

Damir Barbarić
**KAJ JE
DOKSA?**

10-36

INSTITUT ZA FILOZOFIJU
ULICA GRADA VUKOVARA 54
10000 ZAGREB
HRVATSKA
E-NASLOV: BARBA@IFZG.HR

PREVOD

UDK 1Husserl E.:165:1Plato

::POVZETEK

ČLANEK PREVPRAŠUJE TAKO V antiki kot tudi v novoveški filozofiji ustaljeno dihotomijo med *dokso* in *episteme*. Čeravno se namreč zdi, da zgodovina filozofije od Platona do Husserla na prvo mesto postavlja *episteme* kot idejo znanosti, s katero se je um napotil k dokončni pojasnitvi absolutnega spoznanja in ki mora v svojem hodu opustiti vsakršno sklicevanje na *dokso*, pa po drugi strani avtorjevo poizvedovanje na vprašanje 'kaj je *doksa*' odpira možnost kompleksnejšega vpregleda v neprevprašano tradicionalno razmerje med *vedenjem* in *mnenjem*.

Ključne besede: doksa, episteme, ideja znanosti, novoveška filozofija, Husserl, Platon

ABSTRACT*WHAT IS DOXA?*

Article re-examines the traditional dichotomy between doxa and episteme known to both antiquity and modern philosophy. It seems that the history of philosophy, ranging from Plato to Husserl, favours episteme as the idea of science. To answer all questions pertaining to mind and absolute knowledge, episteme must be called upon and realm of doxa must be abandoned. However, inquiring into the question 'what is doxa' paves the way to the complex insight into the unquestioned traditional relationship between knowledge and opinion.

Key words: doxa, episteme, the idea of science, modern philosophy, Husserl, Plato

::KAJ JE DOKSA?¹

Morda v celotnem novoveškem življenju ni ideje, ki silneje in bolj nezadržno prodira kot ideja znanosti. Nič ne bo zaustavilo njenega zmagoslavnega pohoda, ker je po svojih upravičenih ciljih dejansko vseobsegajoča. Mišljena v idealni popolnosti bi bila ona sama um, ki poleg sebe in nad seboj ne bi več mogel imeti nikakršne avtoritete.²

Besede iz kratkega, a izjemno pomembnega Husserlovega programskega spisa *Filozofija kot stroga znanost* iz leta 1911 jasno izražajo razumevanje filozofije in gotovo danes veljajo v enaki meri, če ne še bolj, kot takrat, ko so bile zapisane. Zares, oporekati Husserlovi temeljni drži, ki pravi, da je »filozofija [...] po svoji zgodovinski nameri najvišja in najstrožja med znanostmi, ki zastopa neuničljivo zahtevo človeštva po čistem in absolutnem spoznanju« (Husserl 1991: 5), ni preprosto. Tudi sam Husserl, čeravno je bil v poznem obdobju svojega mišljenja napeljan k vse intenzivnejšemu premisleku težavnih problemov intersubjektivnosti in k sprejemanju s tem povezane predznanstvene, predfilozofske ukoreninjenosti transcendentarno spoznavajočega subjekta v primarno dogajanje življenjskega sveta³, tako da se je v nekem trenutku počutil celo pozvan izreči, da je »filozofija kot resna, stroga, resnično apodiktično stroga znanost« navsezadnje »odsanjana sanja« (Husserl 1976: 508), je navkljub vsemu do konca življenja ostal zvest ideji filozofije kot znanosti, oziroma ideji filozofije kot »človeške samorefleksije, samo-udejanjanja uma« (Husserl 1992: 269). To povsem nedvomno dokazuje tudi njegovo zadnje, nedokončano delo *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija*, v katerem beremo:

Univerzalno apodiktično utemeljena in utemeljujoča znanost vznikne kot nujno najvišja funkcija človečanstva [...], namreč funkcija omogočitve njegovega razvija do osebne avtonomije in do vseobsegajoče avtonomije človeštva – ideja, ki tvori pogonsko življenjsko silo najvišje stopnje človečanstva. Tako filozofija ni nič drugega kot racionalizem skoz in skoz, vendar racionalizem, ki je v sebi razlikovan glede na različne stopnje gibanja od intence do izpolnitve, *ratio* v neprestanem gibanju samopojasnjevanja, začeni od prvega prodora filozofije v človeštvo, katerega vrojeni um je bil pred tem v stanju zakritosti, v temi noči.⁴

¹ Članek je slovenski prevod prispevka »Što je doksa?«, objavljenega v avtorjevi monografiji *K budućem mišljenju* (2005), ki je pred tem v nemščini izšel v zborniku *Interpreting Tradition & Modernity* ((2004): Zagreb: Institut za filozofiju) pod naslovom »Was ist doxa?«.

² Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana, Fenomenološko društvo, str. 11. [Ker je v slovenskem prevodu Husserlove monografije zadnja poved citata izpuščena, je prevod te povedi moj. (Op. prev.)]

³ Prim. Held, K. (2000): »Na putu prema fenomenologiji svijeta« in »Politički svijet i njegov etički fundament« v *Fenomenologija političkog svijeta*. Zagreb, Matica hrvatska.

⁴ Husserl, E. (1992): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. V: *Gesammelte Schriften*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, str. 273.

Husserl vidi idejo filozofije kot stroge znanosti dokončno udejanjeno v svoji fenomenologiji. Njeno izgradnjo zagotavlja z izrecno in temeljito razmejitvijo napram dvema poglavitnima sočasnim filozofskima smerema, v katerih prepozna usodno nevarnost za resnično filozofijo, namreč napram svetovnonazorski filozofiji na eni strani ter naturalistični filozofiji na drugi.

Pod imenom filozofije v smislu svetovnega nazora Husserl zbere različne smeri filozofije življenja in eksistencializma, za katere meni, da izhajajo iz skepticizma kot nujne posledice radikalnega historicizma. Oba slednja slonita na uvidu, da bistvu življenja nujno pritiče stalno in neprenehno zavzemanje drže ter odločanje, kot tudi na tem utemeljeno delovanje. Preden namreč na osnovi presojanja o tem, kaj sploh lahko spoznamo, zavzamemo kakršenkoli teoretski položaj, smo že vedno na predznanstveni, predzavedni in tako rekoč predumski način sprejeli temeljna eksistencialna stališča, ki vodijo naše življenje in upravljajo z njim. Eksistenca posameznega človeka je nemogoča brez vnaprej sprejetih, čeprav najpogosteje neosveščenih temeljnih stališč o življenju v celoti in o njegovem smislu. Osveščen in že manj koherenten, celovito zaokrožen sistem teh temeljnih stališč pa se imenuje »nazor na svet« ali »svetovni nazor«. Husserl v njem prepozna zgolj mikaven in zapeljiv poizkus, da bi se vseobsegajoča naloga filozofije omejila in zvedla na stališče ene osebe ali pa na pogled posamezne zgodovinske epohe.

