

Brez človeka v možnosti ni človeka v deju

Aristotelsko-tomistični prispevek k razpravi o bioetiki

Uvod

Javnih razprav na temo bioetike je bilo že veliko. Zaradi njenega zavidljivega filozofskega dometa pa sem postal pozoren na tisto, ki je potekala v italijanski javnosti pred štirimi leti, ko je bilo govora o vprašanju uporabe zarodnih celic v raziskovalne namene. Razprava se je začela v okviru priprav na referendum o tem vprašanju, ki je junija 2005 pri naši zahodni sosedu odločil v prid zagovornikov nedotakljivosti življenja zarodka. Debatu je začel in hkrati na filozofski ravni razprl znan italijanski filozof Emanuele Severino v italijanskem dnevniku *Corriere della sera*.

Severino (r. 1929) kljub svojemu mednarodnemu renomeju slovenski javnosti verjetno ni posebej znan, tako da velja omeniti, da je za njegovo misel značilen "integralen povratak k Parmenidu",¹ k predsokratski monistični misli torej, kljub temu, da sam izhaja iz milanske neotomistične šole (njegov učitelj je bil Gustavo Bontadnini), ki ji je eleatski monizem seveda po svojem bistvu tuj.²

Svoj prispevek k omenjeni debati je Severino zasnoval tako, da je jedro bioetiškega spora povezal s ključnima aristotelskima pojmom deja (ἐνέργεια) in možnosti (δύναμις): "Z Aristotelom je prevladalo načelo, da zmožnost obstaja že pred svojim razvitjem ali udejanjenjem. Telo je zmožno spremembe le, že preden jo spremeni ali mu jo spremenimo mi; otrok je zmožen postati odrasel, že preden on to dejansko postane. Aristotel je poimenoval 'možnost' tako razumljeno zmožnost

in o stvari, ki je zmožna nekaj biti ali narediti, je pravil, da je to zmožna biti ali narediti 'v možnosti'. [...] Z ugotovitvijo, da je zarodek, ki je proizvod moškega semena in ženskega jajčeca, človek v možnosti – tj. da je nekaj takega, kar je ob 'normalnih' pogojih zmožno postati človek –, se strinjajo tako tisti, ki zastopajo stališče, da je zarodek že-človek, kot tisti, ki trdijo nasprotno. Nasprotna tabora se namreč ne strinjata glede nadaljnjega značaja 'možnosti'. Eni (recimo katoličani) namreč trdijo, da zarodek je že-človek, in sicer že 'v možnosti'. Drugi pa trdijo, da je zarodek, čeprav je 'v možnosti' človek, vendarle še-ne-človek. Glede na slednje razumevanje uničenje zarodka ni umor; glede na prvo pa je umor – in prav to razumevanje izraža polno aristotelsko zamisel 'možnosti'.³

Dodati moramo takoj, da ne gre tu le za vprašanje aristotelizma, pač pa, kot izpostavlja v ravnokar prebranem tudi Severino, tudi katolištva, saj filozofija sv. Tomaža Akvinskega, ki (čeprav komu morda to ne ugaja) še vedno velja za uradno filozofsko stališče Katoliške cerkve, v temelju sloni na aristotelizmu⁴ in, kot nas je poučila slavna Manserjeva študija, na nauku o deju in možnosti prav posebej.⁵

Severino ima seveda prav, ko v navedenem odlomku trdi, da pojmovanje človeka v možnosti (tj. zarodka) kot že-človeka ustreza pravemu Aristotelovemu pojmovanju možnosti, saj sta po Aristotelu možnost in dej ravno dva različna načina bitja, ki se torej

med seboj ne razlikujeta kot bitje in ne-bitje. Aristotel namreč izhodiščno vpelje ta dva pojma v svoji *Fiziki*, in sicer zato, da bi presekel parmenidovsko razumevanje gibanja in spremembe nasploh kot protislovne resničnosti, kar vodi pri Parmenidu do stališča, da spremembe sploh ni, oz. da obstaja le navidezno, kot zmota v našem dojemanju stvarnosti. Od tod je, kot vemo, le korak do Platonovih stališč o navideznosti čutnega sveta. Parmenid je namreč uvidel, da če spremembo pojmuje kot prehod nekega bitja iz stanja, v katerem se le-to (že) nahaja, v stanje, kjer se le-to (še) ne nahaja, je potem sleherna sprememba protislovna, saj predpostavlja, da se spreminjajoče se bitje vsaj v enem trenutku tega prehoda nahaja na meji stanja, v katerem se je izhodiščno nahajalo, tj. na točki, ko *hkrati* (še) *je in ni* (več) v tem stanju. Tako nahajanje pa je prav tako protislovno kot, denimo, pojem okroglega trikotnika, saj trikotnost izključuje krožnost (krog je po definiciji brez kotov) in je zato lik, ki bi bil hkrati trikotnik in ne-trikotnik nemogoč, protisloven pojem. Prav tako je protislovna torej sleherna sprememba, če jo pojmuje kot prehod iz stanja, kjer bitje že je, v stanje, kjer bitja še ni.⁶

Iz teh ugotovitev, na katerih temeljijo znameniti Zenonovi paradoksi (o Ahilu in želvi, o puščici itd.), sledi parmenidovski sklep, da torej spremembe sploh ni in da če se nam zdi, da vendarle obstaja, je to le naša zmota.⁷

