
Vsebina

UVODNIK

FILOZOFIJA JE ...

Gilles Deleuze	2
Bojan Borstner: Kaj je filozofija	2
Karl Jaspers: Izvor filozofije	5
Donald Palmer: Kaj pa delamo v tem razredu?	6

ESEJ

Bertrand Russell: Vrednost filozofije	9
---------------------------------------	---

PREVOD

Aristotel: Metafizika A	12
Franci Zore: K prevodu Aristotelovega uvoda v filozofijo	17

TEORIJA

Bojan Borstner: Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?	22
Peter Caldwell: Filozofiranje in poučevanje filozofije: problemi Teorija in praksa poučevanja filozofije	30

POUK FILOZOFIJE

Italija	38
Marjan Šimenc: Dodatek k pouku filozofije v Italiji	40

MATURA

Barbara Galle: Komentar Platona	43
---------------------------------	----

RECENZIJE

Ivan Sernec: Natur Denken I, II (Peter C. Mayer)	45
Antonija Verovnik: Povijest filozofije (Boris Kalin)	48
Marjan Šimenc: Vodnik po idejah (W. Raeper, L. Smith)	49

POROČILA

Edin Saračević: Seminar za maturo	50
Edin Saračević: Prvi sestanek študijske skupine	52

OBVESTILA

53

Uvodnik

Rubrika Filozofija je ... je stalnica naše revije, v njej predstavljamo različne odgovore na vprašanje, kaj je filozofija. Tokrat je temu samorefleksivnemu vprašanju namenjen pretežni del revije. Začenjamo z Deleuzovo opredelitvijo, ki poudarja konstruktivno, ustvarjalno plat filozofije – filozofija je ustvarjanje konceptov – nadaljujemo z razpravo (napisano prav za našo revijo) dr. Bojana Borstnerja Kaj je filozofija, ki konča z mislijo, da se mora filozofirati, četudi je to početje večinoma neuspešno. Odlomek iz Jaspersovega *Uvoda v filozofijo* govori o večplastnosti izvora filozofije. In za pokušino predstavljamo še sklep prvega poglavja dela Donalda Palmerja *Ali center drži?*, ki bo izšlo jeseni pri Državni založbi. Gre za ameriški učbenik, ki vzame Nietzschejevo "veselo znanost" zares, pa je hkrati resen in lahkoten, ker se spoznavanje in veselje ne izključujeta.

Našo temo v rubriki Esej dopolnjujemo s prevodom zadnjega poglavja iz velikokrat ponatisnjenega dela *Problemi filozofije* Bertranda Russella. Čemu bi se trudili s filozofijo, ko pa nam prav nič ne koristi pri iskanju službe (Palmer) in ji je lastna negotovost (ki velikokrat bega naše dijakе)? Russellov odgovor je: razbija ozke okvire privatnega, vsakodnevnega življenja, iz nas dela državljane sveta, bogati našo intelektualno domišljijo, predvsem pa razmišljanje o univerzumu razširi in oplemeniti našega duha.

Pri pripravi na maturo se dijaki nedvomno morajo srečati z izvirnimi mislimi filozofov. Temu je sicer namenjen drugi del izpita, nemara pa tudi pri prvem delu sekundarna literatura ni zadosti. Da bi izbor za ta namen

primernih besedil naredili čim dostopnejši, začenjamo serijo prevodov (oziroma bomo ponatisnili že prevedeno) iz del tistih avtorjev, ki jih običajno najdemo v hrestomatijah ali uvodih v filozofijo. Pričakujemo tudi, da se boste oglasili s svojimi predlogi (če pa ste za svoje dijake že kaj prevedli sami, nam pošljite v objavo). Za začetek smo izbrali Aristotelov uvod v filozofijo iz *Metafizike A* v prevodu in s spremno besedo mag. Francija Zoreta.

Z dr. Petrom Caldwellom in njegovo tezo, da smemo imeti poučevanje zgodovine filozofije le redkokdaj (takrat, ko pripravi dijaka k filozofiranju) za pravo poučevanje filozofije, smo se nekoč že srečali na seminarju, sedaj pa jo razširja z razmišljanjem o praktičnih in teoretičnih problemih pouka filozofije.

S Caldwellom se sklene del revije, posvečen splošnim vprašanjem filozofije. V rubriki Teorija še en prispevek dr. Borstnerja Ali je Bog v Descartesovi filozofiji goljuf? obravnava avtorja, katerega delo kandidati lahko izberejo za drugi del maturitetnega izpita. Nadalje predstavljamo italijanski učni načrt za filozofijo na klasičnem liceju, ki še vedno in med redkimi v Evropi vztraja pri pouku zgodovine filozofije, v rubriki Matura najdete komentar (napisan aprila na maturitetnem preizkusu) k Platonovemu besedilu kandidatke Barbare Galle s spremno besedo mag. Marjana Šimenca, zaključujemo pa kot običajno z recenzijami (prof. Ivan Sernec, prof. Antonija Verovnik, mag. Marjan Šimenc), poročiloma (prof. Edin Saračević) in obvestili.

Uredništvo

Filozofija je ...

DELEUZE: "Filozofija je umetnost oblikovanja, izumljanja, fabriciranja konceptov ... Filozofija je disciplina, ki jo lahko rigorozno opredelimo s tem, da kreira koncepte ... Spoznati samega sebe – naučiti misliti – narediti, kot da nič ni samoumevno – čuditi se, 'čuditi se, da biva joče je' ..., vse te opredelitve filozofije in številne druge oblikujejo zanimive drže ..., vendar ne vzpostavijo dobro opredeljenega opravila, natančne dejavnosti, celo iz pedagoškega zornega kota ne. Kot odločilno pa lahko imamo tole definicijo filozofije: spoznavanje s čistimi koncepti."

(Gilles Deleuze, Felix Guattari: Kaj je filozofija, Minuit, Pariz 1991, str. 8–11. Prevod M. Š.)

Kaj je filozofija?

Vzemimo za izhodišče razmišljanje Isaiha Berlina, ki temelji na podmeni, da lahko posamezne vede ločujemo med seboj predvsem na osnovi tega, na katera vprašanja naj bi vsaka (domnevno) odgovarjala.

"Predmeti ali področja proučevanja so določena z vrsto vprašanj, za katera naj bi zagotovila odgovore. Vprašanja so sama inteligibilna, če in samo če vemo, kje naj iščemo odgovore." (Berlin, I. (1980) *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, vii–viii)

Zadnji del Berlinove trditve je morda preveč oster – raje bi predlagali naslednjo oslabitev: morali bi imeti vsaj predstav, ki bo velikokrat nejasna, zelo nedefinirana, o tem, kje naj bi iskali odgovore. Tako se lahko izognemo nekaterim težavam, ki jih prinaša Berlinova teza. Seveda pa nas zanima predvsem možnost, kako na osnovi tega merila

razlikovati filozofijo od drugih ved. Pri tem zavestno zanemarimo posamezne pristope, od Huma naprej, ki trdijo, da so filozofska vprašanja zgolj psevdovprašanja.

Berlin trdi, skladno s tradicijo pozitivistične filozofije, da lahko spraševanja delimo na dve temeljni kategoriji: na tista, katerih odgovore lahko najdemo, odkrijemo z empiričnimi sredstvi – običajno gre za opazovanje in eksperiment, ki so značilni za zdravorazumsko delovanje, ali pa določeno mešanico obeh, kot jo izvajajo naravoslovne znanosti; ter na tista, ki so veliko bolj formalna po svoji naravi – kot sta npr. matematika in logika – pri katerih se izhaja iz nekaterih temeljnih pravil (aksiomov). Tako je določeno osnovno področje spraševanja in predvsem smer možnega iskanja posameznih odgovorov, čeprav se pogostokrat izkaže, da jih celo (še) ni možno poiskati. Ljudje običajno nimamo težav, ko razlikujemo med tema področjema –

preprosto se ne pričakuje, da bomo na posamezna matematična vprašanja iskali odgovore z empiričnimi sredstvi. Vendar pa je res, da ti dve vrsti vprašanj nista izčrpali vseh področij spraševanja. Obstajajo še vprašanja, ki jih nikakor ne moremo uvrstiti v eno ali drugo kategorijo. V glavnem se nanašajo na dejstva in vrednote: "Nekatera vprašanja so o besedah in o nekaj simbolih; druga so o metodah, ki vodijo njihovo uporabo; ... druga spet o odnosih med različnimi področji vedenja; naslednja se ukvarjajo s predpostavkami mišljenja, nekatera z naravo in cilji moralne ali družbene ali politične dejavnosti." (Berlin 1980, 2)

Vsem tem vprašanjem je skupno, da nanja ne moremo odgovoriti z empiričnimi sredstvi, niti s preračunavanjem, da običajno ob zastavljanju vprašanj ni jasno, kje naj bi iskali odgovore, da ni slovarjev, enciklopedij, takih ali drugačnih priročnikov, da ni nedvoumnih avtoritet, razsodnikov, ki bi omogočali dosledno utemeljevanje pravilnosti – primernosti posameznih vprašanj in ki bi zagotavljali pravo smer iskanja odgovorov.

Takšno stališče bi lahko označili za kantovsko, ker se zavzema za filozofijo kot kategorialno analizo. Kant je jasno opredelil razliko med vprašanji o dejstvih na eni strani in o načelih, pravilih, vzorcih, v katerih se nam ta dejstva predstavljajo – torej o vzorcih, ki se sami ne menjajo, ne glede na to, koliko se menjajo dejstva ali pa naše vedenje o njih.

Tista skupna poteza, ki naj bi filozofska vprašanja odlikovala (jih razlikovala od drugih vprašanj), je dejstvo, da kategorije (skupni vzorci) niso predmet nobene od možnih naravoslovnih ved. Demarkacijska poteza, značilnost se tako ne omejuje samo na to, da filozofska vprašanja niso niti empirična niti formalna, ampak da je njihov cilj predstavitve, sistematiziranje, analiziranje in kritiziranje naših temeljnih kategorij (vzorcev) – z njihovim proučevanjem si filozofija lahko zagotovi upravičenje svoje različnosti glede

na druge vede.

Pri tem se nujno pojavi pomislek: ali ni kategorialna analiza zgolj drugo ime za jezikovno filozofijo – za jezikovno analizo, ki trdi, da je filozofija način govorjenja drugega reda – da je to govor govora o svetu? K tej veji lahko prištejemo Austina, Ryla, Strawsona. Filozofija kot jezikovna analiza ni usmerjena samo v zbiranje in klasificiranje takih ključnih filozofskih terminov, kot so resnica, vedenje (znanje), vzrok, dobrota, obstoj, bit, bistvo, identiteta, podobnost ..., ampak poskuša zaobseči tudi njihovo uporabo. V razvrščanje uporabe specifičnih terminov je nekako vključeno tudi klasificiranje same uporabe – to je nekaj, kar je vsaj po intenci nevtrarno v odnosu do jezika. Kaže, da se razlika med kategorialno in jezikovno analizo s tem izbriše, vendar ne smemo spregledati, da je za prvo (vsaj v kantovski interpretaciji) prevladujoča poteza ravno ta, da išče/oblikuje globoke predpostavke, na katerih temelji vse mišljenje in jezik. Takega cilja jezikovna analiza nima, vendar pa je hkrati res, da zelo težko jasno razlikujemo bazične termine, do katerih v analizi uporabe jezika prihaja jezikovna analiza, in osnovne kategorije, do katerih prihaja jo v kategorialni analizi.

V kontekstu kategorialna analiza pa se pojavi še en problem: ali obstajajo (ali so potrebne) kategorije kategorij, ki utemeljujejo samo racionalnost kategorialne analize. Če uporabimo Wittgensteina, ugotovimo, da se takrat, ko se znajdemo v zagati, opremo na naše opise (naša kritična analiza kategorij ne more priti do drugega kot do jasnega in povezanega opisa samih kategorij), ki pa so povezani s posameznimi nameni uporabe našega jezika. Tako se izgubi demarkacijska poteza, ki jo zagovorniki kategorialne analize ves čas poudarjajo. Preprosto se znajdemo na koncu v položaju, ko nam ne ostane ničesar, kar ne bi bilo preverljivo z empiričnimi sredstvi lingvistike. To pa pomeni: če je teorija o

uporabi že potrebna, potem naj jo oblikuje jezikoslovec in ne filozof.

Ali je s tem boj za demarkacijo filozofije za zagovornika kategorialne analize že izgubljen? Odgovor ni enopomenski. Vključuje pa bistvo tistega, kar je Davidson imenoval tretja dogma empirizma – da namreč obstaja dihotomija med konceptualno shemo in vsebino. Na eni strani naj bi bile kategorije, osnovni metafizični modeli, sheme na drugi strani pa izkustvo z njeno vsebino. Filozofija kot neempirična disciplina bi tako analizirala kategorialni/shematski del, medtem ko bi empirične znanosti proučevale izkustveni – vsebinski del. Empirični del, ki temelji na izkustvenih podatkih, je predmet znanstvenih hipotez, napovedi, ... medtem ko osnovne kategorije ne morejo biti same predmet znanstvenih hipotez, napovedi ... o teh izkustvenih podatkih, ki jih one (kategorije) urejujejo. Le če privolimo v podmeno, da ni možno misliti, razumevati, miselno zaobseči (zapopasti) celotnega območja aktualnih in možnih izkušenj drugače kot s kategorijami ali modeli (v istem členu se tako znajdetta Kant in Nelson Goodman), lahko vztrajamo pri kantovskem geslu, da so kategorije brez zaznave prazne in da je zaznava brez kategorij slepa. Vendar smo znova pred problemom: ali obstaja možnost neposredne konfrontacije med kategorijami in konkretnimi podatki opazovanja – ali obstaja možnost ugotavljanja, kako (koliko) posamezni modeli (kategorije) popačijo/ustrezno zaobsežejo realnost. Nauk Davidsonove kritike je jasen: dihotomija shema/vsebina je zmotna, ker nimamo neodvisnega pristopa ali do sheme ali do vsebine, ki bi nam omogočal nevtralno ocenjevanje/primerjanje, kako shema popači/ustreza. Če je Davidsonov argument veljaven, kaj potem pokantovski filozofiji ostane kot temeljna razlikovalna poteza? Morda Quine: filozofija se ukvarja z našim znanjem o svetu in o naravi sveta. Poskuša izdelati "sistem sveta", na kar opozarja že

Newton. Nekateri filozofi so mislili, da je filozofija nekaj, kar je ločeno od znanosti, kar lahko zagotavlja trdno osnovo znanosti, vendar je to le prazna utvara (le prazne sanje). Veliko znanosti je trdnejših, čvrstejših, kot je filozofija oziroma bi si filozofija želela. O filozofiji mislimo kot o nadaljevanju znanosti, celo o delu znanosti. Filozofija leži na abstraktnem in teoretičnem koncu znanosti. Znanost, v najširšem smislu, je kontinuum, ki se razteza od zgodovine in inženirstva na eni skrajnosti ter filozofije in čiste matematike na drugi. Filozofija je abstraktna, čeprav je zelo splošna. Filozofija išče širok očrt celotnega sistema sveta.

Quinovska pozicija je oblika naturalizma, ki vsebuje podmeno, da med znanostjo in filozofijo ni konceptualne razlike – ampak je le razlika v stopnji. Še posebno je to vidno pri Quinovem zanikanju razlike analitično/sintetično. V širšem smislu je vse znanje in upravičeno prepričanje empirično. To se v nekaterih primerih razširja tudi na logiko in matematiko. Quine v bistvu zanika kantovsko pozicijo, ki predpostavlja nujnost demarkacije filozofije in empirične znanosti, vendar hkrati sprejema tezo, da je filozofija kategorialna analiza, ki pa ni neempirična – torej ni različna od znanosti. Tisto, kar je v kantovski poziciji razlikovalno načelo filozofije in znanosti, filozofije in drugih dejavnosti, postane pri Quinu preprosto odveč, saj je filozofija nadaljevanje znanosti. Ne obstaja nikakršna prva filozofija, ki bi se razlikovala od znanosti in zagotavljala čvrsto osnovo, na kateri naj bi se dograjevala znanost.

Kaj dejansko pomeni Quinova teza, da prva filozofija ne obstaja? Najbolj priročen odgovor bi bil:

Ne obstaja "a priori".

Prva filozofija potrebuje apriorne principe (pravila).

Torej, ni prve filozofije.

Pomislek: ali je Quine res dokazal, da a priori

ne obstaja? Ne.

Nasprotna teza: vsaka filozofija upa, da bo zagotovila "meta/prvo" pozicijo – da bo proizvedla zunanji pogled na neko področje diskurza. Prva filozofija bo raziskovala kategorije, katerih identiteta bo ukoreninjena zgodovinsko – bo torej kontingentna in podvržena preizkusom in zamenjavam, ki bodo odvisne od njihove koristnosti in praktičnosti (primernosti). Kategorije niso nekaj brezčasnega, neprizivnega, vendar zaradi tega ne izgubljajo svojega normativnega značaja. Namesto predhodnih argumentov, pravil in gesel, ponujamo naslednji sklep:

Filozofirati se mora.

Torej se filozofira.

Torej se lahko filozofira.

(Moralna zlobno dodaja.)

Toda (izjeme niso velike) filozofira se neuspešno – obstaja točka, ki je procesu filozofiranja zunanja.

Bojan Borstner

Izvor filozofije

Filozofija kot metodično mišljenje ima svoje začetke pred dvema tisočletjema in pol, kot mitično mišljenje pa že veliko prej.

Vendar je začetek nekaj drugega kot izvor. Začetek je zgodovinski in prinaša naslednikom rastočo množico domnev, ki omogočajo mišljenje. Izvor pa je vedno vir, iz katerega prihaja pobuda za filozofiranje in v katerem vsaka današnja filozofija edino more razumeti predhodne. Ta izvor je večplasten. Iz čudenja sledijo vprašanja in spoznanja, iz dvomov o spoznanem kritični preizkusi in gotovost, iz človeške pretresenosti in zavesti lastne izgubjenosti pa vprašanje o samem sebi. Predočimo si naprej te tri motive.

Prvič: Platon pravi, da je izvor filozofije čudenje. S svojimi očmi smo deležni zvezdnega pogleda, sonca in nebesnega svoda. Iz tega pogleda izvira nagon po preiskovanju vesolja. Iz njega pa se je razvila filozofija, največje dobro, ki so ga umrljivemu rodu naklonili bogovi. In Aristotel: "Kajti čudenje je tisto, kar človeka sili k filozofiranju: najprej se čudi nenavadnostim, ki jih srečuje, počasi gre naprej ter se sprašuje o gibanju Lune, Sonca, zvezd in nastanku vesolja." Čudenje sili k spoznanju. V čudenju se zavem svoje nevednosti. Iščem vedenje, toda zaradi vedenja samega in ne zaradi kakršnekoli splošne potrebe. Filozofiranje je nekakšno prebujenje iz navezanosti na življenjske potrebe. Prebujamo se, ko brez kakšnega določenega namena gledamo stvari, nebo, svet, ko postavljamo vprašanja, kaj in odkod je vse to. Odgovor nanja nam sicer nič ne koristi, daje pa nam zadovoljstvo.

Drugič: če sem zadovoljil svoje čudenje in občudovanje v spoznanju bivajočega, se vendar kmalu pojavi dvom. Čeprav se spoznanja kopičijo, pri kritičnem preizkusu ni nič gotovega. Čutno zaznavanje je odvisno od naših čutil in varljivo. Gotovo se ne ujema s tistim, kar obstaja zunaj mene, neodvisno od

mojega spoznanja. Naši miselni vzorci so pogojeni s človeškim razumom. Zapletajo se v nerešljiva nasprotja. Trditve povsod nasprotujejo drugim trditvam. S filozofiranjem zajamem dvom, ga poskušam razviti do konca, tedaj pa se ustavim ali od veselja nad zanikanjem preko dvoma, ki nič več ne pusti, da velja, ki pa hkrati ne omogoča nobenega koraka naprej – ali pa pri vprašanju: kje je gotovost, ki se izogiba vseh dvomov in pošteno vzdrži vsako kritiko. Slavni Descartesov stavek "Mislim, torej sem" je bil filozofu gotovost brez vsakega dvoma, medtem ko je o vsem drugem dvomil. Čeprav sem popolnoma prevaran v svojem spoznanju, ki ga morda niti ne opazim, me vendar ne more prevarati, da jaz vendar sem, saj sem v svojem mišljenju prevaran. Dvom postaja kot metodični dvom vir kritičnega preizkusa vsakega spoznanja. Zato: brez radikalnega dvoma ni nobenega resničnega filozofiranja. Odločilno pa je, kako in kje bo preko dvoma

dosežen temelj gotovosti.

In sedaj tretjič: v spoznavanju predmetov v svetu, ko skušam z dvomom priti do gotovosti, sem usmerjen na stvari, ne mislim nase, ne na svoje cilje, srečo in blagor, marveč pozabim nase in to spoznanje me zadovoljuje. Drugače je, ko se zavem samega sebe v lastnem položaju. Stoik Epiktet pravi: "Izvor filozofije je zavedanje lastne slabosti in nemoči."

Prevedel Janez Vodičar

(Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, R. Piper and Co. Verlag, München 1971, 13–14.)

Kaj pa delamo v tem razredu?

Platon je ugotavljal, da se filozofija začne v čudenju, in neko Aristotelovo delo se prične z naslednjo vrstico: "Vsi ljudje po naravi težijo k védenju." Po tem starogrškem nazoru smo ljudje po naravi filozofi, smo homo philosophici. Če je ta optimistična podoba resnična, potem nam ni treba upravičevati zanimanja za filozofijo. Če vas kdo sreča, ko prenašate filozofske knjige, in vas povpraša, zakaj študirate filozofijo, mu je treba odvrniti le: "Ker sem človek."

V tem starogrškem pogledu je nekaj resnice, človeška duša mora biti seveda zelo zakrknje-

na, če si nikoli ne zastavi nobenega od "velikih vprašanj". Seveda ljudje večinoma nikoli ne postanejo poklicni filozofi. (Nekaj čudnega je v izrazu "poklicni filozof". Z grškega stališča bi to pomenilo, da ste postali poklicni človek. Sokrat bi se zgrozil!) Prav tako večina od nas ne filozofira neprestano. Še več, nekateri so po naravi verjetno bolj filozofski kot drugi – obstaja nekaj takega kot filozofski temperament. Kaj nas izzove k filozofiranju? Včasih hormoni. Občutljivi mladostnik se večino časa muči s smislom življenja, smrti, umetnosti (npr. rock glasbe) in družabnosti. Kaže tudi, da gre veliko ljudi skozi klasično "krizo srednjih let", ko se ta velika vprašanja zastavijo vnovič.



Občutljivi mladostnik se muči s smislom življenja, njegov oče pa preživlja krizo srednjih let.

Ni pa nujno, da tičijo za tem hormoni. Včasih nas čisto nepomemben pripetljaj požene v filozofsko meditacijo, prav kakor dramatični ali travmatični dogodek, npr. izguba sorodnika, prijatelja ali ljubimca. Filozofi bomo ostali vse življenje in deloma se strinjam z Grki in Rusllom, da filozofiranje povečuje našo človeškost. Menim tudi, da je tisti, ki nikoli ne filozofira, nekako manj človeški.

Če torej moramo nujno filozofirati, zakaj ne bi to počeli dobro? Zakaj bi morali misliti, da je treba dobro jesti, voziti avto ali služiti denar, medtem ko so naše misli o velikih vprašanjih lahko nekaznovano skrpucalo. Imejmo tudi tu nekaj *arete*. Zato vam predlagam, da se izročite v roke "strokovnjaku", pa naj bo samo za ta semester. Kajti za večino od vas bo to edino predavanje o filozofiji v življenju – množica filozofskih predavanj vam ne leži in obremenjeni ste z drugimi predmeti. A prav zato vzemite naše predavanje zares.

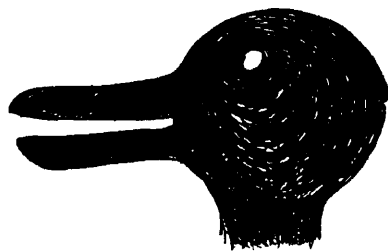
Filozofe in filozofske teorije lahko beremo kot velike romane. Veliki pisci romanov (Cervantes, Flaubert, Dostojevski, Proust,

Joyce, Mann itd.) vam ponudijo čudežna očala in vas povabijo, da pogledate skoznja. Kakor da bi rekli: "Če boste na svet pogledali skoznja, boste videli stvari, ki jih niste še nikoli, a ko jih boste ugledali, bodo za večno vaše."

Enako je z resnično dobro filozofijo.

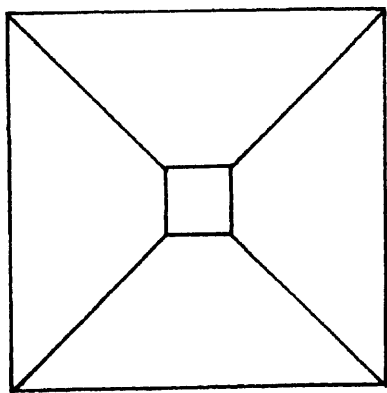
Filozofska pojmovanja se ponujajo kot možne razlage sveta. Svet je zelo zapleten, več ko imamo možnih razlag, svobodnejši in učinkovitejši smo v njem. Filozofski pojmi so kakor orodje, več ga imamo, učinkoviteje delamo.

