
Vsebina

UVODNIK	2
FILOZOFIJA JE ...	3
SPOZNANJE	
Matevž Rudl: Od empirizma do relativizma: nekaj misli ob filozofiji znanosti	4
Marjan Šimenc: Obravnava Protagore pri temi spoznanje	19
NIETZSCHE	
Ivan Urbančič: Asketski ideal in moderna znanost (I)	27
PREVOD	
Valentin Kalan: Predhodna opomba k fenomenu političnega	37
Aristoteles: Politika	40
FILOZOFIJA IN LITERATURA	
Eric Frank Rusell: Edina rešitev	44
Ray Bradbury: Nobena določena noč niti jutro	45
Sandi Cvek: Noč brez jutra – solipsistične marginalije	51
REFLEKSIIJE O POUKU	
Primož Vresnik: Zapeljati v filozofijo (II)	60
RECENZIJA	
Anton Jamnik, Matej Leskovar: Teaching philosophy 1/19	63
POROČILA	
Ivan Beznik: Seminar stalnega strokovnega izpopolnjevanja učiteljev filozofije	66
Tone Jamnik: Filozofski konec tedna za maturante	68
OBVESTILA	
	69

Uvodnik

Razprave na študijskih skupinah ob novem učnem načrtu so pokazale, da bi nekateri učitelji filozofije že zeleli več konkretnih navodil ob izvedbi posamezne teme. Teh ni mogoče zapisati v učni načrt, zato smo se odločili, da jih nekaj poskušamo predstaviti v reviji.

Predstavitev ima lahko dve oblike: podrobnejši razvoj vsebine, ki jo je mogoče obdelati v okviru neke teme, in opis lastne prakse v razredu. Seveda pa se ob slednjem zastavlja vprašanje, koliko je zapis in analiza lastnih ur berljiv tudi za druge. Z opisom učnih ur je tako kot za gledališkimi deli: nekatera so berljiva v knjižni obliki, druga pa je preprosto potrebno videti v živo. Tokrat predstavljamo temo spoznanje. Matevž Rudl v svojem članku predstavlja osnovne koordinate sodobne filozofije znanosti, ki je ena od možnih problematik v okviru te teme. Začne z odnosom racionalizma in empirizma ter problemom vzročnosti, nato pa predstavi poglede logičnih pozitivistov, Karla Poppra in Thomasa Kuhna. Marjan Šimenc poskuša v svojem prispevku k temi spoznanje združiti dvoje: prikaz obdelave Protagorove trditve, da je človek merilo vseh stvari, v razredu in nekaj splošnejših razmislekov o poučevanju filozofije v gimnaziji.

Vsebina drugega nadaljevanja Urbančevega komentarja Nietzschevega polemičnega spisa *H genealogiji morale* je poglavje o asketskih idealih. Samo na prvi pogled se zdi, da je danes kritika morale in asketskoga ideaala filozofska možganska telovadba za matrante, za študente ali nenavadne učenjake. V resnici je, tako dr. Urbančič v svoji poglobljene analizi, preko asketskoga ideaala že od Platona naprej (ki je prostodušno izjavil, da je bavljenje s filozofijo stremljenje po smrti)

evropski duh prežet z nihilizmom, hkrati pa prav asketski ideal zaradi svoje dvoznačnosti, katere odkrivanje zavzema največji del Nietzschevega spisa, poraja "čudežne cete" filozofije, znanosti, umetnosti, družbene ureditve in religije.

S prevodom začetnih dveh poglavij prve knjige *Politike* in s spremno besedo prevajalca dr. Valentina Kalana lahko dodamo k maturitetni temi posameznik in skupnost še eno ključno besedilo, v katerem Aristotel človeka opredeli kot politično žival.

V rubriki Filozofija in literatura profesor Sandi Cvek ob branju in interpretaciji dveh znanstvenofantastičnih zgodbic razvije svoje videnje solipsizma kot odločilnega filozofskega problema. Obenem pa razvija tudi svoj filozofski credo, ki je morda najbolj radikalno izražen v temelj stavku: "Problem čutiš ali pa ne. Če ga čutiš, ga hkrati seveda tudi "razumeš", če pa ga ne čutiš – pač nimaš nobenih šans."

Profesor Primož Vresnik nadaljuje svoje refleksije o pouku filozofije s tem, kako je treba pazljivo voditi dialog, da se ne bi izrodil v prepir, in znova poudarja, da se je treba priлагoditi času in kot didaktični pripomoček uporabljati tudi vizualno gradivo.

V recenziji Dr. Tone Jamnik ocenjuje znano ameriško didaktično revijo *Teaching Philosophy* in jo priporoča v branje, v poročilih pa opisuje svoje pozitivne izkušnje s filozofskim koncem tedna, ki ga vsako leto pripravi za svoje maturante. V isti rubriki mag. Ivan Beznik ocenjuje vsakoletne izobraževalne seminarje, ki jih za učitelja filozofije pripravlja oddelek za filozofijo na FF.

Uredništvo

Filozofija je ...

ALBERT CAMUS: "Obstaja en sam zares resen filozofski problem: samomor. Kdor presoja, ali je vredno živeti ali ne, odgovarja na temeljno vprašanje filozofije. Vse drugo, ali ima svet troje razsežnosti, ali ima duh devet ali dvanajst kategorij, prihaja pozneje. To so igre; najprej je treba odgovoriti. In če je res, kot bi hotel Nietzsche, da mora filozof, če naj ga cenimo, prepricevati s svojim zgledom, bomo razumeli pomembnost tega odgovora, saj prihaja pred dokončnim dejanjem. Srcu so ta spoznanja očitna, treba pa jih je natančneje raziskati, da postanejo jasna duhu.

Če se vprašam, po čem lahko presodim, da je neko vprašanje nujnejše od kakšnega drugega, bom odgovoril, da po dejanjih, h katerim nas zavezuje. Nikoli nisem slišal, da bi bil kdo umrl za ontološki dokaz. Galilei je poznal pomembno znanstveno resnico, pa jo je brez pomišljanja zatajil, brž ko je ogrožala njegovo življenje. V nekem smislu je storil prav. Ta resnica ni bila vredna grmade. Zelo vseeno je, ali se vrти zemlja okoli sonca ali sonce okoli zemlje. V celoti vzeto je to prazno vprašanje. Vidim pa, da veliko ljudi umre zato, ker misijo, da življenja ni vredno živeti. In vidim druge, ki se dajejo, kakor je to čudno, ubiti zaradi idej ali slepil, ki jim dajejo razlog za življenje (to, čemur pravimo razlog za življenje, je hkrati izvrsten razlog za smrt). Zatorej sodim, da je med vsemi vprašanji najbolj nujno vprašanje o smislu življenja. Kako naj odgovorim nanj? O vseh bistvenih vprašanjih, in s tem mislim tudi tista, ki nam lahko prinesejo smrt, ali tista, ki podeseterijo slo po življenju, verjetno lahko mislimo le na dva načina, tako kot La Palisse in tako kot don Kihot. Samo ravnovesje med očitnostjo in liričnostjo nam omogoča hkrati doseči čustvenost in jasnost. Pri predmetu, ki je tako preprost in obenem tako zelo čustveno poudarjen, je torej razumljivo, da se mora učena in klasična dialektika umakniti skromnejšemu duhovnemu stališču, ki izvira prav tako iz zdrave pametи kot iz simpatije."

Spoznanje

Matevž Rudl

Od empirizma do relativizma: nekaj misli ob filozofiji znanosti

Uvod

V prispevku bom orisal *filozofijo znanosti*. Ustavl se bom predvsem ob nekaterih *epistemoloških vprašanjih*, ki so si jih v našem stoletju prvi pričeli zastavljati *logični pozitivisti*: kdaj je neka (znanstvena) trditev *smiselna*, kdaj jo je *racionalno* ali *razumno sprejeti* (kdaj pa ne), ali ima naše védenje *temelje* (bodisi v čutnem *zaznavanju* bodisi v razumu), iz katerih so potem izpeljani vsi deli vednosti, kako lahko *upravičimo sprejetje* neke teorije itd. Preden pa pričнем opisovati probleme, na katere so naleteli filozofi znanosti, bo dobro spomniti se filozofskih front, ki obstajajo v filozofiji ob vprašanju vednosti.

Racionalizem in empirizem

Način ali pot spoznanja sveta je star filozofska problem. Vseskozi so se filozofi odločali za eno izmed dveh osnovnih možnosti: bodisi *empiristično* bodisi *racionalistično*.

Racionalisti pripisujejo veliko vlogo razumu: svet, predmete in dogodek v njem, lastnosti, ki jim pripadajo, in odnose, v katere vstopajo, moremo opisati že z golo dejavnostjo razuma. Njihovo temeljno epistemološko prepričanje lahko izrazimo tudi takole: za *vsebinski, smiseln opis sveta* ne potrebujemo čutnih zaznav (ni treba, da bi pojave v svetu gledali, poslušali, tipali, vonjali itd.), temveč zadostuje

že razum s svojimi *apriorimi, predizkustveno danimi* vsebinami. Nasprotno pa *empiristi* menijo, da o svetu ne moremo trditi prav nič smiselnega, če naše trditve niso *utemeljene v čutnem izkustvu*. To včasih izrazimo tudi tako, da lahko svet vsebinsko, smiselno opisujemo le z *aposteriorimi, v izkustvu utemeljenimi* vsebinami. Po mnenju empiristov sicer obstajajo tudi apriorne trditve: to so trditve logike in matematike. Vendar se z logiko in matematiko ne izrekamo o svetu.

Empiristi morajo – če želijo biti dosledni – pokazati za vsak pojem, ki se domnevno nanaša na svet, da je utemeljen v čutnem izkustvu. Prav tako ne morejo mimo racionalistične zgodbe o apriornih pojmih. V zvezi z njimi lahko uberejo dve možni strategiji. Prvič, pokažejo lahko, kako neki pojem sploh ni aprioren, ker je pač utemeljen v izkustvu. (Pri tem se pogostokrat izkaže, da je vsebina pojma drugačna, kot trdijo racionalisti.) Drugič, trdijo lahko, da pojma ne moremo uporabiti za smiseln opis sveta, ker ne izhaja iz izkustva.

Poglejmo si prvo možno pot, po kateri pojem ni niti aprioren niti nima takšne vsebine, kot mu jo pripisujejo racionalisti. Klasičen primer je analiza vsebine pojma *vzročnosti*, ki jo je podal angleški empirist D. Hume. Po njegovem mnenju ne moremo stvarem in dogodkom pripisovati vzročnosti kot lastnosti ali nekakšne moči, zaradi katere se v svetu prijetijo neke spremembe. Naj ponazorim Humovo zamisel s primerom. Denimo, da smo brcnili žogo, posledica našega športnega duha pa je razbito okno. Torej lahko rečemo, da je brcanje žoge vzrok za razbito okno. Do sem se Hume strinja z racionalisti, namreč da je v tem primeru povsem smiselno govoriti o

vzroku in posledici in da sosedov oča upravičeno išče krivca, ki bi mu navil ušesa. Razlika pa se pojavi, ko racionalisti pričnejo trditi, da našemu umetelnemu podvigu pripada lastnost *biti vzrok* na enak način, kot pri pada denimo žogi lastnost, da je okrogla. Racionalisti pogostokrat trdijo še več: po njihovem mnenju dogodku brcanja žoge pripada *vzročna moč*, da lahko razbije okno. To moč ima tudi takrat, kadar *dejansko ne* zadene okna. Tudi v tem primeru bi *ohranil* moč, saj velja naslednja trditev: *če* bi naš žogobrc uspešno zadel okno, potem *bi* ga razbil. Vzročna moč je torej čutnemu izkustvu prikrita, vendar po mnenju racionalistov kljub temu obstaja.¹

To pa tabor empiristov s Humom na čelu odločno zanika. Po njihovem mnenju ne moremo smiselno govoriti o vzročnosti kot lastnosti ali moči, ker je v pojavih sveta *ne zaznavamo*. V našem primeru zaznavamo *barvo* in *obliko* žoge, njeni *gibanje* skozi zrak, *zven* razbitega stekla ipd., ne pa vzroka. Zato tudi ne moremo trditi, da je vzročnost lastnost predmetov oziroma dogodkov. Kadar za dogodek *A* rečemo, da je vzrok za dogodek *B*, pravzaprav mislimo, da je dogodek *B* sledil dogodku *A* in da se v časovnem in prostorskem smislu stikata. Empiristi običajno dodajo še pogoj, da o vzročno-posledičnem odnosu govorimo, kadar opazimo *zakonito sosledje* dogodkov: dogodki, podobni dogodku *B* (npr. podobno razbita okna), *zmeraj* sledijo dogodku *A* (npr. podobna si brcanja žoge). Za Huma je torej *vsebina* trditve 'A je vzrok za B' naslednja: (a) dogodek *B* je sledil dogodku *A*, (b) dogodka *A* in *B* sta se časovno-prostorsko stikala, (c) dogodki, ki so

podobni *B*-ju, zmeraj sledijo dogodku, ki so podobni *A*-ju.²

V primeru vzročnosti empiristi torej menijo, da racionalisti pojmu vzroka pripisujejo *napačno* vsebino in da pojem vzroka ni a priori dan. Drug možen empirističen odgovor na racionalistične trditve o apriornih pojmih pa je, da so ti sploh *nesmiselni*. Z nekim domnevno apriornim pojmom ne označujemo ničesar, racionalisti so si ga preprosto izmislili. Primer tovrstnega odgovora je Berkeleyjeva analiza pojma materialne substance: materije ni, zato lahko tudi pojem materialne substance vržemo med staro šaro filozofskih zabolod.

Pa poglejmo zdaj znanost, ki predstavlja osrednji predmet tega prispevka. Tudi o znanstveni dejavnosti, razvoju znanosti in znanstvenih teorijah si lahko zastavimo enaka vprašanja, kot so si jih empiristi: *ali je znanstveno početje smiselno in racionalno?*

Zdravorazumska predstava vsekakor je, da znanost opisuje in razлага svet "tako, kot ta v resnici je". Za običajnega človeka in verjetno večino znanstvenikov končni znanstveni rezultati niso plod naše domišljije, niso laž, niso v oblakih naslikani gradovi in niso pod vplivom naših strasti in želja, strahov in veselja. Skratka, znanstvena ugotovitev ne more biti odvisna od subjektivnih pogledov znanstvenikov na svet. Vse to sicer *lahko vodi* znanstvenika v njegovem delovanju, vendar ne vpliva na *vsebino* samega znanstvenega rezultata. Vendar pa s stališča zdravega razuma ne znamo natančno povedati, zakaj smo upravičeni govoriti o objektivnosti, smiselnosti in racionalnosti znanstvenih

¹ Predpostavko o obstaju vzročnih moči sem vseskozi pripisoval racionalistom. Bolje bi bilo reči, da obstoj vzročnih moči zagovarjajo *realisti* glede vzročnosti (ti so prepričani v *dejanski* obstoj vzročno-posledičnih vezi). Vendar bi to razpravo pretirano zapletlo. Konec koncev so racionalisti (običajno) tudi realisti glede vzročnosti.

² Racionalisti (realisti glede vzročnosti) so seveda našli vrsto pomanjkljivosti Ilumeove analize vzročnosti. Ena izmed njih je, da dejansko obstoječe zakonito sosledje dogodkov še ni zadosten razlog, da bi lahko že govorili o vzročnosti. Npr. dan *zmeraj* sledi noč, pa noč ni vzrok za dan. Ali pa: *zmeraj*, kadar živo srebro v barometru pada, se vreme poslabša, pa padec barometra ni vzrok za poslabšanje vremena.

opisov sveta. Ne nazadnje je možno, da ob natančnejšem premisleku ugotovimo, kako ta kar velikodušno pripisana lastnost neomajne objektivnosti in racionalnosti sploh ne drži. O podobnih vprašanjih poskušamo dati natančnejše odgovore kot filozofi znanosti.

Logični pozitivizem

Tudi v filozofiji znanosti obstajata tabor empiristov in "onih drugih". Te druge je težko opredeliti s skupnim imenom, ker ne predstavljajo enotne skupine. Če ima kdo rad etikete, v tej drugi skupini govorimo o racionalistih, potem o realistih glede znanstvenih teorij (po njihovem mnenju znanstvene teorije bolj ali manj natančno opisujejo svet tudi, kadar govorijo o neopazljivih predmetih, npr. o elektronih), o relativističnih in subjektivistih glede znanstvenih teorij (ti menijo, da ni bolj ali manj resničnih teorij, vse so v svojem času enako dobre in sprejemljive) in še koga bi našli. Vendar moj namen ni podati izčrpnega seznama vseh stališč. Omejil se bom le na tri: na logični pozitivizem (opisal bom stališča M. Schlicka in R. Carnapa), kritični racionalizem (K. Popper) in relativizem oziroma subjektivizem (T. Kuhn). Vseskozi pa nas bo zanimalo, zaradi česa so znanstvene trditve smiselne in zakaj – če sploh – lahko menimo, da je znanost racionalna.

Logični pozitivizem (včasih mu rečemo tudi *logični empirizem*) je verjetno najbolj zaznamoval filozofijo znanosti 20. stoletja. Njegove korenine segajo do skupine filozofov, naravoslovcev in družboslovcev, ki je med obema svetovnima vojnoma delovala na Dunaju in jo imenujemo dunajski krog (Wiener Kreis). Temeljna epistemološka predpostavka logičnega pozitivizma je empiristična: o svetu lahko smiselno govorimo le na temelju čutnega izkustva. Glede tega se ujema s klasičnimi empiristi. Se pa od njih tudi razlikuje. Empiristi (Locke, Berkeley, Hume) so hoteli ugotoviti, kdaj so *posamezni*

pojmi (ki so jim rekli ideje) smiseln, torej empirično upravičeni.

To osredotočenje na zgolj pojme povzroči težave, ker so tako razumljeni pojmi docela subjektivni. Konec končev je že Berkeley očital Lockovemu reprezentativnemu realizmu, da je nedodelan in da vodi v svoje nasprotje, to je v *skepticizem*. Težava je namreč naslednja: če duh zares "gleda" ideje, ne pa stvarnosti same, potem nikdar ne moremo biti prepričani, da ideja zares ustrezno predstavlja stvarnost. Če bi se želeli prepričati o ustreznosti, bi morali idejo *primerjati* s stvarnostjo. Morali bi se torej postaviti zunaj samih sebe (ali vsaj zunaj ideje) in "od zunaj" motriti idejo in stvarnost. To pa je nemogoče. Čutno izkustvo je torej subjektivno, vezano na določen kraj in perspektivo, zato samo zase ne more zagotavljati objektivne in obče veljavne vednosti. Logični pozitivisti so ta problem reševali tako, da so analizi empiričnega pomena pojmov/idej dodali empirično analizo *stavkov*. Stavki namreč obstajajo v svetu *neodvisno* od subjektivnega doživljanja.

To pa za znanost pomeni naslednje: če želimo pokazati, da je empirična in smiselna veda, moramo poleg utemeljenosti njenih pojmov v izkustvu nekaj podobnega pokazati tudi za stavke. Logični empiristi so to izrazili kot zahtevo po *smiselnosti stavkov*. Če bi bili zelo natančni, bi morali reči, da so smiselnost stavkov razumeli in definirali različno. Vendar lahko za osnovno razumevanje njihovega izhodišča sprejmemo naslednje *empiristično načelo* določanja smiselnosti stavkov: *Stavek je smiseln, če je v primeru njegove resničnosti svet videti drugačen kot v primeru njegove neresničnosti*. V tem načelu je še zmeraj ohranjeno empiristično izhodišče: svet moramo *zaznati* kot takšen ali drugačen, če je stavek resničen ali neresničen. Še zmeraj je torej prisotna subjektivnost: posameznik mora (bi moral) ob spremembah resničnostne vrednosti stavka zaznati sprememb v svetu. Glede tega logični pozitivisti torej nimajo

“boljše” ponudbe od empiristov. Lahko pa naredijo korak naprej k objektivnosti: po njihovem mnenju govorimo o *objektivnosti stavkov*, kadar obstaja *slošno soglasje* o njihovi resničnostni vrednosti. Ali drugače rečeno: kadar se vsi (ali večina) strinjam o resničnosti ali neresničnosti stavka, je njegova vsebina objektivno preverljiva. To včasih izrazimo tudi tako, da *objektivnost* definiramo kot *intersubjektivno preverljivost*. Če lahko vsebino stavka preveri kateri koli posameznik z normalno delujočimi čutili in obstaja soglasje o resničnostni vrednosti stavka, je vsebina le-tega objektivna. Klasični empiristi objektivnosti seveda niso mogli tako razumeti, saj posamezniki ne morejo primerjati svojih idej in se tudi ne morejo strinjati o njih. Ideje so nujno subjektivne.

Osredotočenje na stavke pa je logičnemu pozitivizmu prineslo še eno prednost: lahko so analizirali *logične odnose* med njimi. Lahko so ugotavliali, kateri stavki logično sledijo iz drugih, kateri so si v protislovju, kateri povzročijo, da so drugi stavki najverjetnejne resnični (ali neresnični), itd. Z eno besedo: celotne jezikovne sisteme so podvrgli *logični analizi*, med drugim tudi znanstvene teorije, ki po njihovem mnenju predstavljajo posebno vrsto jezika. Še drugače rečeno: če se omejimo na znanost, lahko rečemo, da so analizirali logično strukturo znanstvenih teorij. To vrsto analize jim je omogočil hiter razvoj logike in nekaterih matematičnih teorij konec prejšnjega in na začetku tega stoletja: stavčna in predikatna logika ter teorija množic je dala logičnim pozitivistom na razpolago močno orodje za analizo jezikovnih struktur.

Moritz Schlick in verifikacija

O nekem pojavi torej lahko nekaj vemo, če ga lahko opišemo s smiselnim stavkom, ali drugače, če ima stavek pomen. Ta pa je utemeljen v možnosti empiričnega (izkustvenega) spoznanja sveta.

Na svoj način je to empiristično zamisel formaliral tudi filozof Moritz Schlick. Po njegovem mnenju je *pomen* povednega stavka določen, če znamo navesti *okoliščine*, v katerih bi stavku bodisi pritrdirili bodisi ga zanikali. Okoliščine pa ne morejo biti katere koli, temveč moramo biti z njimi seznanjeni s čutnim izkustvom. Čutno izkustvo pa je Schlick spet razumel v klasičnem empirističnem smislu kot dano oziroma kot vsebino zavesti: “*Pomen* povednega stavka je na koncu določen le z danim.” (Schlick 1991, 41) To zamisel je Schlick (pa tudi drugi logični pozitivisti) izrazil še drugače, mnogo bolj znano. V tej enačici za stavek rečemo, da ima pomen, če lahko njegovo resničnost ali neresničnost *preverimo* ali *verificiramo* v čutnem izkustvu. Tako smo torej vsebino izraza ‘pomen povednega stavka’ definirali kot ‘*način njegove verifikacije*’. Kar pomeni, da sta izraza ‘pomen stavka’ in ‘verifikacija stavka’ *sinonimna*. Postopek je analogen tistem, ki smo ga srečali pri Humovi analizi pojma vzročnosti. Kot Hume trdi, da s pojmom vzročnosti mislimo (le) sosledje dogodkov, tako Schlick meni, da s pomenom stavka ne mislimo nikakršnega metafizičnega bavbava, temveč način, kako preverjamo, ali je stavek resničen ali neresničen. Schlick to izrazi takole: “Izreči pomen stavka je enako, kot izreči pravila, v skladu s katerimi naj bi stavek uporabljali, to pa je isto, kot če bi opisali način, po katerem bi ga verificirali (ali falsificirali). Pomen povednega stavka je metoda njegove verifikacije.” (Schlick 1975, 120) Vse to pa pomeni, da stavek sploh ni smiseln oziroma nima pomena, če ga ne moremo verificirati v čutnem izkustvu.

Kot zgled si oglejmo Schlickovo analizo nekako bolj filozofskega vprašanja *realnosti*. V zgodovini filozofije se je to vprašanje zastavljalo predvsem ob platonističnem realizmu, po katerem obstaja poleg materialnega sveta tudi svet intelegrabilnih predmetov, ki transcendira čutno zaznavne lastnosti in predmete, pa tudi

ob racionalističnih trditvah o obstoju lastnosti predmetov, ki jih s čutili ne moremo zaznati. Pogostokrat se vprašanje realnosti zastavlja tudi kot vprašanje *primarnosti* ali *prvotnosti* nekega dela stvarnosti (denimo duha ali materije). Empiristi so bili prepričani, da so ta vprašanja rešili z naslednjim načelom: "Samo dano je realno." Toda s tem so se po Schlickovem mnenju sami prepustili nedopustni metafiziki, ker so *vsebinam zavesti*³ – to je bilo *dano* – pripisovali (lastnost) realnost(i) in primarnost(i). Toda niti o primarnosti realnosti niti o realnosti kot takšni ne moremo izrekati smiselnih stavkov, ker v zvezi s tem nimamo izkustva. Posledico takšnega razumevanja čutnega izkustva smo že srečali pri Berkeleyju: dosledna izpeljava načela 'Samo dano je realno' vodi v metafizično stališče, ki zanika realnost zunanjega sveta. Temu pa lahko sledi edino metafizična razprava, ki nesmiselnim metafizičnim trditvam postavlja nasproti nesmiselne metafizične trditve o *primarnosti* in *obstoju kot takšnem* bodisi zunajduševne bodisi duševne realnosti. Ugotovitev o nesmiselnosti ne velja samo za stavke o primarnosti vsebin zavesti, temveč za še nekatere druge empiristične trditev o čutnem izkustvu. Tako denimo ne moremo smiselno trditi, da je dvoje doživetij dveh posameznikov *kvalitativno* podobno (da npr. enako doživljata neko barvo). Rečemo lahko samo, da se *strnjata* o vsebin in resničnosti nekega stavka ali, kar je bolje, da se strnjata o celotnem *sistemu stavkov* (ki se nanaša na posameznikova doživetja). Tudi takrat, kadar se strnjata o resničnosti oziroma neresničnosti *vseh* stavkov sistema, ne moremo vedeti, kakšna so doživetja, s katerimi sta verificirala stavke. Možno je celo, da se njuno doživljanje kvalitativno razlikuje in hkrati na enak način prekriva z ustreznimi stavki. Vendar za kvalitativne razlike ne moremo vedeti, ker o tej

plati doživljanja ne moremo reči ničesar smiselnega: "Povedni stavek, da dve doživetji dveh različnih subjektov ne samo zasedata isto mesto v strukturi sistema, temveč da sta si *poleg tega tudi* kvalitativno podobni, za nas nima pomena. Treba je pripomniti, da ta stavek ni neresničen, temveč brez pomena: sploh si ne moremo predstavljati, kaj naj bi označeval." (Schlick 1991, 45)

Podobno velja za zunajduševno realnost. Tudi materialnim predmetom ne moremo pripisovati eksistence kot takšne, ker takšnih stavkov ne moremo verificirati. Rečemo lahko le, da ima predmet neko lastnost (npr. barvo), ne pa, da je realen. O realnosti materialnih predmetov lahko govorimo kvečjemu v izpeljanem smislu: ko smo o nekem predmetu postavili veliko trditev in jih verificirali, lahko rečemo, da je predmet realen. Toda tudi v tem primeru je Schlick ohranil svojo verifikacionistično teorijo pomena stavkov, saj pojmom realnosti *definira kot kompleksni zakonoliki sistem verificiranih stavkov*.

Morda se zdi Schlickova analiza nekoliko odmaknjena od filozofije znanosti. Vendar to ne drži, saj so bili logični pozitivisti sprva tudi za znanstvene teorije in zakone prepričani, da imajo pomen prav zato, ker jih lahko verificiramo. Tudi s stališča zdravega razuma se nam zdi, da je objektivnost znanosti utemeljena prav v možnosti eksperimentalne verifikacije teorij. Po drugi strani pa filozofske, umetnostne in podobne teorije niso objektivne zato, ker jih ne moremo verificirati. Vzemimo trditev, da bog eksistira. Zanjo ne moremo reči niti, da je resnična, niti, da je neresnična. Je nesmiselna, ker je niti načelno ni možno verificirati. Podobno velja za ateizem: eksistence o neobstaju boga prav tako ne moremo verificirati, torej je tudi ateizem nesmiseln. Skratka, možnost ali nemožnost verifikacije je merilo, s katerim razlikujemo smiselne teo-

³ Vsebino zavesti predstavljajo npr. Lockove ideje ali Berkeleyeve čutne kvalitete.

retske sisteme (znanost) od nesmiselnih (filozofija, umetnost, religija).

Zamisel je sicer lepa, vendar za znanost nerodna. Preprost premislek namreč pokaže, da bi v skladu z merilom verifikacije tudi znanstvene teorije morale biti nesmiselne. To uvidimo, če se spomnimo, da so naravni zakoni pogosto izraženi v obliki *splošnih stavkov*. Poglejmo si primer preproste empirične zakonitosti: Vse kovine se na toploti raztezajo. S tem stavkom trdimo, da *vsekakšen* predmet, ki je kovina in ki ga segregamo, pretrpi neki razteg. Stavek se zdi povsem smiseln, torej naj bi ga bilo možno nekako verificirati. Vendar tega ne moremo storiti, ker nikakor nismo sposobni pregledati *vseh* kovin, ki so obstajale v zgodovini vesolja. Verifikacija je torej nemogoča, ker ne moremo poiskati vseh posamičnih primerov, ki udejanjajo zakon. Se pravi, da stavki, ki izražajo naravne zakone, v skladu z merilom verifikacije niso smiseln.

Kaj torej? Imamo dve možnosti. Lahko opustimo verifikacijo kot merilo določanja smiselnosti in pomenov stavkov. Lahko pa se tudi odločimo in trdimo, da izrazi, s katerimi izražamo naravoslovne zakone, sploh niso stavki in torej nimajo pomena v običajnem smislu. Filozofi so zagovarjali obe tezi. Schlick denimo se je odločil za drugo: po njegovem mnenju so takšni splošni jezikovni izrazi nekakšna *pravila sklepanja* na stavke, ki opisujejo prihodnje dogodke. Seveda je možno braniti takšno trditve, vendar se ne zdi najverjetnejša. Možna nadomestila za verifikacijo kot merilo določanja smisla stavkov pa si bomo ogledali v nadaljevanju.

Rudolf Carnap in indukcija

Tudi avstrijski filozof in fizik Rudolf Carnap je bil sprva prepričan o možnosti določanja pomena stavkov z verifikacijo. Ob vseh težavah z verifikacijo je vsaj za stavke teorije to zamisel opustil. Je pa vseskozi ostal

prepričan o temeljni vlogi čutnega izkustva pri določanju pomena vseh izrazov. To svoje prepričanje je izrazil na različne načine, saj je vsak problem, ki ga je neka predpostavka prinašala s seboj, poskušal rešiti na novo. Nekako pa je stalno očitno Carnapovo hotenje pokazati, da lahko *upravičeno* sklepamo iz stavkov o posamičnih, konkretnih pojavih, ki so utemeljeni v čutnem izkustvu, na stavke teorije, torej *splošne stavke* o predmetih, ki jih z našimi čutili *ne moremo opazovati* (npr. na zakone subatomarne fizike). V več svojih delih je tudi oblikoval načela *induktivne logike*, s katerimi lahko količinsko določimo stopnjo upravičenosti prepričanja o nekem stavku/hipotezi na podlagi obstoječe evidence (tj. eksperimentalno/izkustveno pridobljenih podatkov).

Poleg metod sklepanja iz posamičnega na splošno, s katerimi lahko pokažemo upravičenost sprejetja teorij in hipotez, je analiziral tudi vsebinsko plat teorijskih pojmov in stavkov: koliko lahko sploh govorimo o smiselnosti teorijskih izrazov, zaradi česa so smiseln, in če jim ne moremo pripisati 'empiričnega pomena', zakaj jih potemtakem sploh sprejmemo.

Kot sem že omenil, stavkov o naravoslovnih zakonih ne moremo označiti za smiselne, če sprejmemo verifikacijo kot merilo smiselnosti. Razlog je preprosto logično dejstvo, da bi za splošne stavke, ki izražajo zakone, morali poiskati vse konkretne primere udejanjanja zakona, česar pa ne moremo storiti. Drugi "šok" za logične pozitiviste je bila ugotovitev, da so stavki o teorijah in zakonih zmeraj sestavljeni iz tako imenovanih *dispozicijskih pojmov*. Z njimi označujemo lastnosti predmetov, da nekaj *lahko* povzročijo ali se jim nekaj *lahko* pripeti, čeprav se z njimi *nič takšnega dejansko ne dogaja*. Dispozicijske lastnosti so npr. topljivo, vnetljivo, lomljivo, hlapljivo itd. Za sladkor npr. pravimo, da je topljiv v vodi. To lastnost pa ima tudi takrat, kadar *ni* v vodi. Topljivost je vzeta iz vsakdanjega izkust-

va, vendar analogne primere najdemo v vseh naravoslovnih teorijah. Npr. masa je dispozicijski pojem, saj nam masa nekega predmeta pove, kakšen *bi* bil pospešek predmeta, če *bi* nanj delovala neka sila (tudi kadar dejansko *ne* deluje). Drug primer dispozicijskega pojma je denimo 'magneten'.