Aristotel se je dobro zavedal zagat, v katere po nujnosti vodi to parmenidovsko stališče. Temeljna zagata je seveda ta, da če je vse nespremenljivo in večno, če je vse absolutno, kot sledi iz parmenidovega stališča, od kod sploh se jemlje ta videz spremenljivosti, ta zmota, ta dokaz naše neabsolutnosti? Očitno je bilo, da je potrebno rešiti spremenljivost sveta pred parmenidovskim monizmom, potrebno je bilo *σώζειν τὰ φαινόμενα* (rešiti pojavi svet), kot se glasi znamenito antično razisko-

valno načelo, pripisano že Platonu.⁸ Zato pa je Aristotel vpeljal pojma *deja* in *možnosti* in z njuno pomočjo uvidel, da sprememba ni prehod bitja iz stanja, v katerem le-to (že) *je*, v stanje, v katerem le-to (še) *ni*, pač pa, da je to prehod bitja iz stanja, v katerem le-to (že) *dejansko je*, v stanje, v katerem le-to (že) *je v možnosti*, ni pa (še) v *deju* ali *dejan-skosti*. S tem je, prvič, izpostavil intuitivno jasno dejstvo, da prehod v neko stanje lahko postane dejanski le, če je možen. V tem smislu recimo lesena žlica ne more postati železna, kajti to ne spada v njeno možnost: les ni zmožen, da bi se spremenil v železo. Drugič, in ravno to je ključno, je izpostavil manj intuitivno jasno dejstvo, da prehod med stanjema (in s tem sprememba nasploh) ni prehod med bitjem in ničem, ni prehod med stanjema, ki se vzajemno izključujeta kot A in ne-A, pač pa je prehod znotraj bitja, in sicer med dvema načinoma bitja (možnostjo in dejanskostjo namreč). Je prehod med stanjema, ki se razlikujeta kot možno-A in dejansko-A.

Pri tem je treba imeti pred očmi, da se dejanskost (ali dej) in možnost ne razlikujeta kot bitje in nič iz dveh razlogov. Prvič zato, ker u-dej-anjenje neke možnosti očitno ni njeno zanikanje, pač pa njeno uresničenje, saj bi sicer udejanjenje možnosti naredilo iz možnosti nemožnost, kar pa ni res, saj če jaz udejanjim svoje plavalске zmožnosti, s tem ne postanem nezmožen plavanja. Drugič zato, ker obstoj možnosti nikakor ne izključuje nje-nega udejanjenja. Če rečem, da sem zmožen plavanja, to ne pomeni, da te možnosti ne udejanjam, kot tudi ne, da to zmožnost udejanjam. Sprememba se tako kaže kot prehod med dvema načinoma bitja in s tem kot nekaj neprotislovnega, saj se protislovje nanaša na to, da nekaj hkrati je in ni, na bitje in ne-bitje.

Ko smo torej pojasnili osnovni pomen Aristotelovih pojmov možnosti in *deja* (nsko-sti), vidimo, da ima Severino prav, ko pravi, da v kolikor razumemo zarodek kot člo-



Špela Bevc: Novigrad

veka v možnosti in v kolikor to možnost razumemo aristotelsko (in obenem pravilno), je treba zarodek razumeti kot že-človeka in ne kot še-ne-človeka, kakor trdijo zagovorniki splava in podobnih uničenj zarodka. Kot že-človeka pa ga je treba razumeti zato, ker možnost, kot rečeno, ni zanikanje bitja, pač pa način bitja. Za zarodek bi bilo torej kvečjemu možno reči, da še ni dejanski človek, a to ne pomeni, da ni človek, pač pa da je človek (v možnosti).

Ključno pri tem je imeti pred seboj še eno značilnost aristotelskega pojmovanja možnosti, in sicer njegovo povezavo s pojmom bistva, ter dalje s pojmom definicije. Možnost je namreč po Aristotelu isto kot bistvo, bistvo pa je tisto, kar je izraženo v definiciji.⁹ Bistvo in definicija nam namreč povesta, kaj neka stvar je. Vprašanje "kaj je?" pa moramo razlikovati od vprašanja "ali je?". Stvarno bivanje nam namreč odgovarja na slednje

vprašanje in nam pove, ali neka stvar biva, obstaja. Denimo: možno je podati bistvo pegaza, pri čemer pa vsi vemo, da to bistvo nikjer ne biva stvarno, pač pa je pegaz le naš umislek. Razlikovati moramo sicer med takim načelno možnim bistvom pegaza in že omenjenim protislovnim (in s tem že načelno nemogočim) bistvom okroglega trikotnika. Slednjega bistva pravzaprav niti ni, je le nezdržljiva, navidezna zmes dveh bistev: trikotnika in kroga. Tako vidimo, da je stvar toliko možna, kolikor ima bistvo, kolikor nima bistva (ker gre za protisloven pojem), pa ni možna. Možnost je torej isto kot definicija ali bistvo. Stvarno bivanje pa je isto kot udejanjenje tega bistva ali možnosti. Ker pa je nekaj prav ta nekaj, kolikor ustreza določeni definiciji ali bistvu, potem sledi, da je človek v možnosti po definiciji (že) človek, čeprav to še ni na ravni razvoja ali udejanjenja vseh svojih notranjih potencialov.

