

ANDRINA TONKLI – KOMEL

K PROBLEMU DOKSE

Vprašanje odnosa med dokso in episteme se je v novejšem času zastavilo Husserlu kot izhodiščno vprašanje premaganja krize in obnove enotnosti. Doksa, ki je bila v znanosti in prizadevanju za znanstvenost vselej prežrta, je temeljno odkritje sofistične skepse.

Protagora naj bi tako v svojem spisu *Alétheia*, iz katerega je ohranjen začetni stavek - „človek je merilo vseh stvari (*chrémata*)¹, bivajočih, da so, nebivajočih, da niso“ - izenačil resnico z vsakokratnim pojavljajočim², pri čemer so *ta phainómena* isto kot *ta dokoûnta*³. S tem naj bi se Protagora obrnil proti Parmenidu⁴, ki je resnično iskal onkraj tega, kar se vsakokrat kaže ter na podlagi tega imenuje. Protagora naj bi bil s tem začetnik sofistike, ki je skušala s skeptičnimi paradoksi pokazati, da je vsako prepričanje v obstoj tega, kar je, zgolj prepričanje, samo mnenje, ne pa resnica tega bivajočega samega, in da je tako mnenje vsa resnica. V tem spodbijanju pa se najprvo *nómas*, ki je prvotno pomenil splošno povezujoči in zavezujoči red, pokaže kot *nómisma*, splošna raba ali navada, kot *dóxa koiné*, mnenje večine ali splošno mnenje neke skupnosti, skratka kot človekova postavka (*thésis*) in postava (*namothesía*)⁵. S tem ko se zakon in poslušnost zakonu razkrije kot mnenje, se odpre vprašanje, kako nestalno mnenje lahko postane primerno *physis*, „naravi“ kot stalnosti tega, kar je v in „po nastanku“.

121

¹ Od *chráomai*, „kar se rabi“, „stvar rabe“.

² Platon, Theait. 151e - 173b; Aristotel, Metafizika 1009a 6 - 1011b 12.

³ Theait. 158e.

⁴ Tako Heitsch, *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*, Mainz 1970, 6 sl.

⁵ Solon je tako za svoje zakone uporabil besedo *thesmoi*, fr. 24, 18, isto besedo, s katero je Parmenid označeval govor na osnovi dokse - *katéthento* fr. B 8, 39.

Sofistika torej ni preprosto razveljavljanje, pač pa morda prej izkušnja neke dramatične spremembe, ki se odraža tudi in prav v spremenjenem smislu tega, kar je v sofistiki antitezi *nómos-physis* zoperstavljeno. Protagora sam je bil navsezadnje ali pa najprej zakonodajalec, zato mu ni mogoče kar tako oponesti omalovaževanja in relativiranja zakonov. Bolj verjetno se zdi, da je poskušal razvrednotenim zakonom izboriti vsaj relativno veljavo. Kot bi rekel Husserl, če „bivajoče na sebi, s seboj absolutno identično ni izkušeno in iskusljivo“, če je mogoče izkusiti samo to, kar se „v tem ali onem pojavnem načinu kazanja kaže“⁶, potem je to, kar se tako kaže in zdi, vse, kar sploh je, potem je splošno mnenje tudi splošni zakon in tam, kjer velja, ga je treba jemati kot brezpogojno zavezujočega. Tako tudi F. Heinimann v svoji izčrpni obravnavi pomenov in premen besede *nómos* in *physis*⁷ dokazuje, da Protagora ne šamo, da ni nastopil proti Parmenidu, pač pa je skušal celo posnemati njegov „mogočni rek“, *ho nomízetai, toûto kai êstin* naj bi tako ne pomenilo: vse, kar je, je (običajno) mnenje, pač pa: (običajno) mnenje je vse, kar je, eleatsko rečeno: „meniti“ je isto, kar biti. Toda, naj bo tako ali drugače, pritisk novega časa, v katerem je stara „zaveza“ popustila in se pričela kazati kot privajena raba, splošno ali skupno mnenje, kot dogovor in - ob spoznanju, da ta kaj malo velja, če mu dejanja ne sledijo - naposled celo kot prazna beseda, ta pritisk je bil premočan in Protagora je samo še pospešil to, kar je bil morda poskušal zaustaviti.

Sofistična skepsa pripada na svojevrsten način samemu začetku filozofije - ne le zavoljo kritike neutemeljenih mnenj, pač pa najprej zavoljo tega, ker sploh odkrije nekaj takega kot je mnenje. Kolikor pa sofist resnico prikazuje kot mnenje, filozofu ni treba samo še dokazati, da je tako mnenje

⁶ Husserl, *Erste Philosophie I*, str. 58.

Vprašanje ustreznosti Husserlove interpretacije sofistike nasploh in Protagorovega „nauka“ posebej s stališča modernega subjektivizma, ki je postalo očitno predvsem po zaslugi Heideggrove razlage Parmenidovega stavka, puščamo tu ob strani, zato morda ni odveč opozoriti, da doksa v izvirnem smislu ni subjektivno mnenje, pač pa težnja, stremiljenje k bivajočemu in hkrati kazanje tega bivajočega. Na podlagi tega dobi potem doksa pomen „mnenja“: če se to, kar se kaže, da ugledati, resničnega, sicer pa sprevrženega, lažnega mnenja.

⁷ Felix Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, predvsem v poglavju III: Die sophistische Antithese *Nómos-Physis*.

lahko resnično, nasprotno, če naj utre pot pravemu znanju, ki je res za kaj pristojno in ni zgolj „ironično posnemanje“, ki se dela, da se na vse spo- zna, čeprav se ne, potem mora prvenstveno izboriti možnost, da je tako mnenje lahko tudi napačno.

Če je „misliti isto, kar biti“, potem prevara ni mogoča. Prevarati - se bi namreč pomenilo misliti to, kar ni, kakor da je in obratno. Ker pa tega, kar ni, sploh ni mogoče misliti, se tudi prevarati ni mogoče. Taki parado- ksiji torej ni mogoče očitati prevare, dokler se ne dokaže, da nekaj take- ga kot prevara in „krivo mnenje“ sploh obstaja. Sofist na ta način prisili filozofijo, da se sama obrne proti sebi, da zagreši takoiimenovani „očeto- mor“. Ne sofistika, pač pa filozofija sama mora govoriti proti Parmenidu. „Nebivajoče mora nekako biti, če naj bo kdo sploh kdaj zares v zmoti, če- tudi prav neznatno“, pritrjuje Theaitet gostu iz Eleje.⁸ Če naj bo Parme- nid zaveznik filozofije in ne sofistike, je treba v govoru izboriti, da nebiva- joče biva in bivajoče ne biva. Brez tega ne bo mogel nihče več govoriti z ozirom na lažne besede, zmotno mnenje ali nazor. Parmenidov logos je treba torej žrtvovati zavoljo rešitve logosa samega.

123

Temeljno filozofsko vprašanje je vprašanje določitve zmote, kar vodi po- tem do ločitve zmotnega od pravega. Poglavitni kriterij za ločitev prave veščine od neprave je našel Platon v zmožnosti navajanja razlogov, *lógon didónai*. Tega pa je zmožen samo tisti, ki nima vpogleda le v stvari, am- pak v „izgled“ stvari, kdor pozna ideje. Ideja ni to, kako neko bivajoče (ne- komu) izgleda, pač pa kako izgleda v svoji dovršitvi, je *teléos* ali *pantelôs ón*⁹. Ideje bivajočega ni mogoče najti med bivajočim, to je namreč v stal- nem nastajanju, menjavi, izginjanju, ideja kot dovršen, dopolnjen izgled pa izključuje sleherno možnost ne-bit, še-ne ali ne-več-bit to, kar je.

Platon je torej, kakor se zdi na prvi pogled, sofistično antitezo *nómos- physis* nadomestil z antitezo „videz“, „izgled“. Toda iz prej povedanega iz- haja, da ravno tega ni mogel storiti. Če se bit in nebit izključujeta tako, *nastajanje - bit*

⁸ Platon, Soph. 240e.

⁹ Politeia 477a; 597a; Soph. 248e.

da med njima ni nič skupnega ali srednjega, temveč prvo je, drugega ni, potem je izključen tudi videz in prevara; prav v tej izključenosti pa prevara ni mogoče več do živega in postane takorekoč vsesplošna. Brez tega srednjega ni nobene razlike med resnico in lažjo, pravico in krivico, saj je vse, kar je, resnično in pravo, neresničnega in nepravega pa ni. Končno, če ni ničesar med popolno nevednostjo in neznanjem na eni ter pravim vedenjem in znanjem na drugi strani, tedaj tudi ni možna nobena vzgoja in izobrazba, dasi ne manjka učiteljev in tem ne spretnosti. Prva filozofska skrb mora torej veljati prav zadobitvi in do-ločitvi tega, kar je med popolno „temo“ in čisto „svetlobo“, sicer ni mogoče ločevati navidezne veččine od resnične pristojnosti, krivega prepričanja od pravega poznavanja razlogov.

tiste "vsestranske" stvari, ki so v resnici

To srednje med (metaxú) neznanjem (*ágnōia*) ali nevednostjo (*amatía*) in znanjem (*epistémē*)¹⁰ ali modrostjo (*sophía*)¹¹ je *dóxa*, tudi *pístis*. Doksa ne more navesti razlogov, da bo tisto, kar „se tu kaže in zdi“ kot bivajoče, tudi ostalo tako, zato ni „niti modrost - kako naj bi bilo modrost nekaj, kar je brez razloga - niti nevednost, saj vendar zadeva bivajoče“¹².

Doksa kot tisto, kar je med nevednostjo in vednostjo, ni ne eno ne drugo, temveč med enim in drugim tēr prav na ta način lahko lažna ali resnična.¹³ Znanje ni isto, kar verovanje (*pístis*), saj obstaja resnična in lažna, prava in kriva vera, ne obstaja pa resnično in lažno znanje (*epistémē*)¹⁴. Znanje je namreč lahko samo resnično, ali pa ga ni, ni pravo znanje. Verovanje so obrača po tistem, kar vzbuja vero, zato sledi prepričevanju npr. o pravičnosti ali krivičnosti nečesa, ne pa znanju o tem.

¹⁰ Politeia, 477a sl.

¹¹ Symp. 202a sl.

¹² prav tam

¹³ Heldov (K. Held, Husserl und die Griechen; Profile der Phaenomenologie, Alber Freiburg/Muenchen 1989, str. 137-177) očitek, oprt na Aristotelovo *phrónesis*, da Platon, s tem ko odreka doksičnemu razločnost, spregleda, kako prav doksa odpira skupno, ki tvori politični svet, se zdi nekoliko prisiljen. Doksa pri Platonu „odpira skupno“ prav zato in kolikor ni niti popolno neznanje niti principiелna razločnost, ampak kot tisto med enim in drugim odpira možnost zmote, krivega,

Vprašanje razlike med vero kot splošnim prepričanjem in pravim znanjem privede v nadaljevanju tega zgodnjega dialoga pod vprašaj sofistično antitezo nomos-physis.¹⁵ Kallikles tako Sokratu, ki zagovarja, da je grše in slabše delati krivico kakor trpeti jo, oponese, da se pri tem sklicuje na to, kar je lepo po zakonu, ne po naravi. To dvoje, namreč narava in zakon, pa je po njegovem, tj. sofističnem nauku v nasprotju. Sklicevanje na zakon se zdi Kalliklesu zastarelo. Arhaični zakon se je izkazal za postavbo ljudi, ki ni nič drugega kot omejevanje glede na naravo in omejevanje narave same. Sokrat, ki trdi, da kot filozof išče resnico, torej dejansko pristaja na prazno mnenje večine.

Če hoče Sokrat rešiti svojo filozofsko čast (in kot vse kaže tudi čast filozofov pred njim), mora dokazati nasprotno. Pokazati mora, da je prav ta takoiimenovana „narava“ stvar množice, ne pa pravo in pravičnost. Prav množica lahko zaradi svoje številčne premoči deluje na način narave, tj. kot sila in prisila; prav na ta način naposled tudi izsili enakost kot svojo „pravico“. Ni res torej, da si narava in postava v tem smislu nasprotujeta. Prav sklicevanje na naravo, na golo silo in moč, ki jo vodi ugodje in neugodje, postavlja nenaravni zakon enakosti kot nekaj naravnega. Ugodje in neugodje čutijo namreč tako pogumni kot strahopetni, pametni kot nemumni, dobri kot slabi in se tako izenačijo, čeprav niso enaki.

125

Izjemnega in vladarskega človeka torej ne izdaja podleganje naravi in navadi, pač pa to, „da obvlada“ (predvsem samega sebe), zmožnost torej, da navede razlog za vse, kar stori in o svojem početju poda račun. Znanost je „edina resnična državniška umetnost, edina politika naših dni“¹⁶, ker meri na to, kar je najboljšo in si v skladu s to mero prizadeva za izboljšanje; v tem je primerljiva z zdravilstvom.

s čimer je odprta tudi možnost popravljanja in upravljanja. Drugo vprašanje - ki pa danes ni postalo nič bolj vprašljivo - je seveda, ali je skrb za skupno in skupnost mogoče prepustiti doksični presoji, danes bi rekli neprincipielni politiki, češ da je v njeni prepričljivosti vendarle neka omejena razložnost.

¹⁴ Gorgias 454d sl.

¹⁵ Gorgias 482e sl.; prim. tudi Nomoi 889e sl.

¹⁶ Gorgias 521d, dobesedno: Sokrat, ki to znanost zagovarja in pooseblja, pravi

Tako izstopi tu nekaj, kar ni ne po svojem nastanku ne po postavi večine, ampak: „iz gorečega prizadevanja za to, kar je, ki ne ostaja zgolj pri mnogoternem posameznem, kakor dozdevno je, temveč ga žene naprej. Njegov eros ne najde miru, vse dokler ne zajame bistva tega, kar sleherni bivajoče je ... S tem ko se zbliža in združi z najbivajočnejšim bivajočim, ko tako doseže, da se porajata um in resnica, pride do spoznanja, resničnega življenja ter samopovzdignjenja, in šele tedaj preneha njegova bolečina, prej ne“¹⁷.

Mnenje, ki se zaustavlja pri tistem, kar dozdevno je, ne doseže pravega znanja, se ne more razložiti, kljub temu pa ni prazno, temveč vsebuje neko resnico in sicer v obliki govora, kateremu je mogoče verjeti. Čeprav mnenje in znanje nista ločena s prepadom, pa sta to vendarle dva različna „rodova“, kakor pravi Platon v Timaju (52d sl.). Do pravega znanja pridemo z učenjem, do verjetnega mnenja s prepričevanjem.

- 126 Resnično mnenje pripada vsem ljudem, um (*voûs*) pa le bogovom in redkim posameznikom, medtem ko „po naravi“ očitno pomeni iz nujnosti - *pephykóta ex anánkes* (Tim. 68e). Nujnost je tisto temno, nepredirno, brezumno in brezmejno; kot tako nasprotuje slehernemu „pregledu“, meri meji in redu sploh. Um nujnosti ne more prisiliti na svetlo, prisila namreč ne pripada umu, ampak ravno nujnosti, lahko pa jo „prepriča“, da največji del tega, kar nastaja, popelje k najboljšemu (Tim. 48a).

V skladu s tem prava modrost ni toliko, ali sploh ni ločevanje „temnega“ in „svetlega“, niti privajanje „temnega“ v „svetlo“, ampak potrpežljivo iskanje in navajanje razlogov, ki edino lahko zmanjša zatemnjenost, s katero neprozorna nujnost prekriva tisto „vidno vidnega“. Prava modrost je torej znanje, ki ga je mogoče pridobiti le postopoma, s postopnim odstiranjem stalnih in nespremenljivih izgledov bivajočega in najvišjega izgleda dobrega kot poslednjega razloga upravičenosti vsega, kar je. Takega

zase, da je edini, ali vsaj domala edini med Atenci, ki si prizadeva za resnično državno umetnost, skratka, da je edini politik naših dni.

¹⁷ Politeia 490b.

znanja ni mogoče doseči v ukvarjanju z bivajočim, z njegovim nastajanjem in izginjanjem, tudi ne v pogovoru z drugim, marveč v razgovoru duše same s seboj; samo v takem razgovoru prihaja namreč do besede um. Samo pravo in najvišje znanje - tako, ki ve, kaj je dobro - lahko resnično služi skupnosti in more odgovorno prevzeti skrb za tisto skupno.

Skupnega ni mogoče prepustiti nujnosti, prav tako pa ga tudi ni mogoče zaupati mnenju; mnenje namreč pogreša prav odgovornost, če odgovornost razumemo kot odgovarjanje s principielnimi razlogi. Doksa je med neznanjem in znanjem v tem smislu, da je lahko pravo ali krivo „mnenje“, odvisno pač od tega, ali je to, kar se tu kaže videti tako kot je ali tako kot ni. Zaradi te ambivalentnosti doksa lahko bodisi podlega nujnosti bodisi se pusti voditi razlogu ter na ta posebni način stopa v odnos s tem, kar je sicer nepremostljivo ločeno: s čisto razvidno odkritostjo in s popolno nerazvidno prikritostjo.

Če bi zdaj v prizadevanju za obnovo enotnosti med „znanostjo in predznanstvenim mnenjem“, med tistim stalnim v dovršenosti svojega izgleda na eni ter neprestanim nastajanjem, spreminjanjem in minevanjem videza na drugi strani, mnenju nepremišljeno prepustili pristojnosti znanosti, tedaj bi pravzaprav izpustili iz rok ravno tisto, kar naj bi dajalo izhodišče za tako obnovo. Z naivnim odpravljanjem te razlike torej ne moremo obnoviti enotnosti, nasprotno, lahko obnovimo samo tisto nepremostljivo ločitev, v kateri ni nič več očitno, marveč se vse izenačuje z vsem, kakor se je pokazalo na začetku. Kolikor se s Hussérlom danes res ponovno zastavlja vprašanje odnosa med dokso in znanostjo, se tako lahko zastavlja samo kot ponovni premislek tega začetka.

127

znanj. polt. - stvar.
- mnenje / "opinion"