

FILOZOFIJA BREZ ZRCAL

1. Hermenevtika in konstrukcija

217

Trenutno so naše predstave o tem, kakšen naj bi bil filozof, tako povezane s Kantovim poskusom, da bi vse zahteve po vednosti naredil za soizmerljive, da si je kar težko zamisliti, kaj bi bila filozofija brez epistemologije. Še več – težko si je sploh zamisliti, da bi lahko bila kaka dejavnost, nepovezana z vedenjem, sploh vredna, da ji pravimo »filozofija«: mislim na tako dejavnost, ki ne bi bila nekakšna teorija vedenja, metoda dostopa do vedenja, ali namig na mesto, na katerem bi lahko našli kako izredno pomembno obliko vedenja. Težava izhaja iz misli, ki je skupna platonikom, kantovcem in pozitivistom: da je v človeku neko bistvo – namreč tisto bistvo, ki sestoji iz spoznavanja bistev. Misel, da je naša osrednja naloga v skrbnem zrcaljenju veselja, ki nas obdaja, v našem odzrcaljujočem bistvu, je komplementarna predstavi, ki je skupna Demokritu in Descartesu, to je, da veselje sestavljajo zelo preproste stvari, ki jih je mogoče jasno in razločno spoznati, ter da poznavanje njihovih bistev ponuja slovar temeljnih pojmov, ki omogoča soizmerljivost vseh govoric. Tako klasično podobo človeških bitij je treba opustiti, preden opustimo na epistemologijo osredotočeno filozofijo. »Hermenevtika«, polemičen izraz sodobne filozofije, je ime, ki je tovrstnemu poskusu prikladno. Uporaba izraza s tako intenco je v veliki meri zasluga natančno določenega dela, se pravi Gada-

merjeve *Resnice in metode*. Gadamer pojasnjuje, da hermenevtika ni »metoda, s katero bi prišli do resnice« in ki še vedno sodi v klasično podobo človeka: »Hermenevtični fenomen izvorno ni metodološko vprašanje«. ¹ Pravzaprav se Gadamer brez posebnega oklevanja kar takoj vpraša, kaj lahko sklepamo iz tega, da hermenevtiko pravzaprav izpeljemo iz hermenevtičnega fenomena kot dejstva, ki zadeva ljudi in ki ga je epistemološka tradicija poskusila izrinjati. »Tu izdelana hermenevtika«, trdi Gadamer, »ni (...) metodologija duhoslovnih znanosti, temveč poskus, da bi se dogovorili o tem, kaj duhoslovne vede v resnici so onstran svojega metodološkega samozavedanja, in o tem, kaj jih združuje s celoto našega izkustva sveta«. ² Ta knjiga je redeskripcija človeka, redeskripcija, ki poskuša njegovo klasično podobo vstaviti v širšo podobo. S tem tradicionalno filozofsko problematiko pravzaprav »oddalji«, ne ponuja pa kakih rešitev zanjo.

V pričujočem razmišljanju bo pomemben Gadamerjev poskus razločevanja treh medsebojno prepletenih tokov, ki konstituirajo pojem duha, se pravi, romantično predstavo o človeku kot stvarniku samega sebe. Tako kot Heidegger, kateremu je v svojem delu delno zadolžen, tudi Gadamer ne popušča niti kartezijskemu dualizmu niti pojmu »transcendentalne konstitucije« (kakršna koli naj že bo njena idealistična interpretacija). ³ S tem nam omogoča, da »naturalistični« rezultat, do katerega sem poskušal priti v prejšnjem poglavju – se pravi, da »nereduktibilnost duhoslovnih znanosti« ni stvar metafizičnega dualizma – uskladimo z našo »eksistencialistično« intuicijo, da je redeskripcija nas samih najpombnejše, kar lahko storimo. Do tega rezultata se Gadamer dokoplje tako, da pojem *Bildung* (vzgoje, samooblikovanja) zamenja kot cilj mišljenja pojem »vedenja«. Trditi, da postanemo drugi ljudje, da se »ponovno izgrajujemo« s tem, da več beremo, pišemo in se pogovarjamo, preprosto pomeni dramatično trditi, da so izjave, ki postanejo resnične, ko se nanašajo na nas prav preko teh dejavnosti, pogosto pomembnejše od tistih, ki glede na nas

¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 16. Pravzaprav bi bilo preudarno, da imamo Gadamerjevo knjigo za udarec, ki je doletel sam pojem metode kot poskusa soizmerljivosti. To delo je zanimivo primerjati s Fayerabendovim *Zoper metodo*. Za svojo obravnavo Gadamerjevega dela sem dolžan Alsdairu McIntyru: glej njegov esej *Contexts of Interpretation*, Boston University Journal, 24, 1976, str. 41–46.

² Prav tam, str. 19.

³ Prav tam, str. 35: »Pojem kulture kot nekakšnega elementa, v katerem se giblje duh, ni nujno povezan s Heglovo fenomenologijo absolutnega duha, tako kot ni priznanje zgodovinskosti zavesti povezano z njegovo filozofijo zgodovine.«

postanejo resnične, ko več pijemo, služimo itn. Dogodki, ki nam omogočajo, da kaj novega in zanimivega povemo o nas samih, so, v takem nemetafizičnem smislu, za nas bolj »bistveni« (vsaj za tiste, ki smo relativno dobro stoječi intelektualci, prebivalci mirnega in bogatega dela sveta) od dogodkov, ki spreminjajo naše obraze ali naše življenjske vzorce (in nas tako »ponovno zgradijo« na manj »duhoven« način). Gadamer razvija svoj koncept učinkujoče zgodovinske zavesti (to je vrsta zavedanja preteklosti, ki vodi k spremembi nas samih) tako, da opredeli naravnost, ki se ne meni toliko za to, kar je v svetu ali kar se je dogodilo v zgodovini, marveč predvsem za to, kaj lahko iz narave in zgodovine potegnemo za svojo rabo. Za tako naravnost je pravilna razvrstitev stvari (glede na atome in praznino ali glede na zgodovino Evrope) propedeutika k novemu in zanimivemu načinu izražanja in zato tudi složnosti s svetom. Če to razumemo kot nasprotje epistemološkega ali tehnološkega vidika, je z vzgojnega vidika pomembnejši način, kako kaj povemo, od tega, ali imamo v lasti resnico.⁴

Ker pa izraz »vzgoja« zveni nekoliko preveč plitko, *Bildung* pa preveč tuje, bom za označevanje takega načrta odkrivanja novih, boljših, zanimivejših in plodnejših načinov govorjenja uporabljal izraz »izoblikovanje«. Poskus, da izoblikujemo (same sebe ali druge), je lahko hermenevitično vzpostavljanje povezav med nam lastno kulturo in kako eksotično kulturo ali kakim zgodovinskim obdobjem, ali med našo stroko in drugo stroko, ki na videz ne kaže nesoizmerljivih ciljev v nesoizmerljivem slovarju. Lahko pa je tudi praktično zamišljanje takih novih ciljev, novih besed ali strok, ki naj bi jim sledila tako rekoč zaobrnjena hermenevitična: se pravi, poskus reinterpretacije nam domačega okolja v nedomačem smislu, ki nam ga ponujajo naše nove iznajdbe. V obeh primerih gre za dejavnost (kljub etimološki povezanosti teh izrazov) izoblikovanja, ki pa ni tudi konstruktivna – če »konstruktivno« pomeni način sodelovanja pri raziskovalnih načrtih, ki ga poznamo v normalnem diskurzu. Kajti *domneva se*, da je izoblikovalni diskurz nenormalen, da nas vleče iz naših starih jazov s silo tujosti, da nam pomaga pri tem, da postanemo nova bitja.

219

⁴Tu je v igri isto nasprotje kot v tradicionalni polemiki med »klasično« in »znanstveno« vzgojo, ki jo Gadamer omeni v svojem uvodnem razdelku ob »obravnavi smisla tradicije za duhoslovno vede«. V splošnejšem oziru je to eden izmed vidikov polemike med pesništvo (ki ga v prvi vrsti vzgoje ni moč opustiti) in filozofijo (ko se ta ima za nadznanost, ki bi hotela igrati temeljno vlogo pri drugi vrsti vzgoje). Yeats je vprašal duhove (za katere je mislil, da mu narekujejo knjigo *A vision* prek transa njegove soproje), zakaj so prišli. Duhovi so mu odgovorili: »Da bi ti prinesli metafore za pesem«. Filozof bi od njih lahko pričakoval kako resnico o tem, kako je kaj v onstranstvu – Yeats pa zategadelj ni bil nič razočaran.

Kontrast med željo po izoblikovanju in željo po resnici po Gadamerju ni izraz napetosti, ki jo je treba za vsako ceno preseči ali se je rešiti. Če ta konflikt sploh obstaja, se kaže kot konflikt med platonsko-aristotelskim prepričanjem, da smo lahko izoblikovani le, če spoznamo tisto, kar je zunaj nas (s skrbno refleksijo dejstev – z uresničevanjem našega bistva prek spoznavanja bistev), in prepričanjem, po katerem je raziskovanje resnice eden izmed mnogih načinov, ki nas lahko izoblikujejo. Gadamer Heideggru upravičeno priznava, da je dojetanje, značilno za objektivno vedenje (ki so ga po modelu matematičnih znanosti prvič razvili Grki) znal prikazati kot cno izmed človekovih zasnutij med mnogimi drugimi. To je vsekakor še bolj jasno pri Sartru. Po njegovem mnenju je poskus, da si pridobimo objektivno poznavanje sveta in tako tudi sebe samih, pravzaprav poskus izogniti se odgovornosti do izbire lastnega zasnutja.⁵ To po Sartru ne pomeni, da je stremljenje po objektivnem poznavanju narave, zgodovine ali česar koli že obsojeno na neuspeh ali da se kaže kot iluzorično. Pomeni preprosto le to, da tako stremljenje kaže na skušnjavo po samoiluziji, kolikor pač mislimo, da lahko same sebe spoznamo tako, da v množici normalnih diskurzov prepoznamo tiste deskripcije, ki se nam prilegajo. Za Heideggra, Sartra in Gadamerja je objektivno raziskovanje povsem mogoče in pogosto tudi realno: lahko le pripomnimo, da nam to po njihovem mnenju priskrbi samo nekatere izmed možnih načinov opisovanja nas samih in da nekateri med temi načini lahko ovirajo proces izoblikovanja.