Svetovni nazor pravzaprav ne pretendira na filozofijo ali znanost. Kar hoče biti, je modrost: »Filozofija svetovnega nazora uči enako kot modrost: osebnost se obrača k osebnosti« (Husserl 1991: 44). Husserl pa želi filozofijo kot znanost najostreje razlikovati od tako razumljene modrosti: »Znanost [...] je neosebna. Njen sodelavec ne potrebuje modrosti, ampak teoretski dar« (*id.*: 45). Kadar je svetovni nazor uspešno izveden in prepričljivo razložen, je resda lahko svojevrstna stanovitna »globokoumnost«, ki zmore imponirati in ponuditi privid končne resnice. Pravzaprav pa ga ravno ta globokoumnost razločuje od filozofije in ji ga nepomirljivo zoperstavlja. Husserl odločno vztraja pri tem, da je »globokoumje [...] znak kaosa, ki ga hoče prava znanost spremeniti v kozmos, v enostaven, povsem jasen, razrešen red«, pri čemer tej trditvi pridodaja, da je »globokoumje [...] stvar modrosti, pojmovna razločnost in jasnost [pa] stvar stroge teorije« (*ibid.*).

Po Husserlu se torej prava filozofija kot stroga znanost popolnoma razlikuje od svetovnega nazora – ter njegove pretenzije na modrost – po svoji brezpogojni usmerjenosti k večnosti. Svetovnonazorska modrost ostaja vseskozi obmejena s svojim izhodiščem in svojim končnim ciljem. Ostaja tako rekoč zamejena s časom, v katerem in iz katerega nastane, in zato nujno podleže nepremagljivemu relativizmu; tako relativizmu različnih teoretskih stališč kot tudi relativizmu različnih zgodovinskih epoh. Svetovni nazor je namreč vseskozi samo eden izmed možnih, zato se nujno postavlja nasproti drugim.

Po drugi strani filozofija kot znanost posameznemu človeku ali posamezni zgodovinski dobi resda ne ponuja gotovosti pribežališča v dozdevno končne in zadnje resnice, temveč ju zadržuje v odprtosti in nezaključenosti življenjskega horizonta, ki

je vseskozi prežet z nelagodno negotovostjo. V zameno pa ju tako rekoč izvzema iz ujetosti v čas in ju vključuje v večnost: »Svetovni nazori so lahko v sporu. Samo znanost lahko odloči in njena odločitev nosi pečat večnosti« (*id.*:43). Husserlova drža je povsem jasna in nedvoumna: »Zavoljo časa ne moremo opustiti večnosti« (*ibid.*). Niti najmanj namreč ne dvomi, da je »'ideja' znanosti nadčasovna«, oziroma, da je »[z]nanost [...] naziv za absolutne, brezčasne vrednote« (*id.*: 40).

Filozofija je torej kot stroga znanost nedovršen in načelno nedovršljiv proces, ki odpira »neskončno polje dela« (*id.*: 46). Tisto pa, kar jo dela v pravem pomenu besede racionalno, in to za Husserla pomeni predvsem svobodno in avtonomno, je popolna neodvisnost od vsega, kar bi ji bilo na kakršenkoli način predhodno dano. Kot stroga znanost filozofija pričenja iz same sebe, se iz same sebe razvija in ima svojo edino dovršitev v večni oziroma neskončni uresničitvi same sebe. Husserl poudari, da je »pravi filozofski znanosti« svojstven popolni »radikalizem«, v katerem ne prevzemamo ničesar, kar je predhodno dano, [...] nobenemu izročilu ne dopustimo, da bi veljalo kot začetek, in se ne damo zaslepiti nobenemu, še tako velikemu imenu, temveč skušamo priti do začetkov v svobodnem predajanju problemom samim in zahtevam, ki iz njih izhajajo.⁵

Historicizem je – skupaj z iz njega izhajajočo filozofijo življenja in svetovnimazorom, ki se ponaša s poimenovanjem modrost – z naturalizmom kot drugim glavnim nasprotnikom filozofije kot stroge znanosti povezan s skupnim izhodiščem, ki ga Husserl imenuje »[p]raznoverje dejstev« (*id.*: 43). Z »dejstvom« v tem smislu misli polno in brezpogojno prepričanje, da je celokupnost naših odnosov, nadalje delovanja, mišljenja, opazovanja, pomislekov, ali, z eno besedo, vsake življenjske usmerjenosti nasploh, nujno usmerjena na nekaj, kar mora biti konec koncev dejansko. Husserlovo fenomenološko, strogo terminološko poimenovanje za to prvobitno predpostavko se glasi »generalna teza naravne naravnosti«. Ta kot prvobitna »vera v bit«, torej vera v resnični svet kot zadnji in končni horizont vseh horizontov, v sebi hrani starodavno in na videz neizkorenljivo človeško prepričanje, da predmeti naše zavesti dejansko obstajajo, namreč, da v temelju vsakega akta naše zavesti, ki je po sebi zmeraj zgolj subjektiven, delen in perspektivistično relativen, vendarle mora obstajati nek »na sebi« obstoječi, neodvisno od raznolikosti svojega pojavljanja sebi samemu identični, objektivni, dejanski predmet.

V nasprotju s tovrstnim naturalizmom poskuša Husserl v pazljivih in korak za korakom napredujočih analizah mnogoterosti načinov, v katerih so zavesti dani predmeti različnih področij dejanskosti, najprej na svetlo spraviti vso posebnost in svojevrstnost psihičnih fenomenov v razmerju do fizičnih oziroma naravnih, zatem pa še obči način biti samih fenomenov kot takih, neodvisno od razlike med psihičnim in fizičnim. V teh analizah se prvič pokaže, da »[p]sihična bit, bit kot 'fenomen' principiuelno ni enotnost, ki bi se jo dalo izkusiti kot individualno identično«. Z drugimi besedami, pokaže se, da »v psihični sferi ni razlike med pojavom in bitjo«

.....
⁵ Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana, Fenomenološko društvo, str. 46.

(*id.*: 23). Iz tega sledi obče spoznanje, da »fenomen [...] ni nobena 'substancialna' entotnost, nima nikakršnih 'realnih lastnosti', ne pozna nobenih realnih delov, nobenih realnih sprememb in nobene kavzalnosti (vse te besede so uporabljene v naravoslovnem smislu)« (*ibid.*).

Če naj se torej prevlada naturalistično naravnost filozofije kot eno izmed bistvenih razodevanj obče temeljne naravne naravnosti, se mora jasno utrditi razlika, ki razlikuje med naravno, tj. empirično, ter čisto zavestjo. Filozofsko znanost, ki prevladala naturalizem, Husserl označi kot »fenomenologijo zavesti« (*id.*: 15). Z osvobajanjem zavesti od njene prepletenosti z naturalistično primarno naravnostjo in njenim izčiščenjem do čiste fenomenologije kot zrenja oziroma intuiranja fenomenov kot čistih bistev, se doseže dejavnost, ki jo Husserl na sledi antičnih stoikov poimenuje fenomenološka *epoché*, namreč dejavnost svojevrstne suspenzije tiste generalne teze naravne naravnosti, s katero se mora vsakemu predmetu zavesti nujno pripisati dejanski obstoj.

