

lahko boš drobil suho jesensko listje
med trepetajočimi potnimi prsti

če ne boš samemu sebi verjel
če ne boš svojega golega telesa
razgalil poševnim jesenskim žarkom
potem je bilo vse zaman
nisi stopal po poti svoje usode

samo zbogom reci
in se za večno skrij v morsko plimo
v vijugu kamnite polžje hiše
v gluhost
gozd te ne bo čul
življenje ti ne bo dalo odmeva

Moč in meje dialoga René Descartes in njegova »okrogla miza«



Dr. Ivo
Fabinc

VSEBINA

- I. Dialoški koncept Dekartovih »Meditacij«
- II. »Dekart? O, tudi tu je že bil!«
- III. Dvomi, nasprotja in kompromisi Dekartovega časa
- IV. Učinkovitost »okrogle mize«
- V. Pouk iz davnine
- VI. Od Dekartove »bajke« do resnice o »Svetu«
- VII. Po 350 letih.

I. Dialoški koncept Dekartovih »Meditacij«¹

V zadnjih letih se svet večkrat vrača k idejnim koreninam zahodne kulture, kadar se znajde na slabo preglednih razpotjih, od koder vodijo široke poti do vedno bolj poglobljene skepse o lastni bodočnosti in le slabo razpoznavne steze do jasnih panoram.

¹ René Descartes – v starejših tekstih Rénatus des Cartes; lat. Cartesius. V tekstu tega eseja: Dekart. »Meditacije« v popolnem izdanju z opombami in odgovori sem obdelal po: Descartes René: »Discours de la Methode suivi par Meditations Metaphysiques. Ernest Flammarion. Paris. (brez letnice). Vsi citati se nanašajo na to izdajo Meditacij. V tudi D. R. »Meditacije« (brez opomb in odgovorov Dekarta) z uvodno besedo Marka Hribarja. Slovenska Matica. Ljubljana 1988 (ponatis iz 1973. leta)

Poleg tega sem upošteval zbirko del Dekarta D. R. »Oeuvres choisies« (I in II) z uvodno besedo Loisa Dimiera. Librairie Garnier Frères. Paris 1943.

Prav tako: D. R. »Philosophische Werke« z uvodno besedo J. H. von Kirchmanna. L. Heimann. Philosophische Bibliothek. zv. 25. Berlin 1870

D. R. »Principes de la Philosophie«. Hachette. Paris 1904. D. R. »Strasti duše«. Grafos. Beograd 1969.

Teorija javne izbire², ki je tudi sodobna teorija družbenega netržnega odločanja, se rada spogleduje s sporočili J. J. Rousseauja in njegove »Družbene pogodbe«, ko kritično preverja mehanizme neposredne in posredne demokracije, ko opozarja na stranpoti birokratizirane družbe in poudarja v tem kontekstu pomen učinkovitega *dialoga* pri iskanju poti iz družbenih dilem.

Pri nas se tega spomnimo ob pogosto slišanim prigovoru, da nam je praksa dialoga, sploh razgovora, tuja in da so bolj v čisljih druga, neposredna sredstva »prepričevanje« svojega bližnjega.

Jean Jacques Rousseau³ (1712–1778), ki ga je življenjska usoda neusmiljeno katapultirala po vseh razsežnostih francoskega dorevolucionarnega obdobja, je s svojimi deli o lastnini kot izvoru neenakosti, o najbolj skritih osebnih doživetjih, o prirodni vzgoji, o prirodni veri in o prirodni pogodbi med ljudmi, razvnel duhove francoskih revolucionarjev. Ostal je tudi poznejšim generacijam primer nosilca navdiha, lepe besede in plemenitih želja, večinoma neuresničenih do današnjih dni. Njegov teoretično napredni model družbene pogodbe se vendar ni po temeljni ideji razlikoval od prav tako na prirodnem interesu oblikovanega modela družbene pogodbe Thomasa Hobbesa, ki omogoča tudi opravičevanje diktature vsake vrste in ki anticipira vizijo monstrozne države leviathanskega tipa.

Še manj sprejemljivo vsebino je ponujal npr. koncept državne – ne družbene – pogodbe jezuita F. Suareza z avtoritativno državno oblastjo, dano od Boga.

Odmaknjeni od grobosti realnega življenja pa so ostali številni dobronamerni projekti utopične zvrsti.

Zato je prav, da se ob takšnih razmišljanjih spustimo od J. J. Rousseauja še sto let nazaj do Renéja Dekarta (1595–1650). To je priložnost, da se spomnimo njegovega razumevanja smisla dialoga – in še posebej znanstvenega dialoga – ob 350-letnici v letu 1641 objavljenih »Meditacij o prvi filozofiji« (Meditationes de prima philosophia – v nadaljnjem tekstu: Meditacije).⁴ V Meditacijah so podani koncept, potek in rezultati povsem nenavadne evropske »okrogle mize«, ki jo je organiziral Dekart kot forum uglednih filozofov, teologov in znanstvenikov prirodnih ved različnih prepričanj, različnih verskih pripadnosti in iz raznih krajev Evrope.

Dekarta so znanstveni in življenjski razlogi spodbujali, da prepričljivo preverja in tako tudi potrjuje upravičenost svojih novih neortodoksnih

Za postumna dela: Renati Des-Cartes. »Opuscula posthuma – Physica et Mathematica«. Amstelodomi (Amsterdam). P.J. Blaev 1704.

O vlogi Dekarta na področju matematike in geometrije: Roberto Torretti; »Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré. Poglavlje: »Descartes' Method of Coordinates«. str. 33–39. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht (Boston) Lancaster. 1978, 1984.

O življenju in delu Dekarta sem poleg uvodnih besed in številnih pomožnih virov uporabljal: »Descartes«, Germaine Lot, Edition Segher. Paris. 1966.

² Kompleksen pregled o dosežkih teorije izbire v: Dennis C. Mueller. »Public Choice II – a Revised Edition of Public Choice«. Cambridge University Press. Cambridge. 1989. Poskus aplikacije na naše razmere: Ivo Fabinc: »The Transition to a New Social Structure«. Ljubljana 1990. Referat za konferenco o teoriji javnega izbora. Bellagio. Italija. (13–15 marec 1990).

³ V npr. Daniel Mourent: Rousseau et l'Oeuvre. Hatier-Boivin. Paris. 1950. Rousseaujevo nemirno življenje, ne brez pregonov, in vloga kreativne intuicije pri stopanju na pot znanstvenega dela sta v mnogem podobna Dekartovi usodi.

⁴ Meditacije (1641) imajo osrednje mesto v trilogiji Dekartovih del splošnega značaja, ki začneja s »Pogovorom o metodi« (1637) in končuje s »Principi filozofije« (1644). Samo »Pogovor o metodi« je napisan v francoščini.

pogledov na neka temeljna vprašanja sveta in človeka v njem. Globoko je verjel v razumnost sveta, ni pa tudi verjel v razumnost vseh ljudi. Bil je kot osebnost dovolj močan, da podvomi tudi o svojih argumentih in dokazovalnih postopkih. Odtod njegov občutek za moč dialoga.

»Meditacije« so kot znanstveno delo nastale tako,

a) da je Dekart predložil v razpravo tekst svojih šestih »meditacij«, ki kot razmišljanje o nekem že obstoječem mišljenju za Dekarta pomenijo poglobljanje njegovih prejšnjih znanstvenih rezultatov, predvsem iz »Pogovora o metodi«;

b) da so opombe, vprašanja in kritične ocene povabljenih k razpravi urejene v sedmih skupinah kot sestavni del »Meditacij«;

c) da je Dekart argumentirano odgovoril vsaki skupini udeležencev v razpravi in s tem branil, pojasnjeval in po potrebi razvijal svoja stališča. Te Dekartove replike so prav tako sestavni del »Meditacij«.

To dialoško oblikovano obsežno delo (osemkrat obsežnejše kot Pogovor o metodi) se mora obravnavati kot celota, ker je le tako možno razumeti Dekartov koncept znanstvene razprave in mesto »Meditacij« v celotnem Dekartovem opusu, kakor tudi profil Dekarta samega kot markantne osebnosti XVII. stoletja, ki je vplivala na miselnost zahodne kulture tudi v naslednjih stoletjih.

Tem izhodiščem je bila prilagojena tudi organizacija te enkratne »okroge mize«, ki je v časih relativno slabih komunikacijskih možnosti zahtevala veliko potrpljenja, vztrajnosti in dobre volje. Zgodovinsko je upravičeno, da povemo, da je bil organizacijsko jedro Dekartovega projekta menih strogega reda minimov⁵ Merin Mersenna (1588–1648), Dekartov prijatelj iz mladih dni in zastopnik njegovih intelektualnih interesov v Franciji, ko je Dekart praktično trajno bival zunaj Francije, znanstvenik, organizator srečanj med znanstveniki, prevajalec Galilejevih »Mehanik« in del grških matematikov, živo nasprotje nekaterim trdoživim dogmatičarjem iz tedanjih institucionaliziranih cerkva, protestantskih nič manj kot katoliških.

Vračaje se k Dekartu in oživljaje dialoški značaj njegovih Meditacij, sem že opredelil okvir, namen in usmerjen domet tega *eseja* o Dekartovi »okrogli mizi«, ki naj bi ocenil tudi učinkovit vpliv tako organiziranega dialoga na Dekarta in na njegovo delo. Želel sem, da razmišljanje o tem prispeva k razumevanju smisla dialoga, njegove moči in tudi meja v današnjih nemirnih časih razburkanosti duha, nizke tolerantnosti in visoke nestrpnosti.

Tako zamišljenemu eseju je prilagojena tudi njegova vsebinska struktura. V uvodnih poglavjih predstavljam splošen pristop k Meditacijam, večdimenzionalni in antidogmatični profil Dekarta in dramatično okolje stare Evrope »dolgega« šestnajstega stoletja v razpadanju in nastajanju drugačne. V osrednjem poglavju je analiziran Dekartov pogled na vlogo dialoga v vsakem raziskovalnem delu in na smisel »okrogle mize« in izbora njenih udeležencev, hkrati pa je dana tudi ocena vsebinskih premikov v Dekartovem znanstvenem horizontu pod vplivom razprav. V zaključnih poglavjih situiram »Meditacije« v dinamizem celotnega Dekartovega opusa, z označevanjem elementov ezoteričnosti v njegovih delih, kar olajšuje razu-

⁵ Red minimov, osnovan za časa Luja XI. je praktical pobožnost, spodbujal znanost.

mevanje njegove »bajke« o svetu in tudi Dekarta samega kot razsvetljenega reformatorja.