220

Če naj ocenimo takšno »eksistencialistično«⁶ pojmovanje objektivnosti, bi lahko rekli, da je po tem pojmovanju treba objektivnost jemati kot ustreznost norm obrazloževanja (izjav ali dejanj), ki jih nahajamo v zvezi z nami. Ta ustreznost postane sporna in iluzorična le takrat, ko jo imamo za kaj več od tega, se pravi za način, kako priti do nečesa, kar bi normalne prakse upravičevanja »utemeljilo«⁷ na nečem drugem. Taka »utemeljevalna podlaga«⁸ naj bi po splošnem prepričanju ne potrebovala upravičevanja: tako jasna in razločna je, da velja za »filozofski temelj«. To je iluzija, ne le zaradi tistega razširjenega absurdnega prepričanja v predstavo o poslednjem upravičenju, ki se opira na nekaj neupravičljivega, ampak tudi zaradi neke konkretnje absurdnosti: misli, da ima slovar, ki ga uporabljata današnja znanost, današnja morala ali kar koli drugega, privilegirano zvezo s stvarnostjo in da je s tem že kaj več kot preprosta množica opisov. Če se strinjamo z naturalisti glede dejstva, da redeskripcija ni »sprememba bistva«, moramo zaradi doslednosti po-

⁵ J. P. Sartre, *Bit in nič*, 2. del, 5. poglavje, 5. par. in Sklepna beseda.

vsem opustiti sam pojem »bistva«. ⁶ Uveljavljena filozofska strategija, ki je lastna marsikateremu naturalizmu, pa, nasprotno, išče pot, ki naj bi pokazala, da je naša kultura zares dojela bistvo človeka, to pa zato, da bi vse nove in nesoizmerljive slovarje lahko zreducirala na čisto »nekognitivno« ornamentalistiko. ⁷ »Eksistencialistično« pojmovanje je koristno, ker razglaša, da nimamo nikakršnega bistva, to pa nam omogoča enakovredno vrednotenje deskripcij človeka v kateri izmed (ali vseh) naravoslovnih znanosti in različnih alternativnih deskripcij, ki nam jih nudijo pesniki, romanopisci, globinski psihologi, kiparji, antropologi in mistiki. Prve ne veljajo za privilegirane, češ da je (vsaj danes) več konsenza v znanosti kot v umetnosti, marveč sodijo preprosto v repertoar samodeskripcij, ki jih imamo na razpolago.

To točko lahko imamo tudi za sežetek splošnega prepričanja, da oseba sebe ne more imeti za vzgojeno – *gebildet* –, če pozna samo dosežke sodobnih normalnih naravoslovnih ved. Gadamerjeva *Resnica in metoda* se začenja s preučevanjem vloge, ki jo je odigrala humanistična tradicija pri tem, da je pojem *Bildung* dobil pomen »nečesa, kar je namen samemu sebi«. ⁸ Da bi ta pojem razumeli, nam mora biti jasen smisel relativnosti deskriptivnih slovarjev glede na obdobja, na tradicije, na zgodovinske okoliščine. Humanistična tradicija vzgoje to omogoča, ne omogoča pa ga učenje dosežkov naravoslovnih ved. Ko si enkrat pridobimo ta občutek za relativnost, pojma »bistva« ne moremo več jemati zares, niti ne predstave, da je naloga človeka v skrbni predstavitvi bistev. S svoje strani nas naravoslovne vede prepričujejo, da vedo, kaj smo in kaj smo lahko – v tem smislu, da zmorejo predvideti in nadzorovati ne le naše obnašanje, ampak tudi njegove meje (predvsem pa meje našega označevalnega jezika). Gadamerjev poskus, da bi preklical zahtevo po »objektivnosti« na področju duhoslovnih ved, je usmerjen v to, da se nam nenormalno raziskovanje ne bi zdelo sumljivo že zato, ker je nenormalno.

⁶ Na žalost Sartre ni razvil svojega uvida, da je človek bitje, čigar bistvo je, da nima nobenega bistva, in te trditve ni razširil na vsa bitja. Če slednjega ne dodamo k prvi trditvi, dobimo občutek, da Sartre vztraja pri starem metafizičnem razlikovanju med duhom in naravo v drugi preobleki, ne pa da preprosto trdi, da je človek vedno svoboden, izbirati si nove opise (zase, poleg opisov za druge stvari).

⁷ Zdi se mi, da je Dewey edini med temi, ki jih običajno imamo za »naturaliste«, brez take reduktivne drže, čeprav vseskozi razpravlja o »znanstveni metodi«. Njegova posebna zasluga je bila ta, da je ostal dovolj heglovski, da naravoslovne znanosti ni razglasil za lastnico notranje poti k bistvu stvari, hkrati pa je še ostal dovolj naturalist, da je ljudi razumeval v darwinovskem duhu.

⁸ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 32.

Tak »eksistencialistični« poskus umestitve objektivnosti, racionalnosti in normalnega raziskovanja v širši okvir naše potrebe po vzgojenosti in oblikovanosti je pogosto v nasprotju s »pozitivističnim« poskusom ločevanja med dojetjem dejstev in sprejemanjem vrednot. S pozitivističnega vidika se Gadamerjeva predstavitev zgodovinsko učinkujoče zavesti ne zdi kaj prida različna od ponavljanja splošne predstave, da bi ne vedeli, kaj s sabo, četudi bi poznali vse objektivno resnične deskripcije sebe samih. S tega gledišča *Resnica in metoda* (pa tudi 6. in 7. poglavje v tej knjigi) ne bi bila nič drugega kot preveč dramatično poudarjanje tega, da nam normalna znanost, četudi bi zadostila vsem potrebam po obrazložitvi, še vedno pušča svobodo, črpati svojo moralo iz tako upravičenih izjav. Z Gadamerjevega, Heideggrovega in Sartrovega vidika pa ima razlikovanje med dejstvom in vrednoto to vrzel, da nas nujno vodi v zmedo o tem, da so poleg deskripcij, ki jih nudijo dosežki normalne znanosti, možne tudi alternativne deskripcije.⁹ To razlikovanje namiguje na to, da nam takoj, ko so »dejstva v redu«, ne preostane nič drugega kot »nekognitivno« sprejetje določene drže – neka izbira, ki je ni moč racionalno postaviti pod vprašaj. To pa zakriva dejstvo, da je uporaba množice resničnih izjav za opisovanje nas samih že sama po sebi izbira neke drže do sebe: vsaka raba neke določene množice resničnih izjav pomeni sprejetje neke določene drže. Edinole predpostavka o obstoju slovarja brez vsakršnega vrednostnega določila, ki bi bil sposoben te množice »faktičnih« izjav narediti soizmerljive, bi bila pogoj, da bi se pozitivistična delitev na dejstva in vrednote, na verjetja in drže lahko izkazala za možno. Filozofska izmišljotina, češ da imamo tak slovar tako rekoč že na jeziku, je z vidika vzgoje naravnost katastrofalna. Sili nas k misli, da se ljudje delimo na poznavalce resničnih izjav na eni strani in osebe, ki izbirajo lastno življenje, dejanja, umetnine, na drugi. Taka nenaravna ločevanja onemogočajo zjasnitev pojma izoblikovanja, predvsem pa nas navajajo k misli, da izoblikovanje nima nič opraviti z racionalnimi sposobnostmi, ki jih uporabljamo v normalnem diskurzu.

Gadamerjev poskus, da bi se otrese klasične predstave o človeku, poznavalcu bistev, zato med drugim predstavlja tudi prizadevanje, da se osvobodimo ločevanja med dejstvom in vrednoto, da sprejmemo »odkritje dejstev« kot enega od zasnutkov izoblikovanja med vsemi drugimi. To je razlog, da se Gadamer toliko ukvarja z razgrajevanjem Kantovega ločevanja med vednostno, нравstveno in estetsko sodbo. Vprašanja, ali naj sprejmemo Kantovo »mrežo« ali

⁹ Glej Heideggrova razmišljanja o vrednotah v *Biti in času* in 2. del, 1. pogl., 4. par. Sartrove *Biti in nič* in jih primerjaj z Gadamerjevimi opazkami o Webu v *Resnici in metodi*.

naj jo damo stran, ni moč rešiti z dokazom. Ni »normalnega« filozofskega diskurza, ki bi dajal skupno podlago soizmerljivosti za tiste, ki imajo znanost in izoblikovanje za »racionalno« oz. »iracionalno«, in za tiste, ki imajo raziskovanje objektivnosti za možnost med možnostmi, za možnost, ki jo gre upoštevati pri zgodovinsko učinkujoči zavesti. Če take skupne podlage ni, nam preostaja le to, da pokažemo, kako se druga stran kaže z našega stališča. Se pravi: vse, kar lahko storimo, je to, da smo hermenevtični do opozicije – da poskusimo pokazati, kako so tiste čudne, ali paradoksalne, ali žaljive stvari, ki jih govorijo, povezane s tistim, česar ne izrečejo, in kako bi se nam kazale njihove besede, ko bi jih prevedli v naš alternativni idiom. Takšna hermenevtika s polemičnim nadihom je skupna Heideggrovemu in Derridajevemu poskusu dekonstrukcije izročila.

2. Filozofija kot sistematika in filozofija kot vzgoja

Hermenevtični vidik, po katerem pridobivanje resnice izgublja svoj pomen in se kaže kot komponenta vzgoje, je mogoč samo, če smo že zavzeli neko drugo stališče. Vzgoja se mora začeti z akulturacijo. To pomeni, da sta iskanje objektivnosti in samozavestna gotovost družbenih praks, v katerih je umeščena objektivnost, prva nujna koraka k temu, da postaneš *gebildet*. Najprej se moramo ugledati *en-soi* – preko deskripcije izjav, ki jih naši vrstniki imajo za objektivno resnične –, šele nato se smemo vprašati, kako naj se vidimo *pour-soi*. Podobno se tudi ne moremo vzgojiti, preden ne odkrijemo marsičesa v zvezi z deskripcijami sveta, ki jih nudi naša kultura (se pravi, ne da bi se naučili dosežkov naravoslovja). Kasneje lahko morda pripišemo manjši pomen »stiku s stvarnostjo«, to pa si lahko privoščimo šele po tistem, ko smo šli skozi stopnje najprej implicitne, nato pa eksplicitne in samozavedajoče se skladnosti z normami diskurzov, ki nas obdajajo.

Rad bi poudaril to banalno dejstvo – se pravi, da se mora vzgoja, tudi revolucionarjeva ali prerokova, nujno začeti z akulturacijo in konformizmom, preprosto zato, da ima lahko »eksistencialistična« teza garantirano referenco, ko trdi, da je normalno udeleževanje v normalnem diskurzu samo zasnitek, način eksistiranja v svetu. Jamstvo za to prepoznamo v zatrjevanju, da je nenormalni in »eksistencialni« diskurz do normalnega vselej parazitski in da je možnost hermenevtike vselej parazitska glede na možnost (in morda glede na resničnost) epistemologije ter da se vzgoja venomer poslužuje snovi, ki jih zajema iz

vselejšnje kulture. Preskusiti možnost nenormalnega diskurza *ex novo*, ne da bi znali prepoznati svoje nenormalnosti, je blazno v najbolj dobesednem in strašnem pomenu besede. Hoteti biti po vsej sili hermenevtičen tudi tam, kjer bi morala biti primerna prav epistemologija (se pravi, postati nesposobni, da dojamemo normalen diskurz v okviru njegovih lastnih motivacij, in zato biti sposobni le, da ga dojamemo znotraj našega nenormalnega diskurza) sicer ni blazno, a izgleda neotesano. Zavzetje eksistencialističnega pristopa do objektivnosti in racionalnosti, tako kot to počenjajo Sartre, Heidegger in Gadamer, je smiselno, če je to zavestna oddaljitev od norme, ki smo jo dobro dojeli. »Eksistencializem« je v *svoji srži reaktivno* miselno gibanje, ki se določa samo v nasprotju do tradicije. Na tem mestu nameravam to nasprotje posplošiti v nasprotje med filozofi, katerih delo je bistveno konstruktivno, in filozofi, katerih delo je bistveno reaktivno. Zato bom razvijal nasprotje med filozofijo, ki sloni na epistemologiji, in filozofijo, ki ima za svoje izhodišče dvom o tem, kar epistemologija zahteva, tj. kontrast med »sistematičnimi« in »izoblikovalnimi« filozofijami.

224

V vseh kulturah z zadostno stopnjo samorefleksivnosti najdemo ljudi, ki si izberejo določeno področje ali množico praks, ga imajo za paradigmo človekovega delovanja, nato pa skušajo pokazati, kako bi se ostala kultura s tem lahko okoristila. Za osrednjo smernico zahodne filozofske tradicije je bila ta paradigma *vednost*: razpolagati z resnično upravičenimi verjetji, ali še boljše, s tako globoko prepričljivimi verjetji, da bi bilo njihovo upravičenje že odveč. Kasnejše filozofske revolucije so v okviru te usmeritve povzročili filozofi, ki so jih stimulirala nova kognitivna dejstva. Pomislimo npr. na novo odkritje Aristotela, na Galilejevo mehaniko, na razvoj samozavedanja zgodovinopisja iz 19. stoletja, na Darwinovo biologijo, na Tomaževo uporabo Aristotela pri usklajevanju patrističnih nauk, na kritiko sholastike s strani Descartesa in Hobbesa, na iluministično predstavo, češ da branje Newtona že po naravi podira trinoštvo, na Spencerjev evolucionizem, na Carnapov poskus premagovanja metafizike z logiko – vse to so poskusi novega oblikovanja preostale kulture o modelu najnovejših kognitivnih dosežkov. Zahodni filozof iz te »glavne usmeritve« se navadno izraža takole: ker je bila ta-in-ta smer raziskovanja tako presunljivo uspešna, pogledjmo, kako bi se dalo po njenem vzorcu preoblikovati vsa raziskovanja in vso kulturo, tako da bi objektivnost in racionalnost zmagala na področjih, ki so jih prej senčile konvencije, vraževernost in pomanjkanje človeškim zmožnostim primerne epistemološkega razumevanja, ki bi pomagalo pri natančni predstavitvi narave.

Na obrobju zgodovine moderne filozofije najdemo osebnosti, ki sicer ne predstavljajo kake posebne »tradicije«, a so si vseeno podobne v svojem nezaupanju do predstave, da je bistvo človeka v tem, da je spoznavalec bistev. Take osebnosti so Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey in pozni Wittgenstein. Te filozofe pogosto obtožujejo relativizma in cinizma. Sami večkrat dvomijo o napredku in predvsem o najnovejših tezah, češ da je ta-in-ta stroka dokončno razjasnila naravo človekovega spoznavanja, tako da bo zdaj razum vendarle prepočil vsa druga področja človekovega delovanja. Ti pisci so netilci dvoma: tudi ko bi ljudje upravičili resničnost verjetega o vsem tistem, kar nam je treba vedeti, najbrž ne bi dosegli nič več kot usklajenost z dnevnimi normami. Pri teh mislecih pa je živ historicistični občutek, ki v »vraževerju« tega stoletja prepozna zmagoslavje razuma iz prejšnjega, pa tudi relativistični občutek, po katerem zadnji slovar najnovejših znanstvenih dosežkov ne predstavlja privilegiranih predstav bistev, ampak je le eden izmed potencialno neskončnih slovarjev, s katerimi je mogoče opisati svet.

Filozofe sredinske smeri bom poimenoval »sistematike«, obrobne pa bom imenoval »vzgojne«. Obrobni in pragmatični filozofi so skeptični predvsem *do sistematične filozofije*, do celotnega načrta univerzalne soizmerljivosti.¹⁰ Veliki sodobni vzgojni in obrobni filozofi so Dewey, Wittgenstein in Heidegger. Vsi trije nam domala ne dopuščajo, da bi njihovo misel sprejeli kot razsojanje o tradicionalnih filozofskih problemih ali kot kak konstruktiven predlog za filozofijo kot stroko, ki sloni na sodelovanju in je usmerjena k napredku.¹¹ Ti

225

¹⁰ Prim. odlomek iz dela *Le Jardin d'Epicure* (Anatole France), ki ga Jacques Derrida navaja na začetku svoje knjige *La Mythologie Blanche (Marges de la Philosophie)*, Paris 1972, str. 250): »Ko metafiziki spravijo skupaj nov jezik, so podobni bruslačem, le da namesto nožev in škarij ob svojem kamnu brusijo kovance in medalje. S kovancev obrusijo vtisnjene zapise in podobe. Ko na denarju ne moremo več prepoznati Viktorije, Vilhelma ali francoske republike, stvar obrazložijo takole: novci nimajo več nič specifično angleškega, nemškega ali francoskega, ker smo jih odtrgali času in prostoru; zdaj ne veljajo več npr. pet frankov, saj je njihova vrednost neprecenljiva, neskončno širše pa je tudi področje njihove uporabe.«

¹¹ Prim. Gadamerjevo polemično držo do »subjektivizacije estetike« v Kantovi tretji Kritiki in jo primerjaj s Heideggrovimi opazkami glede razlikovanja med fiziko, logiko in estetiko iz Pisma o humanizmu. Ko primerja Heideggerja in Wittgensteina, Apel trdi, da sta oba »poklicala na zagovor zahodno metafiziko kot teoretično panogo« (*Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, I, str. 228). Svojih trditev o Deweyju, Wittgensteinu in Heideggerju nisem podprl z obširnejšimi interpretacijami. To sem poskusil v naslednjih spisih: *Keeping Philosophy Pure*, »Yale Review«, 1976, str. 336–356; *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, »Review of Metaphysics« 30, 1976, str. 280–305; *Dewey's Metaphysics*, v: *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, ur. St. M. Cahn, Hanover, N.H. 1977.

filozofi se poigravajo s klasično podobo človeka, s podobo, ki vključuje sistematično filozofijo, poigravajo se z iskanjem univerzalne soizmerljivosti v dokončnem slovarju. Taki misleci so zagovorniki teze, da besede pridobivajo svoj pomen od drugih besed, ne pa na podlagi lastnega predstavnostnega karakterja; iz tega pa izhaja korolarij, da slovarji pridobivajo svoje pravice od ljudi, ki jih uporabljajo, ne pa od tega, ker so še posebno primerni za opisovanje stvarnosti.¹²

Razlikovanje med sistematičnimi in vzgojnimi filozofi se ne ujema z razlikovanjem med normalnimi in revolucionarnimi filozofi. Druga ločnica postavlja Husserla, Russella, poznega Wittgensteina in poznega Heideggerja skupaj na isto (»revolucionarno«) stran. Tu me zanima razlika med dvema vrstama revolucionarnih filozofov. Na eni strani so revolucionarni filozofi, ki ustanovljajo nove šole z normalno in profesionalizirano filozofijo. Taki filozofi občutijo nesoizmerljivost svojega novega slovarja glede na stare slovarje kot prehodno težavo, ki jo je treba pripisati pomanjkljivostim predhodnikov, sicer pa ji je usojeno, da jo institucionalizacija novega slovarja odpravi. Na drugi strani so veliki filozofi, ki zavračajo misel, da bi lahko njihov slovar kdaj bil institucionaliziran ali da bi lahko njihove spise imeli za soizmerljive s tradicijo. Husserl in Russell (tako kot Descartes in Kant) sta filozofa prve vrste. Pozni Wittgenstein in pozni Heidegger (tako kot Kierkegaard in Nietzsche) sta filozofa druge vrste.¹³ Veliki sistematični filozofi so konstruktivni in ponujajo argumentacije. Veliki vzgojni filozofi so reaktivni in ponujajo satire, parodije in aforizme, vedoč, da bodo njihova dela izgubila svojo bistveno funkcijo, ko ne bo več aktualna doba, na katero so zastavili svojo reakcijo. Taki filozofi so *namenoma* obrobni. Veliki sistematični filozofi, tako kot veliki znanstveniki, gradijo za večnost. Veliki vzgojni filozofi pa rušijo za lastno generacijo. Sistematični filozofi čutijo potrebo, da bi lastno delo zasnovali po varni poti znanosti. Vzgojni filozofi pa čutijo potrebo, da bi se sprostili za tisti občutek čudenja, ki ga filozofi včasih znajo vzbuditi: čudenje, da je nekaj novega pod soncem, nekaj, kar *ni* natančna predstava tega, kar je že bilo, nekaj, česar (vsaj trenutno) ni moč obrazložiti in kar je komajda moč opisati.

¹²To Heideggerovo stališče glede jezika je prevzel in didaktično preobrazil tudi J. Derrida v *Glasu in fenomenu*.

¹³Fascinacija, ki prihaja od človeka, ki je znal presanjati samo idejo zahodne filozofije – od Platona namreč –, je povezana z dejstvom, da še ne vemo, kaj neki je bil sam kot filozof. Četudi *Sednega pisma* ne upoštevam, ker je nepristno, to skrivnost oživlja že samo dejstvo, da danes, po celnem tisočletju komentarjev, še nihče ne ve natanko, kaj je v njegovih dialogih povedano le za šalo.

Sam pojem vzgojnega filozofa je pravzaprav paradoksen. Platon je označil filozofa kot nasprotje pesnika. Filozof lahko navaja razloge, lahko argumentira svoje teze, lahko se upraviči. Zato sistematični in argumentativni filozofi trdijo, da sta Nietzsche in Heidegger lahko kar koli, nista pa *filozofa*. Argument »to ni pravi filozof« normalni filozofi uporabljajo zoper revolucionarne. Uporabljali so ga pragmatisti proti logičnim pozitivistom, pozitivisti proti »filozofom navadnega jezika«. Vsakokrat se ga bo uporabljalo, ko bo v nevarnosti udobni profesionalizem. V tem smislu je le retoričen izgovor, ki ne pove kaj več od dejstva, da imamo tu pred seboj predlog nesoizmerljivega diskurza. Ko pa ga uporabljamo proti vzgojnim filozofom, ima obtožba realno moč. Problem vzgojnega filozofa je pravzaprav ta, da bi nam moral kot filozof nuditi argumentacije, sam pa si želi nuditi le drugačno množico terminov, *ne da bi* si upal zatrjevati, da ti termini predstavljajo nove in natančne predstave za bistva (npr. za bistvo same filozofije). Tak filozof tako rekoč ne prekrši samo pravil normalne filozofije (šolskih filozofij svoje dobe), ampak tudi nekakšno nadpravilo: pravilo, po katerem lahko predlagamo spremembo pravil samo takrat, ko smo ugotovili, da stara niso več primerna za obravnavane argumente, ko ne ustrezajo več stvarnosti in onemogočajo razrešitev večnih vprašanj. V nasprotju s sistematičnimi filozofi se vzgojni filozofi izkažejo za nenormalne na tej ravni. Taki filozofi se nočejo predstaviti kot odkritelji kake nove objektivne resnice (npr. v zvezi s tem, kaj naj bi bila filozofija). Predstavljajo se kot filozofi, ki delajo nekaj različnega in pomembnejšega od ponujanja predstav, kaj naj bi bile stvari. Pomembnejšega pa zato, ker po njihovem mnenju sam pojem »natančne predstave« ni najprimernejši, da bi premislili to, kar filozofija dela. V tem smislu si upajo reči, da se to dogaja, ker »iskanje natančnih predstav o nečem« (npr. o »najsplošnejših potezah stvarnosti« ali o »naravi človeka«) predstavlja *netočno* predstavo filozofije.

Medtem ko si tudi najmanj pretenciozni revolucionarji, tako kot njihovi predhodniki, lahko privoščijo mnenje o marsičem, so vzgojni filozofi prisiljeni spraviti na slab glas že sam pojem mnenja, tako da se hkrati ognejo lastnemu mnenju o tem, da imaš neko mnenje.¹⁴ V tem tiči nekakšna zadrega, stvar kot taka pa ni nemogoča. Wittgenstein in Heidegger jo rešita kar dobro, recimo takole: ko nekaj izjavimo, s tem še ne izrekamo nujno mnenja. Morda preprosto *nekaj rečemo* – kot udeleženci v pogovoru, ne pa kot sodelavci pri raziskavi. Reči kako stvar najbrž ne pomeni zmeraj reči, kako stvari so. Oba filozofa

¹⁴ Heideggrova *Doba podobe sveta* je najboljša diskusija o zagati, v katero sem pravkar zabredel.

predlagata, naj se navadimo opazovati, kako ljudje govorijo stvari, naj bodo dobre ali slabe stvari, ne da bi v tem videli pozunanjenja notranjih predstav o stvarnosti. Ta predlog pa je pravzaprav omejen samo na te izjave same: kmalu po tem bi se ne smeli več imeti za tiste, ki *vidijo* na tak način, obenem pa ne pogledajo več nobene druge stvari. Iz jezika moramo povsem iztrebiti vizualne metafore, predvsem tiste, ki se nanašajo na zrcaljenje.¹⁵ Da bi to lahko storili, se moramo dokopati do takega razumevanja jezika, ki naj iz njega izključi ne samo njegov karakter pozunanjenja notranje predstave, ampak tudi vsak vidik predstave sploh. Opustiti moramo pojem ustrezanja, ujemanja, bodisi v zvezi s povedmi bodisi v zvezi z mislimi; povedi naj nam bodo prej povezane z drugimi povedmi kot pa s svetom. Izjavo »to ustreza stvarjem, take so stvari« moramo imeti za standardno čestitko, ki je je deležen uspeli normalni diskurz, ne pa za zvezo, ki bi jo proučevali ali po njej stremeli v drugačnem diskurzu. Poskus, da to čestitko razširimo tudi na dejstva iz *nenormalnega* diskurza, je podoben čestitanju sodniku za moder sklep tako, da mu pustimo napitnino: to bi kazalo pomanjkanje olike. Misliti, da imata Wittgenstein in Heidegger mnenje o stvarnosti, pravzaprav ne pomeni zmotiti se o tem, kako je s stvarmi, marveč pokazati slab okus. Če ju obravnavamo tako, ju spravljamo v neprijeten položaj, da se zazdita že kar malce smešna.

228

Morda pa je *prav*, da se zdita smešna. Kako pa naj vemo, kdaj se moramo vesti zelo obzirno, kdaj pa vztrajati pri moralni dolžnosti, da naj vsakdo ima svoje mnenje? To je podobno kot vprašati se, kdaj lahko vemo, ali nas kdo, ki je zavrnil naše norme (npr. norme družbenega ustroja, ali spolnih navad, ali načinov pogovora), moralno žali, ali pa je to nekaj, kar moramo (vsaj začasno) spoštovati. Tega ne moremo vedeti, kolikor se nanašamo na splošne principe. Nismo sposobni npr. vnaprej vedeti, ali bomo morali prekiniti pogovor oz. osebno razmerje v primeru, ko je bilo kaj rečeno ali storjeno, saj vse je odvisno od tega, kako do tja pridemo. Tovarištvo vzgojnih filozofov pri razgovoru je alternativa temu, da nanje gledamo kot na ljudi z določenim mnenjem glede zadev, ki veljajo za splošno zanimive. Da bi modrost ločili od ljubezni do prerekanja in da njen uspeh ne bi bil v tem, da bi našla slovar, ki bi bil primeren za predstavitev bistva, moramo to modrost imeti za praktično modrost, ki jo potrebujemo, da se lahko udeležujemo razgovora. Vzgojno filozofijo lahko

¹⁵ V novejših spisih Derrida razmišlja prav o tem, kako se ogniti takim metaforam. Tako kot Heidegger v *Pogovoru z Japoncem* se tudi Derrida včasih ukvarja s predstavo o prvenstvu vzhodnih jezikov in ideografske pisave.

gledamo *kot* ljubezen do modrosti, tako da jo imamo za poskus, izogniti se razpadu razgovora v raziskovanje, v izmenjavo mnenj. Vzgojni filozofi ne bodo nikdar mogli pripeljati filozofije k dokončnemu zaključku, znali ji bodo le pomagati, da ne bi zašla na mirno pot znanosti.

3. Vzgoja, relativizem in objektivna resnica

Rad bi še naknadno podprl predlog, da naj nam bodo cilji vzgojne filozofije bolj nadaljevanje razgovora kot pa razkritje resnice. To je lahko tudi odgovor na običajno obtožbo o »relativizmu«, ki ga je deležno podrejanje resnice vzgojnosti. Branil bom tezo, da je razlika med razgovorom in raziskovanjem vzporedna Sartrovemu ločevanju med tem, da si sebe predstavljamo kot *pour-soi*, in tem, da se vidimo kot *en-soi*. Kulturna vloga vzgojnega filozofa je potemtakem ta, da nam pomaga izogniti se samoprevari, češ da s poznavanjem množice objektivnih dejstev lahko spoznamo tudi same sebe. V naslednjem paragrafu bom preskusil obratno pot. Trdil bom, da nam podjetni behaviorizem, naturalizem in fizikalizem, ki sem jih odobravajoč predstavil v prejšnjih poglavjih, ponujajo možnost ogniti se samopravari, češ da nam je dana globoka, skrivna, metafizično obogatena narava, ki nas »nereduktibilno« razlikuje od črnilnikov in atomov.

229

Filozofe, ki dvomijo o tradicionalni epistemologiji, imajo pogosto za ljudi, ki postavljajo pod vprašaj predstavo, da je lahko resnična vsaj ena od teorij, ki med seboj tekmujejo. Težko bi koga našli, ki bi temu zares oporekal. Če jim rečeš, da dosledne ali pragmatične »teorije resnice« dopuščajo možnost, da mnogo medsebojno nezdržljivih teorij lahko zadosti istemu nizu pogojev »resnice«, koherentisti ali pragmatisti navadno odgovarjajo, da nam to le kaže, kako nimamo nobene podlage, da bi izbirali med možnimi kandidatkami za »resnico«. Po njihovem mnenju iz tega izhaja naslednja morala: ni šlo za neadekvatno analizo »resnice«, marveč za to, da obstajajo določeni izrazi – npr. »resnična teorija«, »prava stvar« –, ki so z intuitivnega in slovničnega vidika izraženi v ednini, čeprav ni množice nujnih in zadostnih pogojev, ki bi lahko določila njihovo enotno referenco. To naj nas – tako pravijo – ne vznemirja. Nihče ne misli, da obstajajo nujni in zadostni pogoji za določitev npr. edine reference »najboljše stvari, ki bi jo Vi morali storiti v oni precej kočljivi situaciji«, čeprav lahko navedemo verjetne pogoje, ki lahko skrajšajo seznam nezdržljivih kandidatov v medsebojnem tekmovanju. Zakaj naj bi isto ne

veljalo za reference o »tem, kar bi bil moral storiti v oni strašni moralni dilemi«, ali »za dobro življenje« ali pa za »tisto, iz česar je zares sestavljen svet«?

Uvideti, da je relativizem na preži pri slehernem poskusu izdelave pogojev resnice, dejanskosti ali dobrote, ki naj ne ponuja izključno pogojev individualizacije, pomeni sprejeti »platonski« pojem transcendentalnih izrazov, o katerem sem že razpravljal (6. paragraf v 6. poglavju). Prisiljeni smo domnevati, da prave reference teh izrazov (Resnično, Dejansko, Dobro) nimajo nikakršne zveze z obrazložljivimi praksami, ki so se uveljavile med nami. Platonsko hipostaziranje vodi v dilemo: z ene strani naj filozof poskuša najti kriterije, kako se dokopati do teh edinih referenc, z druge strani pa razpolaga le z napatili uveljavljene prakse (npr. najboljše etične ali znanstvene misli v tistem trenutku), kaj bi lahko ti kriteriji bili. Filozofi se s tem obsojajo na sizifovstvo: pravkaršnja izpostavitve transcendentalnega termina je namreč že takoj označena kot »naturalistična prevara«, kot mešanje bistva in akcidence.¹⁶ Po mojem mnenju lahko najdemo nit, ki nas pripelje do vzroka te samouničevalne obsesije, in sicer če upoštevamo tole: tudi tisti filozofi, za katere je intuitivna nemoč, da bi našli pogoje za določitev »edine stvari, ki jo je treba narediti«, že razlog za zavračanje »objektivnih razlogov«, neradi priznavajo, da ni mogoče najti meril za določitev, katera je edina resnična teorija o svetu, in da je to razlog, da zavrnemo »objektivno fizično realnost«. Toda pravzaprav bi to morali priznati, saj sta omenjena pojma s formalnega vidika ekvivalentna. Razlogi za in proti sprejetju »sporazumne« držbe do moralne resnice so isti razlogi, ki dopuščajo upoštevanje resničnosti fizičnega sveta. Zdi se mi, da je poanta v tem, da se ob nepravičnem ravnanju običajno opravičujemo, češ da nas določa fizična stvarnost, ne pa vrednote.¹⁷ Kaj pa ima ta pogojenost opraviti z objektivnostjo, z adekvatno predstavo in z ujemanjem? Po mojem nič, razen če ne zamenjamo *stika* s kako stvarnostjo (z vzročno neintencionalno in z opisom nepovezano zvezo) za *opravek* s stvarnostjo (opisovati, obrazložiti, predicerati in spremeniti – vse to izvršujemo v obliki deskripcije). Če fizično stvarnost jemljemo kot Peircejevo »Drugost«, kot pritisk brez mediacij, smisel te besede nima kaj opraviti s smislom, po katerem naj bi bil med vsemi našimi načini deskripcije ali obračunavanja s fizično stvarnostjo »en sam pravi način«. Manko deskripcije zamenjamo za natančnost posredovanja, zamešamo ga za privilegij, ki

¹⁶ Prim. klasično delo W. Frankena *The Naturalistic Fallacy*, »Mind«, 68, 1939.

¹⁷ Glede tega, kar kaže na določeno pogojevanje s strani vrednot, trdijo precej reduktivno, da gre le za preoblečeno telesno stvarnost (npr. za nevtralne zveze ali za žleze, ki jih je programiralo pogojevanje s strani staršev).

je inherenten določeni deskripciji. Samo tako lahko nesposobnost, da bi ponudili pogoje določitve pravega opisa materialnih stvari, zamenjamo za pomanjkanje občutka za trdnost stvari.

Sartre nam pomaga razumeti, zakaj je to zamenjevanje tako pogosto in zakaj njegove posledice zaznamuje tolikšna moralna gorečnost. Predstava o »pravilnem načinu opisovanja in obrazložitve stvarnosti«, ki jo domnevno vsebuje naša »intuicija« smisla »resnice«, je po Sartrovem mnenju opisovalna obrazložitvena predstava, ki se nam vsiljuje tako grobo, kot nam nagaja kamenje pod nogami. Če gremo na področje vizualnih metafor, sodi med take predstave misel, da z razodeto stvarnostjo ne razpolagamo nejasno kot v zrcalu, ampak tako rekoč neposredno, tako neposredno, da si tega ni moč niti predstavljati, tako da sta vsak diskurz in deskripcija že odveč. Ko bi mogli vednost iz diskurzivnega dejstva, ki ga dosegamo s stalnim popravljanjem idej in besed, spremeniti v nekaj tako neizprosne, kot je pretresenost ali prešinjenost s pogledom, ki nas pušča brez besed, resda ne bi več nosili odgovornosti izbire med medsebojno konkurirajočimi si idejami in besedami, med teorijo in slovarji. Ta poskus, da bi se otesli odgovornosti, je to, kar Sartre opisuje kot poskus, da bi se spremenili v stvar – *être-en-soi*. Taka nekoherentna predstava z epistemologovega vidika vodi k razumevanju dostopa do resnice kot domene *nujnosti*, naj bo to »logična« nujnost transcendentalnega epistemologa ali pa »fizikalna« nujnost evulucijskega, »naturalistično usmerjenega« epistemologa. Po Sartru silna potreba po tem izpričuje željo, da bi se znebili tiste svobode, s katero si lahko posameznik vsekakor zgradi alternativno teorijo ali slovar. Prav zato pa imajo vzgojnega filozofa, ki razgalja nedoslednost te potrebe, za »relativista«, za neresnega človeka, ki se ne strinja s splošnim upi, da je težavnosti izbire usojeno izginiti. Prav tako kot imajo moralnega filozofa, za katerega je krepost samorazvitje v aristotelskem smislu, za človeka, ki se ne zanima za sebi podobne vrstnike, je zanje tudi čisti behavioristični epistemolog človek, ki se ne strinja z univerzalnim prizadevanjem za objektivno resnico.

Sartre razširja naše razumevanje vizualne metaforizacije, ki je izoblikovala vprašanja zahodne metafizike, in nas usposobi za to, da ugledamo, zakaj so te podobe vselej skušali prerasti. Predstava o Zrcalu narave brez sence je predstava o zrcalu, ki ga ne bi bilo moč ločiti od tega, kar se v njem zrcali. To bi potemtakem sploh ne bilo zrcalo. Kot opozarja Sartre, je predstava o človeku, čigar duh naj bi bil takšno zrcalo brez senc in bi se tega *zavedal*, pravzaprav predstava o Bogu. Takšno bitje ne srečuje *nič* različnega, nič takega, kar bi mu

vsiljevalo izbiro določene države ali deskripcije. Sploh ne bi bil potrebno ali sposobno izbirati med dejanji in deskripcijami. Lahko ga imenujemo »Bog«, če mislimo na prednosti takega stanja, ali pa »čisti stroj«, če mislimo na njegove hibe. Iskanje soizmerljivosti namesto razgovora, ki je sposoben samonadaljevanja (raziskovanje, kako odpraviti potrebo po nadaljnjih redeskripcijah, s tem da ugotovimo, kako reducirati vse *možne* deskripcije na eno samo), s tega vidika predstavlja poskus bega pred stanjem človeka kot človeka. Opustiti prepričanje, da mora filozofija pokazati naravno konvergenco vsakega možnega diskurza v soglasju, tako kot to dela normalno raziskovanje, bi pomenilo opustiti prepričanje, da smo kaj več kot le ljudje. Pomenilo bi opustiti platonske pojme Resnice, Dejanskosti in Dobrega kot entitete, ki jih ni mogoče niti zdaleč zrcaliti v zdajšnjih praksah in verjetjih, pa tudi stopiti korak nazaj v »relativizem«, za katerega so pojmi »resničnega«, »dobrega«, »dejanskega« le koristni pojmi, ki jih zajemamo iz teh praks in verjetij.

232

Tu se vračam k predlogu, s katerim sem sklenil zadnji paragraf: bistveni cilj vzgojne filozofije naj bo ohranjanje razgovora, ne pa odkritje objektivne resnice. V perspektivi, za katero se borim, je ta resnica normalni izid normalnega diskurza. Vzgojna filozofija ni samo nenormalna, ampak tudi reaktivna, saj je smiselna, le kolikor je protest zoper poskuse prekinitve dialoga. Ti poskusi nam kot cilj predlagajo univerzalno soizmerljivost, ki naj bi jo dobili preko hipostaziranja kake privilegirane množice deskripcij. Nevarnost, ki jo vzgojni diskurz skuša pregnati, je nevarnost, da določen slovar, določen način razmišljanja o sebi, ljudi varljivo navaja na predstavo, da bo od tega trenutka dalje vsak diskurz lahko normalen, oz. bo nasploh moral biti normalen. Zamrznitev kulture kot posledica tega bi v očeh vzgojnih filozofov pomenila razčlovečenje človeških bitij. Vzgojni filozofi se strinjajo z Lessingovo izbiro neskončnega *stremljenja* k resnici, nasprotujejo pa »popolni Resnici«. ¹⁸ Za vzgojnega filozofa je absurdna že sama misel, da lahko pridemo do »popolne Resnice«, ker je absurden platonski pojem resnice kot tak. Absurden je tako, kot je absurden pojem resnice o stvarnosti, ki ni stvarnost znotraj določenega opisa, pa tudi kot pojem resnice, ki zadeva stvarnost v luči kake privilegirane deskripcije, tako da postanejo nekoristne vse druge deskripcije, saj se privilegirana izkaže za soizmerljivo z vsako med njimi.

¹⁸Ta izbira je pri Kierkegaardu postala prototip za izbiro »subjektivnosti« v nasprotju s »sistemom«.

Misliti, da filozofiji zadostuje prav ohranjanje odprtosti dialoga in da je modrost v večini razgovaranja, pomeni imeti ljudi prej za ustvarjalce novih diskurzov kot pa za bitja, ki jih je treba natančno opisati. Meniti, da je resnica naloga filozofije (se pravi resnica, ki zadeva izraze, ki so primerni za dokončno soizmerljivost vsega človekovega raziskovanja in delovanja), pomeni imeti ljudi prej za objekte kot pa za subjekte. Navsezadnje to pomeni misliti, da bivajo predvsem *en-soi*, ne pa *pour-soi* in *en-soi* obenem, skupaj kot opisani predmeti in opisujoči objekti. Meniti, da nam bo filozofija omogočila, da lahko razumemo subjekt, ki opisuje, enako kot objekt, ki je opisan, pomeni misliti, da lahko vse možne deskripcije postanejo soizmerljive s pomočjo enega samega deskriptivnega slovarja, se pravi slovarja same filozofije. Kajti samo če si tako predstavljamo univerzalno deskripcijo, bomo lahko istovetili ljudi znotraj določenega opisa z »bistvom« človeka. Samo izhajajoč iz take predstave se lahko zdi smiselna predstava o človeku kot imetniku nekega bistva, pa naj imamo to bistvo tudi za spoznavalca bistev ali pa ne. Tudi če rečemo, da je človek hkrati subjekt in predmet, tako *pour-soi* kot *en-soi*, ne pridemo do pravega bistva nas samih. Platonizmu ne moremo uiti tako, da rečemo, da je naše bistvo v tem, da »nimamo nobenega bistva«, kolikor skušamo to opazko nato uporabiti kot podlago za konstruktiven in sistematski poskus odkritja nadaljnjih resnic o človeških bitjih.

»Eksistencializem« – in vzgojna filozofija sploh – je potemtakem lahko *samo* reaktiven. V samoprevaro pa pade vsakič, ko poskuša kaj več kot le napotiti razgovor v nove smeri. Te nove smeri bodo morda povod za nove normalne diskurze, nove vede, nove programe filozofskega raziskovanja, tako pa tudi za nove objektivne resnice. To pa ni poanta vzgojne filozofije, marveč le njen stranski podprodukt. Bistveno je vselej isto: opravljati družbeno delo, ki ga je Dilthey imenoval »razbiti skorjo konvencije«, se pravi, ne dovoliti, da bi se človek slepil, češ da samega sebe ali kar koli drugega lahko spoznava mimo opcijskih deskripcij.

4. Vzgoja in naturalizem

V sedmem poglavju sem trdil, da se ne bi bilo slabo znebiti ločevanja med duhom in naravo v smislu ločitve med človekom in drugimi stvarmi ali razlikovanja dveh delov v človeku. To ločevanje ustreza ločevanju med hermenevtiko in epistemologijo. Tu se k temu vračam zato, da bi poudaril, kako so

pravkar predelani »eksistencialistični« nauki skladni z behaviorizmom in materializmom, ki sem ju branil v prvih poglavjih. Bili so filozofi, ki so si želeli biti hkrati sistematični in vzgojni, a so ti nazirani vseeno imeli za neskladni, zato so predlagali, naj poskusimo v témo filozofskega raziskovanja spremeniti svoje zaznavanje sebe samih kot bitij za-sebe, se pravi kot bitij, ki so sposobna refleksije in izbire pri alternativah.

Velik del novejšje filozofije – pod oznako »fenomenologije«, ali »hermenevtike«, ali obojega skupaj – se je poigraval so to neposrečeno zamislijo. Habermas in Apel sta npr. pokazala nove načine, kako bi lahko morda zgradili novo vrsto transcendentalnega gledišča. To bi nam omogočilo, da izpeljemo to, kar je Kantu spodletelo, ne da bi padli v scientizem ali historizem. Poleg tega so filozofi, za katere sta bila Marx in Freud osebnosti, ki sodita v »sredinski tok« filozofije, zvečine poskušali razviti kvaziepistemološke sisteme, osredotočene na Marxovo in Freudovo ugotovitev, da sprememba vedenja izhaja iz spremembe samodeskripcije. Ti filozofi menijo, da je tradicionalni epistemologiji usojeno, da človeka »popredmeti«. Zato si nadejajo najti za epistemologijo drug predmet, ki bi lahko bil za »refleksijo« to, kar je bila tradicija za »popredmetujoče spoznavanje«.

234

Vztrajal sem pri dejstvu, da ne gre za to, da nadomestimo predmet epistemologije, marveč za to, da se otresemo predstave, da se mora filozofija osredotočiti na odkrivanje kake stalne strukture raziskovanja. Zlasti bi morali opustiti misel, da filozofija zna razložiti to, česar znanost ne zmore. Iz mojega zornega kota je poskus razvitja »univerzalne pragmatike« ali transcendentalne »hermenevtike« zelo sumljiv. Ta poskus nam nemara obljublja prav to, kar nam Sartre predstavlja kot povsem nemogoče: možnost, da vidimo svobodo kot naravo (povedano manj skrivnostno: možnost, da gledamo, kako ustvarjamo slovarje in jih izbiramo po »normalni« optiki, v kateri vidimo nas same *znotraj* teh slovarjev). Izhodišče takih poskusov je po mojem mnenju pravilno preučevanje objektivnega spoznavanja prek normalnega razgovora, se pravi kot elementa v vzgoji; toda taki poskusi kasneje pogosto izražajo bolj ambiciozne zahteve. Naslednji odlomek iz Habermasa je primer tega: »Funkcije spoznavanja v univerzalnih kontekstih praktičnega življenja je mogoče uspešno analizirati samo v okviru na novo formulirane transcendentalne filozofije. To, mimogrede, ne implicira empiristične kritike zahteve po absolutni resnici. Kolikor lahko pri naravoslovju in kulturoloških vedah kognitivne interese določimo in analiziramo s pomočjo razmisleka o logiki raziskovanja, ti interesi

lahko legitimno zahtevajo svoj 'transcendentalni' status. Empirični status dobijo, takoj ko jih analiziramo kot izid naravne zgodovine – se pravi, ko jih analiziramo v smislu kulturne antropologije.«¹⁹

Osebnost bi prej zagovarjal nasprotno, da problem ni v odkrivanju splošnih in sinoptičnih načinov »analize funkcij spoznavanja v univerzalnih kontekstih praktičnega življenja«, marveč v tem, da je vse, kar potrebujemo, pravzaprav samo kulturna antropologija (v širokem smislu, ki naj zaobjema tudi zgodovino umnosti).

Habermas in njegovi somišljeniki menijo, da je predlog, naj se oklepamo empiričnega raziskovanja, notranje zaznamovan z »objektivistično iluzijo«. Prepričani so, da sta tako Deweyjev pragmatizem kot Sellarsov in Feyerabendov »znanstveni realizem« proizvoda neadekvatne epistemologije. Z mojega gledišča je velika Deweyjeva, Sellarsova in Feyerabendova zasluga v tem, da so krenili v smer neepistemološke filozofije in so to pot delno tudi prehodili, tako da so opustili vsako upanje v »transcendentalno«. Habermas trdi, da »transcendentalno utemeljevanje« filozofije pomeni »sprijaznjenje z nizom neizogibnih subjektivnih pogojev, ki z ene strani omogočajo teorijo in jo z druge strani omejujejo, saj je tovrstna transcendentalna utemeljitev vselej nagnjena h kritiki predrznega samorazumetja.«²⁰ Natančneje povedano, ta prevelika domačnost je v misli, da »obstaja nekaj takega kot zvestoba stvarnosti v smislu, ki ga postulira filozofski realizem. Teorije resnice, ki slonijo na ujemanju, težijo k hipostaziranju dejstev kot bitnosti v svetu. Razkrinkanje objektivističnih iluzij tovrstnega pojmovanja spada med namene in v notranjo logiko epistemologije, ki pretresa pogoje izkustva, možnega izkustva kot takega. Sleherni obliki transcendentalne filozofije si zamišlja, da preko analize kategorialne strukture predmetov možnega izkustva identificira pogoje objektivnosti izkustva.«²¹

235

Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn in drugi junaki iz te knjige vedo vsak za svoj način, kako zmanjšati »zvestobo stvarnosti v smislu, kot ga postulira filo-

¹⁹ J. Habermas, *Spremna beseda* k drugi izdaji dela *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973, str. 410. Glede kritike Habermasovih stališč, ki je vzporedna z mojo, prim. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin 1969, str. 20 isl. (Na Theunissenca me je opozoril Raymond Geuss.)

²⁰ Prav tam, str. 411.

²¹ Prav tam, str. 408–409.

zofski realizem«, nihče med njimi pa ne meni, da bi to bilo mogoče »preko analize kategorialne strukture predmetov možnega izkustva«.

Zdi se mi, da je temeljna napaka programov Habermasovega kova (tako kot pri Husserlovem pojmu »fenomenologije sveta življenja«, ki naj bi znala ljudi nekako opisati na »pred«-znanstven način) prepričanje, da se lahko naivnemu filozofskemu realizmu in pozitivističnim redukcijam izognemo samo, če sprejmemo nekaj takega, kar je podobno Kantovemu transcendentalnemu gledišču. Da uresničimo te kar pohvalne namene, ne potrebujemo Kantovega »epistemološkega« razločevanja med empiričnim in transcendentalnim glediščem; prej potrebujemo njegovo »eksistencialistično« razločevanje, ki se tiče ljudi: z ene strani jih obravnava kot empirične subjekte, z druge pa kot moralne subjekte.²² Normalni diskurz znanosti je vselej moč dojemati na dva različna načina: kot uspešno iskanje objektivne resnice ali pa kot razgovor med razgovori, kot enega od mnogih zasnutkov, za katere si prizadevamo. Prvo gledišče sodi v normalno prakso normalne znanosti. Tu se ne zastavljajo vprašanja o moralni izbiri ali o vzgoji, saj so ta vprašanja že vključena v tihi in »samogotovi« mandat, ki je poverjen subjektu pri iskanju objektivne resnice. Drugo gledišče je tisto, po katerem zastavljamo vprašanja, kot so: »Katera je bistvena točka?«, »Katero moralo naj potegnemo iz poznavanja svojega načina delovanja in delovanja druge narave?«, »Kaj moramo narediti iz samih sebe, ko enkrat spoznamo zakone našega obnašanja?«

236

Izvorna napaka sistematične filozofije je vselej bila prepričanje, da mora na ta vprašanja odgovoriti neka nova (»metafizična« ali »transcendentalna«) opisna ali pojasnjevalna govorica (npr. v zvezi s »človekom«, »duhom« ali »govorico«). Ta poskus odgovora na zahteve po razlagi s pomočjo odkrivanja novih objektivnih resnic, ta poskus odgovora na zahteve po razlagi moralnega subjekta s pomočjo opisovanja neke privilegirane dimenzije stvarnosti predstavlja tipično obliko hinavščine, ki je lastna filozofu, njegov poseben način, da moralno izbiri zamenja s psevdoaktom spoznavanja. Kantova veličina je bila v tem, da je zmožni prodreti v »metafizično« obliko tega poskusa, tako da je

²² Wilfrid Sellars si upravičeno pomaga s tem kantovskim ločevanjem, ko vztraja pri tem, da je osebnost prej stvar tega, da si »nekdo izmed nas«, da spadaš na območje praktičnih imperativov oblike »delaj tako, kot če vsi ...«, kot pa aspekt določenih organizmov, ki ga je moč izolirati z empiričnimi sredstvi. Ta trditev se večkrat ponavlja v tej knjigi, zlasti v 4. paragrafu 4. poglavja. Glej Sellarsov *Science et Metaphysics*, London/New York 1968, 7. poglavje, in esej »Science and Ethics« v *Philosophical Perspectives*, Springfield, III, 1967.

razrušil tradicionalni modus pojmovanja razuma kot pripravljalca moralne vere. Kant nam je znanstveno resnico prikazal kot nekaj, kar ne more nikdar odgovoriti na našo zahtevo po argumentu, po obrazložitvi, po dokazu, da naše izbire slonijo na *poznavanju* narave sveta. Na žalost je Kant svojo diagnozo znanosti prevedel v odkritje »nezaobidljivih subjektivnih pogojev«, ki naj jih razkrije refleksija o znanstvenem raziskovanju. Žal je Kant tudi mislil, da obstaja postopek izbire v moralnih dilemah (čeprav ne na temelju *spoznavanja*, kolikor naše razumevanje kategoričnega imperativa ni *spoznavno* dejanje).²³ Kant je s tem osnoval nove oblike filozofske hinavščine – s »transcendentalnimi« poskusi, da bi našel pravi, resnični jaz, je nadomestil »metafizične« načine, kako nekje najdemo »svet«. Z vtihotapljenim istovetenjem moralnega subjekta in transcendentalnega in konstitutivnega jaza pa je utrl pot čedalje kompleksnejšim postkantovskim poskusom redukcije svobode na naravo, redukcije izbire na vedenje, redukcije *za-sebe* na *v-sebi*. To je pot, ki sem je skušal zapreti, tako da sem nezgodovinsko in togo razlikovanje med naravo in duhom, med »popredmetujočo znanostjo« in refleksijo, med epistemologijo in hermenevtiko preoblikoval v zgodovinsko in prehodno razlikovanje med domačim in neobičajnim, med normalnim in nenormalnim. Tak pristop nam teh in podobnih razlikovanj ne kaže kot zarezo med dvema področjema raziskovanja, marveč kot ločitev med raziskovanjem in nečim, kar *ni* raziskovanja, ampak prej začetno izpraševanje, iz katerega izhajajo (ali ne izhajajo) raziskovanja in novi normalni razgovori.

237

Če bi to tezo hotel predstaviti tako, da bi se prikazale njene povezave z naturalizmom, bi lahko rekel, da so pozitivisti po vsej pravici menili, da je metafiziko treba nujno izrebiti, kolikor nam »metafizika« pomeni poskus nuditi vedenje o nečem, česar znanost ne more spoznati. To je namreč poskus najti govorico, ki bi spojila prednosti normalnega s prednostmi anormalnega – uskladila intersubjektivno gotovost objektivne resnice z vzgojnim karakterjem neupravičljive in brezpogojne moralne zahteve. Potreba, da filozofija krene na varno pot znanosti, je istovetna s poskusom, da platonsko shemo moralne izbire, ki jo moramo razumeti kot dojetje objektivnih resnic o posebni vrsti predmeta (ideje Dobrega), kombiniramo z obliko intersubjektivnega in demo-

²³ Prim. razločevanje med vedenjem in nujnim verjetjem v *K.d.r.V.*, A824–B852 isl., predvsem pa Kantovo rabo izraza *Unternehmung* kot sopomenke za drugi navedeni pojem. Zdi se mi, da ta razdelek iz prve Kritike daje največji pomen znamenitemu odlomku o negaciji razuma kot sprostitvi vere v Bxxx. Marsikje pa je Kant nedosleden in govori o praktičnem razumu kot o nečem, kar je sposobno razširiti naše vedenje.

kratičnega sporazuma, kakršnega najdemo v normalni znanosti.²⁴ Filozofije, ki bi v ničemer ne bila vzgojna in ki ne bi igrala nobene vloge pri etičnih izbirah, kot je izbira za vero ali nevero v Boga, sploh ne bi mogli imeti za *filozofijo*, marveč samo za posebno obliko znanosti. Takoj ko se kak tovrsten program udejanji in filozofija stopi na varno pot znanosti, se filozofija spremeni v dolgovezno akademsko specialnost. Sistematična filozofija sebe ovekoveča tako, da venomer ostaja na sredi poti med opisovanjem in razlago, med spoznavnim dejanjem in izbiro, med pravilnim dojetjem dejstev in tem, da ljudem govori, kako naj živijo.

Potem ko smo pojasnili to bistveno točko, lahko bolje vidimo, zakaj se je epistemologija uveljavila kot bistvo sistematične filozofije. Epistemologija predstavlja poskus, da ovrednotimo obrazložitvene modele v okviru normalnega razgovora, in sicer kot *nekaj več* od tega, da so zgolj modeli, zato jih skušamo vpreči v nekakšno moralno prizadevanje: za Stvarnost, Resnico, Objektivnost, Um. Nasprotno pa pomeni biti v epistemologiji behaviorist to, da gledaš na normalni znanstveni diskurz naših dni preko dvojne optike in ga vidiš bodisi kot serijo modelov, izbranih iz različnih zgodovinskih razlogov, bodisi kot dostop do objektivne resnice, pri čemer »objektivna resnica« ni nič več in nič manj kot najboljša ideja za razlago tega, kar se dogaja. S stališča epistemološkega behaviorizma je edina resnica Habermasove trditve, da znanstveno raziskovanje omogočajo in omejujejo »neizogibni subjektivni pogoji«, ta, da to raziskovanje omogočajo prakse upravičevanja in da imajo te prakse možne alternative. Toda taki »subjektivni pogoji« nikakor niso »neizogibni«, ni jih treba odkrivati z »refleksijo o logiki spoznavanja«. Pravzaprav so to le dejstva, ki jih kaka družba, ljudje istega poklica, ali kaka druga združba jemlje kot veljavno podlago za trditve določene vrste. Take matrike različnih strok obravnava »kulturna antropologija« s svojimi empirično-hermenevtičnimi metodami. Za omenjene združbe so taki subjektivni pogoji spojina splošnih praktičnih imperativov (npr. plemenski tabuji, Millove metode) in utečenih normalnih teorij o subjektu. Z vidika zgodovinarja idej ali antropologa so to empirična dejstva, ki zadevajo verovanja, želje in prakse določene skupine ljudi. Gre za medsebojno nezdržljivi stališči, v tem smislu, da obeh ne moremo hkrati zastopati. Pravzaprav pa tudi ni razloga ali potrebe, da bi jih integrirali v

²⁴ Pred tem vzgibom so takoj klonili sami pozitivisti. Ko so trdili, da so etična vprašanja nespoznavna, so menili, da njihovi napadi na tradicionalno filozofijo s tem pridobijo kvaziznanstveni status. S tem pa so sami postali tarča samonanašajoče se kritike, ki zadeva njihovo »cmotivno« uporabo izraza »nespoznaven«.

višjo sintezo. Združba lahko niha od enega gledišča k drugemu (s tem v procesu »refleksije« »objektivira« svoje pretekle jaze in proizvaja nove resnične izjave za svoje aktualne jaze). To pa ni skrivnosten proces, ki bi zahteval novo razumevanje človekovega spoznavanja, marveč čisto navadno dejstvo, da so ljudje sposobni dvomiti o tem, kar delajo, in da se začnejo o tem pogovarjati na načine, ki so neuskladjivi s tistimi, ki so jih uporabljali prej.

To velja tudi za nove, najbolj spektakularne in neprijetne diskurze. Ko vzgojni filozofi kot Marx, Freud in Sartre ponujajo nove razlage običajnih modelov razlaganja naših dejanj in izjav in ko te razlage sprejmemo in integriramo v naše življenje, tedaj sami postanemo očitni primeri fenomena spremembe slovarja in obnašanja, do katere pelje refleksija. Kot sem trdil v 7. poglavju, ta fenomen ne zahteva nikakršnega novega razumevanja konstruiranja ali potrjevanja teorij. Če rečemo, da smo same sebe spremenili z interiorizacijo nove samodeskripcije (uporabljajoč izraze, kot so »buržujski«, »samouničujoči« ali »samega sebe varajoči intelektualci«), to še kar drži. To pa ni nič bolj presunljivo od dejstva, da so ljudje podmene botanike spremenili z iznajdbo postopka hibridizacije, ki ga je omogočila botanična teorija, pa tudi ne od dejstva, da so ljudje spremenili lastno življenje s tem, da so iznašli bombe in cepiva. Razmišljanje o možnosti takih sprememb ne zahteva, da ga mora nujno dopolnjevati transcendentni opis narave refleksije. Treba je le zagovarjati dejstvo oz. možnost nenormalnih diskurzov, ki minirajo naše zaupanje v vedenje, pridobljeno z normalnimi diskurzi. Sporna samogotovost, o kateri zdaj govorimo, je preprosto težnja normalnega diskurza, da bi blokiral pretok razgovora, pri tem pa sebe predstavljal kot kanonski slovar za diskusijo danega argumenta. Še natančneje povedano: to je težnja epistemološko utemeljene normalne filozofije po tem, da bi zaprla pot in se uveljavila kot dokončni slovar soizmerljivosti vseh *možnih* racionalnih diskurzov. Samogotovost prve vrste razbijejo vzgojni filozofi, ki postavljajo v luč dvoma samo predstavo o univerzalni soizmerljivosti in sistematični filozofiji.

239

Tvegal bom, da se vam bom zdel do neznosnosti repetitiven, in bom še enkrat poudaril, da ločevanje med normalnim in anormalnim diskurzom ne sovпада z nikakršnim razločevanjem, ki sloni na različnosti predmetov (npr. narava proti zgodovini ali pa dejstva proti vrednotam), metod (npr. objektivacija proti refleksiji), sposobnosti (npr. razum proti domišljiji) ali na katerem koli drugem ločevanju, ki ga sistematična filozofija uporabi za to, da pokaže, kako je bil smisel sveta zajet v objektivni resnici o nekem delu ali modaliteti sveta, za

katero prej nismo vedeli. O *vsaki stvari* se lahko pogovarjamo nenormalno, prav tako kot lahko postane vsaka stvar vzgojna, hkrati pa jo je moč sistematizirati. Razmerje med naravoslovjem in drugimi strokami sem postavil pod vprašaj enostavno zato, ker je bil od Descartesovega in Hobbesovega časa naprej običajni povod za filozofiranje domneva, da je znanstveni diskurz normalen diskurz in da se mora vsak drugi diskurz le-temu priličiti. Ko odpravimo to domnevo, lahko tudi zavržemo različne protinaturalizme, o katerih sem se vam potožil. Natančneje povedano, sposobni smo skupaj zagovarjati naslednje teze:

Vsak diskurz, misel, teorija, poezija, skladba in filozofija se bo pokazala kot povsem opisljiva v čistem naturalističnem smislu. Opis mikroprocesov znotraj človeških individuumov, podobnih procesom med »atomi in praznino«, bo omogočil napoved vsakega zvoka ali pisave, ki ju bo kadar koli mogoče proizvesti. Fantomi ne obstajajo.

Nihče ne bo sposoben predvideti lastnih dejanj, misli, teorij, pesmi itd., dokler jih ne bo določil oz. si jih zamislil. (To ni zanimiva opazka o čudaški naravi človeških bitij, ampak pravzaprav banalna posledica pomena izrazov »določiti« in »zamisliti si«). Zatorej ni upanja (oz. nevarnosti), da bi človeka poznavanje samega sebe *v-sebi* vodilo k temu, da ne bo več *za-sebe*.

240

Cel niz zakonov, ki omogočajo ta predvidevanja, skupaj s popolnim opisom (v smislu atomov-in-praznine) vseh človeških bitij nikoli ne bi predstavljal vse »objektivne resnice« o človeških bitjih, niti popolne serije resničnih predvidevanj o njih. Vsekakor bi namreč ostalo še toliko drugih nizov objektivnih resnic (nekateri bi bile koristne za napovedovanje dejstev, druge ne), kolikor bi bilo nesoizmerljivih terminov, v katerih bi lahko izpeljali normalno raziskovanje človeških bitij (npr. vsi tisti slovarji, s katerimi določamo verjetja in želje, kreposti in lepoto).

Nesoizmerljivost prinaša nereduktibilnost, ne pa nezdržljivosti: propad poskusa »redukcije« teh različnih slovarjev na slovar »temeljne ravni« znanosti v smislu »atomov in praznine« ne meče sence dvoma na kognitivni status znanosti ali metafizični status predmetov znanosti. (To velja tako za estetsko vrednost pesmi kot za verjetja ljudi, za vrline in želje).

Montaža *per absurdum* vseh teh objektivnih resnic kot taka še ni nujno vzgojna. Iz take montaže bi lahko izhajala podoba sveta brez smisla in brez morale;

njena navidezna morala bi bila povsem odvisna od posameznika: resnično ali neresnično bi bilo to, kar bi se zdelo resnično ali neresnično njemu. Objektivno resnično ali neresnično pa ne bi moglo biti dejstvo, da stvar »zares ima« smisel ali moralo oz. da je nima, lahko se opredelimo glede tega, ali poznavanje sveta, lastno kakemu človeku, temu človeku daje občutek za to, kaj je treba narediti s svetom oz. v svetu, ni pa moč reči, ali je to *potrebno*.

Strah pred znanostjo, pred »scientizmom«, pred »naturalizmom«, pred samoobjektivacijo, pred tem, da te presežek vednosti iz osebe spremeni v stvar – vse to je strah pred normalizacijo diskurza. Se pravi strah, da res obstajajo pritrudilni ali nikalni odgovori na vsa vprašanja, ki si jih zastavljamo: v tem primeru bi bil človek vreden toliko, kolikor pozna resnico, vrl pa toliko, kolikor so njegova verjetja resnična in upravičena. To pa je strašno, ker izključuje sleherno možnost, da bi bilo pod soncem kaj novega, vsako možnost, da bi bilo človekovo bivanje prej dejstvo estetike kot pa čiste kontemplacije.

Nevarnosti nenormalnega diskurza pa ne izhajajo iz znanosti ali naturalistične filozofije, marveč od pomajkanja hrane in od tajnih policij. Če obstajajo knjižnice in če se človek lahko sprošča in uči, se razgovor, ki se začneja pri Platonu, ne bo sklenil v samopopredmetenju: ne zato, ker vidiki sveta ali človeka ne morejo biti predmeti znanstvenega raziskovanja, marveč zato, ker svobodni in neobremenjeni razgovor spontano poraja nenormalni diskurz, tako kot iskre spontano letijo v nebo.

241

5. Filozofija v razgovoru človeškega rodu

Pričujočo knjigo zaključujem z namigom na znamenito Oakeshottovo delo.²⁵ To delo povzema navdih, s katerim bi po mojem mnenju veljalo prediskutirati filozofijo. Mnogo tega, kar sem povedal v zvezi z epistemologijo in njenimi možnimi zamenjavami, predstavlja poskus, da bi izpeljali nekaj korolarijev Sellarsovega nauka, po katerem takrat, »kadar določen dogodek ali stanje označimo kot dogodek ali stanje *spoznavanja*, ne ponujamo njegovega empiričnega opisa, marveč ga postavljamo v logični prostor razlogov, razlage in možnosti razlage povedanega«. ²⁶

²⁵ Glej M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, v: *Rationalism and Politics*, New York 1975.

²⁶ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London and New York, 1963, str. 169.

Če spoznavanja nimamo za posedovanje bistva, ki naj bi ga opisali znanstveniki in filozofi, ampak – tako kot narekujejo utečeni modeli – prej za pravico do verjetja, tedaj smo na pravi poti, da *razgovor* ugledamo kot poslednji kontekst, v okviru katerega je treba zajeti spoznavanje. Žariščna točka našega preučevanja se tedaj premakne od razmerja med ljudmi in predmeti njihovega raziskovanja k razmerju med alternativnimi modeli razlage, od tod pa k dejanskemu spreminjanju modelov, ki predstavljajo zgodovino duha. To nas vodi k vrednotenju tega, kako je Sellars opisal svojega mitičnega junaka Jonesa, človeka, ki naj bi izumil *Zrcalo narave* in s tem omogočil začetek novoveške filozofije: »Mar bralec v Jonesu ne prepozna samega Človeka, ki je na pol poti od kruljenja in stokanja v jami do tankomiselnega in raznolikega razgovora v sprejemnici, v laboratoriju in delovni sobi, do razgovora Henryja in Williama Jamesa, Einsteina in filozofov, ki so s svojim prizadevanjem, da bi našli *arche* onkraj razgovora, ustvarili najbolj čudno dimenzijo med vsemi«. V pričujoči knjigi sem ponudil nekakšen prologomenon k zgodovini filozofije, katere središče naj bi bila epistemologija kot epizoda v zgodovini evropske kulture. Takšna filozofija sega nazaj do Grkov in se stransko razvija v vsakovrstne nefilozofske panoge, ki so se prej ali slej tudi same začele predstavljati kot zamenjava za epistemologijo in posledično za filozofijo. Te epizode zato ne smemo preprosto istovetiti z »novoveško filozofijo« kot nekakšnim iz učbenikov vzetim modelnim nizom velikih filozofov od Descartesa do Russella in Husserla. Kljub temu pa prav ta nit predstavlja tisto mesto, na katerem je raziskovanje temeljev spoznavanja najbolj izrazito. To je razlog, zakaj je večina mojih poskusov dekonstrukcije podobe *Zrcala narave* imela opraviti prav s temi filozofi. Poskusil sem pokazati, kako je njihova potreba, da bi si utrlj pot v *arche* onkraj razgovora, ukoreninjena v potrebi po tem, da bi socialne prakse razlaganja dojemali kot nekaj, kar presega golo prakso. Pozoren sem bil predvsem na izraze te potrebe v novejši literaturi analitične filozofije. Iz tega torej ne more slediti nič več kot prologomenon. Pravo zgodovinsko preučevanje bi zahtevalo kulturo širino in veščino, ki ju ne posedujem. Vseeno pa upam, da je ta prologomenon zadosten prikaz razvitja sodobnih nastavkov filozofske misli kot dogodkov, pojavljajočih se na določeni stopnji razgovora – razgovora, za katerega ta misel včasih ni vedela in morda nekoč spet ne bo vedela zanje.

Dejstvo, da lahko nadaljujemo razgovor, ki ga je začel Platon, ne da bi diskutirali o argumentih, za katere je Platon menil, da je o njih nujno diskutirati, pojasnjuje razliko med dojetanjem filozofije kot glasú v razgovoru in dojetanjem filozofije kot stroke, kot *Fach*, kot področja poklicnega raziskovanja.

S Platonom začeti razgovor se je sicer razširil na več glasov, kot bi si jih Platon sploh kdaj lahko predstavljal, zato pa tudi na argumente, o katerih Platon sploh ni mogel nič vedeti. »Subjekt« – naj bo to astrologija, fizika, klasična filozofija, industrijsko oblikovanje – lahko izkusi različne revolucije, svojim lastnim očem pa se kaže iz trenutnega stanja, tako da se njegova zgodovina nujno izkaže za »progressivni« zapis njegovega postopnega zorenja. To je najpogostejši način pisanja zgodovine filozofije in tudi sam se ne morem pohvaliti, da sem se pri zarisovanju svojega predloga za pisanje zgodovine takemu progressizmu povsem izognil. Upam pa, da sem pokazal, kako lahko imamo vse to, s čimer se ukvarjajo filozofi v svojem progresističnem prepričanju, da je s tem filozofija vselej (recimo nezavedno) imela opraviti, za izid določenih zgodovinskih okoliščin, za obliko razgovora.²⁷ Tako podoba ima razgovor že kar lep čas, lahko pa bi se obrnil tudi v drugo smer, ne da bi ljudje s tem izgubili svoj um ali stik z »dejanskimi vprašanji«.

Zanimanje za filozofijo ali za posebnega genialnega filozofa, ki je povod za razgovor, se spreminja in se bo spreminjalo tako, da tega poteka ni mogoče vnaprej predvidevati, saj je odvisen od okoliščin. Te okoliščine objema prostor med fiziko in politiko. Ločnice med strokami se bodo prepletale in premaknile, nastale bodo nove stroke po zgledu uspešnega Galilejevega poskusa, da bi v 17. stoletju postavil »čisto znanstvena vprašanja«. Pojma »filozofskega smisla« in »čistega filozofskega pomena«, tako kot ju uporabljamo danes, sta bila pomenljiva samo v Kantovi dobi. Naše pokantovsko pojmovanje, češ da je epistemologija ali njeni nadomestki v središču filozofije (in da iz tega središča nekako izhajajo npr. etika, estetika in filozofija družbe), je odsev dejstva, da je filozofova samopredstava odvisna od njegove strokovne pozornosti na podobo

²⁷ Dva sodobna avtorja – Michel Foucault in Harold Bloom – postavljata v sredo svojega dela občutek grobe faktičnosti zgodovinskega porekla. Glej H. Bloom, *A Map of Misreading*, New York, 1975, str. 33: »Vse kontinuitete zaznamuje paradoks, da so povsem arbitrarne po svojem izvoru in povsem nazaobidljive v svojih teleologijah. Če se spomnimo tega, kar z oksimoronom imenujemo svoje ljubezensko življenje, nam je stvar tako dobro znana, da nam sploh ni treba posebej dokazovati vseh njenih literarnih določil.« Foucault trdi, da mu njegov način preučevanja zgodovine idej omogoča »vpeljavo pojmov naključja, diskontinuitete in materialnosti znotraj samih korenin mišljenja«. Najtežje je prav to, da v zgodovini *filozofije* ugledamo grobo kontingenco, že zato, ker je od Hegla naprej zgodovina filozofije »progressivna« ali »regresivna« (kolikor s tem mislimo na Heideggrovo sprejemanje Heglovega opisa napredka): vselej jo spremlja občutek nezaobidljivosti. Če bi si mogli ne samo želeti, da si bomo nekoč zgradili trajen, nevtralen, nezgodovinski, k soizmerljivosti nagnjen slovar, kot zgodovinski fenomen, tedaj morda zgodovine filozofije ne bi več pisali tako dialektično in čustveno kot doslej.

Zrcala narave. Brez Kantovega prepričanja, da lahko filozof reši *quaestiones juris* o pravicah vse druge kulture, se ta samopredstava razblini. Ta predpostavka temelji na misli, da obstaja nekakšno razumevanje bistva spoznavanja – tisto razumevanje, ki ga Sellars ima za nemogoče.

Opustiti podobo filozofa kot nekoga, ki o spoznavanju ve nekaj, česar enako dobro ne ve nihče drug, bi pomenilo opustiti prepričanje, da ima njegov glas pravico do tega, da je deležen večje pozornosti kot glasovi drugih udeležencev razgovora. Pomenilo pa bi tudi opustitev misli, da obstajajo »filozofska metoda«, »filozofska tehnika« in »filozofsko gledališče«, ki poklicnega filozofa *ex officio* usposablja, da posreduje zanimiva mnenja, npr. o upravičenosti psihoanalize, o legitimnosti določenih spornih zakonov, o rešitvi moralnih dilem, o »razumnosti« zgodovinske ali literarnokritične šol itd. Pogosto je o takih zadevah filozofovo mnenje zanimivo, njegova strokovna filozofska izobrazba pa je pogosto nujen pogoj za izoblikovanje njegovega mnenja. To pa še ne pomeni, da filozofom priznavamo posebno vednost o vednosti (ali o čemer koli že), iz katere bi lahko izhajali njihovi korolariji. To, da imajo koristne in zanimive poglede o marsičem in da nam jih znajo ponuditi ob najrazličnejših priložnostih, filozofom omogoča njihova bližina z zgodovinskim ozadjem argumentacij o podobnih temah, pri tem pa je še pomembnejše, da so argumentacije v zvezi s podobnimi temami posejane z zgledanimi filozofskimi stereotipi: če se med branjem drugi udeleženci razgovora na njih spotaknejo, pa so filozofi tisti, ki že na pamet poznajo njihove prednosti in njihove hibe.

244

Novokantovska podoba o filozofiji kot poklicu je torej zaobjeta v podobi »duha« ali »govorice«, ki zrcali naravo. Potemtakem se lahko zdi, da epistemološki behaviorizem in iz njega izhajajoče zavračanje zrcalnih podob implicirata tezo, da biti filozof ni ali ne sme biti poklicna dejavnost. Ta posledica pa ni nujna. Poklici lahko preživijo paradigme, ki so jih oživile. Potreba po docentih, ki so prebrali velike filozofe preteklosti, povsem zadostuje kot jamstvo nadaljnega obstoja filozofskih inštitutov, vse dokler bodo obstajale univerze. Prava posledica vse večje izgube zaupanja v podobo zrcala bi bila le »inkapsulacija« problemov, ki jih je ta podoba proizvedla v določeni zgodovinski dobi. Ne vem, ali smo dejansko pri koncu neke take dobe. To bo odvisno od tega – tako menim –, ali bomo Deweyja, Wittgensteina in Heideggra jemali resno. Zna se zgoditi, da bo genialni revolucionar spet oživil podobo zrcala in »sredinski tok« sistematične filozofije. Morda pa bo kantovska podoba filozofa kmalu zatonila, tako kot je zatonila srednjeveška podoba duhovnika. Če se to zgodi,

tudi sami filozofi ne bodo več zares jemali misli, da je filozofija sposobna nuditi »utemeljitve« ali »obrazložitve« vsej drugi kulturi ali razsojati o *quaestiones juris* v okviru področij drugih strok.

Katera koli že od teh možnosti bo obveljala, ni nevarnosti, da bi se filozofija »izčrpala«. Religije ni bilo konec z razsvetljenstvom in slikarstvo se ni zaključilo z impresionizmom. Četudi je doba od Platona do Nietzscheja inkapsulirana in spravljena v določen »odmik«, tako kot to predlaga Heidegger, in čeprav filozofija 20. stoletja začenja dobivati obraz zmedenega prehodnega stanja (približno tako, kot se nam danes kaže filozofija 16. stoletja), bo tudi po prehodu tega obdobja še vedno obstajalo nekaj, čemur bodo pravili »filozofija«. Kajti čeprav se bodo zanamcem vprašanja v zvezi s predstavami zdela zastarela, tako kot se nam danes zdi zastarelo vprašanje hilomorfizma, bodo ljudje še vedno brali Platona, Aristotela, Descartesa, Kanta, Hegla, Wittgensteina in Heideggra. Nihče ne ve, kakšna bo vloga teh mislecev v razgovoru zanamcev. Nihče ne ve niti tega, ali bo razlikovanje med sistemsko in vzgojno filozofijo preseženo. Morda bo filozofija postala povsem vzgojna: za filozofe se bomo smeli imeti prej glede na to, koliko knjig smo prebrali in prediskutirali, kot pa glede na probleme, ki bi jih radi rešili. Morda pa bomo, nasprotno, odkrili novo obliko sistematične filozofije, ki ne bo imela nič opraviti z epistemologijo, a bo sposobna omogočiti normalno filozofsko raziskovanje. To pa so slej ko prej le spekulacije. Nič od tega, kar sem povedal, ene možnosti ne naredi za bolj možno od druge. Edina točka, pri kateri bi rad vztrajal, je ta, da bi moralno prizadevanje filozofov moralo biti usmerjeno v nadaljevanje razgovora Zahoda, ne pa toliko v vztrajno ohranjanje vloge tradicionalnih problemov novoveške filozofije znotraj njega.