V tem razpoloženju je avstrijski filozof iz dvajsetega stoletja LUDWIG WITTGENSTEIN (**veliko** več o njem v drugem poglavju) uporabil figuro, ki jo zato imenujemo Wittgensteinova raca – zajec.



Raca-zajec

Gre za raco ali zajca? Seveda jo vidimo kot raco ali zajca in vprašanja Kaj je v resnici? tu ne postavimo. Povedati hočem, da je svet veliko bolj podoben Wittgensteinovi figuri, kot kaže sprva. Ustvarjalna rešitev življenjskih problemov zahteva zmožnost raznovrstnih interpretacij sveta. Filozofija nam ponuja nekaj pomagal za takšne ustvarjalne interpretacije. Pogosto je svet tako raznolik, da ne zadostuje ta le dve razlagi (raca ali zajec?). Je bolj kakor lik, ki ga je predlagal Virgil Aldrich: "... poglejte na ta lik pod temi naslovi: (1) v okviru obešen kvadrat, (2) pogled na senčnik svetilke od zgoraj, (3) pogled na senčnik



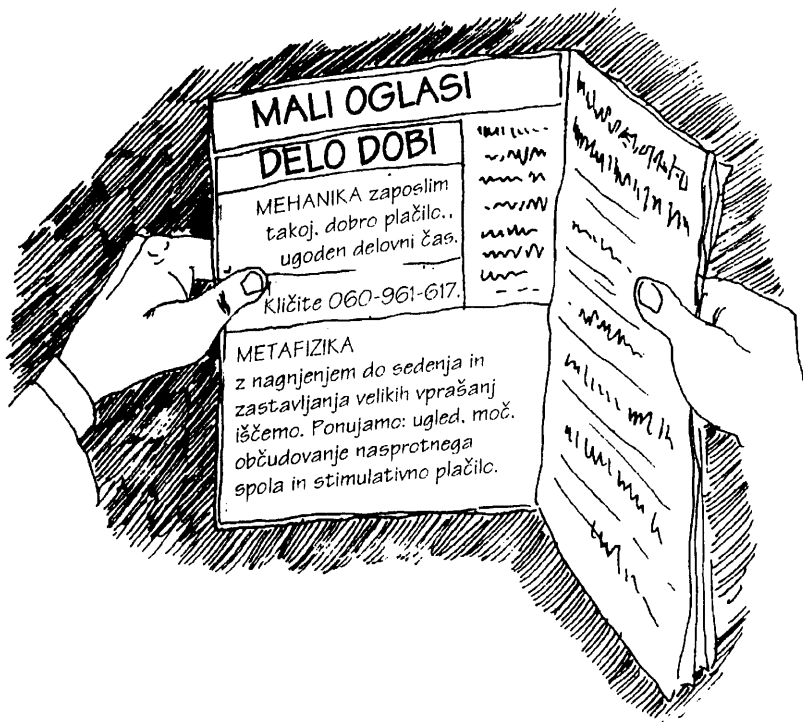
svetilke od spodaj, (4) pogled v predor, (5) pogled na prisekano piramido iz ptičje perspektive.”

Če se potem, ko smo preiskali nekaj od tega filozofskega orodja, nikoli ne odločimo, da bi

ga uporabili za življenja sposobno interpretacijo sveta, imamo še vedno dobiček: uporabimo ga lahko za kritično analizo vsakdanjih prepričanj. Če ugotovimo, da so prenesla natančno filozofsko preiskavo, toliko bolje. Če nekoliko parafraziramo Aristotela (in si pri tem vzamemo nekaj svobode): za pridobitev zaposlitve je filozofija morda najbolj neuporaben študij, a vendarle najboljši.

Prevedla Alenka Hladnik

Donald Palmer, *Does the Center Hold? An Introduction to Western Philosophy*, Mayfield Publishing Company, Mountain View, California, London 1991, str. 39–43. (Prevod knjige bo septembra izšel pri DZS.)



Vrednost filozofije

Na koncu našega kratkega in nepopolnega pregleda filozofskih problemov bi bilo dobro premisliti, kakšna je vrednost filozofije in zakaj bi jo morali študirati. To moramo nujno storiti tudi zato, ker veliko ljudi zaradi vpliva znanosti ali praktičnih zadev rado dvomi, ali je filozofija sploh kaj več kot nedolžno, a tudi nekoristno igranje, dlakocepljenje in prepiranje o stvareh, o katerih vednost ni mogoča.

Zdi se, da ta pogled izhaja deloma iz napačnega pojmovanja ciljev našega življenja in deloma iz napačnega pojmovanja tistega, kar si prizadeva doseči filozofija. Fizika s svojimi izumi koristi neštetim ljudem, ki je sploh ne poznajo; zato naj ne bi priporočali učenja zgolj oziroma najpoprej zaradi njenega vpliva na posameznega študenta, ampak na celotno človeštvo. Filozofija nima take koristnosti. Če naj sploh ima kakršno koli vrednost tudi za druge in ne samo za študente filozofije, se more kazati le posredno – z vplivom na življenje tistih, ki se z njo ukvarjajo. Torej moramo, če sploh kje, iskati njen pomen prav v teh vplivih.

Toda da nam ne bi spodletelo v prizadevanju določiti vrednost filozofije, moramo najprej osvoboditi duha predsodkov "praktičnih" ljudi, kot se jih napačno imenuje. Izraz se pogosto uporablja za tiste, ki priznavajo le materialne potrebe in ugotavljajo, da človek mora imeti telesno, spregledajo pa nujnost duhovne hrane. Če bi bili vsi premožni, če bi bilo revščine in bolezni kar najmanj, bi morali še vedno precej narediti za dobro družbo; a celo v obstoječem svetu so duhovne dobrine vsaj toliko pomembne kot telesne. Vrednost filozofije pa najdemo edino med duhovnimi

dobrinami in samo ljudi, ki do njih niso ravnodušni, lahko prepričamo, da študij filozofije ni izguba časa.

Kakor druge vede tudi filozofija stremi predvsem k vednosti. A ta je tiste vrste, ki poenoti ter sistematizira znanosti in izhaja iz kritične preiskave temeljev naših prepričanj, predsodkov in verovanj. Vendar ni mogoče trditi, da je zelo uspešna pri odkrivanju dokončnih odgovorov na svoja vprašanja. Če povprašate matematika, mineraloga, zgodovinarja ali katerega koli drugega učenjaka po resnicah njegove znanosti, vam jih bo našteval tako dolgo, kolikor ga boste hoteli poslušati. Toda če boste isto vprašanje zastavili filozofu, vam bo moral priznati – če bo odkritosrčen – da njegovo proučevanje ni obrodilo pozitivnih rezultatov, kakršne so dosegle druge znanosti. Deloma to pojasnjuje dejstvo, da takoj, ko je mogoča dokočna vednost o kakem predmetu, se ta neha imenovati filozofija in postane posebna znanost. Celotno proučevanje neba, ki je danes predmet astronomije, je bilo nekoč vključeno v filozofijo; Newtonovo veliko delo se je imenovalo "matematična načela naravne filozofije". Podobno je z raziskovanjem človekovega duha: nekoč je bilo del filozofije, danes pa je posebna znanost – psihologija. Potemtakem je negotovost filozofije bolj navidezna kot resnična: vprašanja, na katera je mogoče dokončno odgovoriti, so vključena v znanost, medtem ko druga, za katera še ni odgovorov, tvorijo ostanek, ki se imenuje filozofija.

Vendar je to le del resnice o negotovosti filozofije. Veliko vprašanj – in med njimi tista, ki najgloblje zadevajo naše duhovno življenje – mora ostati nerešljivih za človeški intelekt, razen če se naše zmožnosti ne bi povsem

spremenile. Ali je univerzum enotno urejen oziroma smotrni ali pa je morda le naključna združba atomov? Ali je zavest stalnica v univerzumu in lahko upamo v neskončno rast modrosti ali pa je prehodni pripetljaj na majhnem planetu, na katerem bo življenje naposled nemogoče? Ali imata dobro in zlo pomen za univerzum ali le za človeka? Takšna vprašanja zastavlja filozofija in filozofi odgovarjajo nanja različno. Toda zdi se – če se da odkriti odgovore ali pa ne – da ni mogoče dokazati resničnosti tistih, ki jih predlaga filozofija. Najsi bo upanje odkriti odgovor še tako majhno, je del njene naloge še naprej premišljevali o takšnih vprašanjih, raziskati vse pristope k njim, pokazati njihovo pomembnost in ohranjati živo spekulativno zanimanje za univerzum, ki bi ga zatrl, če bi se zaprl v dokončno določljivo vednost.

Res je, da veliko filozofov meni, da njihova veda lahko dožene resničnost nekaterih odgovorov na temeljna vprašanja. Domnevajo, da bi se lahko s strogim dokazovanjem izkazalo za resnično tisto, kar je najpomembnejše v religioznih prepričanjih. Da bi razsodili o takšnih poskusih, je nujno premeriti človeško vedenje in si ustvariti mnenje o njegovih metodah in mejah. O takšnem predmetu bi se bilo nespametno izreči dogmatično; toda če nas preiskava v prejšnjih poglavjih ni vodila v napačno smer, bomo prisiljeni opustiti upanje, da je mogoče najti filozofske dokaze za religiozna prepričanja. Torej k vrednosti filozofije ne moremo prišteti nobenih odgovorov na takšna vprašanja. Zato ponovimo še enkrat: njena vrednost ne sme biti odvisna od katerega koli dozdevno dokončnega vedenja, ki bi bilo dosegljivo tistim, ki se z njo ukvarjajo.

Vrednost moramo torej iskati predvsem v njeni negotovosti. Človek brez smisla za filozofijo gre skozi življenje ujet v predsodke, izhajajoče iz zdravega razuma, iz običajnih verovanj svoje dobe ali naroda in iz prepričanj, ki so zrasla v njegovem duhu brez

sodelovanja oziroma privolitve preudarnega razuma. Za takšnega človeka je svet določen, končen in očitni; običajne stvari mu ne porajajo vprašanj in neobičajne možnosti prezirljivo zavrača. Nasprotno pa, kakor hitro začnemo filozofirati, odkrijemo, kot smo videli v začetnih poglavjih, da tudi najbolj vsakdanje zadeve postanejo problemi, na katere je mogoče le nepopolno odgovoriti. A filozofija, čeprav nam ne more zagotovo povedati, kateri je pravi odgovor na dvome, ki jih poraja, lahko ponudi veliko možnosti, ki razširjajo naše misli in nas osvobajajo tiranije navade. In ko tako zmanjšuje našo gotovost o tem, kaj stvari so, zelo povečuje našo vednost o tem, kaj bi lahko bile. Odpravlja nekoliko aroganten dogmatizem tistih, ki niso nikoli zašli na pot osvobajajočega dvoma, in oživilja občutek za čudenje, tako da kaže običajne reči na neobičajen način.

Filozofija je torej koristna, ker nam kaže nepričakovane možnosti, poleg tega pa ima nemara največjo vrednost zaradi veličastnosti predmetov, o katerih razmišlja, in tudi zato ker nas takšno razmišljanje osvobaja ozkih in osebnih ciljev. Življenje instinktivnega človeka je zaprto v krog njegovih zasebnih interesov: družino in prijatelje morda še šteje zraven, toda zunanji svet upošteva le, če ta onemogoča oziroma je v prid njegovim instinktivnim željam. V takšnem življenju je, če ga primerjamo z mirnim in svobodnim filozofskim, nekaj vročičnega in omejujočega. Kajti mali svet zasebnih ciljev mora veliki in močni svet, v sredo katerega je prvi postavljen, prej ali slej uničiti. In dokler ne zmoremo tako razširiti naših interesov, da zajamejo ves zunanji svet, vemo kakor posadka v oblegani trdnjavi, da je vdaja neizogibna. V takšnem življenju ni miru, je le stalen konflikt med vztrajnostjo želje in slabostjo volje. Če želimo narediti naše življenje veliko in svobodno, moramo tako ali drugače pobegniti iz ječe in se izogniti temu konfliktu.

In ena od poti pobega je filozofska kontem-

placija. V svojem najširšem zarisu ne deli sveta na sovražna tabora – prijateljskega in sovražnega, pripravljenega pomagati oziroma škodovati, dobrega in slabega – celoto obravnava nepristransko. Če je filozofska kontemplacija čista, ne želi dokazati, da je preostanek univerzuma soroden človeku. Vsa pridobljena vednost je razširitev Jaza, ki jo najbolj dosežemo, če ne težimo naravnost k njej. Pridobimo jo takrat, ko je dejavno samo hotenje po vednosti, naše raziskovanje pa ne želi pripisovati predmetu vnaprej te ali one značilnosti, ampak prilagodi Jaz značilnostim, ki jih na predmetu najde. Prav tako Jaza ne razširimo, če poskušamo pokazati, da je svet tako podoben Jazu, kakršen ta pač je, da je védenje mogoče brez pripoznanja tistega, kar se zdi drugačno od Jaza. Želja po takšnem dokazu je oblika samopotrditve in kot taka ovira Jaz v njegovi rasti, h kateri stremi in za katero ve, da jo je zmožen doseči.

Samopotrditev vidi svet v filozofski spekulaciji in drugod kot sredstvo za svoje cilje; tako naredi svet manj razločljiv od Jaza in Jaz omeji pred veličino njegovih dobrin. Nasprotno pa v kontemplaciji začnemo z Nejazom, njegova veličina razširi meje Jaza in tako nekaj neskončnosti univerzuma prejme tudi duh, ki razmišlja o njej.

Zato filozofije, ki univerzum priličijo človeku, ne gojijo te veličine duše. Vednost je oblika združitve Jaza in Nejaza; vsem združitvam škodi gospostvo, zato tudi tej škodi vsak poskus prisiliti univerzum v ujemanje s tistim, kar najdemo v sebi. Zelo je razširjeno filozofsko stališče, da je človek merilo vseh stvari, da je resnica človekovo delo, da so prostor, čas in svet univerzalij le lastnosti duha. In če obstaja kar koli, kar ni ustvaril duh, je nespoznavno in nerazločljivo. Če je bila naša prejšnja razprava pravilna, je to stališče neresnično, poleg tega pa oropa filozofsko kontemplacijo vsega, kar ji daje vrednost, ker jo vklene v razmišljanje o Jazu. Tisto, kar se imenuje vednost, ni združenje z Nejazom,

temveč s predsodki, navadami in željami, ki nepredirno zastrejo svet pred nami. Tisti, ki najde zadovoljstvo v taki teoriji vednosti, je podoben človeku, ki nikoli ne zapusti domačega kraja, ker se boji, da njegova beseda morda ne bi bila več zakon.

Nasprotno pa najde resnična filozofska kontemplacija svoje zadovoljstvo v vsaki razširitvi Nejaza, v vsem, kar povečuje objekt kontemplacije in tako tudi njen subjekt. Vse, kar je v kontemplaciji osebno in privatno, kar je odvisno od navade, sebičnosti ali želje, izkrivlja objekt in škoduje enotnosti, ki jo išče intelekt. Osebne in privatne reči so prepreka med subjektom in objektom in tako ječa intelekta. Svobodni intelekt pa razume, kakor bi razumel Bog, brez tu in zdaj, brez upanja in strahu, brez spon običajnih verovanj in tradicionalnih predsodkov – mirno in brezstrastno – v edini in izključni želji po vednosti, ki je toliko neosebna in kontemplativna, kot jo zmore človek doseči. Zato bo svobodni intelekt tudi bolj cenil abstraktno in splošno znanje, v katero ne morejo vstopiti dogodki osebne zgodovine, kakor pa iz čutov pridobljeno znanje, ki je nujno odvisno – takšno tudi mora biti – od ekskluzivnega in osebnega stališča ter od telesa, katerega čutni organi več izkrivljajo, kot razkrivajo.

Duh, vajen svobode in nepristranskosti filozofske kontemplacije, bo nekaj tega ohranil tudi v svetu dejanj in čustev. Svoje smotre in želje bo videl kot dele celote, in to brez prisile, ki izvira iz tega, ker jih vidimo kot neskončno majhne dele v svetu, na katerega ostanek nobeno človeško dejanje ne more vplivati. Nepristranskost, ki je v kontemplaciji čista želja po resnici, je tista lastnost duha, ki se v dejanjih izraža kot pravičnost, v čustvih pa kot univerzalna ljubezen, ki jo lahko naklonimo vsem, ne le tistim, ki jih občudujemo ali pa imamo od njih korist. Takšna kontemplacija ne povečuje le objektov naših misli, temveč tudi objekte naših dejanj in čustev: iz nas naredi državljane univerzuma in

ne meščanov obzidanega mesta, ki je v vojni z vsemi. Prav v tem državljanstvu najde človek resnično svobodo in v njem se reši suženjstva ozkih upov in strahov.

Če povzamemo našo razpravo o vrednosti filozofije: s filozofijo se je treba ukvarjati, pa ne zaradi katerega koli določenega odgovora na njena vprašanja, saj praviloma ne moremo vedeti za njihovo resničnost, ampak zaradi vprašanj samih, ker razširjajo naše pojmovanje o tistem, kar je možno, bogatijo našo intelektualno domišljijo in zmanjšujejo dogmatsko gotovost, ki zapira duhu pot pred

spekulacijo; predvsem pa, ker veličina univerzuma v filozofski kontemplaciji povečuje tudi duha in ga naredi sposobnega za poenotenje z univerzumom, ki je njegovo največje dobro.

Prevedla Alenka Hladnik

Bertrand Russell: *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 1989, str. 89–94.

Prevod

Aristotel: Metafizika A

1., 2. in začetek 3. poglavja (980 a 21 – 983 b 18)*

1. Zaznavanje, izkušnja, veščina, znanje, modrost

[980 a] Vsi ljudje po naravi težijo k védenju. Znak tega pa je ljubezen do zaznavanj; kajti ta so ločeno od koristnosti ljubljena zaradi samih sebe, najbolj izmed vseh pa tisto z očmi. Kajti ne samo zato, da bi delovali, ampak tudi tedaj, ko ne **[25]** nameravamo nič

delovati, si izberemo gledanje tako rekoč pred vsemi drugimi zaznavanji. Vzrok pa je, da nam to izmed zaznavanj najbolj tvori spoznavanje in pojasnjuje mnoge razlike.

Živa bitja se torej po naravi rojevajo z zaznavanjem, iz katerega se pri nekaterih izmed njih ne razvije spomin, pri drugih pa se razvije. **[980 b]** In zato so slednja bolj preudarna in se lažje učijo kot tista, ki nimajo možnosti pomnjenja; preudarna brez učenja so tista, ki ne morejo slišati zvokov (kot na primer čebela in če bi obstajal kakšen drug takšen rod živih bitij), učijo pa se tista, ki imajo poleg spomina tudi to zaznavanje. **[25]**

* Prevod je narejen po standardni izdaji grškega besedila *Aristotelis Metaphysica, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. JAEGER*, ki je izšla v Oxfordu prvič leta 1957 v zbirki *SCRIPTORUM CLASSICORUM BIBLIOTHECA OXONIENSIS*. V prevodu je na ustreznih mestih (v oglatem oklepaju in v poudarjenem tisku) navedena standardna paginacija Aristotelovih del, ki izhaja iz Bekkerjeve izdaje (iz leta 1831) in je praviloma navedena pri vseh drugih izdajah ter prevodih Aristotelovih besedil, uporabljamo pa jo tudi pri citiranju. Naslovov poglavij znotraj posamezne knjige ne najdemo pri Aristotelu, ampak jih zaradi lažje orientacije običajno dodajajo prevajalci, prevajalčeve pa so seveda tudi vse opombe.

Druga živa bitja torej živijo po predstavah in spominih, a izkušnje so deležna malo; človeški rod pa živi tudi po večini in premislekih. Izkušnja nastane pri ljudeh iz spomina, kajti mnogi spomini na isto stvar privedejo do možnosti ene **[981 a]** izkušnje. In izkušnja se zdi malodane enaka znanju in večini, ljudje pa se povzpnejo do znanja in večine prek izkušnje. »Izkušnja je namreč ustvarila večino,« kot pravi Polos,¹ ki govori pravilno, »neizkušenost pa slučaj.« **[5]** Veščina pa nastaja, ko iz mnogih doumetij izkušnje nastane ena obča domneva o enakih izkušnjah. Domnevati, da je Kaliji,² ki je trpel za neko določeno boleznijo, pomagalo *tole* – in tudi Sokratu in tako posamezno mnogim –, je stvar izkušnje. **[10]** To pa, da je pomagalo vsem takšnim, ki jih lahko določimo glede na vrsto kot eno in ki so trpeli za določeno boleznijo [[kot na primer hladnokrvnežem ali žolčnežem [ali] mrzličnim v vročici]], je stvar večine.

Glede na delovanje se torej zdi, da se izkušnja nič ne razlikuje od večine, toda vidimo tudi, da se izkušenim posreči več kot tistim, ki imajo pojem brez izkušnje. (Vzrok je ta, da je **[15]** izkušnja spoznanje posameznega, večina pa občega; dejanja in nastajanja so vsa glede na posamezno, kajti kdor zdravi, ne zdravi človeka – razen po prigodenosti –, ampak Kalija ali Sokrata ali koga drugega tako omenjenega, ki se mu je prigodilo, da je človek. Če bi torej kdo **[20]** imel pojem brez izkušnje in bi spoznal obče, v njem pa ne prepoznal posameznega, bi pri negovanju bolnika pogosto popolnoma zgrešil; negovati je namreč treba posamezno.)

Toda kljub temu menimo, da védenje in opažanje bolj pripadata večini kot pa izkušnji, **[25]** in domnevamo, da so veščaki modrejši od izkušenih, ker vsem bolj pripada modrost glede na védenje, to pa zato, ker eni vedo vzrok, drugi pa ne. Kajti izkušeni vedo »da«, ne vedo pa »zaradi česa«; večji pa spoznavajo »zaradi česa« in vzrok. Zato tudi **[30]** priznavamo, da so delovodje vsake posamezne stvari bolj cenjeni in bolj vedo od rokodelcev ter so modrejši, ker vedo vzroke tvorjenih stvari. [[Slednji pa tvorijo kakor **[981 b]** nekatera izmed brezdušnih bitij, ki tvorijo, pa ne vedo, kaj tvorijo, kakor kadar gori ogenj – brezdušna bitja torej tvorijo vsako posamezno stvar izmed teh po nekakšni naravi, rokodelci pa iz navade.]] Tako da oni niso modrejši po tem, da so dejavni, **[5]** ampak po tem, da imajo pojem in poznajo vzroke.

Nasploh pa je znak vedočega in nevedočega v tem, ali je zmožen poučevanja, in zato menimo, da je večina večje znanje od izkušnje, kajti večji so zmožni poučevati, izkušeni pa ne. Poleg tega ne sodimo, **[10]** da je kakšno od zaznavanj modrost. Čeprav so le-ta kar najbolj veljavna spoznanja posameznosti, pa ne govorijo o ničemer »zakaj«, kot na primer *zakaj* je ogenj vroč, ampak samo *da* je vroč.

Ko je torej kdorsizebodi prvič iznašel večino mimo skupnih zaznavanj, se mu ljudje verjetno niso čudili samo zaradi koristnosti kakšne izmed **[15]** iznajdenih stvari, ampak tudi kot modremu in boljšemu od drugih. Ko je bilo iznajdenih večin več in so bile nekatere namenjene nujnim stvarem, druge pa zadovoljstvu,³ so takšne ljudi⁴ vedno sprejemali

¹ Polos je bil pripadnik sofistov in Gorgijev učenec. Prim. Platon, *Gorgias* 448 C; 462 B, C; Aristoteles, *Druga analitika*, 1. knjiga, 18. pogl., 81 a 39.

² Kalija (Kallias) je bil blizu krogom sofistov (prim. Platon, *Apologija* 20 A; *Protagoras* 314 D, 315 D; *Kratilos* 391 B), Aristoteles pa ga – poleg Sokrata in Koriska – rad navaja kot primer za posameznega človeka in v primerih nasploh.

³ Zadovoljstvo, gr. διαγωγή (*diagogé*), na splošno pomeni način življenja, predvsem pa način, kako dosegamo zadovoljstvo, ugodje, se zabavamo.

⁴ Ki so iznašli večine, namenjene zadovoljstvu, zabavi, ugodju.

kot modrejše od onih,⁵ zakaj njihova znanja niso bila zaradi koristi. Kjer so bila vsa takšna **[20]** znanja že na razpolago, so iznašli taka znanja, ki niso služila niti ugodju niti nujnosti, in najprej v tistih krajih, kjer so pač živeli v brezdelju.⁶ Zaradi tega so bile matematične veščine najprej zasnovane v Egiptu,⁷ ker je bilo namreč tam dopuščeno brezdelje rodu svečenikov. **[25]**

[[Rečeno je bilo torej v etičnih spisih,⁸ katera je razlika med veščino in znanjem ter drugimi istorodnimi zadevami; zdaj pa se pogovarjamo zaradi tega, ker vsi domnevajo, da se imenuje modrost, kar je o prvih vzrokih in počelih.]] Tako da se, kot je bilo prvotno rečeno, izkušeni zdi modrejši od tistih, ki imajo **[30]** kakršnokoli zaznavanje, veščak bolj od izkušenih, kdo od delovodij bolj od rokodelca, motriteljska znanja pa bolj od tvoriteljskih. **[982 a]** Jasno je, da je torej modrost znanje o nekih počelih in vzrokih.