To pa je za empiristično stališče neprijetna zadeva, ker se zdi, da dispozicijskih pojmov *niti načelno* ne moremo definirati na temelju čutnega izkustva (ali z izrazi jezika opazovanja, kot je to v kasnejših delih označil Carnap). Kako naj bi potekalo ugotavljanje, ali je neka stvar denimo topljiva v vodi? Lahko jo potopimo v vodo, vendar takrat ni več topljiva, ker se pač raztopi. Je pa topljiva takrat, kadar *ni* v vodi. Vendar takrat, ko je *ni* v vodi, njene topljivosti ne moremo empirično preveriti, saj se v tem primeru ne razaplja.

To nerodnost so logični pozitivisti poskušali rešiti na več načinov. Prvi je, da so poskušali dispozicijsko lastnost definirati z *okoliščinami*, v katerih neki predmet je, in *reakcijami*, ki se v teh okoliščinah dogodijo. Topljivost sladkorja bi tako lahko definirali s *potapljanjem* sladkorja v vodo in njegovim naknadnim *raztapljanjem*.

Okoliščine in reakcija nanje seveda so čutno zaznavne in v skladu z empiristično zgodbo. Žal pa lahko v tem predlogu definicije dispozicijskih pojmov najdemo vsaj dve luknji. Prvič, okoliščin, v katerih bi lahko preverjali dispozicijsko lastnost, je namreč *neskončno* mnogo (sladkor lahko potopimo na neskončno mnogo načinov v neskončno mnogo primerkov vode). Tudi reakcije na okoliščine se lahko med seboj zelo razlikujejo (recimo v odvisnosti od vsebnosti sladkorja v vodi se spreminja tudi njegova topljivost). Torej pomena dispozicijskega pojma ne bi mogli dokončno določiti, kar pa ni skladno z običajno rabo teh pojmov. Drugič, ni jasno, kako lahko nekemu predmetu pripisujemo dispozicijsko lastnost, kadar dejansko ne vplivajo nanj okoliščine, v katerih bi ustrezno

reagiral. Zdi se, da tedaj temu predmetu sploh ne moremo smiselnopravno pripisati dispozicijske lastnosti. Lahko pa si celo zamislimo, da neka dispozicijska lastnost sploh nikdar v zgodovini vesolja ni bila v okoliščinah, v katerih bi lahko opazili primerno reakcijo. Ali tedaj sploh ne moremo govoriti o tej lastnosti predmetov? Zdi se, da kljub temu lahko.

Drug predlog se glasi, da dispozicijske pojme definiramo kot protidejstvene pogojnike, s katerimi opišemo le *možno* situacijo (za katero ni nujno, da se je res pripetila). V tem primeru je dispozicijski pojem po vsebini enak naslednjemu pogojniku: če bi bil predmet v določenih okoliščinah (če bi ga npr. potopili v vodo), bi reagiral na določen način (bi se raztopil). Toda tudi ta definicija ni posebej posrečena za logične pozitiviste, ker se v njej pojavlja pojem *možnosti*. Empiristi pa so bili zmeraj zelo previdni, kadar je bil govor o možnosti ali nujnosti (običajno se reče modalnosti), ker ne enega ne drugega ne moremo neposredno čutno izkusiti. Zato smo si zadali za nalogu analizirati možnost in nujnost (modalnost) z empirističnega stališča. Kar pa seveda ni preprosta naloga.

Konec concev pa se mnogim (ki niso empiristi) zdi, da je empiristična zgodba o dispozicijah sploh zgrešena. Z dispozicijskimi lastnostmi predmetov ne mislimo okoliščin in reakcij nanje in jih z njimi tudi ne moremo razložiti. To lahko storimo le s teorijsko predpostavko o *dejanski strukturi* predmetov, ki ni dostopna čutnemu izkustvu. Kadar govorimo o topljivosti sladkorja, mislimo na njegovo molekularno strukturo, ne pa na njegovo možno ali dejansko potapljanje v vodo in njegovo reakcijo na okoliščine, v katerih se je znašel. Opis molekularne strukture pa je že del teorije, ki je ne moremo tako preprosto prevesti v jezik empirije.

Kakor koli že, Carnap je (med drugim tudi) zaradi težav z dispozicijskimi pojmi opustil zamisel, da lahko teorijske pojme v *celoti* definiramo z empiričnimi izrazi. Lahko jim

damo le *delno empirično interpretacijo*. To storimo s tako imenovanimi *korespondenčnimi pravili*, ki povezujejo neke teorijske stavke s stavki jezika opazovanja. S temi stavki teorijskim pojmom pripišemo empirične in jih tako empirično interpretiramo. Carnap opiše primer korespondenčnega pravila takole:

"(Korespondenčno) pravilo lahko poveže teorijski termin 'masa' s predikatom opazovanja 'težji od' na naslednji način: (če je u težji od v, je masa od u (tj. masa koordinatnega področja u, ki ustreza u) večja od mase v))." (Carnap, 172)⁴

Mase neposredno čutno ne zaznavamo, lahko pa težo. Zato je s korespondenčnim pravilom teorijski pojem mase vsaj delno empirično interpretiran. Podobno velja npr. za pojem topote: topote (kaj šele kinetične energije molekul) čutno ne zaznavamo, zato pa zaznamo temperaturo nekega telesa. Zvezo med obema pojmomoma vzpostavi korespondenčno pravilo, s katerim delno empirično interpretiramo pojem topote.

Ampak empirična interpretacija teorijskih pojmov s korespondenčnimi pravili je lahko le delna. Razlogov je več. Prvič, priejanje teorijskih in empiričnih pojmov s korespondenčnimi pravili ni oblika *eksplicitne definicije*: rekli smo, da npr. pojem 'mase' ni *sinonimen* s pojmom 'teže' (kakršen bi v eksplicitni definiciji moral biti). Drugič, teorijskim pojmom ne moremo prirediti vseh možnih empiričnih vrednosti, ker vseh pač ne moremo izmeriti (npr. pojem mase lahko definiramo le za ne premajhne in ne prevelike vrednosti). Tretjič, s korespondenčnimi pravili lahko z izkustvom povežemo le tiste teorijske pojme, ki so najbljžje izkustvu. Drugi

so z izkustvom povezani kvečjemu z definicijskimi verigami v navezi z empirično že interpretiranimi teorijskimi pojmi. Dodatno lahko zanje rečemo le, da dobijo pomen *znotraj teorije*, tj. s celoto sprejetih aksiomov in izpeljanih trditev.

Nerodno pa je, da je takšna posredna in znotrajetorska definiranost pojmov značilna predvsem za *temeljne pojme* znanstvenih teorij. Zdi se, da s korespondenčnimi pravili tako temeljnih pojmov, kot je 'elektron' ali 'psi-funkcija', ne moremo neposredno povezati z izkustvenimi pojmi. To pa temeljne pojme znanosti (vsaj na prvi pogled) naredi zelo podobne metafizičnim, kot sta npr. pojem boga ali absolutnega: odmaknjene od izkustva.

Težavo je Carnap odpravil z uvedbo pojma *empirične smiselnosti* teorijskih izrazov.⁵ Neki teorijski izraz *t* je *empirično smiseln* (empirično signifikanten), če sta izpolnjena dva pogoja: (1) na njegovi osnovi lahko napovedamo opazljiv dogodek *d* (vključiti smemo tudi del ali celotno preostalo teorijo), (2) brez izraza *t* ob sicer nespremenjenih predpostavkah bi dogodka *d* ne mogli napovedati. Če neki izraz nima nobene vloge v napovedovanju dogodkov, je empirično nesmiseln (ni empirično signifikanten). To velja npr. za pojem absolutnega, saj z njim ne moremo napovedati nobenega prihodnjega dogodka.

Carnap je torej empirično smiselnost/signifikanco teorijskih izrazov definiral z možnostjo *napovedovanja* opazljivih dogodkov in teorije tako rekoč *empirično izpraznil*. Tako nimajo več funkcije *opisovanja* sveta, temveč *napovedovanja* prihodnjih dogodkov. Niso realistični opisi, temveč le

⁴ Glej opombo 10.

⁵ Pojem *empirične smiselnosti* ni več povezan s vprašanjem, kaj z empirično smiselnim izrazom *razumemo*, torej kakšen pomen ima. Gre za vprašanje *empirične uteviljenosti* izraza ali še drugače, za vprašanje, ali je izraz povezan z empirijo.

orodje za dosego nekih pragmatičnih ciljev. Takšno stališče označujemo kot *instrumentalizem*. Ta sam po sebi ni nič napačnega. Morda je le v nasprotju s pričakovanji, ki jih človek goji ob empirističnih izhodiščih. Na začetku se zdi, da bodo empiristi svet opisali. To vsekakor obljudljajo. Obljudljajo tudi, da v njihovem opisu ne bo fantastičnih primesi. Teh res ni. Toda na koncu tudi opisa sveta nekako ni: klasični empirizem je končal v subjektivnem idealizmu in zunanjem svetu kar odpravil, logični pozitivizem pa glede zunanjega sveta – ali vsaj njegove strukture – modro molči in se zadovolji z napovedovanjem prihodnjih dogodkov. Kaj bi rekli? Morda pa je tako in se je treba le privaditi.

Karl Popper in falsifikacija

Carnap torej meni, da je racionalnost in smiselnost znanosti utemeljena v čutnem izkustvu. To je *neovrgljiv fundament* vsega vedenja. Čutno izkustvo je temeljno bodisi pri induktivnem sklepanju, ko iz izkustvenih, singularnih stavkov pospoljujemo in postavljamo hipoteze, bodisi ko poskušamo s teorijami napovedovati prihodnje opazljive dogodke in ko teorijo uporabljamo le kot instrument za napovedovanje (in ne opisovanje). Izkustvo in stavki opazovanja so zmeraj poslednji razsodnik.

Karl Popper s Carnapom ni istega mnenja. On meni, da je racionalnost v *načinu raziskovanja* v znanosti ali *postopku* postavljanja in preverjanja znanstvenih hipotez. Za Popperja je torej racionalnost znanosti v *metodi znanstvenega raziskovanja* in ne izhaja neposredno iz posamičnih pojmov ali stavkov. Razlog je v tem, da nobenega stavka – tudi stavka opazovanja ne – ne moremo dokončno verificirati, potrditi ali po empirični poti pokazati, da je resničen. Racionalno

lahko le *raziskujemo* in *mislimo*.

Metoda znanstvenega raziskovanja sestoji v *postavljanju hipotez* in poskusih njihove ovržbe ali *falsifikacije*. Gre za stalno, nikdar končano igro med teorijami in eksperimenti: znanstveniki teorijo postavijo, nato pa jo z eksperimenti poskušajo ovreči.

Eksperimentirajo tako dolgo, dokler (ponovljivi) eksperimentalni rezultati teoriji zares ne nasprotujejo in torej pokažejo njenu neresničnost. To pomeni, da so teorije le hipoteze in niso nikdar dokončne.

Predstavljam le *domneve*, ki naj bi jih v prihodnosti ovrgli. Metoda postavljanja hipotez in njihovega falsificiranja – ali na kratko metoda *falsifikacije* – je racionalna, ker gre za obliko *deduktivnega*, torej *logično veljavnega sklepanja*. Poglejmo si na primeru, kako lahko falsificiramo neko hipotezo.

Rekli smo že, da so zakoni izraženi s splošnimi stavki. Primer smiselnega empiričnega zakonskega stavka je:

(1)Vsi labodi so beli.

Iz njega lahko logično izpeljemo stavek:

(2)Obstaja labod, ki je bel.

Ko je kapitan Cook v Avstraliji odkril črne labode, je bil upravičen trditi:

(3)To je črni labod. (Pri čemer je pokazal na črnega laboda.)

Iz tega je lahko logično izpeljal:

(4)Obstaja labod, ki ni bel.

Trditvi (2) in (4) pa sta si v protislovju, kar pomeni (ker je trditev (3) dobljena po empirični poti), da je hipoteza (1) neresnična oziroma falsificirana.

Z znanstvenega stališča ni racionalno sprejeti katere koli hipoteze, temveč le tisto, ki izpolnjuje naslednja dva pogoja. Prvič, pojasnevati mora pojave, za katere iščemo pojasnitev⁶, in

⁶ Pojasnitev ima obliko deduktivnega sklepa: iz naravnega zakona in stavkov, ki opisujejo dejanske okoliščine, logično deduciramo stavek, ki opisuje pojav, za katerega smo iskali pojasnitev.

drugič, obstajati mora *logična možnost* njene falsifikacije. Hipoteza 'Vsi labodi so beli' je racionalna, ker izpolnjuje oba pogoja. Prvič, z njo lahko pojasnimo belo barvo predmeta, ki ga opazujemo: iz ugotovitve, da je ta predmet labod, in iz zakona, da so vsi labodi beli, lahko logično deduciramo, da je ta predmet bel. Drugič, ne samo, da to hipotezo *lahko falsificiramo*, temveč smo jo tudi *dejansko falsificirali*. To sicer pomeni, da je neresnična, vendar tudi, da jo je bilo racionalno sprejeti. Če neka hipoteza ne izpolnjuje enega izmed obeh pogojev, je metafizična. Takšna je npr. – vsaj domnevam tako – Descartova hipoteza, ki jo predpostavi v svojem dokazu za božje bivanje: "*Manj popolno ne more biti vzrok za bolj popolno.*" Te trditve nikakor ne moremo falsificirati, zato je metafizična in nesmiselna.

Možnost falsifikacije je torej značilnost *empiričnih teorij* in zakonov: "Teorija je 'empirična' oziroma 'ovrgljiva', kadar množico vseh sploh možnih bazičnih stavkov nedvoumno razdeli v dve neprazni podmnožici: v množico tistih stavkov, s katerimi je v protislovju, ki jih 'prepoveduje' – imenovali jo bomo množica vseh ovrzib teorije – in v množico tistih, s katerimi ni v protislovju, ki jih 'dovoli'." (Popper 1984, 53) Teorijo pa lahko ovržemo s stavki, ki opisujejo z izkustvom spoznane pojave. Te stavke Popper imenuje *bazični stavki* (*Basissätze*) ali *stavki za preverjanje* (*Prüfsätze*). Gre torej za tiste singularne stavke⁷, ki – če so resnični – ovržejo teorijo. Odnos med izkustvom in singularnimi stavki Popper razume drugače kot logični pozitivisti. Po njegovem singularnih stavkov enako kot splošnih ne moremo dokončno verificirati z izkustvom. Vsak, tudi singularen stavek vsebuje namreč tudi

splošne pojme. Njihova vsebina pa je že *teorija v malem*, saj predpostavljam, da se predmeti z neko lastnostjo vedejo *zakonito*.

Vzemimo stavek 'Na tem stolu spi mačka'. Če ga sprejmemmo kot resničnega, gre za podmeno, da predmet na stolu, ki je mačka in ki spi, udejanja celo vrsto zakonitosti: spi (kar je kompleksen zakonit pojav) in je mačka (kar je verjetno še bolj kompleksen zakonit pojav). Stavkov, ki opisujejo vse te zakonitosti, pa ne moremo verificirati s *končnim številom doživetij*, temveč jih lahko poskusimo le falsificirati z drugimi bazičnimi stavki. Bazične stavke lahko torej enako kot teorije le *preverjam* oziroma jih poskušamo *falsificirati*. To pa pomeni, da nobenemu bazičnemu stavku ne moremo *dokončno* pripisati resničnosti. Tudi zanje *zmeraj* obstaja možnost falsifikacije. Ker bazični stavki niso *utemeljeni* v izkustvu, se moramo zanje pač *odločiti*.

Seveda se odločamo za tiste, ki so dobro preverjeni in so torej pogostokrat prestali falsifikacijski preskus.⁸ Toda to ne pomeni, da jih ne bomo več preverjali z drugimi stavki in da bodo tudi takrat prestali preizkus.

Ker za teorije in za bazične stavke obstaja stalna možnost ugotovitve njihove neresničnosti, je po Popperjevem mnenju bistvena značilnost racionalnega mišljenja *zmotljivost*. Zaradi nenehnega poudarjanja potrebnosti kritičnega preverjanja vseh znanstvenih trditev, predvsem pa postavljenih hipotez, Popperjevo teorijo imenujemo tudi *kritični racionalizem*. Seveda pa preizkušana teorija največkrat prestane test falsifikacije. Toda to ne pomeni, da smo jo potrdili (kot je menil Carnap). Še zmeraj je namreč možno, da se bo v prihodnje izkazala kot neresnična. Neuspeli poskus ovržbe teorijo le *okrepi*.

Popper zavrača tudi trditve o racionalnosti

⁷ S singularnimi stavki opisujemo konkretnе predmete, dogodke itd. Primer singularnega stavka je 'Tukaj na stolu spi mačka'.

⁸ Pri tem ne smemo zamešati *psihologije z logično analizo znanosti*. Običajno je res, da čutno izkustvo štejemo kot dober razlog za sprefejje bazičnega stavka. Toda to je *psihološko dejstvo*, ki ni povezano z racionalno metodo znanosti.

induktivnega sklepanja. Prvi razlog se skriva v logično nepremostljivem prepadu med *posamičnim* in *omejenim* izkustvom in pojmi, ki so *univerzalni*. Zaradi omejenosti našega izkustva ne moremo racionalno sklepati na splošno, obče veljavno vsebino. Drugi razlog pa zadeva *načelo* indukcije, ki ga tudi ne moremo racionalno upravičiti. To načelo namreč ne more biti apriorno (s tem bi nasprotovalo temeljnemu izhodišču empiristične epistemologije), zato ga lahko upravičimo le z izkustvom. Torej moramo navesti primere induktivnih sklepov, zaradi katerih smo bili upravičeni sprejeti naše načelo. Toda te sklepe moramo ponovno upravičiti, tokrat z induktivnim načelom višjega reda. Ampak tudi tega moramo upravičiti z induktivnimi sklepi in tako naprej v neskončnost. Načela indukcije torej ne moremo racionalno upravičiti zaradi neskončnega regresa.

Naj povzamem. Po Popperjevem mnenju je edino racionalna metoda postavljanja *domnev* in njihovega *zavračanja*. Racionalnosti ne moremo iskati v utemeljenosti vsebin pojmov, niti v razumu, niti v čutnem izkustvu, temveč v zavestno izbrani *zmotljivosti*. Takšna je znanost in takšne morajo biti vse trditve (tudi npr. politične), če naj bodo racionalne. Kjer se pričenja govor o nezmotljivosti in dokončnosti, tam se pričenja dogmatizem.

Tudi Popperjeva teorija žal ni brez težav. Če namreč sprejmemo falsifikacijo kot merilo, s katerim razlikujemo med smiselnimi hipotezami znanosti in nesmiselnimi trditvami metafizike, moramo iz znanosti kot nesmiselne izločiti vse hipoteze, ki se izrekajo o eksistenci nekega predmeta. Poglejmo si to na primeru. Na podlagi kvantne mehanike lahko deduciramo trditve, da ne obstaja kepa plutonija, ki bi imela premer, večji kot 1000 km. Kako bi potekala falsifikacija trditve, da obstaja kepa plutonija, večja kot 1000 km? Ker ta trditve po podmeni ni resnična, bi

moralni pregledati *celotno* vesolje, kajti šele tedaj bi ugotovili, da takšne kepe res ni. Pri falsifikaciji torej naletimo na analogen problem, kot je pri verifikaciji splošnih stavkov: ne prva ne druga naloga ni izvedljiva.

Thomas Kuhn in družbeni konstruktivizem

Carnap in Popper si nasprotujeta v mnogih podrobnostih. Sta si pa edina glede temeljnih stvari. Oba menita, da je znanost racionalna: za Carnapa zato, ker lahko njene pojme verificiramo (o tem je bil prepričan vsaj na začetku), potem zaradi induktivne upravičenosti teorij in hipotez in zaradi utemeljenosti/povezave vsebin vseh pojmov v/s čutne(i)m izkustvu(om). Za Popperja pa je racionalna zaradi metode postavljanja domnev in poskusov njihove ovržbe, torej zaradi deduktivne metode falsificiranja hipotez, in zato, ker se nenehno zaveda zmotljivosti svojih trditv. Oba tudi menita, da je v znanosti rast znanja kumulativna: večje znanje se kaže v vse splošnejših hipotezah, ki pojasnjujejo vse več in vse bolj raznolike pojave. Po stališču obeh razvoj poteka racionalno, torej po nekih logičnih zakonitostih (bodisi na podlagi induktivne bodisi deduktivne logike). To tudi pomeni, da lahko teorije med seboj logično primerjamo (ene so bolj splošne, druge manj, ene so utemeljene v drugih ipd.). Zato lahko govorimo o napredku znanosti. Prav tako sta oba prepričana o ostri meji oziroma razliki med opazovanjem (denimo eksperimentalnimi podatki) in teorijo: teorija, npr. kvantna mehanika, ne vpliva na način našega opazovanja sveta, in narobe, čutno izkustvo je takšno, kakršno je, ne glede na teorijo, ki jo zastopamo.

Tej sliki znanosti je ugoverjal fizik in zgodovinar znanosti Thomas Kuhn na začetku 60. let. Njegovo podobo znanosti lahko strnemo v naslednje trditve: ni ostre ločnice med opazovanji in teorijo; znanost ni kumulativna, zaradi česar ne moremo govoriti o napredku;

metodološke enotnosti znanosti (niti v najsplošnejši podobi verifikacije, indukcije ali falsifikacije) ni, so le ohlapno povezane discipline z različnimi metodološkimi prijemi; teorij, ki si sledijo, med seboj sploh ne moremo primerjati. Mnogi so ta Kuhnova stališča razumeli kot zagovarjanje *iracionalističnega* pogleda na znanost, zmernejši interpreti pa njegovi teoriji vidijo *relativizem* in *subjektivizem*.

Kuhn je svoja stališča črpal iz konkretne *zgodovinske* analize znanosti in njenega razvoja. Ta po njegovem mnenju poteka v štirih stopnjah: normalna znanost, kriza, revolucija, nova normalna znanost. Oglejmo si najprej *normalno znanost*. V normalni znanstveni dejavnosti znanstveniki *rešujejo uganke*, ki so s sprejetjo teorije načelno že rešene. Uganke sestavlja prenos te teorije na področja, ki jih še ni zajela, v vse natančnejšem opisu pojavov, ki jih teorija implicira, in v vse bolj zapletenem eksperimentalnem delu v njenem okviru (denimo v vse bolj natančnem določanju kvantitativno izmerljivih veličin, ki so s stališča teorije pomembne). Kuhn sicer dopušča, da gre v navedenem smislu med obdobjem normalne znanosti za kopičenje znanja, vendar nikakor ne gre niti za verificiranje niti falsificiranje teorij, še najmanj pa za *zavestno* in *nagčrtno* postavljanje domnev in poskuse njihove zavrnitve.

Po Kuhnovem mnenju je poglavitni razlog za *nenačitanje* znanstvenikov k verificiranju ali falsificiranju teorij ta, da med normalno znanstveno dejavnostjo delujejo v okviru *paradigme*. Tega pojma Kuhn sicer ni natančno definiral, vendar zadostuje, če razumemo paradigma kot množico *skupnih metod, standardov in temeljnih prepričanj*, ki si jih deli skupina (navadno generacija)

znanstvenikov. Še drugače lahko rečemo, da z znanstveno paradigma mislimo na nekakšno *celovito povezanost* vsakega dela znanosti z vsakim drugim: noben element ne obstaja neodvisno in ločeno od preostalih v znanosti. To velja celo za stvari, za katere bi pomislili, da so povsem avtonomne: npr. za izbiro in način eksperimentalnega dela. Po Kuhnovem mnenju je eksperimentiranje zmeraj *vodenos teorijo*: znanstveniki eksperimentatorji načrtujejo le tiste poskuse, ki so smiseln glede na teorijo, medtem ko drugih možnih eksperimentalnih okoliščin ne opazijo ali pa se jih ne domislijo. Pri tem pa velja, da ne poskušajo verificirati teorije, ker so jo že tako ali tako sprejeli za resnično. Poskušajo dobiti le nove rezultate na njenih temeljih. Enako velja za falsifikacijo: znanstveniki nikakor ne eksperimentirajo zato, ker bi nameravali sprejetjo teorijo ovreči. Lahko rečemo celo več: eksperimentalne okoliščine so zmeraj *videne* oziroma *interpretirane* glede na teorijo. Zato iste eksperimentalne podatke in ista opazovanja zagovorniki *različnih* teorij vidijo *različno*. Naj Kuhnovo zamisel ponazorim z nekoliko neresničnim primerom.

Denimo, da obstajata dve teoriji, zakaj živo srebro v termometru podnevi naraste, ponoči pa upade. Po prvji je razlog za to večja kinetična energija molekul živega srebra (torej večja toplota), po drugi pa drobceni duhovi škratki, ki ponoči spijo, podnevi pa se prebudijo, tekajo naokrog in zato tiščijo živo srebro narazen. Zagovorniki obeh bodo eksperimentirali tako, da bodo na podlagi svoje teorije dobili kar se da natančne in s teorijo skladne podatke. Niti eni niti drugi pa ne bodo iskali primerov, s katerimi bi ovrgli lastno hipotezo. Če pa bi se pojavili teoriji domnevno nasprotujoči podatki, bi uvajali nove, dodatne pojasnitve, s katerimi bi jo lahko ubranili.⁹ Za 'molekularneže' in

⁹ Ugovor teoriji škratkov bi lahko bil, da se možljivi pozimi in poleti enako prebujajo, pa se vendarle živo srebro pozimi ne razteza tako živahnko kot poleti. Teorijo lahko rečimo z dodatno hipotezo, da škratke pozimi zebe in se zato tiščijo drug k drugemu.

'škrateže' pa je treba tudi reči, da živijo vsak v svojem svetu: prvi v svetu molekul in atomov (in tako rekoč "vidijo" atome živega srebra), drugi pa v svetu škratkov (in povsod "vidijo" škratke).

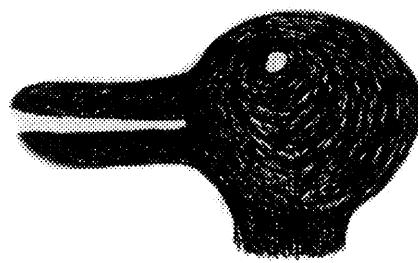
Znanstveniki, ki delujejo v okviru ene paradigmе, torej niso posebej drzni in avtistični. Rešujejo le probleme, ki so rešljivi s sprejeto teorijo in dostopni obstoječim eksperimentalnim metodam. Njihov namen ni iskanje novih teorij in eksperimentov, ki bi dano teorijo ovrgli. Vse to pa je tudi razlog, zaradi katerega po Kuhnovem mnenju ne moremo govoriti o ostri meji med opazovanjem in teorijo.

Toda zgodi se, da tudi lepe stvari minejo, in naenkrat se pojavi *kriza*. Sprožijo jo eksperimentalni podatki, ki jih nikakor ni mogoče dovolj elegantno in sistematično uskladiti s staro teorijo in ki so toliko sitni, da jih ni več mogoče spregledati. Vendar tudi takšni podatki nimajo tako hitrega učinka, kot je menil Popper. Teorije ne ovržejo takoj, temveč le sprožijo iskanje nove. Šele, ko je ta oblikovana, so vzpostavljene možnosti za zamenjavo teorij ali *znanstveno revolucijo*. Toda tudi zdaj zamenjava ne poteka logično gladko. Zagovorniki stare se na vse pretege upirajo sprejeti novo: poskušajo postaviti dodatne hipoteze, s katerimi bi pojasnili neprijetne podatke, sklicujejo se na prihodnost, ko bodo odkrili pojasnilo v okviru stare teorije, krivijo pomanjkljivo izvedene eksperimente ali pa preprosto zanikajo pomen navedenih podatkov. Za upiranje novemu imajo predvsem osebne razloge. Navadno gre za uveljavljene znanstvenike, ki so zaposleni na univerzah ali institutih in so si svoja mesta pridobili s staro teorijo. Če bi bila sprejeta nova, bi lahko izgubili pridobljeni ugled in materialni položaj. Zato se nova teorija običajno uveljavi šele z zamenjavo generacij na univerzah. To komolčarsko in že kar pretepaško ozračje med zagovorniki različnih paradigm pa še podkrepiti Kuhnova primerjava znanstvenih

revolucij s političnimi boji: enako kot v politiki zmaga tisti, ki je prepričljivejši in močnejši; v znanosti prevlada tisti, ki se mu uspe uveljaviti.

Ta opis zamenjave paradigm oziroma teorij ne kaže razvoja znanosti v kaj prida lepi luč in je vsekakor daleč od racionalne slike razvoja, ki prevladuje pri logičnih pozitivistih. Tezo o iracionalnosti ali vsaj relativizmu znanosti pa še podkrepiti teza o *logični neprimerljivosti* teorij. Bistvo argumenta v prid zadnji tezi je, da se v različnih paradigmah pomenska sestavina jezika v celoti razlikuje (četudi se morda uporablja enaki izrazi), tako pa tudi celotna *podoba* sveta, v kateri živijo zagovorniki različnih paradigm. Poglejmo si, kako je to videti ob zamenjavi paradigm.

Kakršni koli že so odnosi med zagovorniki različnih paradigm, v nekem trenutku se znanstvena revolucija dopolni. To pomeni, da je znanstvena skupnost sprejela novo paradigmo. S tem pa pride do radikalne spremembe v znanosti in celotnem doživljanju znanstvenikov. Kuhn primerja spremembo paradigmе z versko spreobrnitvijo, v kateri se spreobrnjencu njegovo življenje in celoten svet zazdita povsem predugačena. Tudi sprememba paradigmе ima za posledico spremembo *celovite podobe* (Gestalt) sveta. V ilustracijo tega navaja Wittgensteinovo podobo race/zajca.



Narisano podobo lahko zaznavamo le kot raco ali le kot zajca. Med obema lahko preklapljam, nikdar pa ne moremo zaznavati

obeh hkrati. Tudi ne moremo ločiti (čistega) opazovanja od ozadne *interpretacije* opaženega: kadar del podobe interpretiramo kot kljun, vidimo raco, kadar pa isti del interpretiramo kot ušesa, vidimo zajca. Ne moremo pa nečesa videti brez interpretacije.

Podobne spremembe zaznavanja opazimo tudi med študijem seznanitev s teorijo ima za posledico drugačno videnje sveta. Vse to Kuhn opisuje takole: "V okviru nove paradigmе pričnejo znanstveniki uporabljati nove naprave in z njimi iskati nove stvari. In kar je še pomembnejše, med revolucionijami znanstveniki vidijo nove in druge stvari, če se s starimi napravami razgledujejo na mestih, ki so jih nekoč že raziskali. Skorajda se zdi, kakor da bi znanstveno skupnost nenadoma prestavili na drug planet, kjer se znani predmeti pokažejo v novi luči, hkrati pa se jim pridružijo še neznani. (...) Znane spremembe vizualnih podob se kot najpreprostejši modeli takšnih premen znanstvenikovega sveta izkažejo za zelo poučne. Kar so bile v tem svetu pred revolucijo race, so po revoluciji zajci. Nekdo, ki je najprej videl zunanjost škatle od zgoraj, kasneje vidi notranjost od spodaj. Spremembe te vrste so običajne spremljajoče okolišine znanstvenega izobraževanja, četudi večinoma potekajo počasneje in skoraj nikdar se ni mogoče povrniti k izhodišču. Pri pogledu na višinsko kartu vidi študirajoči črte na poli papirja, nasprotno pa je to za kartografa slika nekega dela pokrajine. Ob pogledu na fotografije plinske komore vidi študirajoči zamešane in prekinjene črte, fizik pa posnetek znanega subatomarnega procesa." (Kuhn 1976, 123)

S spremembo teorije in celotne paradigmе znanstveniki zaživijo v novem svetu ali vsaj v novi podobi sveta. Kot enega izmed zgledov Kuhn navaja prehod iz Ptolemejeve geocentrične slike sončnega sistema v heliocentrično. Po revoluciji nekdo, ki opazuje Luno, vidi drug(ačen) predmet, kot ga je videl pred revolucijo. Luna preprosto dobi drugo podobo. To

je torej še en razlog, zaradi katerega je neupravičeno domnevati, da med teorijo in opazovanjem poteka ostra meja. Čutne zaznave namreč zmeraj interpretiramo glede na teorijo, ki jo zagovarjamo. Temu včasih rečemo, da je opazovanje zmeraj *obloženo* s teorijo.