K temu bi lahko še dodali, da je sodobna znanost ugotovila čutno zaznavni vidik tega, da je zarodek, tj. človek v možnosti, po definiciji že človek: to pa je njegov DNK, ki določa to zarodno celico kot človeško in kot zmožno, da udejanji vse svoje človeške potencialne. Iz rečenega je torej jasno, zakaj Severino pravi, da je trditev, da je zarodek človek v možnosti in da je to hkrati še-ne-človek, skregana z aristotelskim pojmovanjem možnosti in, bi dodali mi, nas vrača nazaj v nerešljive miselne zagate parmenidovske dobe.

Ko smo tako pojasnili, v čem Severino vidi bistveni odnos med aristotelizmom in bioetiško problematiko, bi pričakovali, da bo ta prodorni italijanski filozof v omenjenem zapisu obrnil svojo kritično ost zoper tisto stran v bioetiški razpravi, ki očitno ne razume Aristotela in njegovih fundamentalnih doprinosov k razvoju znanosti (ne pozabimo namreč, da med drugim brez nauka o deju in možnosti ni zamisljivo niti razlikovanje med potencialno in kinetično energijo, na katerem temelji vsa sodobna fizika). Vendar temu ni tako.

Emanuele Severino je v omenjenem sestavku usmeril ostrino svojega filozofskega uma ravno zoper aristotelski pojem možnosti. To pa je bilo v bistvu predvidljivo, ker ravno zanikanje obstoja možnosti in posledično priznanje dejanskosti kot edinega načina bitja, je edino, kar lahko upraviči parmenidovsko stališče, ki ga, kot že omenjeno, zastopa sam Severino. Nas na tem mestu zanima 1. sama tehtnost njegovega ugovora aristotelsko-tomističnemu in s tem katoliškemu stališču in 2. ali se lahko iz te njegove kritike naučimo nečesa, kar presega okvir omenjene italijanske debate in postane zanimivo za širšo in, kot bomo videli, tudi za slovensko situacijo.

1. Severinova kritika aristotelskega pojma možnosti

Osrednje Severinovo sklepanje v omenjenem zapisu, ki skuša ovreči aristotelsko zamisel

možnosti in s tem katoliško stališče o zarodku, se glasi takole: "[...] Aristotel ugotavlja, da 'to, kar je v možnosti, je v možnosti glede na obe nasprotji'. To pa pomeni, da če zarodek lahko postane človek v deju, potem, prav zato, ker 'lahko' to postane (in ne postane to po nujnosti), lahko postane tudi ne-človek, torej nekaj, kar ni človek. Tu pa smo ravno pri odločilnem poudarku tega premisleka (ki bi ga kazalo brati upočasnjeno). Govori se, da je zarodek že-človek v možnosti. Toda videli smo, da prav zato, ker je 'v možnosti' človek, je zarodek v možnosti tudi ne-človek. V toliko velja zanj, da je tudi že-ne-človek v možnosti. Je že-človek in že-ne-človek. V zarodku sta ti dve nasprotji po nujnosti združeni. Prav zato pa zarodek ni človek."¹⁰ Ali kakor pove še bolj razločno v mesec dni kasnejšem pojasnilu k temu zapisu: "Človek, ki je v možnosti odrasel, je že človek, toda hkrati je že ne-človek, kajti, kakor pravi Aristotel, namesto da bi se razvil, bi lahko umrl [...]. Bitje v možnosti je zato nekaj protislovnega, nemogočega, absurdnega. To velja za zarodek, a velja tudi za sleherno bitje v možnosti. Zamisel 'možnosti' je sijajni teoretični konstrukt norosti. Postajanje sveta je treba reinterpretirati izven kategorije 'možnosti'."¹¹

Izhodišče Severinovega sklepanja, ki ga pripelje do zavrnitve aristotelskega pojma možnosti kot protislovnega, je, kot vidimo, citat iz devete knjige Aristotelove *Metafizike*, kjer Stagirit po Severinovem mnenju pravi, da je možnost vedno *možnost obeh nasprotij*.¹²

Vendar, če pogledamo izvirno grško besedilo, vidimo, da Aristotel v citiranem mestu ne uporablja izraza ἀντικείμενον, ki ga sicer uporablja za *nasprotje*, pač pa izraz ἀντίφασις, ki ga sicer uporablja za *protislovje*.¹³ V celoti se skratka odlomek iz devete knjige glasi takole: "πάντα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεως ἔστιν", kar bi bilo treba prevesti takole: "Sleherna možnost je hkrati možnost obeh členov protislovja".

Izpostavljena razlika med protislovjem in nasprotjem se zdi morda nepomembna, ven-

dar igra v Aristotelovi misli nezanemarljivo vlogo. Nasprotje (*ἀντικείμενον*) je namreč pri Aristotelu širši pojem, ki vključuje tako protislovje ali *kontradikcijo* (*ἀντίφασις*), kakor tudi to, kar bi lahko v slovenščini izrazili kot izključevanje,¹⁴ v glavnem pa označujemo s tujko *kontrarnost* (*ἐναντία*).¹⁵ Da bi nam razlika med kontrarnostjo in kontradikcijo stopila jasneje pred oči, je dovolj, da se spomnimo ene izmed osnovnih struktur aristotelske logike, njegovega *logičnega kvadrata*,¹⁶ kjer je kontrarnost razmerje med univerzalnim trdilnim in univerzalnim nikalnim stavkom, recimo med stavkoma "*Vsak labod je bel*" in "*Noben labod ni bel*", kjer če je resničen eden od dveh, je drugi nujno neresničen (saj če so vsi labodi beli, ne more veljati, da noben ni bel), če pa je eden od obeh neresničen, drugi ni nujno resničen (saj če ni res, da je vsak labod bel, še ne sledi, da ni noben bel, lahko so le nekateri beli, drugi pa ne). Kontrarnost tako velja le v eno smer: iz resničnosti enega sledi neresničnost drugega, obratno pa ne.