Na tem mestu ne moremo razložiti pravega pomena Husserlovega nauka o *epoché*, morda najbolj razloženega v paragrafih 27–32 prve knjige *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* iz leta 1913⁶. Toda za naš namen je bolj kot vse drugo bistveno, da je Husserl »[o]mejenost naturalistične naravnosti, v kateri se najprej vsi nahajamo in zaradi katere smo nesposobni odmisлити naravo, s tem pa tudi nesposobni, da bi psihično naredili za predmet nazornega raziskovanja v čisti, namesto v psiho-fizični naravnosti« (Husserl 1991: 25), poimenoval s starim filozofskim poimenovanjem *doksa*. Čeprav Husserl samo svetovnonazorsko filozofijo, skupaj z njeno nerazdružljivo vezanostjo na subjektivno izhodišče v konkretnem času in prostoru kot tudi z njeno usmerjenostjo na vselej epohalno izoblikovano »modrost«, izrecno ni poskušal prikazati v njeni polni ukoreninjenosti v prirojeno naravno naravnost in njej pripadajočo generalno tezo, je očitno, da je fenomenološko *epoché* razumel kot edinstveno sočasno premagovanje tako naturalizma kot tudi historicizma oziroma iz njiju nastalih nazorov na svet. V toliko je enako očitno, da je s poimenovanjem *doksa* pri Husserlu označena celota človekove prvotne vezanosti na predprepričanje v dejansko obstojnost tistega trenutnega in danega, pa naj so to predmeti naše dejavne življenjske usmerjenosti v naravnem okolnem svetu ali pa iz tradicije podedovane in nevrprašljivo veljavne ocene vrednosti in pomena vseh stvari ter pojavov v zgodovinskem svetu posameznega celovitega obdobja.

Filozofija kot *episteme*, torej kot stroga znanost, je mogoča samo na temelju odločnega in brezpogojnega prevladovanja *dokse*, te vrojene vključenosti v vselej dano in nahajljivo. S svojo osnovno filozofsko naravnostjo se tako Husserl zavestno uvršča v krog naslednikov bistvene tendence celotne novoveške filozofije, ki jo sam sicer praviloma imenuje »transcendentalizem«. V poznem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* zapiše:

⁶ Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Izraz 'transcendentalna filozofija' se je začel uporabljati po Kantu, in sicer tudi kot splošen naziv za univerzalne filozofije, katerih pojmi so se ravnali po Kantovih pojmih. Izraz 'transcendentalen' uporabljam v najširšem smislu za [...] originalni motiv, ki z Descartesom daje smisel vsem novoveškimi filozofijam in hoče v vseh njih tako rekoč priti k sebi, dobiti pristno in čisto podobo naloge in sistematični vpliv. To je motiv vpraševanja po zadnjem izviru vseh spoznavnih tvorb, izviru tega, da se spoznavajoči zave samega sebe in svojega spoznavajočega življenja, v katerem se mu vse zanj veljavne znanstvene tvorbe smotrnostno dogajajo, shranjujejo kot dediščina ter so in postajajo prosto razpoložljive.⁷

Zdaj se na sledi Husserlove določitve dotaknimo osnovne Kantove filozofske name-re, ki je morda najbolj ubesedena v predgovorih k prvima dvema izdajama Kantovega glavnega dela. Videli bomo, da je tudi Kant v svojem vodilnem vprašanju, ali je filozofija, oziroma metafizika, mogoča kot znanost, pod znanostjo razumel predvsem »zanesljivo pot«, in to »za vse čase in v neskončne daljave« (Kant 2001: 17), kakor skoraj ne-trudno ponavlja v predgovoru druge izdaje, včasih nazivajoč to pot kot »kraljevsko« ali pa »vojna cesta«. Kakor Husserl, ki želi resnično filozofijo kot znanost vzpostaviti po poti kritičnega obračuna z naturalizmom in historicistično-svetovnonazorsko filozofijo, si tudi Kant prizadeva metafiziko kot znanost zasnovati po poti dvojnega odklona; na eni strani od dogmatizma, po drugi pa od skepticizma in iz njega izhajajoče indife-rentnosti, te matere »kaosa in noči«, kot se nenavadno patetično izrazi.

Dogmatski metafizični sistemi so, v kolikor so izpeljani brez predhodnega od-merjanja dosega naše spoznavne moči, vselej nujno delni, začasni in relativni. Zara-di tega je za Kanta vsa dogmatska metafizika »bojišče, ki se zdi prav posebej name-njeno urjenju moči v igranem spopadu, na katerem si še nikoli noben bojevnik ni mogel izbojevati niti najmanjšega prostora in s svojo zmago utemeljiti kake trajne posesti« (*id.*: 21). Preden namreč kritika umu odmeri meje njegovega spoznavnega dosega, ni vsa dogmatska filozofija nič drugega kot »golo tipanje« (*ibid.*) oziroma »breztemelj[n]o tipanj[e] in lahkomišeln[o] tavanj[e]« (*id.*: 29).

Skeptizcem je dobrodošlo zdravilo in odmor od neutemeljenih pretenzij dogma-tizma, čeprav sam nikoli ne more biti končni cilj in namen filozofiranja, temveč le za-četna stopnja kritične priprave resnične filozofije kot »gotove poti znanosti«:

Tako je skepticizem počivališče človeškega uma, kjer lahko sam razmisli o svojem dogmatskem blodenju in kjer lahko pridobi načrt področja, na katerem se naha-ja, da bi mogel svojo pot v prihodnje izbrati z večjo gotovostjo, vendar pa ne more biti njegovo stalno bivališče, saj se to lahko pridobi samo v popolni goto-vosti, pa naj bo to gotovost spoznanja samih predmetov ali pa meja, znotraj ka-tere je zaprto vse naše spoznanje predmetov.⁸

⁷ Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: SM. Str. 125–126.

⁸ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. B 789 f.; A 761 in dalje; prim. B 806; A 778.

Tudi za Kanta je torej filozofija po svojem bistvu znanost, to pa pomeni gotova pot za vse čase in v brezkončno daljavo. Je mesto in prebivališče človeštva – »stalno bivališče«, njegova »trajna posest« in postajališče »večnega miru«⁹. Po Kantovih besedah za tako razumljeno znanost *Kritika čistega uma* šele pripravlja in čisti zarasla tla in v toliko sama še ni pravi sistem metafizike, temveč zgolj »preddverje znanosti« (Kant 2001: 18) V odnosu do zanesljivosti, gotovosti, trajnosti in večnosti znanosti je ves predkritični dogmatizem le »negotovo blodenje in tavanje oziroma »breztemeljno tipanje in lahkomišelnost tavanje«.

Osnovne postavke, »dogme« metafizičnega dogmatizma so tu očitno izkušene in mišljenje v njihovem izvoru iz *dokse*, torej kot njeno dokončno izoblikovanje in zaokroženje v sistem navidezne gotovosti in stalnosti. Prav v tej navidezni utemeljenosti in gotovosti pa Kant prepozna bistveno nezadostnost vsakega dogmatizma. Vendar nemudoma doda, da racionalna metoda logičnega izpeljevanja za razliko od vsebine dogem tvori neminljivo vrednost dogmatizma. V tem sklopu izreče pomenljive besede:

Tisti, ki zavračajo njegov [tj. dogmatizma] način podajanja in hkrati tudi postopanje kritike čistega uma, ne morejo imeti v mislih ničesar drugega, kot da je treba v celoti odvreči okove *znanosti*, spremeniti delo v igro, gotovost v mnenje in filozofijo v filodoksijo.¹⁰

Izgleda torej, da Husserl svojo fenomenologijo kot strogo znanost upravičeno priključuje bogati dediščini obsežne struje transcendentalne filozofije, kot jo je pred vsemi drugimi izpeljal in izgradil Immanuel Kant. Toda nič manj utemeljeno ni njegovo sklicevanje na Descartesa. Za Husserla je bil namreč prav Descartes tisti, ki je v poudarjeni razliki tako nasproti zgodnje antičnemu, kakor tudi začetnemu novoveškemu zgolj »negativističnemu« skepticizmu, novoveško filozofijo zasnoval kot znanost, in to tako, da si je »skozi pekel kvaziskeptične epohé, ki je ni več mogoče preseči«, prizadeval »prodreti skozi vhodna vrata v nebesa absolutno racionalne filozofije« (Husserl 2005: 101).