II. »Dekart? O, tudi tu je že bil!«

René Dekart je bil briljantna osebnost evropskega prostora in zahodne kulture, ki se šteje med tiste redke iskalce novega in drugačnega, v življenju in znanosti, za katere je še danes upravičeno reči: »O, tudi tu je že bil!«

Bil je človek svojega hitro se spreminjajočega časa, ki je globoko mislil, intenzivno živel in človeško trpel, dvomil in tudi verjel. Razumna je domneva, da je Dekartova usoda navdahnila Goetheja pri ustvarjanju Fausta.

Bil je prvi v trojki z Leibnizom in Spinozo, brez katerih ne bi bilo nove evropske filozofske znanosti.

Bil je tvorec kartezijanskega koordinatnega sistema, revolucioniral je koncept geometrije kot znanosti prostora, s Fermatom je zasnoval algebrsko geometrijo, odprl pota za teorijo krivulj in zakrivljenosti nasploh, uvedel instrumente, prikladne za opis fenomena gibanja v sodobni fiziki in je s pravom uvrščen med predhodnike *neevklidske* geometrije oddaljenega XIX. stoletja Bolya-Lobačevskega, Gaussa, Riemanna, Helmholtza, Hilberta...

Bil je hkrati znanstvenik – empiričar, neustavljiv pri opazovanju in proučevanju dogajanj v »delavnici prirode«, od meteoroloških pojavov in gibanja svetlobe do uporabe Galilejevega izuma »čudovitih očal« in še posebej do seznanjanja s pionirskimi rezultati seciranja človeškega telesa, študija njegove anatomije in z njegovim funkcioniranjem. Postavil je stoletja pred Kantom na znanstvenih premisah zgrajeno kozmologijo z elementi in mehanizmi (turbulence korpuskul!), ki svet povezuje v razumu dosegljivo celoto.

Bil je odkrit, kolikor je bilo po njegovem mnenju potrebno, da pove svojo resnico, vendar dovolj zaprt, da ostane nedojet za tiste, ki bi ga zlorabili. Zato je bil spoštovan in napadan, tudi do danes ocenjevan kot eden najbolj kontroverznih mislecev, zelo pripraven za sprejemanje, češčenje in hvaljenje po »kosih«. Prav s tem so njegovi oboževalci in lažni prijatelji prikrivali svoje slabosti in oblikovali »kartezijanstvo« kot doktrino, ki ni bila nujno Dekartova, ali pa so preprosto predstavljali kot svoje, kar ni bilo njihovo.⁶

Bil je do brezupnosti – za druge – nekonvencionalen. Menil je, da ni »izdelovalec knjig« (»faiseur de livres«). Užival je v bogati korespondenci z velikim številom pametnih in radovednih ljudi po vsej Evropi.⁷ Večletna

⁶ Dekart je večkrat ugovarjal, da ga niso razumeli niti tisti, za katere je mislil, da so ga. Bolj kot živih sopotnikov se je bal svojih postumnih oboževalcev in kritikov in je izrecno sam sebe objavil urbi et orbi kot edinega pravega tolmača svojega nauka. V svojih »Principih filozofije« Dekart izrecno ostro napada Henryja Leroya, ki je v svojih »Fundamenta physicae« napačno prevzel Dekartove dosežke. Danes je tudi znano, da je prevajalec »Pogovora o metodi«, teolog M. Courcelles, falsificiral tekste njegovih pism. V tem je še en smisel »okrogle« mize: dialoški postopek je v izostreni kritični atmosferi tudi samega Dekarta prisiljeval na povsem jasno izražanje in oblikovanje idejnih sporočil tudi za poznejše čase.

⁷ Zgodovinarji in pisci Dekartovega življenja uvrščajo med njegove pokrovitelje in prijatelje, ki so imeli neposreden vpliv na njegovo življenje, Isaaca Beckmana, rektorja v Dordrechtu, ki je opredelil (1628) odhod Dekarta na Nizozemsko, in Constantina Huyggensa, sekretarja in predsednika sveta nizozemskega princa Orleanskega. Zapaženi so obisk Campanelle, že oslabiljenega po zaporih, pozno srečanje s filozofom Blaisom Pascalom (jansenistom), s Comeniusom (češkim filologom), stiki s številnimi matematiki, geometri, zdravniki, filozofi,

korespondenca z nesrečno princeso Elizabeto odkriva mnoge strani Dekarta kot znanstvenika in človeka.⁸

Prav njej je priporočal, da v interesu svojega rahlega zdravja sprejme njegov življenjski recept, ki naj bi mu tudi najbolj pomagal pri pridobivanju znanja: ... »le malo ur dnevno se posvečam mislim, ki zahtevajo razmišljanje, in le malo ur letno mislim, ki zahtevajo samo umovanje, ves preostali čas sem posvečal sproščanju čutov in počitku duha...«. Pa vendar njegovi poznavalci mislijo, da se tega priporočila ni držal.

In ko danes prebiramo njegovo prepričljivo pismo pisatelju Jeanu-Louisu Balzacu – pravo literarno delo –, v katerem opisuje vse prednosti življenja v mestu in odbijajočo Italijo, smo pripravljene, da mu verjamemo, čeprav je velik del življenja na Nizozemskem preživel zunaj mest in čeprav je Švedsko označil kot deželo »medvedov, skal in ledu«. Pa vendar je tudi cenil svojo »izgubljenost« v vrvežu razburljivega Amsterdama in njegove luke, povezane s svetom. Rad je nadvse opazoval, mislil in živel. Tudi tridesetletno vojno naj bi bil doživel kot filozof (»en philosophe«).

Nekaterim se morda zdi napora vredno iskanje notranje povezanosti med začasnim udinjanjem pri protestantskem nizozemskem vladarju in službovanjem v vojski bavarskega katoliškega kralja, ali med prijateljevanjem z Elizabeto iz rodbine pregnanega protestantskega kralja in denarno podporo francoskega katoliškega kralja, ki jo je sprejel pri koncu življenja, po dolgoletnem odklanjanju vabil iz Pariza (»kjer me želi imeti samo kot redko žival«). Pa tudi med ptičje svobodnim življenjem na Nizozemskem in togostjo bivanja na mrzlem švedskem dvoru kraljice Kristine (kjer je prehlajen hitro preminil), katero bolj privlačijo grški pisatelji (zopet ta Aristotel!) kot filozofija, na katero se ne spozna in je Dekart prišel na prošnjo, da jo uvede v njene tajne ... in koliko tega nasprotujočega je še v Dekartovem življenju.

Če bi se ustavili na tej površini dogajanj, bi dobili le zelo površen in neresničen vtis o Dekartovi indiferentnosti do vsega zunanega, verskega in političnega. Drugačne vrste je njegov angažman.

Zato je res, da si lahko Dekarta vsak razlaga po svoje. Storil je vse, da bi ga razumeli na njegov način, predvsem kot vsakega človeka v biti nedoumljivega, tudi kot samega sebi nasprotujočega, nepopolnega in zmotljivega, pa vendar očarljivega v nenehnem iskanju nedosegljivega, kakorkoli bi to nedosegljivo poimenovali.

Zato je zelo težko Dekarta spraviti v kakršenkoli ekskluziven »-izem«. Je kot kakšna bogata, javnosti odprta knjižnica, iz katere si lahko vsak

teologi in z zagovorniki »kartezijanstva« (npr. s Henrijem de Roja-Regiusom, nosilcem katedre za medicino in botaniko na univerzi v Utrechtu). Družil pa se je tudi z »neprimernimi« osebami med študijem v Parizu (s protestantskimi disidenti iz Normandije) pozneje z opatom Picotom (zastopnikom njegovih materialnih interesov v Franciji) in z Des Barreauxom, znanimi po merilih tedanjega časa zaradi »nevzgodnega moralnega vedenja«, kar naj bi vse dopolnilno zbuvalo dvome o Dekartovi objavljeni religioznosti.

⁸ Princeza Elizabeta, hčerka Friedricha IV. (izbornega kneza Pfalza – fr. Palatinata –, ki so ga češki protestanti izbrali za kralja »ene zime« v opoziciji habsburškemu Ferdinandu II. – t. i. »zimski kralj«) in njegove žene Elizabete Stuart (vnukinje Jakoba I., angleškega kralja – 1603/1625 in nečakinje ubitega angleškega kralja Karla I. (1625–1649), ki je po izgubljeni bitki na Beli gori (1620) pobegnila iz Prage z družino na Nizozemsko in živela v Haagu. Princeza Elizabeta je trpela od depresije in umrla pomračenega uma kot opatica luteranskega samostana Herford v Vestfaliji, kjer je zasnova kartezijanski center. Ena od njenih treh sester, Sofija, bodoča hanoveranska vojvodinja, je bila v vplivnih vezah z Leibnizom. Princesi Elizabeti je Dekart posvetil svoje Princepe filozofije.

sposodi ali prepíše, kar misli, da potrebuje, pri tem pa niti ne pomisli na to, da bi dojel tisto, kar knjižnico povezuje, še manj pa, kaj jo napaja.

Ene značilnosti pa Dekartu nihče ne more odreči. To je njegov instinktivni in spoznani odpor proti dogmi, proti institucionalno ali s tradicijo ali kakorkoli drugače »vsiljen« sistem vrednot, pravil obnašanja, ali ne »jasno in določeno« izrečenih misli ljudi, ki jih prodajajo kot resnice. Dekart je bil par excellence *antidogmatik*, ki ni dogmi nasprotoval s svojo dogmo, temveč je ponujal vsakemu človeku – ki to *res* želi – priložnost, da se osvobodi oklepa predsodkov in zamrznjenih, preživelih učenj, pa čeprav mednje sodi tudi nauk velikega in od vseh spoštovanega Aristotela.