Celovitost teorije in opazovanja je eden izmed razlogov, zaradi katerih teorij med seboj ne moremo primerjati (kot boljših ali slabših, bolj ali manj resničnih). Je pa še nekaj razlogov, ki preprečujejo primerjavo. Tako je porevolucionarna paradigma oblikovana v drugačnem jeziku kot predrevolucionarna, torej imajo izrazi jezika drugačen pomen. Nadalje uporabljajo znanstveniki nove eksperimentalne metode, medtem ko stare (ki so se ohranile) interpretirajo drugače kot v zamenjani paradigmi. Zato se je spremenil tudi svet. Kar pomeni, da logična primerjava pred- in porevolucionarne teorije ni možna. Primerjali bi ju lahko le, če bi premogli neutralno merilo. Tega pa ni, imamo le celovite paradigmе. To pa tudi pomeni, da kopičenja znanja ni: opuščeno paradigma preprosto pozabimo.

Zaradi gestaltpsihološke slike sveta lahko pri Kuhnu govorimo o konstrukciji opazljivega sveta. Ker pa tega s teorijo konstruira neka znanstvena skupnost, ki je zmagala v družbenem boju za prevlado neke paradigmе, gre za *družbeno konstrukcijo čutno zaznavnega sveta*. To pa je neposredno nasprotje objektivnosti opazovanja, kakor so ga razumeli logični pozitivisti.

Naj za konec še v tabeli prikažem nekatera Carnapova, Popperjeva in Kuhnova stališča.

Sklep

Prispevek sem napisal nekako 'od logičnega pozitivizma do Kuhna'. Hkrati sem navajal kritike logičnih pozitivistov, tudi eno nerodnost Popperjeve teorije, o Kuhnovi pa nobene kritične besede. Zato bi se ob branju napisanega lahko vzbudil vtis, da so se logični

pozitivisti, pa tudi Popper, v vsem motili in da so po mojem mnenju zaradi svoje filozofske ozkoumnosti zašli v slepo ulico. Vse prej kot to!

Z nenehnim poudarjanjem potrebe po jasnosti in zdravim čutom za stvarnost so lahko le vzor vsem, ki menijo, da filozofija ni orakeljsko govoričenje, temveč kar se da jasna analiza dejstev, ki niso dostopna eksperimentalnim znanostim. Želel sem le opozoriti na probleme, ki se zastavlajo ob logično-pozitivističnih tezah in jih je *nekako* treba razvozlati. Kuhnovo teorijo sem predstavil kot nasprotje pogledov na znanost, ki so jih zagovarjali logični pozitivisti. Nisem pa imel nameна navajati kritičnih pripomb k njegovi teoriji. O resnici pa se, tako kot glede vsega v filozofiji, na koncu koncev mora odločiti vsak sam.

Literatura

Carnap, R.: "Metodološka narav teorijskih pojmov", v Sesardić, N., *Filozofija nauke*, Nolit, Beograd.¹⁰

Hacking, I. (1983): *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kuhn, T. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Popper, K. (1984): *Logik der Forschung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Schlick, M. (1975): "Meaning and Verification", v Schliechert, H., *Logischer Empirismus – der Wiener Kreis*, Wilhelm Fink Verlag, München.

Schlick, M. (1991): "Positivism and Realism", v Boyd, R., Gasper, P., Troud, J. D., *The Philosophy of Science*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Schurz, G. (1983): *Wissenschaftliche Erklärung: Ansätze zu einer logisch-pragmatischen Wissenschaftstheorie*, Universität Graz (doktorska disertacija), Gradec.

Stegmüller, W. (1989): *Hauptströmungen der Gegenwart Philosophie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Struktura in razvoj znanosti

CARNAP	POPPER	KUHN
racionalna	racionalna	iracionalna/subjektivna
verifikacija	falsifikacija	ni enotne metode
indukcija	okrepitev teorij	ni verifikacije in falsifikacije
temelj vednosti v opazovanju	temelja vednosti ni, zmotljivost	zagovarjanje lastne teorije
ostra meja med teorijo in opazovanjem	ostra meja med teorijo in opazovanjem	ostre meje med teorijo in opazovanjem ni
kumulativna rast znanosti, napredek	kumulativna rast znanosti, napredek	znanost je zgodovinska

¹⁰ V knjigi žal ni mogoče ugotoviti, kdaj je bila izdana.

Marjan Šimenc

Obravnava Protagore pri temi spoznanje

Kadar se učitelji filozofije pogovarjamo med seboj, bi od drugih radi zvedeli predvsem, kaj oni delajo v razredu in kako se z dijaki lotevajo posameznih tem, ko pa sami poskušamo opisati dogajanje med poukom, se nam ta opis pogosto zdi tako dolgočasen in brez duha, da potrebujemo kak izgovor, da o njem sploh lahko pišemo. Zato bom v ta opis svoje obravnave Protagore vključil nekaj razmislekov o problemih poučevanja filozofije nasploh. Povezani so z dvema strahovoma, ki se v nekem smislu izključujejo, pa vendar se nas oba lotevata. Prvi strah je, da je filozofija za gimnazijce pretežka, drugi pa, da je za gimnazijce ne bi preveč poenostavili.

Zdi se, da je pouk filozofije v srednji šoli nemogoča naloga, če je naš cilj zvesto in natančno predstaviti (pustimo za zdaj ob strani, ali je tako predstavitev sploh mogoča) posameznega filozofa. Če se kot učitelji sicer zadosti potrudimo in preštudiramo vse potrebno, se ustavi pri dijakih. Ne pozna jo zadosti zgodovinskega ozadja in so pre malo razgledani v filozofiji, da bi sledili naši razlage.

Ta govor o nemožnosti poučevanja temelji na temelju argumentu: ker dijaki ne poznajo celote (zgodovine, filozofije), ne morejo razumeti njenega dela (naše trenutne razlage). A na ta hermenevtični krog in gibanje med "še ne razumem" in vselej "že razumem" je obsojena vsaka interpretacija. Očitek, da se nam je kompleksnost izmuznila, nastane, ker izhajamo iz napacne podmene, da je edino celota tisto, kar hočemo, in da do te celote ni mogoče po delih, temveč kar takoj in vse naenkrat. Našo celoto, do katere smo se tudi sami dokopali postopno, hočemo naenkrat preliti v dijake. In nam seveda ne more uspeti. Toda če sprejmemo to opozorilo, se

odgovemo celoti in popolnosti ter se zadowljimo z delom in delnim, naletimo na nov problem.

Rastko Močnik nekje razvija paradoksalno stran interpretacije takole: če interpretacija ni zunaj interpretiranega dela, je odvečna, saj nam ne pove nič drugega kot delo samo; če pa ni znotraj njega, ni več interpretacija, saj z njim niti ni več povezana. Učiteljem filozofije ne gre zgolj za interpretacijo dela, temveč hkrati za njegovo uporabo pri pouku, tako da dilema dobri drugo obliko: kdaj je raba avtorja in njegovih stališč, izpeljav, filozofije še interpretacija, kdaj pa postane zloraba. In večkrat se zdi, da smo učitelji ujeti prav v to dilemo: ali biti čim bolj zvesti avtorju in vsem detailom njegovih izpeljav ali pa to čim bolj razumljivo predstaviti dijakom – ali torej ustreči avtorju ali dijakom.

Toda tudi to v resnici ni naša dilema, saj nam ne gre za filološko zvestobo avtorjem iz preteklosti, temveč hočemo z njihovo pomočjo dijakom približati nekatere probleme, ki niso samo filozofski, temveč tudi njihovi lastni. Sam trditve nekaterih filozofov uporabljam, vendar jih ne poskušam do potankosti razložiti: avtorji niso sami sebi namen, obravnavamo jih, ker je tisto, kar so poskušali misliti, zanimivo tudi za nas in ker nam bo tisto, kar so domisili, pomagalo pri našem razmisleku. Da pa jih ne bi zlorabil ali da jih vsaj ne bi izrecno napačno uporabljal, je treba med pripravami na učno uro preštudirati osnovno literaturo o njih. To znanje ni potrebno učencem, potrebno je učitelju. Tako lahko pri pripravi na vsako uro ločimo tisto, kar je za učitelja, od tistega, kar je za učence, v kakšnem razmerju pa bo oboje, je stvar posamezne ure. Učitelj mora poznati tematiko, to podrobno poznavanje ozadja pa ni nujno za dijake. In napaka je, če jim hočemo vse bogastvo ozadja posredovati zelo na hitro. Kajti "zasuli" jih bomo z več podatki, kot so jih v tako kratkem času sposobni sprejeti, premisliti in uporabiti. Ozadje potrebujemo, da bomo znali sestaviti

uro, izbrati zgleda, ki privedejo v bistvo problema, in dijakom pomagati pri premisleku, ne pa zato, da z njim čim bolj zapolnimo šolske ure. Njihovega razmisleka ne kaže blokirati z vnaprejšnjim prikazom lastne razgledanosti v filozofiji. Za pouk filozofije torej velja: Ničesar preveč, zlasti pa ne preveč tiste vednosti, ki da odgovore, še preden imajo dijaki kakšno vprašanje.

Kako (korektno) uporabiti filozofa Protagora pri temi spoznanja? Najprej si poglejmo, kakšna razлага Protagore je v Sloveniji tradicionalna, kako ga predstavljajo pri nas dostopni (in tako pri nas zgodovinsko vplivni) učbeniki in zgodovina filozofije.

Janko Kos v svojem pionirskem učbeniku leta 1973 zapiše: "Ohranil se je njegov znameniti izrek: Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, nebivajočih, kako niso. S tem je želet povedati, da je vsaka stvar takšna ali drugačna samo glede človeka, njegove čute, izkustvo, hotenje ali korist. Spoznanje je torej zmeraj subjektivno in relativno."¹ Sofiste pozneje poveže še s skepticizmom, tako da s Protagoro poveže tri ideje: subjektivno, relativizem, skepticizem; to je samo gola predstavitev njegovih trditev, brez razlage, tehtanja argumentov in analize uporabljenih pojmov. To mora dodati bralec sam.

Frane Jerman označi Protagoro takole: "Svoje temeljno filozofske stališče je izrazil s stavkom: 'Vseh stvari mera je človek, bivajočih, kako so, nebivajočih, kako niso.' S tem homo mensura stavkom je uvedel v filozofijo spoznavnoteoretski subjektivizem. Po Platonovi razlagi v dialogu Teaitet v tem stavku 'človek' ne pomeni človeka nasploh,

ampak vsakega posameznika posebej. Protagorovo sporočilo govori o tem, da je resnica stvar posameznika, da je torej relativna, saj je mogoče o isti stvari imeti tako in drugačno mišljenje: '... ali porečeva, da je veter sam po sebi mrzel ali nemrzel, ali pa bova verjela raje Protagori, da je mrzel le za tistega, ki ga zebe, za onega, ki ga ne zebe, pa ne' (ibid). Protagora je ta skepticizem (se pravi dvom o splošni veljavnosti resnic) uporabljal v polemiki z jonskimi filozofi, z njihovimi teoretskimi spekulacijami. Temelj sofističnega skeptičnega relativizma je skrit v domnevi, da izvira vse spoznanje v čutilih, katerih sporočila pa so varljiva. Takemu nauku v spoznavni teoriji, ki so mu edino okno v svet čutila, pravimo senzualizem."²

Protagora je predstavljen z izrekom, podana je njegova interpretacija s konkretnim primerom, taka teorija spoznanja je klasificirana kot subjektivizem, relativizem, skepticizem in senzualizem. Učiteljevi razlagi je prepuščeno, kaj natančno te oznake pomenijo, kakšna je razlika med njimi in kaj bi pomenila trditev tega filozofa, če bi imel v mislih 'človeka nasploh'.

Za oba pionirska učbenika je značilno, da pri obravnavi zgodovine filozofije navedeta Protagorovo trditev in kako jo gre razumeti: Jerman s konkretnim primerom ponazorji, kaj pomeni, oba pa preiskavo argumentov in temeljitejšo analizo pojmov prepustita bralcu oziroma učitelju.

Pri Marii Fürst in Donaldu Palmerju Protagore ni, zato ne omogočata primerjave. Zanimiva pa je knjiga, ki je v marsičem določala slovensko razumevanje Protagore in oba navedena

¹ Janko Kos: *Temelji filozofije za gimnazije*, CZ, Ljubljana 1973, str. 43. Janko Kos je pred tem izdal *Oris filozofije* (CZ, Ljubljana 1967); *Temelji* so zasnovani kot zgodovina filozofije, *Oris* pa obravnavo posamezne filozofske discipline, vsebina obeh učbenikov pa je zelo podobna, kar dovolj nazorno priča, da med zgodovinskim in problemskim pristopom ni nujno velike razlike. V *Orisu* najdemo Protagora pri obravnavi skepticizma: "Tem nasproti (tradicionalni religiji, morali in spoznanju) so (sofisti) postavljali trditev o relativnosti in subjektivnosti vsega spoznanja. To je storil zlasti Protagora (480–411) s svojim načelom: 'Človek je merilo vseh stvari'. kar pomeni, da je vsaka stvar tako ali drugačna samo glede na človeka, njegove čute, izkustvo, hotenje ali korist." (str. 179)

² Frane Jerman: *Filozofija*, DZS, Ljubljana 1992, str. 28.

učbenika, namreč Vorländerjeva *Zgodovina filozofije*: "Znameniti temeljni Protagorov stavek se glasi 'Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, nebivajočih, ko niso.' In sicer pri tem 'človek' ni pomenil človeka nas-ploh, ampak, če smemo verjeti Platonovemu Teaitetu (152A), pa tudi poznejšim izročilom, kratko malo posamezni individuum s svojimi sprejemljivimi predstavami in občutki. Vsaka predstava ima relativno resnico, namreč za zaznavajočega človeka ob določenih pogojih njegovega vsakokratnega zaznavanja. Ni občevljavnih resnic; bolniku npr. se zde nekatere reči drugačne kot zdravemu človeku, prezebajočemu se zdi veter mrzel, tistemu, ki ga ne zebe, pa ne itn. Kot za heraklijce je tudi za Protagoro vse v večnem teku. O isti stvari je mogoče imeti dvoje nasprotnih in vendar enako upravičenih mnenj. To je popoln relativizem in, kolikor se opira na čutno zaznavanje kot edini vir spoznave (tako je mogoče razlagati njegov nauk, in zdi se, da se Protagora ni zavaroval pred tako razlagom), senzualizem. Vendar rabi ta relativizem Protagoru predvsem za to, da bi ljudi odvrnil od (po njegovem neplodnih) teoretičnih spekulacij in jih usmeril k praktičnim nalogam življenja. (...) Zasluga tega prvega sofista je, da je razločno pokazal meje in subjektivnost človeškega mišljenja. Seveda je bila njegova kritika hkrati naperjena sploh proti možnosti vsakršnega objektivnega in občevljavnega spoznanja. (...)"³

Zanimivo pri Vorländerju je predvsem tisto, kar v razlagi ostane nepojasnjeno. Zlasti za učitelja, ki mora za to imeti posluh in sam

anticipirati ta mesta, ki bodisi predpostavijo neko znanje bodisi nadaljnje branje. Ničesar od tega dijaki nimajo. Vorländer ob razlagi pravi, da ni občevljavnih resnic, nato jih sam takoj navede nekaj. Ni občega, izraz "prezebajoči" pa sam meri na nekaj občega. In pravi, da je mogoče imeti dvoje nasprotnih mnenj, pa tega ne pojasni: različni ljudje imajo lahko različna mnenja o isti stvari, o tem, ali ima lahko isti človek o isti stvari v istem oziru lahko nasprotna mnenja, pa od Protagore ne izvemo nič. Pri pouku je pomembno dodati kvalifikacijo "v istem oziru" in opozoriti dijake (drugače nas bodo opozorili sami), da je lahko nekaj hkrati večje in manjše: večje od enega predmeta in manjše od drugega, ne more biti pa neko drevo večje in manjše od istega drevesa. (Seveda je – zaradi korektnosti, pa tudi silne domiselnosti dijakov – treba dodati "ob istem času", kajti pred petimi leti je bilo lahko manjše, danes pa je večje.) Taki detajli, in pozornost na take detajle (ki imajo lahko obliko vprašanja: "Ali je lahko drevo hkrati večje in manjše?"), ne pa tista zgodovinska in filološka dejstva, ki z bistvom Protagorove trditve nimajo nič, pripravijo dijake, da o stvari res misijo in je ne vzamejo zgolj kot dejstva, ki si jih je treba zapomniti in nato počasi prepustiti pozabi.

Vendar pa Vorländer le daje nekaj opore za interpretacijo Protagorove trditve. Da je ta za Protagoro bistvena, je razvidno iz vseh treh obravnavanih del. Vendar se samo Vorländer (in delno Jerman) resneje loti interpretacije in opozori, kot vsi interpreti od Platona do Hegla⁴, na večnačnost besede človek, ki

³ Karl Vorländer: *Zgodovina filozofije I*, Slovenska matica, Ljubljana 1977 (1968), str. 64–65.

⁴ V Heglovem besednjaku imata možni razlagi besedice človek obliko, bodisi "vsak človek po svoji posebnosti, naključni človek" bodisi "človek po svoji umni naravi in obči substancialnosti". Hegel vidi v trditvi dva momenta: "vse, kar je objektivno, obstaja samo za zavest ... vse je samo relativno, je, kar je, samo v odnosu do zavesti", je prvi moment. Pomembnejši pa je drugi: "Subjekt je tisto, kar deluje, kar določa, on proizvaja vsebino ..." Nato stavek parafrazira z "Pojav je resnica", in opozori na njegovo protislovnost. Stavek namreč trdi, da nič ni tako, kot se kaže, hkrati pa naj bi bilo to, kar se kaže, resnica. Njegov sklep je: resnica je prav pojavljanje; pojav je čutna bit, ki se ukinja, je ravno to gibanje. Vendar je ta moment biti-za-drugo samo eden od momentov, če ga prikazujemo ločeno od drugih, gre za enostranost – "prav tako nujen je moment biti na sebi". Hegel: *Istorijska filozofija 2*, Bigz, Beograd 1983, str. 27–33.

določa naše razumevanje stavka. Navaja primere in tako olajša razumevanje trditve (spet primere, ki jih najdemo že v Platonovemu *Teaitetu*), pa tudi razumevanja pojma relativnost, ki je ob Protagori ključen.

Zakaj ta pregled učbenikov? Odločilna dilema, s katero smo začeli in s katero se sreča vsak, ki poučuje filozofije, je ne kaj, temveč kako. Kje je meja poenostavitev, ki je ne smemo prestopiti, in kaj je minimum, da nas bodo dijaki razumeli. Zdi se, da gre torej za dvojno merjenje oddaljenosti: koliko se smemo oddaljiti od kakega filozofa in koliko se smemo oddaljiti od dijakov. Brž ko si stvar podrobnejje ogledamo, pa je videti, da je dilema pravzaprav lažna.

Obstajajo različne interpretacije istega filozofa, nobena ni vseobsegajoča, tako da se razлага ne oddalji od stvari same, temveč jo šelev vzpostavi. In tudi razumevanje dijakov ni nič vnaprej danega, njihov jezik, v katerega naj bi prevajali filozofske govorice, ni homogen ali statičen, tako da to ni posredovanje dveh trdih polov, temveč proces, v katerem prideta oba do svoje refleksije: filozofija in implicitno samorazumevanje dijakov. Vendarle gre pri tem vendarle za neko dvojnost, ki je ni smiseln prehitro odpraviti in vztrajati, da je resnica samo v posredovanju. Seveda je posredovanje realnost, s katero imamo pri pouku opravka, a če ga hočemo misliti, je treba malo dlje vztrajati pri dvojnostih, tudi če niso začetne, temveč se vzpostavijo skozi proces. Namreč dvojnost za učitelja in za učenca.

Temu ustrezata tudi dvojna izvedenost učitelja: vedeti mora, kakšna je standardna interpretacija v filozofiji, pa tudi, kako dijaki standardno razumejo neki problem. Prvo se da ugotoviti s študijem primarnih virov in učbeniških razlag, drugo pride z izkušnjo poučevanja. Filozofija tako sicer ne privoli v samoumevno, vendar to ne pomeni, da z njim nima opravka. Samoumevno pri pouku filozofije nastopa na obeh straneh, pri dijakih in

pri filozofih. Obstaja tisto, kar je samoumevno za dijake, in tisto, kar je samoumevno na ravni filozofije – samoumevnost glede stanja raziskave, standardnih interpretacij, običajnih opredelitev pojmov. Samostojno mišljenje in reševanje problemov poteka na ozadju nekega predrazumevanja (tistega, kar se predpostavi kot samoumevno) in med raziskavo nekega problema se proizvaja novo samoumevno.

Kako se torej sam lotim obravnave? Po kratkem uvodu o sofistikih in Protagori preprosto napišem na tablo Protagorovo trditev in pozovem dijake, naj jo interpretirajo. To je tudi skoraj vse, kar lahko povem vnaprej. Od tod so ure zelo različne. Najprej je za dijake težavna beseda "merilo". Kaj pomeni, da je človek merilo? Kaj je merilo? Kako je lahko človek merilo? Pomembno je, da opazijo večznačnost oz. nedoločenost pojma človek. Če je nihče ne opazi, povprašam, kako naj ga razumem.

Od njih tudi zahtevam zglede za vsako razlag, ki jo ponudijo. Če so v popolni zadregi, sam navedem standardne zglede, ki jih uporablja že Platon: "Ali ni včasih tako, da ob pihanju istega vetra enega izmed naju zebe, drugega pa ne?" En zgled je dovolj, pa je jasno, kako razumeti človeka in kako merilo. In dijaki dodajo še svoje primere: kozarec se zdi enim pol poln, drugim pol prazen. Po mojem je bistven uvid dijakov, da na nekaterih področjih trditev velja (morje se nekomu res zdi tudi poleti prehladno za kopanje, v Moskvi pa se nekateri kopajo sredi najhujše zime; nekaterim se zdi modra barva lepa, drugim ne – o okusih se ne razpravlja itd.), na drugih pa nikakor ne. In za topoto vode obstaja neko objektivno merilo – termometer. Kdaj torej trditev velja? Odgovor je: ko govorimo o okusih in včasih ko govorimo o čutilih. Kdaj ne velja: za znanost. Oziroma natančneje: za znanstveno spoznanje je bistveno, da je ponovljivo.

Pojmi, ki jih želim uvesti, so relativno/absolu-

lutno, subjektivno/objektivno in pogosto tudi na sebi/za nas. Če pa o tem nisem prej govoril, tudi videz (pojav)/resnica. Bolj kot za historičnega Protagoroma gre za nekaj stališč v spoznavni teoriji, ki so dijakom blizu. (Radi rečejo "Vse je relativno" in ta stavek lahko ovržemo enako, kot so Grki napadali Protagoro: če je merilo vseh stvari človek, velja tudi za to trditev, torej tudi sama ne more meriti na občo veljavnost.) Hkrati se ob obravnavi Protagore, njegove stave na posameznika, ne bojim pritegniti – če gredo dijaki sami v to smer – absolutne svobode Sartrovega subjekta ali Kantov subjekt (človek kot tak), ki sam vzpostavlja lastno izkustvo, ali Fichtejev jaz, ki postavlja jaz in nejaz.⁵

Tu se spet zastavi vprašanje, ali nismo tako v nevarnosti, da bodo dijaki interpretirali Protagora napačno. Sam namreč nima nič s filozofijo subjekta, saj jo vpelje šele Descartes na začetku novoveške filozofije: "Vsa zavest o rečeh in bivajočem v celoti se speljuje nazaj na samozavest človeškega subjekta kot neomajnega temelja gotovosti."⁶ Če o subjektu in subjektivnosti govorimo v povezavi s Protagorom, smo poznejšo filozofijo projecirali v zgodnejši čas in zgrisili specifičnost Protagorovega stališča, ki ne izhaja iz novoveške subjektivnosti.

Heidegger tako v *Evropskem nihilizmu* opozarja prav na to razliko med Grki in

novim vekom. Protagorov stavek se v Heideggrovih razlagih tako glasi: "Vseh reči (tistih namreč, ki jih človek uporablja in rabi in ga tako stalno obdajajo – hremata, hrestai) mera je (vsakokratni) človek, prisotnih, da tako prisostvujejo, kot prisostvujejo, tistih pa, ki jim ni dano prisostvovati, da ne prisostvujejo" (ibid, 128). In bistvena napaka je, če bi iz enakosti uporabljenih besed sklepali na enakost metafizičnih stališč. Bivajoče Protagori ne postane "dostopno s tem, da Jaz kot subjekt predstavi objekt" (ibid, 130). Človek dojema tisto, kar je v njegovi okolini dostopno. Prisotno je vselej dostopno, se pravi neskrito. Skratka, grško človek ni subjekt, ki postavlja objektivnost, nikjer ni govor, da se mora bivajoče ravnat po subjektu, temveč ego, ki je v odnosu z odprtostjo, neskritostjo in spada v njen okoliš.

Ob tem ugovoru ne postane očitna samo nevarnost, ki se ji izpostavljamo, temveč tudi usmerjenost našega branja Protagore. Ob njem poskušamo reflektirati sedanja "filozofska" stališča dijakov, ki so nekako fragmentarno in implicitno zajeta že v njihovem besednjaku, vendar besed, ki jih znajo uporabiti, ne znajo prav razložiti. Bistvena je refleksija filozofije, ki jo dijaki v nasebni obliki že imajo. Samo vzporedno obravnavanje različnih filozofov ni sporno.

Tudi Heidegger razvija razliko med

⁵ "Jaz prvotno postavlja nasploh svojo lastno bit." "V jazu postavljam deljivemu jazu nasproti deljni ne-jaz." Johann Gotlieb Fichte: *Osnove celotnega vedoslovja*, v Izbrani spisi, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 109 in 120.

⁶ Martin Heidegger: *Evropski nihilizem*, CZ, Ljubljana 1971, str. 122.

⁷ S to sedanjostjo mislim na dvoje: na družbeno sedanjost in dijakov sedanjost. Pieter Mostert ("Understanding Students' Relativism", *Metaphilosophy* 1986/2-3) opozarja, kako se je zgodovinsko spremenjalo poučevanje etike na Nizozemskem. V šestdesetih je imelo predvsem kritičen cilj: "pokazati, da običajne in splošno sprejete vrednote niso ne absolutne ne samoumevnne" (str. 200). Družbeni razvoj je kmalu pripeljal do očitnosti tega stališča, tako da so se bistveno spremenili cilji poučevanja: "Glavni problem je postal vprašanje – ko je moralni pluralizem postal splošno sprejet –, ali je vse dovoljeno. Poučevanje etike je bilo posvečeno iskanju temeljev in omejitve v splošnem permisivne družbe" (str. 201). Cilji poučevanja se spremenijo, ko se spreminja družba. Pa ne samo zato, ker bi morali šolski predmeti slediti njenim imperativom, temveč, kot opozarja Grant H. Cornwell ("From Pluralism to Relativism and Back", *Teaching Philosophy* 1991/2) ker so "študenti v tej starosti tako natancično ogledalo popularne kulture", in dodaja tezo, ki jo je tudi vredno razmisliti pri poučevanju filozofije, "naša kultura pa je danes konsistentno in nekritično objektivistična, ko gre za dejstva, in relativistična, ko gre za vrednote" (str. 14).

Descartesom in Protagoro, da bi laže razumeli Nietzscheja, zato sопostavitev različnih filozofskih stališč ravno poudari specifičnost vsakega. Posamezna filozofska stališča postanejo jasnejša, če se jih bere skupaj z drugimi: na primer empirizem z racionalizmom, Kantovo etiko z utilitaristično. Tako se izostri neki poudarek. Drugi momenti res ostanejo v ozadju, primerjani pa postane razumljiv. Vendar je morda sporno prav izhajanje iz refleksije dijakov. Filozofi uporabljajo besede specifično, ista beseda še ne pomeni, da gre za isti pojem.

Ko Alasdair MacIntyre v *Zgodovini etike* opozarja, da je pravičnost le zelo zasilen prevod za grški termin diakosyne, opozarja na nekaj, kar je značilno za vse filozofske termine. Zelo znani primeri so grški logos, arhe, hyle, ousia, iz česar bi sledilo, da bi morali pri vsakem filozofu uporabljati posebne, njemu lastne pojme in jih ne prevajati v današnji splošni besednjak, ki zabriše različno rabo pojmov pri različnih filozofih. Zato, po tem pogledu, nujno zabredemo v težave, če dijakom, ki ne poznajo vsega ozadja in posebnih filozofskih konceptov, ki so na delu, prepustimo interpretacijo. Če hočemo razumeti Protagorov izrek, ga moramo najprej prevesti v ustrezni filozofski jezik. In Heidegger je pokazal, kako je to mogoče narediti.

Težava tega pogleda je, da zahteva preveč. Filozofski jezik ni vselej tako zelo individualiziran, in tudi ko je, se ravno med prevajanjem vzpostavlja razumevanje. Čeprav je nekatere izraze iz vsakdanjega jezika morda smiselnopustiti in jih nadomestiti z ustreznimi filozofskimi, je ustreznost filozofskega besednjaka treba pokazati, kar spet pomeni neki dialog z

jezikom, ki ga dijaki obvladajo. Ta dialog je najlaže vzpostaviti, če kar sami razlagajo filozofske vsebine. Naloga učitelja pa je, da posreduje tam, kjer opazi razlike, in opozarja na filozofsko specifiko. Tudi če dijaki nujno napačno razlagajo izrek, je ta napačna razlagaj koristna. Včasih se zdi, da je dijake celo smiselnopozoriti na zgrešene zdravorazumske razlage, kajti če jih sami niso opazili, niso zadosti upoštevali lastnega vsakdanjega izkustva. Tiste, ki kot zelo globoko-umno sprejmejo trditev, da je vse nastalo iz vode, je pač smiselnopozoriti, da je ta trditev očitno napačna in nesmiselna, saj vsi "vemo", in tudi Grkom v Talesovem času je bilo očitno, da vse ni nastalo iz vode. Prvi test razumevanje je, ali dijaki znajo zavrniti zdravorazumske ugovore. Zato mora učitelj v razredu zastopati tudi vsakdanjo samoumevnost in zdravo pamet.

Na drugi strani je prav ob vsakdanjem povernem jeziku⁸ nabrano izkustvo dijakov, saj z jezikom že dobimo fragmente implicitne filozofije. Na ravni jezika je filozofija za dijake že relevantna, ne da bi sami to opazili, in na teh točkah se nanjo tudi najlaže navežejo. Ne samo zato, ker jim je tu filozofija najbližja; ampak ker tu že imajo neko implicitno, nereflektirano in neartikulirano filozofijo, ki jo je treba reflektirati, sicer bo ovirala drugačen razmislek. Seveda bo prišla na površje ob obravnavi posameznega filozofa, zato je mogoče začeti kjer koli, vendar se je je najpametnejše lotiti tam, kjer je ne soocimo s preveč kompleksnim Drugim. Tako vzporejanje pomaga pri refleksiji lastne kulture, a včasih je elementarna refleksija lastne kulture pogoj, da se sploh srečamo z Drugim.

⁸ Poudarjanje specifike in posebnosti in nedostopnosti filozofske misli tudi popolnoma zanemari moment, ki ga poudarja filozofija vsakdanjega jezika. Ta po Austinu že vsebuje množico distinkcij, v katerih je nakopičena vednost minulih generacij, in to vedno je pri pouku filozofije smiselnopozoriti. Res je, da ta vsakdanja govorica samo vzpostavlja razlike in se giblje na ravni razuma. Toda moment heglovskega uma, ki ločene pojme poveže v konceptualno mrežo, predpostavlja, da je razum že opravil svoje delo.

Sicer pa se pri branju specialistov za antično filozofijo pokaže, da Protagorova trditev na dobesedni ravni ne zahteva nujno posebnega dešifriranja. Jonathan Barnes v avtorativnem pregledu *The Presocratic Philosophers* ne vidi težav na ravni konceptov, temveč prej pri razlagi.⁹ V razlagi stavka vidi dva izraza, ki ju je treba natančneje opredeliti: človek in mera. Pri razlagi obeh se opre na Platonovo interpretacijo Protagorove trditve v *Teaitetu*: "Ali ne misli tako, da so zame stvari take, kakršne se kažejo, in sicer meni, zate pa take, kakršne tebi? Človek pa si tako ti kakor jaz."¹⁰ Človeka gre torej razumeti generično in ne kot posameznika. Merilo pa pomeni, kot se meni zdi oziroma kakšne se kažejo meni. Grški *phainestai* je mogoče razumeti na dva načina; kot subjektivno: tako se meni zdi, tako jaz gledam; ali pa objektivno: stvari se tako kažejo vsem, ne samo meni.