Spomnimo se na kratko osnovne namere Descartesovega filozofiranja. Lahko bi se reklo, da njegova celotna filozofija kroži okoli ideje metode kot vsedoločujoče osi, kakor je sicer kasneje tudi sam Kant svojo *Kritiko čistega uma* označil za »traktat o metodi« (Kant 2001: 24). Že v zgodnjem, nedokončanem in za časa življenja neobjavljenem metodičnem spisu *Pravila za upravljanje duha* je Descartes pogoj možnosti filozofije kot znanosti – ali »modrosti«, kakor jo še naziva – našel v svobodnem samoomejevanju duha izključno na tisto, kar je s predhodnim presojanjem lastne spoznavne moči določil kot spoznanju dostopno, s čimer ni bilo v osnovi začrtano in določeno nič manj kot smer vse nadaljnje postopne izgradnje transcen-

⁹ *Id.* B 779; A 751.

¹⁰ Kant, I. (2001): *Kritika čistega uma* 1/4, str. 32.

dentalne filozofije v prihodnjih stoletjih.¹¹ V naslovu drugega pravila pravi: »Potrebno se je ukvarjati zgolj s tistimi predmeti, za katerih nedvomljivo in gotovo spoznanje se naši duhovi zdijo zadostni«. To približje pomeni, da je potrebno končno obrzdati ter omejiti »slepo vedoželjnost smrtnikov«, ki jih zavede na nepoznane, mračne in negotove poti, in jih ravno s tem samoomejevanjem zvesti na »pravo« ter »gotovo pot«, kjer se lahko brez tveganja in nevarnosti »stopa z gotovostjo«.

Descartesova »vsesplošna znanost« oziroma »modrost« je pravzaprav neka trajna, stalna in obstojna ustanova (institutum), na kateri kot na svojem temelju z gotovostjo počiva celotno človeško življenje, skup vseh posameznih znanosti in vse praktične dejavnosti. Z dejanjem radikalnega dvoma je potrebno nujno izstopiti iz celokupnega horizonta čutnosti, iz vrojenih in podedovanih človeških nazorov ter mnenj (opiniones) in iz na njih zasnovanih okrožij navade ter običaja (consuetudo), kakor da bi se s tem nato dospel do nekega povsem zanesljivega in gotovega, neoklevajočega dna in temelja (fundamentum inconcussum). Spodbuda temu koraku je globoko izkustvo vseprežemajoče negotovosti, protislovnosti, dvomljivosti in brezskrajne spremenljivosti vsega, kar pripada življenju, ki je voden z golo navado, običajem ter mnenjem. »Ne vidim niti ene stvari v svetu, ki bi se zadrževala in ostajala v istem stanju«, se na nekem mestu *Razprave o metodi* (III, 2) pritožuje Descartes. Od tedaj – mimogrede pripomnimo – je jasno, da ima Descartesovo, kakor tudi vsako drugo brezpogojno zasledovanje gotovosti, svojo predpostavko, svoj izvor ter spodbudo v skrajno nelagodnem izkustvu neke zagotovo neznosne življenjske negotovosti.

Filozofija kot stroga znanost, kot *episteme* – in to pomeni zanesljiv, gotov in nedvomen hod neskončnega napredovanja – je tisto, kar združuje Descartesa, Kanta in Husserla v njihovi osnovni filozofski nameri. Dvom, kritika in fenomenološka *epoche* pa so tri različna imena za v osnovi identično potezo izhoda iz sveta *dokse*, to pomeni navade, mnenja, običaja, oziroma sveta v popolni prežetosti skrajne negotovosti, nezanesljivosti, tême in motnosti, oklevanja, slepega brezkončnega tavanja ter blodenja brez določene smeri in cilja.

Pa ima Husserl prav, ko v tem brezpogojnem zapuščanju *dokse* in v nezaustavljivem hodu proti stalnosti ter gotovosti *episteme* prepozna središčno in odločilno črto celotne novoveške filozofije? Nedvomno so novoveške filozofije, sicer pogosto prepletene tradicije empirizma in racionalizma, bistveno poenotene prav v tej osnovni usmeritvi, čeprav se medsebojno razlikujejo v marsikaterem drugem pogledu. Neusmiljena borba proti predsodkom in brezpogojna potreba pričrtenja povsem od začetka so v resnici ključne značilnosti celotnega novoveškega filozofiranja.¹²

Kako torej v tem pogledu stoji filozofija, ki jo imenujemo »nemški idealizem«? Husserl na primer za Fichtejevo filozofijo trdi, da je še vedno povsem obvladana s pri

.....
¹¹ V zvezi s tem prim. poglavje »Rene Descartes« v: Barbarić, D. (1997): *Filozofija racionalizma*. Zagreb: Školska knjiga, str. 49 itd.

¹² V tej trditvi se resda metodično napoveduje delo in težnja mislecev, kot so Vico, Pascal, Herder, Hamman ali Jacobi. Toda njim tako ali tako v večji meri ni uspelo vplivati na bistveno smer novoveškega zgodovinskega dogajanja.

Kantu pričeto težnjo po vzpostavljanju filozofije kot znanosti. Pomembnejši odmik od tega središčnega impulza Husserl najde šele v filozofiji romantike, posebno pri Heglu:

Sprememba nastopi šele v romantični filozofiji. Čeprav tudi Hegel vztraja pri absolutni veljavnosti svoje metode in nauka, pa njegovemu sistemu manjka kritika uma, ki šele omogoča filozofsko znanstvenost. Zato pa je ta filozofija, kot romantična filozofija sploh, na prihodnost učinkovala v smislu *slabljenja* in *falsificiranja* nagona po konstituiranju stroge filozofske znanosti.¹³

S svojega stališča ima Husserl prav. To, kar Hegel razume pod filozofijo kot absolutno znanostjo, je bistveno različno od Husserlovega pojmovanja znanosti, ki se – prav tako, kakor pri Kantu ali Descartesu – kljub distanciranju od metode pozitivne matematične znanosti tako ali tako v bistvu naslanja na vodilni novoveški ideal kvantificirajoče vsesplošne znanosti (*mathesis universalis*). S svojim naukom o edinstvenosti filozofske metode in njene vsebine, kakor tudi z naukom o spekulativnem pojmu kot notranji duši in samogibanju stvari samih, ki je v popolnosti nedostopen abstraktnim matematičnim določitvam statične, zgolj mirujoče enote in zgolj zunanje lastnosti količine, Hegel nedvomno daleč presega idejo stroge znanosti v Husserlovem smislu.