III. Dvomi, nasprotja in kompromisi Dekartovega časa

Dekart je s svojim življenjem in z napisanim prispeval k temu, da je populariziran kot filozof integralnega, radikalnega dvoma, kot znanstvenik, ki dvomi o vsem razen o prirojeni resnici: »Mislim, torej sem« (znameniti »Cogito, ergo sum«), iz katere se z deduktivnim logiciranjem izpelje spoznaja vseh drugih resnic tega sveta.

Dekart je imel veliko razlogov, da dvomi o ponujeni in tudi vsiljeni resnici svojega časa, tudi o razumnosti sveta. Od tod izhaja njegova metodska skepsa kot neka vrsta raziskovalne delovne hipoteze. To je tudi »ἐποχὴ« Edmunda Husserla, ki jo je po tristoletih letih obnovil v svojih »Kartezijanskih meditacijah« (1931).⁹

Pri Dekartu metodska skepsa ni prepričanost zakrknjenega, absolutnega skeptika. Dekart je ostal dosledno graditelj – zidar novega znanja, oslanjajoč se na svojo vero v potencialno sposobnost osvobojenega človeka kot umnega bitja, da sam z uporabo dobre metode – spozna, v mejah dosegljivosti, resnico o sebi in o svetu okoli sebe. S tem pa še vedno ni zagotovljeno, da ne bi človek kot bitje s *svobodno voljo* deloval tudi v neskladu z razumom, vendar je za svoje napake – ki niso greh – odgovoren samo sebi.

Ta navidezna notra ja dvoživost Dekarta je bila svojevrsten odsev prav tako nasprotujočih si vzporednih procesov v dramatično razkošnih *velikih prelomih* v evropski zgodovini XVI. in XVII. stoletja. Kot pogostoma v zgodovini, se je tudi tedaj ponavljala večna igra raztakanja starega ob potrjevanju novega. Dekart je bil na pozicijah novega, živel pa je v starem in doživljal njegovo razpadanje.

1. Po eni strani je to obdobje prve, trideset let trajajoče, uničujoče *evropske vojne* (1618–1648), to je konec »dolgega« šestnajstega stoletja in epohe verskega razkola, v katerem sta potonila dva srednjeveška stebra državne in verske moči: imperium in sacerdotium, politična moč Svetega rimskega carstva nemške narodnosti in verska moč rimske kurije.

Krepitev protestantizma (v vseh razvejitvah) in tudi pojav sekt, navdih-njenih z idejami egalitarizma in splošnega miru v svetu (anabaptisti!) je spremljala radikalizacija obubožanih kmečkih in nižjih meščanskih slojev

⁹ Edmund Husserl: »Cartesianische Meditationen« und Pariser Vorträge. Husserliana. Zv. I.

Martinus Nijhoff 1963 tudi: Daniel Christoff. Husserl ou retour aux choses. izd. Seghers. Paris. 1966.

v nizu ogorčenih uporov na vasi in v mestih (in tudi v rudnikih), ki so neusmiljeno zatrti. Vzporedno poteka osamostaljevanje svetovnih knezov, ki izkoriščajo razpad tradicionalnih avtoritet in »podržavljajo« (in kjer se le da, tudi razlaščajo) Cerkev, sklicujoč se na priložnostno načelo »cuius regio, eius religio« (»Čigava oblast, njegova vera«).

Večetapni tridentinski koncil (1545–1563) in tudi močni red jezuitov ali naponi filozofov (dopisovanje Bossuet–Leibnitz) niso mogli obnoviti enotnosti krščanstva po tedanjem vzoru rimske kurije ali po kakšnem drugem vzoru, pa tudi vpliv nekdanj drastičnih represivnih sredstev se nezadržno zmanjšuje.

Kot posledica tridesetletne vojne je ustavljen vsaj za dve stoletji razvoj kontinentalnega dela carstva v razpadanju.

2. Zato pa po drugi strani nastopa agresivno, z novimi življenjskimi impulzi *atlantska Evropa*, ki potiska že oslajljeno moč kontinentalne Evrope in Sredozemlja, odpirajoč se k novo osvojenim prostorom zunaj Evrope in razkrajajoč se navznotraj.

Za zahodni in kontinentalni del Evrope je bilo usodno, da jo je obšla invazija carigrayskih sultanov iz prostorov že zdavnaj poteptanega Bizanca (1453), ki se je kot vojaška sila in kot drugačen verski in življenjski slog širila prek balkanskih prostorov do vrat Dunaja (1683), vendar samo do njegovih vrat in ne dalje. Prebivalstvo mejnih krajev in dežel je plačalo visoko ceno – do danes nepovrnjeno – za »častno« službo na braniku Evrope, ki je sprejemala kot prirodno dano nekoč podarjeno zavetje, ki ga je nudil Bizanc, v Dekartovem času pa pozabljeni in razdrti jugovzhodni kot Evrope.

3. Zgodovina pa se je tudi za atlantsko Evropo začela pisati zunaj nje. Ne da bi se Evropa v polnosti zavedala, stopa že nekaj časa v povsem neznano etapo, najprej odkrivanja že obstoječih društev in tudi visokih kultur, potem pa njihovega izkoriščanja (in tudi uničevanja) in, končno, delno tudi preoblikovanja v razširjeni lastni življenjski prostor. To je resnično začetek konca evrocentrizma.

V preteklost se izgublja ali se lokalizira obdobje trgovskega, trgovsko-roparskega ali čisto roparskega kolonializma. Odprto je obdobje trajnega evropskega *preseljevanja* predvsem v življenjsko prijazne nove prostore, njihovega izkoriščanja s spremenjenimi oblikami, mešanja z domačini (Latinska Amerika!) ali prenosa v nove kraje znanj in izvrstnih ljudi iz krogov verskih disidentov. Kdo je v Dekartovih časih mogel pričakovati posledice odhoda – ne prvega v vrstnem redu – skupine angleških puritancev (pilgrim fathers!) na atlantsko področje Severne Amerike (1621. leta), še manj pa oblikovanje novega državnega prostora do Tihega oceana in njegovega poseganja v zgodovinska dogajanja vzhodne Azije XIX. stoletja.

To je tem bolj spomina vredno, ker na pravem vzhodu Evrope nastaja druga, zdaj še evropska sila, carska Rusija. Pod vodstvom dinastije Romanov (po l. 1613) in še pred Petrom Velikim (1689–1725) se je Rusija odprla zahodnim vplivom in reformam v pravoslavni Cerkvi (reforma patriarha Nikona in verski razkol). Prav tako je tudi posegala v sibirski in srednjeazijski prostor in čistila poti do Sredozemskega morja, z ambicijami prevzemanja politične in kulturne dediščine propadlega Bizanca, in veliko pozneje tudi »bolnika na Bosporu«.

Šele v poznem XIX. stoletju sta se ti dve, v nasprotno smer ekspanzivno usmerjeni sili, srečali na prostorih Tihega oceana, kjer sta tudi nasilno – same ali z udeležbo drugih evropskih dežel – odprle japonski in kitajski prostor povsem drugačnemu svetu. Začetek te, resnično svetovne zgodovine v sodobnem smislu besede, ima svoje korenine v dogodkih iz časa, ki ga je Dekart doživljal, pojasnjeval in tudi skušal spremeniti po svoje.

4. Nič manj pomembne niso radikalne spremembe v Evropi. V prve vrste se prebija teritorialna država novega tipa. Z merkantilistično obarvanimi prijemi in državnimi programi združujejo prebujene ekonomije cvetočih mest (Italije, južne Nemčije, Francije, Nizozemske, Anglije ...), izkoriščajo moč njihovih manufaktur in sposobnosti njihovih finančnih mogotcev, gradijo ladjevja za prodor v svet. Fevdalno plemstvo se nekje bolj, drugje manj uspešno vključuje v novo. Tudi institucionalizirana Cerkev se v teh državah postopoma ali nasilno priklanja novim družbenim silam. Vojna med državami ali grožnja z vojno je način življenja spoštovan in priznan. Krepitev sile je vrhunsko načelo državne prakse tega časa.

Pa vendar v teh državah vódiijo veliko igro pravi mojstri upravljanja dogodkov iz ozadja (Richelieu, Mazarin, Colbert, Cromwell in mnogi manj znani njim podobni), ki so tudi pogajalci v vseh politikah, tudi sredi vojn in najhujših spopadov. To niso več pogajanja iz časov augsburškega verskega mira (1555), temveč zapleteno iskanje skupnega jezika v Evropi, s povsem novim razporedom sil, po vojni s katastrofalnimi posledicami, ki se je končala z vestfalskim mirom (1648).

Prav to je Dekartov čas. Dialog ni zanj zgolj znanstvena metoda: kot neposreden udeleženeec in opazovalec padca stare in vzpona drugačne Evrope je dialog in tudi kompromis moral razumeti kot pogoj skupnega obstoja, kot preseganje egoizma zaradi lastne koristi, kot pogoj za prenehanje klanja, požigov, posilstev in vseh nasilij tridesetletne evropske vojne.

Težko pa je verjeti, da je Dekart dojemal vso krhkost vestfalskega miru na dolgi rok in odpiranja obdobja nič manj silovitih kolonialnih vojn za prerazdelitev že obstoječih izvenevropskih carstev, teh specifičnih oblik v nadaljevanju »domačih«, evropskih spopadov.

IV. Učinkovitost »okrogle mize«

1. Dialog ni bil potemtakem nič novega v Dekartovih časih. Obnovljen je že spomin na dialektiko sofistov in na Platonove dialoge. Še so bile sveže v zavesti »disputacije« sholastičarjev srednjega veka in »quodlibet« razprave na univerzah, znamenite so bile »deliberacije« na teološki fakulteti pariške Sorbone (po l. 1554). Iz prejšnjega, XVI. stoletja, je bil znani dialog Martin Luther-Johannes Eck (teolog iz vrst katoliških državnih staležev ob razpravi njegove »Confutatio«).