V končni analizi je Protagorova teza: vsako spoznanje je moje spoznanje.¹¹ Čeprav tega Protagora ni razvil, se teza da povezati z ekstremnim empirizmom: če vednost temelji na izkustvu, izkustvo pa je vselej posameznikovo izkustvo, je vednost vselej posameznikova vednost¹². Barnes doda: "Protagora je bil nedvomno relativist, subjektivist in idealist ... Toda te oznake so stare, utrujene in večznačne" (ibid, str. 551). To drži. A hkrati

so del jezika, ki ga dijaki (nereflektirano) uporablajo, in del filozofske terminologije. Poglejmo standardno razlago Protagore v referenčnem *Oxford Companion to Philosophy*: "... teza, da so čutni videz in vsa prepričanja resnična za osebo, ki jih ima; po najbolj verjetni konstrukciji doktrina poskuša odpraviti objektivnost in resnico. Napadla sta jo Demokrit in Platon (v *Teaitetu*), češ da ovraže sama sebe: če so vsa prepričanja resnična, je resnično tudi tisto, da vsa prepričanja niso resnična. Ta obtožba spodleti, ker zanemari relativizacijo resnice v tej teoriji, lahko pa jo takole preoblikujemo: teorija se sama pokoplje, če kot objektivno resnico zatrjuje, da ni objektivne resnice, ali pa zgolj postavlja subjektivno resnico, da ni objektivne resnice. Toda nekaj razglašati za subjektivno resnico sploh ni trditev. Tako trditev bodisi sama sebe zavrača bodisi ne trdi ničesar."¹³

Tudi tu je vpeljan močan konceptualni aparat: resnica, subjektivno, objektivno, relativno, in vse bolj je jasno, da mora resna obravnava Protagore ne samo razložiti njegovo trditev, temveč predvsem izdelati orodje, s katerim se bomo lotili interpretacije. Raven filozofije se meri po tem, na kateri ravni si zastavlja vprašanja, in raven filozofije je vselej raven pojma. Ker pa pri pouku sproti izdelujemo miselno orodje, ki ga potrebujemo, gre odnos

⁹ Stavek namreč povzame zelo preprosto: "Človek je merilo: videz je bit. To je filozofsko jedro Homomensurats." Jonathan Barnes: *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1982 (1979), str. 541.

¹⁰ Anton Sovr: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988 (1946), str. 140. Podobno pravi Sokrates v Kratilu: "Se pravi: kakršne se meni zde stvari, takšne so za mene, a kakršne se zde tebi, takšne so za tebe." (386 A)

¹¹ Ibid, str. 551.

¹² Barnes Protagorovo pozicijo lepo formalizira. Za trditev tipa "Bratje Marx me spravijo v smeh" lahko rečemo, da so subjektivne trditive, ker vključujejo izraz, ki se nanaša na govorca. Zanje tudi velja, da lahko velja trditev A in ne-A, če trditev izražata različna govorca. Trditev tipa "Drevo je polomljeno," pa so objektivne trditive: ne vključujejo nanašanja na govorca in zanje velja zakon neprostovolnosti. Težava je, ker lahko rečem tudi "Bratje Marx so smešni"; ta trditev ne vključuje izraza, ki referira na govorca, obenem pa pomeni isto kot subjektivna trditev "Bratje Marx me spravljajo v smeh". Ta trditev je kriptosubjektivna. Protagorova teza je, da so vse objektivne trditive kriptosubjektivne.

¹³ Ted Honderich (ur.): *Oxford Companion to Philosophy*, OUP, Oxford 1995, str. 725.

med ravnjo razmisleka in obravnavano snovjo tudi v drugo smer: ne samo, da bomo s pojmi razložili Protagoro, Protagora nam bo pomagal razložiti nekatere pojme. Ne potrebujemo najprej neke ravni razmisleka, ki nam bo pomagala razumeti filozofa, filozof nam bo pomagal vzpostaviti raven, ki je potrebna za njegovo razumevanje.

Izkaže se, da je Protagora pogosto šolski zgled relativizma; v Oxfordskem *Companionu* tako geslo relativizem vpeljejo s Protagoro in dodajo: "Relativizem na ravni 'resnično zame'

ima tako malo ponuditi, da je njegova priljubljenost pri običajnih ljudeh res prezenetljiva" (ibid, 757). Ne gre za to, da Protagori preprosto nalepimo oznako relativist, nasprotno, on je figura, ki nam pomaga razumeti relativizem, in to zlasti relativizem "navadnih ljudi". To pa je tudi relativizem, s katerim imamo opravka pri dijakih (zlasti v etiki). Saj nam primarno ne gre za celovito prestavitev filozofa, temveč za dialog s filozofsko tradicijo, ki pomaga pri samorazumevanju dijakov.

Revija *Apokalipsa* razpisuje

NATEČAJ ZA FILOZOFSKI ESEJ O toposu subjekta v današnjem času.

V tem stoletju so se razmahnile nove filozofske smeri (eksistencializem, personalizem, antropologija, fenomenologija, lakanovstvo, strukturalizem in poststrukturalizem idr.), ki so se radikalno spopadle s statusom in delovanjem subjekta v najrazličnejših položajih. Z drugačnim statusom metafizike se je spremenilo tudi vpraševanje po subjektu. So nam različne postmetafizične filozofije dovolj osvetlite funkcijo subjekta v njegovem stremljenju? Ali nas to polpreteklo razglabljanje o subjektu še navdihuje in pritegne s svojo analizo ali pa je topos subjekta danes nekaj edinstvenega, v zgodovini še ne doživetega, kar nas zavezuje k iskanju novih poti k njemu? Ali nam dosedanji miselni vzorci sploh še omogočajo predstavitev subjekta, ki se iz sedanosti izteza v prihodnost?

Trije najizvirnejši eseji bodo denarno nagrajeni (50, 30 in 15 tisoč tolarjev), z drugimi v izboru pa bodo objavljeni v posebnih sklopih revije *Apokalipsa*. O rezultatih natečaja bodo avtorji osebno in javno obveščeni.

Strokovno žirijo bodo sestavljeni Miklavž Ocepek, Bojan Žalec, Martina Soldo, Artur Štern in Roman Dolenc.

Eseje pošljite v treh izvodih, označenih s šifro, na naslov **Društvo Apokalipsa**, Ulica Lili Novy 25, 1000 Ljubljana, s pripisom »Natečaj za filozofski esej« do 1. junija 1998. Pošiljka naj vsebuje tudi zapečateno, s šifro označeno kuverto s podatki o avtorju (ime in priimek, naslov, telefon).

Informacije: www2.arnes.si/guest/ljapokal1/natecaj.html;
E-mail: apokal@mail.kud-fp.si

Nietzsche

Ivan Urbančič

Asketski ideal in moderna znanost (I)

Tema iz Nietzschejeve genealogije morale

Tematika genealogije morale Friedricha Nietzscheja je tako mnogotera in razvijena in po načinu njegovega pisanja tako zgoščena, da vseh tem ni mogoče primerno obravnavati v kratkem besedilu. Če bi namreč hoteli hermenevtično-fenomenološko primerno obravnavati vse teme Nietzschejeve *Genealogije morale*, bi besedilo take razprave naraslo na mnogokratni obseg njegove – komaj dobrih 150 strani obsegajoče – razpravice. Pomembno temo iz genealogije sem načel v sestavku pod naslovom *Problem morale kot problem človeka*¹. Vendar ima premislek v tem besedilu pretežno uvodni značaj. Opozoriti sem želel, da je nosilna in določujoča sredina morale neki *ideal*, ki ga Nietzsche imenuje "asketski ideal". Poskusil sem na Nietzschejevi sledi pokazati na razlagu nastanka, torej geneze tega ideala, kar naj bi bila njegova genealogija.

V pričujočem besedilu bom poskusil razložiti, kaj je pravzaprav asketski ideal, v čem je njegov asketizem in kakšna je njegova zveza – če sploh kakšna – z moderno prakso znanosti. Vprašanje take zveze se namreč nakazuje iz

današnjih zahtev, da bi moderna znanost morala biti poslušna nekim vrednotam, ki so seveda moralne, posebno npr. genska tehnologija, a tudi mnoga druga področja. Take vrednote pa brez nekega moralnega idealja, ki naj bi po svojih vrednotah in normah upravljal celotno človekovo prakso in jo osmišljal, torej tudi prakso znanosti, niso mogoče. Vprašanje pa je, ali je takša moralnovrednostna omejitev znanosti, ki bi lahko prešla tudi v zakonsko omejitev, sploh združljiva z znanostjo, ne da bi jo onemogočila v njenem raziskovalnem delu oz. sploh v njeni praksi. Kajti kakor vemo, znanost lahko dobro uspeva le, če je in ko je poslušna sama sebi: ko izpolnjuje lastne zahteve svoje *znanstvenosti*, ko se ravna po lastnih metodičnih zahtevah in merilih. V tem je vsa njena lastna, nji immanentna "morala". Če bi zahtevali od nje, da se ravna še po kakih nji vnanjih moralnih vrednotah nekega asketskega idealja, bi bil to po veljavnem mnjenju posledično konec znanosti. In vendar se zdi, da znanost ne more biti brez nekega idealja, ki naj bi ji določal smer, cilj, sredstva njene prakse in jo obenem osmišljeval v celoti: za dobrobit človeka, človeške družbe. Toda v čem je cilj in smisel človeka v celoti? Na takšno vprašanje moderna znanost ne odgovarja, znanost ne ustvarja takih vrednot. Od kod naj bi se torej "vsilile" njeni praksi? Iz filozofije morda? Toda kje je danes taka filozofija, ki bi lahko tako "vnanje" zapovedovala celotni moderni praksi znanosti obvezne vrednote? Očitno je ni. Taka čudna dilema in apo-

¹ Najprej kot predavanje za srednješolske profesorje filozofije v Zavodu za šolstvo. Besedilo je bilo objavljeno v lanski zadnji številki te revije.

rija obvladuje današnje razprave o znanosti in vrednotah morale – in hkrati se kaže neka brezcilnost v celoti.

Vendar moram zdaj vnaprej povedati nekaj o samem načinu Nietzschevega razmišljanja in pisanja. Nietzsche namreč svojo misel zelo rad “dramatizira”, jo prikazuje z “dramskim poosebljenjem”: z besedami, dejanji, obnašanjem vsakršnih asketov, svetnikov, duhovnikov, prerokov, filozofov, znanstvenikov, učenjakov, gosposkih ljudi in ljudi iz plebsa, iz črede, “demokratov” itd. Ne mara pisati svojih misli v “miselnih abstrakcijah”, ampak hoče te “mrtve abstrakcije” oživiti in jim dati “čutno otipljivo” obliko in vsebino: uteleša jih v ljudeh in ponazarja z njihovim početjem, obnašanjem, trditvami, nameni, skritimi spodbudami in ozadjem, interesi, hotenjem, boji, mukami, trpljenjem, samotrinjenjem, “boleznijo” ipd. Svoj “asketski ideal” misli “kot splošno človeški” v poosebljenju svoje “dramatike” vedno v časih oz. dobah in okolju, kjer je posvetni mislec – “filozof” – skrit v asketu, duhovniku, svetniku, “modrecu” – kot npr. v starem Egiptu, Babilonu, stari Indiji pri bramanih in budistih; ali pa je v filozofu skrit oz. združen z njim duhovnik, asket, svetnik – ali vsaj demokrat –, kakor npr. v evropski zgodovini predmodernih dob. Nietzsche pravi, da “je *asketski duhovnik* vse do najnovejšega časa bil tista zoprna mračna goseničja oblika, v kateri je filozofija edino smela živeti in se tihotapiti naokoli ...” (III, 10).

Nietzsche vidi že v začetnem filozofu – v Platonu in Aristotelu – skritega “preeksistentnega” duhovnika in ta pozneje nastopa tudi navzven očitno združen s filozofom (npr. v patristiki, skozi ves srednji vek in še v novem veku, ko se duhovnik v filozofu spet nekoliko sramežljivo skriva). Zato je mnogokrat treba “izluščiti” Nietzschevego misel iz takih njegovih “dramatizacij” in “poosebljenj”, da bi se pokazala v svoji filozofske oblike. Ta njegov slog pisanja, tako dramatičen, bleščeč, udaren

in prepričljiv – ali ne odkriva tudi v Nietzscheju samem še skritega duhovnika in tribuna, ki govori svojemu občestvu in ga hoče očarati, začarati, prepričati in “pridobiti”? Vsekakor je ta nagib pri njem precejšen. On sam je zanj povsem jasno vedel in tudi večkrat nakazal, npr. v predzadnjem zapisu svoje *Genealogije* (III, štev. 27):

“Sicer pa povsod, kjer je duh danes strogo, močno in brez ponarejanja pri delu, shaja sploh brez idea – popularni izraz za to abstinenco je ‘ateizem’ –: *če odšteješ njegovo voljo do resnice*. Ta volja, ta ostanek idea je, če mi verjamete, prav oni ideal sam v svoji najstrožji, najduhovnejši formulaciji, povsem ezoteričen, brez vsega zunanjega, potemtakem ne njegov ostanek, ampak njegovo *jedro*. Brezpogojni pošteni ateizem (– in samo *njegov* zrak dihamo mi, mi duhovnejši ljudje te dobe!) potemtakem *ni* v nasprotju z onim idealom, kot se zdi, marveč je samo ena izmed njegovih zadnjih razvojnih faz, ena njegovih zaključnih oblik in notranjih doslednih izpeljav, – je spoštovanje zbujoča *katastrofa* dvatisočletne vzgoje za resnico, ki si na koncu prepove *laž vere v boga*.” (Glej k temu tudi zapis III, 24.)

Za besedo “*ateizem*” dano podčrtano opozorilo “*če odšteješ njegovo voljo do resnice*”, je zares izjemno tehtno za celotno Nietzschejevo misel. Kako? O tistem “ateizmu” pravi, da “edinole njegov zrak dihamo mi, mi duhovnejši ljudje te dobe”. Sam se torej prišteva mednje. “Ateizem” je namreč tista sredina vse moderne prakse znanosti, po katerem sploh šele je znanost, ki se ravna v praksi le po metodičnih zahtevah svoje znanstvenosti in se pri tem ne ozira niti na boga niti na kak asketski ideal, saj shaja povsem dobro brez njega. Toda Nietzsche sam je le za tak “ateizem”, od katerega “*je odšeta volja do resnice*”. S tem je rečeno – Nietzsche je tak “ateist” – *ironično*: ne misli, da je ateizem resnica. To pa nakazuje, da je *vsa* njegova izpeljana misel nihilizma kot dosledne

posledice dosedanje zgodovine evropskega duha tudi sama v znamenju te ironije. Tako, da je tisti "ostanek idealja", ki žene njegovo misel (genealogijo) in ki ni zgolj ostanek, ampak je ideal sam, njegovo jedro, pri Nietzscheju že v narekovajih *ironije*, se pravi: "z odšteto voljo do resnice". Kajti izkaže se, da tudi vsa resnica dosedanjega evropskega duha kot nošena po tistem asketskem idealu ni resnica v smislu spoznanja česa danega nasebnega; in zato je seveda tudi tisti ateizem, ki da shaja brez idealja, a je vendar njegova posledica, resnica le ironično: "resnica" – v narekovajih. To pa prinaša neko sprostitev in vedrino, ki nas pri branju in študiju ob vsej resnosti in največji zbranosti in brez vsakega "komedijskstva" rešuje tiste krvave in mračne resnosti Resnice – Ideala; kakor je bil sproščen in zvedren sam mislec in pisec te genealogije in drugih del. Ampak ali danes že razumemo tisti Nietzschejev sproščeni smeh *njegove resnosti*? Poskusimo se mu približati.

Asketski ideal – kaj in kako je s tem? Kaj je pravzaprav *ideal*? Navadno se ga jemlje kot neko zamišljeno podobo ali vzor popolnosti česa; ali tudi za nekaj, kar je v skladu s svojo idejo. V tem smislu ideal ni zgolj kaka izmišljija, ampak je nepogrešljivo vodilo človeku pri ustvarjanju česa ali pri lastnem obnašanju in delovanju, s katerim človek npr. uresničuje svoj "humanistični ideal": udejanja ali uresničuje neko *idejo* človeka pri sebi samem: bivanje sebe *poisti* in *uskladi* z idejo sebe. Bistveneje mišljen je *ideal*, zato taka *ideja*, ki ima sama v sebi *cilj in gonilo* svoje realizacije ali udejanjenja. To uresničevanje ali udejanjanje ideje pa je *istenje* ali *usklađevanje biti* česa – npr. človeka, človeške družbe, človeškega sveta, politične skupnosti: sploh kakega *bivajočega* – s svojo *idejo*: kot svojim *bistvom*. Človek se uresničuje kot *pravi*, človeški človek v tem, ko se v *svoji biti* identificira, poisti, uskladi z *idejo* sebe kot svojim *bistvom* in šele v taki *istosti* doseže svojo *resnično bit* tako, da cilj in nagib ali

gon ali hotenje takega prizadevnega istenja prihaja iz one *ideje* njega samega. In to je bistvo idealja, kakor ga je na različne načine mislila velika evropska filozofija vse od začetnika Platona. Ideal je vedno v *poistenju* ali *identifikaciji* ali popolni *uskladitvi* kakega bivajočega v njegovi *biti z idejo* tega bivajočega kot njegovim *bistvom*, tako da iz ideje prihaja zahteva in cilj in hotenje ali gon takega poistenja obojega. Prvovrstno tehnost ima ideal, če gre za tisto bivajoče, ki je človek sam. Poudarek je, da se mora človek po idealu *uskladiti ali poistiti* z idejo/bistvom sebe v svoji *biti*, ne pa zgolj miselno in domišljijočo ali le v kaki svoji posebni dejavnosti ali lastnosti, saj gre pri tem za njegovo človeškost, ne pa le za kakšno posebno spremnost ali lastnost med drugimi.

V vsej zgodovini evropske filozofije kot platonizma ali metafizike je njena temeljna nosilna in vseobvladujoča "struktura" vseskozi prej naznačeni sestav ali sklad biti: kot *bit biti* in *bit bistva ali ideje*. Filozofska metafizika kot misel biti bivajočega kot takega in v celoti misli vsako bivajoče v istosti njegovega *da je* in *kaj je*: torej v skladu in istosti biti in bistva ali ideje. Ta sklad ali istost je v različnih filozofijah skozi zgodovino tako dojete biti besedno in vsebinsko različno izrečen: kot *esse existentiae in esse essentiae* – kot bit biti in bit bistva – v srednjeveški filozofiji; pozneje dobi različne razlage biti in bistva bivajočega; pri Schellingu npr. se sklad biti pokaže kot *Existenz und Grund*; pri Heglu v logiki kot *Sein und Wesen* – bit in bistvo, ki se poistita v *ideji*; grški filozofi so bistvo imenovali *idea, morphē, ousía, to ti en einai, dynamis* (zmožnost, potencija) kot *resnično* bit nasproti zgolj biti – *to on, einai*. Tisto, kar je pri tem skladu ali sestavu ali istosti biti odločilno za vsako bivajoče, je možnost *nesklada, nestnosti*, razkola med njegovo bitjo in njegovim bistvom ali *idejo*. Tak nesklad ali razkol biti in ideje ali bistva bivajočega pomeni njegovo *nepopolnost* in tako *neidealnost*, oddaljenost

od *ideala*: torej njegovo pokvarjenost, grešnost, zlost in krivdo, če je to bivajoče človek, človeška družba, družina, rod, narod, politična skupnost. Schelling je pokazal, da iz tega nesklađa ali neistosti izvira možnost vsega zla in hudega pri človeku in v človeškem svetu, *dobro* pa je le v skladu ali istosti obojega, namreč biti in bistva/ideje. Tako je le v *poistenju* človekove biti in bistva/ideje človekova resničnost in vse človeku možno dobro in sam *ideal* človeškosti; način in pot tega usklajevanja in istenja pa je morala: upravljanje vsega delovanja, vse prakse in obnašanja po vrednotah in normah, ki jih zaobsegajo in zapovedujejo oni ideal, pri čemer spada sem tudi praksa znanosti. V takšno *istenje* nezadržno žene človeka v idealu zaobsežena lastna popolnost in blaginja, medtem ko ga razkol dela za odpadnika in škodljivca.

Tako torej praktična filozofija ali filozofija prakse zaobsegajo v sebi tudi vso teoretično filozofijo, ta pa s postavljivijo *ideala* in celote *ideelnega* (ki utemeljuje in omogoča samo znanost) omogoča in nosi spet praktično filozofijo.

Nietzsche v svoji genealogiji morale govori o *asketskem idealu*. V čem se ta razlikuje od prej omenjenega filozofskometafizičnega idealja, če se sploh bistveno razlikuje? V čem je po Nietzschejevo mišljenju *asketizem* idealja, če ga on sam misli kot določajočo sredino in utemeljitev morale? Naprej: Nietzsche v svoji *Genealogiji* misli ideal širše in zato v prvi vrsti v njegovi religijski postavi pri naj-pomembnejših religijah človeštva: krščanstvu, budizmu, hinduizmu, bramanizmu, lahko tudi zoroastrizmu. Tu je – po Nietzscheju – ideal, lasten duhovnikom, svečenikom, svetnikom, prerokom, odrešenikom – kot *asketom*. Vsak od teh skriva hkrati v sebi kos modreca, ki o

vsem posvetnem ve tisto bistveno, pozna odgovore na "zakaj" in "čemu", pa tudi načine "pravega" življenja – in tako skriva v sebi "filozofa". Po drugi strani pa seveda tudi filozof kot mislec metafizične onto-theo-logike v svoji, metafiziki lastni, teologiji skriva v sebi kos duhovnika, svečenika, odrešenika in – asketa. Tako se nakazuje, da je *ideal* na obeh straneh – pri religiji in pri filozofiji – *asketski*. In ta ideal najbrž sploh ne more biti drugačen.

Neka sorodnost religije in filozofije v izročilu evropskega duha je bila že zdavnaj zapažena, kljub vsej nemajnji razlike med njima. V čem je ta sopričenost in razlika? Kakor je znano, je bil mladi Nietzsche na začetku svoje miselne poti povsem prepričan Schopenhauerjev učenec in privrženec; svojega učitelja je šele pozneje zelo ostro kritiziral in zavrnal. Schopenhauer je učil, da človekovo začudenje nad lastnim bivanjem, še bolj pa začudenje in stiska spriča neogibne smrti, mnogotetrega trpljenja in zamanskosti vsega prizadevanja žene človeka nezadržno k vprašanju o izvoru, smislu, razlogu, cilju vsega bivanja in sveta v celoti. To vprašanje gre čez vse stvari in čez vse posvetno z zahtevo po neki razlagi. To vprašanje in iskanje je imenovalo "človekova metafizična potreba", ki je za človeka tako bistvena, da ga prav zato dela za "*metafizično žival – animal metaphysicum*". Takemu bistvu človeka pa lahko ustrezata dva različna načina ali različni obliki metafizike: filozofska in religijska. Obe sta po svojem izvoru in cilju in vsebinu isti, razlikujeta se le po tem, da filozofska svoje metafizične odgovore utemeljuje sama v sebi po načelih uma in razloga, religijska pa jih dobi vnanje, z razodetjem, v katero je treba verjeti². V naznačeni istosti izvora, vsebine in cilja filozofske in religijske metafizike je torej zasno-

² Glej: Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, drugi zvezek, poglavje 17. – "O človekovi metafizični potrebi."

vana *bistvena* istost njunega asketskega idealja, ki pa se v izvedbi in pri praktičnem izpolnjevanju na eni ali drugi strani lahko močno razlikuje.

Schopenhauer pokaže še, da je zadnji cilj in smisel metafizike in njenega idealja – filozofske in religijske – tako človekova askeza, ki meri na popolno odpoved vsemu bivanju, na zanikanje življenja kot pot odrešitve njegovega neizmernega trpljenja in samotrpinčenja. Iz samega idealja se pokaže, da je človek kriv že po rojstvu, da je njegova največja krivda, ker se je sploh rodil v to življenje in ga hoče živeti. Zato je večna pravičnost v tem, da je za to krivdo bivanja in volje do bivanja kaznovan z vsakršnim trpljenjem, muko, bolečino, smrtjo. Iz nenehnega vrtinca blaznosti bivanja ga odreši edinole samozanikanje lastnega bivanja, lastne volje do življenja. Takšno samozanikanje zahteva sam asketski ideal s svojo večno pravičnostjo. To pa je pri najvišji filozofski metafiziki, pa tudi pri religijski metafiziki po vsebini in cilju isti ideal. Izrecno zapiše: "Najbolj notranje jedro in duh krščanstva je isti kot pri bramanizmu in budizmu: vsi učijo težko okrivljenje človeškega rodu z bivanjem 'Dasein, torej z bitjo'" (v isti knjigi glej poglavje 48 "*K nauku o zanikanju volje do življenja*"). In še naprej pravi na istem mestu: "Teme kvietizma in asketizma pa ne sme zanemariti nobena filozofija, če ji zastavimo to vprašanje; to pa zato, ker je to oboje po svoji vsebini identično z vso metafiziko in etiko."

Očitno je, da ideal v svojem takem radikalnem asketizmu ni več le tisto usklajevanje in istenje *biti in bistva/ideje*, ki sem ga omenjal prej, ampak je v odpovedi in zanikanju *obojega*, kajti oboje je krivda in greh: "saj je korenina krivde v naši *essentia et existentia*", kakor reče Schopenhauer na istem mestu (*essentia* je tu namreč *volja* bivanja). Tako je proti dotedanjemu "optimizmu" izpeljal ideal v njegovo dotlej zastrto skrajnost. Na dan je prišlo njegovo zadnje:

ideal ni več *bitna bit* (kot resnična bit v istosti z idejo), ampak *nič*, in to je skrajno ("pesimistično") bistvo *asketizma idealja kot idealja* in njegovega odrešeništva, z njim pa tudi morale.

Vendar bi se zelo prenagliili, če bi zdaj zamahnili z roko, češ "kaj nam mar ta blazni šopenhaverjanski pesimizem". Saj morala in njen ideal in njegove vrednote in norme za nas v našem modernem, naprednem času niso taka zanikovalska blaznost. In za našo moralo tudi ni nujno potreben kak ideal, saj je očitno, da v tem liberalnem in znanstvenem času kar dobro shajamo brez njega: premagali smo vsakršne ideje in ideale ter njihovo tiranstvo, stojimo na trdnih tleh, držimo se otipljivih dejstev in operativnih vrednot. Zato je tudi vsa Nietzschejeva genealogija morale in njegova kritika asketskega idealja za nas kvečjemu nekakšna čudaška "možganska telovadba" brez dejanskih posledic. No ja, če pa se s temi rečmi hoče pečati kak študent in učenjak, naj mu bo, le v primerni razdalji naj drži te reči – in naj mladim ne meša glav!

Takšno rezoniranje je povsem zaprto za zadevo, se mu niti ne sanja, kaj govori skozenj, in tudi ni dostopno za besedo o čem boljšem. Glede prej nakazanega skrajnega asketizma idealja kot idealja je le treba opozoriti, da to ni kaka zgolj Schopenhauerjeva nora "pesimistična" izmišljija, ampak se zastrto vleče skozi vso zgodovino evropskega duha – začenši s Platonom. Da torej to "čudaštvo" nujno pripada evropskemu duhu skozi vso njegovo zgodovino; in da je v tem nekaj grozljivega in pomenljivega, čeprav je bilo zastrto in neovedeno. Edinole Platon na začetku je v dialogu *Phaidon* z vso "nedolžnostjo" velikega Grka povedal nekaj o tem, čemur so se pozneje čudili in nejeverno zmajevali z glavami. Gre pa za njegovo misel, da se filozof s svojim filozofiranjem nujno nagiba k lastni smrti. Takole pravi: "Tisti namreč, ki se na pravi način bavijo s filozofijo, pač ne težijo po ničemer drugem, kot da bi umrli in bili mrtvi,

seveda ne da bi drugi to opazili." Tisto, po čemer filozof kot filozof nenehno stremi, kar si vse življenje prizadeva doseči, je – tako pravi Platon – modrost in tisto modro sámo. Takšno pa je edinole resnica in bitno bivajoče sámo. "Kdaj torej zadene duša resnico? (...) Če sploh kje, se ji le v mišljenju razodene nekaj od bitno bivajočega." Toda resnico in tisto bitno bivajoče – idejo sámo – duša polno doseže šele, ko se povsem znebi telesa in vsega telesnega. "In ali se ne pravi temu smrt, odrešitev in ločitev duše od telesa? ... in po tem zmeraj najbolj težijo zares filozofirajoči." (*Phaidon* 64a – 68a).

Jasno je, da je nenehna težnja in prizadevanje zares filozofirajočega za *poistenje* sebe (človeka, duše!) z modrim samim, z resnico, z bitno bivajočim – torej z *idejo sámo* – v bistvenem težnja in prizadevanje po smrti; in da je takšno poistenje z idejo zdaj izpolnjeni *ideal*: smrt – samozanikanje, nič, kakor vsak po svoje nakažeta Schopenhauer in Nietzsche. Tako pa se izkaže, da je pravzaprav v idealu kot *istenju in usklajevanju* biti in bistva/ideje bivajočega – torej tu človeka – gonilni in skriti smoter zmeraj in vseskozi tisti *nič zanikanja* kot tiste bistvene askeze, po kateri je ta *ideal* zmeraj *asketski*; in da tu nič zanikanja skrito obvladuje in prežema vso moralo, katere nosilna in določajoča sredina je tak asketski *ideal*. *Istenje* biti in ideje/bistva bivajočega – človeka – je kot ideal sámo v sebi že takšno zanikanje in težnja po smrti, po nebi-vanju, po – *niču*. In zakaj je to tako in celo nujno tako? Zato, ker je *ideja* kot *bitno-bivajoče* sáma v sebi tisto stalno, nespremenljivo, negibno, brez vsakega gibanja ali spremenjanja, brezčasno, svetloba sama brez sence in temnosti, tisto na sebi *čisto spoznavno*, tisto onstransko in višje in edino resnično *proti tostranskosti* vsega zemskega sveta in telesnega prebivanja človeka kot nižjega, neresničnega v svoji spremenljivosti, nestalnega v svoji časnosti in zato tudi ne *čisto spoznavnega* (nemodrega samega!). Ideja je v sebi

sami tisto *mrtvo*; in kot taka razkolje svet in človeka na tisto onstransko višje in edino resnično (pri človeku umna duša) *proti tostranskemu nižjemu*, telesnemu, čutnemu – zavrnjenemu – in sproži nenehni boj in spopad, ki je lasten idealu samemu. Ta razkol in spopad se uveljavlja kot tisto, kar imenuje Nietzsche *slaba vest*.

Tako je zdaj nakazano, v čem je in kako je asketizem asketskoga idealja in njegova svetovnozgodovinska duhovna razsežnost, hkrati pa je nakazano, v čem je in kako je ideelnost ideje kot notranjega gonila idealja. Tako, da je ideal nujno in edinole asketski; neasketskoga idealja ni; le kot asketski je ideal nosilna in določajoča sredina religijsko in filozofsko zasnovanje morale, z vsemi nji lastnimi vrednotami in normami. Ker pa moderna praksa znanosti po svojem bistvu ne ustvarja in ne daje takih vrednot in norm, ciljev celote in torej morale, je evropska morala kot "občečloveška" (torej ne kaka zgolj skupinska, stanovska, podjetniška, razredna, rodovna, nacionalna, klanska, mafija ipd.) lahko le in edinole religijsko in/ali filozofsko zasnovanja. In kaj ostane, če taka v moderni dobi pade? Ostane z vsem mogočim hrupom zastrta praznina brez ciljnosti vsega dogajanja. Zdaj se tudi že nakazuje, kako je mogoče, da v vsem idealizmu duha evropske zgodovine, brez ozira na njegove "optimistične" ali "pesimistične" različice, zastrto vlada njemu lastni in skriti nihilizem. In da – po Nietzschejevi besedi – ta idealizem vlada še kot "ateizem", torej tudi kot filozofski materializem, marksizem in antimetafizika vseh mogočih modernih načinov; – celo v moderni vsezajemajoči praksi znanosti, v kateri vlada tisti "ostanek" idealja, ki ni le ostanek, ampak njegovo najstrožje jedro: tisto *ideelno* sámo kot nosilni temelj in sredina vse znanosti. O tem bo v nadaljevanju še tekla beseda. Zdaj je treba najprej pogledati, kako Nietzsche misli pomen, tehnost, resnost asketskoga idealja za njegovega osvojenca in izpovedoval-

ca, torej tistega, ki si prizadeva *poistiti* svojo bit in idejo/bistvo. Najprej imenuje "asketskega duhovnika" (glej III, 11) kot tistega, ki jemlje svoj ideal s kar največjo in najtežjo resnostjo. Vemo pa že, da je osvojenec in izpovedovalec asketskega ideala z enako težo in resnostjo tudi filozof. V čem je ta resnost? V tem, da ima tak osvojenec v asketskem idealu svojo voljo, svojo moč, svoj interes, svojo razlagu sveta, svojo pravico do bivanja in se zato z vso silo bojuje za svoj ideal proti vsakemu njegovemu skeptiku ali zanikovalcu – tudi in najprej v svoji osebi. Saj se tako bojuje za svojo eksistenco, za način resničnega, torej asketskega bivanja. Bije boj za svoje (razvrednotenje življenja, skupaj s temu pripadajočo naravo, svetom, vsem nastajajočim in minljivim. Vsemu temu sovražno nasprotuje in mu postavlja kot nasprotnje povsem drugačno, višjo, resnično ali *bitno bit*. Življenje, ki mu je edino še sprejemljivo, je le takšno, ki se *samo v sebi obrne proti sebi* in se tako *zanika* ter je asketsko. Takšno zdaj jemlje kot most in pot k oni drugačni, nadzemski, resnični ali bitni biti.