Toda kljub temu se ne bi smelo spregledati, da je tudi Hegel v vseh bistvenih potezah svojega razumevanja filozofije močno ukoreninjen v osnovno matico ter temeljno smer celotnega novoveškega filozofiranja. Tudi zanj se namreč filozofija začneja z radikalnim, absolutnim skepticizmom, začneja se z dvomljenjem, celo z obupavanjem nad dejanskostjo »čutne gotovosti«. Hegel nadalje znanje in znanost, samo znanstvenost filozofije, določi predvsem z ostro protipostavitvijo napram *doksi*, ki se pri njem v glavnem imenuje »mnenje« (Meinung), kakor tudi z brezpogojnim vztrajanjem pri popolni in nepomirljivi razliki med mnenjem in resnico. Tako na primer na začetku svojih predavanj o zgodovini filozofiji reče:

Mnenje je subjektivna predočba, slučajna misel, predstavnost, ki si jo jaz lahko domišljam tako, nekdo drugi drugače – mnenje je *moje*, ono ni na sebi splošna, po sebi in za sebe obstoječa misel. Toda filozofija ne vsebuje mnenj, saj filozofska mnenja ne obstajajo. Če slišimo človeka govoriti o filozofskih mnenjih – pa naj bo to sam pisec zgodovine filozofije – takoj zaslišimo nezadostnost resne izobrazbe. Filozofija je objektivna znanost resnice, je znanost njene nujnosti, pojmovno spoznavanje – ni ne mnenje ne ustvarjanje mnenj.¹⁴

Tudi pri Heglu je torej *doksi* – kot pri Descartesu, Kantu in Husserlu je tudi pri njem razumeta in določena izključno v smislu »mnenja« - pripisana zgolj naključnost in poljubnost, zgolj subjektivna individualnost. Na tem mestu ne moremo na-

¹³ Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana, Fenomenološko društvo, str. 7.

¹⁴ Hegel, G. W. F. (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, str. 30.

dalje pokazati, kako je Hegel v znamenitem sklepu poglavja o čutni gotovosti z začetka *Fenomenologije duha* tu popolno individualnost, tam neuklonljivo »mojost« vsakega mnenja pokazal v njegovi popolni nemisljivosti in neizrekljivosti, kar zanj pomeni tudi v bistveni lažnosti, ki jo vsaka izgovorjena oziroma izmišljena beseda ali rečenica neizprosno preobrne ter iz zgolj privida prevede v obstojno splošno resnico.¹⁵ Vključevanje Hegla v to razpravo je želelo zgolj pokazati, kako upravičeno velja v začetku podana Husserlova trditev, da v celem novoveškem življenju ni ideje, ki prodira silneje in bolj nezadržno kot ideja znanosti.

Velja to tudi za drugi del trditve, namreč za rek, da nič ne bo zaustavilo njenega zmagoslavnega pohoda? Pred vsakim poizkusom odgovora na vprašanje je potrebno nujno predhodno v temelju preprašati, ali Husserlova diagnoza o filozofiji kot znanosti in o *doksi* kot tistem, kar mora biti v znanosti brezpogojno opuščeno, ukinjeno ter prevladano, velja enako tudi za celoto vse dozdajšnje filozofije na sploh, torej vse od njenega starogrškega izhodišča? Tako ali tako je δόξα predvsem grška stvar in beseda. Je δόξα tudi tam zgolj nekaj, od česar se je potrebno brezpogojno odvrniti, da bi se s tem zadobilo gotovost in zanesljivost večnega, brezkončno napredujočega hoda znanosti? Je bilo tudi tam vselej tako samoumevno, da bi morala biti negotovost in nezanesljivost življenjskega okrožja *dokse* nekaj, iz česar bi bilo treba nemudoma in za vsako ceno izstopiti? Bi se morda lahko šlo skupaj z Nietzschejem tako daleč, da bi se sam poziv k odvrčanju od *dokse* in k njenemu prekoračenju ter opuščanju na koncu prepoznalo kot zgolj enega izmed vseh mogočih načinov njenega razodevanja – resda najbolj čudnega in tako rekoč najusodnejšega? Je potem morda sama *episteme*, kakor vsaka posamezna, tako tudi ena, vseobsegajoča filozofska znanost, le eden izmed pojavov vseobsegajoče in vsedoločujoče *dokse*? Zdi se, da nam vprašanje, kaj je v resnici *doksa*, počasi postaja ne le eno izmed mogočih, temveč eno izmed bistvenih in odločilnih vprašanj.

* * *

V pripravi možnega odgovora se obrnimo k mislecu, na katerega se zavedajoč ali ne opirajo vsi omenjeni poskusi, da se filozofija kot gotovo ter zanesljivo znanje in znanost zasnuje v odločni odvrnitvi od okrožja neobstojnega, negotovega in vselej spremenljivega mnenja. Seveda imamo v mislih Platona. Pri tem se bomo omejili na najkrajše, v precejšni meri poenostavljeno nanašanje in se ne bomo spuščali v temeljito ter obsežno razlago njegovega razumevanja *dokse*. V ta namen bi namreč morali interpretativno dobesedno iti skozi njegovo celotno delo.

Skozi celotno Platonovo delo se po poti temeljne strukture in tlorisa, na katerem se izgrajuje posamezen miselni domet, vije dobro poznana in zgodovinsko izjemno vplivna dvojnost na videz nepomirljivo nasprotujočih si okrožij: na eni strani vselej spremenljajoče se bivanje, to je časovno nastajanje in minevanje, na drugi strani večna, obstoj-

¹⁵ Prim. Barbarič, D. (2005): »Mišljenje i ono jednostavno.« V: *K budućem mišljenju*.

na in stalna bit. Na slednje se nanašajo um, razum, pravo spoznanje in znanost, na prvega pa v prvi vrsti čutnost, domišljija ter *doksa*. V okrožju *dokse* se zadržujemo kot ljudje v stalno aktivnem in pasivnem odnosu do posameznih čutnih reči, elementov narave, rastlinstva in živih bitij, medtem ko v okrožju biti in bistva naša duša spokojno miruje v čistem motrenju idej kot misljivih pravzorov vsega vidnega in čutnega.

Že od nekdanj je znano, da na ta način shematsko postavljen temeljni Platonov nauk ni njegova zadnja filozofska beseda in da je živo dogajanje njegovega filozofiranja zagotovo od samega začetka pravzaprav usmerjeno na to, kar ti dve, navidezno nezdružljivi okrožji biti in bivanja združuje, posreduje in spaja, resda tako, da hkrati varuje njuno razliko in bistveno lastnost vsakega izmed njiju. Kar pa ostaja splošno nepoznano, je dejstvo, da je pri Platonu prav *doksi* v mnogočem pripadala vloga sponse in živega dogajanja posredovanja. Posebno v poznih Platonovih spisih je *doksa* pogosto – resda praviloma s pridevnikom »resnična« - na začudenje mnogih interpretov pomensko in rangovno skoraj izenačena z umom, logosom ter znanostjo (episteme). Kaj je torej *doksa* pri Platonu?