V Franciji kardinala Richelieuja (1582–1642) že od leta 1635 deluje Francoska Akademija (Académie Française) po italijanskih vzorcih.¹⁰

Ustvarjeno je razpoložanje za poznejši razcvet številnih specializiranih akademij v obdobju Colberta (v drugi polovici XVII. stoletja).

Na Nizozemskem nastaja v dolgoletni borbi za neodvisnost oaza relativne tolerantnosti, ki je za dolga leta pritegovala nase tudi Dekartovo

¹⁰ Academia della Crusca, Firenze v drugi polovici XVI. stoletja in Academia nazionale dei Lincei, Rim – 1603/1630.

življenjsko pot. Na hladnem severu je Dekart – nezadovoljen – preživel zadnje mesece svojega življenja na dvoru radovedne švedske kraljice Kristine, zaščitnice znanosti po svoje.

Dekart se je oprijel *literarne* oblike dialoga v svojem nedokončanem delu »O iskanju resnice s prirodno lučjo«¹¹) po vzoru G. Galilejevega dela: »Dialog o novi znanosti« (»Dialoghi della nuova scienza«). Pa vendar si je Dekart zamišljal nekaj več kot le izumetničen dialog, ki ga vodi avtor sam s seboj. Zato je tudi razumljiva njegova priložnostna cinična ocena Galilejevih dialogov: »V tej stvari je vse vulgarno. Vendar način pisanja v obliki dialoga, v katerega uvaja tri osebe, ki se druga za drugo hvalijo in poveljujejo svoje izume, prav resno pomaga boljsem vrednotenju blaga za prodajo«.

Zato v samih »Meditacijah« – ob odgovoru Gassendiu – Dekart govori o povsem drugem konceptu in smislu dialoga: »... ker on je (častni oče Mersenna) zelo dobro spoznal – on, ki je vedno tako zavzet z iskanjem resnice... da ni boljšega načina za presojo resnice mojih dokazov, kot je njihov pregled in cenzura določenega števila osebnosti, ki so bolj učene od drugih, da bi se ugotovilo, ali bom ustrezno odgovoril na vsa vprašanja, ki mi jih bodo oni postavili«.¹²

Misel o potrebi posebnega preverjanja lastnih znanstvenih raziskav je vsebovana že v »Pogovoru o metodi«. O pripravljenosti na dialog govori odprt poziv na razpravo, ki je postal idejna osnova za poznejši projekt »okrogle mize«: »Zato sem mislil, da bi koristil izbor nekaterih gradiv, ki bodo jasno pokazala, kaj zmorem in kaj ne v znanosti, in ki ne bi bila preveč kontraverzna, tako da ne bi moral objavljati svojih principov več, kot bi želel... Zato prosim vse, ki bi imeli pripombe, da jih pošljejo mojemu izdajatelju, ki me bo o tem obveščal, jaz pa bom skušal takoj pripraviti odgovore. Tako bodo bralci, ko bodo imeli pred seboj eno in drugo besedilo, lažje presojali o resnici: ker, obljubljam, da odgovori ne bodo dolgi, le tolikšni, da odprto priznam svoje napake, če jih spoznam, ali, če jih ne bom mogel opaziti, bom enostavno povedal, kar bom imel za potrebno zaradi obrambe napisanega, ne da bi odpiral nova vprašanja in se brez kraja in konca angažiral še na teh...«.¹³

Sposobnost Dekarta, da dopolnjuje in pojasnjuje svoja stališča, tudi s priznanjem lastnih slabosti, je razvidna npr. iz odgovora princesi Elizabeti na njeno neposredno vprašanje o tem, kako deluje duša (pojem, ki ga Dekart enači z duhom) na telo: »Dve sta stvari v človeški duši, od katerih je odvisno naše spoznanje: ena je, da misli, druga je, da je združena s telesom in z njim deluje in trpi. O tej drugi stvari nisem skoraj nič povedal, ker sem se trudil samo, da pojasnim prvo, ker je bil moj glavni namen, da dokažem razliko med dušo in telesom, in temu je prva stvar koristna, druga pa ne.«¹⁴

2. Dekart je verjel, da bodo »Meditacije« kot celota, njegovo najljubše delo, popravile vtis v določenih krogih, kjer so »Pogovor o metodi« kritično sprejeli. Zato je temu namenu vsaj do določene mere prilagodil tudi profil udeležencev svoje »okrogle mize«, in sicer tako, da so bili vsi pripravljeni.

¹¹ »La Recherche de la Verité selon la Lumière naturelle« iz obdobja življenja Dekarta v najetem dvorcu v Endegeestu (1641–1643), rokopis izgubljen in objavljen šele ob njegovih smrti l. 1650 v Stockholmu.

¹² »Meditacije«, op. cit. str. 382.

¹³ »Pogovor o metodi« v: Meditacije, op. cit. str. 42.

¹⁴ Oeuvres choisies, Garnier Frères. Paris 1943. II. 115, Pismo od 21. V. 1643.

ne da ga hvalijo in povzdigujejo, temveč da ga obračajo s svojimi argumenti, kjerkoli se jim je to zazdelo mogoče.¹⁵

Zato tudi struktura udeležencev na Dekartovi »okrogli mizi« že sama po sebi veliko pove o zastavljeni zamisli in o bogastvu razlik v njihovih pogledih na temeljne dileme.

Od sedmih skupin prigovorov sta dve skupini sestavljali neimenovani teologi, filozofi in geometri, drugih pet pa ugledne, izrecno imenovane osebnosti. Pri tem grupiranju se čuti organizacijska sposobnost Mersenne, saj so stališča iz dveh grup neimenovanih predhodno urejena in Dekartu predložena kot v sintetični obliki izražena vprašanja ali mnenja.

Pri imenovanih udeležencih se čuti vsa živost duha prebujenega XVII. stoletja in vsa pestrost pripravljenosti na izostren dialog, čeprav se še vedno marsikatero vprašanje obravnava pod valom preživelih metafizičnih oblik. Tako individualni udeleženci na eni kot Dekart na drugi strani vnašajo v vodenje dialoga ves razpoložljivi miselni aparat in tudi slikoviti osebni stil obravnave, večkrat baročno obarvan ali taktično ironizirajoč, nikdar pa brez čuta za smiselnost v iskanju resnice.

Zato se tudi ne čudimo, da vrstni red in odnos do petih razpravljalcev – posameznikov – v »Meditacijah« ni povsem naključen.

Na prvem mestu je pozorna Dekartova razprava z umirjenim nizozemskim katoliškim duhovnikom Caterusom, kanonikom iz Haarlema. Na zadnjem mestu pa je trpka, na trenutke jezna razprava s trdovratnim jezuitom, ki ni izrecno imenovan.

Osrednje mesto zavzema znanstveno polemična najobsežnejša razprava s filozofom, astronomom, matematikom in fizikom Gassendijem (1592–1655), vršnjakom Dekarta, oboževalcem G. Galilea, pobornikom atomistične teorije Epikura in možnosti, da bi se pomirili ideali zgodnjega krščanstva z epikurejsko moralo. Razprava je ostala pomembna tudi za poznejše čase, če imamo pred očmi razcvet »gasendizma« in vpliv na širok krog osebnosti od I. Newtona do predstavnikov francoske filozofije XVIII. stoletja, posebno na D. Diderota, pa tudi na pisatelje od Cyranoja de Bergeraca do Molièra.

Nič manj pomembno osrednje mesto je zavzela – z evropskega stališča – pomembna razprava s tedaj že znanim Thomasom Hobbesom (1588–1679), čeprav je njegova trilogija (»O človeku« iz 1642 leta, »O telesu« iz 1655 leta in »O človeku« iz 1658 leta kakor tudi »Leviathan« iz 1651 leta), napisana šele v poznejših letih. Neutrudljivi Mersenna je Hobbesa animiral za razpravo, ko je bival v Parizu. Kot filozof, fizik, psiholog in politolog je v svoji teoriji spoznanj že bližji senzualizmu, kot pa Dekartovemu metodskemu dvomu in je bil zato dvoboj nasprotujočih si polemično oster, vendar striktno na znanstvenem nivoju njihovega časa.

Med Hobbesa in Gassendija je Dekart postavil teologa Antoina Arnauda (1612–1694), prepričanega branilca janzenizma iz samostana Port Royal des Champs pri Versaillesu.¹⁶

¹⁵ V pričakovanju aprobacije je Meditacije naslovil na »gospode dekane in doktorje Svete fakultete teologije v Parizu«, pri Sorboni. Dekart je »Meditacije« poslal v branje večjemu številu zanj pomembnih posameznikov (Noelu, rektorju La Flèche, jezuitski šoli, kjer je Dekart študiral, P. Séguieru, francoskemu kanclerju, že omenjenemu C. Huygensu itd.).

¹⁶ Gibanje je zaživelo po postumno objavljenem delu (1640) škofa Corneliusa Jansena iz Ypresa, »Augustinas«. Človek je lahko rešen le z božjo pomočjo. Bog naj bi že vnaprej določil, kdo bo rešen in komu bo ta milost odklonjena. Rimska kurija je jansenizem obsodila kot

Janzenizem je pomenil vračanje k učenju cerkvenega očeta Aurelija Augustina (354–430) in sprejemanje teze o predestinaciji (sprejete tudi od kalvinistov, ki pa so jo jezuiti odklanjali), ki zanika svobodno voljo človeka – nasprotno prepričanju Dekarta – in zatrjuje nesposobnost človeka, da deluje moralno dobro.

Verjetno ne bomo nikdar izvedeli, kdo so vse bili tisti udeleženci »okrogle mize,« ki so ostali anonimni, vendar je upravičeno misliti, da so med njimi bile tudi osebnosti iz ugledne pariške Sorbone in iz drugih institucij, ki so sprejele odprt izziv, vendar so želele ostati javnosti prikrite.

3. »Meditacije« so, gledano vsebinsko, neka vrsta razpotja v Dekartovem opusu, prava sredina njegove trilogije. Pri »Meditacijah« se je pokazalo, na katerih točkah je Dekart želel sam sebe pojasniti, dopolniti in tudi spremeniti pod vplivom dialoškega postopka. S tega stališča je bila »okrogla miza« učinkovita. Če do tega ne bi bilo prišlo, bi bil dialog formalnega značaja ali pa bi se Dekart izkazal kot nedotakljiv dogmatik, kar on po vseh znakih ni bil.