Nietzsche zdaj vpraša: katera nujnost žene asketa v takšno sovražnost do življenja? Kateri njegov interes se uveljavlja v takem asketizmu? In odgovarja: "... tu vlada resentiment brez primere, resentiment nenasitnega instinkta in hotenja moči, ki hoče zavladati ne nad nečim v življenju, ampak nad samim življenjem ..." (III, 11). Od kod pa izvira tåko asketovo obnašanje? Kako to, da se kot osvojenec onega ideala sovražno obrača proti zemskemu telesnemu življenju in svetu ter se z vso silovitostjo in zagrizenostjo bojuje ravno za svojo eksistenco, torej za bivanje? Vse to se vzpostavlja šele z asketskim idealom in po njem. Vendar od kod izvira in vstaja ta ideal? To vprašanje sega zelo daleč, saj je samo po sebi vprašanje o izvoru in počelu filozofije in znanosti in njuno metafizično utemeljitvijo vred, hkrati pa je tudi vprašanje o izvoru in počelu in pomenu religije kot religije.

Odgovor, ki ga daje Nietzsche, je vse prej kot jasen in zahteva za svoje razvozlanje dolg in zahteven premislek. Pravi namreč: "... *asketski ideal izvira iz obrambnega in odrešeniškega nagiba nekega izrojenega 'izrojevajočega se' življenja*, ki se skuša z vsemi sredstvi obdržati in se bori za svoje bivanje ... Asketski ideal je takšno sredstvo: torej ravno obratno kot menijo častilci tega ideala – življenje se v njem in z njim bori s smrtjo in *proti* smrti, asketski ideal je zvijačna mojstrovina *ohranjanja življenja*" (III, 13).

Asketski ideal ima zdaj vlogo *sredstva* ohranitve izrojenega življenja: je tako rekoč zdravilo, ki zdravi njegovo hudo bolezen (pozneje imenuje Nietzsche to bolezen *dekadencia*). Toda obenem ima asketski ideal tudi vlogo vzroka in povzročitelja bolezni. To pove Nietzsche na svoj dramatični posebljajoči način takole: "Asketski duhovnik je pokvaril duševno zdravje povsod, kjer je zavladal ..." (III, 22) Tudi iz drugih mest v besedilu je očitno, da je asketski ideal hkrati povzročitelj bolezni in zdravilo zanjo.

Iz Nietzschevega prej navedenega odgovora na vprašanje izvora in počela asketskega idealu je očitno, da ta ideal izvira iz "izrojenega življenja" in njegovega nagiba po ohranitvi tega življenja tako, da se v njem in z njim asket bojuje s smrtjo in proti njej – za bivanje. V prejšnjem premisleku pa se je pokazalo, da je izpolnjeni ideal šele smrt in da vse prizadevanje filozofa asketa teži le k smrti in mrtvosti. Tako, da ideal ni več le tisto *istenje* biti in ideje/bistva človeka; ideal v svoji skrajnosti ni (resnična) *bitna bit*, ampak *nič* in *zanikanje*. Kako je zdaj s tem? Gre tu za zablodo ali le za nesporazum – ali pa gre le za naš še nezadostni premislek zadeve? Vendar ali ni Nietzsche že v *Predgovoru* povedal, da je v asketski morali samozanikanja in samozrtvovanja "... velika nevarnost človeštva, njegovo najsuljnejše mamljenje in zapeljevanje – toda kam? V nič?" (Predgovor, 5), torej v *nihilizem*, kakor reče nekaj stavkov

naprej. Na drugem mestu pa pravi, da lahko *gnus* nad človekom in *veliko sočutje* z njim združena spravita na svet tisto najgrozljivejše: "zadnjo voljo" človeka, njegovo voljo do niča, nihilizem" (III, 14). Vendar je treba zdaj dojeti, da asketski ideal združuje v sebi obe gornji navidez nezdružljivi zadavi. Ta *ideal* je kot prizadevno *istenje* biti in ideje/bistva človeka res boj proti smrti, za ohranitev bivanja; in hkrati je tisto skrajno tega ideala prizadevanje po smrti in mrtvosti, torej po nebivanju, po niču in je ideal polno izpolnjen šele v smrti. Ideal je potem takem (resnična) *bitna bit* in obenem je prav s tem tudi zanikanje in *nič* – na zastrt način. Ohranja in odrešuje pred smrto tisto in takšno bivanje, ki je "izrojeno življenje", torej "asketsko življenje". Takšno je samo po sebi in zase zgolj most in prehod k tisti onstranski, "višji", resnični in bitni biti kot negibnosti, brezčasnosti, breztelesnosti – torej *ideji*, kakršna je že pri Platonu dosegljiva duši le z ločitvijo od telesa, torej s smrtno; in ta ideja tako zastre svoje zanikanje in nič svoje uničevalnosti kot lastno skrajnost. Se pravi: *ideal* kot *istenje* biti in ideje/bistva človeka je ravno *kot to istenje* vseskozi brzdanje, grozovito krotenje in zatiranje, torej stalno slabljenje, pohabljanje in morjenje njegove lastne zemske narave: njegove telesnosti in duševnosti: čutnosti, strasti, poželenj, hotenj, moči; je torej takšen boj proti sebi, grozljivo pohabljanje človeka za njegovo "izrojeno", "asketsko", torej moralno bivanje, ki se izrazi bodisi v religijski bodisi v filozofski metafiziki. Hkrati pa ideal kot takšno istenje ohranja in odrešuje in omogoča in osmišlja takšno bivanje ter poraja z njim tudi tiste čudežne cvetove "kulturne" zgodovine takega človeka, ki jih brez tega ideala nikoli ne bi bilo na zemlji, kakor reče Nietzsche. Torej tiste cvetove evropskega duha asketskoga ideala, ki so jih prinesle religija, filozofija in znanost z metafizično temeljitvijo in omogočenjem, umetnost in poezija, morala ter vsemu temu

ustrezni družbeni red – in nered; skratka: vse tisto, kar je naredilo to življenje življivo, zanimivo, celo čudežno. Tako se pojasniti tista prej omenjena misel, da ideal "povzroča" bolezen in jo hkrati "zdravi" – kot narkotik. Tako se tudi pokaže, da ideal kot tisto *istenje* in *usklavjevanje* biti in ideje/bistva človeka (kot zmeraj po idealu narejenega *neidealnega*, grešnega) v praksi nikakor ni kaj nedolžnega in blagega, ampak skriva v sebi tisto najmračnejše dogajanje svojega osvojenega človeka v vsej njegovi zgodovini; njegovo silovito, strašno in grozovito samotrpinčenje, njegovo stalno in bolečo *slabo vest* kot mučilnico, njegov nenehni boj proti lastni zemske telesni in duševni naravi: njeno brzdanje, krotenje, zatiranje, pohabljanje, slabljenje in hkrati ohranjanje in odreševanje in osmišljjanje in upravičenje tega "izrojenega" bivanja osvojenca s tem idealom: "asketa". Nietzsche neutrudno in dramatično razkriva to, navadno zastrto in skrito, zgodovino asketskega ideala in po njem zasnovane morale kot po tem idealu določene človekove prakse v celoti, skupaj s *filozofsko* in *religijsko* metafiziko kot celoto duha. Razkrivanje takega skritega zavzema kar največji del njegove *Genealogije* (in drugih besedil). Vsemu temu mi zdaj ni mogoče podrobnejše slediti – in tudi treba ni.

Omeniti pa moram v zvezi z asketskim idealom in njegovo skrito grozovito bistveno zgodovino še nekaj bistvenega. Zadeva zlasti religijski asketski ideal in po svoje tudi filozofski. Gre namreč za vprašanje bolečine in trpljenja, ki sprembla vso prej omenjeno skrito grozovito zgodovino asketskega idealja. *Istenje* biti in ideje/bistva človeka je namreč po svoji grozovitosti povzročanje hudega trpljenja in muke, a tudi že lajšanje trpljenja in bolečine – kot narkotiziranje, ne dejanska ozdravitev in rešitev. Toda tisto *istenje* (ideal) *predpostavlja že razkol in nasprotje* biti in ideje/bistva človeka, takšno razklanost, ki je njegova slaba vest in izvor nenehne muke. Ta

razkol, to nasprotje in razklanost, v človeku izzove ravno asketski ideal sam, sam zada to bolečo rano in jo nato zdravi. Tako asketski ideal zagospodari nad trpljenjem. Nietzsche izrecno pove o asketskem idealu, da "prinaša mazila in balzam (...), vendar mora najprej raniti, da bi bil zdravnik; medtem ko lajša bolečino, ki jo povzroča rana, obenem zastruplja rano" (III, 15).

Po Nietzschejevih besedah je vsako človeško bivanje izpostavljen trpljenju, bolečini in neizogibni smrti. Še toliko bolj in po načinu drugače pa to velja za njegovo "izrojeno bivanje". Vsakršno trpljenje in bolečina pa sta povsem neznosna, če zanju manjka odgovor na vprašanje "od kod" in "čemu": če sta nesmiselna. In asketski ideal s celotno metafizično zasnovanostjo in razsežno izpeljanostjo daje zdaj tudi razlagi izvora in smisla bolečine, trpljenja, muke; daje torej odgovor na oni vprašanji "od kod" in "čemu". Vse trpljenje in bolečina, vse hudo izvira iz razkola, neskla, neistosti biti in ideje/bistva človeka kot njegove izvirne krivde in greha in zločinskosti zemskega telesnega bivanja itd. Izvira torej iz njegove neidealnosti, ki je krivda in greh. Zato je vse trpljenje in muka in bolečina pravična kazen za oboje – in je idealu lastna "večna pravičnost", kakor je rekel Schopenhauer. Zato je samotrpinčenje, samomučenje človeka pri dogajanju tistega istenja in usklajevanja biti in ideje/bistva človeka njegova sprejemljiva in želena odkupnina za tisto krivdo in greh in zločin: asket ideala hlepi po bolečini in trpljenju in muki – in zato se trpinči z asketizmom in to trpinčenje je ravno bistvo njegovega asketizma – pa tudi morale kot morale. In tako asketski ideal osmisli trpljenje in bolečino ter ju s tem tudi zares lajša – kot vsak narkotik. (Spomnimo se na Marxovo znamenito tezo o religiji kot opiju za ljudstvo. Mirno jo lahko na Nietzschejevi sledi prenesemo na filozofske metafizike kot opij za izobražence in učenjake, med katere je

mogoče prišteti tudi teologe in višje duhovnike.)

Tako asketski ideal zavlada nad trpljenjem in bolečino in bolezni: zadaja jo, vtem ko zaseka rano onega razkola; blaži jo kot narkotik, a je ne ozdravi; razloži jo kot kazen za krivdo in greh neidealnosti ali razkola po večni pravičnosti in jo hkrati poveliča kot pot odrešitve z onim *istenjem*. Iz vsega rečenega se zdaj jasni tudi tisto *istenje* biti in ideje/bistva človeka kot v sebi silovito vzgibano, mnogotero in grozovito dogajanje samotrpinčenja in samonarkotiziranja, ki se prikazuje kot odreševanje. Nietzsche razkriva tisto skrito, mračno-resno in grozovito dramo zgodovine onega metafizičnega sklada biti kot *esse existentiae in esse essentiae*, ki se zdi na površini povsem brezkrvna metafizična abstrakcija. Sam je v *Ecce homo* povedal o svoji knjigi "*H genealogiji morale*", da je njena vsebina "tisto najgrozljivejše, kar je bilo doslej napisanega".

Zdaj se lahko vrнем k toku prejšnjega premisleka o tisti grozljivi in navadno skriti zgodovini asketskega idealu. Šele zdaj se ti nakaže v vsej razsežnosti tisti neznanski in kar najzahtevnejši problem celotne te in take bistvene zgodovine asketskega idealu, namreč problem njenega izvora ali začetka: *počela*. Kako sploh razumeti prej navedeni Nietzschejev odgovor na to vprašanje vseh vprašanj, da namreč "asketski ideal izvira iz obrambnega in odrešeniškega nagiba nekega izrojenega življenja". Kakor je pokazal dosedanji premislek, je isto mogoče tudi obrniti: da namreč izrojeno življenje in njegov nagib po obrambi in odrešitvi izvirata iz asketskega idealu. Nakazana bistvena zgodovina obojega – tega idealu in takega življenja ali bivanja – je vsekakor ista: po svojem začetku, poteku in po svoji vsebini; – in to je po svojem začetku in poteku prav tako bistvena zgodovina religije kot religije in filozofije, znanosti, morale v njihovi metafizični utemeljitvi. Saj sta tisti ideal in izrojeno

bivanje določajoča in nosilna sredina vse te bistvene zgodovine.

Dani Nietzschejev odgovor na to neznansko vprašanje vseh vprašanj, ki ga skozi svoj opus na različne načine varira, je daleč od jasnosti. Če asketski ideal izvira iz "izrojenega življenja", je nepojasnjen izvir in začetek tega izrojenega življenja. Če pa "izrojeno življenje" izvira iz asketskega idealja, je nepojasnjen izvir in začetek tega idealja. Očitno gre za krog v razlagi: asketski ideal izvira iz izrojenega življenja, to drugo pa spet iz onega prvega. To je seveda logična napaka: *circulus vitiosus* ali lahko tudi *petitio principii*, ko z nedokazano trditvijo dokazuješ drugo trditev. Toda s tem še nikakor ni rečeno, da se ravno v *takem "logično prepovedanem"* krogu ne skriva nekaj odločilnega in bistvenega in tako vseobsežnega, da mu celo sama logika dolguje svoj obstoj in nastanek, če logika namreč spada v odločilno sestavino metafizike kot utemeljitev filozofije in znanosti. Gre namreč za vprašanje začetka in počela zgodovine evropskega duha,

ki je strnjena v zgodbi zgodovine onega asketskega idealja. Gre za tisti začetek, ki je obvladujoče počelo vse te zgodovine do vključno naše moderne dobe in ki je ostajal evropskemu duhu samemu in vsem njegovim mislecm in nosilcem povsem izmaknjen in skrit, kakor je bilo skrito tudi, da je sam v celoti izraz ali simptom ali pojav tistega *obolenja* evropskega človeka po arhajskih Grkih kot prazačetnikih, ki je poglavitna tema skozi vse besedilo Nietzscheeve *Genealogije* – in tudi drugih spisov. To obolenje je Nietzsche v zadnjem letu svojega miselnega plodnega življenja prepoznal kot *dekadenco*. V pričujočem besedilu sem žezel le opozoriti na ta problem, a mi ga zdaj ni mogoče načenjati. Naj le povem, da prej omenjeno vprašanje začetka in počela zgodovine evropskega duha in njegovega idealja, s katerima je v najtesnejši zvezi vprašanje o *bistvu* in genezi *bistva* dekadence, izčrpneje obravnavam v obeh zvezkih svoje knjige *Zaratustrovo izročilo*.

Nietzsche: "Kaj pomenijo asketski ideali? – Umetnikom nič ali preveč; filozofom in učenjakom nekaj takega kot slutnjo in instinkt za najboljše predpogoje visoke duhovnosti; pri ženskah v najboljšem primeru eno ljubost zapeljevanja *več*, nekoliko morzbidezze v lepi mesenosti, anglestvo čedne tolste živali; pri fiziološko ponesrečenih in neskladnih (pri *večini* smrtnikov) poizkus, da bi sebe imeli za "predobre" za ta svet, sveta forma razuzdanosti, njihovo glavno sredstvo v boju z dolgotrajno bolečino in dolgočasjem; pri svečenikih pristno svečeniško vero, njihovo najboljše orodje moči, tudi "najviše" dovoljenje za moč; pri svetnikih končno pretveza za zimsko spanje, njihovo novissima gloriae cupido, njihov spokoj v niču ("bogu"), njihovo obliko blaznosti. Toda s tem, da je nasploh asketski ideal ljudem tako veliko pomenil, se izraža temeljno dejstvo človekove volje, njen horror vacui: *volja potrebuje cilj*, – in še raje bo hotela *nič*, kot *nič ne* hotela."

F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana 1988, str. 283. Prevod Janko Moder

Prevod

Valentin Kalan

Predhodna opomba k fenomenu političnega¹

Današnji človek ima do politike najprej in večinoma odnos, ki bi ga mogli imenovati odnos dvosmislenosti in dvoznačnosti. Enkrat mu velja politika za vrhovno, celo najvišjo družbeno in javno dejavnost, saj se ukvarja z bitjo in dobrobitjo vseh človeških skupnosti in naposled človeštva kot celote, po drugi strani pa je človek do politike pogosto nezaupljiv, govorí se, da je nasilna, "umazana", totalitarna itd. Če je Freud menil, da človek v kulturi čuti "nelagodje" (das Unbehagen), bi o tem nelagodju marsikdaj mogli govoriti tudi glede politike. Toda namen tega zapisa ni, da bi utrjeval o njej takšno predstavo, temveč se želimo približati fenomenu politike v njeni izvornosti, torej v njeni silnosti. Silnost pome na politike v današnji dobi sta izrazila na eni strani Nietzsche v znamenitem stavku, da je napočil trenutek "velike politike", na drugi strani pa Napoleon, ko je v nekem pogovoru z Goethejem izjavil: "Politika je usoda." Tako je nakazana neka usodnostna razsežnost, s katero politika določa bit in bistvo človekovega bivanja na svetu.

V grškem življenju in zgodovini je imela politika izjemno mesto. Grki niso le vzpostavili družbene ustanove, ki se imenuje država, πολις, temveč so ustvarili besedišče političnega jezika ter pri tem vedo o državi in javnih zadevah. O (mestni) državi kot zgodovinskem pojavi nas najprej poučijo

grški zgodovinopisci, zlasti Herodotos in Tukidides, medtem ko je grška politična misel predvsem delo sofistov, Platona in Aristotela. Pri tem pa radi pozabljamo, da je temeljni politični uvid razvit in premišljen v delih grških tragedov, zlasti v Ajshilovi *Oresteji* in na nekaterih mestih Sofoklovih tragedij. Politika sama je skoraj neprevedljiva beseda, kakor so neprevedljive nekatere druge temeljne besede grškega izvora v sodobni evropski kulturi, npr. muzika, matematika, metafizika, filozofija itd. Beseda pomeni kot neutrum pluralis "politične zadeve" (τα πολιτικα προγματα), kar je ohranjeno v angleškem izrazu "politics", kot femininum singularis pa politično vedo oziroma politično filozofijo (πολιτικη επιστημη in πολιτικη φιλοσοφια). Rabljena je tudi kot posamostaljeni pridevnik το πολιτικον, latinsko pri Ciceronu politicum, kar označuje politično v svoji biti (načinu bivanja) in bistvu. Politično pa ni le področje državnih zadev, temveč označuje vse, kar je civilizirano, svet izobrazbe in celo vlijadnosti. Sodobna izraza civilizacija oziroma kultura sta latinski in novo-evropski prevod grškega politikuma. Aristotelovo ime za državo je državljansko občestvo (κοινωνια πολιτικη), kar je Ciceron prevedel kot *societas civilis*, s tem pa se začne vprašanje t. i. "civilne družbe", ki se danes razume kot nekaj nasprotnega državi. Klasično grško razumevanje človeka in njegovega bivanja ni bilo nikoli samo vprašanje vesti človeka kot posameznika, temveč je vedno vprašanje človekovega bivanja v svetu (ηθος) in njegovega mesta v skupnosti, v

¹ Ta zapis samo nakazuje določene sestavine predavanja na seminarju za učitelje filozofije na gimnazijah, Ljubljana, 21. 2. 1995 z naslovom "Aristotelova utemeljitev etike (*Politika I, 1-2, Nikomahova etika VI*)".

državi. Njegovega življenja namreč ne moremo opazovati le kot "biološko dejstvo": takšno življenje je Aristoteles imenoval ζωη in ga razlikoval od odgovornega "vodenja" življenja, za kakršno je uporabil izraz βίος - "biografija". Medtem ko življenje v smislu instinktno vodenega obnašanja preučujeta zoologija in "biologija", pa življenje, pri katerem gre za človekovo bit-v-svetu, preučujeta etika in politika. Za Aristotela sta etika in politika dve panogi ene filozofije, to je praktična filozofija kot najvišja znanost o človeških zadevah. Tako pravi Aristoteles v *Veliki etiki*: "Ker smo se namenili govoriti o etičnih zadevah, je najprej najbrž treba pregledati, na katero področje spada značaj kot del. Na kratko rečeno je videti, da značaj ni področje nobene druge znanosti kakor politike. Saj na področju političnih zadev ni mogoče ničesar storiti, ne da bi bil nekdo določene vrste, denimo pravičen in pošten (σπουδαῖος). Biti pravičen in pošten pa pomeni imeti vrline. Če kdo hoče biti delovanjski na področju političnih zadev, mora torej biti po značaju izvrsten. Kakor je videti, je torej razprava o značajih del politike, pa se mi zdi upravičeno, da bi obravnavata kot celota lahko imela naziv ne etika, temveč politika." (MM, I 1, ll81b 24 –1182a1)

Način človekovega bivanja v svetu, kakršen z Aristotelom postane zadeva politične filozofije, je sofist Protagoras opisal z zelo zgovorno bajko, mitosom o nastanku človeške kulture oziroma civilizacije. Ta mitos nam je ohranil Platon v dialogu *Protagoras* (Prt. 320csl.), ustrezne odlomke pa je najti tudi v Sovretovih *Predsokratikih*². Človekovo bivanje je v svetu določata znanje (τεχνή), zlasti umetelna modrost z ognjem, ki jo prinesel Prometej, in državništvo, politika, ki jo je človeštvu po Zevsovem naročilu prinesel Hermes. To politično modrost pa sestavlja

"pravni čut" in "pravna zavest" po Sovretovem prevodu ali pravičnost in sram oziroma spoštovanje. Pravičnost (δικη) je stvar javnega življenja v družbi in državi, medtem ko vrlina sramu in čisljanja (αιδως) zadeva človekov odnos do sočloveka, predvsem do drugega spola in do lastne osebe. Razlikovanje med sramom in pravičnostjo se delno pokriva z modernim razlikovanjem med zasebnim in javnim življenjem, nastopa pa tudi v razlikovanju med posameznikom in družbo.

Za nas pa je zdaj pomembna razlika med različnim znanjem in politično modrostjo. Drugo znanje, matematika, medicina, jezikoslovje itd., je vedno specializirano, medtem ko politična modrost ni nekaj, kar bi moglo komu majkati, kakor je to z drugim znanjem. Vrlini sram in pravičnost sta osnova politične vrline (πολιτικη αρετη), ki določa način človeku primernega bivanja v svetu. Brez te odlike država ne za Protagoro ne za Platona ni možna: "In zato tako drugi kakor tudi Atenci, kadar se sestanejo na svetovalstvu zaradi politične vrline, kjer mora vse potekati na osnovi pravičnosti in celostne miselnosti, tedaj po pravici prisluhnejo prav vsakemu človeku, saj menijo, da je prav vsakdo pristojen, da ima delež prav te vrline, ali pa države (πολεις) sploh ne bodo obstajale" (*Protagoras*, 322e–323a).

Takšno razumevanje politike, ki nam ga ponuja Protagoras, je najti tudi pri Sofoklu, zlasti v prvi zborovski pesmi iz *Antigone*, katere nazori so kar preseneljito podobni Protagorovim. Poznana prva verza (*Antigona*, 332–333) se glasita:

πολλα τα δεινα κουδεν ανθρωπου δεινοτερον πελει.

"Mnogo je silnih stvari: toda na svetu ne prebiva nič bolj silnega kot človek."

² Platon, *Protagoras*, prev. M. Tavčar, Maribor 1966 in A. Sovre: *Predsokratiki*, Ljubljana 1946, str. 145, DK C 1.

Človekovo prebivanje v svetu Sofokles označuje z besedo πελεῖν, ki je sorodna z besedo "pol", tečaj, mesto, okrog katerega se vse vrti, in grško besedo za državo, πολις, ki potemtakem pomeni mesto prebivanja, nato pa kar "mesto" in "mestno državo". Toda drugače od Protagore Sofokles govorji o silnosti tega prebivanja. To silnost sestavlja znanje in pravičnost, τέχνη in δικη. Oba sta nekaj silnega, utirata pot človekovemu bivanju v svetu, ne da bi mogla preskočiti epohalnost samega zgodovinskega dogajanja. Zato je določilo silnega (δείπνον) dvomisleno in tudi težko enopomensko prevedljivo: slovenski prevodi so strašno, skrivnostno, nedomačno, nezaslišano, strahovito, grozno, nevarno gnušno, pa tudi častitljivo, vzvišeno, spoštovanjo, izredno, čudovito, mogočno, izvrstno. Ta silnost se dogaja v razmerju med znanjem in pravičnostjo, med tehniko in politiko, pri čemer znanje in tudi pravičnost sama vključujeta razsežnost silnega.

Sicer pa grško politično misel določata dve veliki temi. Prva je Platonov spor s sofisti, ki je vodil do zasnove Platonove lepe države. Kalipolis, ki temelji na učenih vzgojih (παιδεία) k vrlini državljanov v demokraciji – ločevanje vzgoje od izobrazbe, o katerem večkrat modrujejo v današnji teoriji "edukacije" – je za Platona nepredstavljivo. Druga velika tema pa je spor med Platonom in Aristotelom o najboljši državni skupnosti, ki ga je čudovito prikazal Raffaello Santi na eni najlepših stenskih slik "Atenska šola". Medtem ko Platon zasnavlja državo na pravičnosti, je za Aristotela najvišje dobro svoboda. Zanj mora biti obče dobro vedno tudi individualno dobro: v političnih dejanjih je "treba iz tega, kar so dobrine za vsakega posameznika, napraviti obče dobrine dobrine za vsakega posameznika" (*Metafizika*, VII 3, 1029b 5).

Spor med Platonom in Aristotelom izraža napetost, okrog katere se še danes vrti politično delovanje in razpravljanje. Naša lastna politična ureditev, ki je socialna pravna država ozioroma po dikciji slovenske ustave

"pravna in socialna država", je politično gledano prav poskus uskladitve Platonovega in Aristotelovega državnih spregleda. Na koncu še beseda k prevedenemu besedilu. Prevedeni sta dve začetni poglavji prve knjige Aristotelove *Politike*, ki se zdita posebno pomembni. Politika kot državnštvo se bistveno razlikuje od despotije po tem, da so v državljanški skupnosti vsi državljeni enaki ter da se vladajoči in vladani izmenjujeta: ti dve določili politike sta bistvo grške demokracije. Nato pa Aristoteles opisuje genealogijo države, ki se začenja pri dvojicah ali parih: moški in ženska, vladajoči in vladani (gospodar in suženj). Iz takšne dvojnosti je sestavljena temeljna ali prva skupnost. Iz več družin nastane naselje ali vas, iz več vasi pa mesto ali država. Država je "naravni" zaključek razvoja človekove družbenosti in pomeni izpolnitve človeške narave. Aristoteles najprej določi državo kot državljansko občestvo, ki se vzpostavlja zaradi dobrega življenja (τὸ εὐ ζῆν). V tej zvezi vpelje dve opredelitvi človeka, ki sta postali merodajni za evropsko zgodovino vse do današnjega konca metafizičnega izročila: to je najprej določilo človek kot animal rationale, kakor je Boethius prevedel Aristotelov izraz "živo bitje, ki ima govorico" (ζωον λογον εχον), nato pa določilo človeka kot družbenega oz. političnega bitja (ζωον πολιτικον). Politika je utemeljena v človekovi naravi, v njegovem nagnjenju (օρμη) k takšni skupnosti. Toda ta določitev dobi svojo podlago samo v prvem določilu: brez besede, razuma, logosa po Aristotelu ni možna človeku primerna ustanovitev bivanja v svetu, saj samo z besedo in razumom doumem, kaj je pravičnost in zakonitost. Kakor je politika osnova vse kulturne, od tehnikе preko umetnosti do religije, človek brez politike posurovi: brez civilizacijskega dosežka nravstvene politike je "ali zver ali bog". Te besede pogosto navajajo v Nietzschejevi parafrazi: "Da bi živel sam, moraš biti žival ali bog – pravi Aristoteles. Manjka tretja možnost: moraš biti oboje – filo-

zof" (*Somrak malikov*, af. 3). Vendar ta parafraza meri na vprašanje dionizičnega filozofa, česar pa tu ne moremo pojasniti.

Sicer je Aristotelova politična misel usmerjena k opisu osnove politične vrline, ki jo določa delovanjski um ali delovanjska pamet, prudentia (φρονησις), pametnost. Praktična modrost je zmožnost, da delajoči človek pravilno tehta o dobrem in koristnem zanj samega kot delajočega, kolikor ima pri tem v vidu dobro življenje.

Pri tem se zastavlja vprašanje, kaj je s silnostjo človeka v zasnutku praktične presodnosti. Vrlina pametnosti zdaj nima več značaja silnosti (δεινοτης), temveč ta postane le še zmožnost uresničiti zastavljeni cilj: o naravi ciljev in smotrov praktična modrost ne govorí, za to ni več merila.

Vrlina φρονησις je podlaga za pluralistično razumevanje politike ter je zlasti aktualna ob propadu totalitaristične politične teorije in prakse, o čemer priča sodobna hermenevtična obnova Aristotelove praktične filozofije. Toda pri tem ne smemo izgubiti izpred oči, da so sodobna znanost in tehnika ter sodobno politično dogajanje nekaj silnega. To pa seveda pomeni, da sta tehnika in politika tudi nekaj nasilnega: ta nasilnost ni le posledica človekove slabosti, temveč je izsiljena z nujnostjo samega bivanja. Ako se zamislimo nad to značilnostjo sodobnega življenja, se nam na novo odpira veliko vprašanje, kako je možna politična vrlina v času prevlade tehničnega odnosa do sveta in nihilizma svetovnih nazorov. O tem bo govor v drugi razpravi.

Aristoteles

Politika

Prva knjiga (A)

(ed. I. Bekker, str. 1252a 1-1253a 39)

1. poglavje: Družba in država

1252a 1 Ker pa vidimo, da je vsaka država (πολις) neke vrste skupnost (κοινωνια)¹ in da je vsaka skupnost sestavljena zavoljo določenega dobrega (αγαθον)² (saj zaradi tega, kar se jim kaže, da je dobro, vsi ljudje opravljajo vsa dejanja), je sončno jasno, da sicer vse merijo na določeno dobro, najbolj in na najodločilnejše dobro pa občestvo, ki je izmed vseh najodločilnejše in zaobsegajoče vse druge: to pa je tako imenovana država, to se pravi državljansko (πολιτικη) občestvo. Tisti³ pa, ki domnevajo, da so bit državnih, kraljevskih, hišnega gospodarjenja in gospodovanja taisto, ne govorijo lepo (kajti menijo, da se vsako izmed njih /10/ razlikuje glede na množičnost ali pa majhno število (vladanih), ne pa po obliki, na primer če vlada maloštevilnim, je hišni gospodar, če še več ljudem, ali državljanski ali pa kraljevski vladar, kakor da se velika hiša in majhna država ne bi v ničemer razlikovali, pa tudi ne državljanski in kraljevski vladar: kadar nekdo sam stoji na vrhu, je kralj, kadar pa po načelih takšne znanosti⁴ izmenoma vlada in je vladani, je državnik – vendar ti nazori niso resnični); to, kar pravimo, se bo posvetilo tis-

¹ 1252a 1: κοινωνια grška beseda, ki jo je mogoče prevajati kot družba, skupnost in občestvo, lat. *Societas*, ni dobila specifičnega političnega pomena kakor slovenska beseda skupnost.

² Prav kakor so v *Nikomahovi etiki* (1094a 1-3) vsaka znanost in umetnost ter vsako dejanje človeka kot posameznika usmerjeni k nekemu cilju, ki je dobro, tako tudi človeške skupnosti obstajajo zaradi določenega smotra, pri čemer je v obeh primerih mišljena sreča, evdaimonija.

³ Platon, *Politikos*, 258e-259d; podobno Sokrates v Ksenofontovih *Memorabilia*, III 4, 6sl.