Tu se bomo poslužili dragocenega in v večji meri še danes relevantnega prikaza nortranje sestave ter slojevitosti pomena *dokse*, ki ga je v »metakritičnem dodatku« druge izdaje svoje vplivne knjige *Platonov nauk o idejah* obelodanil Paul Natorp. Knjiga je bila objavljena leta 1902 in upravičeno slovi kot eno izmed najzaslužnejših celovitih tolmačenj Platonove filozofije v dvajsetem stoletju. Kakor namiguje že sam podnaslov »Uvod v idealizem«, je Natorp v tem delu v skladu s svojim novokantovstvom poskušal v Platonu najti ter pokazati odločujoči začetek ne samo transcendentalnega filozofiranja, marveč tudi idealizma na splošno, skupaj z njegovo primarno utemeljenostjo v refleksiji, samozavedanju ter mišljenju kot čisti zakonodajni spontanosti duha. Natorpova interpretacija je v osnovi anahronistična do te mere, da se jo v celoti težko označi kot povsem točno, vendar pa to nikakor ne pomeni, da njegovo delo ne ostaja v trajnem in neizčrpnem vrelcu poglobljenega razumevanja zazankanih ter pogosto komajda prehodljivih Platonovih miselnih korakov, in je primer tolmačenja, ki temelji v produktivnem somišljenju s tistim, kar razlaga. Med drugim je za nas bistveno, da Natorp po manj kot dvajsetih letih v drugi izdaji knjige skoraj povsem preobrne smer svojega razumevanja Platona ter v znamenitem »metakritičnem dodatku« z naslovom »Logos – Psyche – Eros« Platona vzvratno povezuje s Heraklitom, v središče novega, globljega tolmačenja pa postavi predvsem *dokso* kot dogajanje življenja, ki posreduje samega sebe in se dejavno drži v dinamični enotnosti s samim sabo. Če pogledamo malo bolje, je pomemben, lepo napisan ter nesporno globok »metakritični dodatek« v resnici predvsem celovita in temeljita razprava o *doksi* pri Platonu. Zberimo nekaj Natorpovih osnovnih uvidov.

Daleč od vsake enoznačnosti in enostavnosti *doksa* pri Platonu pomeni predvsem troje: 1. zgolj privid in videz, slepo neobrazloženo mnenje, ki se mora v znanstvenem hodu opustiti; 2. preprosto menjenje, da je nekaj takšno in takšno; nadalje nazor in prepričanje, ki je po sebi ravnodušno napram vprašanja o resničnosti in lažnosti tistega, o čemer se meni; 3. sodba, stališče o nečem, dobljena v složnem pro-

cesu odstopanja od prvobitnega prepričanja ter njegovega vsestranskega premišljevanja, predvsem po poti vzporejanja s tistim, kar mu je enako ali podobno, oziroma od njega različno in nepodobno. V prvem pomenu se *doksa* očitno v popolnosti postavlja nasproti *episteme*, v drugem se navidezno nahaja izven vsakega odnosa nasproti *episteme*, v tretjem pomenu pa že sama *doksa* tvori prvi zasnavlajoči korak *episteme*.

Preudarimo najprej zadnji pomen. Platon na dveh dobro znanih in pomembnih mestih svojih dialogov (*Theaet.* 190a; *Soph.* 264b) *dokso* določi kot končno stališče, s katerim duša dokončno razrešuje nelagodno stanje spraševanja in negotovega dvomljenja o nečem, v čemer sprašujoč samo sebe in dajajoč si odgovore išče razrešitev, izrekajoč jo naposled v sebi brez glasu, kot odgovor, s katerim je končno opuščeno stanje obotavljajoče negotovosti, dvoma in neodločne odprtosti vprašanja. V tem smislu je *doksa* pripekljana najbližje sodbi in sojenju (krisis) ter izjavi in stavku (*logos*). Obstajajo tri bistvene značilnosti, s katerimi je na ta način, dojeta torej kot sodba, *doksa* že v osnovi opustila svojo začetno naravo in postala temelj celokupnega okrožja spoznanja, znanosti in védenja (*episteme*). Prvič, za sabo je pustila tisto sebi lastno mnogoznačnost in večpomen-skost, spremenljivost in neoprijemljivost, umirila in ustalila se je ter postala stabilna in v toliko zanesljiva. Drugič, osvobodila se je svoje izvorne vezanosti na zgolj posamezne, ene in edine pojave ter prepuščenosti njeni enkratni individualnosti in s tem odmikom ter njenim vzporejajočim odnosom z drugimi pojavi zakorakala pod oblast občosti. Tretjič, ravno s tem je obenem opustila pasivno in receptivno zadržanje zgolj sprejemanja in utrpevanja tistega, kar se ji vseskozi enkratno dogaja, ter v sebi prebudila in iz sebe razvila lastno spontano dejavnost. Območje tako imenovanih občosti je lastno delovanju duše – to je eden izmed osnovnih uvidov, ki jih je Platon izbral v *Teajtetu*.

Iz nakazanih bistvenih lastnosti *dokse* kot sodbe in sojenja, torej v njenem prehodu v *episteme*, lahko tako rekoč za nazaj sklenimo o bistvenih značilnostih *dokse*, razumete v prvih dveh pomenih. Na primer, skupno obema je, da *dokso* prikazuje ta kot bistveno pasivno, neposredno vezano na posameznost in popolnoma nestalno ter nestanovitno. In ravno te značilnosti so tisto, kar Platona – in potemtakem, kot smo videli, celotno njemu sledečo tradicijo znanstveno razumljene in prakticirane filozofije – napelje na brezpogojno opuščanje *dokse* in enako brezpogojen prehod na *episteme*. Ta prehod poteka predvsem tako, da mora biti *doksa*, pa naj bo sicer sama po sebi resnična, obrazložena, mora postati enoznačna, določljiva s stavkom, za katerega se načelno vedno in vsakomur zmore dati razlog in obrazloženje. Šele s tem *doksa* zadobi obstojnost, stalnost in trajnost. To se posebno kaže v klasični določitvi, ki jo najdemo v *Menonu* 97e:

Tudi resnična mnenja [*doksai*] so namreč lepa zadeva, kolikor časa ostanejo (na mestu) in naredijo vse dobro. Toda nočejo (tu) ostati dolgo časa, temveč bežijo iz človekove duše, tako da niso dosti vredna, dokler jih ne privežemo z razumevanjem vzroka.¹⁶

¹⁶ Platon (2006): *Zbrana dela I*. Str. 911.

Doksa, če je zares pravilna, ostaja vseskozi zgolj neka »zadeva brez razloga« (aloga-pragma) in v toliko, kakor utrdi Platon v *Simpoziju* 202a, nikoli in nikakor ne more biti s spoznanjem, znanjem ter znanostjo (*episteme*). *Logos* v pomenu »razloga« – torej to, kar bo v latinskem jeziku kasneje poimenovano z *ratio*, v nemščini *Grund* – napravlja bistveno razliko med *dokso* in *episteme*. On je v svojem bistvu, kot smo že rekli, spoj in skup treh momentov: kot prvo trajnosti, obstojnosti in zanesljivosti¹⁷, kot drugo občosti, dobljene z vzporejanjem množstva drugih in ustanavljanjem enakosti, istosti in razlike napram tem drugim, ter kot tretje spontane, tj. svobodne in samolastne dejavnosti spoznavajoče duše. Samo tam, kjer so v razlogu zbrani vsi trije njegovi bistveni konstitutivni momenti, se lahko zares govori o znanju in znanosti. In samo ta, ki si povsod prizadeva za takšno razložno in obrazložljivo znanje, se popolnoma po pravici sme imenovati za filozofa, medtem ko so vsi ostali zgolj filodoksi – kakor je zatrjeno na koncu pete knjige *Politeie* (480a), na mestu pravega izvora tradicionalne formule, ki smo jo že srečali pri Kantu. Pot samorazumevanja filozofije je bila s tem za nadaljnja stoletja in tisočletja jasno in nevprijetljivo začrtana.