Tisti, ki se ustavljajo pri Dekartu kot avtorju »Pogovora o metodi«, tega premika ne morejo opaziti. To je skoraj tako, kot če se pravoverni ustavi pri prvi knjigi »Kapitala« in iz njega izpelje svoje »kartezijanstvo«, za katerega ni kriv avtor Kapitala, kot ni kriv Dekart za goreče »kartezijance«. Vsi, ki ocenjujejo njegov opus v celoti, opazijo ta premik, čeprav – kar je naravno – ne enako.¹⁷ Le tako se izognejo klišeiranemu razumevanju Dekarta in se mu približujejo, ne zgolj kot filozofu ali znanstveniku širokega formata, temveč tudi kot zavestnemu idejnemu reformatorju družbe nastopajočih časov.

To nasprotuje mnenju o skoraj Dekartovem dogmatičnem značaju, nespremenljivem od začetka do konca njegovega znanstvenega dela. Dekart sicer nenehno podaja svoje osrednje življenjsko sporočilo o človeku, vendar je kot kritičen duh ostal odprt za mnenje vseh, pri katerih je čutil isto stopnjo sposobnosti za dojetje tujih mnenj in s tem tudi sposobnosti za resen dialog. Dekart je sam sebe nenehno dograjeval, neprestano si je dokazoval širino še ne spoznanega, brusil se je celo življenje. »Meditacije« so najboljši primer za to.

Res pa je, da »Meditacije« kot *kompleksno dialoško* delo niso v polno-

herezijo, Ljudevit XIV. je samostan Port Royal ukinil, jansenistične občine so razgane. Del janzenistov je pobegnil na Nizozemsko, kjer so ustanovili »Cerkev v Utrechtu«, ki bo pozneje postala jedro starokatolicizma.

¹⁷ Ta premik je zapazil Marko Hribar v svojem predgovoru poslovenjenim *Meditacijam*. »Sum« o njegovi cogito formuli dobiva v *Meditacijah* isto težo kot »cogito, ergo sum«. Šele tako je sploh razumljiv smisel tretjega dela nenačrtovane trilogije, *Principi filozofije*, ki po svoji kompoziciji povsem odstopa od prvih dveh delov trilogije. Tu ni več zaslediti filozofa radikalnega dvoma, tu nastopa Dekart z izgrajeno sistematiko principov. Gre za 504 (!) principov, razdeljenih tabelarno v 4 skupine (principi človeškega znanja, principi materialnih stvari, o vidnem svetu, o zemlji), vendar brez napovedane, morda najbolj zanimive skupine, principov o človeku. Dekartovi principi to sploh niso v današnjem smislu besede. So bolj neka dispozicija za bodočo, znotraj homogenizirano enciklopedijo človeških znanosti, opremljeno z izbranimi pravili razmišljanja, sedaj že osvobojeni vsakega prizvoka metafizičnega ali še dialoško odprtega. Ali je tudi pri pisanju »Principov« še bila prisotna Dekartova želja, da ne stopi na dan z vsemi že spoznanimi principi spoznanja, ostaja odprto vprašanje za vse, ki raziskujejo hermetsično (ali celo ezoterično) stran Dekartove miselnosti. Na to vprašanje ne daje odgovor niti njegovo, pred smrtjo pisano delo »Strasti duše«, za katero sam pravi, da ga ni pisal kot »govornik« ali kot »moralni filozof«, temveč kot fizičar. V današnjem smislu besede bi prej lahko govorili o Dekartu, ki piše knjigo tako, kot bi jo pisal kakšen fiziolog.

sti valorizirane, kakor tudi ni dovolj zapažen redek fenomen za XVII. stoletje, da se na istem problemskem polju, v istem času, prav v obliki specifične »okrogle mize« srečajo tako različna mnenja uglednih ljudi tistega časa, ne skrbno zavarovani v svojih kabinetih in strelskih jarkih, temveč izpostavljeni, odprti konfrontaciji in preverjanju na široki poljani znanstvene misli.

V. Pouk iz davnine

Presegalo bi okvir tega eseja, če bi poskušal reproducirati ali celo oceniti vse vsebinske aspekte tega enkratnega dialoga. Prav tako ni namen ponuditi kritično oceno Dekartovih pogledov in stališč; bolj se mi zdi smiselno v kontekstu tega eseja opozoriti na dojetje pomena dialoga za osebnost tako splošno priznanega ugleda, kot je bil to Dekart.

Zato sem se ustavil le pri izbranem številu obravnavanih sklopov tem in dilem, pri katerih je prišla do veljave Dekartova sposobnost in želja, da dopolnjuje ali celo z večjo mero »jasnosti in določenosti«, torej z njegovim kriterijem resnice, oblikuje svoje poglede prav pod vplivom izostrene kritične razprave.

a) Dekart odklanja vsako kvalifikacijo svojih oponentov, da bi bil radikalni skeptik. Svoj *metodski dvom* pojasnjuje kot pogoj vsakega iskanja resnice, še bolj vsakega znanstvenega dela. Dekart le vztrajno odklanja vsako dogmo, celo vsako apodiktičnost lastnih začetnih pozicij (hipotez, postulatov) in brani pravico znanstvenika, da premišljeno spreminja ali dograjuje svoja stališča, tudi v odvisnosti od dialoškega postopka preverjanja lastnih stališč.

Zanimivo je, da je iz vrst drugače si medseboj dokaj nasprotujočih si udeležencev »okrogle mize«, napad prihajal prav z namenom, da Dekarta označi za skeptika. Razumljiv povod temu je bila povezava njegovega »cogita« z metodskim dvomom. Dekart je vložil poseben napor, da dokaže nasprotno, kot da bi slutil, kaj ga čaka v bodočnosti, če svoje stališče zadostno ne pojasni, pa tudi zato, ker ga je s takšno kvalifikacijo čakala obsodba kot ateista (usoda, ki je doletela Hobbesa) ali kot neučinkovitega znanstvenika, ki ne zna in ne more ničesar dognati, ali ki morda – kot pravi sam Dekart – ni pri zdravi pameti.

b) Dekart je prav pri tej obrambi od etiketiranja kot skeptika ali ateista čutil potrebo po diferenciranju načinov spoznavanja sebe in sveta.

Zato tudi odklanja sholastičen koncept, da je človek obkrožen z realno obstoječimi substancami, ki jim lahko daje le imena, spoznava jih pa takšne, kot so, ker se odražajo v njegovi zavesti kot njihove realne slike. Za ta »realizem«, ki človeka pojmuje kot bitje, ki svet sprejema kot nekaj že danega in tudi v oblikah, ki so že dane, je odveč razmišljanje o spoznavanju kot eminentni človekovi duhovni dejavnosti. Je to le nadaljevanje dogmatičnega pristopa stvarem, sebi in svetu.

Nasprotno temu je za Dekarta značilen odnos do čutilnega zaznavanja. Posebnost Dekartove metode, »delovne« hipoteze (cogito, ergo sum), kot prirojene resnice zunaj vsakega dvoma, je začetno izključevanje telesnih čutil kot mehanizmov spoznavanja sveta (v obliki čutov), s tem pa tudi sveta samega. V tej radikalni obliki je to tudi bistvo Husserlove »ἐποχῆ«, kot

startne osnove vsakega spoznanja, posebno še znanstvenega dela, in kot osnove njegove fenomenologije, čeprav le ob uvajanju t.im. fenomenološke redukcije in izgrajevanja še ene različice kartezijanstva brez Dekarta.

Vendar je Dekart nenehno poudarjal, da bo prav to ugotavljanje startne resnice, ki ni izraz radikalnega dvoma, zagotovilo, da bo vse, kar bo pozneje spoznano, tudi resnično, če bodo upoštevana stroga pravila »pravilnega usmerjanja razuma«. Zato tudi dokazuje in v svojih sklepnih razmišljanjih ugotavlja, da so po opravljenem znanstvenem postopku, ki vključuje eksperiment, *tudi čutila* izvor nekaterih, ne pa vseh resnic o človeku in svetu. Prav čutila nas večkrat vodijo do ravnanja, ki je za človeka v dani situaciji najbolj koristno. S tem se je izognil dogmatični enostranskosti senzualizma in odprl pota še za drugačne načine spoznavanja zunaj striktno vzročno-posledične razumske povezave dogajanj.

c) V tem procesu lastnega dograjevanja odkriva Dekart drugi, ne – samo – razumski izvor spoznanja z naravnim, neodklonljivim notranjim spoznavanjem samega sebe. Dekart je od samega začetka vse, kar je vezano z življenjskimi aktivnostmi (v nasprotju z duhovnimi), izključeval iz metodске skepse in povezoval s to »notranjo lučjo«, ki ne zahteva znanja, ki bi zopet zahtevalo novo znanje in tako naprej v brezkončnost, vedno v nekem začaranem krogu. To je poseben način dojemanja »ratio essendi«, lahko bi rekli življenjske sile človeka kot celote, kot zavestne osebnosti (ne le dojetanja – v Dekartovi dikciji – zgolj njegovih »kompozicijskih« delov, duha in telesa) ki, delujoč integrativno, združuje telesno in duševno v sebi, kar omogoča njihovo interakcijo, vendar ohranja njihovo posebnost.

S tem je Dekart odklonil pogost prigovor, da zastopa ideološko zakovan dualizem duha in telesa prav z uvajanjem teh novih argumentov o integrativni vlogi človeka kot zavestne osebnosti in o še enem izvoru spoznanja. Po Dekartovem je to tudi edina možnost dojemati drugače nedosegljivo bistvo stvari, poznejše Kantove stvari po sebi, Schopenhauerjeve »volje« . . .

č) Dekartovo doživetje notranje osvetlitve (ob sproščenosti in meditaciji) tiste zimske noči v topli izbi na Bavarskem (19. novembra 1619) in s simboliko prepolnih sanj (med drugim o zbirki pesem »Corpus poetarum« in o stihu »Quod vitae sectabor iter« – »Po kateri poti bom šel v življenju«), priča o vlogi kreativne intuicije v njegovem življenju in o njenem razumevanju kot še enem izvoru spoznanja. Pri tem se ponuja asociacija na podobno doživetje J. J. Rousseauja (pod hrastom na poti k zaprtemu prijatelju Diderotu), ali na tolika druga pričevanja iz zgodovine ustvarjalnosti in na bergsoniansko razmišljajoče pojasnjevanje intuicije. Predvsem pa še enkrat govori o Dekartovem kakovostno doziranem racionalizmu, o izvorihi njegove privrženosti matematiki in o neobvladljivi težnji za doseganjem enotnih temeljev znanosti, ki je nihče – po Dekartu – ne more sam uresničiti. Tudi pojav, v sanjah stiha, ki začinja z »biti in ne« asociira na pitagorejsko »da in ne«, prav tako pa tudi na temeljni princip veliko poznejše Boolove algebre, ki bo matematična osnova kompjutizirane informacijske revolucije.

d) Dekartov t.im. ontološki dokaz Boga je bil predmet širokega spektra kritičnih opomb iz vseh vrst njegovih oponentov, čeprav z zelo različnih pozicij, od deističnih – ki sprejemajo, da je Bog ustvaril svet, po tem pa se

svet razvija in živi po naravnih zakonih, na katere Bog nima vpliva – do teističnih verovanj iz časov sholastične filozofije – po katerih je Bog metafizičen pojav izven dogajanj sveta, s katerim upravlja po svoji volji.

Pri Dekartu je v centru argumentiranje, da je potreben razumski *dokaz* o obstoju boga in ne zgolj *verovanje* vanj, izhajajoč iz *ideje* o Bogu, človeške po svoji naravi, čeprav – po Dekartu – prirojene tako, kot je to tudi ideja o človeku, ki misli. Če dvema substancama – telesu in duhu – pripisuje naravo prostorske razsežnosti oziroma misli in specifične oblike njihove spoznaje, potem bogu kot tretji substanci pripisuje intuitivno, difuzno spoznanje o obstoju nedosegljivega in popolnega: način obstoja substanc je različen in človeku dosegljiv le z različnimi načini nepopolnega spoznanja.

Kopernikanski zasuk Dekarta na področju duhovnih dejavnosti nas tudi pri ontološkem dokazu boga vodi do upravičenosti in sposobnosti razmišljujočega in verujočega človeka, da si – ob izpolnjevanju določenih pogojev – *sam* oblikuje, brez posredovanja institucij, svojo predstavo o sebi, o svetu in bogu.

Ne da bi se spuščal v bistvo do današnjih dni nedokončanih kontroverz na to temo, moram poudariti, da Dekart to svoje razmišljanje povezuje s človekovo pravico do spoznanja in samospoznanja, tudi s pravico do zmote, ki – kot je že povedano – ni greh, ker odreka izvirno grešnost človeka in že v naprej določeno dominantno vlogo cerkvenih institucij, pri aktih odpuščanja in presoje ravnanja človeka.

Na teh točkah pravzaprav nikdar ni bilo nasprotij med sacerdotiumom in imperiumom, ker je šlo v bistvu le za vprašanje, kdo bo učinkovito obvladoval ta močni instrument vladanja: v tem se začenja in konča vsa modrost izreka: cuius regio, eius religio in v tem so korenine ogorčenega boja pri oblikovanju državnih cerkva ali za kontrolo nad cerkvenim delovanjem. Zato je protestantsko gibanje kot izraz »protesta« nastopajočih meščanskih družbenih slojev v mestih pomenilo, ne zanikajoč obstoj boga, predvsem odrekanje realnega vpliva cerkvenih institucij na družbeno življenje in pravico na drugačno, celo lokalnim razmeram prilagojeno razumevanje sveta in boga *v njem*.

To velja tudi za radikalizirane in nezadovoljne skupine tistega časa, ki so se zbirale v samostanskih redovih in njihovih šolah, ki so si same postavljale stroge življenjske norme skromnosti, odrekanja in sočutja, ne glede na to, da je v praksi prihajalo tudi do drastičnih odstopanj od statutarne sprejetih pravil življenja.

Dekartov zasuk zato ni bil objektivno mogoč na kakršnikoli ateistični viziji sveta, upošteva tudi specifičen odnos Dekarta do religioznosti kot osebnega doživetja nasploh. Njegova veličina je bila tudi v tem, da je bolje razumel potrebe svojega časa, kot je to odprto napisal: poudarjanje nove, neposredno spoznane in le na ta način mogoče globoke človeške interpretacije vsemogočnega boga je postalo močan zaveznik proti tistim realno obstoječim družbenim silam, torej *proti ljudem*, ki so pod okriljem institucionalnih oblik in kot zelo konkretni predstavniki boga na zemlji, resnično ovirali razvoj duha in tudi znanosti. Procesov osvobajanja seveda ni bilo več mogoče ustaviti: nezadržno so prebite ovire na vseh poljih duševnih dejavnosti v širokih okvirih najprej humanizma in renesanse, pozneje pa tudi v potrjevanju razsvetljenstva in družbeno revolucionarnih gibanj XVIII. stoletja v zahodni Evropi in v Severni Ameriki.

e) Zdaj že lahko zaokrožimo Dekartov pogled na uspešnost dialoga. Izhodiščna točka za dialoški postopek je za Dekarta bila vedno njegovo lastno temeljito, večletno raziskovalno delo in nikakor ne kakršnakoli površna »disputacija«, kjer ni več bistveno iskanje resnice, temveč le iskanje priložnosti za udeležence, da poskušajo »zmagati« nad drugimi. Zato je za Dekarta predpostavka dialoškega postopka skupni interes udeležencev, želja in potreba, da se išče resnica in samo resnica: *dialog v Dekartovi znanstveni metodi ni zgolj prigodno srečanje ljudi iz razlogov, ki na nič ne obvezuje. Znanstveni dialog zahteva od vseh udeležencev skupno razumevanje dilem in iskanje na razumu, ne na avtoritetah zasnovanega izhoda iz njih. Udeleženci morajo biti zato pripravljene, da predložijo prave, pisno oblikovane znanstvene prispevke, v obliki opomb, skrbno formulirana vprašanja ali komentarje. S tem izražajo tudi pripravljenost, da bodo sami predmet preverjanja v krogu raznomišljenikov glede vsebinskih vprašanj v razpravi, vendar znanstvenikov istih pogledov v pogledu metode pri iskanju resnice.*

Dekart pravzaprav govori o stvareh, ki so morale biti ponovno odkrite stoletja pozneje. Ni dialoga brez kartezijanske – ali kakšne drugačne osnove – za *pripravljenost* na dialog, ki ni zgolj polemika ali celo konflikt, čeprav je lahko tudi to, je pa vedno kritično soočanje pogledov na dosegljivi razumski ravni. Pripravljenost na dialog predpostavlja določen kvantum *skupnega interesa* kot prvi pogoj *uspešnega dialoga*, dialoga, ki želi biti usmerjen na doseganje nekega cilja, kakorkoli bi ga definirali in kdorkoli bi bil njegov nosilec v bogastvu oblik človeškega sožitja.

Ta kartezijanska pripravljenost na dialog v znanstveni sferi uveljavlja princip istovrednosti udeležencev in specifično obliko izenačevanja njihove pozicije v startu, ki respektira kartezijanski metodski dvom: do njihovega diferenciranja s pozitivnim ali negativnim predznakom lahko pride šele med dialogom in po njegovem končanju.

Dialoški postopek opozarja tudi na postopnost v obvladovanju resnice, na relativnost »večnih« resnic, ki to niso, na potrebo prožnosti pravega raziskovalca, na sposobnost poslušanja in na pravico spreminjanja lastnega mnenja. Dialog spreminja, če je res uspešen, tudi udeležence, povzroči lahko njihovo razhajanje ali pa bolj verjetno omogoča oblikovanje ožje ali širše idejne in interesne skupnosti – različne po vsebini in trajnosti, institucionalizirane ali ne.

V politični sferi pomeni uspešen dialog izključitev ekstremov, pomeni politično racionalni za vse sprejemljivi *kompromis*, termin, ki ima v tem kontekstu pozitivno korelacijo tudi tedaj, kadar se dialog ne odvija zunaj realnih odnosov politične, ekonomske in drugačnih oblik moči. Dialog v bistvu zahteva samo to – ali vsaj to – da poleg svojega psihološkega univerzuma – na katerikoli ravni – priznamo tudi psihološki univerzum drugih. Tako kot je ta zahteva v svoji biti preprosta in lahko razumljiva, celo sprejemljiva, je v praktičnem obnašanju tem težje uresničljiva, čim bolj splošni kulturni nivo vseh udeležencev v dialogu ni zgrajen v duhu medsebojnega realno možnega razumevanja, če že ne na principih človeške solidarnosti, vsaj na lastnem interesu.

Zato je tudi razumljivo, da bodo eni že pograbili za gorjačo, medtem ko se je bodo drugi še izogibali. Mnoga poglavja iz politične diplomacije – dobro znane tudi v politični praksi Dekartovega časa – dobivajo nov smisel, če jih poskušamo pogledati skozi prizmo dialoške logike.

VI. Od Dekartove »bajke« do resnice o »Svetu«.

Ob vsem povedanem o pomenu dialoga za Dekarta ne bi smeli misliti, da je njemu dialog važen sam po sebi in ne le kot sredstvo intencionalnega usmerjanja na odkrivanje resnice ne le razuma, temveč tudi vseh umnih sposobnosti udeležencev v dialogu. Vendar tudi to ne zadostuje, čeprav je ta misel v ospredju vsakega Dekartovega argumenta na to temo. Dekart je s svojo življenjsko filozofijo veliko bolj na tleh, kot mu to njegovi analitiki priznajo: res pa je tudi, da je prav to svojo praktično naravnost in s tem tudi praktični smisel znanstvenega dela izkazoval s konkretnim raziskovalnim delom, prav tako kot z ugotovitvami splošnega značaja.

Če pa se zagledamo v že poudarjeno notranjo dinamično črto v osebnosti samega Dekarta in jo zasledujemo kot vodilno nit v njegovem znanstvenem opusu kot celoti, potem ugotovimo že v »Pogovoru o metodi«, da so njegove življenjske ambicije globlje: on v sposobnosti samostojnega razmišljanja in v povezavi preverjenih resnic – po sugerirani in ne vsiljeni metodi – vidi odpiranje novih možnosti za povečanje ustvarjalne moči človeka v svetu, zmanjšanja njegovih nepopolnosti in boljšega, predvsem bolj zdravega življenja *na zemlji*. Dialog ima smisel, če vodi v tako začrtano smer.

Zato je tudi Dekart »Pogovor o metodi« zamislil kot *uvod* v tri eseje (po vzoru na Montaignove eseje): Dioptrika, Meteorologi in Geometrija, ki jih Dekart predstavlja kot neko vrsto praktične ilustracije veliko bolj obsežnega dela (»Le Monde« – Svet, pripravljen že okoli leta 1634), ki je ostalo v njegovem stoletju neobjavljeno.¹⁸

Drama Dekarta – in ne samo njega – kot znanstvenika je prav v tem, da nekaterih svojih že napisanih del ni mogel objaviti zaradi tedanjih razmer, ali nekaterih projektov ne dokončati.¹⁹

Odtod specifična *hermetičnost* Dekartovega nauka, ki je v navideznem nasprotju z iskreno željo za kvalificiranim dialogom, je pa v skladu z njegovo tolikokrat ponavljano mislijo, da je bil namen okrogle mize tudi v tem, da omogoči Dekartu povedati »svoje razumevanje samega sebe«, da njegovi vnuki in za njimi stopajoči v drugih časih ne bodo nikomur verjeli, razen Dekartu samemu, o tem, kaj je *hotel*, da drugi o njem vedo in mislijo. To omogoča, da Meditacije razumemo ne povsem standardno in tako tudi njegove pozneje objavljene »Principe filozofije« (»Principia Philosophiae« – 1644), predvsem pa, da se približamo njegovi nenavadni »bajki« o nastajanju in razvoju sveta, ki je ključ za razumevanje njegovih resničnih življenjskih ambicij in pravih pričakovanih rezultatov uspešnega dialoga.

Vsevednemu in samoprepičanemu človeku današnjih dni je težko sprejemljiva misel, da se je Dekart le uspel izmakniti vsem postumnim poskusom, da dojamemo, kdo je Dekart pravzaprav bil, zunaj tistega, kar nam je sam povedal o sebi. Dekartov čas ni bil čas odprtih duš: veliko tega je ostalo prikritega za vrelce lepo zvenceh besed, kot za prepletanji

¹⁸ Isto usodo so doživela njegova Pravila o usmerjanju razuma (Regulae ad directionem ingenii iz leta 1627). Rokopis je izgubljen in je tiskan šele postumno. Prav tovrstno delo, predstavljeno v teh treh esejih, naj bi izpolnjevalo globlji kriterij vrednosti raziskovalnega dela.

¹⁹ Tako tudi njegovi sodobniki, pa tudi poznejše generacije niso mogle vedno dojeti smisla nekaterih njegovih ugotovitev in so ga zato večkrat ocenjevali le kot filozofa, ne pa kot multidisciplinarno usmerjenega raziskovalca, predvsem na področju empirično zasnovanih prirodnih ved.

baročnih fasad, ki razblinjajo pogled. Nagon obstoja je tudi od znanstvenikov zahteval domišljeno mimikrijo. Metafore, ne kot literarni izraz, temveč kot življenjska nuja in ne za vsakega razumljiva simbolika, sta bili obliki zastavljanja družbeno sprejemljivih ugank, rešljivih za posvečene, zaprtih za druge. Ena takšnih ugank je tudi »bajka« (»la fable«), o kateri govori Dekart v svojem »Pogovoru o metodi«, zasledimo pa jo tudi na eni od slik Dekarta z odprto knjigo tega naslova.²⁰

Za vse cerkve, ki kaj pomenijo, za vse dominirajoče države vseh časov, za politične organizacije javne ali tajne, je to dobro znano razlikovanje med odprtim za posvečene in zaprtim za druge zunaj tega kroga. Pojav se v bistvu ne menja, če se prostor odprtosti/zaprtosti razdeli po stopnjah pripuščanja strogo varovanim resnicam, ali s postopkom odločanja. V sodobnem svetu vsaka za javnost zaprta seja politično pomembnejšega telesa reproducira v malem – čeprav morda groteskno – ta splošni fenomen, v bistvu globoko antidemokracičen v društvu, ki še pretendira na ortodoksno razumevanje demokracije.

To vsekakor ni bilo društvo, v katerem je živel in deloval Dekart. Njegova »Bajka« je bila celo na splošno sprejemljiva, vendar nikdar za militantni del nizozemskih protestantov, ki so v liku teologa Voesta prignali Dekarta do meje prepovedi trajnega objavljanja, od katerega ga je rešila le intervencija s svetovnega družbenega vrha, pa tudi ne tistega nič manj militantnega dela znotraj katoliške Cerkve, ki je cerkvenemu funkcionarju onemogočil prigodni govor ob prenosu telesnih ostankov Dekarta v rojstni Pariz in ki je v l. 1662 spravil Dekartova dela na indeks prepovedanih knjig. Teh časov se institucionalizirane cerkve nerade spominjajo, ker se je tudi pri njih razumljivo od takrat veliko spremenilo, nedvomno na boljše, čeprav ne takoj.²¹

Zato tudi smisel teh reminiscenc ni v kakšnem zapoznelem iskanju neke absolutne pravičnosti, ampak predvsem v tem, da se Dekartovo obnašanje ne bi razumelo le kot strah od možnih represalij, temveč kot sestavni del njegovega življenjskega stila in opredelitev.

Pravi domet njegove »bajke« dojamemo le, če poskušamo primerjati v »Pogovoru« povedano o svetu in njegovem razvoju z že omenjeno neobjavljeno obsežno razpravo (v latinščini pisano – Dekart je »mislil« v latinščini) o »Svetu«, početje, ki ga opravijo le redki, najmanj pa verjetno tisti, ki Dekarta citirajo na znani »cogito« način. Če bi bil »Svet« objavil, ko je delo napisal (okoli leta 1634), bi bil – tako kot je to popolnoma pravilno čutil – huje obsojen, kot je bil Galilei (leto dni prej), zgolj zaradi pristajanja na kopernikansko doktrino, ki vendar ni posegala tako globoko v ustrojstvo sveta, kot je to uspelo Dekartu. Zato je tudi razumljiv njegov prvi impuls, da sežge vsa do tedaj napisana dela, in da nikoli nič ne objavi. Tedanjega sklepa, da se »Svet« nikoli ne sme objaviti, dokler je živ, ni spremenil, na srečo pa je – iz razlogov, ki jih opisuje v »Pogovoru« –, le sklenil objaviti

²⁰ Svojo »bajko« Dekart povezuje z bolj duhovitim kot znanstvenim tolmačenjem nastanka sveta in njegovega razvoja na način, ki bi bil lahko v skladu ali pa tudi ne s svetopisemskim opisom teh fenomenov, odvisno od tega, kako k Dekartu kdo pristopa.

²¹ Rousseauja je obnašanje vladajočih radikaliziranih ženevskih kalvinistov prisililo, da je v mladosti zapustil rojstno mesto, Spinozo so izgnali iz sinagoge, v XVIII. stoletju so se v preganjanje svobodne misli široko vključili oblastni organi vseh velikih in majhnih držav zahodne Evrope.

vsaj neke rezultate in temeljno misel, vendar ne brez priložnostnih sarkastičnih opazk.

Zdaj pa je že dopustno pomisliti, da je veliki mojster dvoma, Dekart, več dvomil, kot je to hotel odprto priznati, in da je njegov metodski dvom bil pravi dvom o vsem nepreverjenem in prava napoved vojne dogmam vseh možnih vrst. Upravičeno je odklanjal etiko skeptika, ker to ni bil, vendar ni z velikim truščem in hrupom razglašal svojo resnico in močno orožje, ki ga z dobro usmerjenim razumom (ne brez naporov) pridobi potencialno vsak človek, vsak borec za resnico.

To pa še bolj upravičeno zbuja zanimanje vseh, ki so globlje posegali v Dekartovo življenje in delovanje, ali ni ta mirni, malo vidni, vendar vplivni človek, bil tudi nosilec ne samo pojasnjevanj, tolmačenj in razmišljanj, temveč tudi vizije o *spremembi sveta*, ki ga je doživljal v njegovih grozljivih manifestacijah in ki je bil vendar za svetovno življenje vezan z vsemi svojimi nagonskimi silami (mefistofelskimi – bi rekel Goethe).

Ti njegovi poznavalci bi tudi radi slišali odgovor na nam čudno vprašanje, ki so ga Dekartu postavili takoj, ko se je vrnil iz Nemčije, po končani vojaški avanturi na strani bavarskega katoliškega kralja: »Ali si že notri?« Odgovor nam ni znan, vemo pa, da se je vprašanje nanašalo na morebitni Dekartov vstop v društvo Rožnih križarjev (Rose-Croix, Rosen Kreuzer), svobodnih zidarjev XVII. veka, živahno delujočih v Nemčiji (po 1614/15 letu s programom spremembe sveta, v Parizu z letaki po 1622. letu), zastopajoč ideje o splošnem miru in o enotni veri.

Ne gre dvomiti, da je Dekart delovanje Rožnih križarjev poznal, da se je tudi z nekaterimi srečeval. Ni pa verjetno, da bi bil Dekart po svojem karakterju pripravljen vezati se na kakršnokoli omejevalno združenje. Vendar je res, da najdemo v njegovem življenju in načinu dela mnogo elementov, ki kažejo na neko vrsto idejne bliskosti z Rožnimi križarji, ne le v pogledu splošnih programskih idej, temveč tudi v pogledu, kako uresničevati te ideje v praksi.

Rožni križarji in Dekart tako tudi ne nastopajo neposredno niti proti posameznim veram niti proti svetovnim oblastem in njihovim institucijam niti ne težijo za spremembami v življenjskih navadah ljudi: osnovni vzvod za premike v svetu sta sproščena *znanost* in ustvarjanje pogojev za njen razcvet. Dekartovo življenje je neposreden dokaz o njegovem prepričanem preseganju razlik v institucionaliziranih oblikah verskega in svetovnega življenja. Tuje mu je bilo poseganje v način življenja: potovanja po Evropi in doživljanje Evrope so mu pokazala možnost vzporednega obstoja različnih ožjih svetov in tudi za njihovo življenje pomembnih resnic.

V pravilih obnašanja je bila za Rožne križarje značilna maksima: Bene vixit, bene qui latuit! (Dobro je živel, ki je živel skrito). Težko je najti primer znanstvenika, ki bi živel bolj v skladu s to maksimo.

Dolžnost Rožnih križarjev je bilo brezplačno opravljanje medicinskih storitev. Dekart ni mogel tega profesionalno izpolnjevati, vendar je upadljivo, da je med vsemi znanostmi na prvo mesto postavljaval medicino, ker je bil prepričan, kako veliko pomeni zdravje za duha in telo, za srečo človeka, in si je nestrpnostno želel, da bi v svojem življenju še bolje spoznal telo in možnosti odklanjanja bolezni in celo nadležnosti starosti.

Celibata se Dekart ni držal, pa vendar zbuja vtis, da se skoraj opravičuje, da ga je zamotila njegova Helena, ko mu je prinesla »svečo za noč« (»la bougie de la nuit«).

Ko tako dopolnjujemo sliko Dekarta kot človeka, znanstvenika in tudi kot prikritega, vendar delujočega reformatorja, ne pa revolucionarja, se nam tudi njegov odnos do dialoga kaže ne kot vrednost sama po sebi, temveč le, kolikor je usmerjen k širjenju znanja in odkrivanju resnice kot osnovnega kriterija znanosti, ta pa je edini realni mehanizem spreminjanja sveta. S tem je ob moč dialoga postavil tudi meje, ki jih uspešnemu dialogu postavljajo življenjske situacije, še posebno tiste, v katerih človekova svobodna volja prezre opozorila ali nasvete, ki jih ponuja njegov razum.

Dekart je doživel toliko nasilnih sprememb okoli sebe in v neposredni preteklosti zahodne Evrope, da je upravičeno dvomil o možnosti neposrednega razkrajanja obstoječih institucij: slike preganjanih anabaptistov in drugih, njim podobnih, so vsem, ki so se šele začeli vzpenjati po strmih stopnicah znanosti, bile žive pred očmi spomina.

Dekarta je ta posebna življenjska pot in vizijska obdarjenost pripeljala do prepričanja, da je potrebno spremeniti človeka in mu dati v roke orožje, ki ga bo usposobilo, da se duševno osamosvoji. Njegov humanizem ni abstrakten, ne sloni na kakšni idealizirani sliki človeka: rad ga ima po človeško, z vsemi njegovimi strastmi in zmotami in tudi kot nosilca volje, da živi po svoje, skoraj božansko svoboden in tudi kaznovan, kadar ga volja požene prek meja, spoznanih z razumom.

Mir, verska toleranca, obramba pred boleznimi (spomini na kuge, odsotnost higijene), svobodno gibanje ljudi in blaga, to so javne dobrine tistega in še vedno tudi današnjega časa, dosegljive le s skupnimi napori katerekoli družbe in katerekoli verske skupnosti, če sloni na zaupanju v potencialne sposobnosti vsakega človeka, da deluje v skladu s potrebami svojega časa v lastnem interesu. V njegovem času ni moglo biti znanstvene paradigme, ki bi bila bolj učinkovito ogrožala temelje starega imperiuma in sacerdotiuma. S tega stališča je Voest prav slutil. Dekart je bil človek nastopajočih časov, ni čakal, deloval je na konzervativne sile na njihovem najbolj občutljivem in najmanj obvladljivem področju. Zgodovina francoske revolucije in morda še bolj ameriškega boja za neodvisnost to potrujeta.

VII. Po 350 letih

Kaže, da se v obdobjih usodnih kataklizem v načinu življenja velikih prostorov javlja skoraj nihilistična potreba, da se postavijo pod vprašaj celi sistemi vladajočih vrednot, če se že sami od sebe ne sesujejo. Pri tem je vseeno, ali se to izraža v metodskem dvoru Dekarta, ki je vendar nekaj več kot le to, ali v Edmunda Husserla »ἐποχὴ« ali v prepričanju Spenglerja o končanem ciklusu velike zahodne kulture ali v metodologiji dialoga teorije javne izbire (»Veil of ignorance«). Dogaja se to v vzdušju težko izkušanih generacij »tridesetletne vojne« tega stoletja (od vojne 1914–1918 prek svetovne krize in nacistično-stalinističnih deformacij do zaključno velike vojne 1941–1945) ali v eruptivnih vrtincih vrste družb iz generacije mladih v drugi polovici šestdesetih let ali v zlomu bretonvudskega denarno finančnega sistema v sedemdesetih letih, v naftni krizi, dolžniški krizi, v zlomu borze leta 1987, v politični polomih na vzhodu Evrope, v apokaliptični vojni na tleh stare Mezopotamije . . .

Vprašanje je, če ta obdobja dobijo vedno svojega interpretatorja ali celo guruja ali pa se drama razvije v množico posameznih žalovanj, ki ne

transcendirajo tragike (in tudi lepote) svojega trenutka. Kot da naš čas nima pravih mislecev – ob njihovem naraščajočem številu – ki bi dojeli veličastno tragiko vztrajnega odmiranja starega in ki bi iz dogajanj iztisnili up v katerokoli vizijo trijade preteklost – sedanost – bodočnost.

Ko se tako iščemo in ko v teh naših prostorih preverjamo v praksi, ali je morda le nož (in sploh orožje) boljši argument v (ne)odnosih med ljudmi kot vera v razumnost, zasnovano na poslušanju drugega in sposobnosti odvratanja v startu vseh dogm, potem je to vendar le vprašanje, če se razumemo, kadar govorimo o osebni svobodi, o suvereniteti, o samostojnosti kot vrhunski dobrini, primanjkuje pa nam druga stran resnice: da so neke razsežnosti osebne svobode, suverenosti in samostojnosti dosegljive le, če se jim v določenih situacijah znamo sporazumno z drugimi odrekati, da bi, opuščajoč ekskluzivni ego, pridobili obstoj skupnega ega, močnejšega, zrejšega in delotvornejšega.

Zato je dialog – in pogajanje v družbeni sferi – edino in močno sredstvo obstoja in napredovanja družbe s prirodno različnimi interesi in možnostmi. Vendar je to le pod pogojem, da pri tem poglobimo koncept racionalnosti do njegove večslojnosti, drugače zastavimo razumevanje maksimizacije, optimizacije ali kakorkoli drugače poimenovano doseganje svojih in ne samo svojih ciljev in potreb. Ne gre za doseganje ciljev v vakuumu ali za diktatorsko vsiljevanje samo lastnega vrednostnega sistema, čeprav navidezno demokratičnega. Smiselno je le doseganje ciljev, v klimi razumevanja celote in dela v njej, po spremenjenih kriterijih, pri katerih se uveljavlja vsaj, da »moj uspeh ne nasprotuje tvojemu uspehu«, če že ne moremo doseči vrhunske norme človeške solidarnosti, da je »tvoj uspeh tudi moj uspeh«.

To povzpenjanje na višje nivoje človeške racionalnosti, kar je edino mogla biti tista osvobajajoča in neuresničljiva misel prakrščanskega egalitarizma kot tudi zanesenih idej zgodnjega socializma in vseh gibanj s socialitarnim poudarkom, je v sodobno organizirani družbi potencialno bližji svoji nujni uresničitvi, kot kdajkoli prej. To, kar je v zatonu, je z državnimi mejami ograjena, vase zaprta družba, s kapitalističnimi, socialističnimi ali z nekimi drugimi atributi označena, v nastajanju je svet, ki ga logika modernega gospodarskega življenja, tehnološkega napredka in nove politične racionalnosti goni v dialog, v pogajanje, v identificiranje svojih in od njih različnih interesov, da bi našli skupne.

Mi se ne moremo in ni razloga, da bi se vračali na Dekartovo razumevanje sveta in na njegova pričakovanja, ki jih še nismo dosegli. Naša prednost je: kljub oddaljenosti tolikih stoletij čutimo, da nam je Dekart prav po tem svojem sporočilu – ki sem ga poskušal predstaviti v tem eseju – bližji kot marsikatera šola ali »glasnogovornik« iz današnjih dni, ki se ne zna iztrgati iz klešč svojega ega in široko odpreti vrata novim horizontom, brez vnaprej zakovane hegemonije in tudi eksploatacije enega nad drugim, pa naj gre za človeka, narod, državo, vero, raso... Sodobni človek kot državljani, delavec, vernik ali znanstvenik to ne more več in *ne želi prenašati*, celo ob grobi prisili ne.

Govorimo o krizah družbenih sistemov, o krizi civilizacije. Kar je res v globoki krizi, je sistem preživetih avtoritet in institucij, ki se na nje naslanjajo. In tudi svet naših potreb in naše razumevanje svobode. Če tako gledamo, je Dekartov svet velikih dvomov tudi naš svet. »Po kateri poti pa

bomo šli? ...« Odgovor na vprašanje iz Dekartove zimske noči pa si bomo morali sami poiskati, kot ga je moral tudi on.

Smisel svobode ni le v tem, da moremo delati, kar hočemo, temveč tudi, da nekih stvari *ne želimo* delati. Doseganje svobode pomeni vedno revolucioniranje slojev starih potreb in izgrajevanje novih. Zato je svoboda težko dosegljiva.

Grb srca (1991)



Igor
Likar

1. So kelihi.
Kelihi sijajni.
So sijajni, a polni
neizpitih temin.

In je v kelihih kri.
Kri darovana.
Je darovana, a vendar prelita
čez rob.

In so slavoloki.
Slavoloki iz mesa in kosti.
Iz mesa in kosti rasejo
v to žejno nebo.

In so kupole.
Kupole večne.
So kupole večne, razpete
nad vsem zamolčanim.