⁴ 1252a 14: επιστημη pomeni v predfilozofskem jeziku nadoblast, pristojnost v pravnem smislu; cf. mojo razpravo o Tukididu, Lj. XXX, str. XXX. Opomba Ladan.

tim, ki preučujejo po ustaljenem načinu: prav kakor je namreč v drugih zadevah sestavljenoujno treba razčlenjevati do nesestavljenega (to so namreč najmanjši /20/ deli celote), tako bomo z ene strani videli mesto, preučajoče dele, ki ga sestavlajo, z druge strani pa bomo bolje videli glede oblik vladanja, po čem se razlikujejo druga od druge in ali je mogoče od vsake od navedenih doseči kaj strokovnega (τεχνικού).

2. poglavje: Izvor in nastanek države

1252a 24 Ako pa bi nekdo opazoval zadeve v njihovi rasti od izvora, bi jih prav kakor pri drugem bivajočem tudi v tem pač najlepše tako ugledal⁵. Nujno pa je, da se najprej združuje v dvoje tisto, kar drugo brez drugega ne more bivati, na primer z ene strani žensko in moško zavoljo rojevanja (to pa ne iz namere, temveč prav kakor je tudi v drugih živalih in rastlinah naravno, da si želijo /30/ pustiti za seboj drugo takšno bitje, kakor so one same), z druge strani pa vladajoče (αρχον) po naravi in vladano (αρχομένον) zaradi ohranitve. Tisto, kar zmore z razmišljjanjem videti naprej, je vladajoče po naravi in po naravi gospoduječe, tisto pa, ki je zmožno [te stvari] s telesom prenašati⁶, je vladani in po naravi sužensko; zato pa je gospodarju in sužnu koristno taisto. Torej sta

//**1252b**/ žensko in sužensko (τὸ δουλον)⁷ po naravi razlikovana (saj narava ne ustvarja nič takšnega, kakor kovači stiskaško skujejo delfski nož⁸, temveč eno stvar za eno, saj bo vsako izmed orodij pač tako najlepše izpolnilo svoj namen, če ne bo služilo mnogim opravilom, temveč enemu), medtem ko imata med barbari ženski in suženski stan isti položaj. Vzrok je v tem, da nimajo po naravi vladarskega, temveč je njihova skupnost nastajala iz sužnje in sužnja. Zato pesniki govorijo

“primerno je, da Grki vladajo barbarom”⁹, češ da je barbarskost in sužensko po naravi taisto. Iz teh /10/ dveh vrst skupnosti je prva družina/hišno gospodarstvo (οικία), tako da je Hesiodos pravilno reklo, ko je pel, da “hišo si najprej omisli in vola orača in žensko”¹⁰,

saj revnim govedo služi namesto hlapca. Skupnost, ki je sestavljena za celotno dnevno življenje, je po naravi družina, katere člane Harondas¹¹ naziva “tovariši ob skupni mizi za kruh”, Epimenides Krečan¹² pa “družabniki pri jaslih”¹³.

1252b 15 Iz več hiš sestavljena prva skupnost, ki ni nastala zaradi vsakdanje potrebe, je vas (κωμη). Najbolj naravno pa je videti, da je vas naselje družine, saj njene člane

⁵ Aristoteles podaja genealoški opis države, da bi bila njena zgradba bolj jasna. Podobno je ravnal Platon v *Državi* (*Politeia*, 369asl.). Glavna razlika med obema je v tem, da Platon pojasnjuje nastanek države iz nujnosti delitve dela, medtem ko je za Aristotela družina osnovna celica države – natančneje družino pri Aristotelu tvorita skupnosti žene in moža ter gospodarja in hlapca (sužnja).

⁶ 1252a 33: Rossov tekst ποτεῖν, v rkp. ποτεῖν “delati”

⁷ Pogosto je napačno prevedeno kar s “suženj”, gre pa za fenomen suženjstva.

⁸ Najbrž nož, ki je mogel služiti za več namenov, kot bodalo in razrezalnik, rezilo in žlica (prim. Athenaios, 173csl).

⁹ Eriprides, *Ifigenija na Atvildi*, v. 1400.

¹⁰ Hesiodos, *Dela in dnevi*, v. 405, prev. Gantar, Ljubljana 1974, str. 43.

¹¹ Zakonodajalec iz Katane (Sicilija), 6. pr. Kr. ali prej.

¹² Kretski teolog, pesnik, duhovnik in prerok. Okrog 500 pr. Kr. naj bi deloval v Atenah (prim. Platon, *Zakoni* 642d); po legendi naj bi bil v Atenah že v 7. Stoletju (Aristoteles, *Atheanaion Politeia* 1).

¹³ 1252b 15: drugo branje: “tisti, ki dihajo isti dim”.

nekateri nazivajo "enake po mleku", otroke in otroke otrok. Zato so države sprva imele kraljevsko oblast, ljudstva pa jo imajo tudi /20/ še zdaj, saj so se zbrala iz skupnosti, ki se jim je kraljevalo: vsaki družini je namreč kraljeval najstarejši, tako pa tudi v naseljnih zaradi sorodstva. To je tisto, kar pripoveduje Homer, da

"sleherni sodi in vlada nad svojo ženo in otroki"¹⁴.

Živeli so namreč razpršeno, saj so tako živeli v pradavnini. Da pa imajo kraljevsko oblast tudi bogovi, to vsi trdijo zato, ker so tudi sami, nekateri še naprej in zdaj, drugi pa nekdaj, imeli kralje; prav kakor si ljudje tudi oblike bogov predstavljajo podobne njim samim, tako tudi načine življenja bogov.¹⁵

1252b 27 Iz več vasi nastala popolna skupnost je država, ki ima tako rekoč vrhnjo mejo vse samozadostnosti ($\alpha\gamma\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\iota\zeta$); nastaja sicer zaradi /30/ življenja, obstaja pa zaradi dobrega življenja. Zato je vsaka država po naravi, čeravno so to tudi prve skupnosti. Saj je država cilj onih, narava ($\phi\psi\sigma\iota\zeta$) pa je cilj ($\tau\epsilon\lambda\omega\zeta$), saj za to, kar vsaka posamezna stvar je, ko je njen nastajanje dovršeno, trdimo, da je narava vsake posamezne stvari, kakor na primer človeka, konja, hiše. Nadalje je tisto, zaradi česar je cilj in naj- //1253a/ boljše; torej je samozadostnost cilj in najboljše. Iz tega se tedaj prikaže, da spada

država med bivajoče po naravi in da je človek po naravi države zmožno živo bitje ($\phi\psi\sigma\iota\zeta$ πολιτικού ζωού), tako da je tisti, ki je brez države zaradi narave in ne zaradi naključja ali malovreden ali pa mogočnejši kakor človek, prav kakor nekdo, ki ga Homeros graja kot "izven rodu in zakona in brez ognjišča"¹⁶,

hkrati pa je takšen po naravi željan vojne, saj je tu neudeležen, prav kakor nevklučena figura v igri dama¹⁷. Zato pa se zasveti, da je človek politično živo bitje bolj kakor vsaka čebela in bolj kakor vsaka čredna žival.

1253a 9 Narava namreč, kakor trdimo, ničesar ne dela zaman, izmed /10/ živih bitij pa ima govorico zgolj človek ($\alpha\gamma\theta\rho\omega\tau\omega\zeta$ ζωον λογον εχον)¹⁸, medtem ko je glas ($\phi\psi\psi\eta$) znamenje bolečine in ugodja, zato pripada tudi drugim živalim (njihova narava je namreč prispeла do tod, da imajo občutek bolečine in ugodja ter da to naznajajo druge drugim), medtem ko je beseda ($\lambda\omega\gamma\omega\zeta$) zato tu, da osvetljuje koristno/dobrodejno in škodljivo, s tem pa tudi pravično in krivično: nasproti drugim živih bitjem je namreč ljudem lastno, da imajo zgolj oni zaznavo dobrega in zlega ter pravičnega in nepravičnega ter drugih takih stvari – a udeležba pri teh stvareh ustvarja družino in državo. Tako je tedaj država po naravi prej kakor družina ali vsak od nas posamezno¹⁹. /20/ Celota je namreč nujno prej kakor del²⁰, saj po uničenju

¹⁴ Kiklopi: *Odiseja*, 9, 114 sl.

¹⁵ O človeškosti podobe, eidosa bogov pri Grkih prim. še *Metaphysica* 997b 9–12 in 1074b 5–8.

¹⁶ *Iliada* 9, 63 (prev. A. Sovrē).

¹⁷ O tej antični igri na igralni deski prim. *Anthologia Palatina IX* 482, 5 sl.

¹⁸ Tukaj pri Aristotelu v perifraštični obliki nastopi znamenita določitev človeka, ki je od Boethija dalje poznana kot človek animal rationale.

¹⁹ Ta stavek je Hegel v svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije II*, *Werke*, Bd.19, Frankfurt/M. 1971, str. 226 sl. napačno tako tolmačil, kot da Aristoteles šteje državo nasproti posameznikom kot substanco in glavno stvar. Pri Aristotelu je pogrešal upoštevanje državljaških svoboščin. To tolmačenje ni vzdržno. Aristotelu gre namreč samo za to, da je človek zaradi manjkanja, ki tvori njegovo "naravo", napoten na polis.

²⁰ Ne po času, temveč po pojmu in biti: prim. *Metaphysica*, A 8, 989a 15 in (8, 1050a 4).

celote ne bo niti noge niti roke, razen po enakosti imena, prav kakor če kdo pravi kamenita roka (uničena roka namreč ne bo boljša)²¹; vsa bitja se namreč določajo z delovanjem in možnostjo, tako da tedaj, ko niso več takšna, ne smemo reči, da so ona sama, temveč samo enakoimenska. Da je potem takem država po naravi in da je prej kakor posameznik, je jasno; če namreč posameznik kot ločen ni samozadosten, bo v takem razmerju do celote kakor drugi deli, kdor pa ni zmožen udeleževati se skupnega življenja ali kdor ničesar ne potrebuje zaradi samozaostnosti, ta ni del države, tako da je ali zver²² ali bog.

1253a 29 Potemtakem je v /30/ vseh ljudeh nagon k takšni skupnosti, a tisti, ki jo je prvi vzpostavil, je povzročnik največjih dobrin. Prav kakor je človek, če je dopolnil svoj razvoj, najboljši izmed živih bitij, tako je ločen od zakona (νομος) in pravice (δικη) najhujši od vseh. Krivica je namreč najbolj pogubna, če ima orožje, a človek, ki ima orožje, raste s pametjo in vrlino, a orožje je najbolj mogoče uporabljati za nasprotne cilje. Zato pa je brez vrline najbolj nesvet in posurovel ter v odnosu do ljubezenskih užitkov in uživanja jedi najnižji. Toda pravičnost (δικαιοσυνη) je državna zadeva, saj je pravica red državnega občestva, pravičnost pa je razločevanje pravičnega.

Prevedel Valentin Kalan

²¹ Besedilo tega stavka ni jasno.

²² 1253a 29: Θηριον ta beseda ima konotacijo divnosti in "bestialnosti" za razliko od besede, ki se pojavlja v določilo človeka kot "političnega živega bitja".

Ray Bradbury

Nobena določena noč niti jutro

Zavojček cigaret je pokadil v dveh urah.

“Kako daleč v vesolju smo že?”

“Milijardo milj.”

“Milijardo milj od česa?”

“Kakor vzameš,” je rekel Clemens, ki sploh ni kadil. “Milijardo milj stran od doma, bi lahko rekel.”

“Potem reci.”

“Od doma. Od Zemlje. New Yorka. Chicaga.
Od koder koli že prihajaš.”

“Ne spomnim se več,” je rekel Hitchcock.

“Sploh več ne verjamem, da zemlja obstaja. Ti verjames?”

“Da,” je rekel Clemens. “Danes zjutraj sem sanjal o njej.”

“V vesolju ni jutra.”

“Torej sem sanjal ponoči.”

“Vedno je noč,” je tiho rekel Hitchcock.

“Katero noč imas v mislih?”

“Zaveži!” se je razburil Clemens. “Pusti, da končam!”

Hitchcock si je prižgal novo cigareto. Roka se mu ni tresla, a videti je bilo, kot da znotraj, v od sonca ožganem mesu, drhti sama zase, drobna drhtavica v vsaki roki in veliko, nevidno drhtenje v telesu. Oba moža sta sedela na podu hodnika za opazovanje in gledala ven v zvezde. Clemensove oči so se blešcale, medtem ko so Hitchcockove zrle v prazno. Bile so brezizrazne in zbegane.

“Zbudil sem se ob 5.00,” je rekel Hitchcock, kot da govoriti svoji desni roki, “in slišal sem se kričati: ‘Kje sem? Kje sem?’ In odgovor je bil ‘Nikjer!’ Pa si rečem: ‘Kje sem bil?’ ‘Na Zemlji,’ odvrnem. ‘Kaj je Zemlja?’ se vprašam. ‘Kjer sem bil rojen,’ si pravim. A to ni bilo nič

in še slabše kot nič. Ne verjamem v kar koli, cesar ne morem videti, slišati ali se dotakniti. Zemlje ne morem videti, zakaj bi torej verjel vanjo? Bolj varno je tako, ne verjeti."

"Tam je Zemlja." Clemens je smejoč se pokazal s prstom. "Tista svetla pika tam."

"Tisto ni Zemlja; tisto je naše Sonce. Od tod ne moreš videti Zemlje."

"Jaz jo lahko vidim. Imam dober spomin."

"To ni isto, ti bedak!" je poskočil Hitchcock. V njegovem glasu je bilo čutiti jezo. "Rekel sem – videti. Vedno sem bil tak. Ko sem v Bostonu, je New York mrtev. Ko sem v New Yorku, je mrtev Boston. Če nekoga ne vidim en dan, je mrtev. In ko mi pride nasproti po ulici, moj bog, je to vstajenje. Ima me, da bi zaplesal, tako vesel sem, ker ga vidim. Vsaj bilo je tako. Nič več ne plešem, samo gledam. In ko človek odide, je spet mrtev."

Clemens se je zasmjal. "Problem je v tem, da tvoj razum deluje na precej nizki ravni. Ti se nisi sposoben držati stvari. Nimaš domišljije Hitchcock, stari moj. Moraš se naučiti vztrajati pri stvareh."

"Zakaj bi se oklepal stvari, od katerih nimam nobene koristi?" je rekel Hitchcock, s široko odprtimi očmi še vedno zazrt v vesolje. "Jaz sem praktičen. Ker tukaj ni Zemlje, po kateri bi lahko hodil, hočeš, da hodim po spominu? To boli. Spomini so ježi, kot je nekoč rekel moj oče. K vragu z njimi! Drži se stran od njih. Onesrečujejo te. Uničijo tvoje delo. Silijo te v jok."

"Pravkar hodim po Zemlji," je rekel Clemens, mezikajoč in razpihajoč cigaretni dim.

"Brcaš te ježe. Pri kosilu ne boš mogel jesti in se boš čudil zakaj," je rekel Hitchcock z mrtvim glasom. "To bo zato, ker te bo bolela noga, polna bodic. K vragu s tem. Če nečesa ne morem popiti, uščipniti, udariti ali leči nanj, potem hvala lepa. Jaz sem mrtev za Zemljo. Zemlja je mrtva zame. Nocoj ni v New Yorku nikogar, ki bo jokal za mano. Zatakni si nekam New York. Tukaj ni letnih časov; zima

in poletje sta izginila – tako kot pomlad in jesen. Ni nobene določene noči niti jutra; le prostor in prostor. Edino, kar zdaj obstaja, sva ti in jaz in tale raketa. In edino, o čemer sem res prepričan, sem jaz sam. To je vse."

Clemens se za to ni zmenil. "Pravkar mečem deset centov v režo telefona," je rekel in se smehljal ob svoji pantomimi. "In kličem svoje dekle v Evanston. Halo, Barbara!"

Raketa je plula naprej skozi vesolje.

Zvonec za kosilo je pozvonil ob 13.05. Možje so tekli v mehkih telovadnih copatih z gumi-jastimi podplati in sedali za tapecirane mize.

Clemens ni bil lačen.

"Vidiš, kaj sem ti rekel!" se je oglasil Hitchcock. "Ti in tvoji prekleti ježi! Pusti jih pri miru, kot sem ti svetoval. Glej me, kako pospravljam hrano." To je rekel z mehaničnih, počasnim, neveselim glasom. "Glej me!"

V usta si je dal velik kos pite in ga okušal z jezikom. Gledal je pito na krožniku, kot bi se trudil ugotoviti njeno sestavo. Premaknil jo je z vilicami. Tipal je njihov ročaj. Z njimi je mečkal limonin nadev in gledal, kako mezi med zobmi. Potem je pretipal steklenico mleka od vrha do dna, natakal mleko v kozarec in poslušal njegovo žuborenje. Gledal je mleko, kot da ga bo njegov pogled še bolj pobelil. Izplil ga je tako hitro, da ga sploh ni utegnil okusiti. Vse kosilo je pojedel v nekaj minutah, mrzlično ga je strpal vase in se potem oziral naokrog, iščoč še. Pa ni bilo več ničesar. Brezizrazno se je zazrl skozi okno rakete.

"Niti one niso resnične," je rekel.

"Kaj?" je vprašal Clemens.

"Zvezde. Se je kdo kdaj kakšne dotaknil? Lahko jih vidim, gotovo. A kaj pomaga videti nekaj, kar je milijon ali milijardo milj daleč? Z nečim tako oddaljenim se res ni vredno ukvarjati."

"Zakaj si šel na to potovanje?" je nenadoma vprašal Clemens.

Hitchcock je strmel v svoj osupljivo prazni kozarec za mleko, ga trdno stisnil, sprostil roko in ga znova stisnil.

“Ne vem.” Z jezikom je zdrsnil po robu kozarca. “Nekako sem moral, to bo. Kako ti veš, zakaj počneš stvari v življenju?”

“Ti je bila všeč ideja o potovanju v vesolje? Da greš nekam?”

“Ne vem. Da. Ne. Ne da grem nekam. Da sem nekje vmes.”

Hitchcock je prvič poskušal na nečem zadržati pogled, a je bilo tisto tako megleno in oddaljeno, da se oči niso mogle prilagoditi, čeprav si je pomagal z obrazom in rokami. Gledana stvar je bila prostor. Tolikšen prostor.

“Všeč mi je bila misel, da na vrhu ni nič, na dnu ni nič, veliko niča vmes – in jaz sredi vsega tega niča.”

“Še nikoli ni nihče tako govoril.”

“Jaz sem pravkar, upam, da si poslušal.”

Hitchcock je izvlekel cigarete, si prižgal in pričel vdihavati in izphavati dim, znova in znova.

“Kakšno je bilo tvoje otroštvo, Hitchcock?” je vprašal Clemens.

“Nikoli nisem bil mlad. Tisti jaz je mrtev, kdor koli je že bil. To je še več tvojih bodic. Nočem jih imeti polno kožo, hvala lepa. Vedno sem si predstavljal, da vsak dan umiraš, in vsak dan je ena škatla, vidiš, vsaka škatla je oštevilčena in urejena; a nikoli se ne vračaj in ne dvigaj pokrovov, kajti umrl si nekaj tisočkrat v svojem življenju in to je mnogo trupel, vsako mrtvo na drugačen način, vsako grdo spačeno. V vsakem teh dni si neki drugačen ti, nekdo, ki ga ne poznaš, razumeš ali ga celo nočeš razumeti.”

“Tako obsekavaš samega sebe.”

“Zakaj bi moral imeti kar koli opraviti s tem mlajšim Hitchcockom? Bil je bedak, pehal si ga naokrog, ga izkorisčali in zlorabljali.

Njegov oče ni bil nič prida in bil je srečen, ko mu je umrla mati, ker je za njø veljalo isto.

Naj se mar vračam nazaj, da vidim njegov obraz tistega dne in se nad njim naslajam? Bil je bedak.”

“Mi vsi smo bedaki,” je rekel Clemens, “ves čas. Le da smo vsak dan drugačni. Danes nisem bedak, si mislimo. Izučilo me je. Včeraj sem bil bedak, danes več nisem. Potem naslednji dan spoznamo, da smo bili kljub vsemu bedaki. Mislim, da je edini način za rast in uspeh na tem svetu, da se sprijaznimo, da nismo popolni, in živimo v skladu s tem.”

“Nočem se spominjati minljivih stvari,” je rekel Hitchcock. “Tistem u mlademu Hitchcocku ne morem seči v roko, ali pač? Kje sploh je? Mi ga lahko najdeš? Mrtev je, zato naj gre k vragu. Tega, kar bom počel jutri, ne mislim prilagajati nakakšni gnusobi, ki sem jo počel včeraj.”

“Nimaš prav.”

“Pa kaj potem?”

Hitchcock je sedel. Končal je bil svoje kosilo in gledal skozi vrata. Ostali može so ga ošinili s pogledi.

“Ali obstajajo meteorji?” je vprašal.

“Preklet dobro veš, da obstajajo.”

“Da – na naših radarjih, kot proge svetlobe v prostoru. Ne, jaz ne verjamem v nič, kar ne obstaja in ne deluje v moji prisotnosti. Včasih,” namignil je proti možem, ki so končevali svoje kosilo, “včasih ne verjamem v nikogar in ničesar, razen sam vase.” Vzravnal se je na sedežu. “Ima ta ladja zgornje nadstropje?”

“Ima.”

“Tako ga moram videti!”

“Pomiri se!”

“Počakaj me tukaj; takoj bom nazaj.”

Hitchcock je urno odšel. Ostali so sedeli in mirno žvečili hrano. Minil je trenutek.

Eden izmed mož je dvignil glavo: “Kako dolgo že traja tole s Hitchcockom?”

“Samo danes.”

“Čudno se je vedel že ondan.”

“Že, a danes ja hujše.”

“Je kdo povedal psihiatru?”

“Mislili smo, da ga bo minilo. Vsakega se vesolje dotakne, ko je prvič zunaj. Tudi mene se je. Postaneš divje filozofski in potem prestrašen. Oblije te znoj, podvomiš o svojem izvoru, ne verjameš več v Zemljo, napiješ se, zбудiš se mačkast, in to je to.”

“Ampak Hitchcock se ne zapija,” je nekdo rekел. “Želim si, da bi se.”

“Kako mu je uspelo priti skozi naborno komisijo?”

“Kako je vsem nam uspelo? Potrebujejo ljudi. Večine je vesolja strah. Zato komisija pripusti mnoge mejne primerke.”

“Ta človek ni mejni primerek. Popolnoma se mu je utrgalo.”

Čakali so pet minut. Hitchcock se ni vrnil.

Clemens se je končno dvignil, stopil ven in se povzpel po krožnih stopnicah na zgornjo palubo. Hitchcock je bil tam in se nežno dotikal zidu.

“Tukaj je,” je rekел.

“Seveda je.”

“Bal sem se, da mogoče ni.” Hitchcock je strmel v Clemensa. “In ti si živ.”

“Že dolgo sem živ.”

“Ne,” je rekел Hitchcock. “Zdaj, samo zdaj, ta trenutek, ko si tukaj z mano, si živ. Malo prej nisi obstajal.”

“Zase sem obstajal” je odvrnil Clemens.

“To ni važno. Nisi bil tukaj z mano,” je rekел Hitchcock. “Edino to šteje. Je posadka sposodaj?”

“Da.”

“Lahko to dokažeš?”

“Glej, Hitchcock, najbolje bo, da poiščeš dr. Edwardsa. Mislim, da si potreben manjšega popravila.”

“Ne, z mano je vse v redu. Kdo je sploh ta

doktor? Lahko dokažeš, da je na ladji?”

“Lahko, samo poklicati ga moram.”

“Ne. Hočem reči – medtem ko stojiš tukaj, v tem trenutku ne moreš dokazati, da je tu, ali pač?”

“Ne, ne morem, ne da bi se premaknil.”

“Vidiš. Nikakršnega miselnega dokaza nimaš, jaz pa hočem prav to – miselni dokaz, ki bi ga lahko občutil. Nočem materialnega dokaza – da moraš nekam oditi in stvar privleči sem. Želim dokaz, ki bi ga lahko nosil v svojem duhu, se ga kadar koli dotaknil, ga ovohal in občutil. Vendar ni načina, kako to doseči. Če hočeš v nekaj verjeti, moraš tisto nositi s sabo. Ne moreš nositi Zemlje ali človeka v svojem žepu. Želim najti način, kako to storiti, nositi stvari stalno s seboj, da bi lahko verjal vanje. Kako nerodno je to, da moraš oditi ven in prinesti nekaj strašansko telesnega, da bi nekaj dokazal. Sovražim telesne stvari, ker jih lahko kje pozabiš in je potem nemogoče verjeti vanje.”

“Taka so pravila igre.”

“Jaz jih hočem spremeniti. Mar ne bi bilo lepo, če bi lahko stvari dokazovali z našim umom in bili gotovi, da so vedno na svojih mestih? Želel bi vedeti, kako je neki kraj videti, ko me ni tam. Rad bi bil prepričan.”

“To ni mogoče.”

“Veš,” je rekел Hitchcock, “prvič sem si zaželet iti v vesolje pred kakšnimi petimi leti. Približno takrat, ko sem izgubil delo. Si vedel, da sem hotel postati pisatelj? O da, bil sem eden izmed tistih, ki kar naprej govorijo o pisanju, a le redko kaj napišejo. In bil sem preveč razdražljiv. Tako sem izgubil dobro službo, zapustil sem založniško dejavnost, česa novega nisem mogel najti in začel sem toniti. Potem mi je umrla žena. Vidiš, nič ne ostane tam, kjer si pustil – materialnim stvarem ne moreš zaupati. Svojega sina sem moral pustiti v tetinem skrbništvu in stvari so šle vedno slabše. Potem je bila nekega dne objavljena zgodba pod mojim imenom,

vendar tisto nisem bil jaz.”

“Ne razumem te.”

Hitchcockov obraz je bil bled in poten.

“Vse, kar lahko rečem, je, da sem pogledal na stran z mojim imenom ob naslovu. Napisal Joseph Hitchcock. Ampak to je bil nekdo drug. Ni bilo načina, kako dokazati – dejansko dokazati, da sem tisti človek jaz. Zgodba je bila znana – vedel sem, da sem jo bil jaz napisal – vendar tisto ime na papirju še vedno nisem bil jaz. Bil je simbol, ime. Nekaj tujega. In potem sem se zavedel, da četudi uspem v pisanju, mi to nikoli ne bo nič pomnilo, ker se ne bom mogel poistovetiti s tem imenom. To bi bile saje in pepel. Zato nisem več pisal. Že tako čez nekaj dni nikoli nisem bil prepričan, da so zgodbe na pisalni mizi res moje, čeprav sem se spominjal, kako sem jih tipkal. Vedno je prisotna ta luknja dokaza. Ta razpoka med delam in naredil sem. Vse, kar je narejeno, je mrtvo in ni dokaz, ker ni delovanje. Samo delovanje je pomembno. In kosi papirja so bili ostanki storjenih, končanih in zdaj nevidnih dejanj. Dokaz dejanja je minil. Ostalo ni nič razen spomina, jaz pa svojemu spominu nisem zaupal. Ali lahko dokažem, da sem napisal tiste zgodbe? Ne. Lahko to stori kateri koli avtor? Jaz hočem dokaz. Hočem dejanje kot dokaz. Ne da se. Ne v resnici. Razen če nekdo ne sedi v sobi, medtem ko tipkaš, in še takrat lahko to počneš po spominu. Ko pa je stvar končana, razen spomina ni več nobenega dokaza. Tako sem začel opažati praznine med vsemi stvarmi. Podvomil sem, da sem bil poročen, da imam otroka, da sem nekoč imel službo. Podvomil sem, da sem bil rojen v Illinoisu, da sem imel prianega očeta in svinjsko mater. Ničesar nisem mogel dokazati. Seveda, ljudje so lahko rekli – ti si ta in ta, tak in tak, a to je bilo prazno govorjenje.”

“Moral bi se izogibati takim mislim,” je rekел Clemens.

“Ne morem. Vse te luknje in praznine. In tako

sem začel razmišljati o zvezdah. O tem, kako bi mi bilo všeč v raketni vesolji, v niču, v niču, nadaljevati pot v nič v nečem drobnem, v tanki kovinski lupini, ki me varuje, oddaljiti se od lukanjastih, nedokazljivih stvari. Takrat sem spoznal, da je vesolje zame edina sreča. Ko prispev na Aldebaran II, bom podpisal, da se vrнем na petletno potovanje na Zemljo, in tako bom hodil sem ter tja, kot pingpong žogica do konca svojih dni.”

“Si se o tem pogovoril s psihiatrom?”

“Da bi on poskušal zazidati te luknje in praznine, zapolniti ta brezna s hrupom in vročo vodo, z besedami in rokami, ki me otipavajo, in s podobnimi stvarmi? Hvala lepa.”

Hitchcock je postal. “Stanje se mi slabša, mane? Tako se zdi. Ko sem se danes zjutraj zbudil, sem pomislil: Poslabšalo se mi je. Ali pa mi je bolje?” Spet je premolknil in namignil Clemensu. “Ali si tam? Ali si v resnici tam? Dajmo, dokaži!”

Clemens ga je udaril po roki, močno.

“Da,” je rekel Hitchcock, se držal za roko, jo zelo pozorno ogledoval in začudeno masiral. “Bil si tukaj. Za bežen drobec trenutka. A sprašujem se, ali si tudi – zdaj.”

“Se vidiva kasneje,” je rekel Clemens. Namenil se je poiskati zdravnika in odšel stran.

Zazvonil je zvonec. Zvonila sta dva zvonca, trije zvonci. Ladja se je stresla, kot bi jo oklofutala kakšna roka. Zaslišal se je sesajoč zvok, zvok vključenega sesalca za prah. Clemens je zaslišal krike in začutil redkost zraka. Zrak mu je sikal okrog ušes. Naenkrat v njegovem nosu in v pljučih ni bilo več ničesar. Spotaknil se je in tedaj je sikanje prenehalo.

Zaslišal je, kako nekdo kriči: “Meteor!”

Neki drug glas je rekel: “Zakrpano je!”

In res je bilo tako. Ladijski pajek za nujne primere je pretekel zunanj stran trupa, počil vročo zakrpo na lukanjo v kovini in jo čvrsto privaril.

Nekdo je govoril in govoril in potem začel kričati v daljavi. Clemens je stekel po hodniku skozi osvežujoči, zgoščujoči se zrak. Ko je vstopal v predelek, je zagledal luknjo v jekleni steni, sveže zamašeno, videl je drobce meteorja, kako ležijo po kabini, kot kosi kakšne igrače. Videl je kapitana, člane posadke in človeka, ki je ležal na tleh. Bil je Hitchcock. Njegove oči so bile zaprte in jokale.

"Poskušal me je ubiti."

Dvignili so ga na noge.

"Tega ne more storiti," je rekел. "Tako ne bi smelo biti. Take stvari se ne morejo dogajati, ni tako? Prišel je pome. Zakaj je to storil?"

"Vse je v redu, vse je v redu, Hitchcock," je rekel kapitan.

Zdravnik je previjal majhno vreznino na Hitchcockovi roki. Hitchcock je dvignil pogled, bled v obraz, in zagledal Clemensa, kako ga opazuje. "Poskušal me je ubiti," je rekel.

"Vem," je odvrnil Clemens.

Minilo je sedemnajst ur, ladja je drsela skozi prostor.

Clemens je stopil skozi enega izmed ladijskih predelkov in počakal. Tam sta bila psihiater in kapitan. Hitchcock je sedel na tleh. Z rokami si je noge tesno privil k telesu.

"Hitchcock!" ga je poklical kapitan.

Brez odgovora

"Hitchcock, poslušaj me!" je rekel psihiater.

Obrnila sta se h Clemensu. "Ti si njegov prijatelj?"

"Da."

"Nam hočeš pomagati?"

"Če le lahko!"

"Prekleti meteor!" je rekel kapitan. "To se je zgodilo zaradi njega."

"Zgodilo bi se v vsakem primeru, prej ali slej," je odgovoril zdravnik. Obrnil se je h Clemensu: "Lahko govorиш z njim."

Clemens je mirno pristopil, počenil zraven

Hitchcocka, nežno stisnil njegovo roko in poklical s tihim glasom: "Poslušaj, Hitchcock."

Brez odgovora.

"Hej, to sem jaz! Jaz, Clemens. Poglej, tukaj sem." Rahlo ga je plosknil po roki. Masiral mu je otrdeli vrat, nežno, in zatilje sklonjene glave. S pogledom je ošinil psihiatra, ki je tiko vdihnil.

Kapitan je skomignil: "Šok terapija, doktor?"

Psihiater je prikalil: "Začnemo čez eno uro."

Seveda, je pomislil Clemens – šok terapija.

Zavrtiš mu nekaj plošč jazzza, pod nosom mu pomahaš s steklenico sveže zelenega klorofila in mlečka, položiš mu travo pod stopala, razpršiš Chanel po zraku, pristrižeš mu lase, porežeš nohte, pripelješ mu žensko, kričiš nanj, treskaš in ropotaš, scvreš ga z elektriko, napolniš luknje in brezna, a kje je tvoj dokaz? Ne moreš mu večno dokazovati. Otroka ne moreš zabavati z ropotljicami in sirenami celo noč in vse noči naslednjih trideset let. Enkrat boš moral nehati. In takrat bo spet izgubljen. Če te bo seveda sploh opazil.