Od kontrarnosti se kontradikcija ločuje po tem, da označuje v logičnem kvadratu razmerje med univerzalnim stavkom in njegovim zanikanjem, ki nastopa vedno v obliki partikularnega stavka. Če zanikam resničnost univerzalnega trdilnega stavka "*Vsak labod je bel*", namreč po nujnosti sledi, da "*Nekateri labodi niso beli*", tj. partikularni nikalni stavek, ne pa univerzalni nikalni stavek, kot smo ravnokar opozorili.

Razmerje med univerzalnim trdilnim in partikularnim nikalnim stavkom je torej razmerje kontradikcije. Vidimo, da to razmerje velja obojestransko v vseh smislih, saj če bi zatrdil resničnost univerzalnega stavka, bi sledila neresničnost partikularnega nikalnega, prav tako bi sledila resničnost univerzalnega trdilnega stavka iz neresničnosti partikularnega nikalnega, kakor tudi neresničnost omenjenega univerzalnega stavka iz resničnosti omenjenega partikularnega.

Pri tem je za okvir našega premisleka dobro opozoriti še na dve razmerji, ki veljata v logičnem kvadratu: na subalternacijo in na subkontrarnost. S subalternacijo je mišljeno razmerje partikularnega trdilnega stavka do univerzalnega trdilnega in obratno, kjer iz univerzalnega sledi po nujnosti partikularen stavek (če so vsi labodi beli, so tudi nekateri beli), iz partikularnega pa sledi samo možnost univerzalnega. Isto velja za razmerje med univerzalnim nikalnim in partikularnim nikalnim stavkom. S subkontrarnostjo pa je mišljeno razmerje med partikularnim nikalnim in partikularnim trdilnim stavkom, kjer iz neresničnosti enega sledi nujna resničnost drugega (če recimo ni res, da so nekateri labodi beli, potem je nujno res, da nekateri niso beli), iz resničnosti enega pa sledi le možnost drugega.

Da prikazana razmerja in zlasti razlika med kontrarnostjo in kontradikcijo niso le nepomembno logiško dlakocepstvo, je jasno pokazal Adolf Trendelenburg (1802-1872), ki je svojo znamenito aristotelsko kritiko celotne Heglove filozofije oprl ravno na očitek, da Heglova dialektična logika ni upoštevala omenjene razlike,¹⁷ o čemer bo govora kasneje, kjer bom umestil pričujočo problematiko v širši duhovnozgodovinski okvir sodobnosti.

Vendar kljub temu še vedno ni jasno, (I) v kakšnem smislu se logiška razlika med kontradikcijo in kontrarnostjo navezuje na problem možnosti, ki ga obravnavani Severinov prispevek prikazuje kot osnovni problem sodobne bioetiške debate, niti ni jasno, (II) v kakšnem smislu Severinovo zamešanje pojma nasprotja s pojmom protislovja postavlja pod vprašaj njegovo stališče o protislovnosti samega pojma možnosti.

Ad I)

Glede prve točke je treba reči, da je pri Aristotelu zgoraj prikazano ontološko razlikovanje med možnostjo in dejanskostjo v te-

snem razmerju z omenjeno razliko med kontradikcijo in kontrarnostjo, ki jo Aristotel izpostavi v svojih logičskih spisih. V že navedenem odlomku iz devete knjige *Metafizike* je to razmerje ravno jasno orisano. Tam namreč Aristotel pravi, da je možnost vedno možnost obeh členov protislovja. To na istem mestu še dalje pojasni rekoč: "*Saj to, kar nima možnosti, da je, sploh ne more nikjer biti, medtem ko vse, kar ima možnost, lahko ni udejanjeno*".¹⁸ Katera sta torej (možna) izida možnosti, med katera Aristotel postavlja razmerje kontradikcije? En izid je očitno ta, da se možnost lahko ne udejanji, da ne preide na raven dejanskosti in s tem ostane zgolj-možnost.¹⁹ Temu kontradiktorno nasproten izid je seveda lahko le eden, in sicer je to negacija prejšnjega, tj. da se ta možnost udejanji in s tem preneha biti zgolj možnost ter postane udejanjena, dejanska možnost. Obenem je na začetku navedenega odlomka izpostavljeno tudi kontradiktorno nasprotje možnosti kot take, ki je seveda nemožnost ("*Saj to, kar nima možnosti, [...]*"). To pa pomeni, če imamo pred sabo vse, kar smo zgoraj rekli o logičnem kvadratu, da med dejanskostjo in nemožnostjo velja zgoraj prikazano razmerje kontrarnosti.