Čeravno bi se lahko zdelo, da je Platon na ta način bistvo svoje filozofije, kakor tudi filozofije nasploh, brez zadržka podvrigel imperativu brezpogojne opustitve *dokse* ter zasledovanju *logosa* kot razloga in na njem utemeljeni znanosti, pri Platonu vseeno najdemo nekaj na oko nevprijetljivih, a pomembnih mest, ki nas pozivajo k opreznosti. Predvsem tam, kjer Platon govori o tistem najvišjem – o ideji dobrega, o naravi samega lepega ali pa o »stvari sami« – ne dopušča poudarka, da je to najvišje ne samo na drugi strani biti, oz. bivajočega, temveč, da je hkrati nad vsakim *logosom* in vsako *episteme*. Še več, na osrednjih mestih *Politeie*, kjer ob pomoči treh slavnihi prispodob poskuša vsaj nekoliko približati najvišjo in prvo izmed idej, brez obnavljanja za svoj odnos do te ideje uporablja izraze kot »zdi se mi«, »menim«, »po mojem mnenju«, ali pa »to, kar se mi kaže«, v enem primeru celo »to, kar upam«, z dodatkom, da samo bog ve, ali je to resnično ali ne.¹⁸ Na enak način v *Sedmem pismu*, kjer govori o »stvari sami«, izrecno poudari njeno popolno individualnost, edinstvenost ter enkratnost, čemur sicer po njegovem splošnem nauku ne bi moglo ustrezati spoznanje po poti pojma in razloga, temveč prej ravno sama *doksa*, za katero je na primer že Natorp pokazal, da je pri Platonu razumljena kot neka vrsta »nenadne razsvetljenosti«¹⁹. Nadalje, v slavni prispodobi o daljici je celotno območje *dokse* razdeljeno na slikovno domnevanje (eikasias) in prepričanje, vero (pistis). Slednja bo, čeravno označena kot zgolj konstitutivni moment *dokse*, igrala pomembno, ne-

¹⁷ Stalnost, obstojnost in nespremenljivost pravilne *dokse* bo kasneje pri Aristotelu zadostni razlog za nasprotovanje njeni razliki napram znanju. Prim. Magna moralia, II. vi. 1201b5–7: οὐθὲν γὰρ διαφέρει δόξαν εἶναι ἢ ἐπιστήμην· εἰ γὰρ ἔσται ἡ δόξα σφοδρὰ τῷ βέβαιον εἶναι καὶ ἀμετάπειστον, οὐθὲν διοίσει τῆς ἐπιστήμης. Prim. podobno, čeravno bolj umerjeno formulacijo v vzporednem tekstu Ethica Nicomachea, VII. 3. 1146b24 itd.

¹⁸ Mesta navedkov so navedena v avtorjevem komentarju: Barbarić, D. (1995): *Ideja dobra*. Zagreb. Str. 281 in dalje.

¹⁹ Natorp, P. (1994): *Platos Ideenlehre*. Str. 493 in dalje.

dvomno pozitivno vlogo v Platonovih podrobnejših razlagah samega dobrega in ideje dobrega²⁰, kakor je med drugim tudi pri velikih predhodnikih, predvsem pri Parmenidu in Heraklitu, ena izmed osnovnih značilnosti pravega filozofskega odnosa do resnice in tistega najvišjega.

Bi se potemtakem ideja znanosti in znanstvene filozofije, za katero Husserl v uvodnem navedku tega članka trdi, da v celotnem novoveškem življenju ni silneje in bolj nezadržno prodirajoče ideje, lahko z vsó pravico sklicevala na Platona? Nedvomno bi se na prvi pogled na to vprašanje moralo odgovoriti pritrdilno. Zagotovo ni slučaj, da se Platona že tisočletja razume ter tolmači kot utemeljitelja filozofskega idealizma, kot tudi ni brez temelja trditev, da se ga od Nietzscheja dalje imenuje za očeta metafizike. Kljub temu pa bi se na osnovi teh nekaj zadnjih, na tem mestu pomanjkljivo razvitih izpeljav, na vprašanje lahko deloma odgovorilo nikalno, saj se zdi, da je Platon *dokso* na koncu vendarle pustil v določeni dvoumnosti in da še zlasti v kasnejšem obdobju svojega filozofiranja ni stremel po njeni popolni ukinitvi in prevladanju. Še več, zdi se, da je sámó dvoumnost in večpomenskost, svobodo iskanja in neodločnosti ter v toliko vseskozi odprto možnost drugega in drugačnega prepoznal kot njeno najgloblje bistvo. Kot tako jo je na nek način videl – kot je menil Natorp²¹ – kot zvesto podobo vprašujočega, iščočega, filozofirajočega življenja v tistem velikem »med«, v vmesnosti med bogovi in ljudmi, v vmesnosti popolne vednosti in popolne nevednosti, kamor je v *Simpoziju* na tako veličasten način umestil z demonskim erosom prežetega in vodenega filozofa. Morebiti so prav to želele namigniti neobičajne etimologije v *Kratilu* 420b, po katerih *doksa* ni nič drugega kakor neka vrsta »lova« in »lokostrelstva«²². *Doksa* bi potemtakem bila živa, nedoločna napetost spraševanja, iskanja in razmišljanja, odprtost pričakovanja, ki predhaja vsak določen odgovor, stavek, sklep in izjavo.

* * *

Je zgoraj izpeljano več kot očitno relativiziranje zdavnaj utrjenega in uhojenega razumevanja Platona in njegovega odnosa do *dokse* na kakršenkoli način prepričljivo? Ali ni vendarle povsem nedvomno, da je Platon celoto običajne človeške eksistence v okrožju *dokse* tako dramatično ter pretresljivo poistovetil z življenjem v »votlini«? Kakor se tudi ne da oporekati, da je cilj in namen celokupnega filozofiranja izrecno našel v tem, da se čim prej »odide od tod«? Ali ni »nadnebeški kraj« to, k čemur neprenehno stremi resnični filozof, bodisi z mišljenjem bodisi z božanskim zanosom, in edino, kamor vselej usmerja svoj pogled? Pred vsakim dokončnim odgovorom bi bilo potrebno nujno vztrajati pri našem vodilnem vprašanju »kaj je *doksa*« in v iskanju odgovora še enkrat narediti nujen korak nazaj nasproti mislecu, ki

²⁰ Barbarić, D. (1995): *Ideja dobra*. Zagreb. Str. 293 in dalje.

²¹ Natorp, P. (1994): *Platos Ideenlehre*. Str. 491 in dalje.

²² Prim. ibid. Str. 483, op. 1.

se ga lahko pred vsemi ostalimi, vsekakor še pred samim Platonom, označi za pravega začetnika filozofiranja, popolnoma zoperstavljenega *doksi* in usmerjenega izključno k *logosu*, umu, znanju ter znanosti.