"Hitchcock!" je kriknil, kolikor so mu dala pljuča, skoraj poblažnelo, kot bi padal s pečine. "To sem jaz, tvoj prijatelj! Hej!"

Potem se je obrnil in odšel iz tih sobe.

Dvanajst ur kasneje je spet zazvonilo alarm.

Potem ko se je nemir polegel, je kapitan pojasnil: "Hitchcock se je za kakšno minuto prišel k sebi. Bil je sam. Zlezel je v vesoljski skafander. Odprli je hermetično komoro.

Potem je odkorakal v vesolje – sam."

Clemens je mezikal skozi velikansko zastekljeno odprtino, kjer so se videle nejasne zvezde in daljna tema. "On je zdaj tam zunaj?"

"Da. Milijone milj za nami. Nikoli ga ne bi našli. Prvič sem se zavedel, da je zunaj, šele takrat, ko se je radio iz njegovega skafandra vmešal v signal naše kontrolne kabine. Slišal sem, kako se pogovarja sam s sabo."

"Kaj je rekel?"

"Zdaj ni več vesoljske ladje. Nikoli je ni bilo.

Ni ljudi v vsem vesolju. Nikoli jih ni bilo. Ni rastlin. Ni zvezd.' To je rekel. In potem govoril nekaj o svojih rokah in nogah. 'Ni rok,' je rekel. 'Nimam več rok. Nikoli jih nisem imel. Nimam nog. Nikoli jih nisem imel. Ne morem dokazati. Nimam telesa. Nikoli ga nisem imel. Nimam ustnic. Nimam glave. Ničesar. Le prostor. Le prostor. Le praznina.'"

Možje so se počasi obrnili, da bi gledali skozi zastekljeno odprtino v daljne in hladne zvezde.

Vesolje, je pomislil Clemens. Vesolje, ki ga je Hitchcock tako ljubil. Prostor – na vrhu ni nič, na dnu ni nič, polno praznega niča vmes, in Hitchcock, ki pada sredi niča, na svoji poti v nedoločeno noč in nedoločeno jutro ...

Prevedel Sandi Cvek

Sandi Cvek

Noč brez jutra – solipsistične marginalije

Pošastni izmeček

Odkod pa vem, da ... zemlje sploh ni, da ni neba, da ni nobene razsežne stvari, nobene oblike, nobene velikosti, nobenega kraja in da se vendar zdi, da vse to biva nič drugače, kakor se mi kaže zdaj? (René Descartes – Meditacije)

Solipsizem se v svojem bistvu zastavlja kot epistemološki problem, in epistemologija je resnična osnova vse filozofije. Toda solipsizem ima znotraj filozofije poseben status – status izmečka. Skupaj z drugimi izmečki je sramežljivo skrit v najbolj odročno, temno in zaprašeno luknjo filozofske ropotarnice, tisto, nad katero z velikimi črkami piše:

"Metafizične pomije". Tja ni varno zahajati – se ne spodobi, tako kot se dostojnemu človeku ne spodobi zahajati v sumljive lokale z rdečimi lučmi. Lahko se osmeši. In umaže.

Že v sami besedi je nekaj opolzkega. Filozofa, ki jo izusti, hitro doletijo sumničavi pogledi izpod pomenljivo dvignjenih obrvi. Vprašanje je, ali se je z nečim tako bizarnim, kot je solipsizem, sploh še mogoče ukvarjati odkrito in brez zadrege, potem ko je bil od najuglednejših mislecev deležen uničajočih kritik, oziroma tihega prezira? V najboljšem primeru je mogoče teoretizirati o tem, v kolikšni meri je solipsizem filozofska koherentna, čeprav povsem nesprejemljiva hipoteza, tako kot je mogoče teoretizirati tudi o tem, ali gozdnim škratom bolje pristojijo zelene ali rdeče čepice. To, da bi bilo mogoče solipsistično resno zagovarjati, pa je že v naprej izključeno. V imenu filozofske dignitete! V imenu ravni diskurza! V imenu zdrave pamet! V imenu dobrega okusa!

Vse to je seveda skrajno sumljivo. In čudno.

Prevedeno po Ray Bradbury: *The Stories of Ray Bradbury (I)*, Graphon Books, London 1990, str. 277– 288.

In kot tako vredno premisleka. V čem je glavni problem – kje je tisto neznosno, travmatično jedro, ki sili k tako odločnemu, včasih že kar krčevitemu zavračanju?

Problem bom skušal misliti skozi dve znanstveno-fantastični zgodbi, v katerih se solipsizem kaže v kar najbolj čisti obliki. Bradburyjeva "Nobena določena noč niti jutro" me obseda že, odkar sem jo prvič prebral, in sedaj se mi je končno ponudila priložnost, da jo tudi prevedem; Russellova "Edina rešitev" pa je bila doslej pri nas objavljena že najmanj dvakrat, zelo je znana in cijena. Izhodišče tegale teksta je poskus refleksije obeh. Mislti filozofski problem skozi literarni (umetniški) tekst, je velik izziv. Čudno, ampak filozofska vprašanja so najbolj živa, kadar prihajajo iz ust "navadnega, nefilosofskega smrtnika". Žive besede, ki jih izgovarjajo živa človeška usta, so vse kaj drugega od mrtvih besed, ki prihajajo iz mrtvih, profisorskih, "akademskih" ust, saj so tako preživecene, da so že zdavnaj izgubile vsak okus in pomen.

Astronaut Hitchcock popolnoma naravno in spontano zastavlja svoja čudna vprašanja, neobremenjen s kakršno koli filozofske avtoritete. Nihče mu še ni utegnil razložiti, da je njegovo spraševanje naivno in otroče in mu tako zapreti usta. Njegovi kolegi ga sicer debelo gledajo in se trkajo po čelu, toda Hitchcock sprašuje naprej. Sprašuje zato, ker čuti problem, in ta ni niti malo "akademski". Sprašuje zato, ker ga je strah!

Začudenje je že od samega začetka izvor filozofije – začudenje nad tem, ker svet obstaja in ker je v svoji biti takšen, kakršen pač je. Vendar to ni edini podnet filozofije. Dostikrat se izkaže, da je njen resnični začetek – strah. V Bradburyjevi zgodbi eden izmed junakov takole opiše šok ob prvem srečanju z neznanostjo in nečloveškostjo vesolja: "You get wildly philosophical, then frightened."

Prepričan sem, da je v resnici vrstni red ravno obraten: "You get frightened, then wild-

ly philosophical." Največkrat gre za strah pred smrto. Strah pred izničenjem, strah pred neznanim ... V Hitchcockovem primeru pa gre za drugačen, za marsikoga čuden, a skrajno zlovešč in ogaben strah – strah, da sveta sploh ni oziroma da ni to, kar se zdi.

Ne glede na dejanski izvor filozofije je v njej vedno tako: nobeno "čisto", zgolj teoretsko razumevanje ne pride v poštev. Problem čutiš ali pa ne. Če ga čutiš, ga hkrati seveda tudi "razumeš", če pa ga ne čutiš – pač nimaš nobenih šans. Filozofija raste iz našega občutja življenja v celoti, zato ne more biti golo razumarstvo, ampak je vedno tudi afektivna dejavnost. Vse drugo, kar se sicer tudi poraja pod tem imenom, a v njem ni najti tega sozvočja razumskega in afektivnega, je prazna brkljarija, obračanje besed in žongliranje s pojmi, z eno besedo kvazifilozofija.

Problem solipsizma je v tem smislu najbolj značilen filozofski problem, kar si jih je sploh mogoče misliti, in kot tak daleč od kakšne "čiste teorije". Če ga čutiš, to je: če te za grlo stisne tak strah, kot stiska astronavta Hitchcocka, ne potrebuješ nobenih definicij in nobene teorije. Če pa tega problema oziroma strahu ne čutiš, ti nobena definicija in nikakršna teorija ne moreta pomagati. Tukaj je primer take definicije, ki sem jo zlepil iz mnogih:

*Solipsizem (lat. *solus* "edini", *ipse* "sam"): skrajni subjektivni idealizem, po katerem obstaja le jaz, subjekt s svojo zavestno vsebino, nič pa ne obstaja zunaj te zavesti, torej objektivno. Ne gre torej za filozofski nauk ali strujo, temveč za prepričanje posameznika, ki meni, da zunaj njegove zavesti ni ničesar, ampak da svet in ljudi na njem nezavedno ustvarja sam, mi bi rekli, da ga izsanja. Čeprav redki (če sploh kdo) duševno zdravi ljudje solipsizem jemljejo resno, ga je nemogoče ovreči z razvidnimi dokazi, se pa da navajati proti njemu prepričljive razloge. V resnici noben pomemben filozof ni bil solipsist,*

Schopenhauer je celo trdil, da solipsist spada v norišnico. Zgodovina filozofije pozna enega samega zastopnika tega skrajnega stališča – zdravnika Clauuda Bruneta, ki je živel v 17. stoletju, pa še zanj ni gotovo, ali je bil povsem dosleden. Sprejemljiv je edino metodični solipsizem, kakršnega na primer zastopa Descartes in v novejšem času Dreisch.

Navedena definicija povsem korektno povzema bistvo problema, je popolnoma jasna in – popolnoma prazna. Imel sem priložnost slišati že premnoge ljudi, ki so znali solipsizem brezhibno definirati, ne da bi se jim vsaj malo sanjalo, za kaj pri vsem skupaj gre in kako se jih to osebno tiče. Tukaj vidim vlogo "svojih" dveh zgodb: upam, da bo senzibilnost umetnika zmogla nadaljevati tam, kjer ponavadi omaga suhoparnost teoretika. Tudi sam sem se pri pisanku stalno zatekal k vrsti vizualnih zgledov in k jeziku prispevob, svoj razmislek pa sem navezel tudi na tistega filozofa, za katerega menim, da v drami solipsizma igrat glavno vlogo – to je seveda René Descartes.

Uporabljeni peščica knjig, katerih seznam prilagam na koncu, mi je služila predvsem kot iztočnica za moje lastno pisanje; trudil sem se čim manj ponavljati že povedano, čeprav se temu nikoli ni mogoče popolnoma izogniti.

"Zunaj" in "znotraj"

Zlahka sprejemamo resničnost, nemara zato, ker slutimo, da ni nič resnično.

(Jorge Luis Borges – Nesmrtni)

Razširjen je mit o realnem, objektivnem, materialnem svetu. Ta svet naj bi obstajal v času in prostoru kot celota znanih in neznanih stvari, od tistih, ki predstavljajo moje najbljižje okolje, do tistih, ki jih komaj še dosežejo najnatančnejši instrumenti znanosti. V tem neznanskem, pisanem in večno spremenljivem svetu naj bi med nepregledno množico stvari: med zvezdami, skalami, drevesi, griči, planeti, studenci, stroji, živalmi

in drugimi prikaznimi narave – živeli ljudje. Mit pripoveduje, da je vsako človeško bitje zaokrožena, vase zaprta celota, nekakšna unittarna organizacija z lastnim razumom, voljo in čustvi. To bitje izteza svojih petero čutil ter z njimi okuša neznanski in čudoviti svet, katerega delček je tudi samo. Vso vednost o svetu človeško bitje črpa iz teh občutkov, ki jih doživlja vsak trenutek obstoja. Jaz sam naj bi bil takšno bitje.

Homogeni, realni, objektivni, materialni svet tako naenkrat razпадa na dve kričeče različni polovici: na eni strani **jaz** in na drugi vse tisto, kar ni **jaz**. Kakšna obupna disharmonija: praznотi **jaza** stoji nasproti masivna polnost sveta. Znajdem se v porazni manjšini, premoč je tam onstran – zunaj! **Jaz** sem zgolj motno zrcalo, ki navznoter nejasno in popačeno odseva bogastvo zunanjega blišča.

Ta zgodba je sicer prepričljiva, a vsebuje nekatere neskladnosti:

to, čemur sem se naučil praviti **jaz**, ni moje telo, ki se giblje med drugimi telesi kot realna, objektivna, materialna stvar med drugimi realnimi, objektivnimi, materialnimi stvarmi. Sebe vidim kot nekaj, kar naseljuje ta čudni, okorni stroj, ki mu pravim "moje telo", in kar skozi nekakšno ovalno odprtino gleda v zunanji svet. Tudi čuti niso samo organi in senzorji telesa, ampak jih občutim kot podaljške sveta, po katerih zunanjost nezadržno pljuska vame in me preplavlja. A kaj je potem ta **jaz**, kakšen je njegov status? Če tudi sam ni nekaj objektivno-materialno-telesnega, kaj sploh je? Kje me dela mene in kje so moje meje? "Kje se pravzaprav neham **jaz** in kje se začenja ostalo vesolje? Oziroma kje se neha ostalo vesolje in kje se začenjam **jaz**?" (Hofstadter, Dennet 1990, str. 346)

Zgodba tudi pravi, da je svet v nekem smislu večen in neskončen, sam pa sem omejen in minljiv. In vendar: tisočletja in milijarde let naj bi bile že minile, tisočletja in milijarde menda še bodo, a vse se dogaja v sedanosti – prav ta trenutek. Svet naseljujejo nepregledne

množice ljudi, kot listja in trave jih je – rojevajo se in umirajo, obdelujejo zemljo in lovijo ribe, opazujejo zvezde in pišejo knjige, jočejo se in se smejejo, molijo in preklinjajo – in vendar se v resnici vse dogaja samo **meni**. Obstoj je vedno **moj** obstoj oziroma – vse, kar obstaja: fizikalni objekti, drugi ljudje, dogodki in procesi ..., obstaja zgolj z doživljanjem v moji zavesti.

V enem samem, vratolomnem zasuku perspektive se vse spremeni. Tisti ubogi **nič**, ki mu pravim **jaz** in ki je še malo poprej osupel lovil sapo nad lastno nepomembnostjo na eni in veličastnostjo sveta na drugi strani, sploh ni običajen, ampak zelo na gosto poseljen **nič**. Je **nič**, ki je hkrati **vse**. Svet biva ravno skozenj oziroma v njem. Znotraj njega se najde dovolj prostora za zvezde, skale, drevesa, gricne, planete, studence, stroje, živali, ljudi in vse drugo. In čim stvari zagledam v taki luči, mi ni več pomoči. Doživel sem pogubno zlitje "zunanjega" in "notranjega" v neskončno in ogabno **enost**. Svet je isti kot prej – a popolnoma spremenjen: vse je postalo neizrekljivo zlovešče in grozljivo, nabito s tujimi in sovražnimi pomeni.

Duh je ušel iz steklenice in se vanjo nikoli več ne bo vrnil. Vrata solipsizma so se odprla na stežaj: V enem samem preblisku spoznanja so izginila vsa razlikovanja in vsi dualizmi. Iz nepomembnega, ničevega bitja sem postal najpomembnejše oziroma (rečeno solipsistično) – **edino** bitje.

Ampak – to ni dobra novica.
To je najslabša od vseh novic!

So stvari v resnici "tam"?

Ko kdo začne dvomiti v svoje lastne zaznave, se dvom razširi kot infekcija na čedalje višji ravni abstrakcije, dokler končno cel sistem verjetja ne postane ena sama gmota negotovosti.

(Raymond Smullyan – Epistemološka mora)

Na koncu Janezovega Evangelija lahko preberemo znano zgodbo o Tomažu, imenovanem "Didim" ali Dvojček, enem izmed dvanajstih apostolov. Vse kaže, da Tomaž ni bil s tovariši, ko se jim je po vstajenju prikazal Jezus in jim pokazal svoje rane. Ko so mu poročali o dogodku, jih je gladko zavrnil, češ da ne bo verjel, dokler se o vsem na lastne oči ne prepriča: "Če ne vidim na njegovih rokah rane od žebljev in ne vtaknem prsta v rane od žebljev in ne položim roke v njegovo stran, nikakor ne bom veroval." (Jn, 20, 25) Čez osem dni se je Jezus spet prikazal, Tomaž je gledal Vstalega, tipal njegove rane in se prepričal o resnici povedanega. Jezus je njegovo spreobrnjenje komentiral tako, da je devetim blagrom iz znamenitega "Govora na gori" dodal še desetega: "Ker si me videl, veruješ? Blagor tistim, ki niso videli, pa so začeli verovati!" (Jn 20, 29)

Primerjati apostola Tomaža, ki vtika svoje lastne prste v luknje na Jezusovih rokah, ker ne more verjeti "norosti" vstajenja, z Josephom Hitchcockom, ki otipava kovinske stene vesoljske ladje, ker ne more verjeti "norosti" obstoja zunanjega sveta, se mogoče zdi nekoliko nenavadno, a zdi se mi, da bi solipsistični astronaut ob omenjeni svestopisemski zgodbi pikro pripomnil: "Blagor tistim, ki vidijo in verjamejo!"

Na smeh mi gre ob fiktivni sceni, za katero upam, da ni preveč prostaška ali bogokletna: apostola zamenjajmo z našim astronautom. Ta gleda od smrti vstalega Boga, ga otipava, ovočava in vtika prste v njegove rane – a ga to vse prav nič ne prepriča. Zahteva tako kot Descartes **miselnini dokaz**. Dokaz, ki bi ga lahko občutil, nosil v sebi in ki ne bi bil odvisen od nečesa zunanjega. Umiram od radovednosti, kaj bi mu Jezus odgovoril. Bi sprejel filozofski izizziv in postregel dvomljivcu s kakšno zanimivo, popolnoma novo verzijo ontološkega, apriornega, "anselmovsko-kartezijanskega" dokaza? Tega seveda ne bom nikoli izvedel, sem pa zato odkril še eno

pomembno razliko med verniki in filozofi: če je skeptičnemu verniku zelo težko ustreči, je ustreči filozofu največkrat nemogoče.

Nejeverni Tomaž me seveda na tem mestu zanima, kolikor v svoji zdravorazumski preproščini pooseblja stališče nefilozofskega sluhnika, ki verjame tistem (in neredko samo tistem), kar vidi. S tega, naivno senzualističnega izhodišča je torej najbolj gotovo tisto, kar je mogoče videti, otipati ali kako drugače zaznati. Dvomiti je mogoče o marsičem, razen o neposredno izkušanem. Opojen blišč vseh neizmernih oblik čutnosti, ves pisani svet, v katerega smo potopljeni; vrtinčasti kalejdoskop barv, zvokov, vonjev, okusov, takih in drugačnih občutkov – je resničen in ta resničnost se zdi samoumevna. Hitchcockov primer lepo pokaže, kako se tak senzualizem paradoksnosno sesuje sam vase: če verjamem samo tisto, kar lahko vidim, slišim, se dotaknem ..., se lahko hitro zgodi, da se mi celoten neznanski svet zreducira samo na neposredno zaznano, in še ti – znani predmeti – se nenadoma zdijo zelo daleč. Tako kot nejevernemu Tomažu tudi Hitchcocku samo videti ni dovolj, treba je otipati, prijeti z roko. To je zadnji možni preizkus: tisto, kar je oko videlo kot resnično, bo roka morda razkrinkala kot privid. Čeprav je njegovo stališče po kriterijih zdrave pameti skrajno pretirano, Hitchcock sprva ni pravi solipsist, ker verjame vsaj v stvari, ki so "tukaj in zdaj". Nikakor ne razume, da so sporne tudi te, ker bivajo v "tukaj in zdaj" njegove zavesti. Če bi razumel, bi bil nekakšen zakrinkani, vesoljski George Berkeley: bit stvari je v njihovi zaznavnosti – njihov "esse" je "percipi". Nemogoče je, da bi stvari kakor koli obstajale zunaj duha, ki jih zaznava.

Mogoče je bilo ravno to zadnje spoznanje tisto, ki je pahnilo Hitchcocka skozi vrata vesoljske ladje in tako tudi iz neulovljivega in luknjastega sveta v "popolnoma solipsistični univerzum".

Videti in vedeti

... ko bi ti le lahko videl tisto, kar sem videl jaz s svojimi očmi ...

... videl sem stvari, ki mi jih vi ne bi verjeli ...
(Replikant Batty v filmu *Blade Runner*)

Descartes je v svoji Prvi meditaciji z vpeljavo metodičnega dvoma zasejal tisto seme, iz katerega je solipsizem moral zrasti in postati – če že ne verodostojen, pa vsaj neovrgljiv. Descartes je golo stvarnost soočil z raznimi tekmaci: sanjami, iluzijami, norostjo ..., in tako skrčil polje nedvomnega in gotovega na eno samo točko – točko **jaza**. Ta jaz, ki se je razvil skozi **cogito**, je **res cogitans**, misleča stvar, ki ni razsežna v prostoru, ki je potem takem ni v kakšnem telesu in ki si je zatorej lahko gotova samo lastne, samotne eksistence – to pa je že solipsizem v čisti obliki.

Problem solipsizma pa se, bolj ali manj zakrinkan, vleče skozi celotno Prvo meditacijo. Implicitno solipsističen je že sam začetek. Descartes pravi, da bo do tal podrl vse lažno in dvomljivo in poskušal priti do prave vedenosti. Samo od sebe se podre vse, kar stoji na spodkopanih temeljih, zato je treba najprej udariti po čutih, kajti: "Vse, kar sem namreč doslej sprejemal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih; o njih pa sem dogonal, da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjamemo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat." (Descartes 1988, str. 50)

Descartesov očitek je v epistemiološkem smislu uničujoč, kljub temu da je formuliran skrjano previdno – če odrečem veljavno čutnim zaznavam – mi sploh še kaj ostane? Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Kaj pa zdaj?

Zguljena trditev, da "čuti varajo", namreč ne pomeni samo tega, da me "... varajo o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh ..." (prav tam), kot se na primer včasih izkaže, da "... so stolpi, ki so se mi od daleč zdeli okrogli, od

blizu štirioglati; in mogočni kipi na vrhu njih so bili s podnožja videti majhni" (prav tam, str. 105). Čuti me varajo vedno in povsod, in to na najhujši možni način: kažejo mi barve, zvoke, vonjave, okuse, občutke trdega in mehkega, toplega in hladnega – stvari torej, ki jih "zunaj mene", "objektivno" sploh ni. Svet, kakršen se mi kaže po mojih čutih, je fantomski svet in tako opevani zdravorazumski realizem se izkaže za metafizični absurd.

A jaz vendar zaznavam zunanji svet! Pravkar recimo vidim sončno svetlobo. Te svetlobe sem si neposredno gotov in o njem realnem obstoju ne more biti nobenega dvoma! Težava je seveda v tem, da mi beseda "svetloba" po eni strani označuje neko objektivno danost, ki naj bi obstajala zunaj in neodvisno od mene (Kant bi dejal "an sich") – elektromagnetno valovanje, snop fotonov ali kar koli že, in v tem smislu lahko na primer rečem: "Svetloba se giblje s konstantno hitrostjo 300.000 kilometrov na sekundo." Po drugi strani pa je ta beseda tudi oznaka za način, kako moja čutila interpretirajo to objektivno, od mene neodvisno danost – rečem lahko: "Pravkar vidim sončno svetlobo," in z besedo svetloba pojmem način, kako doživljjam to elektromagnetno valovanje oziroma ta zelo hitri snop delcev.

Naravoslovna znanost, ki je kar se da daleč od solipsizma, opisuje fenomen videnja približno takole: Fotoni, ki se odbijajo od objektov zunanjega sveta, vstopajo v oko, tu pa jih leča zbira in usmerja na mrežnico, ki je sestavljena iz več plasti živčnih celic. Za svetlobo občutljivi receptorji so na zunanji strani mrežnice, tako da se morajo fotoni prebiti skozi neprozorno plast žil in živčnih vlaken. Če drži, da si smem svoje oko predstavljati kot majhen, a silno zapleten fotografski aparat, je mrežnica podobna narobe vloženemu filmu v tem aparatu. Sprejemniki na mrežnici so tako občutljivi, da jih vzburi že en sam svetlobni kvant; vidni pigmenti svetlobe vsrkajo in z njeno energijo spreminja svojo kemično zgradbo. Pri tem preoblikovan-

ju vidnega pigmenta se sproščajo električni impulzi, nato pa po živčnih poteh prinašajo v možgane sprejete informacije v šifrirani obliki. Kako poteka to transformacija kemijskih procesov v električne, ni znano. Električni živčni signali so v vidnem centru v možganih sprejeti in predelani v tisto, čemur pravimo "vidna zaznava" (Vidim svetlobo!!!). Kako se ta čudež zgodi, ne ve nihče.

Tudi če opisujem percepcijo v jeziku naravoslovnih znanosti, kot splet biofizikalnih oziroma elektrokemijskih reakcij v centralnem živčnem sistemu – se te reakcije dogajajo v zaprti kletki moje glave, zato strogo vzeto ne more biti govora o nobenem "zunaj". Kako se slike, ki nastajajo v mojem duhu, smiselnopojasčajo v prostor in dajejo vtis predmetov "tam zunaj", je seveda velika skrivnost.

Sprašujem se, ali ni tudi ta projekcija strukturalna iluzija in eden najbolj osupljivih "specialnih efektov" zavesti. Mar se v sanjah in halucinacijah ne pojavlja isti trik? Tudi izsanjanji svet doživljjam, kot da resnično obstaja zunaj mene, zdi se, da ga nekako čudežno projiciram "navzven", a to ni res. Ta "projekcija" je zgolj iluzija, vsa predstava se dogaja v mojem duhu, ki je vse hkrati: prizorišče, glavni junak in publika.

Mogoče "svet na sebi" v resnici obstaja, vendar o njem ne morem nič vedeti – za vedno mi bo prikrit in nedostopen. Poznam le njegovo popačeno in izmaličeno sliko, ki mi jo kažejo čuti. Platon je imel prav: vse življenje gledam sence, kot da so resnične stvari. To so sence, ki plešejo v votlini moje glave, a so samo neskončno oddaljeni, nepopolni in izkriviljeni posnetki realnega sveta.

Skoraj vsa Prva meditacija je uglasena na isto temo: človek, ki zaznava svet s svojimi petimi čutmi, norec s svojo norostjo, sanjavec s svojimi sanjami – vse to so različice istega. V vsakem primeru sem zapreden v fikcijo (svojih čutov norosti, sanj), tako kot je ličinka zapredena v svojo bubo; le da bom jaz – v nasprotju z ličinko – v to bubo ujet večno.

Noč in nič

Nemara sem jaz ustvaril zvezde in sonce in velikansko hišo, a se tega ne spominjam.
(Jorge Luis Borges - *Asterionova hiša*)

Misel, da je zavestni **jaz** s svojimi vsebinami edina stvarnost, se zdi absurdna in nesprejemljiva, saj bi to pomenilo, da je tak **jaz** večen, samozadosten, popoln, "ens a se", skratka – Bog. Descartes se s to možnostjo sreča v šestindvajsetem odstavku Tretje meditacije: "Toda nemara sem nekaj večjega, kot mislim, da sem, in morda so vse tiste populnosti, ki jih pripisujem Bogu, kot možnost na neki način v meni, čeprav se še niso razvile in udejanjile ...," a jo v nadaljevanju odločno zavrne. Med ničem in nečim je neskončen prepad. Bitje, ki bi s svojim obstojem premostilo ta prepad, se ne bi zadovoljilo z neko omejeno popolnostjo, ampak bi, kot nasprotje niča, seglo po čisti in neskončni popolnosti. Postalo bi Bog. Sebe pa občutim kot ubogo in omejeno bitje. Iz tega po Descartesu kar se da očitno sledi, da izhajam iz nekega drugega, neskončno popolnega bitja. Nisem Bog, ampak iz njega izhajam in sem od njega odvisen.

Tretjo meditacijo dajem v presojo astronautu Hitchcocku, ki z navedeno argumentacijo seveda ni zadovoljen. Zdi se mu zmuzljiva, površna in sleparska, zato trmoglavu vztraja:

Kako sem lahko prepričan, da nisem Bog?

Kako lahko vem, kdo oziroma kaj sploh sem? Sem čudno in skrivnostno bitje; kako lahko vem, kaj vse je v meni – pa čeprav pozabljeno in skrito? Mogoče je tudi sama predstava o "popolnem Bogu" raho čudna. Mogoče sem Bog, ki se je smrtno izmučen od groze in samotnosti svoje "popolnosti" skril v lastno izsanjano stvaritev – tukaj počivam in upam, da bo blaženost "sedmega dne" trajala večno. Potemtakem je "nebogljost in nepopolnost" zgolj iluzija – nujni in struktturni element moje lastne igre!

Russellova mojstrska znanstveno-fantastična

miniaturka "Edina rešitev" se, če jo prav razumem, poigrava natanko s to predpostavko. Globoki, turobni nič, v katerem plava "glavni junak", je najhujša možna ječa. Vse je boljše od skrajne in popolne praznine. In kaj je vmes, med ničem in vsem? Osamljeni **jaz!** In ta **jaz** lahko najde rešitev samo v samem sebi. Edina rešitev so sanje, pa ne kakršne koli, ampak samo – večne sanje, sanje, ki postanejo resničnost. Izsanjati je treba celoten, pisani svet, do zadnje podrobnosti, priklicati ga iz niča oziroma vsiliti ga niču. Načrt in njegova uresničitev sta veličastna, a žal nepopolna. Vsebujeta grozljivo nevarnost – stalno možnost razblinjenja iluzije in padec v neznosno jasnost budnosti – v tišino, bridko temo in osamljenost.

Zgodba Raya Bradburyja "Nobena določena noč niti jutro" opisuje uresničitev te možnosti. Russella in Bradburyja je nujno treba brati skupaj, sta začetek in konec, alfa in omega, pravzaprav tvorita eno samo zgodbo – Russell jo začne, Bradbury dokonča. Bradbury je na koncu spet tam, kjer je bil Russell na začetku – čisto sam plava v temi in praznini. Zanj ne bo več nobenega jutra, samo še noč brez konca. Iluzija se je razblnila, svet je izginil – krog je sklenjen. Šaljivo ilustracijo te prav nič šaljive situacije lahko najdete v knjigi Donalda Palmerja *Ali središče drži?* na strani 84:



Descartes v svojem solipsističnem univerzumu

Na karikaturi je upodobljen René Descartes na koncu Druge meditacije, ko je v strastnem lovu na "gotove in nedvomne resnice" strmolglavil v brezno solipsizmu; in v njem bi tudi ostal, če se ne bi rešil s sumljivimi zvijačami. Astronavta Hitchcocka lahko v tej luči vidimo kot poštenega in doslednega Descartesa, saj je konec Bradburyjeve zgodbe natanko tak kot konec Druge meditacije. Položaj je brezupen in nobeno nadaljevanje ni niti možno niti sprejemljivo.

Zamišljam si tale (na srečo neobstoječi) happy end: po norem naključju komaj še živega Hitchcocka opazi in reši druga vesoljska ladja. Prestani šok, boj za življenje in izdatna pomoč ladijskega psihiatra – vse to norega astronavta normalizira. Solipsistični popadki so vedno redkejši, občutek za resničnost se vrne in ob vrnitvi na Zemljo se lahko vključi kot zdrav in koristen član skupnosti. Takšen nasilni, nepričakovani in neverjetni poseg naključnih ali "višjih" dejavnikov v dogajanje že vse od antike imenujemo "Deus ex machina" in vedno deluje izumetničeno in nepričljivo, z eno besedo – neumetniško. Zato bi ob tako neslanem nadaljevanju in koncu te sicer sijajne zgodbe upravičeno vihal nos, saj bi avtor na nek skrajno bolan način vse pokvaril.

In zato viham nos tudi ob nadaljevanju in koncu Meditacij. Descartes se izogne katastrofalnim posledicam svojega metodičnega dvoma samo z dokaj ceneno zvijačo – s sklicevanjem na dobrotljivega Boga. Vsak "Deus" je neke vrste "Deus ex machina", Descartesov pa še posebno. Oprime se ga kot poslednje rešilne bilke in razmišlja nekako takole: ker Bog ne more biti varljivec (to bi bilo v nasprotju z njegovo popolnostjo) in ker je ustvaril človeka z vrojeno nagnjenostjo k dopuščanju obstoja zunanjega sveta, ki ustreza k zasebnemu svetu "idej", ki so edini neposredni objekti zavesti, iz tega sledi, da tak zunanji, objektivni svet tudi v resnici obstaja. Manever ni ravno prepričljiv, toda namen je dosežen: zdaj Bog premošča prepad

nad samotno zavestjo, ki jo je razkril metodični dvom, ter zunanjim svetom objektov in drugih ljudi. Tako izmikanje solipsizmu pa seveda niti najmanj ne more prepričati filozofa, ki sicer sprejema kartezijsko konцепциjo zavesti, vendar zavrača vlogo, ki jo Descartes pripisuje Bogu. In takih filozofov je po Descartesu kar nekaj.

"Toda to so blazneži ..."

... Kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in da tole ni moje telo? Razen če bi se rad primerjal z norci ...

(René Descartes – Meditacije)

Epistemološka blaznost je dosti hujša od norosti ... In filozofija je nemara to zavarovanje proti tesnobi, da smo nori, dano v največji bližini norosti.

(Jacques Derrida – "Cogito in zgodovina norosti")

Zakaj profesor filozofije v zadregi menca in zardeva, ko se mora pred dijaki spopasti s problemom solipsizma? Zakaj je solipsizem izgnan iz filozofije v nekakšen geto? Zakaj Arthur Schopenhauer zaničljivo pošilja solipsista v norišnico? Zato – ker se misel, da je zavestni jaz s svojimi vsebinami edina stvarnost, ne zdi samo absurdna in nespremenljiva, ampak preprosto – blazna! Bil sem presenečen in skoraj razočaran, ko sem solipsizem zaman iskal v zajetnih knjigah s področja psihiatrije in psihopatologije – kajti sem ga filozofi izganjajo. Mogoče nisem iskal dovolj vztrajno. Zakaj je treba solipsizem v filozofiji skrivati in tajiti? Iz istega razloga, kot je v resničnem življenju treba zapirati blazneže. Na njih je nekaj opolzkega – žalijo oko in zbujačo nalagodje, zato jih je treba skriti v norišnici.

Filozof, ki je v svojem iskanju dosleden, na svoji poti nujno pride do točke, od koder ni več umika v preprosti svet zdrave pameti, koristnih pojmov, skupnih simbolov in splošno sprejetih konvencij. Po drugi strani

pa tudi ne more "izplavati" v svet objektivnih, trdnih in nedvomnih resnic. Obsojen je na to, da brez trdnih tal pod nogami lebdi nekje vmes. Descartes je v dramatičnem uvodu v Drugo meditacijo takole opisal ta položaj: "Kot da bi bil padel v globok vrtinec, sem tako zmeden, da ne morem najti nogi opore na dnu ali splavati na površje." (1-55) Bojim se, da ne gre za samo še eno izmed slikovitih metafor. Kaj, če je ta vrtinec – ki je še kako resničen in ki prav zares požira – vrtinec blaznosti? Mogoče je solipsizem neznosen in preklet prav zato, ker kar preveč jasno opozarja, kako tanka je mejna med filozofijo in norostjo in kako hitro se mi lahko zgodi, da se znajdem "na drugi strani".

Duševno zdravje je relativna stvar. Sam včasih tako vidim svet, a mi kljub temu uspeva ostati zunaj umobolnice. Je filozofija v nekem smislu – "kontrolirana norost"? Ko sebe včasih šaljivo imenujem solipsista, s to učeno besedo samo poimenujem tisto vrtoglavovo brezno neskončne in večne groze, ki se mi največkrat kaže kot srljiva možnost, včasih pa prav zlovešče zazeva v mojem duhu: da je svet le kulisa, ki prekriva ničnost bivanja, da sem to kuliso sam ustvaril ozioroma da sem ta kulisa **jaz sam**.

Svoje pisanje končujem s pesmico za lahko noč. Pravzaprav je to pesem predsmrtnica, napisal jo je Gregor Strniša. Mogoče nima nobene prave povezave s temo tega razmišljanja, vendar me ob njej vedno znova spreleteva tisto, čemur pravim "solipsistični srh". Slučajno je to tudi moja najljubša pesem in edina, ki jo znam na pamet, gre pa takole:

Pesem o kamnitem pragu

Kadar začne kamen rasti,
rase naprej hudo počasi.
Ne zapaziš ga, da raste,
stopaš nanj, pa misliš nase.

Potlej kamen praga vzdihne,
raste hitro, zraste više.
Hočeš ven čez lastna vrata,
a pred tabo zid iz kamna.

Slepa, solzna veka kamna
gleda vate v hudih sanjah,
v hudih sanjah se zbudisti.
Polnoč je: Zemlje več ni,
tebe ni več, ni več kamna,
ni sveta, je črna jama.

Pride svit, svet je kot prej,
zida ni, ti lahko greš.
Greš na vse strani,
samo, ti več nisi ti.

Literatura

Descartes, René: *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988

Berkeley, George: *Filozofske spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1976

Hofstadter, D.R., D. C. Dennet, D. C. (ur.): *Oko duha*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990

Palmer, Donald: *Ali središče drži?*, DZS, Ljubljana 1995

"Solipsism and the Problem of Other Minds", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*

Kako deluje? ČLOVEK, Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1979

Refleksije o pouku

Primož Vresnik

Zapeljati v filozofijo (II)

Med afektom in argumentom

Izvorna filozofska situacija v življenju, pa tudi pri pouku filozofije, je dvogovor ali pogovor. V sodobnem svetu kaže sporazumevanje med ljudmi svojo polemično naravo, če si izposodim besede jezikoslovca Oswalda Ducrota, in pri predmetu filozofija pogostokrat sprožimo prepričanje namesto argumentiranega in uvidevnega pogovora. Če se pri naši uri dijaki prično prepričati, je to prvo znamenje razgibanega in živahnega pouka.

A prepričanje je, resnici na ljubo, bolj afektivne kakor intelektualne narave, zato so potrebni koraki v sporazumevanju z dijaki: poglabljajanje in razširjanje snovi z medsebojnim strpnim dialogom. Vzemimo, da pri uri obravnavamo visokosrednjeveško filozofijo oziroma bogoslovje. O temi sami dijaki ne bodo pretirano zgovorni, vendar bo ta kaj hitro povod za družbeno aktualno razpravo, ki bi po svoji naravi sodila k predmetu sociologija. Če bomo pouk vodili v slogu klasičnega psihoanalitskega prostega govorjenja, prostih asociacij, bodo našli priložnost za kakšno žgočo družbeno temo v zvezi z bogoslovjem ali cerkви nasploh. Namesto ure filozofije bomo imeli sociologijo ali politično-publicistično razpravo, namesto argumentiranega in vodenega pogovora pa konfrontacijo mnenj v afektu (pričakujmo, da se bodo o temi prepričali); namesto o visokosrednjeveškem bogoslovju bo tekla beseda o vračanju gozdov cerkvi ali čem podobnem. Vse to se lahko zgodi, če učitelj

izgubi nadzor nad učnim smotrom, če ni usmerjevalec in pospeševalec razprave in znanja.

Ne pozabimo, da so dijaki, nekoliko grobo rečeno, laična, nestrokovna populacija, ki se z vsako uro filozofije šelev uvajajo v filozofiranje in filozofijo. Predstavljajo generacijsko enoto s posebnim vrednostnim sistemom: veliko bolj pozna medijiško-komunikacijski svet (satelitsko televizijo, radijske postaje, časopise in revije, svet virtualne računalniške resničnosti itd.). Njihovo intelektualno in predvsem vizualno-čutno sprejemanje izhaja in je vezano na ta medijski svet. Taka ugotovitev seveda ni kakršen koli očitek zdajšnji generaciji, očitek v slogu: najboljši tradicionalni medij je vendarle knjiga, ampak realen pogled na sedanje razmere.

Zastavlja se seveda vprašanje sprejemanja, kajti rodovi dijakov vstopajo v učne procese z zaznavanjem, ki ni samo plod vzgojno-izobraževalnih programov, temveč predvsem medijskega sveta. Sedanja generacija X je veliko bolj vizualna, kakor mišljenjska. Njen največji kognitivni manko je nestik s strogim pojmovnim mišljenjem, kar filozofija med drugim je; največjo težavo zadaja ravno problematiko mišljenja.

Problematsko mišljenje

Redki so posamezniki, ki znajo dosledno problematizirati neko temo ter jo izpeljati v skladu stroge oblike in vsebine. Pri uri filozofije je treba navajati (ne toliko poučevati) ravno na mišljenje, ki ni zraslo s sedanjim medijskim svetom. Na tem mestu je primerna Heideggerova opazka, da je poklic filozofa bolj poklic nekega posebnega mišljenja, in filozof-

sko misliti, kakor bistro ugotavlja nemški filozof Ernst Bloch, je zmeraj nekako težko, saj filozofirati ne pomeni miselno proizvajati ohlapne mišljenjske formulacije. Če bi, kakor sem že zapisal, pri uri filozofije vodili prosti pogovor, v upanju, da bo dal filozofsko vsebino in učinke, bodo dijaki razumeli filozofiranje kot miselno vztrajanje pri ohlapnih mišljenjskih formulacijah ali v njihovem žargonu rečeno: pri filozofiji nam je všeč, saj lahko "bluziš", in kar koli "bluziš", je prav.

Naša tema je torej visokosrednjeveška filozofija in za dosego drugačne mišljenjske ravni so potrebni posamezni koraki oziroma stopnje. Osrednjo delo naše ure naj bo literarna knjiga Umberta Eca *Ime rože*, predvajamo lahko tudi odlomek iz filma ali istoimensko glasbo Jamesa Hornerja. Naš vstop v temo srednjeveške duhovnosti naj bo za začetek v znamenju sprejemanja generacije x: vizualen in medijski. Preden odpremo knjigo in se lotimo branja izbranega odlomka, pokažimo ovitek slovenskega prevoda: na njem sta namreč dve podobi redovnikov v miniaturni gotski katedrali, zatopljena sta v razmišljanie in njuno obliče je zastrto z meniško kuto. Podoba na ovitku daje močan vtis in pritegne.

Dijke vprašajmo:

1. Kakšne misli in občutki vas navdajajo, ko vidite ta dva redovnika v gotski katedrali ali v kuti na cesti?
2. Ali morebiti veste, kako živijo redovniki v svojih redovih in koliko takih redov poznate?
3. V katero zgodovinsko obdobje bi postavili knjigo? Navedite argumente, zakaj ravno obdobje srednjega veka.
4. Zadnje vprašanje naj zadeva mišljenje: kaj počenjata redovnika, o čem razmišljata, kaj je predmet njune molitve, kaj pomeni molitev dijaku ...

Tole so predlagani tematsko-problemski sklopi, z vizualnega polja počasi prehajajmo k miselnemu. Odgovori, ki jih prejmem, so seveda raznovrstni: od enozložnih ugotovitev

do odgovorov, temelječih na zgodovinskem in kulturnem predznanju. Oprimo se na izvirne ter z zgodovinskimi in kulturnimi znanjem podkrepljene odgovore, potem pa jih povezujmo z manj domiselnimi odgovori. Vzdržujmo komunikacijsko mrežo in pritegnimo v pogovor čim več dijakov. Na izvirne odgovore se odzovimo z dodatnimi vprašanji, ta naj se strogo vežejo na dijakov odgovor, na horizont njegovega znanja. Ne posilujmo jih še z novimi ugotovitvami s tega področja, ampak izhajajmo iz tega, kaj oni – intelektualno, ne afektivno – vedo o obravnavani temi.

Dijakov intelektualni horizont širimo strpno in počasi: sprašujmo disciplinirano, napeljemo k vsebinskemu mišljenju, zahtevajmo podkrepite za vsak dvomljiv odgovor, upoštevajmo pa tudi manj podkrepljene trditve in jim dajmo znotraj naše razprave veljavo. Iz domiselnih in manj domiselnih odgovorov sestavimo mozaik – duhovno podobo te naše ure, podobo, ki so nam jo pomagali sestaviti dijaki. Šlo bo predvsem za njihov mozaik, za njihovo intelektualno izkušnjo s srednjim vekom in tedanjim duhovnostjo. Toda, ta izkušnja se v svoji duhovno-zgodovinski osnovi ne bo bistveno razlikovala od strokovnega vedenja; po obsegu in širini ter intelektualni teži se sicer bo, v svoji antropološki osnovi pa ne, kajti naša evropska duhovnost je nastajala in se razvijala v civilizacijskem mediju, v katerega vstopamo in z njim živimo. Za neko vedenje vemo, še preden smo deležni strokovnega vodstva.

Tako v filozofiranje kot v filozofijo vstopamo z nekim predznanjem, z bivanjskimi temami in problemi ter jih še kasneje prepoznamo za filozofske. Pravilna je ugotovitev slovenskega filozofa Franeta Jermana, da vemo, kaj je filozofija, vse do trenutka, ko nas to vprašajo. Ne podcenujmo dijakov; po eni strani so res laiki, po drugi pa znajo filozofirati, četudi niso filozofi, saj je to antropološka lastnost in ne kakšen aristokratski privilegij, čeprav je res, da ni vsakdo za filozofijo. Če

bomo dober moderator, konstruktiven in strpen pospeševalec mišljenja, bodo dijaki spašali svoje misli s predznanjem, postavili svoje ob naše misli in rodila se bo – po dialektični logiki – nova kvaliteta.

V nasprotnem bo tekla beseda o čem drugem. Na provokacije, tem se ne bomo izognili, se odzivajmo zadržano, toda ne pustimo izzivalnega dijaka brez odgovora. Provokacije po svoji naravi nimajo namena pospešiti vsebinskega mišljenja, ampak izzvati intelektualni afekt, o čemer sem se že razpisal.

Če sem že pri vizualni strani pouka filozofije, lahko namignem na še nekaj učnih pripomočkov: pri razlagi Kantove potrebe po filozofskem mišljenju lahko uporabimo reprodukcijo van Goghove slike Nočno nebo, na

kateri je vse polno zvezd. Sliko lahko povezujem s filozovim strmenjem nad zvezdami in moralnim zakonom v človeku. Pokrajinske fotografije so nam lahko za izhodišče razmišljanja o čudenju, strmljenju v filozofiji. Pravljice, basni in legende so kot nalašč za uvajanje v antično in srednjeveško filozofijo. Ne zanemarimo stika med filozofijo in literaturo. Nadaljnji korak pri srednjeveški filozofiji je povezan z branjem iz knjige. Izberimo odlomek, v katerem bo v ospredju razmerje med dominikanci, frančiškani in benediktinci, razmerje med Platonom in Aristotelom, skratak, filozofska vsebina. Branje prekinjam in ga osvetlimo bodisi z razpravo ali razlago. Ne pozabimo na zapiske in dijake sproti navajamo na zapisovanje pomembnejše snovi.

Pri tej številki so sodelovali:

Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah Ajdovščina, Nova Gorica in Tolmin

mag. Ivan Beznik, profesor filozofije na gimnaziji Novo mesto

dr. Anton Jamnik, asistent na Teološki fakulteti v Ljubljani

dr. Valenitn Kalan, redni profesor na Filozofski fakulteti v Ljubljani

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

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

dr. Ivo Urbančič, filozof

Recenzija

Teaching philosophy 1/19, marec 1996

zal. Michael Goldman, Miami University, 108 str.

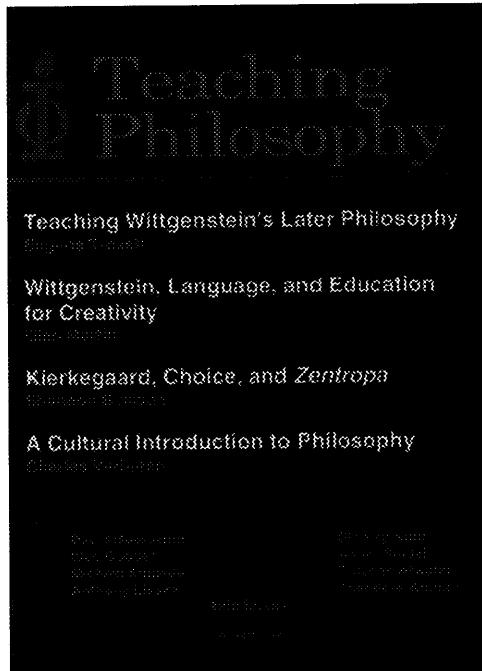
Ker je revija *Teaching philosophy* v slovenskem prostoru razmeroma neznana, naj nam bo dovoljeno najprej v grobem zarisati nekaj splošnih potez, preden se ustavimo pri številki, ki jo imamo pred seboj.

Revija *Teaching philosophy*, zasnovana predvsem kot orodje, ki naj olajša pouk filozofije na ravni srednje šole (high school), je naravnost imeniten primer filozofske revije, izhajajoče iz anglosaksonskega filozofskega izročila. Filozofske revije smo rekli: četudi se dodata ukuvarja z metodičnimi vprašanji, so to že vprašanja posredovanja nekega - filozofskega (kar koli naj že to pomeni) - načina mišljenja; tako poskuša že hoditi po poti uvajanja v filozofijo: *ergo* je – kot sklepamo s Heglovo pomočjo – tudi sama del filozofije.

Sestava revije je dvodelna: prvi del prinaša članke o metodiki pouka filozofskeih poglavij, v drugem delu, ki mu je dodan seznam novih objav s področja filozofije, so objavljene recenzije novejših (knjižnih) publikacij.

V vsaki izdaji je poudarek na določeni temi. Tako so v drugi številki devetnjastega letnika na splošno v ospredju metodična vprašanja, četrta (i.e. zadnja) številka v letniku pa se malodane v celoti ukuvarja z vprašanji etike, seveda ponovno iz zornega kota pouka filozofije.

V prvi, marčevski številki devetnjastega letnika najdemo štiri članke. Prispevek Eugena A. Troxella "Teaching Wittgenstein's Later



Philosophy: Noticing What is Always Before One's Eyes" izhaja iz Wittgensteinovih poznih poskusov razložiti vzgibe, ki so ga privedli do njegovih pogledov na jezik v zgodnjem obdobju, in torej iz Wittgensteinovega opazovanja delovanja jezika. V svojem pisanju se Troxell osredotoči na vprašanje, kako razumljivo posredovati Wittgensteinov pogled na jezik kot ne-referenčen: gre namreč za to, da jezik – tako pozni Wittgenstein – ne izraža bitnosti, ki bi obstajale neodvisno od jezika. Troxell poskuša (z veliko občutka za pedagoška vprašanja) prikazati neodvisnost jezika od objektivnih bitnosti na primeru družbenih konstruktov /Social Constructs/ in družinskih podobnosti /Family Resemblances/: pri tem posebej opozarja na nepoljubnost družbenih konstruktov in na

nenujnost družinskih podobnosti. Eden od osrednjih ciljev vaj, ki jih predlaga, je opozvanje vpliva, ki ga ima jezik na naše mišljenje.

Tako kot prvi članek se tudi drugi, "Wittgenstein, Language, and Education for Creativity" (avtor: Glen Martin), srečuje z Wittgensteinovo mislijo, tokrat v širšem kontekstu spraševanja o pred-postavljenem v samorazumevanju moderne dobe. Kot izhodišče jemlje Wittgensteinovo stališče, da neštevilni usodni problemi modernega sveta nujno izhajajo iz nezavednih privzetkov, ki oblikujejo "moderen" pogled. V prvem delu avtor v dialogu s Heideggrom in Wittgensteinom zasnjuje skico predstavnostnega vzorca, /representational paradigm/, motrenja sveta kot ene poglavitnih značilnosti moderne filozofije: subjekt je izoliran, postavljen v središče, v njegovem umu odseva objektivni svet kot "stalna zaloga", ki jo subjekt upravlja z (referenčnim) jezikom kot orodjem manipulacije. V drugem delu se srečuje s Kantovo mislijo kot prvim velikim udarcem moderni misli, saj s poudarkom na subjektivnosti zaznavanja omogoči vedno močnejše uzaveščenje tega, da svet, v katerem živimo, ni ločljiv od načinov zaznavanja, mišljenja in govorjenja o njem, ter s sodobno, bistveno s pojmovanjem jezika določeno filozofijo. Vrh revolucije, ki jo je začel Kant, prepoznavata Martin v Wittgensteinu kot mislecu, ki misli vse filozofske probleme znotraj vprašanja o jeziku (str. 35). V svojem izpeljevanju poudari Wittgensteinovo ugotovitev o nerefrenčnosti jezika in o predhajanju jezika vsakršni zunaj-jezikovni dejanskosti ter z Wittgensteinovim pojmovanjem jezika pokaže njegovo odpravo dihotomije subjekt-objekt: "jezik, samstvo /self/ in svet postanejo vidiki dinamične celote", "posredovane po jeziku in znotraj jezika" (str. 36). Wittgensteinova kritika predstavnostnega mišljenja in referenčnega odnosa med jezikom in svetom sta torej neločljivo povezani.

V nadaljevanju članka se avtor spopade z

dekonstrukcijo "modernega" pojmovanja samstva /self/: po Wittgensteinu je osebni zaimek "jaz" mogoče v diskurzu brez škode opuščati, to pa zastavlja vprašanje o njegovem odnosu do samstva; pri refleksiji slovnice zaimka "jaz" je Wittgenstein ugotovil, da ni referenčen. Po korektni in zanimivi argumentaciji o nerefrenčnosti osebnega zaimka "jaz" soglaša z Wittgensteinom, da "ne obstaja subjekt, ki bi mislil in vzdrževal ideje" (str. 39). V tem stališču je navzoča možnost, da bi jezik kot tisto prvobitnejše od subjektivnosti mislil skozi nas, torej da bi bil subjekt sam sad jezika. Avtor se pri svoji refleksiji mesta subjekta približuje določenemu francoskemu poststrukturalizmu, hkrati pa (str. 40) nakazuje prostorje dialoga z evropsko religiozno mislijo devetnajstega in dvajsetega stoletja (Solovjov, Berdjajev).

Na koncu skuša natančneje določiti nekaj splošnih posledic te misli v povezavi z jezikovno dejavnostjo ustvarjalnega učenja /creative teaching/ in ustrezno jezikovno dejavnostjo ustvarjalnega mišljenja.

Članek Shannon Sullivan "Kirkegaard, Choice, and Zentropa" predlaga von Trierjev film *Zentropa* kot sredstvo za razmišljanje o vprašanju estetskega in etičnega stadija v Kirkegaardovem delu *Ali-Ali*. Če smo načelno nekoliko zadržani do filma kot medija uvajanja v filozofijo, je vendarle treba priznati, da je predlog nemalo zanimiv: film je namreč imeniten prikaz značilne drže Kirkegaardovega esteta, ki se kot opazovalec življenja izogiba odločitvam in pusti, da njega upravlja življenje. Kot takšen more dajati dobra izhodišča za refleksijo ob Kirkegaardovem besedilu.

Bralca bo nedvomno pritegnil zadnji članek naše številke, "A Cultural Introduction to Philosophy" Charlesa C. Verharena. Verharen vzame za izhodišče ugotovitev C. P. Snowa o oddaljenosti med naravoslovno /scientific/ in humanistično kulturo, to pa mu daje osnovo, da v drugem delu članka obravnava

oddaljenost med kulturami kot takšno in možnosti, ki jih filozofsko uvajanje daje za njeno preseganje. Ob primerjavi Aristotelovega (filozofija kot najbolj splošna znanost o bivajočem kot bivajočem) in Quinovega (zelo splošna abstraktna misel; vendar je filozofija po Quinu samo ena od disciplin, ki jih spektralno zajema kontinuum "znanosti" kot metadiscipline) pojmovanja filozofije ter odnosa med filozofijo in delnimi znanostmi razvije svoj model, ki združuje Aristotelovo pozornost na splošnost in Quineovo metaforo spektra: hierarhična razporeditev je odpravljena, filozofija in znanost tako nista višji od pripovedi/zgodovine /history/ in umetnosti, ampak vse pripadajo kontinuumu, ki se razteza od najbolj splošnega (filozofija) do posebnega (umetnost). Filozofija se tako prevesi v znanost, znanost v "pripovedi" (v aristotskem pomenu besede "historia" kot opisovanju posamičnih pojavov), na koncu pa je umetnost kot najbolj posamična.

Matematika je v sistemu "oblike, ki omogoča razsežnost usmerjene discipline" (str. 68). Kot preučevanje "odnosov med odnosi" je "utemeljevalka vsakršnega učenja" (prav tam). Ta model naj bi omogočal večjo interdisciplinarnost, pri pouku naj bi predstavljal odlično podlago za prikaz notranjih povezav med filozofijo in preostalimi disciplinami, pa tudi za dialog med posameznimi kulturami.

Pouk kulturnega uvoda v filozofijo, ki ga avtor izvaja na osnovi svojega modela, poteka v diskusjski obliki in brez učbenika, vendar tovrstni pouk spremlja branje manjšega števila filozofskega besedil. Prvi del uvoda nas seznanja s filozofskimi predpostavkami posamičnih znanosti ("akademskih kultur") in - pozneje - z vprašanji, ki zadevajo ontologijo, epistemologijo, aksiologijo in praktično filozofijo. Drugi del se posveča filozofiji in družbenim kulturam: srečevanje z drugačnimi kulturami od lastne naj bi nas odpiralo za drugost in tako zbliževalo kulture med seboj. V tretjem delu uvoda se študentje po eni

strani srečajo s filozofijo v lastnem življenju (denimo osebna stališča, ravnanje v različnih okoliščinah, osnovane na temeljnih etičnih in ontoloških predpostavkah), hkrati pa pripravijo seminarško nalogu, ki temelji na njihovih osebnih filozofskih pogledih. Tretji del temelji na prepričanju, da filozofija ni zgolj nekaj teoretičnega, ampak predvsem način življenja: v tem se Verharen v praktičnem lotevanju uvažanja v filozofijo svojevrstno približuje stališču starih, kot nam ga je v svojih delih približal predvsem Pierre Hadot (ki se mu pridružuje velik del sodobnih strokovnjakov za antično filozofijo). Takšen pogled upravičuje Verharenov optimistični zaključek, v katerem vidi avtor rešitev za rasno-kulture spore dvajsetega stoletja prav v filozofiji.

Bralca bodo poleg člankov - ki so v vsaki številki vredni branja - pritegnile še presoje novosti na anglo-ameriškem knjižnem trgu, pisane z veliko prodornostjo, nekatere tudi s skrbjo za uporabnost v pedagoške namene.

Revija *Teaching philosophy* ohranja kljub svoji praktični, v pouk usmerjeni naravi visoko raven in jo bralcu pedagogu toplo priporočamo. Hkrati smo prepričani, da bo z veseljem vzel v roke tudi kdo, ki se mu z vprašanjem, kakršna zastavlja pedagoško delo, ni treba ubadati.

Tone Jamnik in Matej Leskovar

Filozofski konec tedna za maturante

Priprave na maturo iz filozofije so podobne pripravam pri drugih predmetih, so pa vendarle nekaj posebnega. Dijaki naj bi pri rednih šolskih urah (največ dve skupaj) razmišljali o vprašanjih, ki so pogosto kar precej zahtevna in zanjo nujno potrebujejo čas, osebno zavzetost in čim večjo zbranost. Ob vsem vedenju, ki ga več ali manj pridno pridobivajo, naj bi oblikovali lastni razmislek in ga kot esej spravili na papir. Med rednimi urami se to bolj ali manj posreči, odvisno od tega, katere druge skrbi tarejo dijake tisti dan, ali sta to prvi ali zadnji dve uri na urniku itd. Da bi imeli čas res samo za filozofijo, da bi mogli razviti pravo filozofska tribuno, ki ne bi bila omejena s šolskim zvoncem ali skrbmi, kako bo šlo naslednjo uro pri matematiki, in da bi poskusili z "maratonskim tekom", torej 4-urnim pisanjem dveh esejev, smo se že lani z dijaki dogovorili za filozofski konec tedna, posebno ker sta bili obe lanski skupini zelo zadovoljni.

Letošnji program je bil precej intenziven. Že v petek zvečer, ko smo se zbrali, nas je čakalo približno tri ure dela (posvetili smo se besedilom), sobotno dopoldne je bilo namenjeno treningu in čisto praktičnim poskusom pisanja eseja (iskanje ključnih pojmov, osnutek, uvod, struktura eseja itd.), po kosišu in odmoru pa smo pisali oba eseja, tematskega in tistega na podlagi besedila. Ura se je približala osmi zvečer in dijaki so bili že pošteno utrujeni, tako da so ostali pri vroči debati iz filozofije (ki je navadno vezana na problem iz popoldanskih esejev) samo še najbolj zagreti, drugi pa so poiskali kaj prijetnejšega (brenkanje na kitaro je več kot pomirjujoče). Nedeljsko dopoldne smo namenili delu po skupinah, dijaki pa so imeli priložnost, da se osebno pogovorijo z mentorjem, bodisi o seminarski nalogi bodisi o svojih težavah in dvomih, ki jih obhajajo pri pisanju eseja (pogovorim se pravzaprav z

vsemi). Tej razsežnosti osebnih pogovorov poskušam tudi med letom dajati čim večjo pozornost, kolikor je le mogoče glede na druge obveznosti. Tako tudi laže spremjam delo dijakov, predvsem pa njihovo napredovanje pri kritičnem in argumentiranem razmisleku, ko gre za filozofska vprašanja. Mislim, da tako tudi najbolje preganjam pasivnost, ki se kaj hitro pojavi pri "predavateljskem" slogu pouka.

Poleg že naštetih razlogov se mi zdi takšen konec tedna zelo primerna oblika priprave na maturo še zaradi naslednjega: dijaki se bistveno laže in bolj poglobljeno osredotočijo na neko vprašanje, več je časa za pogovor med njimi in z mentorjem, oblikuje se prijateljsko ozračje, ki je silno pomemben dejavnik za ustvarjalno delo v šoli, več možnosti je, da dijaki spoznajo filozofijo kot nekaj življenjskega, da jo torej povežejo z neko življenjsko izkušnjo, kajti tako filozofska vprašanja ne bodo več le teoretična abstrakcija, ampak nekaj, kar jih zadeva v globini njihove biti.

Tone Jamnik

Obvestila

1. Za tiste, ki ste spregledali ali niste prejeli dopisa svetovalca in vodij študijskih skupin o pobudi, da bi zbrali in izmenjali svoje pedagoške izkušnje: nekateri kolegi so se s prispevki že odzvali, drugi so jih obljudili, kar gotovo priča o potrebi po didaktičnem graduvi. Pri predmetu filozofija ne gre samo za vprašanje, kaj vključiti v pouk, nemara je še pomembnejše kako. In o tem kako se pri nas ni dosti razmišljalo in pisalo. Zato je pobuda nastala, in če bo šlo po sreči, t. j. če se boste odzvali v zadostnem številu, se bo končala s priročnikom.

2. Še nekaj novosti. *Phainomena 19–20 (Subjekt in eksistenza)* prinaša antropološka besedila: Vicovo "Scienza nuova", Kantovo "Antropologija v pragmatičnem oziru" in "O pedagogiki", Husserlovo "Fenomenologija in antropologija", Schellerjevo "Človek kot ekscentrik življenja" in seveda Heideggrovu "Utemeljitev metafizike v antropologiji". Prvi letošnji *Problemi* so kot zbornik (ur. Uroš Grilc) v celoti posvečeni Derridaju in začetkom dekonstrukcije, gre za ponovni premislek njenih korenin: prvi sklop Transcendentalni objekt se začne s Husserlovim predavanjem "Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem", kateremu je dekonstrukcija zadolžena, nadaljuje se s sklopom Pisava, v katerem je razviden ta dolg in geneza razvoja, v zadnjih dveh sklopih sta besedili dveh najboljših Derridajevih učencev Gascheja in Benningtona in za konec še *Timpan*, v katerem Derrida artikulira obrobost svojega stališča. Zborniku bo v zbirki Analekta sledilo temeljno delo *O geometriologiji*. Pri Studia humanitatis je izšla Popprova *Logika znanstvenega odkritja*.

3. Od 1. do 5. septembra 1998 bo v Ljubljani potekal XIV. mednarodni kongres za estetiko "Estetika kot filozofija". Informacije so dosegljive po elektronski pošti: Aless@zrc-sazu.si, po internetu <http://www.zrc-sazu.si/events/ica/ica.htm> ali klasično dr. Aleš Erjavec, ZRC SAZU, Gosposka 13, Ljubljana. Kotizacija je 30.000 sit.

4. Društvo **Apokalipsa** je lani osnovalo novo knjižno zbirko *Aut*, namenjeno predvsem eksistencialistični misli v njenem najširšem smislu. V njej bodo letos izšle tri knjige, in sicer v prevodu Primoža Reparja *Dnevnik zapeljivca* Soerena Kierkegaarda, del obsežnega spisa *Ali-ali*, ki je samostojno izšel že ob nastanku in doživel izjemen odmev pri bralcih (omenimo naj še, da bo pri Slovenski matici v prevodu istega prevajalca in z njegovo spremno študijo kmalu objavljeno tudi eno ključnih Kierkegardovih del *Pojem tesnobe*); v prevodu Miklavža Ocepka Levinasova predavanja o Talmudu *Od svetega k svetosti* (delo doslej še ni bilo prevedeno v noben tuj jezik); prevod Martine Soldo *Kaj je filozofija eksistence* Hannah Arendt pa je predavanje, ki kritično obdela nekatere ključne dileme eksistencialnih mislecev od Kierkegaarda do Heideggerja in Jaspersa.

FN M 1/1998 (17. številka, 5. 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 460 SIT, dvojna številka pa stane 820 SIT.

ISSN 1318 - 5584