2. Modrost in iskano znanje

Ker pa iščemo to znanje, bi bilo **[5]** treba pogledati, znanje o kakšnih vzrokih in o

kakšnih počelih je modrost. Če bi namreč kdo sprejel domneve, ki jih imamo o modrem, bi se iz tega lahko to hitro bolj razjasnilo. Najprej torej predpostavljamo, da modri zna vse, kolikor je mogoče, ne da bi imel vsako posamezno znanje. **[10]** Potem je moder ta, ki je zmožen spoznati težke in človeku ne lahko spoznavne stvari; zaznavanje je namreč vsem skupno, zato je lahkó in ni nič modrega. Potem je v vsakem znanju modrejši tisti, ki je bolj natančen in bolj zmožen poučevanja o vzrokih. In pa izmed znanj je bolj modrost tisto, ki je **[15]** izbrano zaradi samega sebe in zaradi védenja, kot tisto, ki je zaradi rezultatov; in vladajoče⁹ je bolj modrost kot podrejeno. Kajti modremu se ne sme zapovedovati, ampak on zapoveduje in ne sme on drugega poslušati, ampak mora manj modri njega.

Takšne in tolikšne domneve torej **[20]** imamo o modrosti in modrih. Izmed njih pa tisto o znanju vsega nujno zasledimo pri onem, ki najbolj ima obče znanje; ta namreč ve nekako za vse podlage, te pa je ljudem pravzaprav tudi najteže spoznati, tiste najbolj obče; najbolj so namreč oddaljene od zaznavanj. **[25]** Najbolj natančna izmed znanj pa so tista,

⁵ Ki so iznašli veščine, namenjene nujno potrebnim stvarim.

⁶ Gr. σχολάζειν (*scholázein*) pomeni živeti v brezdelju, imeti prosti čas, pa tudi v tem prostem času ukvarjati se s čim, posebej s pridobivanjem znanja. Iz grške besede σχολή (*scholḗ*), ki pomeni prvotno brezdelje in prosti čas, izhaja tudi izraz šola.

⁷ Prim. Platon, *Faidros* 274 C: »Slišal sem torej, da je bil v okolici mesta Naukratis v Egiptu eden ondotnih starih bogov, ki mu je bil posvečen tudi tisti ptič, ki ga imenujejo Ibis, bogu samemu pa je bilo ime Theut. Ta je baje prvi iznašel število in računanje pa geometrijo in astronomijo, dalje pa še kockanje in nekaj šah, potem pa tudi črke.« Prev. Fran Bradač, Maribor 1969, str. 71. – Herodotos II 109: »Ta kralj (Sesostris, op. F. Z.) je razmeril, kot so pravili, vso zemljino v državi. Sleherni Egipčan je dobil svoj enako velik četverokoten kos zemlje in od njega je za vzdrževanje dvora vsako leto plačeval določen davek v državno zakladnico. Če je komu reka odtrgala del posestva, je obvestil kralja, ta pa je poslal ljudi, da so škodo pregledali in izmerili, za koliko se je zemljišče zmanjšalo, ter določili, koliko bo plačeval v prihodnje, sorazmerno s predpisano dačo. To je bil po mojem vzrok, da so v Egiptu iznašli zemljemerstvo in od onod je ta umetnost prišla v Helado.« Prev. Anton Sovre, Herodot iz Halikarnasa, *Zgodbe*, Prvi del, Ljubljana 1953, str. 191.

⁸ Prim. Aristoteles, *Nikomahova etika*, 6. knjiga, 3. – 7. pogl. (1139 b 14 – 1141 b 8).

⁹ Tisto, kar vlada in kar je tudi sposobno vladati.

ki so kar najbolj znanja o prvotnostih;¹⁰ tista, ki izhajajo iz manjšega števila le-teh, so namreč bolj natančna od tistih, ki izhajajo tudi iz dodatnih, kot na primer aritmetika od geometrije. Pa tudi podučljivo je seveda motriteljsko znanje vzrokov bolj; poučujejo namreč tisti, ki izrekajo vzroke posameznega. **[30]** Védenja in znanja zaradi njiju samih pa je največ v znanju o tistem, kar moremo najbolj znati. Kajti tisti, ki izbere znanje zaradi njega samega, bo najbolj izbral najboljše znanje, **[982 b]** takšno pa je znanje o tistem, kar moremo najbolj znati. Tisto, kar moremo najbolj znati, so prvotnosti in vzroki; prek njih in iz njih se namreč spoznavajo druge stvari, ne pa oni sami prek podlag. Najbolj vladajoče od znanj – in bolj vladajoče¹¹ od podrejenega – pa je tisto, **[5]** ki spozna, zaradi česa je treba delati kako posamezno stvar; to pa je dobro posameznega, nasploh pa najboljše v vsej naravi.

Iz vsega povedanega torej izhaja, da iskano ime pripada istemu znanju. Kajti to mora biti motriteljsko znanje prvih počel in vzrokov; **[10]** kajti in *dobro* in *zaradi česa* sta eden od vzrokov.

Da pa to znanje ni tvoriteljsko, je jasno tudi po prvih filozofirajočih. Kajti zaradi čudenja začenjajo ljudje filozofirati tako sedaj, kot so začeli najprej,¹² čudeč se v začetku priročnim

nenavadnostim, nato pa so tako napredujoč po malem začeli **[15]** dvoumiti tudi o večjih stvareh, kot na primer o luninih dogajanjih in o sončevih in zvezdnih ter o nastajanju vsega. Tisti, ki dvoumi in se čudi, meni, da ni spoznal (zaradi tega je tudi ljubitelj zgodb nekako ljubitelj modrosti;¹³ zgodba je namreč sestavljena iz čudesnega). Če so torej začeli filozofirati zaradi izogibanja neznanju, **[20]** je jasno, da so sledili znanju zaradi védenja in ne zaradi kake koristi. O tem priča tudi samo prigodeno: kajti šele ko so obstajale vse nujne stvari in tiste za lajšanje in za zadovoljstvo, so pričeli iskati takšno presodnost. Jasno je torej, da je ne iščemo zaradi nobene druge potrebe, **[25]** ampak je, kakor pravimo, svoboden tisti človek, ki je zaradi samega sebe in ne zaradi drugega, tako kot je le-to edino izmed znanj svobodno; to je namreč edino sámo zaradi sebe.

Zato bi po pravici sodili, da je pridobitev tega znanja onstran človeškega, kajti narava ljudi je na mnogo načinov suženjska, tako da **[30]** po Simonidu¹⁴ »bog bi edini to imel čast«, moža nevredno pa bi bilo ne iskati znanja po njegovi meri. Če torej pesniki kaj povedo in je božansko po naravi zavistno, **[983 a]** bi bilo v tem primeru najbolj upravičeno takšno in nesrečni bi bili vsi presegajoči.¹⁵ Toda niti

¹⁰ Prvotnost, gr. τὸ πρῶτον (*to prôton*), dobesedno: tisto prvo, prvotno; to, kar je prvo, je tudi počelo, spada pa tudi med vzroke.

¹¹ Gl. op. 9.

¹² Prim. Platon, *Teaitetos* 155 D: »To stanje, čudenje, pripada prav filozofu; ni namreč drugega začetka filozofije, kot je ta.«

¹³ Besedna igra: φιλόμυθος (*philómythos*), tisti, ki ima rad zgodbe (μῦθος namreč pomeni vsakršno zgodbo, od pravljice in bajke do pripovedi o zgodovinskih dogodkih), je po svoje tudi φιλόσοφος (*philósophos*), torej filozof, tisti, ki ima rad modrost (σοφία).

¹⁴ Simonides iz Keosa, lirski pesnik (555 – 467), frg. 3 (izd. Hiller). Prim. Platon, *Protagoras* 341 E, 344 C.

¹⁵ Namreč: presegajoči navadno človeško mero.

ne more biti božansko zavistno,¹⁶ ampak, kot pravi pregovor, pesniki veliko lažejo,¹⁷ niti ni treba drugega takšnega znanja imeti za bolj častnega. **[5]** Kajti najbolj božansko je tudi najbolj častno. Takšno pa bi bilo lahko edino na dva načina: božansko med znanji je, če bi ga najraje imel bog in če bi bilo kako znanje božanskih stvari. Samo v tem izmed znanj¹⁸ pa najdemo to oboje. Kajti vsem se zdi, da je bog eden izmed vzrokov ter neko počelo in da bi takšno znanje ali edini ali najbolj imel bog. **[10]** Torej so vsa znanja bolj nujna od tega, boljše pa ni nobeno.

Seveda nas mora pridobitev tega znanja nekako pripeljati do nasprotja naših začetnih iskanj. Kakor smo rekli, vsi namreč začenjajo pri čudenju, ali nekaj je takó, kot na primer <glede> čudežnih lutk¹⁹ [ker jim še niso ugotovili vzroka] ali glede sončevih obratov **[15]** ali nemerljivosti diagonale (vsem se namreč zdi čudno <ker jim še niso ugotovili vzroka>, če se česa ne da izmeriti niti z najmanjšim merilom). Treba pa je končati v nasprotnem in – po pregovoru – v boljšem, kakor je tudi v tistih primerih, ko izvedo:²⁰ moža zemlje-merca²¹ ne bi namreč nič tako čudilo, kot če bi

postala diagonala merljiva.

[20] Povedano je, kakšna je narava iskanega znanja in kateri je cilj, ki ga mora doseči iskanje in postopek.

3. Motrenje prvih vzrokov

Jasno je torej, da je treba znanje vzrokov zgrabiti iz počela²² **[25]** (pravimo namreč, da vemo vsako posamezno tedaj, ko sodimo, da poznamo prvi vzrok), o vzrokih pa govorimo na štiri načine, od katerih pravimo, da je en vzrok bitnost in bitno kajstvo (kajti *zakaj* pripelje končno do pojma, vzrok in počelo pa sta prvi *zakaj*), drugi snov in podlaga, **[30]** tretji je, odkoder pride počelo gibanja, četrti pa, ki leži temu nasproti, je tisto *zaradi česa* in *dobro* (to je namreč smoter vsega nastajanja in gibanja). Te smo dovolj proučili v spisih o naravi,²³ toda **[983 b]** lotimo se tudi tistih, ki so šli pred nami v proučevanje bivajočih in ki so filozofirali o resnici. Jasno je namreč, da tudi oni govorijo o nekaterih počelih in vzrokih. V sedanjem postopku bo torej važno pristopiti tudi njim: **[5]** kajti ali bomo našli kakšen drug rod vzroka ali pa bomo bolj zaupali tistim sedaj navedenim.

¹⁶ Prim. Platon, *Faidros*, 247 A: »Veliko blaženih prizorov in poti je v nebesnem prostoru, kjer se giblje rod srečnih bogov; vsak izmed njih dela, kar je njegova dolžnost, vselej pa sledi, kdor hoče in more, zakaj zavisti ne pozna rod bogov.« Prev. Fran Bradač, Maribor 1969, str. 32. *Timaios* 29 E: (o bogu, ki je ustvaril svet) »Bil je dober, v dobrem pa se nikoli zaradi ničesar ne porodi nobena zavist.«

¹⁷ Prim. Solon, frg. 26 (izd. Hiller).

¹⁸ Namreč: v modrosti, filozofiji.

¹⁹ Prim. Platon, *Država*, 7. knjiga, 514 B: (iz prispodobе o votlini) »Med ognjem in okovanimi pa je zgoraj pot, poleg katere si zamisli pregradni zid, tako kot čudodelci pred ljudmi razprostrejo pregrade, nad katerimi prikazujejo čudežne lutke.«

²⁰ Namreč tisto, česar prej niso vedeli in so se zato čudili.

²¹ Ali: moža, ki pozna geometrijo.

²² Ali: od začetka.

²³ Namreč: v *Fiziki*, 2. knjiga, 3. pogl. (194 b 16 – 195 b 30) in 7. pogl. (198 a 14 – 198 b 9).

Od prvih filozofirajočih je večina sodila, da je snov edina vrsta počel vseh stvari. Kajti tisto, iz česar so vsa bivajoča in iz česar najprej nastajajo in v kar na koncu razpadajo, tisto, česar bitnost ostaja, ko se spreminja v stanjih, [10] to pravijo, da je prvina in počelo bivajočih. In zato menijo, da niti nič ne nastaja niti ne propada, ker je takšna narava vedno ohranjena, kakor tudi za Sokrata ne rečemo niti da preprosto nastane, ko postane lep ali izobražen, niti da propade, ko izgubi te lastnosti, [15] zato ker ostaja podlaga, sam Sokrates; in tako tudi za nič drugega. Kajti mora biti neka narava, ali ena ali več od ene, iz katere nastajajo druge stvari, ona pa se ohranja.²⁴

Prevedel Franci Zore

K prevodu Aristotelovega uvoda v filozofijo

1. Aristotelova Metafizika

Aristotelova *Metafizika* predstavlja gotovo eno temeljnih in najbolj vplivnih del filozofije. Ne nazadnje je sam naziv »metafizika« postal obče ime, ki označuje filozofiranje o najvišjih zadevah, torej o tistih, ki so v največji meri vredne filozofije.

Hkrati pa je *Metafizika* eno najbolj spornih del v zgodovini filozofije. Sporna je njena sestava, saj Aristoteles teh tekstov ni napisal za objavo, ampak kot predlogo za lastna predavanja (od tod jedrnatost in ponekod tudi nejasnost besedila),¹ celotno knjigo pa so iz njegovih zapiskov postopno sestavili šele njegovi učenci. Tako različni deli Metafizike izhajajo iz različnih obdobj Aristotelovega življenja, poleg tega pa se včasih zdi, da so izdajatelji sami posegali v besedilo.

Sporen je tudi naslov dela: besede »metafizika« v klasični grščini sploh ni, torej je ne srečamo pri samem Aristotelu. Aristoteles na ustreznih mestih govori o **prvi filozofiji** ali kar o najvišji **modrosti**. Starejši peripatetiki, torej njegovi prvi učenci, navajajo ta besedila (oziroma nekatera izmed njih) prav pod naslovom *Spisi o prvi filozofiji*. Šele v kasnejših redakcijah (v 1. stol. pr. Kr.) zasledimo naziv τὰ μετὰ τὰ φυσικά (*ta meta ta physiká*), iz katerega izhaja izraz metafizika, vendar pa sama grška besedna zveza dobesedno pomeni: »*tisti spisi (ali: razprave), ki so izza (ali: iznad) tistih spisov, ki se tičejo narave oz. fizike*«. Obstaja več razlag, kako je do tega imena prišlo. Nekateri trdijo, da gre le za

²⁴ Nadaljevanje tretjega poglavja ter vsa naslednja poglavja predstavljajo prikaz in kritiko naukov Aristotelovih predhodnikov o počelih in vzrokih.

¹ Določena mesta se večkrat ponavljajo, nekateri stavki so nepopolni, nekatere misli niso razvite do konca. Aristoteles je seveda ob podajanju te snovi lahko vedno dodatno razložil nerazumljiva mesta, razlago dopolnjeval, poleg tega pa je lahko pri svojih učencih predvideval določeno stopnjo predznanja.

bibliotekarski naziv za spise, ki so bili uvrščeni **za** Aristotelovo *Fiziko*, lahko pa bi ga razložili tudi z Aristotelovo delitvijo filozofije na drugo filozofijo ali fiziko in prvo filozofijo, ki je **nad** drugo, ki je od druge višja.

V končni redakciji *Metafiziko*, kot jo poznamo danes, sestavlja 14 knjig,² od katerih so le redke med seboj v trdni vsebinski povezavi. Njihova vsebina ni le Aristotelova prva filozofija, ampak prej celotno območje motriteljskih znanj, torej tudi fizika in matematika.³

Celotna *prva knjiga* Aristotelove *Metafizike* (imenovana *Alfa*) predstavlja nekakšen uvod v filozofijo. V prvem delu (1. in 2. poglavje) Aristoteles določa pojem filozofije (oziroma modrosti, kot sam pravi) v nasprotju z drugimi oblikami vedenja, hkrati pa poda tudi genezo filozofije. Na začetku 3. poglavja na kratko oriše svojo teorijo štirih vzrokov, nato pa do konca (knjiga je razdeljena na 10 poglavij) sledi nekakšna zgodovina filozofije, v kateri obravnava in kritizira svoje predhodnike s stališča lastnega nauka. Tako velja Aristoteles za prvega, ki je pisal zgodovino filozofije, in sicer tako, kot je to v novem veku do skrajnosti izpeljal Hegel: zgodovino

filozofije je razumel kot predzgodovino lastne filozofije.⁴

2. Aristotelovo razumevanje vedenja

V prevedenem odlomku, torej v prvih dveh poglavjih in začetku tretjega, se Aristoteles, kot rečeno, ukvarja z vzpostavitvijo same filozofije in njenim položajem znotraj različnih oblik vednosti.

Takoj na začetku navede svoje izhodišče: »Vsi ljudje po naravi težijo k vedenju.«⁵ Kaj to pomeni? Težnja je po Aristotelu konstitutivni del človeka: človek je iz telesa in duše, dušo (ki je oblikovni vzrok telesa) pa sestavljata um in težnja. Ta predstavlja ne-(raz)umski del duše, ki ima tako sicer ontološko nižji status od uma, je pa pred umom »za nas«.⁶ Um, ki človeka dela božanskega, je torej naš smo-ter, medtem ko v življenju prvotno izhajamo iz teženj duše. Težnja predstavlja tisti vzgib, po katerem hočemo iz stanja, v katerem smo, priti k nečemu, kamor bi radi prišli. Pravilno usmerjena nas pelje k prvemu po naravi, k umnemu, resničnemu spoznanju.

Pomembno je, da je klica hotenja po vedenju torej zasejana že v nižjem, toda za nas prvem

² Označujemo jih z zaporednimi velikimi grškimi črkami, druga knjiga, ki je bila očitno vrinjena kasneje, pa ima za oznako malo grško črko alfa: A, α, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M in N. Včasih govorimo tudi o prvi, drugi... in štirinajsti knjigi.

³ Znanje, gr. ἐπιστήμη (*epistēmē*), pomeni neko dokončno vedenje, tudi znanost, vendar ne v takšni obliki, kot jo poznamo danes; dobesedno: pristojnost, ker se pri tem dokončnem vedenju ustavimo, obmirujemo, hkrati pa smo na določenem področju pristojni, ga obvladamo. Aristoteles razlikuje: 1. motriteljsko (»teoretično«) znanje (gr. θεωρητική ἐπιστήμη), ki ga sestavljajo prva filozofija (sam ji pravi tudi teologika, obsega pa teme, ki jih danes zaobsega pojem metafizika), druga filozofija (fizika) in matematika; 2. delovansko (»praktično«) znanje (gr. πρακτική ἐπιστήμη), ki ga sestavljajo etika, politika in ekonomika; 3. tvoritelsko (»poietično«) znanje (gr. ποιητική ἐπιστήμη), ki predstavlja območje proizvajanja in ustvarjanja (npr. v umetnosti, gradbeništvu).

⁴ Prim. G. W. F. Hegel, *Predavanja o zgodovini filozofije*, predvsem Uvod.

⁵ *Metaph.* A 1, 980 a 21.

⁶ Aristoteles ločuje med tistim, kar je prvo **za nas**, in tistim, kar je prvo (višje) **po naravi**. Tako je za nas prvo telo, čeprav je po naravi duša višji del človeka. Znotraj duše najprej naletimo na lastne težnje, čeprav je um višji, božanski del duše. Tisto, kar je prvo za nas, predstavlja naše dejansko izhodišče, medtem ko je prvo po naravi, resnično prvo, naš smoter, cilj.

delu duše, v težnji. Sicer bi morda do višjega spoznanja sploh ne mogli ali ne hoteli priti. Pomembno pa je tudi, da jo imamo v sebi že po naravi.⁷ To pomeni, da ima človek počelo vzgibanja in zastajanja te težnje v sebi že tako rekoč od rojstva in da ni potrebno nobeno zunanje počelo, ki bi ga ali vzgibalo k njej ali tudi odvrčalo od nje. Človek se s težnjo po védenju že rodi in tudi potem z njo razpolaga. Samo védenje, za katero gre, pomeni za Grke vedno tudi videnje, uvidenje. Pri tem ne gre le za zunanjo podobnost slovenskih besed »vedeti« in »videti«, ampak dejansko za skupni izvor. Tudi grška beseda, ki nastopa v Aristotelovem tekstu, je istega izvora, tako kot tudi beseda »ideja« in grški izraz za obliko.⁸ Nasploš izhaja večina terminov iz grške spoznavne teorije iz izrazov, ki označujejo gledanje, videnje, motrenje. Na poseben status, ki ga ima med čutili vid, opozarja tudi Aristoteles, ko pravi, da »si izberemo gledanje tako rekoč pred vsemi drugimi zaznavanji«.⁹

Zaznavanje¹⁰ je tako prva oblika védenja, zaz-

navanje z vidom pa ima prednost, ker z očmi najbolje spoznavamo in razločujemo. Posebno vrednost dobiva vid za Aristotela s tem, da ga radi uporabljamo tudi zunaj okvira praktičnih potreb (»ko ne nameravamo nič delovati«¹¹). Kasneje bomo videli, da je vsako spoznanje zaradi samega sebe vedno višje od spoznanja, ki ga spodbudi potreba ali praktični interes.

Vsa živa bitja¹² se že rodijo z zaznavnimi sposobnostmi. Zaznavanje je za Aristotela vedno resnično¹³ in kot takšno je trdna osnova nadaljnjega razvoja védenja. Iz več **zaznavanj** se pri človeku razvije en **spomin**, iz več spominov ena **izkušnja**, iz več izkušenj ena **veščina**, ki je že nekakšno **znanje**, čeprav ne najvišje.¹⁴ Napredovanje v védenju je tako že pri spominu ozko povezano z možnostjo učenja. Izkušnja pomeni spoznanje na ravni posameznega, medtem ko pomeni prehod iz izkušnje v večščino prehod od poznavanja posameznega k poznavanju občega, to pa je tudi prehod k védenju kot znanju.

V vsakdanjem življenju se nam sicer zdi, da je

⁷ Po Aristotelu vse nastaja (in torej tudi obstaja) ali **po naravi** ali **z večščino** ali **slučajno** ali **samodejno**. Stvari, ki nastanejo z večščino ali slučajno, nastanejo z nečim zunanjim, tiste, ki po naravi ali samodejno, pa nastanejo same po sebi. Kar nastaja po naravi in z večščino, izhaja iz določenega počela, medtem ko slučajno in samodejno nastajanje izražata, da takšnega počela ni. Za primer nastajanja po naravi Aristoteles navaja, da človek rodi človeka. Prim. *Metaph.* A 3, 1070 a 4 – 9.

⁸ Iz korena *weid- izhajata tako slovenska glagola videti in vedeti kot tudi grška beseda za védenje, τὸ εἰδέναι (*to eidénai*), prav tako Platonova izraza za idejo (ἰδέα, εἶδος). Pri Aristotelu pomeni εἶδος obliko in vrsto (v nasprotju z rodом).

⁹ *Metaph.* A 1, 980 a 25.

¹⁰ Zaznavanje, gr. αἰσθησις (*aísthesis*), se nanaša na spoznanja, ki jih dosežemo s čutili, se pravi na čutno zaznavanje.

¹¹ *Metaph.* A 1, 980 a 25.

¹² Živo bitje, gr. τὸ ζῶον (*to zôon*), dob. tisto živeče. Rod živih bitij za Grke predstavljajo živali in ljudje; človek je za Aristotela živo bitje, ki ima λόγος (*lógos*), torej je sposoben smiselne govorice, ki izraža pojem, ali pa ζῶον πολιτικόν (*zôon politikón*), živo bitje, ki živi v organizirani družbi, v mestni državi, imenovani πόλις (*pólis*).

¹³ Pri tem se Aristoteles seveda ne ukvarja z zaznavnimi »ekscesi«, kot so npr. prividi in prisluhi (za katere je vprašanje, ali ne spadajo bolj na raven predstav kot pa zaznavanj), optične prevare ipd. – Poleg zaznavanja je vedno resnično še umevanje (kot najvišje védenje), medtem ko so mnenja, predpostavke in razmišljanja resnični ali pa zmotni.

¹⁴ Živali so le deloma deležne spomina, večinoma pa živijo po predstavah in zunaj izkušenj, torej glede na slučaj.

izkušnja pomembnejša od večšine, saj je bližja posameznemu primeru, s katerim imamo vedno opravka. Človekova dejanja se nanašajo na posamezno, vedno nastaja posamezna stvar. Tisto, kar daje prednost večšini, torej spoznanju občega, pa je poznavanje **vzrokov** stvari in pojavov.

3. Nauk o vzrokih

Zakaj je poznavanje vzrokov za Aristotela tako pomembno? Morda nam bo to jasnejše, ko si pogledamo njegov nauk o štirih vzrokih.¹⁵ Videli bomo, da je njegovo pojmovanje vzrokov precej širše, kot bi sklepali iz našega razumevanja pojma vzroka. Pravzaprav so v teh štirih vzrokih nekako vsebovane vse glavne oporne točke Aristotelove filozofije.

