje novih možnosti, ki izhajajo iz tradicije in ki so bile zaradi različnih razlogov spregledane, pozabljene, sprevrnjene ali celo sprevržene. Zato je spominjanje ena osrednjih tem tako platonske filozofije kot tudi Heideggrovega mišljenja, ki izhaja prav iz ugotovitve o pozabi biti in zahteve po ponovnem premisleku prvega začetka filozofije - v pripravi možnosti drugega začetka.

Vračanje na začetek je tesno povezano s ponavljanjem izvorne izkušnje, ki pa ne pomeni ponavljanja istega, ampak odkrivanje novih možnosti:[1] »*Ponavljanje je izrecno izročilo (Überlieferung),* to je povratek v možnosti nekdanje tubiti.«[2] Po Heideggru »šele ponavljanje razodeva tubiti njeno lastno zgodovino«, toda »tubit ne postane zgodovinska šele v ponavljanju, ampak lahko zato, ker je kot časovna zgodovinska, s ponavljanjem prevzame sebe v svoji zgodovini«.[3] Zgodovino je treba razumeti kot »"vračanje" mogočega«, takšno vračanje pa omogoča le odprtost za zgodovino »v odločnem ponavljanju«.[4]

5 Namreč: nauk o vnovičnem spominjanju.

1 Tako Heidegger že v Uvodu k delu *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) govori o ponavljanju zasnovanja metafizike, na začetku poglavja s tem naslovom pa ponavljanje opredeli kot odkrivanje izvornih in doslej skritih možnosti. Ponavljanje nikakor ni nadaljevanje in popravljanje dosedanjega s sredstvi dosedanjega.

2 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, str. 385.

3 *Isto*, str. 386.

4 *Isto*, str. 391-2

Takšno vračanje na začetek oziroma ponavljanje izvorne izkušnje pa ni samo sebi namen in torej ne ostaja na ravni utemeljevanja zgodovine filozofije kot posebne filozofske discipline, ampak se odločilno dotika naše sedanjosti in prihodnosti. »Vprašati, kako je z bitjo, ne pomeni nič manj kot *po-noviti* začetek naše zgodovinsko-duhovne tubiti, da bi ga preobrazili v drugi začetek.«[5]

Heidegger govori tudi o spominu na začetek: »Spomin na začetek zato ni beg v preteklo, ampak pripravljenost na prihodnje.«[6] Pri tem pa spomin ni psihološka sposobnost ohranjanja predstav iz preteklosti: »Spomin je zbir (Versammlung) mišljenja na to, kar bi bilo povsod že vnaprej lahko mišljeno (bedenken). Spomin je zbir mišljenja-na (Andenken).«[7] Kakor pri Platonovi ἀνάμνησις v prepoznavanju spoznavamo več od poznanega,[8] tudi ponavljanje ne meri na poznano preteklo, ampak na nepoznano novo.

Nastanek in začetek filozofije pa je odločilno povezan z Grčijo: »filozofija je v svojem bistvu grška«.[9] Beseda φιλοσοφία sama je grška,[10] izhaja pa iz izraza ὁ φιλόσοφος, ki pomeni tistega, ki φιλεῖ τὸ σοφόν. Φιλεῖν pomeni prijateljsko in z naklonjenostjo biti v bližini in harmoniji (»imeti rad«) ter rad ljubeznivo ravnati s čim[11] - namreč s τὸ σοφόν, in ker je to pri Heraklitu λόγος, pomeni φιλεῖν (τὸ σοφόν) tukaj isto kot ὁμο-λογεῖν.[12]

Začetna grška modrost, kot je izkazana v zgodnjih »mitskih« in »filozofskih« izrekih in pesnitvah, kaže na izvorno razkritje prvotne bližine τὸ σοφόν. Začetna bližina τὸ σοφόν je hkrati tudi začetek oddaljevanja, to pa pomeni začetek težnje za povratkom v izgubljeno, za obuditvijo spomina. Tako je začetek grške modrosti tudi začetek grške in evropske filozofije.

Šele z izgubo prvotnega soglasja in harmonije je težišče z njiju preneseno na človeka in njegovo težnjo (ἡ φιλία), da bi dosegel »idealno« stanje, ki je bilo imenovano ἡ σοφία in v katerem bi bilo po Platonu mogoče obnoviti spomin (ἀνάμνησις) na pozabljeno, še prej pa na pozabo pozabljenega kot takšnega, kot jo izkazuje sofistični duh pragmatične »modrosti« vsakdanjega življenja.