Skratka, vidimo, da se nam je v ozadju odlomka, na katerega nas je opozoril Severino, izrisala očitna vpisanost pojmov dejanskosti in možnosti v razmerja logičnega kvadrata.²⁰ Vzvrtno se nam je pa s tem tudi izkazala večja ustreznost našega prevoda omenjenega odlomka, glede na tistega (Realejevega),²¹ ki ga uporablja Severino.

Ad II)

Glede druge točke pa je treba reči, da se ravno v luči ravnokar povedanega navedeni Severinov očitek, ki pravi, da je "*bitje v možnosti [...] nekaj protislovnega, nemogočega, absurdnega*", izkaže kot napačen. Kot rečeno, ga Severino izvaja iz obravnavane Aristote-

love trditve, da je možnost vedno možnost obeh členov protislovja, ali, kakor aplicira Severino to ugotovitev na zarodek: "*Človek, ki je v možnosti odrasel, je že človek, toda hkrati je že ne-človek, kajti, kakor pravi Aristotel, namesto da bi se razvil, bi lahko umrl [...]*." Zato pa, kot pravi v prav tako že navedenem odlomku, je zarodek "*že-človek in že-ne-človek*" in s tem nekaj protislovnega. Najprej je tu treba reči, da (čeprav se to morda čudno sliši) ni prav nič protislovnega v tem, da je možnost vedno možnost obeh členov protislovja. Prav tako namreč iz partikularnega trdilnega stavka sledi (po subalternaciji) tako možna resničnost univerzalnega trdilnega stavka kot (po subkontrarnosti) možna resničnost partikularnega nikalnega stavka, kot je bilo omenjeno zgoraj. Ta dva možna izida pa sta si med seboj v razmerju protislovja ali kontradikcije. Naj mar iz tega sklepamo, da so vsi partikularni trdilni stavki protislovni? Seveda ne. Naj še enkrat poudarimo, da je ta primer, ki spodnaša logičnost Severinovega argumenta, toliko bolj upravičen, ker smo videli, kako se v ozadju možnosti in dejanskosti nahaja železna logika logičnega kvadrata (pojem možnosti naj bi po prikazani vzporednosti nastopal na mestu, ki ga v običajnem logičnem kvadratu zasedajo partikularni trdilni stavki).

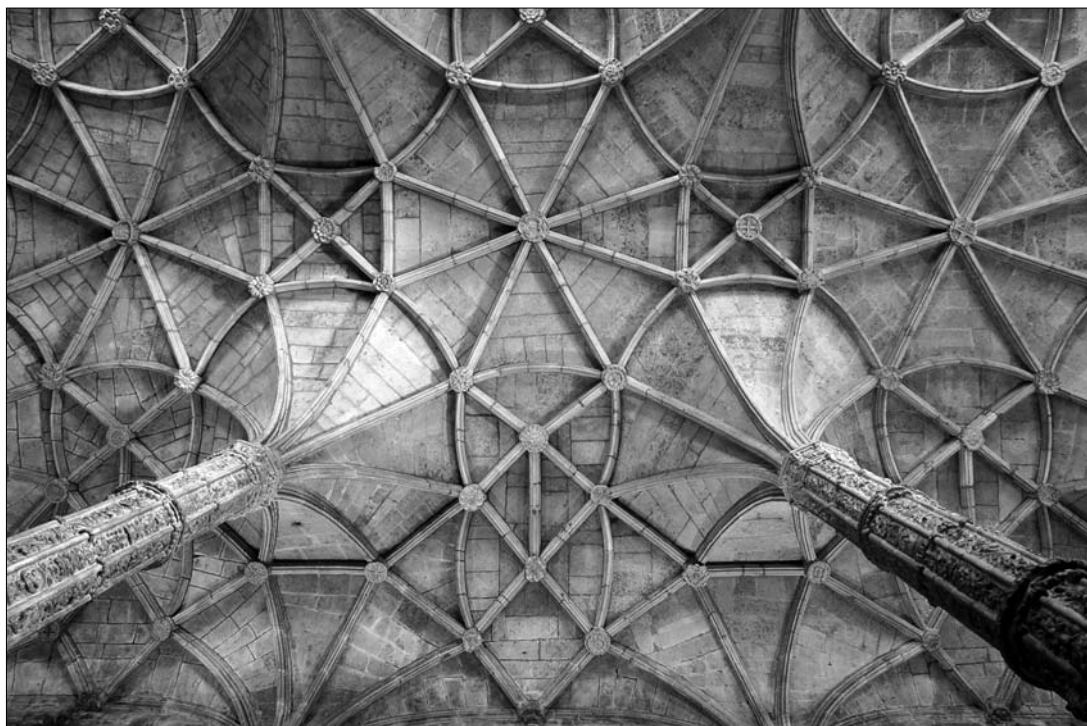
2. Kaj nam Severinova kritika pove o sodobnosti

Na mestu je sedaj, da se vprašamo, kako to, da Severino v svoji kritiki pojma možnosti zagreši omenjeno logičsko napako. Kako to, da ne opazi, da Aristotel, ko govori o obeh izidih protislovja, v katera se lahko izteče možnost, govori o očitnih zakonitostih logičnega kvadrata? Omenili smo v tej zvezi že uporabo nenatančnega prevoda ključnega Aristotelovega odlomka, ki izraz $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\varphi\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma$ namesto s protislovjem prevaja z nasprotjem, ki je širši pojem od protislovja, saj poleg

protislovja (kontradikcije) vključuje pojem kontrarnosti. Morda ravno v tem prevajalskem zdrs korenini navedena napaka? Do neke mere bi se reklo, da res, toda zdi se, da Severino Aristotelovo ἀντίφασις ne le, da ne razume jasno kot kontradikcijo (kar bi sledilo iz omenjene prevajalske nenatančnosti), pač pa ga dejansko razume kot kontrarnost, kot Aristotelovo ἐναντία. Ko namreč z že navajanimi besedami skuša na primeru zarodka pojasniti Aristotelov odlomek, pravi: *“Človek, ki je v možnosti odrasel, je že človek, toda hkrati je že ne-človek, kajti, kakor pravi Aristotel, namesto da bi se razvil, bi lahko umrl [...]”* Izida zarodka kot človeka v možnosti, ki ju ima Severino pred sabo, sta torej razvitje človeka (udejanjenje možnosti) in smrt. Vendar smrt zarodka ni izid, ki bi stal v razmerju kontradikcije do razvitja človeka kot udejanjenja možnosti. Kot smo videli, je udejanjenju možnosti kontradiktorno

neudejanjenje možnosti, tj. da možnost ostane zgolj-možnost, nerazvita možnost. Smrt (uničenje) je namreč do udejanjenja v razmerju kontrarnosti, saj uničenje nečesa ne izključuje le dejanskosti tistega, pač pa zanika tudi njegovo možnost. Kar je uničeno, to tudi nima več nobene možnosti. Uničen zarodek *ne more* več postati dejanski človek in je s tem zanikanje možnega človeka. Tako vidimo, da je v ozadju Severinove kritike pojma možnosti pozaba razlike med kontrarnostjo in kontradiktornostjo, ki ne more koreniniti le v omenjeni težavi z italijanskim prevodom. Od kod torej izvira ta pozaba?

Ključno je pri tem imeti pred očmi, da je, kot že omenjeno, pozaba razlike med kontrarnostjo in kontradiktornostjo ena glavnih potez Heglovega filozofskega sistema in njegove dialektične metode prav posebej, kot je to v slavni kritiki hegllovstva izpostavil Adolf Trendelenburg v svojih *Logičnih ra-*



Špela Bevc: Lizbona

ziskavah iz leta 1840. Heglova dialektična metoda namreč sloni na predpostavki, da vsaka danost (A, teza) ima v sebi kot svojo skrajno možnost lastno popolno zanikanje (ne-A, antitezo), ki je obenem nova danost (B, sinteza). V svoji najsplošnejši obliki se to kaže v sosledju pojmov biti, nič in postajanja: bit (A), če jo natančno premotrimo, se namreč po Heglu izkaže kot povsem prazna splošnost, brez slehernega določila in s tem kot svoje lastno zanikanje, kot nič (ne-A); ta prehod iz biti v nič, to zanikanje biti, pa se izkaže kot nova danost, kot sprememba, postajanje (B).²² Ta trostopenjska zakonitost, če velja na tej, najsplošnejši ravni, velja za vse pojme in s tem je, po Heglu, možno z njo razložiti dinamiko celotne stvarnosti. Vendar Trendelenburg, če nekoliko poenostavimo, izpostavi, da je pri postavitvi te zakonitosti Hegel zamešal ravno kontrarnost in kontradiktornost, saj ni res, kot smo opozorili že pri Severinu, da spada uničenje A med A-jeve možnosti. Med A-jeve možnosti spada le to, da se te možnosti udejanjijo ali pa da ostanejo na ravni zgolj-možnosti. Popolno zanikanje A pa je tudi zanikanje vseh njegovih možnosti. To pa je možno spregledati le, če pozabimo na razlike med razmerji v logičnem kvadratu, in sicer če kontrarnost predstavimo na mesto kontradiktornosti.²³

Ta predstavitev pa očitno ni le ključna poteza Heglovega sistema, ki ji Severino, kot smo videli, sledi, pač pa je nekaj, kar usodno zaznamuje moderniteto v celoti in kar bi lahko označili kot stališče, ki trdi, *da je negacija nekaj konstruktivnega*. Če je namreč radikalno zanikanje A njegova možnost, se potem A ne more povsem uresničiti drugače, kot da je uničen, in s tem nastopi B, kot nadaljnja razvojna stopnja. Negiranje A (prejšnje razvojne stopnje) je tako nekaj po sebi konstruktivnega. Nasprotovanje takšni negaciji pa je posledično nekaj, kar zaustavlja razvoj stvarnosti, nekaj torej involutivnega

in dolgoročno destruktivnega. Tu smo pa ravno pri bistvu modernitete kot take, ki se že od Descartesa dalje postavlja kot radikalna negacija (pomislimo na hiperbolični dvom, kot radikalno negacijo znanja), ki pa je edina modaliteta prave afirmacije (iz analize hiperboličnega dvoma se porodi pravo znanje - *co-gito*). Naravoslovna aplikacija te iste logike se kaže (v letošnjem Darwinovem letu se je dobro tega spomniti) kot darvinistično pojmovanje evolucije, vezano na boj za obstanek. Politična aplikacija te zamisli pa se lahko kaže le kot (v zadnji posledici marksistična) *revolucionarnost*, tj. kot uničevanje danosti, ki naj bi vzpostavila nekaj novega in boljšega prav skozi to uničevanje: novi človek se tako poraja skozi uničevanje realnega človeka. Da je konstruktivnost negacije napačna zamisel, seveda ni bilo treba počakati na 20. stoletje z milijonskimi žrtvami revolucije, da bi videli, kako negacija ni prav nič konstruktivna, pač pa je le negacija. Dovolj bi bilo pomisliti na logični kvadrat, kot je to storil Trendelenburg že leta 1840, ko ni Marx še niti diplomiral.²⁴

Zavezanost bistveno moderni tezi o konstruktivnosti negacije je torej očitno tista, ki onemogoča Severinu, da bi uvidel zmotnost svoje lastne pozicije. Teza o konstruktivnosti negacije pa je, kot vidimo, obenem v jedru tiste problematike, ki jo cerkveno učiteljsstvo označuje kot *kultura smrti*, in znotraj katere ima bioetiška problematika, pri kateri smo pričeli, naš razmislek, prav posebej izpostavljeno mesto. Če je jedro novoveške kulture zapoved uničevanja danosti kot edinega načina napredka, potem je jasno, da iz nje lahko sledi le smrt.

Če torej želimo preseči sodobno kulturo smrti, zlasti v njeni posebej odurni podobi pomora nerojenih, ne smemo pozabiti, da moramo pri tem preseči moderniteto kot tako in da bo to možno storiti le, če se bomo vrnili k Aristotelovi (in Tomaževi) *metafiziki*

deja in možnosti ob ozaveščenju logičnih struktur v njenem ozadju, prav posebej pa razlike med kontrarnostjo in kontradiktornostjo. Odpiranje moderniteti, ki je med katoličani postalo prikupna opcija zlasti po 2. vatikanskem koncilu, nam skratka pri tem preseganju ne bo prav nič koristilo. Severinova misel pa nam je dokaz še tega, da nam prav tako ne bo tozadevno koristil povratak k predaristotelski misli (pa naj gre za Platona, Parmenida, Heraklita ali sofiste), ki zlasti v zadnjem času (zlasti pod vplivom določenega heideggrovstva) žanje precejšnje simpatije v katoliških in psevdokatoliških vrstah. Ta misel se zdi namreč na temeljni ravni istovetna moderni, in sicer v svojem ignoriranju pojmov *deja in možnosti*.

Še več, parmenidovska (in dalje platon-ska) monistična misel o popolni enovitosti bitja, k ponovnemu prevzemu katere nas Severino poziva, se zdi pravzaprav temeljni vir omenjene moderne zmote o konstruktivnosti negacije in tudi njen poslednji iztek, saj, kot smo o tem že obsežno pisali v naši reviji,²⁵ zamisel o bitju kot notranje nerazlikovanem, povsem enovitem (generičnem) pojmu se nahaja v osnovi Heglove zamisli o njegovi notranji protislovnosti. Če bitje namreč ni notranje, tj. samo od sebe razlikovano, potem se razvoj, ki predpostavlja spremembo in razliko med stopnjami, lahko dogaja le kot negiranje prejšnje stopnje bitja: le kot samozanikovanje bitja. To se seveda ne zgodi, če bitje razumemo v aristotelskem smislu kot notranje razlikovano na *dej in možnost*²⁶ in v skladu z razmerji logičnega kvadrata. Cilj tega modernega revolucionarnega samozanikovanja pa je prav tako parmenidovski. Je namreč avtonegacija vseh stopenj znotraj bitja, vseh razlik znotraj njega, ki vzpostavi absolutno identiteto, ki je v zadnji posledici seveda celo identiteta vseh negacij in vseh afirmacij (heglowska identiteta identitete in neidentitete). Je stopnja, ki ji Hegel pravi Ab-

solutni duh,²⁷ v kateri je vsaka konkretnost likvidirana in ostane le splošnost. To je cilj moderne revolucije, kjer mora vse postati splošno (*communis*), kar je notranje bistvo in poslednja realnost komunizma. Ker pa je to točka, kjer je identiteta identična neidentiteti, je ta splošnost bitja istovetna svojemu absolutnemu zanikanju: je stopnja popolnega nič, popolnega uničenja. Parmenidovsko monistično bitje se tako izkaže v zadnji posledici kot točka, v kateri je revolucionarna mesoreznica končala svoje delo. Je Kočevski rog. Je klinika za pobijanje nerojenih. Je sodobna diktatura relativizma, ta sodobna mesoreznica sleherne konkretne identitete (človeške, spolne, družinske, narodne, verske). To je točka nov(ovešk)ega, od bitja emancipiranega človeka. To je točka, kjer človeka ni več.

1. G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle sue origini ad oggi*, III. zv., Brescia, 2002, 603.
2. Prim. obsežen Bontandinijev kritični odziv na parmenidovsko usmeritev učenja v: G. Bontandini, *Conversazioni di metafisica*, II. zv., Milan, 1995, 134-166.
3. E. Severino, L'embrione e il paradosso di Aristotele, v: *Corriere della sera*, 1. 12. 2004.
4. Kot sem skušal pokazati v prispevkih v št. 9/10 (2008) naše revije.
5. Prim. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1935, 10, na kar smo spomnili prek prevoda v zgoraj navedeni številki naše revije na str. 52. Prim. dalje tudi op. 26.
6. G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle sue origini ad oggi*, I. zv., Brescia, 1997, 33-38. V slovenščini predlagam ogled iste tematike v G. Reale, *Zgodovina antične filozofije*, I. zv., Ljubljana, 2002.
7. G. Reale – D. Antiseri, 38-39.
8. Prim. J. Mittelstraß, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962.
9. Prim. *Metaf.*, Θ 8; *Et. Nic.*, A 6.
10. E. Severino, prav tam.
11. E. Severino, No, secondo il pensiero occidentale definirlo così è contraddittorio, v: *Corriere della sera*, 6. 1. 2005.
12. *Metaf.*, Θ 8, 1050 b 8-9.
13. Prim. *Metaf.*, Δ 10, 1019 a 20.

14. Predlagan je bil tudi izraz "protivnost", prim. M. Uršič, O. Markič, *Osnove logike*, Ljubljana, 1997, 54.
15. Prim. *Metaf.*, Δ 10, 1019 a 20-35.
16. Prim. *De interpr.*, 5-7. Logični kvadrat najdemo nazorno predstavljen v slovenščini denimo v: M. Uršič, O. Markič, *Osnove logike*, Ljubljana, 1997, 54-56.
17. Prim. Adolf Friedrich Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I. zv., Leipzig, 1862, 44. Prim. tudi 24, kjer Trendelenburg navaja zgoraj navedeno mesto iz *Metaf.*, Δ 10.
18. *Metaf.*, Θ 8, 1050 a 9-11.
19. Ali še bolje: kvečjemu-možnost. To namreč bolje ustreza odnosu subalternacije do nemožnosti.
20. Na prvi pogled se morda ugotovitev o povezanosti pojmov možnosti in dejanskosti z logičnim kvadratom poznavalcem sodobne logike ne zdi nič novega, saj se zdi, da modalna logika to povezavo že dolgo časa jasno izpostavlja (prim. M. Uršič – O. Markič, 229-230; *De interpr.*, 9 sl.). Vendar temu ni ravno tako, kajti modalna logika povezuje logični kvadrat s pojmom možnosti in nujnosti, ne pa s pojmom možnosti in dejanskosti. To pa seveda ne pomeni, da bi tu prikazane povezave ne mogli formalizirati skozi pojmovnost univerzalnosti in partikularnosti, kakor je to lastno logičnemu kvadratu, vendar bi ta formalizacija morala potekati nekoliko drugače kot v klasični modalni logiki, kjer univerzalnim trditeljskim stavkom ustrezajo nujni stavki (če so vsi labodi beli, potem je nujno, da so ti labodi beli), partikularnim trditeljskim možni (če so nekateri labodi beli, potem je možno, da so ti labodi beli) itd. Za logiko možnosti in dejanskosti predlagam sledečo formalizacijo z univerzalnostjo in partikularnostjo, kjer S in P sta (utečeni) oznaki za subjekt in predikat:
 - a) če so nekateri P tega S že nastopili (tudi pri kakem drugem S) skupaj s P', potem S je možno P';
 - b) če vsi P od tega S (tj. če ta S v celoti) nastopajo skupaj s P', potem je ta S dejansko P';
 - c) če nekateri P od tega S niso še nastopili (tudi pri kakem drugem S) skupaj s P', potem je ta S zgolj-možno P';
 - č) če noben P od tega S (tj. nič od tega S, pa četudi pri drugih S) ni nastopil skupaj s P', potem S ne more biti P', tj. S je dejansko ne-P'.
21. Severino, kot sam pravi, uporablja Realejev prevod *Metafizike*, prim. E. Severino, *No, secondo il pensiero occidentale definirlo così è contraddittorio*.
22. Prim. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, I. zv., v slov. prev. Z. Kobe, Ljubljana, 1991, 64.
23. Prim. A. F. Trendelenburg, *n. d.*, 42 sl.
24. Kot je znano, je Marx diplomiral iz Demokritove in Epikurove filozofije leta 1841.
25. Prim. G. Ventimiglia, Status quaestionis, v: *Tretji dan*, 9/10 (2008), 50-81; I. Kerže, Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma, v: *prav tam*, 82-110; I. Kerže, Protislovje na Kapitolskem griču, v: *Tretji dan*, 1/2 (2009), 1-2.
26. Tu bi rad tudi izpostavil, da ne le bitje kot (razvojno) dogajanje temveč tudi bitje kot refleksivnost (o čemer sem obsežno pisal v ravnokar navedenem članku Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma, v: *n. d.*, 100 sl. kot o temi, ki je ključna za razrešitev osnovnih zagat sodobnega tomizma) je možno res misliti kot neprotislovno šele na obzorju nauka o možnosti in deju, šele če razumemo mišljeno mišljenje kot povsem udejanjeno možnost in misleče mišljenje kot dej, ki to možnost udejanja, kot je to pravilno ugotovil G. Manser v *Das Wesen des Thomismus*, 508. Sicer ju je treba misliti kot razlikujoči se na način bitja in ne-bitja (kot to počne Hegel), kar pa pomeni, da je treba refleksivno mišljenje v celoti dojeti kot protislovno. Ta pomen nauka o možnosti in deju pri dojetju refleksivnosti bitja sem v svojem navedenem nedavnem sestavku premalo izpostavil in namesto njega izpostavil le pomen nauka o bitju kot deju.
27. Prim. zadnje poglavje Heglove *Fenomenologije duha*.