Prvi vzrok imenuje **bitnost in bitno kajstvo**,¹⁶ s pripombo, da »*zakaj* pripelje končno do pojma, vzrok in počelo pa sta prvi *zakaj*«. Tu gre za bistveno povezavo med *zakaj* in *kaj*; tisto, kar jima je skupno, je **oblika**. Po obliki nekaj postane to, kar je, prav tako pa po obliki nekaj je to, kar je. To izraža tudi »bitno kajstvo«; grška besedna zveza, ki

jo tako prevajamo, pomeni tisto, kar je bilo, da je sedaj nekaj postalo to, kar je. Prvi vzrok (imenovan tudi oblikovni ali formalni; lat. *causa formalis*) se tako izteče v določitev bistva, pojem.

Drugi vzrok je prvemu komplementaren; Aristoteles mu pravi **snov in podlaga**.¹⁷ Vsaka oblika¹⁸ se udejanja v snovi, snov je podlaga, na kateri nekaj lahko nastane. Snov sicer ne določa bistva stvari, vendar pa vsaka stvar ne more nastati na podlagi vsake snovi. Pri tem pa snovi ne smemo razumeti vulgarno materialistično (čeprav včasih snovni vzrok imenujemo tudi materialni, lat. *causa materialis*), saj je za Aristotela snov vse, kar se lahko oblikuje, tudi določene duševne zmožnosti.

Tretji vzrok je tisti, odkoder pride **počelo** (ali začetek) gibanja.¹⁹ Gre za vzgib, ki je pred nastankom stvari in ki proces nastajanja spravi v gibanje. Če govorimo o svetu kot celoti, je prvi takšen vzrok za Aristotela negibno gibalno ali bog.²⁰ Temu vzroku pravimo tudi delujoči ali učinkovalni (lat. *causa efficiens*).

Četrty vzrok imenuje Aristoteles *zaradi česa* in *dobro*,²¹ pri čemer gre za »**smoter** vsega

¹⁵ *Metaph.* A 3, 983 a 26 – 32. – Vzrok, gr. τὸ αἴτιον (*to aition*) in αἰτία (*aitía*), vse, kar povzroči, »zakrivi« (zunajfil. pomen je *krivda*) nastanek ali spremembo nečesa.

¹⁶ Bitnost, gr. οὐσία, (*ousía*), v predfil. rabi: imetje, tisto, kar imam ali je tukaj; bistveno bivajočega, označuje, kaj je neko bivajoče; lat. *substantia*. – Bitno kajstvo, gr. τὸ τί ἦν εἶναι (*to tí ên einai*), dobesedno: »tisto, kar je bilo, da je«; tisto »kaj«, kajstvo, ki je bilo že prej, da sedaj nekaj je to, kar je.

¹⁷ Snov, gr. ὕλη (*hýle*), v predfil. rabi: les; snov ni isto kot materija ali material, ampak pomeni pri Aristotelu v vsakem smislu osnovo, ki se oblikuje, ki dobi obliko, in tako lahko nekaj nastane. – Podlaga, gr. τὸ ὑποκείμενον (*to hypokeímenon*), dobesedno: tisto, kar leži spodaj, osnova.

¹⁸ Z izjemo boga kot oblike oblik.

¹⁹ Počelo, gr. ἀρχή – (*arché*), tudi začetek, načelo; pri tem ne gre za historični začetek, ampak za začetek v bistvenem smislu, ki tudi v nadaljevanju »načeluje« začetemu. – Gibanje, gr. κίνησις (*kínēsis*), tu ne gre le za premikanje, ampak prej za vsakršen proces, v katerem prihaja do spreminjanja; med motriteljskimi znanji se fizika razlikuje od prve filozofije in matematike ravno po tem, da se ukvarja z bitnostmi, ki vsebujejo gibanje.

²⁰ Več o Aristotelovem pojmovanju boga prim. v: Aristoteles, »Metafizika Lambda (XII. knjiga)«, prev. Franci Zore, *Phainomena*, let. 1 (1992), št. 2 – 3, str. 62.

²¹ Dobro, gr. τὸ ἀγαθόν (*to agathón*), pri čemer gre za vsakršno dobro, ne le za dobro v etičnem smislu.

nastajanja in gibanja». Pri tem gre za cilj, ki ga hočemo doseči. Če je tretji vzrok »na začetku«, govori četrti o »koncu«. Doseganje smotra pa ni omejeno le na človekove odločitve, ampak je vsa narava naravnana smotrno. Iz navedenega tudi vidimo, da je za Aristotela smoter doseganje dobrega. Smotrni vzrok (lat. *causa finalis*) predstavlja razlog vsega dogajanja v svetu.

4. Kaj je modrost?

Ta nauk o vzrokih lahko apliciramo na različne posamezne primere in področja, vendar ta niso stvar prve filozofije. Posamezne znanosti se ukvarjajo s posameznimi področji bivajočega,²² medtem ko se prva filozofija nanaša na »bivajoče kot bivajoče«,²³ na bivajoče kot tako in v celoti. Takšen pogled nam zagotavlja le spoznanje občega, to pa je najtežje, saj je kar najbolj oddaljeno od spoznavanja posameznega z zaznavanjem.

Takšno modrost odlikuje tudi ločenost od vsake težnje za koristjo, pa naj gre za nujno potrebne stvari ali za ugodje. Jasno je, da poznavanje prvih vzrokov in počel ne prinaša praktičnih koristi v življenju, ravno to pa omogoča filozofu svobodo približevanja božanskemu spoznanju – božanskemu v obeh pomenih besede: »božansko med znanji je, če bi ga najraje imel bog in če bi bilo kako znanje božanskih stvari«. ²⁴ Najboljše znanje je torej najmanj praktično uporabno: »Torej so vsa znanja bolj nujna od tega, boljše pa ni nobeno.« ²⁵

Pri tem pa naj opozorim še na en Aristotelov poudarek: govori o iskanem znanju.²⁶ Filozofija, modrost zanj ni nekaj že vnaprej postavljenega, tako kot so druga znanja in veščine. Bistvena lastnost modrosti je prav iskanje modrosti.

Franci Zore

²² Bivajoče, gr. τὸ ὄν (*to ón*), tisto, kar je, bitje.

²³ Prim. *Metaph.* Γ (začetek; 1003 b 20 in naprej); E (začetek; 1025 b 3 in naprej; slov. prev.: Aristoteles, »Metafizika Epsilon«, prev. Franci Zore, *Časopis za kritiko znanosti*, let. 21 (1993), št. 152–153, str. 157); K 3, 1060 b 31 in naprej.

²⁴ *Metaph.* A 2, 983 a 6 – 7.

²⁵ *Metaph.* A 2, 983 a 10.

²⁶ *Metaph.* A 2, 983 a 20.

Teorija

Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?

Našo izhodiščno tezo lahko zapišemo takole: Descartesovo pojmovanje idej omogoča novo pozicijo v interpretaciji odnosa duh – telo. Obstaja vmesni korak tako, da pri tem ni potreben Bog, ki bi zagotavljal, da so naše ideje o čem zunaj (izven) teh idej samih. (1) Descartes loči vprašanje o tem, o čem so naše misli, od vprašanja o fizikalnem (fizičnem) svetu, kar lahko formuliramo v trditev: Bog bi lahko ne naredil fizikalnega sveta, vendar pa ne more narediti naših idej drugačnih od tega, kako bi bil ta svet videti esencialno.

Proti tej tezi postavi A. Danto (1978) naslednji argument (zapis je naš konstrukt iz Dantovih misli): Če ideja mora biti o nečem in je res(nična) glede na dejstvo, da tisto, o čemer je, dejansko velja, potem mora Descartes domnevati, da so vse ideje resnične.

Poskušajmo to interpretirati: ideje so ideje o njihovih resničnostnih pogojih in ne morejo biti ideje (biti o teh resničnostnih pogojih), ne da bi tisto, o čemer so, res veljalo. Danto uporablja analogijo s fotografijo: fotografija ni fotografija, če ni narejena s (od) tistim, česar slika (image) je – ideja je o nečem – fraza 'o x' označuje preprosto lastnost ideje (Danto 1978, str. 288). Problem pa je, da Danto poenostavlja Descartesovo semantiko, ko pravi: "Ne bom sledil Descartesovi fascinantni tezi, da morajo biti vzroki idej v določeni notranji zvezi s kasneje predstavljenimi lastnostmi – da bi torej idejo substance morala povzročiti neka substanca – ampak bom samo nakazal, kaj je zame vzročna teorija, ki je pri njem zahtevana." (Danto *ibid.*, 292)

Da gradi Danto na poenostavljenih in deloma napačnih podmenah, bomo argumentirali z naslednjimi ugotovitvami:

1. Reprezentacijski značaj idej je funkcija reprezentacijskih lastnosti njihovih delov, kar ustreza standardni semantiki za dobro izoblikovane formule v logiki prvega reda, kot je "Fa". Če hočemo ovrednotiti "Fa", potem moramo najprej razložiti termina in nato določiti še resničnostne pogoje.

Descartes eksplicitno zagovarja to pozicijo v Prvi meditaciji, paragraf 6, str. 51:

(i) Descartes loči med enostavnimi in kompleksnimi idejami;

(ii) ideja je o nečem glede na biti o nečem njenih konstituentov – torej je vprašanje, kako je nekaj o nečem vprašanje o konstituentih;

(iii) vsaka enostavna ideja mora biti o obstoječi bitnosti;

(iv) trditev iii ne izhaja iz Božje dobrote, ampak iz načela nedvoumnosti.

Če je to res, potem mora obstajati možnost, da bi Descartes premagal demona, ne da bi se skliceval na Boga.

Descartes loči med objektivno realnostjo ideje in formalno realnostjo vzroka zanjo (Tretja meditacija). Ko govori o objektivni realnosti idej, govori o intrinzični intencionalnosti. Pri tem najprej razvije teorijo zaznavanja, vendar ne kot nadaljevanje Aristotelove in Akvinčeve teorije (2), ampak povsem prelamlja s to tradicijo – (Optika). Zanimivo je, da poskuša Descartes zaznavanje očistiti – mu dati popolnoma mehanicistično pojasnitev, kar bi ustrezalo tako imenovani novi znanosti – mehaniki. Predstavi štiri razloge, ki utemelju-

jejo potrebo po takšni spremembi:

1. Zaznavne vrste (sensible species) – so bitnosti, za katere so srednjeveški filozofi trdili, da potujejo od predmetov k zavesti – niso več relevantne za novo fizikalno pojasnitev zaznave: "Poskrbeti moramo, da ne bi domnevali – kot običajno počno naši filozofi – da zato, da bi imeli čutno zaznavo, mora zavest kontemplirati določene podobe, ki jih predmeti posredujejo možganom, ali pa si moramo zamišljati te podobe popolnoma drugače kot filozofi. Ker je njihov koncept podob zavezan zahtevi, da bi morale biti podobne predmetu, ki ga predstavljajo, nam filozofi ne morejo pokazati, kako so lahko izdelane, ali kako so lahko sprejete z zunanjimi čutnimi organi in posredovane z živci do možgan." (Optics, CSM I, 165)

2. Teza, da čutne podobe informirajo zavest (duha) in da so tako v dvojni vlogi – ena je "informacijska" glede na zavest; druga je "formacijska" – odnos do predmetov, ki so osnova za te podobe.

3. V Descartesovem novem pristopu – nova znanost – se pojavljajo znanstveni predmeti, ki pa se razlikujejo od čutnih. Čutni predmeti so opisani v makroizrazih (to so srednje-razsežni predmeti in njihov opis jemlje termine iz nabora, ki ga je zagotovi zdrav razum). Medtem pa so lastnosti znanstvenih predmetov teoretske bitnosti, ki niso zaznavne neposredno (lastnosti zakonov narave ...).

4. Zaznavni predmeti so opisljivi v terminih primarnih in sekundarnih kvalit, medtem ko so znanstveni predmeti le v terminih primarnih kvalit (primerjaj Šesto meditacijo). Zaznavni (perceptivni) in znanstveni predmeti so si torej povsem različni.

Razložimo zadnjo ugotovitev: Descartesova ontologija vsebuje intencionalne bitnosti, kar pomeni, da zaznava x je F ni opisljiva enako, kot je dejstvo, da je x F . Opisljivost še ne pomeni sodbe. To razlikovanje je pomembno:

" x je F " opisuje zaznavo, vendar F znotraj zaznave ne opisuje x – ni lastnost le-tega. V ozadju je teza, da niti x niti F nista konstituenta vidnega polja. Če zaznavo enačimo z vidnim poljem, potem v slednjem ne drži nobena relacija predikacije. Toda, vidno polje prezentira dejstvo, da x je F . In v tem je ravno skrivnost intencionalnosti – kako lahko kaj prezentira dejstvo, ne da bi z dejstvom imelo kaj skupnega – kako skupno lastnost. Če upoštevamo le razliko enostavno/kompleksno, ki jo lahko potegnemo znotraj idej, potem vidimo le, da ideja ne vsebuje konstituyente tako kot dejstvo. V predstavi dejstva ideja predstavi le konstituyente dejstva.

Na tej točki moramo pojasniti, kaj je intencionalnost. Najprej imamo na razpolago srednjeveško razlago – intencionalnost je skupno posedovanje forme v objektu in zavesti/duhu. Problem pa je, da s tem ne pojasnimo dovolj naperjenosti. Ker kaže na nekaj drugega, je intencionalni predmet več kot zgolj drugi predmet – po strukturi se loči od tistega, kar predstavlja. In za Descartesa je že zaznava sama intencionalna – lastnosti čutnih podatkov niso fizikalne lastnosti, ampak intencionalne.

Dokaz Božje eksistence (Tretja meditacija)

Descartes se sprašuje, kaj je edino zamisljivi vzrok za njegovo idejo o Bogu. To mora biti bitje, ki ima tako formalno realnost, kot ima njegova ideja (ideja o njem) objektivno realnost. Reči, da ima vzrok to formalno realnost, pomeni, da ima lastnosti, ki so prezentirane v ideji Boga.

Jasno je, da Descartes povezuje vzročno načelo z načelom ex nihilo nihil fit (ali pozitivno: nekaj ne more priti iz nič). "Že po naravni luči pa je očitno, da mora biti v celotnem učinkujočem vzroku vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka, zakaj – vprašam – od kod neki bi namreč učinek mogel dobiti svojo realnost, če ne od vzroka. In kako bi mu jo vzrok mogel dati, ko bi je

sam ne imel? Iz tega pa sledi, da nekaj ne more nastati iz nič, in tudi, da nekaj bolj popolnega, se pravi nekaj, kar vsebuje več realnosti, ne more nastati iz nečesa, kar je ima manj.“ (Tretja meditacija, 71)

“Da pa vsebuje ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, jo mora zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti. Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima ideja to iz nič. Kakor je že nepopoln ta način bivanja, na katerega je stvar po ideji objektivno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič.” (Tretja meditacija, 71–72)

Sedaj moramo najprej pojasniti, zakaj Descartes zanika načelo ex nihilo v povezavi s problemom zlobnega duha (zlega demona). Zastavlja se vprašanje: čemu je grožnja z zlobnim demonom ena od osrednjih tem? Verjeten Descartesov odgovor bi bil: zato, ker je z njim zanikana povezava med našimi enostavnimi idejami (predstavami) in stvarmi – ideje naj bi bile neustrezne glede na stvari (zanikanje semantike).

To pozicijo lahko interpretiramo humovsko: ni razlogov za prepričanje, da naše ideje ustrezajo stvarem; med njimi ni nujne zveze, kar pa pomeni, da iz samih idej ne moremo (upravičeno) sklepati, kako stvari so, ampak (v najboljšem primeru) le na odnose med idejami – torej le na formalno realnost. Kakšen je svet, ostane po tej interpretaciji nepojasnjeno. Ali drugače, lastnosti sveta, ki naj bi jih “opisovale” naše ideje, lahko so ali pa niso. Tako dobimo naslednjo situacijo: obstaja formalna (logična) možnost, da je vzrok za ideje (predstave) nekaj drugega, kot je vzrok za stvari, ki jih te ideje predstavljajo. Iz tega lahko izpeljemo sklep: če načelo ex nihilo predpostavlja (vsebuje) nujnost povezave vzroka in učinka, potem mora obstajati tudi nujnost povezave med objektivnim svetom naših idej in formalnim svetom njihovih

vzrokov. Načelo ex nihilo ima status nujne resnice. To je pomembno poudariti, ker ga Descartes v Tretji meditaciji uporablja za dokazovanje Boga. Res bi bilo čudno, če bi se pri tem skliceval zgolj na kontingentno propozicijo v dokazu Boga.

K tej poziciji lahko predstavimo več pomislev:

- (a) Če je načelo ex nihilo povezano z Bogom, ali ni potem potrjeno Njegovi svobodni volji – torej bi bilo možno, da se spremeni?!
- (b) Ali ni načelo ex nihilo tudi samo potrjeno hipotezi o zlobnem demonu?!
- (c) V Tretji in Šesti meditaciji Descartes utemeljuje razlikovanje med objektivno in formalno realnostjo. Trdi, da lahko vzrok za idejo formalno ali eminentno vsebuje le to – toda, ali pojem o eminentni vsebovanosti ne ruši načela ex nihilo?
- (d) Za katere ideje načelo ex nihilo sploh velja?

Poskušajmo odgovoriti:

- (a) Descartes trdi, da Bog ustvarja vsaj nekatere od večnih resnic in s tem tudi primerke (arhetipe, esence), ki so povezane s temi kreacijami, iz nič – ex nihilo. To bi nas napeljevalo k tezi, da ex nihilo za Boga ne velja. Poglejmo si njegov primer s trikotnikom. Descartes trdi, da je vsota kotov trikotnika enaka dvema pravima kotoma zato, ker tako želi Bog, in ne zato, ker so nujno taki (Descartes, *Replies to the Sixt Sets of Objections*, CSM II, 291). Torej je to stvar Božje volje. Toda če Bog pri Descartesu proizvede primerek ex nihilo, ali tako naredi tudi naše predstave/ideje? Decartesova teza o jasnih in razločnih idejah (vsaj nekatere so take), ki so resnične, predpostavlja obstoj Boga, ki ni zlobni demon (ki nas ne zavaja). Tipični ugovor Descartesu na tem mestu bi bil: Bog (kot tisti, ki ne goljufa) naj bi bil potreben zato, da zagotavlja, da nam jasnost in razločnost določene podmnožice idej daje

resnico.

Vzemimo, da je ex nihilo ena od teh idej. Ali Bog lahko odpravi to načelo? Najbrž, ker če je res, da Bog ustvarja primerke ex nihilo, potem so le-ti pod Njegovo kontrolo in jih torej On lahko spremeni. Res pa je, da je to le ena plat medalje. Druga (senčna) pa je: če Bog odpravi načelo ex nihilo, potem postane goljuf, kar ima za ljudi, ki so sprejemali Njegov obstoj kot osnovno garancijo, da so naše predstave o zunanjem svetu resnične, da se na nekaj nanašajo, da to ni zgolj halucinacija (sanje), zastrašujoče posledice.

Če bi Bog torej jutri res spremenil zakone narave (fizike), matematike in celo logike, ne pa tudi naših ustreznih (korespondentnih) idej, bi s tem Bog sam kršil načelo ex nihilo.

Želimo ohraniti izhodiščno pozicijo, da Bog ni goljuf. Torej ne more biti res, da se On sedaj preprosto odloči, da je (bo) vse drugače. To lahko opredelimo še drugače – trdimo, da bi bila naslednja situacija nemogoča:

- (i) Bog naredi načelo ex nihilo za napačno;
- (ii) svet je humovski (v njem veljajo pravilnosti/regularnosti, čeprav ni zakonov – ni vzročnosti);
- (iii) le zaradi Božje dobrote, in to je dejstvo, so naše predstave (ideje) ustrezne;
- (iv) zmotnost načela ex nihilo dopušča, da so ideje lahko napačne;
- (v) torej bi Bog lahko izbral, da je goljuf.

Ker menimo, da taka možnost za Descartesa nima nobenega smisla, potem:

- (i) če Bog obstaja, mora biti resnicoljuben (negoljuf);
- (ii) resnicoljubnost (negoljufanje) mora biti del njegove narave;
- (iii) načelo ex nihilo je omejitev za njegovo delovanje;
- (iv) če velja (iii), potem: če je svet razložen, Bog ni nujno garant za to razloženost.

To trditev lahko ponazorimo z naslednjim

zgledom:

- (i) imamo bitje, ki je enako Bogu, le da goljufa;
- (ii) upoštevamo Humovo teorijo vzročnosti (opredelili smo jo kot nesekularizirano varianto demona – goljufa) – logično mogoče je, da velja humovska vzročnost;
- (iii) možno je, da predstave ne ustrezajo svojim vzrokom, ker lastnosti, ki jih predstavljajo, niso lastnosti vzrokov, ki povzročajo te predstave (ideje);
- (iv) načelo ex nihilo je negacija te (iii) možnosti;
- (v) torej, Descartes ne more sprejemati humovske vzročnosti.

Kako bi lahko to interpretirali:

- (a) Načelo ex nihilo je zanikanje možnosti humovske vzročnosti, ker nujnost samega načela kaže, da dvomi niso niti logično možni – ne bi imeli razlogov, da sprejmemo tako stališče.
- (b) Kaj pa, če je zanikanje načela ex nihilo (humovska vzročnost) kljub vsemu možno?

To bi pomenilo, da:

- (i) je mogoče, da so naše ideje /predstave neustrezne v odnosu do stvarnosti – ideje ne ustrezajo stvarjem;
- (ii) zlobni demon – goljuf lahko slavi, vendar le tako dolgo, dokler nimamo zagotovila Boga, da je adekvatnost naših idej resnična;
- (iii) znova smo v slepem krogu (Bog je potreben, vendar ne vemo, kdaj nam zagotavlja adekvatnost on, kdaj pa Goljuf).

Iz (a) in (b) lahko izpeljemo:

- (i) če obstaja Bog, potem ne more biti goljuf;
- (ii) če moramo dokazati, da obstaja, potem se znajdemo v nerešljivih skeptičnih težavah;
- (iii) zato načelo ex nihilo (kot to želi Descartes) mora biti resnično, da nam zagotovi adekvatnost naših predstav/idej.

Na kaj nas navaja predhodni sklep? Če vzamemo za pravilno trditev, da je za Descartesa načelo *ex nihilo* logično nujno, potem ni jasno, zakaj tega ne opredeli jasno in razločno že v Prvi meditaciji in si tako prihrani težave, ki se pojavljajo v Drugi in Tretji meditaciji. Verjetni razlogi za to početje so:

(i) Res želi, da bi njegova metafizična predstava sveta temeljila na nujnih načelih, vendar to ne pomeni, da so to načela, ki ne potrebujejo dokazovanja (primerjaj Pravilo III, 111 – 116). Zato lahko rečemo, da so prve tri meditacije poskus dograjevanja teorije za semantiko idej (predstav). Če to sprejmemo, potem lahko Descartesovo pozicijo zapišemo v naslednji obliki:

- če je načelo *ex nihilo* nujno, potem je hipoteza o goljufu nemogoča;
- *antecedens* je za Descartesa resničen;
- torej, hipoteza o Bogu goljufju je nemogoča.

(ii) Pri Descartesu lahko najdemo več mest, kjer kaže, da zagovarja (bi bil pripravljen sprejeti) humovsko tezo, da posledice (pojavi) niso podobni (enaki) vzrokom (primerjaj Optiko – problem barv, CSM I, 153). Toda nadaljnje analize mu napovedujejo skeptično nevarnost takega početja, zato ponudi, kot izhod, načelo *ex nihilo*, ki je nujno resnično (seveda le za Descartesa). To je pomembno predvsem pri njegovem opredeljevanju odnosa duh – telo. Ločevanje med formalno in objektivno realnostjo, kar smo analizirali že v predhodnem poglavju, vodi do pomembne novosti pri interpretaciji statusa intencionalnih bitnosti:

- intencionalne bitnosti imajo drugačno logično strukturo, kot jo imajo fizikalne bitnosti;
- intencionalne bitnosti rabijo drugačno substanco kot fizikalne bitnosti;
- načelo *ex nihilo* nam kaže, kakšna bi morala biti logična struktura intencionalnih bitnosti. Če govorimo o ideji, potem bi moralo biti to nekaj enostavnega, kar je vse-

bovano/vključeno (to *inhere* – vendar pri tem ne smemo v celoti sprejemati aristoteljske tomistične pozicije o substanci!) kot lastnost v mentalno substanco. Če pa ima ta ideja objektivno realnost, potem je to nekaj kompleksnega – ker naj bi imela vsebino, ki naj bi imela različne dele (dele, ki jih lahko med seboj razlikujemo). S tem nikakor ne spreminjajo mentalne substance.

(iii) Kaže, da bi lahko Descartesovo vzročno načelo uporabili tudi, kjer bi ne zahtevali samo, da mora stvar, ki je vzrok neki drugi stvari, imeti vsaj toliko formalne dejanskosti, kot ima ta objektivne dejanskosti, ampak bi lahko govorili tudi o možnosti, da ena stvar (eminentno) vsebuje drugo. Obstaja torej možnost, da načelo eminentne vsebovanosti (vključenosti) nasprotuje načelu *ex nihilo*. (3)

Vendar pa je hkrati res, da je Descartesova težava nekako povezana z njegovim pojmovanjem Boga, kar lahko predstavimo z naslednjim primerom:

- (i) Bog ustvari razsežnost (ali to pomeni, da je Bog razsežen?!);
- (ii) Bog vsebuje razsežnost eminentno;
- (iii) razsežnost tako ni njegova lastnost – ni opredeljen z njo;
- (iv) če velja (iii) in če razsežnost ni njegova lastnost, potem Bog ne vsebuje razsežnosti formalno;
- (v) ker Bog ustvari razsežnost (i) in ker Bog ne vsebuje razsežnosti formalno (iv), ne more ustvariti razsežnosti drugače kot *ex nihilo*.

Descartes bi lahko na to odgovoril:

- (i) v izrazu “eminentna vsebovanost” je vključeno tudi, da Bog ima idejo npr. o razsežnosti;
 - (ii) tako lahko Bog proizvede razsežno stvar iz svoje predstave, ki jo eminentno poseduje.
- V tej zvezi je zanimivo Descartesovo stališče iz Tretje meditacije, ko opredeljuje odnos substance in modusi. Obstajala naj bi ontološka

hierarhija, ki bi vsebovala tudi naslednje: če je nekaj v ontološki hierarhiji višje, kot je drugo, potem slednje lahko povzroči, kar je v tej hierarhiji nižje: "Kajti kakor se ta objektivni modus bivanja ujema z idejami po njihovi lastni naravi, tako se formalni modus bivanja ujema z vzroki idej, vsaj s prvimi in poglobitnimi, po njihovi naravi. In četudi se nemara more ena ideja roditi iz druge, se to porajanje ne more nadaljevati v neskončnost, temveč je treba priti do neke prve ideje, katere vzrok je nekakšna izvirna podoba, arhetip, v katerem je formalno vsebovana vsa realnost, ki je v ideji zgolj objektivno." (Tretja meditacija, 72)

Kaj pravzaprav trdi Descartes:

(i) vzrok ideje X mora biti nekaj, kar formalno uprimerja X, ali pa nekaj, kar je arhetip za X (to je v bistvu povzetek načela ex nihilo);

(ii) mentalna substanca povzroči idejo razsežnosti, tako da:

- vsebuje razsežnost formalno (česar pa ne more),

- vsebuje njen primerek (arhetip).

Arhetip (morda še bolje – primarna ideja) ni nekaj, kar bi lahko enačili z intencionalnimi idejami, ker formalno vsebuje lastnost, ki jo ideje, ki jih povzroči, vsebujejo objektivno.

Kaj to pomeni v primeru Boga? Dejstvo je, da formalna dejanskost razsežnosti ne more biti modus Boga. Če pa je razsežnost ena od Božjih idej in ima objektivno realnost, potem je vprašanje, kako to ustreza tistemu, kar Descartes trdi v Tretji meditaciji (primerjaj citat iz Tretje meditacije, 72). Pravi, da imajo arhetipi formalno realnost idej, ki jih povzročajo (so torej vzroki teh idej) v končni zavesti. To pa pomeni, da četudi Bog naredi arhetipe ex nihilo, ti niso njegovi modusi. Še več: ne glede na to, kako interpretiramo odnos med Bogom in arhetipi in celo če jih je naredil ex nihilo, to še ni zagotovilo in kaza-

lec, da so tako narejene tudi naše ideje.

Če povzamemo dosedanje analize, vidimo, da Descartesovo zagovarjanje načela ex nihilo in sočasno sprejemanje vzročnega načela, ki vključuje načelo ex nihilo, vodi do zanimive implikacije: celo zlobni demon, naj bo še tako možen in verjeten, ne more narediti naših idej ex nihilo. Če je to res, potem je jasno, da zgolj humovska interpretacija vzročnosti ne more zagotoviti semantike za ideje/predstave. Zlobni demon res lahko povzroči, da mislimo, da obstaja fizikalna realnost, čeprav fizikalnega sveta ni. Toda njegova proizvodnja idej v nas ne more biti ex nihilo in tako smo lahko gotovi, da obstaja nekaj zunaj naše ideje – četudi so to le arhetipi, iz katerih se naredijo nato naše ideje. Tako Descartes odpre možnost izhoda iz začaranega kroga.

Nekatere osnovne poteze tega izhoda lahko predstavimo tudi v povezavi z nekaterimi sodobnimi stališči.

(a) Semantika:

Med Fregejem in Descartesom je dovolj podobnosti – Fregejevo razlikovanje med smislom in pomenom/reference (sense in reference; Sinn in Bedeutung) lahko uporabimo tudi v interpretaciji Descartesove teorije. Ideje (in tudi arhetipi) morajo imeti smisel (sense) in ni pomembno, ali poznamo referenta ali pa je nekako vprašljiv. Tako pridemo do točke, pri kateri je možno trditi, da zlobni demon kot povzročitelj (ex nihilo) ni mogoč.

(b) Možni svetovi:

Descartesova interpretacija primera eminentne vsebovanosti kaže na položaj, ki je danes poznan v teorijah o možnih svetovih: X eminentno vsebuje Y, če X ima moč, da naredi Y.

Možni svetovi so tako možnosti znotraj arhetipov in njihovih kombinacij.

(c) Reprezentacije:

Za Descartesa naj bi vse ideje imele reprezentacijski značaj – pojavljajo se, da bi

nam predstavljale stvari. Vendar pa je res, da vse ideje nimajo objektivne dejanskosti – nam ne predstavljajo niti možnih stvari zunaj nas. To sposobnost imajo samo nekatere ideje. Kaj pa je kriterij, da lahko razlikujemo med idejami, ki predstavljajo nekaj zunaj nas in tistimi, ki te lastnosti nimajo? (To lahko izrazimo še drugače – kako je možno razlikovati med idejami, katerih vsebina je objektivna dejanskost, in tistimi, ki tega statusa nimajo?) Descartesov odgovor je znan: jasnost in razločnost je tisti temeljni kriterij, ki nam omogoča utemeljiti zahtevano razlikovanje. Vendar pa je cena previsoka – krožnost.

Sekundarne kvalitete (če uporabimo ta opis) imajo tako le navidezno objektivno dejanskost – v resnici nimajo nikakršne realnosti. Tako ostanemo znotraj začaranega kroga. Celo več, kot pokaže dosledna analiza Meditacij, Descartes niti za ideje primarnih kvalitete ne daje razlogov, da bi reprezentirale nekaj zunaj ideje. Če uporabimo tezo o eminentni vsebovanosti, potem moramo pritrditi podmeni, da lahko naredimo določeno idejo le, če jo posedujemo eminentno. Vendar pa to v (tem) primeru idej primarnih kvalitete ne funkcioniira. Vzroki za te ideje morajo biti zunaj nas – ne morejo biti niti formalno niti eminentno v končnem duhu/zavesti. (4)

Analizo nekaterih Descartesov argumentov lahko sklenemo z naslednjimi ugotovitvami:

1. Načelo ex nihilo skupaj z razliko med formalno in objektivno dejanskostjo zagotavlja za notranje ideje in njihove rezultirajoče enostavne ideje eksistenco nečesa, kar je zunaj Descartesovega kroga idej.
2. Zagotovilo (jamstvo) ni samorazvidno, ampak ga je treba dokazati.
3. Eden od namenov Meditacij je ravno to dokazovanje.
4. Rezultat dokazovanja je: tisto čez/zunaj je ali materialni/zunanji svet ali pa arhetip.
5. Druga možnost – arhetip – je utemeljena po načelu eminentne vsebovanosti. (5)

6. Teza o možnih svetovih temelji torej na dejstvu, da obstajajo atomi, ki so nato kombinirani na vse možne načine, in da obstajajo različne fizike, ki od znotraj zagotavljajo metafizično lepilo za te atome in njihove različne kombinacije.

7. V nekaterih od teh možnih svetov obstajajo barviti predmeti (morda bolje – obarvani predmeti).

8. Naš svet je eden od tistih (možnih) svetov, v katerem barve niso uprimerjene, čeprav imamo zaznave barv (barvne zaznave).

9. Načelo ex nihilo je gotovo/varno načelo.

10. Naše zaznavne ideje – ali o primarnih ali sekundarnih kvalitetah – segajo ven/čez, čeprav ne vedno do dejansko preverljivega materialnega sveta, ampak le do arhetipov.

11. Neko stanje možgan – fizični svet – je torej priložnost za sproženje notranjih mehanizmov – tako je ohranjeno načelo vzročnosti na eni in sprejeto tudi načelo ex nihilo na drugi strani. Skrbi s vprašanjem – od kod prihajajo naše ideje – tako ni več.

12. Odprta pa je pot za vprašanje: Kako se ideje razodevajo (kako se kažejo)?

13. Descartesa je torej možno interpretirati empiristično skladno s humovskim pojmovanjem vzročnosti in ohranjanjem načela ex nihilo.

14. Od tod do prestabilirane harmonije pa je potreben le še majhen korak.

Bojan Borstner

Opombe:

(1) To spominja na Fregejevo razlikovanje smisla izjave od reference in tudi ločitev pomena od resnice.

(2) Aristoteljansko tomistična teorija zaznavanja (čutnosti) izhaja iz predpostavke, da so čutne kvalitete (barva, zvok, toplota ...) forme, ki so v materiji (v njej so umeščene tako, da ta funkcionira kot prva substanca). Čutna zaznava je možna le, če so te iste forme "umeščene" (čeprav res drugače) v zaznavajoči duši (v duši, ki je občutljiva). Descartes zanika aristoteljansko tezo, da so čutne kvalitete umeščene v materijo – torej mora zavrniti tudi klasično teorijo zaznave. V teoretičnem uvodu *Dioptrike* razvije – vsaj v obrisih – novo teorijo. Najprej se mu zastavi vprašanje: ali je svet res tak, kot prihaja do naših čutil. Interpretira aristoteljansko pozicijo čutil – kako čutne podobe posameznih objektov (predmetov) postanejo prezentne čutnemu sistemu. To je v bistvu teza o "podobnosti teoriji zaznave", po kateri male podobe intencionalne vrste potujejo po zraku, nato jih sprejme oko in jih posreduje možganom – čutenje se pojavi, ko duh (zavest) zazna te podobe, ki so "podobne" potezam predmetov. Descartes navaja štiri razloge proti tej teoriji:

a) ne odgovarja na osnovno mehanicistično vprašanje, kako so te podobe lahko narejene s predmeti, nato sprejete s čutili in posredovane možganom (*Dioptrika*, 4. diskurz);

b) Descartes trdi, da podobnost ni nujen pogoj za reprezentacijo nasploh, niti za čutno reprezentacijo posebej. Zanika obe obliki podobnosti – med podobo v možganih in predmetom, ki jo povzroči (*Dioptrika* 4. diskurz); med idejo (predstavo), ki si jo zavest "izmisli", in gibanjem v možganih, ki jo povzroči (*Dioptrika*, 6. diskurz);

c) prepričan je, da izhaja poudarjanje podobnosti iz zamenjave med predmeti čutil in sredstvi čutenja (*Dioptrika*, 6. diskurz);

d) trdi tudi, da zaznava razdalje in položaja predmeta glede na telo ni odvisna od kake slike, ki bi izhajala iz predmeta (*Dioptrika*, 6. diskurz; primerjaj Mackenzie 1989, str. 170 – 172).

(3) X eminentno vsebuje Y, če ima X moč, da ali proizvede Y ali pa idejo/predstavo o Y. Problem: X lahko proizvede idejo o Y na osnovi svoje formalne dejanskosti. Toda X nima te formalne dejanskosti. Kako torej lahko X proizvede idejo o Y? To bi bilo možno le, če dopustimo vzročnost ex nihilo. Če pa je to možno, potem nam znova grozi goljuf z vsemi skeptičnimi težavami, ki smo jih opredelili že prej.

(4) Oglejmo si zgled barv (upoštevamo interpretacijo vzročnosti iz Tretje meditacije):

– zaznava barve mora imeti vzrok, ki ima vsaj toliko formalne dejanskosti, kot ima zaznava vsebine (objektivne dejanskosti);

– zaznava barve ima vsebino (lahko ločimo med zaznavo rdečega in zaznavo zelenega);

– ali lahko končna zavest eminentno vsebuje vzrok za zaznavo zelenega;

– če jo vsebuje formalno, potem je zavest zelena, kadar eminentno vsebuje vzrok za zaznavo zelenega. To za Descartesa ni ravno tisto, kar bi si želeli. Zato mora enako, kot je to storil za vzroke idej primarnih kvalitet, tudi vzroke idej sekundarnih kvalitet "prestaviti" iz zavesti v arhetipe;

– po simetriji z idejami primarnih kvalitet morajo obstajati notranje ideje, iz katerih je skonstruirano naše vizualno polje – te ideje pa imajo svoj semantični izvor iz barvnih arhetipov.

Seveda se takoj pojavi še vprašanje: zakaj Descartes ne stori še koraka naprej? Če prizna, da so notranje ideje (npr. barv) potrebne, zakaj potem ne trdi, da so uprimerjene v fizičnem (fizikalnem) svetu? Hkrati pa je res, da lahko skladno s teorijo možnih svetov trdimo, da obstajajo (so lahko) neuprimerjeni arhetipi, o katerih imamo ideje – v nekaterih možnih svetovih bodo tudi barve, četudi jih v našem (aktualnem) svetu ni.

(5) To nas nekako spominja na Leibniza. Bog (v *Discourse*) se sreča pred ustvarjanjem z atomi vseh možnih objektov. Iz teh atomov nato konstruira možne svetove.

Viri:

A) Descartes:

Razprava o metodi. Pravila. Slovenska matica, Ljubljana 1957.

Meditacije. Slovenska matica, Ljubljana 1973.

The Philosophical Writings of Descartes, 2 Vols. Prevedli J. Cottingham, R. Stoothoff in D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press. 1985. (CSM I, II)

Descartes, Philosophical Letters, uredil in prevedel A. Kenny. Oxford: Oxford University Press. 1970.

B) O Descartesu:

Danto, A. (1978): "The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World" v M. Hooker (ur.): *Descartes: Critical and Interpretative Essays*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, str. 287 – 297

Hausman A & D. Hausman (1992): "Descartes Secular Semantics", CJP 22, str. 81 – 104.

Keeling, S. V. (1968): *Descartes*. Oxford: Oxford University Press.

Kenny, A. (1968): *Descartes*. New York: Random House.

MacKenzie A. W. (1989) "Descartes on Life and Sense", CJP 19, str. 163 – 192.

Rorty, A. (ur.) (1986): *Essays in Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press.

Williams, B. (1978): *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Hassocks: The Harvest Press.

Filozofiranje in poučevanje filozofije: problemi

Teorija in praksa poučevanja filozofije

Na mnogih šolah in univerzah po vsej Evropi poučujejo kolegi **zgodovino filozofije kot filozofijo**. Zagovarjam trditev, da vsaj katero poučevanje zgodovine filozofije vsebuje zgolj poučevanje o filozofiji, vendar pa ne uči filozofije. Želim postaviti vprašanje, ali je *vsako* poučevanje zgodovine filozofije lahko tudi zadovoljivo poučevanje filozofije. Za začetek bi lahko rekli, da je "slabo" poučevanje zgodovine filozofije bolj poučevanje zgodovine filozofov; in to se dogaja zdaj v Evropi, pri tem pa učitelji trdijo, da poučujejo filozofijo.

Poučevanje zgodovine filozofije in eksegeza razlaganja filozofskih doktrin sta dejavnosti, ki se razlikujeta od filozofiranja ali vsebujeta vsaj drugačne postopke. Mislim, da si je vredno ločeno in podrobno ogledati obe.

Če delamo filozofijo oziroma (naj izrazim to, po mojem mnenju, bolj pomensko) če se ukvarjamo s filozofiranjem, naša dejavnost seveda je postavljanje teorij; filozofiranje je postavljanje teorij in postavljanje teorij o filozofiji je prav tako filozofiranje. Treba je pokazati, da je *poučevanje* filozofije samo način filozofiranja; verjamem, da to lahko pokažem. Vsekakor moramo še preučiti, ali se poučevanje zgodovine filozofije (ali poučevanje "X-ove filozofije") lahko šteje za filozofiranje – bojim se, da vse prepogosto ne.

Ostanimo še nekaj trenutkov pri precej čudnem vprašanju, ki izhaja iz podnaslova tega članka, in premislimo glede na filozofijo in poučevanje filozofije, kaj je "praksa" in kaj "teorija".

V filozofiji je postavljanje teorij o filozofiji (teorija filozofije) tudi samo filozofija; in tudi

praksa filozofiranja je seveda filozofija. Tu je praksa = teorija.

Glede poučevanja filozofije moramo pazljivo premisliti, kaj je "teorija poučevanja filozofije". Ali je njen sestavni del postavljanje vprašanj, npr. Ali je filozofijo mogoče poučevati? Kaj bi lahko šteli za poučevanje filozofije in kaj za njeno dobro/slabo poučevanje? Kako bi resnično preverili, ali smo filozofijo poučevali ali ne? Kakšna so merila uspešnosti poučevanja filozofije? itd.? Če jo res sestavlja postavljanje vprašanj in poskusi odgovarjanja nanja, ali je tako postavljanje teorij preprosto (če je ta prislov vsaj malce primeren) pedagoška teorija, ali je sam po sebi del filozofije/filozofiranja? Ali je mogoče, da so vse oblike pedagoške teorije, pa naj gre za poučevanje filozofije ali ne, stvar filozofiranja? Mislim, da je tako. In nedvomno se zdi sprejemljivo, da imamo samo postavljanje teorij o poučevanju filozofije za filozofsko dejanje; in to, po mojem mnenju, upravičeno.

Poučevanje filozofije je zelo različno; trdno sem prepričan, da mora najboljša tovrstna praksa pripraviti učence, da **delajo** filozofijo, kar pa nujno vključuje tudi učiteljevo dejansko delanje filozofije. Mislim, da je filozofiranje z učenci najboljši način, da jih seznanimo s filozofsko prakso; in da v filozofiji učencem nič ne more nadomestiti učenja po načelu "poskusi, pa se boš naučil" (learning by doing).

Vendar je še vedno treba raziskati, koliko se "filozofiranje" z učenci skrči na problemsko osredotočeno poučevanje filozofije, ne pa na besedilo in zgodovini zasnovano poučevanje filozofije. Medtem ko bi priporočil problemsko orientirano poučevanje filozofije kot metodo uvajanja učencev v filozofiranje, moram priznati, da je samo sorazmerno boljša, ker poučevanje, ki temelji na zgodovini filozofije in na besedilu, tudi **lahko** spodbudi učence k filozofiranju, medtem ko kako **drugo** problemsko naravnano poučevanje

tega ne doseže.

Sokratov model poučevanja v Platonovih *Dialogih* je skozi vso zgodovino filozofije predstavljen za zgled filozofskega poučevanja. Rad bi preučil, kako ustrezen model je Platonov učitelj za učitelja filozofije.

Ali je Platonov Sokrat pripravil ljudi, ki jih je spraševal, da so **na**? Ali pa je mogoče samo "delal filozofijo **na** njih"? Ali je le pokazal *svojim* učencem, ki so ga opazovali, kako **on** dela filozofijo? Kaj se dogaja v *Dialogih*, kar zadeva prakso filozofije in poučevanje filozofije? (Mogoče se sploh ne dogaja nič takega: mogoče je Platon filozofiral prek osebe "Sokrata", ki se je pogovarjal z drugimi in ni samo govoril namesto Platona, ampak je bil tudi tisti, prek katerega je Platon lahko **delal** filozofijo (taki razlagi Sokratove vloge bi dal prednost, vsaj za večji del *Dialogov*); toda za ta namen je treba razmišljati o tradicionalnejšem pogledu na zgodovinsko Sokratovo "poučevanje" filozofije).

Zdi se mi, da se Sokratov pristop pokaže v najboljši luči (s stališča poučevanja filozofije; in predlagal bi, da tu pomislimo na *Teaiteta*) v filozofskem dialogu z "učencem" (v tem primeru s Teaitetom); kot učitelj, ki dela filozofijo s Teaitetom, je pristen; pokaže nam, kako se Teaitet iz tega bolje nauči filozofirati. Toda, ko Sokrat igra drugačno igro in ni čisto pristen kot učitelj filozofije – in mislim, da gre za to pri Platonovem Sokratu v *Menonu* – bi mu mogoče uspelo dokazati ali vsaj narediti vtis, da dokaže svoje mnenje, da je boljši od nasprotnika, ali pa se mogoče zdi, da hoče iz sogovornika izvabiti odgovore, ki ponazarjajo njegovo stališče, in mogoče celo poučuje svoje opazovalce (čeprav nisem prepričan, o čem) – toda mislim, da je kot učitelj tedaj lažniv ali pa vsaj neodkrit; kajti, kar zadeva nesrečnega sužnja, Sokrat ve vnaprej odgovore na vsa vprašanja, ki mu jih zastavi, in ga vodi, da mu

da odgovore, ki jih on, Sokrat, hoče, in potem zatrjuje, da dokazujejo nekaj, česar prav očitno ne. Njegovo sodelovanje z Menonovim sužnjem, njegov "dialog" z njim (vendar, bodimo pošteni do Sokrata, tu se ne izdaja za sužnjevega učitelja) je izvrsten zgled nepoštenih izmenjav, do katere pripelje učitelj učenca in ga domnevno spodbudi k razmišljanju.

Rad bi se posvetil vprašanju: Kakšen je lahko **pošten** odnos učitelja filozofije do učenca? V ta namen želim preučiti šest "modelov" ali "paradigem" navidezno **poštenega** in **pristnega** sodelovanja učitelja filozofije/učencev filozofije.

Najprej jih bom naštel, potem pa postopno obravnaval njihove značilnosti, eno za drugo.

1. *model učitelja kot resničnega udeleženca (a real participant) v raziskavi (enquiry);*
2. *model učitelja kot pospeševalca (a facilitator) spraševanja;*

3. *model učitelja, ki zagovarja tezo;*

4. *Model učitelja, ki razlaga filozofa, npr. samega Platona;*

5. *model učitelja, ki preizkuša svoje lastne ideje v razredu;*

6. *model učitelja, ki predstavi razredu vprašanja.*

Preden se lotim teh šestih tez, bi rad podal nekaj splošnih in osnovnih dejstev, da podkrepim te zadnje predloge.

Prvič, tako kot verjamem, da je treba **delati** filozofijo, se pravi sam filozofirati¹, da bi lahko razumeli dela prejšnjih "ustvarjalnih" in "izvirnih" filozofov in da bi lahko sledili njihovi argumentom in se ukvarjali z njihovimi idejami, tako sem tudi prepričan, da je treba aktivno filozofirati, da bi resnično razumeli zgodovino filozofije. Tako lahko koristno kontrastiramo dve vrsti pristopa k

¹Na kratko, to, kar mislim z "delanjem filozofije" in "filozofiranjem", je poizkušanje najti najustreznejši odgovor na vprašanja, o katerih lahko samo razmišljamo, in poizkušanje razmišljati tako stvarno, kot je le mogoče, o problemih, ki jih ni možno rešiti z neko praktično ali empirično raziskavo.

poučevanju zgodovine filozofije.

Prvi način poučevanja zgodovine filozofije je zgolj poučevanje o filozofiji, ki poudarja posredovanje podrobnosti, kot so datumi, imena, publikacije, naslovi knjig itd., skupaj z oznakami "poglavitnih doktrin"; ali kar seznanja dijake z znamenitimi (in pomljivimi) dejstvi o filozofiji (spomnimo se samo satiričnega izpraševanja, ki ga je deležen strašno "izrabljeni" (madly-used) Malvolio v ječi s strani sira Topasa, duhovnika v Shakespearovi "Twelfth Night" – "Kaj meni Pitagora o divji kokoši?").

Toda morda premišljujemo, ali je kje kdo, ki res poučuje tako. Ali opisujem samo parodijo, slamnatega moža, ki sploh ne obstaja? No, rad bi mislil, da se nič takega ne dogaja, vendar dvomim.

Naj še malo obujam spomine in anekdote. Ko sem bil še mlad študent v Avstraliji in sem študiral filozofijo pri verskem redu, smo imeli nekaj predavanj iz zgodovine filozofije, ki so jih vodili nekateri naši profesorji. Po mojem mnenju so vsebovala skoraj vse zgoraj naštetih napake in pomanjkljivosti; s posebno grozo se spominjam, da smo se morali učiti na pamet za naše ustne izpite ne samo npr. (oznaki in naslovov) šestih glavnih Descartesovih ali Baconovih ali Sartrovih tez, ampak tudi, in to je bilo dosti bolj ubijalsko – morali smo zrecitirati njihove tri glavne napake! Iz tega življenjskega obdobja si še vedno lahko priključim iz spomina veliko število (kar naj bi bila) dejstev o mnogih filozofih, o katerih smo se tako učili, in o njihovih naukih (še zlasti imena njihovih napačnih doktrin), vendar mislim, da se jih na ta način nisem naučil razumeti in nisem dojel, zakaj imajo pomembno mesto v zgodovini idej.

Menim, da je pravično reči, da če se še poučujejo taki tečaji o zgodovini filozofije, potem so skoraj brezvredni, ne predstavljajo intelektualnega izziva in so prevara. Zato, ker prek njih ne moremo razumeti filozofije in ker se je z njimi res nič ne nauči.

Primerjajmo vse to z nečim, kar bi imenovali pristno poučevanje zgodbe razvoja filozofije.

Da bi nam to uspelo, morajo učenci gojiti filozofsko razumevanje. Zatorej, poučevanje zgodovine filozofije take vrste (ali na tak način – kajti po mojem je to edina resnična zgodovina filozofije) zahteva vse spretnosti, ki so potrebne za pristno poučevanje.

Razumevanje razvoja od ene spekulativne teorije k drugi bi moralo učence pripraviti, da cenijo vsako teorijo, potem pa bi sledili dialektičnemu razvoju filozofskih teorij. Lahko gremo nazaj vse do začetka in preudarimo, kaj je potrebno, da bi učence pripravili do razumevanja bistva argumenta, ki omogoča razvoj teorije od Talesovih k Anaksimandrovim idejam.

Očitno niso vsi koraki napredovanje misli, toda spoznati **to** in njegov pomen je tudi sama filozofska naloga. Razumevanje korakov in zakaj pride do njih (torej, resnično vstopiti v zgodbo/zgodovino (hi/story) filozofije), *je filozofiranje*. Čeprav "po stopinjah mojstrov", to še zdaleč ni slaba stvar.

Tu res ni potreben konflikt med poučevanjem zgodovine filozofije in filozofiranjem; teorija in praksa sta eno ali vsaj "zaveznici".

Domnevam, da je ohranjanje zavezništva med obema izredno pomembno: kjer sta teorija in praksa "zaveznici", sta integriteta in jasnost namena očitno mogoči; brez tega zavezništva bi se namenili in cilji z lahkoto skalili.

Na pojma *avtentičnosti* in *integritete* učiteljevega poučevanja filozofije se moramo osredotočiti, ko bomo proučevali "modele".

Menim, da mora avtentičnost vsebovati element učiteljevega tveganja; pred razredom, razredu iz oči v oči mora učitelj dovoliti možnost razkritja, biti prej ranljiv kot pa "varen"; to je dejavnik, ki pomaga premagati nekaj učinkov avtoritete, vgrajene v naše izobraževalne sisteme, ki je tako antagonistična doseganju namenov filozofije in škodljiva poučevanju filozofije. (Treba je opomniti, da "učenje" ali vsaj, da "so poučevani" – in ta

dva izraza nista sinonimna, celo ne recipročna – napravi učence in študente izredno ranljive.)

Včasih se v učilnici ali predavalnici zavem, da samo “nastopam” (giving a performance) ali “se pretvarjam”, da filozofiram; ob takem početu gotovo nisem učitelj filozofije z integriteto. Stalno moramo razmišljati, kako avtentično poučevati filozofijo. Kaj so kvalitete, značilnosti avtentičnega učitelja filozofije “v akciji”? Kaj so *vrline* dobrega učitelja filozofije? Moj končni predlog bi bil: popolna kandidatova poštenost, odprtost – tako k odkrivanju in k temu, da nas odkrijejo pomanjkljive – in lastnost, da iščemo prek poučevanja filozofije filozofske odgovore. Celotna zadeva **biti** ali **postati** avtentični učitelj filozofije zahteva mnogo več pozornosti, kot jo je kdaj imela v sodobni filozofiji. Značilnost pristinega učitelja filozofije, ki jo vedno znova spregledamo in h kateri se je treba vrniti, je, imeti občutek, kaj učenci in študenti **čutijo**, medtem ko jih poučujemo filozofijo; zavedanje njihovih čustev in potreb je najpomembnejše za dobrega učitelja filozofije. Učenci imajo določene pravice pri uvažanju v filozofijo. Priljubljena Sokratova podoba kot “obada” (gad-fly) nas lahko v tem pogledu zelo zavede: res, lahko je pomembno s pikom spodbuditi lene in nepremišljene v intelektualno dejavnost; lahko je dragoceno, da si intelektualno dražilo. **Toda** uporabnost te vloge morajo uravnovesiti učitelji, še posebno pri šoloobveznih učencih, z veliko občutljivostjo za škodo, ki jo lahko povzroči kakršno koli ustrahovanje ali spravljanje v zadrego zainteresiranega in vnetega mladostnika. Naj bo kdo še tako dober v filozofiranju o abstraktnem, brez izrazite in poudarjene rahločutnosti do čustev in načinov mišljenja tistih, ki jih poučuje, ne bo dober učitelj filozofije.

Vsaj eno etično vprašanje o poštenem poučevanju filozofije, ki je precej pomembno, je, ali je dolžnost razkriti lastne poglede in

odgovore učencem ali pa jih imate pravico zakriti v dobro filozofskega razvoja učencev. Morda je edino resnici ljubo dejanje to zadnje, priznamo in povemo ga učencem, lahko na primer rečemo: “Ne bom vam povedal/a, kaj mislim – vsaj ne zdaj – zato ker hočem, da vi ugotovite, kaj mislite.” Kdaj je to najboljša poteza in ali je res tako neproblematična, so zadeve, ki jih preizkusimo ob različnih “modelih”, sledili bodo malo pozneje. Če pa vplivamo na proces (posebno na tistega, ki ima poštenost in iskanje resnice v svojem bistvu in racionalnost za svoj ključ) s pretvarjanjem in hlinjenjem, da ne poznamo odgovorov, je moralno zelo vprašljivo. Po drugi strani pa se bo zdelo nekaterim učiteljem izogibanje temu, da bi vplivali na mnenje učencev z avtoritativnostjo učiteljevega položaja, tako da ne dopustimo, da bi naši pogledi postali znani učencem, častno in celo potrebno. Moč te dileme bo seveda odvisna od stopnje vključenih učencev ali študentov: na zgodnji stopnji učenja je očitno potrebno več dela z njimi ter spodbujanja in zaščite pred vplivom trde roke, kot pa ga bodo mogoče potrebovali kasneje; starejši učenci *morda* (čeprav to ni nujno) zahtevajo mnogo manj “nežnega ravnanja”, da jih pripravimo do tega, da sami mislijo. Toda na vseh stopnjah je učiteljeva integriteta pomembna.

Kako lahko dobimo jasno sliko poštenega učitelja filozofije? Lahko, po mojem mnenju, začnemo s poudarjanjem nekaterih stvari, ki se jih je treba izogibati. Pošten učitelj filozofije se ne sme poigravati tako, kot se Sokrat v *Menononu* igra s sužnjem. Očitno se ne loti delanja vtisa ali varanja svojih učencev, pa naj je videti še tako vabljivo in naj še tako godi našemu egu. Nikdar se ne sme preprosto sklicevati na svojo institucionalno avtoriteto. Ne bi smeli zbegati učencev bolj, kot je potrebno. Ne bi smeli preveč poenostavljati zadev, o katerih govorimo, ampak bi se morali skrajno izogibati prevelikih poenostavitvev. Naj bo še tako težko ohranjati tak

položaj med poučevanjem filozofije, se bo pošten učitelj ves čas trudil, da se izogne "lahkim odgovorom" – pa čeprav jih učenci zahtevajo. In vedno se bo avtentični učitelj filozofije vzdržal odgovorov, ki bi spravili učence v zadrego ali jim vzeli pogum.

Na pozitivni strani bo pristen učitelj filozofije vedno naredil vse, kar je možno, da bi spodbudil učence v prizadevanju, da sami razmišljajo; in to vedno vključuje tudi, da ostane tankočuten do različnih stanj, ki jih bo v učencih porodilo poskušanje početi nekaj tako novega, kot je uporabljati lastno glavo. Če lahko predlagam kakšno geslo za učitelje filozofije v razredu, je to le **"Nič gesel"**.

Seveda je poučevanje katerekoli snovi najlažje, če

- i) obstajajo koraki, ki jim sledimo,
- ii) obstajajo rezultati, ki jih lahko preverimo,
- iii) obstajajo odgovori, ki so splošno sprejeti in že znani
- iv) in obstaja skupek znanja, ki ga je treba posredovati.

Ti pogoji nikoli dejansko ne obstajajo tam, kjer gre pri poučevanju za ustvarjalne procese. Slednje je težko poučevati. Glede na umetnost, npr., si je poučno ogledati poskuse, kako olajšati poučevanje/učenje. Pomislite na "slikanje po korakih" (painting by numbers). To je metoda, kako se učiti slikanja, ki je tako izgubila vse zasluge, da je že skoraj sama sebi v posmeh. Posnemamo lahko slikanje, toda nikoli se ne bomo naučili ustvariti slike.

Umetnost iz "druge roke" ni nikoli kaj več kot nekaj nepristnega, ponaredek. V vseh umetnostih je ustvarjalnost diametrično nasprotje temu, kar je iz "druge roke", imitacijam in ponaredkom. Učitelji filozofije morajo spoznati, da so tudi oni udeleženi pri poučevanju ustvarjalnega procesa. Isti pogledi, ki veljajo za poučevanje umetnosti, veljajo tudi za spodbujanje pravega kritičnega mišljenja. Filozofija je diametrično nasprotna učenju na pamet, tako kot je poučevanje filozofije indoktrinacija. Absurdno si je predstavljati, da lahko

indoktriniramo dijake, da sami razmišljajo. Učenci včasih res rečejo: "Poskušate nas prisiliti, da bomo to premislili – mi pa bi želeli, da nam poveste, kaj naj se naučimo." Poučno je razmišljati, kaj hočejo povedati. Mogoče res sočustvujemo z učenci v enem pogledu: ukvarjanje z ustvarjalnim in kritičnim mišljenjem je lahko neudobno; vendar moramo priznati, da je v njihovi pritožbi še vedno element absurdnosti: "pripraviti jih do tega, da sami mislijo" preprosto ni nekaj, kar učitelji zlahka naredimo. Ne samo, da je lažje poučevati gotovosti, kot pa učence pripraviti do razmišljanja; vendar pa je takrat, ko poskušamo narediti to zadnje, neizogibno, da se ne da z zanesljivostjo ugotoviti, ali nam res uspeva izvabiti vprašanja, dvome, probleme v glavah naših učencev. Nedvomno je to lahko zaviralna lastnost poučevanja filozofije. Toda če nam ne uspe zbuditi vprašanj, dvomov in problemov v glavah tistih, ki jih učimo, potem preprosto ne poučujemo filozofije.

Preden si ogledamo modele pristnega poučevanja filozofije podrobneje, nam bo v pomoč, če zastavimo nekaj splošnih vprašanj o poučevanju filozofije.

Prvo izmed njih je preprosto: Kaj je **cilj** poučevanja filozofije? Mislim, da bi morali upoštevati možnost, da je končni cilj pomagati učencem do srečnejšega življenja. Videti je drzen cilj; gotovo pa bo vplival na to, kako bomo presojali naše početje.

Drugi cilj, ki bi ga priporočil za razmislek, je, da v poučevanju filozofije poskušamo vnesti večjo strpnost med naše učence. Racionalna misel je prav antiteza, pravzaprav protistrup (antidote) predsodka; razširjanje filozofske prakse pa bi moralo voditi v zmanjševanje predsodkov in povečevanje strpnosti.

Vendar pa pri definiranju svojih ciljev kot učitelji filozofije ne smemo preseči sami sebe. Tako kot me učenje filozofije v telesnem smislu ne more obogatiti z večjimi mišicami na rokah ali povečati moje pljučne zmogljivosti, pa čeprav bi z močnejšimi rokami in večjimi

pljuči imel več možnost za boljše življenje; tako je nerazumno pričakovati, da bo filozofija brzdala moje razpoloženje in mi omogočila rahločutnejše dojemati trpljenje drugih ljudi ali pa mi pomagala, da postanem bolj sočustvena oseba. Vendar vse te čustvene izboljšave lahko znatno prispevajo k boljšemu življenju. Mogoče bi morala biti vzgoja "srca" in razvijanje čustev sestavni del idealne "vzgoje za dobro življenje", tako kot bi to morala biti telesni trening in razvoj; toda tako kot to zadnje mora tudi prejšnje ležati zunaj obsega poučevanja filozofije. Zato ne moremo vgraditi vseh vidikov "stremenja k srečnemu življenju" v stvarne cilje poučevanja filozofije. (Čeprav je treba poudariti, da obstajajo učinki na razpoloženja in čustva, ki izhajajo iz misli in razmišljanja, in teh ne bi smeli spregledati.)

Drugo poglavitno vprašanje je: Kaj naj šteje za uspešno poučevanje filozofije? Upam, da lahko vsaj nekaj odgovorov na to vprašanje razberemo iz nadaljevanja.

Tretje bistveno vprašanje je: Kaj če učenec sploh nima občutka in smisla za filozofijo? Kaj naj mu mi, učitelji filozofije, povemo, če ne razume predmeta? Ali je to vrsta človeške pomanjkljivosti ali osebnostne okvare, biti brez smisla za intelektualno začudenje in radovednost? Ali je sposobnost "delanja" filozofije isto kot biti razumna oseba? Mislim, da bi si moral učitelj filozofije zastaviti vsa ta vprašanja, in tudi, da nam slednja pomagajo razumeti, kaj je tisto, kar sami vidimo, ko poskušamo poučevati filozofijo.

V povezavi z zadnjim vprašanjem se lahko vprašamo, ali kot učitelji filozofije poskušamo odpreti učencem nova videnja in obzorja veljavnih vrednot in smisla. Mogoče bi radi mislili, da prispevamo k temu, toda ali to res *lahko* naredimo? Ali ni, kot da bi poskušali pripraviti druge, da "vidijo nekaj drugače, kot vidijo" ali "slišijo glasbo drugače"? **Seveda** poskušamo prav to. Taki poskusi so neločljivo povezani s tistimi pri "estetski" in "moralni"

vzgoji. Vendar pa se vseeno zdi, da ne moremo reči, **kako** naj postanejo taki poskusi uspešni. In ali je laskanje in prepričevanje, ki se zdi nujno vključeno vanje, upravičeno na katerem koli področju poučevanja filozofije? Ali v tem pogledu lahko naredimo več, kot da samo ustvarjamo prostor (za misel, razmišljanje in razpravo), ki bi bil primeren za ustvarjanje "novih vizij"? Mislim, da bi bilo tako prizadevanje nekoliko podobno poskusom obogatiti učenčev smisel za humor: kako bi komu uspelo, da bi se poslušalcu, ki tega ne ceni, zdel "zabavna zgodba" *smešna*?

In še zadnje bistveno vprašanje: Kaj naj bi preverjali pri šolskih in univerzitetnih izpitih iz filozofije? Spraševanje o tem, kako bi preverili, ali so predavanja "uspela", ali smo "prodrli" do naših dijakov, nam lahko pomaga pojasniti, kaj smo sami videli pri delu na predavanjih. Glede na filozofijo v šolah in na fakultetah menim, da je vprašanje Kaj preverjati? zelo zahtevno. Ali kdo izmed nas lahko zadovoljivo upraviči, KAJ naj bi šolski izpit filozofije preverjal? Kaj *naj* bi preverjal kateri koli izpit iz filozofije? Jasno je, da bi vsak izmed nas želel preverjati več kot sposobnost opravljanja testov iz filozofije; toda natančno *kaj* in *kako*?

V luči vseh teh premislekov menim, da lahko precej natančno nakažemo nekaj vprašanj, ki se zastavljajo ob katerem koli izmed šestih modelov, če jih imamo za zadovoljiv zgled "poštenega poučevanja filozofije". Glede na prvi omenjeni model, pri katerem je učitelj soudeležen v postavljanju vprašanj skupaj z učenci, moramo sprejeti, da se tako učenci kot učitelji *lahko* pošteno povežejo v skupnem raziskovalnem prizadevanju pri filozofiranju o problemu, ki zanima obe strani. Upam, da se ne zdi samo cinično, če vprašam, ali je ta proces lahko kdaj *pošten*. Z dano institucionalno avtoriteto učitelja, pomanjkanjem enakosti z učenci, z večjim pogumom in izkušnostjo učitelja **bi bil** vsak dogovor "v tem pogovoru smo si vsi enaki" izrecno nepošten in bi ga

učenci gotovo občutili kot "prevaro"; zato ima prav nasproten učinek od učiteljevih prizadevanj.

Razmišljati, koliko je to stremenje po prevari mogoče odstraniti od pristopa "naredimo pravo diskusijsko skupino", je mučenje.

Drugi model, pri katerem ima učitelj mesto nesodelujočega spodbujevalca (facilitator), odpira mnogo problemov. Učencem poskuša postaviti (skupini ali pa majhni diskusijski skupini) filozofski problem, ki jih zanima, in jim pojasni, da je učiteljeva naloga samo spremljati/opazovati, komentirati, voditi, pomagati, se pravi spodbujati. Vendar je celo tu (ko se učitelj izogiba pretvarjanju, da ne obstaja strukturalna razlika v statusu in avtoriteti med učiteljem in učenci) še vedno problematično učiteljevo pošteno igranje te vloge s popolno integriteto. Zgolj njegova prisotnost ne more pomagati spremeniti diskusije, ki sledi. Rekel bi, da se bo učitelju zdelo skoraj nemogoče upreti se, da bi bil preveč "voditeljski". Kako lahko preverja, kaj spodbuja? Je spodbujanje že samo po sebi manipulacija? Ali ni mogoče celo več stopenj potencialne prevare v tem kot pa v prvem modelu? Ali ne bi učenci mogoče občutili ta postopek kot primer učiteljevega pretvarjanja, da se pretvarja?

V tretjem primeru učitelj dejansko zagovarja tezo pred razredom. Učenci ga/jo sprašujejo o pogledih, ki jih ima o kakšni zanimivi in sporni zadevi. Učitelj bi moral biti pripravljen, da navede dejanske razloge za svoje nazore. To bi torej pomenilo zagovarjati svoje poglede kot tezo – resnično narediti to nasproti razredu. Model se zdi bolj obetaven, kar zadeva njegovo integriteto. Vendar, koliko bi strukturirane vloge in institucionalna avtoriteta podkrepili spoštovanje učencev? Kako bi lahko zares pomenili izziv za učiteljeve odgovore? Ali ne bi bili tudi neke vrste posmeh procesu, za katerega trdi, da je? Ali niso vse poteze do sem samo poskusi igrati igro, ki predvideva enakopravnost vseh igral-

cev, kjer obstaja strukturno pomanjkanje enakopravnosti, ki napravi igro dejansko nemogočo? Če spoštovanje vsiljujemo institucionalno, pa si ga mogoče učitelj intelektualno ne zasluži, ali ne bi to pomenilo popoln posmeh vsemu racionalnemu v filozofiji? Ali to ne sproži dileme, "pod čigavimi pogoji" se kar koli izmed tega lahko zgodi? Ali ne sprožijo tega problema vsi trije prvi modeli?

Tako, kaj pa četrti model, pri katerem učencem posredujemo iskreno predavanje o, recimo, Platonovi teoriji znanja? Razložimo jo tako dobro, kot znamo, dopustimo težave, ki jih pri tem imamo, rečemo, česa še čisto ne razumete, itd. Edina očitna težava tega modela je dvojna in pglavitna, namreč kako pogosto tak pristop res postane filozofiranje v praksi. In kako pogosto mu bo uspelo pripraviti kakšnega učenca, da mu "sledi" filozofsko, to je, kako pogosto bo sestavni del poučevanja filozofije. To dvojno vprašanje je treba premisliti v luči težav, omenjenih v razpravi že prej. Kjer *smo* inherentne težave prebrodili, lahko ta model služi kot zgled, pri katerem bi ne mogli nič očitati integriteti učitelja.

Nekaj podobnega lahko rečemo o petem delu, pri katerem se kot učitelji posvetimo preskušanju lastnih idej v razredu, preskušanju svojih teorij, tako da jih izpostavimo kritiki učencev in jih poskušamo pojasniti v zvezi z določenimi temami (še posebno ob pisanju knjige ali članka in če s tem lahko ponudimo kakšno izvirno idejo ali teorijo – pa ne SAMO takrat); predstavimo svoje ideje in jih potem vprašamo: Kaj mislite o tem? Tako povabite učence, da se odzivajo s kritiko in razpravljanjem o VAŠIH predlogih. In vi to počnete, ker hočete, da *vam* (in vašemu delu) *pomagajo*. Res se porajajo dvomi in sumničenje glede tega modela. To zagotovo vključuje filozofiranje v praksi in bi *lahko bilo* dobro poučevanje filozofije v teoriji. Vendar kako pošteno je lahko? In kdaj je verjetno, da je sploh pošten proces? Za koga

je postopek ustrezen? To bi bil čisto pristen proces, če ga izvajamo s študenti na višji stopnji na univerzi, katerih ideje učitelja dejansko zanimajo in katerih intelektualno bistrost spoštuje; vendar pa je v drugih situacijah poučevanja še verjetnejše, da bo to ali popolnoma lažno ali pa vsaj bolj nepošteno kot pri prejšnjih modelih. Gotovo pa je eden izmed tistih, ki se jih moramo izogibati. In tu je še dejstvo, da bi imel učitelj celo, kadar bi bil primeren in bi lahko "deloval", glavno korist – to pa je sam po sebi etično dvomljiv faktor.

Peti model vključuje učitelja, ki ima isto vrsto funkcije, toda glede na **katero koli** idejo ali teorijo, o kateri je mogoče razpravljati, in ne samo z eno izmed njenih/njegovih lastnih ali z doktrino kakega filozofa. Pri tem se porajajo skoraj vsi dvomi, ki smo jih srečali že pri prejšnjih modelih.

In ostane nam še zadnji model, pri katerem

učitelj samo "pripoveduje" učencem, kakšni zanimivi filozofski problemi obstajajo, ali jim predstavi probleme in jih spodbuja, vodi in spremlja njihove diskusije. Medtem ko bi se to prej zdel ne samo precej nevtralen in sprejemljiv model poučevanja filozofije, pa tudi sorazmerno tipičen, upam, da pride na dan cela vrsta "znamenj nevarnosti", ki so jih pokazali vsi prejšnji modeli; ne, da ne *bi mogel* biti zelo poštena in koristna praksa, toda bil bi lahko tudi krinka za velik delež moralno vprašljivega ravnanja v učilnici. Zavedanje prežee neavtentičnosti je lahko, o tem sem prepričan, spodbuda za iskanje vedno večje integritete pri našem poučevanju filozofije.

Peter Caldwell

Prevedla Andreja Šuštar

Pouk filozofije

Italija

Predavanja iz filozofije se morajo začeti z uvodom, s katerim naj se jasno pokaže, da filozofija ni nekaj iztrganega iz življenja, temveč je prav življenje tisto, ki se želi spoznati oz. samospoznati do postopnega udejanjanja osvobajanja. Vsi ljudje si zastavljajo filozofske probleme, toda samo v filozofski zavesti je mogoče tisto (po)polno samospoznanje, ki ga ni sposobna dognati navadna zavest. Treba je poudariti posebnost, svojskost filozofskih terminov, po katerih se filozofija loči od drugih znanosti in oblik duhovne dejavnosti, pa tudi nujne povezave med njimi in filozofijo. Takemu uvodu mora slediti (v triletni) zgodovinska razprava, ki ne bo omejena zgolj na brane avtorje, temveč bo usmerjena v poglobitev izvora posameznih doktrin in njihovih medsebojnih povezav in v kateri bo zato poudarjeno, da je zgodovinsko zaporedje isto kot pri razvoju misli oziroma eno z njim.

Poleg tega je treba napredovanje filozofske misli upoštevati v nenehni povezavi s političnim, družbenim in gospodarskim razvojem, lahko bi rekli, s celotno zgodovino, ki ostaja ena, pa čeprav prek različnosti vseh t.i. "dejavnikov", ki jo sestavljajo.

1. LETO: Iskanje enotnega vseobsegajočega elementa oz. stvari kot prvega vzroka (*causa prima*) grške predsofistične misli. Nezmožnost najti tak prvi vzrok med stvarmi (elementi) narave. Splošen oris dialektike biti in nastajanja (oz. postajanja). Naturalistična gotovost o nujnosti poglobitve spoznanja narave, da se taka sinteza lahko vzpostavi: atomizem. Nezadostnost naturalizma. Zasluge sofistov:

problem človeka. Njihova slaba stran: izguba zavesti o enotnem vseobsegajočem obstoju. Ponovna vzpostavitev tovrstne zavesti s Sokratovo (sokratsko) teorijo o pojmu; sinteza pomembnosti vseobsegajočega (univerzalizma) pri predsofističnem naturalizmu in pomembnosti subjektivnosti pri sofistih. Nezadostnost Sokratovega (sokratskega) pojma. Platonova (platonistična) ideja. Reminiscenca. Aristotelova (aristotelovska) kritika Platonovega (platonističnega) dualizma. Nujnost imanence bistva oblike v stvareh. Vseobsegajoče. Pojem moči in dejanja. Prvi gibalec.

Propad (dekadenca) spekulativne moči: analiza sistemov učiteljev (akademiki in peripatetiki). Prevlada zanimanja za etično (stoiki in epikurejci). Absurdnost miselnosti (misli), ki hoče sama sebi določiti meje (skeptizem). Poglobitev interesa o etičnem in prizadevanje po transcendentnem. Pomen Aleksandrije. "Religiozna metafizika" in oblikovanje neoplatonizma pri Plotinu. Krščansko oznanjenje in fundamentalne doktrine krščanstva. Patristika, sv. Avguštin.

Misticizem in racionalizem (misli) srednjega veka. Vprašanje univerzalij. Aristotelizem in Tomaž Akvinski. Volontaristična reakcija od Duns Scotusa do Ockhama.

Prebrati in razložiti je treba eno izmed del (ali njegove skladno povezane odlomke) klasičnih avtorjev, ki so živeli v obravnavanem obdobju, tako da se poda jasno idejo. K naslovu, ki je enostaven in poveden, se priloži naslednji seznam avtorjev in njihovih del, vendar je dopuščena tudi lastna (svobodna) izbira zunaj seznama:

Platon: enega od dialogov *Protagoras*,

Gorgias, Država (odlomki), *Faidros, Faidon, Theaitetos, Parmenides, Sofist, Filebus* ali *Timaos*

Aristotel: *O duši* (odlomki)

Aristotel: *Metafizika* (odlomki)

Aristotel: *Poetika* (odlomki)

Seneka: *Izbrana pisma Luciliju* in odlomki iz moralističnih spisov

Sv. Avguštin: *De vera religione*

Sv. Avguštin: *O božji državi* (odlomki)

Sv. Avguštin: *Izpovedi* (odlomki)

Anselm iz Aoste: *Monolog*

Tomaž Akvinski: *De unitate intellectus*

Tomaž Akvinski: *Summa theologiae* (odlomki)

2. LETO: Humanizem in renesansa.

Renesančna filozofija in prevlada

platonističnega koncepta. Giordano Bruno.

Uveljavitev eksperimentalne metode: Bacon in Galilei. Vpliv italijanske renesanse na oblikovanje moderne misli.

Položaj in problemi moderne filozofije.

Filozofski koncept pri Descartesu in dualizem med inteligibilno in fizično realnostjo.

Problem odnosa med obema realnostima v angleškem empiričnem idealizmu ter v Spinozovem in Leibnizovem panlogizmu.

Kantov kritikizem: gnoseološke meje izkustva in prizadevanje uma po transcendenci (transcendiranju). Praktični um.

Prebrati in razložiti je treba eno izmed del (ali njegove skladno povezane odlomke) klasičnih avtorjev, ki so živeli v obravnavanem obdobju, tako da se poda jasno idejo. K naslovu, ki je enostaven in poveden, se priloži naslednji seznam avtorjev in njihovih del, vendar je dopuščena tudi lastna (svobodna) izbira:

Bruno: *De causa principio et uno* (odlomki)

Galilei: *Antologija*

Bacon: *Novi organon* (odlomki)

Descartes: *Razprava o metodi*

Descartes: *Prva knjiga iz Principov filozofije*

Descartes: *Respons. at Sec. Objectiones* (odlomki)

Spinoza: *Etika* (odlomki)

Locke: *Esej o človeškem razumu* (odlomki)

Leibniz: predgovor in prva knjiga iz *Novih esejev*

Leibniz: predgovor in četrta knjiga iz *Novih esejev*

Leibniz: *Monadologija*

Leibniz: *Razprava o metafiziki*

Berkeley: *Razprava o načelih spoznanja* (odlomki)

Berkeley: *Dialogi med Hylasom in Filonusom* (odlomki)

Hume: *Traktat o človeški naravi* (odlomki)

Hume: *Raziskava o človekovem razumu* (odlomki)

Kant: *Prolegomena* (odlomki)

Kant: *Kritika praktičnega uma* (odlomki)

Kant: *Temelji metafizike nravi*

Kant: *Kritika presodnosti* (odlomki)

3. LETO: Razvoj Kantovega (kantovskega) kritizma v idealizem. Odstranitev (eliminacija) stvari po sebi in vzpostavitev dialektike pri velikih filozofih postkantovskega idealizma. Stiki med italijansko in evropsko filozofijo. Vicojev historicizem. Splošen prikaz italijanskih politikov in pravnikov v 18. stoletju. Značaj filozofije med risorgimentom: Rosmini in Gioberti.

Heglovska levica: Feuerbach, Marx, Engels; dialektični materializem. Pozitivizem.

Evolucionizem. Historični idealizem, relativistični fenomenalizem, pragmatizem in njihov osnovni razvoj v sodobni misli.

Prebrati in razložiti je treba eno izmed del (ali njegove skladno povezane odlomke) klasičnih avtorjev, ki so živeli v obravnavanem obdobju, tako da se poda jasno idejo. K naslovu, ki je enostaven in poveden, se priloži naslednji seznam avtorjev in njihovih del, vendar je

dopuščena tudi lastna (svobodna) izbira:
 Schopenhauer: *Svet kot volja in predstava*
 (ena knjiga)
 Herbart: *Uvod v filozofijo* (preliminarni del in logika)
 Vico: *Nova znanost* (odlomki)
 Fichte: *O poslanstvu doctusa* (lat.)
 Hegel: *Enciklopedija* (Uvod, preliminarni del, paragrafi 19–78, odlomki iz 3. dela)
 Galluppi: *Eseji* (odlomki)
 Galluppi: *Predavanja iz logike in metafizike* (odlomki)
 Galluppi: *Filozofska pisma* (odlomki)
 Rosmini: *Novi esej* (odlomki)
 Rosmini: *Kratek oris modernih filozofskih sistemov in lastnega sistema*
 Rosmini: *Načela moralne znanosti in primerjalne zgodovine ter kritika načela morale*
 Rosmini: *Uvod v filozofijo* (odlomki)
 Gioberti: *Uvod v študij filozofije* (odlomki)
 Gioberti: *Protologija* (odlomki)
 Spaventa: *Logika in metafizika*
 Spaventa: *Italijanska filozofija v razmerju*

do evropske filozofije
 Boutroux: *O kontingentnosti zakonov narave* (odlomki)
 Boutroux: *O ideji naravnih zakonov v znanosti in filozofiji* (odlomki)
 Boutroux: *Narava in duh* (odlomki)
 Bergson: *Kreativna evolucija* (odlomki)
 Bergson: *Uvod v metafiziko* (odlomki)
 Blondel: *Akcija* (odlomki)
 James: *Eseji o pragmatizmu*
 Royce: *Svet in individuum* (odlomki iz 1. dela ter prvi in drugi zvezek)
 Fiorentino: *Študije in podobe preroda* (odlomki)
 Ausonio Franchi: *Poslednja kritika*
 Varisco: *Spoznaj samega sebe* (odlomki)
 Varisco: *Največji problemi* (odlomki)
 Croce: *Brevir o estetiki* (odlomki)

Prevedla Jasmina Podlesnik

Gimnasio Liceo Clasico, liceo scientifico, Pirola Editore, Milano
 1988, str. 12–13.

Dodatek k pouku filozofije v Italiji

Tisto, kar nas v tej kratki predstavitvi programa pouka filozofije v Italiji spet preseneti, je, da ni ene univerzalne zgodovine filozofije, temveč se zgodovina filozofije, ki jo imamo pogosto v mislih, ko se govori o "nujni osnovni vednosti, ki jo morajo dijaki dobiti", spremeni, brž ko prestopimo črto, ki loči ozemlje ene države od ozemlja druge.

Iz prevoda programa je očitno, da je Italija

ena tistih redkih evropskih držav (v resnici je edina), ki vztraja pri strogem zgodovinskem pouku filozofije. Res pa je, da gre predvsem za oddelke, ki so usmerjeni v študij klasičnih jezikov in civilizacije, tako da je podrobnejše poznavanje antične kulture sestavni del njihove izobrazbe. Pripravlja se nov program, ki predvideva pouk filozofije tudi v tehnološki in ekonomski usmeritvi, vendar bosta imeli nekoliko drugačen program. Pouk bo potekal dve leti dve uri tedensko in vsako leto bo učitelj izbral dve temi iz skupine A in B. Navedimo opcije:

Prvo leto

A. Znanstvena revolucija: antični in sodobni modeli racionalnosti:

1. mehanizem in smotrnost; 2. vprašanje metode: matematika in izkustvo; 3. človek in narava; 4. pojmovanja dela in tehnike.

B. Etično-politični vidiki modernosti, tradicija in inovacija:

1. teorija in praksa; 2. sreča in dolžnost; 3. antični polis in sodobna država; 4. svoboda in oblast.

Drugo leto

A. Druga znanstvena revolucija, moderni in sodobni modeli racionalnosti:

1. determinizem in indeterminizem v naravi; 2. resnica in hipotetičnost znanosti; 3. epistemološka problematika ekonomskih in družbenih znanosti; 4. delo in avtomatizacija.

B. Znanost, tehnika in etičnopolitična odgovornost:

1. nevtralnost in ideologija tehničnih znanosti; 2. ekonomska rast in etičnopolitične vrednote; 3. inovacije, razvoj in odgovornost za okolje; 4. nove biološke tehnologije in etika.

Vsako leto morajo dijaki prebrati 4 (!) knjige, seznam za drugo leto pouka pa obsega naslednje avtorje: Comte, Marx, Mill, Nietzsche, Bergson, Croce, Husserl, Weber, Einstein, Russell, Dewey, Wierkreis, Popper, Kuhn, frankfurtska šola, Hannah Arendt, Hans Jonas, Aron, Bachelard, Gadamer, Keynes, Schumpeter, Amartya Sen.

Kljub na videz "problemskemu" pristopu, na katerega bi lahko sklepali iz programa, pa osnovna načela ostajajo nespremenjena. Da bi opozoril na specifičnost italijanskega pristopa k pouku filozofije, jih na kratko povzemam:

– genetična rekonstrukcija filozofij prinaša odločilne pedagoške prednosti;

– pouka filozofije ni mogoče ločiti od zgodovine;

– homogena zgodovina celotne filozofije je iluzija doksografov;

– pouk se osredišča okrog branja tekstov: gre za trojico branje, diskusija, dialog;

– bistven je sokratski dialog, a združen z načelom "keine Erkenntnis ohne Kenntnis";

– cilj filozofskega poučevanja (saj za to gre, ne pa za poučevanje filozofije!) ni v doksografskem poznavanju avtorjev oziroma tekstov, gre za "pretres interne koherence sistemov, analizo njihove strukture, zasledovanje problema oziroma teme skozi branje ustreznih tekstov v najbolj naravnem zaporedju, od stoletja do stoletja, od leta do leta".

Kot pravi Luciana Vigone: alternativa med problemskim in historičnim pristopom je stvar preteklosti.

Marjan Šimenc

Literatura

Sven Erik Nordenbo: *The Teaching of Philosophy in the Upper Secondary Schools in Western Europe – a Survey*, The Danish Institute for Educational Research, Copenhagen 1989.

Luciana Vigone: "Les programmes de "Philosophie" et le renouvellement de l'école supérieure en Italie", *Europa Forum Philosophie*, bulletin 28, Minden 1993.

Matura

Pisanje komentarja k besedilu je tako kot matura iz predmeta filozofije kot taka v obdobju prvih korakov in počasnega prilagajanja. Komentar je bil uveden, ker je osnovna pismenost v filozofiji povezana z branjem filozofskih besedil, ki je živi stik vsake generacije filozofov s filozofsko tradicijo. Zato je branje tisto, kar je dijake najnujnejše naučiti: ko bodo vedeli, kako pristopiti k besedilom, se jih bodo že sami lotili, prve korake pa morajo narediti z učiteljem. Dijaki naj bi skupaj z njim prebrali eno filozofsko delo in tako vstopili v miselni svet kakega filozofa. Sledili naj bi trem korakom: **poznavanje besedila, njegova analiza in razvijanje lastnega pogleda** na obravnavana vprašanja. To pa zahteva težko skupno branje in pretresanje, stran za stranjo.

Po izkušnjah s poskusne mature je maturitetna komisija za leto 1996 predlagala manjše število besedil. Izkazalo se je namreč, da si niso enaka po zahtevnosti, zato bi imeli dijaki, ki bi izbrali Heideggerja, mnogo težjo nalogu kot denimo tisti, ki bi izbrali Sartra; potem takem ne bi bili v enakem položaju in bi imeli povprečno slabše ocene ob enakem "znanju". Za leto 1997 pa smo predlagali opustitev podvprašanj. Zdelo se je namreč, morda neupravičeno, da dijakom ne olajšajo dela, temveč jim ga dodatno zapletajo. Težko je namreč napisati tako usklajena podvprašanja, da se da na vsa tri odgovoriti z enim esejem, zato nekateri dijaki sploh niso pisali eseja, temveč preprosto odgovarjali na vsako vprašanje posebej. Nekateri so tudi menili, da podvprašanja preveč usmerjajo dijaka in mu ne puščajo dovolj svobode pri interpretaciji besedila.

A kljub tem pomislekom nekateri dijaki s komentarjem besedila niso imeli težav. Objavljamo primer takega komentarja. Seveda nikakor ni popoln, a še enkrat naj ponovim: kaj takega nihče ne pričakuje od dijakov, ki so se komaj dobro srečali s filozofijo.

Marjan Šimenc

“Potemtakem je domnevanje manj jasno kot spoznanje, a jasnejše kot nespoznanje.”

“Da in sicer za precej.”

“In je znotraj obeh?”

“Da.”

“Torej med enim in drugim?”

“Seveda.”

“Ali nismo prej rekli: predmeti, ki hkrati obstajajo in ne obstajajo, so sredi med tem, kar res obstaja, in tem, kar sploh ne obstaja? Nanje se ne more nanašati ne znanje ne neznanje, temveč samo to, kar je sredi med obema.”

“Tako je.”

“Zdaj se je pokazalo, da je ta vmesni člen domnevanje.”

“Očitno.”

(Platon)

1. Kaj so bistveni elementi Platonove spoznavne teorije?
2. Zakaj Platon trdi, da je domnevanje (mnenje) med nespoznanjem (nevednostjo) in spoznanjem (vednostjo)?
3. Na kakšen način, če sploh, je odlomek relevanten za tisto, kar Platon pozneje označi kot poglede “množice” oziroma “ljudi” na – denimo – lepoto in pravičnost?

Platonova spoznavna teorija je tesno vezana na njegovo teorijo realnosti. V komentarju odlomka bom zato najprej predstavila bistvo Platonovega pogleda na realnost, pri tem pa navedla tudi načine spoznavanja realnosti. Proučila bom predvsem domnevanje, ki predstavlja eno izmed stopenj spoznanja, poskusila bom odkriti, v čem se razlikuje od spoznanja in nespoznanja in kakšna je njegova vloga v spoznavnem procesu, pri tem pa bom tudi pokazala, da je mnenje morda bolj resnično od spoznanja in da lahko predstavlja edino pravo spoznanje.

Platon je v prisposodbi o daljici razdelil realnost na vidni in miselni svet. Vidni svet mu ni mogel predstavljati prave realnosti, ker se nenehno spreminja, Platon pa je iskal večno in nespremenljivo bit. Zato si je poleg sveta, ki ga poznamo iz vsakdanjih izkušenj, zamislil še miselni svet, v katerem so večne in nespremenljive ideje. Te predstavljajo pravo realnost, svet, ki smo ga vajeni pojmovati kot resničnega, pa je sestavljen iz posnetkov teh

idej. Ker so torej posamični predmeti le posnetki idej, se zdijo Platonu manj realni kot ideje, še manj realne pa se mu zdijo paslike, to so upodobitve posamičnih predmetov (slike, zrcalne podobe ...). Poleg čutno-zaznavnega sveta, ki torej ni popolnoma realen, a tudi ni nerealen, se mu je zdelo potrebno uvesti še miselni svet, ki ima prav tako dve stopnji. Prvo, manj realno, predstavljajo čiste paslike. Ni popolnoma jasno, ali je imel Platon v mislih le matematične pojme ali se morda nanašajo tudi na druga področja. Taka čista paslika je na primer kvadrat, na katerega se navezujejo računske operacije. V mislih imamo popoln kvadrat, čeprav imamo pred sabo izkrivljeno skico. Kvadrat v naših mislih predstavlja čisto pasliko. V najbolj realnem razdelku realnosti pa so ideje, ki hkrati predstavljajo bistvo vseh posamičnih stvari in samostojno realnost.

Stopnje spoznanja so vezane na stopnje realnosti predmetov, na katere se nanašajo. Nespoznanje se ne more nanašati na nobeno

stvar, ker z njim pač ničesar ne spoznamo. Spoznamo lahko le stvari, ki resnično obstajajo, to pa so po Platonu ideje. Pri njem gre še za stvari, ki so manj realne, ki so sredi med tem, kar obstaja in kar ne obstaja. To so predmeti čutnega sveta. Na take predmete se mora torej nanašati nekaj, kar je med spoznanjem in nespoznanjem, in po Platonu je to domnevanje. Drugače povedano: vednost je lahko vezana izključno na resnične stvari, nevednost pa ni usmerjena na nobeno stvar. O manj realnih stvareh imamo zato lahko le mnenje.

Iz vsega tega sledi, da imamo o vidnem svetu lahko le mnenje, na miselni svet pa se nanaša pravo spoznanje. Ker pa sta ta svetova še naprej razdeljena, obstaja tudi več stopenj spoznanja. O paslikah, ki so najmanj realne, imamo lahko le mnenje, za posamične predmete večina ljudi verjame, da so realni, zato gre tu za verovanje, do čistih paslik se dokopljemo z razumom, torej premišljevanjem, na same ideje pa se nanaša pravo spoznanje.

S prispodobno o votlini je Platon ponazoril spoznavanje, popotovanje duše v miselni svet. Take poti so po Platonu zmožni le filozofi, pri katerih je zlasti izrazit razum, z njim pa se dokopljejo do idej in nazadnje do najtežje spoznavne ideje dobrega. Ker so torej le filozofi zmožni ugledati ideje, lahko edini gledajo lepoto in pravičnost kot taki, širša množica pa lahko opazuje le njune odseve (npr. posamične lepe stvari) in ni sposobna dojeti njunega bistva, kajti množica nima filozofskega duha. Množica je usmerjena v senzibilni svet, za katerega smo pokazali, da se nanj nanaša le domnevanje, zato širša množica nujno le domneva, pravega spoznanja pa ni sposobna.

Platonova teorija realnosti ima precej pomanjkljivosti. Že Aristotel mu je očital podvajanje sveta, vprašal se je namreč, kako lahko bistvo (ideja) biva ločeno od tega, česar bistvo je (posamični predmeti). Menil je, da do bistev pridemo z abstrakcijo posamičnih predmetov.

Dejansko ni nobenih dokazov, da ločeno od čutnega obstaja še miselni svet. Sam Platon je pod besedo "ideja" najprej pojmoval splošne pojme, šele kasneje ji je pripisal značaj neodvisno obstoječe realnosti. Obstaja torej precej verjetna možnost, da miselnega sveta kot prave realnosti sploh ni. Če pa je čutni svet edini obstoječi, potem je Platonovo "domnevanje" edina možna oblika spoznavanja sveta. Pa tudi če dejansko obstaja miselni svet, česar pa ni mogoče dokazati, brez domnevanja ne bi mogli spoznati idej.

Domnevanje je namreč vezano na čutno spoznanje in čuti nas morda res varajo, a brez njih nam svet ne bi bil dan v nobeni obliki in če ne bi poznali posamičnih stvari, tudi ne bi mogli priti na misel, da so odblesk idej. Iz prispodobne o votlini je razvidno, da človek najprej živi v vidnem svetu in se šele nato dvigne v miselni svet. Domnevanje kot spoznavanje vidnega sveta je torej vsaj osnova pravega spoznanja, če ne celo edino pravo spoznanje.

Realnost je torej pri Platonu stopnjevita in na različne stopnje realnosti so vezane tudi različne stopnje spoznanja. O predmetih vidnega sveta, ki ni povsem resničen, lahko le domnevamo, pravo spoznanje pa je vezano na ideje, ki so najbolj realne. Platon zelo poudarja spoznanje, pot do njega in njegov pomen, po mojem mnenju pa pri tem neupravičeno zanemarija pomen domnevanja. Pokazala sem, da domnevanje omogoča spoznanje, če pa Platonova teorija realnosti ne drži (kar je precej verjetno), je to edino možno spoznanje. Zanimivo bi bilo tudi natančneje proučiti Platonovo delitev realnosti in upravičenost njene stopnjevitosti, o tem pa kdaj drugič.

Barbara Galle

Recenzije

Peter Cornelius Mayer

***Natur denken I.–II., Eine
Genealogie der ökologischen
Idee – Texte und Kommentare***

Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1991

Naslednje vrstice namenjam predstaviti izjemno pomembne, toda še premalo opazne antologije filozofskih besedil, ki jo je izdala nemška založba Fischer z naslovom (v slovenskem prevodu) *Narava in mišljenje*. Gre za interpretacijski pregled predekološke misli od antike do danes. Sestavljavci tega berila, obenem pa pisci uvodnih esejev in komentarjev, so z razgrnitvijo filozofskih besedil mislecev evropske duhovne tradicije kljub časovnemu razponu resnično dosegli svoj namen.

Če vsaj za hip zastavimo vprašanje o vsebini knjige, kaže preskočiti še k drugemu, nič manj zanimivemu dejstvu, da so ekologijo konec šestdesetih let odkrili nebiologi: geografi, ekonomisti, zdravniki in tehniki, psihologi, antropologi, teologi, sociologi in drugi. Tako je pojem ekologije – ki kot akademska biološka disciplina ne izgubi svoje identitete – izgubil svoj nekdanji ožji pomen. V tem kontekstu je malokdo pomislil, in tega so se sestavljavci filozofskega berila dobro zavedali, da je bila narava že od nekdaj predmet diskurzivnega mišljenja. Že v uvodu so zapisali, da so želeli prebiti led, pripraviti za civilizacijski razvoj usodno branje naše duhovne zgodovine in v zgodovini filozofskega mišljenja znova razkriti razsežnosti, ki povzemajo tako rekoč vsa temeljna vprašanja sodobne eko-paradigme.

Natur denken

Eine Genealogie
der ökologischen Idee

Herausgegeben von
Peter Cornelius Mayer-Tasch



V tem se kaže tudi pojmovni zasuk v razumevanju te izredno pomembne in za problemski pouk filozofije nepogrešljive knjige. Ker žal še nimamo celotnega slovenskega prevoda, lahko njeno notranjo strukturo in način pristopa k branju in razumevanju filozofskih besedil ponazorimo s prevodom uvodnega esaja (pregleda) k petemu poglavju druge knjige o mislecih prehoda.

Misleci prehoda

(Artur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Edmund Husserl, Oswald Spengler, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Martin Heidegger, Pierre Teilhard de Chardin)

Pregled

Kdaj pride do spremembe v zgodovini modernega mišljenja? Kaj spodbudi njen konec? Kdaj prehod?

Okvir te antologije predzgodovine ekološkega mišljenja se sklone z začetkom ekoloških razprav v sedemdesetih letih tega stoletja, njenimi neposrednimi predhodniki in vodniki, ki jih ne moremo vključiti v ta prikaz, ker se moderno mišljenje z njimi zaključí.

Predzgodovina ekološke misli se medtem konča s koncepti, ki še niso v toku ekološkega mišljenja, vendar pa že zaznamovani z globokim dvomom o razsvetljenski zavesti napredka in racionalističnem obvladovanju sveta.

Določiti začetke tega procesa in sam prehod, je dokaj nelahka naloga. Ne kaže ju povezovati z zgodnjo kritiko razsvetljenstva ob dejstvu, da slednja predstavlja le obrobni pojav, od Spinoze do Rousseauja pa tako rekoč le spremljajočo glasbo prosvetljenskega optimizmu. Da so začetki tega procesa vidni že v romantiki, lahko trdimo, vsekakor pa tej trditvi nasprotujeta dva argumenta: romantika razvije kritični odnos do čiste racionalistične usmeritve, predvsem v pozni katoliški fazi, vendar pa v zgodnjem obdobju še zdaleč ne opusti optimističnih predstav napredka. Njen dolgoletni sopotnik Hegel racionalizem dokonča, nikakor pa ga ne zavrže.

Prvič v novi dobi medtem Hegla – čeprav še ne v romantiki – preblisne misel o koncu zgodovine, ki bo mislecom prehoda osrednje-



ga pomena in se bo pri Paulu de Manu (1951) izrazila v pojmovanju: "da pri posthistoriji ne gre za letargijo kulture, ki ji je ugasnila življenjska moč, marveč za vstop v svetovno dogajanje, ki nasploh presega vse okvire, ker siceršnjih, historično določljivih povezav med vzrokom in posledico ni več". Zamisel historičnega napredka, na poti do poslednje sodbe ali do boljše tostranske prihodnosti, pride z Nietzschejevo predstavo o večnem vračanju – s povratkom k antični filozofiji – v prvo veliko krizo; tej pa se, za stoletje, zmore upirati le še marksizem, dokler z Gorbačovom in perestrojko tudi sam dokončno ne omaga.

S Schopenhauerjem, njegovo kritiko Heglove misli in utiranjem poti Nietzschejevemu mišljenju, lahko zaznamujemo začetek prehoda. Kar je za predzgodovino ekološke misli pri njem še posebno pomembno, je, da razvije

skeptične teze proti racionalizmu razsvetljenstva, postavi v ospredje telo in življenje, kar pa po racionalni poti preprosto ni več tako sprejemljivo in obvladljivo. Začenja se razprava o življenjski filozofiji, v kateri se v drugi polovici devetnajstega stoletja prvič artikulira odmik od upov in približevanja racionalno izvedljivemu. Schopenhauerju se ne porodi samo dvom, da svet ni racionalen, temveč misel, da je prej iracionalen kot ne. Skoraj v povsem ekološkem duhu kritizira utvaro z zavestnim hotenjem pospešiti čas, nasproti temu pa postavi vzdržnost in spokojnost: odpoved, da po naših željah kar naprej in stalno spreminjamo svet, je postala nujna. Tako pride ideja historičnega napredka pri Schopenhauerju v prvo resno in nepremostljivo krizo.

V odločilni aksialni točki v mišljenju prehoda stoji Nietzsche, utiralec poti k postmoderni, ki v Zaratustri tudi pojmovno zajame predstavo prehoda. Nadčlovek je človek–nad, v smislu prehoda in človekovega izhoda iz zgodovine človeške hybris, sam s seboj in z naravo brutalno eksperimentira, ne da bi pomislil, da njegove racionalne znanosti nimajo nikakršnega fundamenta v naravi, temveč so neutemeljene in brez dna. Tako je nadčlovek, človek prehoda, obenem propad zdajšnjega človeka, ki se mu je kot tehniku in racionalistu izgubil smisel zemlje in je postal nihilist. Prehod se tako lahko opredeli s koncem zgodovine napredka in vrnitvijo k smislu zemlje.

V zvezi s tem se v filozofiji življenja, še zlasti pri Bergsonu, znova kaže eksplicitna težnja po celostni predstavi, da bi z njo odpravili razlike in razcep naravoslovno-tehnične podobe sveta. Četudi Bergson ne govori o koncu zgodovine, se vendar tehnizacija tudi zanj kaže v izpraznitvi smisla, to pa je znova izziv za religioznost ali celostno mišljenje.

Manj religiozno in pravzaprav še na ravni zgodovinskega mišljenja, pa četudi zgodovinskost, historično vzeto v smislu subjektivne

teleologije in intencionalitete, ukinja, Edmund Husserl umeva krizo evropskega človeštva kot odtujitev v znanostih, ki so izgubile moč življenjskega smisla. S tem, da se je proces znanosti in tehnike življenjskemu svetu odtujil, izgubil svoj smiselni temelj, je onemogočil človeku vključitev v naravo in njegov dejanski svet. Ta – še predekološka – krizna zavest vsekakor že zaobseže bistvene determinante dejanskosti zahodne novodobne misli in z racionalizmom postavi pod vprašaj katerikoli model objektivne zgodovine.

Kriza historičnega napredka in z njo povezana misel o koncu zgodovine se prav tako pokaže pri Oswaldu Spenglerju, četudi kot dvomljiv Propad zahoda, ki je po de Manovi oznaki pravzaprav izključen. Jasnejša, po de Manu, v tradiciji od Schopenhauerja in Nietzscheja bo ta zavest pri Heideggerju: ki zgodovino historičnega razvoja zapopade zgolj in samo kot usodo razkrivanja, ki z moderno tehniko vstopi v skrajno nevarnost, kar v najboljšem primeru še ponuja rešitev, ne pa napredka, kvečjemu prebolevanje, prilagajanje v nevarnosti, ozaveščenje, da tehnika vlada našemu mišljenju, naši dejanskosti, da nevarnost tehnike zatorej ni v tehničnem, temveč v njenem hermenevitičnem značaju. Toda to – po Heideggerjevem pojmovanju – nam dopušča tudi upanje na rešitev v skrajni nevarnosti, sklepanje, ki se mu dvomljiva narava lahko ublaži, če pri tem ne pozabimo, da tehnično tehnike ni zgolj drugače hermenevitično določljivo, da izgubi svoj destruktivni karakter.

S podobnim koncem zgodovine sta v marksistični tradiciji zaznamovani Horkheimerjeva in Adornova Dialektika razsvetljenstva in negativno mišljenje Adorna in Sonnemannna. Zgodovine ne razumeva več kot napredek, temveč nazadovanje, morda še kot zastoj. V dobi prehoda zgodovina okameni ali pa se razreši. Morda se dogaja oboje. Kriza je po Horkheimerju in Adornu součinkovanje napredka in nazadovanja, ker sleherni

nadaljnji razvoj obvladovanja narave okrepi gospostvo človeka nad človekom; ravno s tem se bo znova spoprijela ekološka kritika jedrske države. Tudi za Walterja Benjamina v isti neomarksistični tradiciji je zgodovina omejena zgolj na zgodovino zmagovalcev, predstava, s katero pripelje optimizem napredka – in to ne samo marksistični – do njegovega konca.

Očitno je, da je prehod fenomen zavesti, razširjen na vseh področjih človekovega mišljenja. Sem kaže uvrstiti relativnostno teorijo Alberta Einsteina, po kateri niti v naravoslovnem razumevanju ni mogoče doseči

objektivnih spoznanj. Heisenberg, ki v svoji kvantni teoriji opiše nujnost instrumentalne odvisnosti atomsko-fizikalnih objektov, celo ugotavlja, da človek tu, na atomističnem dnu vseh svojih spoznanj sreča samega sebe. Če sedaj kaže pritrditi Heisenbergu ali pa prej Heideggerju, ki s takšnih predpostavk izpelje nasprotno ugotovitev, namreč da človek nikjer več ne srečuje samega sebe – bo na prehodu s takšnimi sklepi povsem razumljivo, da je človekovo razmerje do narave v globoki krizi.

Ivan Sernec

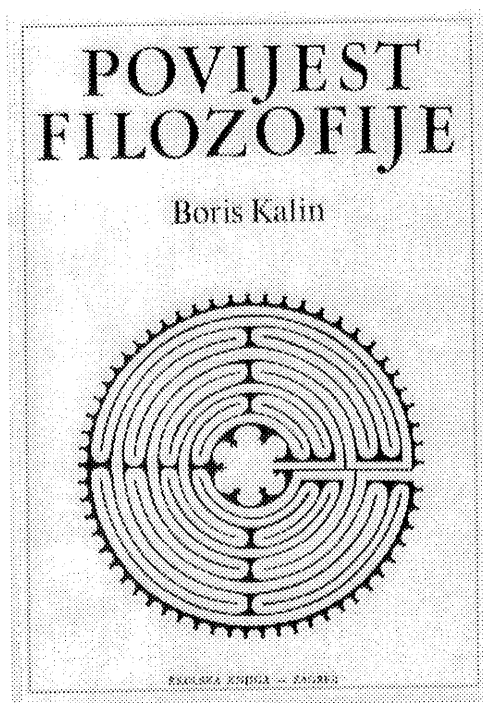
Boris Kalin

Povijest filozofije

Školska knjiga, Zagreb 1991

Pogled v kazalo razkriva klasično zgodovino filozofije. Uvodu, v katerem avtor obravnava, kaj je filozofija, osnovne filozofske pojme, probleme in discipline, sledi pregled zgodovine filozofije v štirih delih: antična, srednjeveška, novoveška in sodobna filozofija. Učbenik obsega 424 strani, od tega je uvoda 70 strani.

Avtorjev pristop je zanimiv in metodično dogan. Nič ne poučuje, temveč nas sili, da se znajdemo sami, razmislimo, sprejmemo ali zavrnemo. Filozofskih problemov, pojmov in disciplin se loti tako, da naniza celo vrsto uvodnih vprašanj, nato odlomke izvirnih filozofskih besedil, za njimi pa naloge in vprašanja. Šele potem razlaga in pojasnjuje. Po vsakem obravnavanem vsebinskem sklopu je poseben dodatek. V njem so spet citati, misli ali daljši odlomki filozofskih in drugih besedil, s katerimi prej obdelano nekako podkrepi.



V uvodu, v katerem obravnava zgodovino filozofije kot filozofsko disciplino, pravi, da se mora v njej vrednotiti napredek človekove misli. Navaja Filipovića: "Zgodovina filozofije

je in ni zgodovina. Skoznjo se razume tudi naša sedanja dejanska individualna zavest. Zgodovina postaja del te zavesti, del naše kulture, del nas samih, ki sicer ne moremo več misliti ne kot Platon ne kot Aristotel ... toda tudi ne brez njih ..." (str. 74). To stališče upošteva pri obravnavi filozofskih šol in tudi posameznih filozofov. Vedno izhaja iz širših družbenozgodovinskih razmer, tudi vrednotenju se ne izmika. Vendar pa bralcu pušča dovolj samostojnosti, saj mu na koncu vsakega poglavja zastavi številna vprašanja, ki zahtevajo primerjanje, iskanje novega, argumentiranje in vrednotenje.

Skoraj 200 strani obsegajo izbrana besedila oziroma odlomki filozofskega in drugega

branja (Sveto pismo, Talmud, Koran). Za vsakim odlomkom ali vrsto odlomkov so zelo natančno navedena dela, iz katerih so vzeti. Za vsebinskim sklopom besedil pa so vprašanja in naloge, ki nas silijo k pozornemu branju in razumevanju.

Menim, da je dobra stran knjige prav v bogastvu predstavljenih besedil in v množici uvodnih in zaključnih vprašanj ali nalog ter vprašanj za usmerjeno, vodeno branje. Njena pomanjkljivost pa je po mojem v preskromni obdelavi sodobne filozofije. Kljub temu je za učitelje zelo uporabna.

Antonija Verovnik

William Raeper, Linda Smith

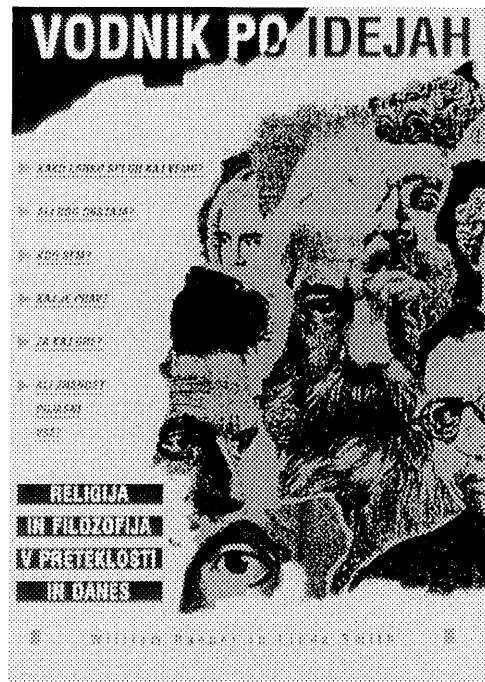
Vodnik po idejah

Jutro, Ljubljana 1994

Vodnik po idejah je dvesto strani dolg, bogato ilustriran in s številnimi časovnimi preglednicami opremljen angleški priročnik, namenjen individualni, pa tudi učbeniški rabi pri predmetu "religious education".

Že kratek pregled vsebine petnajstih poglavij pa kaže, da je težišče knjige na predstavitvi filozofskih idej.

V okviru spoznavne teorije so predstavljeni Platon, Aristotel, Descartes, Locke in Hume, v okviru eksistencializma Kierkegaard, Heidegger in Sartre, v okviru politike Machiavelli in Marx, v okviru humanizma Erazem Rotterdamski, Nietzsche in Mill, v poglavju relativizem Kant in William James. Seveda pa tako opozarjanje na klasične avtorje filozofije, ki so vključeni v učbenik, pravzaprav zgreši novost, ki jo prinaša v naš prostor. Na eni strani gre za novo sistematizacijo



klasičnih tem zgodovine filozofije v problem-skih sklopih, kot so: vprašanje identitete, filo-

zofija religije, humanizem, relativizem, znanost in vera, na drugi za obdelavo vsebin krščanstva v poglavjih Kristusova oseba, vprašanje razlage (Biblije), največja novost pa je obravnava aktualnih tem: paranormalno, feminizem, mišljenje nove dobe (new age).

Učbenik po refleksivni globini zaostaja za standardi, ki jih je postavila Maria Fürst s svojo *Filozofijo*. Vendar je ta razprodana in ni obetov za ponatis. Učitelji filozofije, ki ne delajo zgodovine filozofije (ti si lahko pomagajo z učbenikom dr. Franeta Jermana), tako dijakov ne morejo napotiti k ustreznemu viru. Pričujoči učbenik bi to lahko bil vsaj za nekatere teme. Zlasti pa bo prišel prav učiteljem, ki se posvečajo predvsem mišljenju problemov in potrebujejo gradivo, za jasno,

razumljivo in pregledno informacijo o avtorju, njegovem delu in temeljnih stališčih. To *Vodnik po idejah* ponuja zlasti za spoznavno teorijo in filozofijo religije, res pa je, da ponuja natančno to, torej informacijo, ne pa resnega premisleka. Nadvse primeren je za nižje razrede, za katere dejstvo, da daje osnovne informacije, ki ne zahtevajo predznanja, temveč ga same ustvarjajo, ni več pomanjkljivost, ampak prednost. Z obravnavo aktualnih tem pa bo dobrodošel učiteljem, ki skušajo pri pouku nagovoriti tudi tiste probleme dijakov, o katerih šola tradicionalno ne govori.

Marjan Šimenc

Poročila

Seminar za maturo Priprava učiteljev filozofije za pripravo in izvedbo mature

Ljubljana, 20. in 21. februarja 1995

Vsebina seminarja so bili filozofski problemi ob branju in interpretaciji nekaterih filozofskih besedil, ki so v katalogu za maturo v tem šolskem letu.

Dr. Andrej Ule je predaval o Wittgensteinovem *Logično-filozofskem traktatu*. V uvodu je opozoril, da se Wittgenstein navezuje le na aktualno filozofijo tistega časa. Uporabljal je sicer tudi tradicionalne termine (substanca, transcendenca, čisti jaz...), vendar imajo v njegovi filozofiji drugačen pomen.

Vse teze krožijo okrog osrednje misli Traktata, ki se glasi: "Bistvo sveta je neizrekljivo."

V njem je vsak stavek svet zase, po drugi strani pa je z vsakim dan že ves logični prostor. Po Wittgensteinu so vsi stavki nesmiselni. Da bi njegovo delo razumeli, jih je treba vse zavreči, enako kot na koncu Traktat odpravljati sam sebe. Toda, da bi prišli do meje neizrekljivega, moramo izreči ogromno nesmiselnih stavkov (ali stavkov brez smisla).

Nazadnje je predavatelj spregovoril o Wittgensteinovi etiki v Traktatu.

(Wittgensteinovo predavanje o etiki je izšlo v Dialogih št. 10, 1983, Maribor)

Dr. Bojan Borstner za Descartesove *Meditacije* trdi, da so posnetek Duhovnih vaj Ignacija Loyolskega; to utemeljuje z zgradbo, ki je pri obeh popolnoma enaka: spoznanje -

očiščenje – prevzete prave vere.

Predavatelj je razčlenil Descartesovo metodo:

- premisliti kako trditev
- premisliti, ali lahko najdeš razlog za dvom o gotovosti (o resničnosti),
- če najdeš kakšen razlog za dvom, je treba to trditev zavreči kot negotovo.

Descartes loči psihološko in epistemsko gotovost. Psihološko je gotov, kdor ne najde razlogov za dvom o propoziciji v danem času. Epistemska gotovost predpostavlja, da oseba v nekem času ve (gre za platonsko vednost) in mora imeti tudi sposobnost, da sama izpelje rešitve.

Dr. Borstner sklepa, da Descartes za vzpostavitev svojega načela ne potrebuje Boga, ne potrebuje ga niti za gotovost. Bog je le psihološki pripomoček, ki je naknadno prirepljen, ne zaradi epistemske, ampak zaradi neke zunanje potrebe.

Dr. Valentin Kalan je interpretiral ključne pojme Aristotelove *Nikomahove etike* in *Politike*: politična oblast, despotija, polis, avtarkija, država ... Človek je po svoji naravi politično bitje, zato ker je bitje logosa, ker je razumno bitje in v nasprotju z živalmi uporablja jezik. Logos temelji v sposobnosti dojemanja dobrega, pravičnega, kritičnega, slabega. Človek, ki ne loči dobrega od slabega in nima države, je najslabše bitje na svetu. Tema Nikomahove etike je vrlina (fronezis, arete).

Dr. Anton Stres je predaval o Martinu Heideggerju, interpretiral je njegovo *Pismo o humanizmu*, v katerem je Heidegger opredelil svojo filozofijo, predvsem do francoskih interpretacij, ki so ga uvrščale v eksistenciali-

zem, skupaj s Sartrom in Jaspersom.

Dr. Stres uvršča Heideggerja med postmoderniste, saj je eksistencializem še vedno določena oblika metafizike subjektivnosti. Za Heideggerja resnica ni ujemanje stvari z razumom, ampak je resnica, ki se razkriva. Človek ne poskuša več obvladovati sveta, temveč se mu odpira; in tudi svet se odpira človeku. Bit je vedno onstran – človeku nenehno uhaja, v stvareh se hkrati razkriva in skriva.

Za postmodernizem je značilna zavest, da subjekt ne more vsega obvladovati. Človek ne obvlada lastnega "postavka", ki je vedno zunaj njega; niti ne obvlada prostora in časa.

Heideggerjevo metaforo, da je človek pastir biti, dr. Stres razlaga: "Da je človek bitni pastir, ki vodi svet, v katerem je, v luči biti. Bit je tisto, v moči česar se človek pase."

Človek z ustreznim odnosom do biti lahko preraste vse nevarnosti današnjega časa. Mora znati prisluhniti, saj da bi bil pastir biti, mora pasti z bitjo; ker človek – po Heideggerju – ni več subjekt in ni več nosilec samega sebe. Ko resnično prisluhne biti, takrat ne pase po svoji lastni volji, ampak pusti, da se bit pravilno izrazi prek njega.

Na koncu je predavatelj interpretiral Heideggerjevo metaforo, da je jezik hiša biti: "Bit se prek govora spremeni v hišo; v človeku ustvarja domovanje, v katerem je človek doma."

Menim, da je oblika seminarja – dva predavatelja v enem dnevu – veliko primernejša, kot pa če jih je šest. Odmor za kosilo bi bil morda lahko daljši, saj ga je včasih "pojedla" polemika (vprašanja in odgovori).

Edin Saračević

Prvi sestanek študijske skupine

Ljubljana, 9. marca 1995

Študijsko skupino naj bi sklicevali enkrat oziroma dvakrat na leto ali po potrebi.

Na prvem letošnjem sestanku smo se pogovarjali predvsem o organizacijskih vidikih filozofije v srednjih šolah. Svetovalka Tanja Popit je predlagala, da bi osnovni pouk (70 ur) prenesli v tretji letnik srednjih šol, saj bi se dijaki seznanili s filozofijo že v tretjem letniku in bi se potem lažje odločali zanjo kot izbirni predmet na maturi. V četrtem letniku bi imeli dve uri manj, dijaki in profesorji ne bi bili toliko obremenjeni.

O tem, ali bi bili dobro predstaviti filozofijo (osnovni pouk) v tretji letnik, se je vnela zanimiva polemika z argumenti za in proti.

Poleg že zgoraj naštetih so kolegi predstavili še naslednje v podporo predlogu, da se filozofija (70 ur) prenese v tretji letnik:

- dijaki so že dovolj zreli za pouk filozofije oziroma ni bistvene razlike med zrelostjo dijakov v tretjem ali četrtem letniku;
- predstavitev v nižje letnike sta uspešno prestali tako psihologija kot sociologija;
- četrti letnik bo verjetno kmalu postal predvsem priprava za maturo in bi se verjetno malo dijakov odločalo za filozofijo kot izbirni predmet, saj bi je imeli kar 8 ur ($6 + 2$), če ostane (samo) v četrtem letniku.

Argumenti zagovornikov stališča, da filozofija še naprej ostane v četrtem letniku:

- dijaki v tretjem letniku še niso dovolj zreli;
- filozofija je krovni predmet v zadnjem letniku, ki nadgrajuje znanje, nabrano do četrtega letnika;
- srednja šola mora dati splošno izobrazbo vsem in ne sme biti zgolj priprava na univerzo;
- ne smemo dovoliti, da nas izrinejo iz četrte-

ga letnika, zahtevajmo, da se osnovni fond sedemdesetih ur razširi na sto pet ur.

Verjetno nisem zapisal vseh argumentov, ki so jih navedli zagovorniki enega ali drugega stališča. Na sestanku je bilo približno 15 učiteljev filozofije. Na naslednjem bi bilo dobro slišati tudi mnenja tistih, ki tokrat niso bili navzoči.

Edin Saračević

Obvestila

1. Za maturo iz filozofije se je prijavilo 116 dijakov (za primerjavo: vseh prijavljenih je 8153, pri psihologiji jih je 1338, pri sociologiji 918).

Naloge dijakov bo ocenjevalo 5 zunanjih ocenjevalcev, štirje izmed njih so tudi sami pripravljali dijake na maturo.

Vsak esej bosta popravljala dva zunanja ocenjevalca in če se bo njuna ocena razlikovala, še tretji.

2. Pri založbi Mihelač bo izšel ponatis Platonove *Države* z novo spremno študijo dr. Valentina Kalana. Za Aristotelovo *Nikomahovo etiko* bo tako lažje dostopno (s pomočjo maturitetne komisije, zlasti gospoda Ivana Serneca) še drugo delo antične filozofije, ki je vključeno v maturitetni katalog.

3. Opozorili smo že, da je izšel spis Johna Stuarta Milla *O svobodi*. Skupaj s prevodi odlomkov Benjamina Constanta iz *Načel politike*, Alexisa de Tocquevilla iz *Demokracije v Ameriki* (oboje v Eseji 1991/3, str. 21–51), odlomkov iz razprave Bernarda Mandevilla: *Basen o čebelah ali zasebne pregrehe, javne koristi* (Eseji 1993/2, str. 167–191), že davno prevedene Rousseaujeve *Družbene pogodbe* ter pred kratkim prevedene *Razprave o izvoru neenakosti* in ob uporabi zgodovinskega pregleda Hansa Finka *Socialna filozofija* (Znanstveno in publicistično središče, 1992) je to dobra osnova za študij novoveške politične filozofije. Navedimo odlomek iz Millove klasične formulacije osnovnih postavk filozofije liberalizma: "Posameznik je družbi odgovoren le za tisti

del svojega ravnanja, ki zadeva druge ljudi, medtem ko je v delu, ki zadeva zgolj njega samega, njegova neodvisnost upravičeno brezpogojna. Posameznik je edini vladar nad samim seboj, nad lastnim telesom in duhom."

4. V zbirki Znamenje je po prevodu Heraklitovih fragmentov dočakal svoj trenutek tudi Parmenid. Knjižica je zanimiva tudi zaradi izvrstne spremne študije Gorazda Korošca, ki uvršča Parmenida (in to bo za koga sporno) v mistično tradicijo.

5. V letošnji 1/2. številki Problemov, posvečeni duhu, najdemo dva prevoda Heideggerja. Gre za predavanje "Pojem časa" iz leta 1924, v katerem je opredeljenih več temeljnih konceptov, ki z nekaj dodatki morda zadostujejo za srednješolsko obravnavo Heideggerjeve filozofije, in odlomek predavanja "Bit in čas". Sledita drugo in tretje poglavje iz Derridajevega dela *O duhu, Heidegger in vprašanje*. Številka Problemov se sklene z razpravo Uroša Grilca o Heideggerjevih konceptih vsakokratnosti in ponavljanja. Grilc je tudi prevajalec omenjenih odlomkov, odlika njegovih prevodov je prijaznost do bralca, ki jo pogosto pogrešamo, ko beremo Heideggerjeva besedila v slovenščini.

6. 7–8. številka Phainomene (izdajatelj Fenomenološko društvo) objavlja ob stopetdeseti obletnici Nietzschejevega rojstva dva zanimiva prevoda: odlomek iz njegove *Vesele znanosti* in odlomek iz Heideggerjevega dela *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*.

7. Pri KRTu so izšli izbrani spisi francoskega filozofa Jacquesa Derridaja z izborom in spremno študijo Uroša Grilca. To je druga knjižna predstavitev začetnika dekonstrukcije pri nas (pred leti je pri SH izšla Derridajeva knjiga *Glas in fenomen*).

8. V zbirki Temeljna dela bo izšel Zbornik sodobne literarne teorije, v njem pa objavljen članek Gillesa Deleuza: "Po čem prepoznamo strukturalizem?", ki je morda najboljši uvod v omenjeno filozofsko usmeritev.

9. Kamniška založba Logika je izdala še eno delo Raymonda Smullyana *Satan, Cantor in neskončnost*, ki v privlačnem slogu skozi uganke obravnava različne logične probleme, npr. Gödlov izrek, paradokse o verjetnosti, času, spremembi ter v šestem in sedmem poglavju (bereta se lahko ločeno) problem neskončnosti. Za tiste, ki imajo radi tako branje, Smullyanova enačica Russillovega paradoksa o brivcu: "Tu je še paradoks o Mannouryju, določeni deželi, v kateri mora vsako mesto imeti župana in nobeni dve mesti ne smeta imeti istega župana. Župan je lahko ali pa ni stanovalec mesta, katerega župan je. Zakon je določil posebno mesto, imenovano Arcadia, ki je namenjeno izključno za tiste župane, ki niso stanovalci mest, katerih župani so, in po zakonu je vsak tak župan prisiljen tu stanovati. Arcadia mora, kot vsako drugo mesto, imeti župana. Ali bi moral župan Arcadie stanovati v Arcadii ali ne?"

10. Amaterski igralec Marko Cvahte iz Slovenske Bistrice pride na vašo šolo prepričljivo zaigrat Platonovega Sokrata iz *Apologije*, če ga pokličete po tel. 062-810-774. Režija Branko Gombač, dramaturgija Tone Partljič.

Filozofija na maturi 2-3/1995 (6-7. številka, 2. letnik)

Revijo izdaja Republiški izpitni center Ljubljana

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta), dr. Janko Kos, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga

Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, mag. Janez Vodičar

Glavna urednica: Metka Uršič

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Edvard Čehovin

DTP: Božo Matičič

Naslov uredništva: Republiški izpitni center, Podmilščakova 25, 61000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03, telefaks 327 068

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 700 SIT, za učitelje, študente in dijake pa 400 SIT.

ISSN 1318 - 5584