Osrednje vprašanje filozofije je vprašanje po resnici; grška beseda za resnico ἀλήεια (dobesedno: neskritost) se že v arhajski dobi grštva povezuje s spominom. Pri Hesiodu izraz ἀψευδέα καὶ ἀληέα iz *Teogonije*, verz

5 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe 40, Frankfurt am Main 1983, str. 42; slov. prev. *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 39.

6 M. Heidegger, *Grundbegriffe*, Gesamtausgabe 51, Frankfurt am Main 21991, str. 21.

7 M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, str. 7. »*An-denken* je tisto mišljenje, ki se spominja biti kot nečesa drugega, ki "misli diferenco kot diferenco".« (G. Vattimo, »Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio«, v: *Al di là del soggetto*, Milano 1990, str. 82)

8 H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke 1, Tübingen 61990, str. 119.

9 M. Heidegger, »Kaj je to - filozofija?«, v: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 388. O začetku filozofije v Grčiji gl. tudi G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt am Main 1993, str. 121-122.

10 V nobenem drugem jeziku ne obstaja živa domača beseda za filozofijo, ampak je povsod v rabi grecizem, čeprav srečujemo tudi poskuse domačenja. V slovenščini imamo na primer izraz modroslovje, ki predpostavlja filozofijo kot znanost (proučevanje modrosti), in Hribarjevo interpretacijsko slovenjenje filozofije z rado-vednostjo (gl. T. Hribar, *Fenomenologija I*, Ljubljana 1993, str. 11).

11 M. Heidegger povezuje zgodnji pomen φιλεῖ (kot nastopa pri Heraklitu) z bližino (gl. »Aletheia«, v: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 71994, str. 262) in naklonjenostjo (gl. *Heraklit*, Gesamtausgabe 55, Frankfurt am Main 21992, str. 123), v »Seminar in Le Thor 1969« pa ga izraža celo z »je bistveno za ... razvitje lastne biti« (*Seminare*, Gesamtausgabe 15, Frankfurt am Main 1986, str. 343; slov. prev.: »Seminar v Le Thoru«, v: *Konec filozofije in naloga mišljenja*, *Phainomena*, let. 4 (1995), št. 13/14, str. 80).

12 Prim. Heraklitova fragmenta B 50 in B 51.

233, nastopa v zvezi z Λήη iz verza 227, torej s spominjanjem kot nasprotjem pozabljivosti oziroma pozabe in brezbrižnosti.[13] Μνημοσύνη je tista, ki zbira in čuva prisotno,[14] medtem ko koren λα- (ki nastopa v besedi ἀλήεια v obliki λη-) pomeni ostajanje v skritosti in iz tega izhajajočo pozabo - tudi pozabo, da je sploh kaj skrito.[15] V filozofskem smislu se to nanaša na izmikanje same biti v skritost in nato na pozabo skrite biti kot take, ki se skriva.[16]

Tako je tudi Platonov nauk o resnici ozko povezan s spominjanjem. Ideja Dobrega je za Platona »največji nauk« (μέγιστον μάημα; *Pol.* 505 A 2). Pri tem pa dejansko ne gre niti za nauk kot nekaj naučljivega niti za μάημα kot nekaj matematičnega: »Τὰ μάηματα pomeni za Grke tisto, kar človek v opazovanju bivajočega in v ravnanju s stvarmi ve vnaprej.«[17] Človek tako na primer pri telesih vnaprej pozna telesnost, pri rastlinah rastlinskost, na bolj določen način vnaprej prepoznava tudi števila in geometrijske like, ki so torej le del izvorno »mathematičnega« (čeprav morda najbolj značilen, po katerem je matematika dobila ime). To vedno vnaprejšnje prepoznavanje pa napeljuje ravno na spominjanje: »Učenje (μάησις) ni nič drugega kot spominjanje (ἀνάμνησις)« (*Phd.* 72 E 3).

Tako tudi vsi nekako - čeprav le na nivoju mnenja (δόξα) - vnaprej vemo, kaj je dobro, tako da ga vedno nekako poznamo. To vnaprejšnje vedenje je vedno rezultat učenja (τὸ μανάνειν), ki je - od tega najprej, da otrok (παῖς) začne prepoznavati stvari in števila - zaobseženo v παιδεία, katere zadnji in najvišji cilj je μέγιστον μάημα. Edini pravi smisel παιδεία je v tem, da v človekovi duši[18] človeški/božanski del[19] prevlada nad živalskim in rastlinskim, to pa ne pomeni drugega, kot da človek stopi v območje razkritja biti.

Človekova »nebivajočnost« kot vezanost na telesno in živalsko pomeni zaprtost za razodevanje resnice, hkrati pa daje tudi možnost obuditve spomina (ἀνάμνησις) - s pomočjo uvida v ideje. Ker je prepoznavanje razbiranje nečesa kot nečesa, pomeni jasno spoznanje nasproti naključnostim in spremenljivim okoliščinam. »Platon je v svojem nauku o ἀνάμνησις mitsko predstavo spominjanja mislil skupaj s potjo svoje dialektike, ki išče resnico biti v λόγοι, tj. v idealiteti jezika.«[20]

Cilj παιδεία je za Platona doseganje ἀρετή. Beseda ἀρετή, ki jo ponavadi razumemo predvsem kot etično vrlino ali moralno krepost, ima sama po sebi in tudi pri Platonu širši pomen. 'Αρετή je neka zadovoljivo razvita sposobnost, kot uporabnost pa se lahko nanaša tudi na stvari; tako jo lahko ugotavljamo v zvezi z opremo (orodjem), živimi bitji, telesom in dušo, kolikor so

13 M. L. West, komentar v: Hesiod, *Theogony*, Oxford 1966, str. 230, 233.

14 Gl. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, str. 6-7.

15 Gl. M. Heidegger, »Aletheia«, v: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 71994, str. 253 in naprej.

16 Prim. Heraklitov fragment B 123: φύσις κρύπτεσαι φιλεῖ. Verjetno bi bilo treba iz tega obzorja izhajati tudi pri interpretaciji Platonove ἀνάμνησις kot težnje k ponovni pridobitvi izgubljenega spomina.

17 M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, v: *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt am Main 1977, str. 78.

18 Tako na primer skrb za mladeničevo παιδεία, ki jo povezujejo z vprašanjem učenja bojevanja v oklepu, Sokrates hitro spelje na skrb za mladeničevo dušo (prim. *La.* 185 C/E).

19 Ko se Demodokos hoče posvetovati o vzgoji svojega sina Theaga s Sokratom, pravi: »Ne obstaja namreč nič bolj božanskega (θειοτέρου), o čemer bi se človek posvetoval, kot o vzgoji (περὶ παιδείας) in sebe in svojih domačih« (*Thg.* 122 B 5-6).

20 H.-G. Gadamer, *n. n. m.*, str. 119.

sposobni prav opraviti vsak svoje (prim. *Grg.* 506 D 5-6; *R.* 601 D 4-6).

Kakšen je predfilozofski pomen ἀρετή, iz obzorja katerega izhaja seveda tudi Platon, nam najbolje pokaže prvi Menonov poskus določitve vrline (*Men.* 71 E - 72 A; gl. prevod). Sokrates seveda njegove odgovore zavrne kot naštevanje posameznih primerov, za nas pa so koristni ravno kot zgled predfilozofske rabe te besede. Po korenu ἀρ- beseda ἀρετή nakazuje spajanje (ἀραρίσκω, ἁρμός), ki povzroča neko primernost (τὸ ἄρτιον) in sklad (ἁρμονία). Tako je vrlina usposobljenost za dobro človeka (duše) in polis v njunem življenju glede na njun »ideal«, vsaka posamezna ἀρετή pa dobi svoj pomen in vrednost šele z obzorja Dobrega (prim. *R.* 505 A 2-4).

Deli duše in deli polis ter njihove posebne vrline se prekrivajo: vsakič gre za poželenjski, srčnostni in umski del. Le slednji je človeški v pravem pomenu besede, medtem ko preostala dva premorejo tudi živali, prvega pa celo rastline. Poželenjski del zagotavlja obstoj in reprodukcijo, drugi pa ga presega za srčnost, ki omogoča uravnoteženje prvega dela. Pri človeku in njegovem svetu se pojavlja še tretji del, ki ne pomeni le dodatne funkcije, ampak tudi vzvod uravnave preostalih dveh po umnosti najvišjega.

Najvišja je vrlina pravičnosti (δικαιοσύνη), ki pomeni tudi upravičenost in pravost, pravilnost. Gre za pravo usposobljenost duše ali polis kot celote, torej usposobljenost in usklajenost vseh njunih delov v notranji harmoniji. Dobro torej ni v zanikanju nižjih delov duše ali polis, ampak v njihovi postavitvi na pravo mesto - harmonizaciji.

Posebno vprašanje pa je, kako lahko dosežemo vrlino (*Men.* 70 A; gl. prevod). čeprav na to vprašanje ne moremo jasno odgovoriti, saj ne vemo natančno niti tega, kaj vrlina je, je jasno, da je ἀρετή stvar παιδεία, ki je kot »ponovno navajanje in privajanje človeškega bitja na področje, ki mu je vsakokrat dodeljeno«,[21] vsakič vnovična harmonizacija človekove duše in skupnosti v spominu na Dobro.

Če mora v duši višji del umno harmonizirati nižjega, mora biti tako tudi v polis. Na tem je osnovano oblikovanje polis ali πολιτεία k ideji πόλις. Tako kot je παιδεία zbujanje spomina v Dobro za nedoraslega človeka (παῖς ni samo otrok!), je tudi πολιτεία za πόλις spominjanje v »mero boga«. Zato je πολιτεία pot k umnemu idealu, ki se ga je nekoč Platon res morda nekoliko naivno in neuspešno trudil realizirati na Siciliji, vendar se je v *Politeji* že sam zavedal, da se idealne oblike ideje ne da udejanjiti. To pa ne pomeni, da ni treba poskušati; tudi idealne duše ne moremo doseči, dokler smo v telesu, pa to vendarle moramo poskušati. Tako idealna država ni »utopija«, ampak je - kot umna - celo najbolj resnična in najbolj trdna.

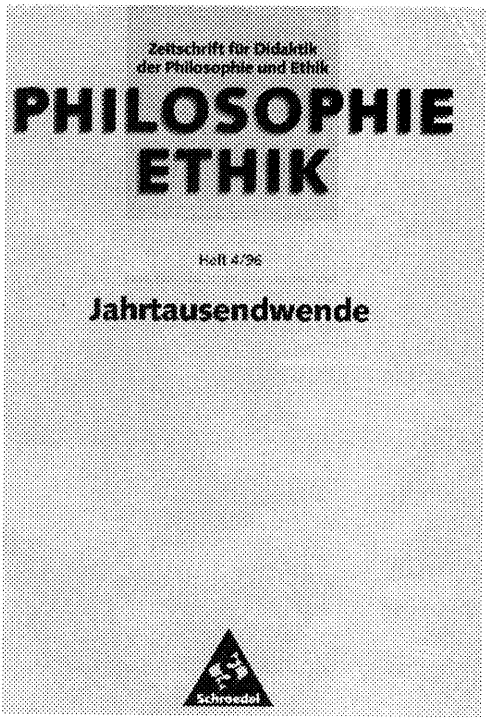
Propad človeka in polis je stvar oddaljevanja od božanske narave, izguba božanske φύσις arhajskega sveta (prim. mit o Atlantidi, *Criti.* 120 E 1-121 B 7). Človek se lahko rešuje le z obuditvijo spomina na božansko. Če je bila arhajskemu človeku v pomoč pri čuvanju biti bližina bogov, naj po Platonu človek z obuditvijo spomina (ἀνάμνησις) na svoj izvor postane noetično bitje, ki bo sposobno ohraniti bit sebe in svojega sveta v približevanju bližini božanskega.

21 M. Heidegger, »Platons Lehre von der Wahrheit«, v: *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt am Main 1976, str. 217; slov. prev. *Platonov nauk o resnici*, Ljubljana 1991, str. 15.

Recenzija

Philosophie - Ethik

Schroedel Verlag Gmbh, Hannover



V štirimesečniku *Philosophie-Ethik* (podnaslov *Revija za didaktiko filozofije in etike*) objavljajo nemški srednješolski in univerzitetni profesorji filozofije. Revija je namenjena pouku filozofije in etike v osnovni in srednjih šolah. Razdeljena je na več delov: uvodoma so študije na določeno temo (številke so tematske), nato so poročila o delu v razredu, komentarji k 'filozofskim umetninam' (npr. M. Horkheimerja/ W. Adorna, J. S. Milla, E. Knappa, W. Diltheyja) in poročila (npr. o poskusnih oblikah pouka) ter splošne razprave. Del revije so tudi recenzije in splošne informacije.

Splošni vtis publikacije je zelo dober. Študije kljub poglobljenosti niso akademsko samozadostne, temveč izzivalne in aktualne, hkrati pa uporabne za neposredno delo z dijaki. Podobno velja za poročila o delu v razredu, ki niso le didaktično-metodična, ampak tudi analize neke teme. Komentarji h klasičnim filozofskim besedilom sporočilo aktualizirajo in ga umestijo v širši kontekst.

Kot rečeno je vsaka številka tematska. Nekaj zadnjih tem: etika kot šolski predmet; Schopenhauer; tehnika; oblike vljudnosti; oblikovanje življenja; pravičnost. V nadaljevanju bom prikazal vsebino številke iz leta 1996, ki obravnava prihajajoče leto 2000, torej prelomnico tisočletja.

Macho T. M. v "Ko se menjujejo tisočletja" ugotavlja, da je leto 2000 v zahodni kulturi šele prva prelomnica tisočletja, ker so obstoječe krščansko štetje let splošno sprejeli šele po letu 1000. Tako so zgodbe o katastrofičnem ozračju med pričakovanjem leta 1000 le legenda, nastala v 19. stoletju. Ne glede na to pa se zastavlja vprašanje, čemu toliko hrupa v zvezi z letom 2000. Eden izmed razlogov je stremenje ljudi po preseganju minljivosti zgodovinskih dogodkov, kar se doseže z ohranjanjem spomina na neki datum. Proslavljanje preteklega datuma je zlitje subjektivne minljivosti, chronosa, z uresničitvijo in večnostjo, izvorom in ciljem, torej s kairosom. To se kaže npr. v rimokatoliškem cerkvenem koledarju, v katerem se vsak dan nanaša na kakega svetnika. Na tem ozadju se zastavlja vprašanje, ali leto 2000 res predstavlja združitev chronosa in kairosa. Macho meni, da najverjetneje ne. Razlog je preprost: pojemajoča zgodovinska zavest onemogoča, da bi v nekem zgodovinskem trenutku lahko uvideli celoto.

To pomeni, da se leto 2000 kot 'tisti' dogodek sploh ne bo zgodilo.

Matusek M. v "Bombe v kulturni zakladnici" analizira posebno funkcijo, ki so jo opravljala nekatera književna dela v preteklosti: bralca so silila v pristno spominjanje (Erinnerung, anamnesis). Tako so presegala mnemotehnične postopke skladiščenja in ponovnega iskanja podatkov, ki vodijo v postvarelo pomnjenje (Gedächtnis, mneme). Oblike takega pomnjenja so npr. renesančno spominsko gledališče, mnemotehnični postopki umestitve podatka na določeno mesto, razpredelnice itd. Spominjanje pa predstavlja neposredno doživetje oziroma zrenje tega, kar smo spoznali ali doživeli v preteklosti. Za zgled je lahko zrenje idej pri Platonu. Platon je tudi prvi, ki neko literarno formo uporablja za bujenje spomina. Čeprav njegovi dialogi tudi skladiščijo podatke (npr. o Sokratovem življenju) in so kot takšni oblika pomnjenja, s svojo zgradbo vzbujajo spominjanje. Pomen spominjanja je spoznal že Sokrat: v dialogu *Menon* denimo pravi, da uničenje prepričanja o domnevni vednosti vzbudi željo po pravi vednosti, kar je prvi korak k spominjanju. V ta namen uporablja etimološke besedne igre in ironično navajanje mitov. Tudi v Goethejevem *Faustu* najdemo primer preseganja golega pomnjenja. V celoti je treba preseči knjižni zapis. Faust se v učenjaški kamri počuti kakor v ječi, ki ga omejuje z goro knjig. Prvi poskus spominjanja je v prehodu od pisave k podobi, k 'ideji 'verige bistev". Toda ta (novo)platonistični vidik ne zadostuje, ker Faust naravno dogajanje le opazuje. Opazovanje še zmeraj vključuje mnemotehnično metodo predstavljanja in umeščanja na določeno mesto. Zato se Faust odloči za neposredno soudeleženost pri dejavnosti narave. Vendar tudi to ne vodi do spominjanja. Neposredna soudeleženost ni že spominjanje: to bi postala šele, če bi se o njej izrazil z besedo. Toda s tem bi jo ponovno reduciral na mnemično strukturo. Šele poslušanje glasbe v Faustu v trenutku samopozabe sproži pravo spominjanje. Do tega torej ne vodita niti čudenje ob opazovanju narave niti hoteno vzpostavljanje afekta, temveč le trenutek popolne (samo)opustitve. Tako se Goethe distancira od Platona, kritizira pa tudi 'estetsko idealizacijo spominskih podob, kot jih je propagirala romantika'. Matusek navede še nekaj primerov iz zgodovine književnosti. Na koncu pa si zastavi vprašanje, ali sodobni računalniški hiperteksti in interaktivni programi omogočajo podobno premagovanje mnemičnosti, kot jih je književnost v preteklosti. Njegov odgovor je nikalen. Lahko bi se sicer zdelo, da sodobni hipertekstovni programi omogočajo ustvarjalnost uporabnika bralca in tako spodbujajo spominjanje. Bralec namreč na podlagi gesel sam določa izbiro naslednjega besedila (primer hiperteksta je internet). Vendar je to le videz, saj je struktura celotnega besedila togo določena, bralec pa se ji samo prepusti. Ustvarjalen je samo, kolikor z miško 'klika' po različnih okencih. Podobno so tudi interaktivni programi sorazmerno velika nevarnost spominjanju, ker dajejo, prvič, uporabniku programa zmoten občutek dejavnosti in imajo, drugič, nepregledne mnemične strukture. Program, ki bo budil spominjanje, bo treba šele ustvariti.

M. Brandt v "Prelomnica tisočletja? Sedanjost! Jaz!" pretresa uporabnost razmisleka o prelomnici tisočletja za oblikovanje kompetence ocenjevanja in razumevanja duha časa pri dijakih. Njegov temeljni cilj pri pouku je oblikovati avtonomijo mišljenja v nasprotju z golim pridobivanjem izobrazbe. Kompetentno razumevanje duha časa vsekakor je oblika avtonomnega mišljenja. To kompetenco je pričel vzpostavljati z besedili iz dveh obdobij: romantike (1800) in ekspresionizma/jugendstila (1900). Ob teh besedilih so dijaki opisali duh časa enega in drugega obdobja, nato pa še sami oblikovali umetniško besedilo, v katerem so izrazili svoje videnje sodobnosti. Nazadnje so reflektirali o svojih izdelkih in sedanjem duhu časa.

V "Ali se prelomnica tisočletja v nekaterih glavah ne bo pripetila" M. Degen opisuje uporabo prelomnice tisočletja v interdisciplinarnem projektu na svoji gimnaziji in v

okviru tega projekta pri pouku filozofije. Uvodoma ugotavlja, da prevladuje v strokovni javnosti glede prihajajočega tisočletja katastrofično vzdušje: govori se o uničenju človeštva, koncu zgodovine in družbe, koncu vzgoje, koncu politike in koncu umetnosti. Najbolj razvpito je prikazovanje ekoloških apokalips. V nasprotju z apokaliptičnostjo strokovnega sveta je presenetljiva ravnodušnost dijakov in njihova neseznanjenost z 'obstoječim vzdušjem'. Degenova navede več odgovorov dijakov. Značilen se glasi: 'Problem ustvarjajo propagandistični fuzoti.' Degenova se vpraša, zakaj vlada pri dijakih tolikšno nezanimanje za bližajoči se datum. Po njenem je tega kriva neizoblikovana zgodovinska zavest. To dejstvo se kaže tudi pri pouku zgodovine, pri katerem dijaki naučeno v kratkem času pozabijo (ker jih prikazano ne zanima). Pomanjkanje zgodovinske zavesti povzroča tudi nesposobnost razumevanja tujega in neobstoječih zgodovinskih okoliščin. Razumevanje tujega pa ni nujno le pri preteklih dogodkih, temveč tudi pri utopiji. V pogovoru z dijaki o možnih vzrokih za ta razkorak se je pokazalo, da jih vprašanje ne zanima in zato takšnih člankov ne berejo. Degenova iz tega sklepa, da je treba potemtakem zanimanje pač vzbuditi. Predlaga dva koraka: najprej so dijaki napisali esej o svojih pričakovanjih prihodnosti in o svojih izdelkih razpravljali. Nato pa Degenova primerja pričakovanja dijakov s pričakovanji ljudi ob prvem prelomu tisočletja. Kot podlago primerjave uporablja Dubyjevo knjigo *Našim strahovom na sledi*, kot vizualen pripomoček pa likovna dela iz takratne dobe.

V. Steenblock komentira Diltheyjevo besedilo *O nasprotovanju sistemov*, katerega avtor ugotavlja, da med seboj izključujoči se filozofski sistemi, ki težijo k univerzalnosti, kritičnega bralca nujno vodijo v skepticizem. Podobno velja za izoblikovano zgodovinsko zavest, ki spozna relativnost vsakokratne zgodovinske življenjske oblike. Spoznanje o relativnosti pa človeku ne pomaga vzpostaviti pojmovnih zvez, ki bi veljale v svetu, ampak veljajo le za človeka. Pri tem Steenblock komentira, da gre že pri Diltheyju za pluralizacijo razuma, na katero naletimo v zgodovini znanosti T. Kuhna in P. Feyerabenda ali pa pri R. Rortyju. Vendar pa radikalen pluralizem po njegovem mnenju ne pelje v popolno dezorientacijo, ampak v zavest, da nadzgodovinske resnice ni. Vsakdo lahko argumentira le iz svoje zgodovinske in kulturno vezane perspektive. S to zavestjo naj bi oblikovali tudi prihodnost.

H. Stubbe-Da Luz analizira maturitetna vprašanja in naloge iz filozofije. Sporna se mu zdi uvodoma zastavljena naloga, ki običajno predhaja filozofskemu besedilu: 'Pojasnite naslednje besedilo in prikažite njegovo filozofsko vsebino!' Predpostavlja namreč, da je besedilo tudi zares filozofsko relevantno, četudi dijak morda ne bi bil tega mnenja. Neustrezna se zdijo Stubbe-Da Luzu še vprašanja, ki se nanašajo na konkretno besedilo, ker ne glede na svojo zapletenost zahtevajo od dijakov predvsem znanje iz zgodovine filozofije. To pomeni, da dijaki ostanejo v okviru mišljenja filozofskih sistemov, ki so jih spoznali pri pouku. Nasprotno pa je osrednji cilj pouka filozofije spodbuditi metafilozofsko mišljenje, se pravi, napeljati dijake h kritičnemu vrednotenju filozofskih sistemov. Ta cilj bi moral odsevati tudi pri maturitetnih vprašanjih. Po mnenju Stubbe-Da Luza bi to nalogo izpolnila naslednja vprašanja: 'A) Ali se vam zdi naslednje besedilo filozofsko relevantno? B) 1. Pojasnite sporočilo naslednjega besedila. 2. Koliko je besedilo filozofično? 3. Ali ponuja pomembne smernice?' Stubbe-Da Luz v maturitetni nalogi dopušča tudi primarno nefilozofska besedila (denimo literarna). Smoter oblikovanja metafilozofskega mišljenja je, da 'filozofske sisteme smernic, ki usmerjajo naše spoznanje, sodbe, delovanje', kritično ovrednotimo: po potrebi lahko slabosti filozofskega sistema izboljšamo, lahko pa ga tudi opustimo, če je postal za naš čas neuporaben.

Matevž Rudl

Poročilo

Tako je umrl Zaratuštra

V Nietzcheja vedno padeš! Ko sem se skupaj z dijaki odločala, da bomo za maturo pripravljali njegovo delo *H genealogiji morale*, sem razmišljala, ali ne bo to skok na povsem pretrda tla, da se polomljeni vse leto ne bomo pobrali. Menila sem, da je doskok za spoznanje blažji, če si vzamemo za podlago *Tako je govoril Zaratustra*. Potrdilo za odločitev sem našla tudi v predgovoru *H genealogiji morale*: "Če je komurkoli ta spis nerazumljiv in mu ne gre dobro v uho, nisem, se mi zdi, nujno kriv jaz. Dovolj je razumljiv, če predpostavimo, kar jaz predpostavljam, da se je prej prebralo moje prejšnje spise in da se pri tem ni štedilo s prizadevnostjo: le-ti zares niso lahko dostopni."(214) Res pa je, da Nietzsche svojega Zaratustro postavlja visoko in ne dovoli, "da velja za njegovega poznavalca kdorkoli".

Česa takega si seveda nismo domišljali, toda s pregledom dela smo se vsaj približali temeljnim postavkam Nietzschejeve filozofije: nadčlovek, volja do moči in večno vračanje, malo nam je prišel v uho njegov jezik in vsaj približno smo doumeli, kam leti Nietzschejeva kritika, kaj tako neusmiljeno odklanja, smeši, biča. Za študij *Zaratustre* pa smo bili motivirani tudi zato, ker smo se že v jeseni odločili, da si bomo proti koncu šolskega leta ogledali dramo Iva Svetine *Tako je umrl Zaratuštra* s podnaslovom Oslovska žaloigra. Sredi maja smo to obljubo izpolnili in preživeli lep večer v ljubljanski Drami.

Že naslov Svetinove igre napoveduje, da ne gre za dramatizacijo Nietzschejevega dela, čeprav je osrednji lik v bistvu Zaratustra, ob njem pa še drugi znanci: kača, orel, osel, senca, vrvohodec, berač ... Če je Nietzschejev Zaratustra usmerjen v prihodnost, v pričakovanje velikega poldne, v pričakovanje "svojih otrok", ki jih napoveduje lev pred njegovo votlino, je Svetinov Zaratuštra bolj usmerjen nazaj. Predstavlja in razvrednoti nekdanje napovedi, skoraj norčuje se iz nekdanjega zanosa in Zaratustrovega velikega načrta o poti k nadčloveku. Namesto pričakovanih otrok se zgrinja k Zaratustri sodrga, celo njegova osebna preteklost (senca) mu nagaja z neprijetnimi spomini. Zaratuštra, ki v začetni sceni stopi pred nas kot prerok, spoštovan in ljubljen, se skozi predstavo po malem, a vztrajno spreminja v skorajda betežnega starčka, ki ni več kos svojemu poslanstvu; velike in jasne besede se sprevržejo v tarnanje in samopomilovanje. "Presilen je bič opoldneva! Kdor je doumel moj nauk, si ne želi več živeti." Drama se logično konča z Zaratuštrovo smrtjo in kača v epilogu pravi: "Znova je veliko poldne, sence so izginile, človeški glasovi so zamrli." Če je Nietzsche stremel k nadčloveku, iz Svetinove drame veje: ali smo sploh že pri človeku?

Nedvomno drama zagotavlja gledalcu vsakovrstne užitke - igra, vsebina, scena, kostumi - tudi če Nietzschejevega *Tako je govoril Zaratustra* ni bral. A kdor ga pozna, bo užival še bolj. Izzvan bo k primerjanju in vrednotenju sporočil, ki jih ponujata Nietzsche in Svetina; pri tem pa ni nepomembno, da je med nastankom njunih del preteklo več kot sto let.

Kako smo mi "filozofi" z Gimnazije Ravne na Koroškem doživeli dramo? Uživali smo in kar malo ponosni smo bili nase, da nam je sicer zelo zahtevno besedilo zvenelo dovolj domače in razumljivo. Vsaj tistim maturantom, ki so se med izbirnimi predmeti odločili za filozofijo, ogled toplo priporočamo.

Antonija Verovnik

Obvestila

1. Študentska filozofska revija *Iluzije* se je dolgo izgubljala po Internetu, pred kratkim pa je izšla v dvestotih izvodih na pravem papirju in bila menda v pičlih dveh dneh razgrabljena. Za njeno predstavitev najprej odlomek iz uredniške besede: "Iluzija je krik (ne)moči vsebinskega mišljenja, perverzni odklon od debelih, a praznih besed vseh vrst gospodarjev, ki te skušajo narediti koristnega. Raztrgaj si spone in si privošči najboljšo Iluzijo." In kaj ponuja ta "verbalni seks"? Prispevke študentov in študentke filozofije o Heideggru in Antigoni, Traktatu, mojstru Eckhartu, času, politiki, skratka teme za konec tisočletja. Kot v vsaki pravi filozofski reviji najdemo tudi prevod in kot se za študente spodobi, ker so pač študentje, jim po njihovem mnenju daje možnost protesta proti lažni elitnosti, ne-kompetentnosti, konservativnosti sedanjih filozofskih glasil in njihovih predstavnikov, med katere, no, pa naj jim bo, sodimo tudi mi.

2. Še druge novosti: pri Državni založbi je izšel *DTV - Atlas filozofije*, ilustrirana kratka zgodovina filozofskih naukov, čisto simpatičen priročnik za hitro iskanje počeznih informacij, ki utegne priti prav pri pouku. Le njegova cena ni preveč dostopna. Izšel je prevod dela Gianni Vattimo: *Konec moderne*, Literatura, Ljubljana 1997, ključni pojmi: Nietzsche, Heidegger, hermenevtika. Slovenska matica se je znova izkazala s prevodom klasičnega dela. Gre za Husserllove *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo.* Prevajalec je dr. Frane Jerman. Šesti zvezek zbirke Tretji dan je posvečen enemu največjih krščanskih filozofov Nikolaju Kuzanskemu. *O božjem pogledu* je odlično prevedla Ksenija Geister. Za poskušino: "Drugost pa ni izvor bivanja. Drugost pomeni ne biti. Ker eno ni drugo, se imenuje drugo. Drugost ne more biti izvor bivanja, ker je poimenovana po ne biti. Ker je od ne biti, nima izvora bivanja. Drugost torej ni nekaj. Nebo pa ni zemlja, ker nebo ni neskončnost sama, ki obsega vso bit. Iz dejstva, da neskončnost ni absolutna, izhaja, da eno ne more biti drugo."

3. Letošnji spomladanski maturiteti izpit iz filozofije je opravljalo 187 kandidatov, njihove eseje je popravilo 8 zunanjih ocenjevalcev. O rezultatih bomo poročali v naslednji številki.

4. V naslednjem šolskem letu bo ustanovljena še ena študijska skupina. Njen sedež bo predvidoma na Ravnah na Koroškem, srečanja pa bodo v Mariboru.

Pri tej številki so sodelovali:

Aleksander Cvek, profesor filozofije na Gimnaziji Jurija Vege Idrija

Alenka Hladnik, profesorica filozofije na Gimnaziji Rudolf Maister Kamnik

mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na 2. gimnaziji Maribor

mag. Marjan Šimenc, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu in glavni ocenjevalec

Antonija Verovnik, profesorica filozofije na Gimnaziji Ravne na Koroškem

dr. Franci Zore, docent na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Filozofija na maturi 2/1997 (14. 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