Govorimo seveda o Parmenidu. Ali ni prav on učil popolno nasprotnost »nedrhteče srce lepo zaokrožene resnice«²³ na eni strani, na drugi strani pa mnenja (doksas) smrtnih ljudi? Mar niso slednja pri njem enoznačno razglašena kot ta, v katerih »ni resnične zanesljivosti«²⁴? Potrebno je dodati, da tudi Parmenid sam s tem le do skrajnih posledic izpelje neposredno predhajajoče izročilo zgodnjih »grških razsvetljencev«, med katerimi so pomembni predstavniki na primer začetnik zgodovino-pisja Hekataj ali začetnik medicine Alkmajon ali pa še najbolj neposredni predhodnik Parmenida, oster in neizprosni kritik vse mitsko zasnovane religije Ksenofan, s svojim ostrim temeljnim rekam:

... in seveda ni nihče nikoli videl jasno
in nihče ne bo nikoli vedel, kako je z bogovi in vsemi stvarmi,
o katerih govorim; tudi če bi kdo govoril na dovršen način,
sam še vedno ne bi vedel; vsem je dano (zgolj) mnenje.²⁵

Držeč se običajnega načina prevajanja smo Ksenofanovo besedo *dókos* prevedli kot »mnenje«. Kaj je torej na tem mestu *dókos*? In kaj je, nadalje, na splošno *dóξα* pri Parmenidu? Jasno je, da bi zadovoljiv odgovor zahteval temeljito interpretacijo vseh ohranjenih izrazov obeh mislecev, vendar pa takšen korak na tem mestu ni mogoč. Namesto tega naj se zadovoljimo z nekaj jezikovnimi opazkami, saj je pozorno prisluhni prikriti zgodovini besed, v katerih je izgovorjen tisti filozofski smisel ter pomen, kateremu smo vseskozi na sledi, dobrodošla priprava in več kot potrebna pomoč v poslu mišljenja.

Pomen besede *dóξα* v smislu človekovega »nazora«, »mnenja«, »ocenjevanja« in »presojanja« je razmeroma pozen, zgodovinsko nastopi šele po Homerju in še tudi takrat je z začetka povsem nevtralen glede možne resničnosti ali lažnosti. Šele nadaljnji razvoj besede vodi v smer »golega mnenja« kot tistega, kar je gledano s stališča »resnice« vedno po nujnosti napačno, pomanjkljivo in nezadostno.

Toda, izvorno beseda ne poimenuje ničesar drugega kot čisto odprtost proti prihajajočemu času, proti »bodočnosti«, v smislu tega, kar prinese in lahko prinese čas, in torej pomeni to, kar bi morda najprimerneje poimenovali »pričakovanje«, ponekod celo »upanje«.

Dalje v razumevanju nas lahko povede napotek, da beseda izvira iz glagola *δέχομαι* oziroma *δέκομαι*, ki najprej pomeni »prejeti«, »dobiti«, »sprejeti ponujeno« in to iz-

²³ DK 28 B 1 29 (Sextus Empiricus, Adv. math. VII 111). [Slovenski prevodi predsokratikov so povzeti po *Fragmenti predsokratikov* [ur. Kocijančič, G.], Ljubljana: Študentska založba (2012) (op. prev.).]

²⁴ DK 28 B 1 30 (Sextus Empiricus, Adv. math. VII 112).

²⁵ DK 21 B 34 (Sextus Empiricus, Adv. math. VII 49).

vorno povsem neodvisno od tega, ali je to ponujeno neka stvar, dogodek, delo, usoda ali beseda, kot na primer v dvajsetem spevu *Odiseje* (verz 271) Antinos poziva Ahajce, da sprejmejo Telemahovo besedo, pa naj bo še tako težko (καὶ χαλεπὸν περ ἔόντα δεχόμεθα μύθον). V skladu s tem glagol poleg vsega pomeni tudi »pozdraviti«, »pričakati z dobrodošlico«.

Že sam koren obeh besed, indoevropsko *dek-, je povsem sodeč pomenil oboje hkrati, namreč prejeti in pozdraviti. Sorodne in iz istega korena izvirajoče besede *decet*, *decus* in *dignus* kažejo, da je prejeto in prevzeto izkušeno skupaj in kot tisto vredno, kot tudi tisto, kar se poda, kar se spodobi, in je v toliko okras, nakit, kakor je sicer v kasnejšem antično grškem jeziku δόξα vse bolj sprejemala pomen »ugleda«, »cenjenosti« in »časti«.

Za nas je posebno pomembno spoznanje, da iz istega korena *dek- izvira tudi staroslovanski glagol desiti, ki izvorno pomeni najti, zalotiti, izpeljano – kaže da najbolj v južnoslovanskih jezikih – pa tudi zgoditi se in hkrati srečati. V izpeljankah *des* v pomenu dosojene sreče (v smislu lat. *fatum*) ter *udes* v pomenu usode, nesreče je nadalje predvsem neko srečanje, nato naklonjeno sprejemanje srečljivega in na koncu njegovo ohranjanje in varovanje. V skladu s tem daljni izpeljani glagol *udesiti* pomeni predvsem spraviti v red, okrasiti, pridevnik *udesan* pa pomeni *primeren, skladen*.

Naj se na tem mestu zaustavimo in se zadržimo vsakršnega na tej osnovi izrečenega zaključka. Blodenje po labirintu etimologije je mamljiva in prikupna, a nič manj zapeljiva zabava. Potrebno je mnogo previdnosti, pazljivosti in preišljene treznosti, da bi od tod steklo primerno vodilo za mišljenje.

Vprašanje o tem, kaj je *doksa*, je ostalo neodgovorjeno, čeprav bi nam šele odgovor na to vprašanje lahko pomagal pri primernem odnosu do čvrsto utrjenega prepričanja, ki že od davno vodi tako filozofijo kot tudi vse bistvene poti naše zgodovine, prepričanja, da »ni ideje, ki silneje in bolj nezadržno prodira kot ideja znanosti«. Morda pa smo že naredili ne tako neznaten korak in prispeli do prepričanja, da nam na tem mestu na koncu ne gre za nič drugega kot za prepričanje.

Prevedel Martin Uranič

::LITERATURA

- Barbarić, D. (1995):** *Ideja dobra*. Zagreb: Demetra.
- Barbarić, D. (1997):** *Filozofija racionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.
- Barbarić, D. (2005):** *K budućem mišljenju*. Zagreb: Demetra.
- Fragments predsokratikov* (2012). Ljubljana: Študentska založba.
- Hegel, G. W. F. (1971):** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Held, K. (2000):** *Fenomenologija političkog svijeta*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Husserl, E. (1976):** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. V: Gesammelte Werke* (Husserliana). The Hague: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1991):** *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana, Fenomenološko društvo.
- Husserl, E. (1992):** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. V: *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. (1997):** *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (2005):** *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, I. (2001):** *Kritika čistega uma 1/4*. V: *Problemi*. Letnik XXXVIV, št. 1-2. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Natorp, P. (1994):** *Platos Ideenlehre*. Hamburg: Meiner.
- Platon (2006):** *Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba.