

začetki

ISSN 1318 - 3362

Andrina Tonkli Komel

O premaknjenosti filozofije

Damir Barbarić

O kraju filozofiranja

Peter Trawny

Apolon in začetek filozofije

Dean Komel

Hermenevtični eros

Valentin Kalan

Duša in resnica

Tine Hribar

Hermenevtičnost in kategorialnost

Janko Lozar

Posluh za izročilo. Na poti k razpoloženju

Klemen Klun

Filon Aleksandrijski med Svetim pismom in filozofijo

Teja Oblak

Berkeleyjev Alkifron ali o božji govorici

Aleš Košar

Friedrich Hölderlin in sedanja svetovna doba

Stephan Günzel

O arheologiji zemlje, telesa in življenjskega sveta

Rok Svetlič

Razvitje konceptualnega problema fenomenološke etike

Jože Hrovat

Robovi vidnega

Boštjan Narat

Glasbeno delo in izvedba

XII/43-44 LJUBJANA, JUNIJ 2003

p h a i n o m e n a

ZAČETKI

Andrina Tonkli Komel:	O premaknjenosti filozofije	5
Peter Trawny:	Apolon in začetek filozofije	21
Damir Barbarić:	O kraju filozofiranja	39
Dean Komel:	Hermenevtični eros	63
Valentin Kalan:	Duša in resnica	93
Tine Hribar:	Hermenevtičnost in kategorialnost	137
Janko Lozar:	Posluh za izročilo. Na poti k razpoloženju	151
Klemen Klun:	Filon Aleksandrijski med Svetim pismom in filozofijo	175
Teja Oblak:	Berkeleyjev Alkifron ali o božji govorici	235
Aleš Košar:	Friedrich Hölderlin in sedanja svetovna doba	261
Stephan Günzel:	O arheologiji zemlje, telesa in življenjskega sveta	283
Rok Svetlič:	Razvitje konceptualnega problema fenomenološke etike	309
Jože Hrovat:	Robovi vidnega	331
Boštjan Narat:	Glasbeno delo in izvedba	347

IZVLEČKI

363

PHAINOMENA

CONTENTS VOL. 12, NO. 43–44, june 2003

THE BEGINNINGS

- 5 Andrina Tonkli-Komel: *On the Eccentricity of Philosophy (Enthusiasm and Irony in Plato)*
- 21 Peter Trawny: Apollo and the Beginning of Philosophy
- 39 Damir Barbarić: The Place of Philosophy
- 63 Dean Komel: Hermeneutic Eros
- 93 Valentin Kalan (Ljubljana): Soul and Truth: The Soul between Being-in-Error (*apatasthai*) and Being-in-Truth (*aletheuein*). On Aristotle's Theory of Imagination (*phantasia*)
- 137 Tine Hribar: Hermeneuticality and Categoriality
- 151 Janko Lozar: Appreciation of Tradition. On the Way to Disposition
- 175 Klemen Klun: Philo of Alexandria between the Holy Scripture and Philosophy
- 235 Teja Oblak: Berkeley's Alchiphron or the Language of God
- 261 Aleš Košar: Friedrich Hölderlin and the Present World Epoch
- 283 Stephan Günzel: On the Archaeology of the Earth, Body and Life-world
- 309 Rok Svetlič: Elaboration of the Conceptual Problem of the Phenomenological Ethics
- 331 Jože Hrovat: Margins of Visibility
- 347 Boštjan Narat: The Musical Work and Performance – An Analysis of Terms
- 363 ABSTRACTS

O PREMAKNJENOSTI FILOZOFIJE

Okrog entuziazma in ironije pri Platonu

»... A morje Jemlje pomnjenje in ga daje,
In tudi ljubezen marljivo priklepa oči,
Kar pa ostaja, ustanavljajo pesniki.«

Hölderlin, *Spomin*¹

Platon je pesništvo izgnal iz »svoje države«, dokler se ne najde razlog za njegovo vrnitev. S tem razvpitim miselnim odlokom² in s svojo *Državo* nasploh vzbuja še danes dobro mero tiste prave zamere tako pri pesnikih kot pri demokratično »mislečih«, včasih pa morda celo nekaj ciničnega odobravanja pri kritičnih intelektualcih, ki si tu pa tam kaj privoščijo. Vendar pa je v Platonovem nasprotovanju pesnikom polno nevarne dvoumnosti; navsezadnje so taki (s pravičnostjo in njenim manjkanjem) prizadeti pesniki in ciniki prav ti, ki nam jih je Platon ravno zapustil, kot bi rekel kakšen Nietzsche. Če hočemo presojati

¹ Lirika 41, s.96–98.

² Ki pa ravno v tej nezaslišanosti ni nov; Heraklit npr. se v svoji nerazumljivosti ne zdi nič strpnejši, ko trdi: »Homer zasluži, da bi ga s palico pognali iz agonov, prav tako Arhilohos.« (Diogen Laertius IX1 – DK 22B42.) Po drugi strani pa tudi pesniki, predvsem v komedijah, niso varčevali z bodicami na račun filozofov, kar navaja Platon kot dokaz, da med filozofijo in pesništvom obstaja že star spor, ki ga je on potemtakem samo končal.

Platonovo odločitev, bi morali tako najbrž res, kot pravi Gadamer, najprej razumeti tisto merilo, s katerim se tu meri in zavrača pesniški stan: »Razumeti pomen in upravičenost te Platonove kritike pesnikov je morda najtežavnejša, za samozavedanje nemškega duha najtrša naloga, ki mu jo zastavlja soočanje z duhom antike.«³

Vsa pesniška umetnost je po Platonu – »kot vemo« – oponašanje, posnemanje; toda pesnik ni niti pri tem, kar posnema, niti pri sebi, ne izhaja iz svojega vedenja, ampak iz božanskega navdiha tako kot jasnovidci in preroki. S tem dobi samo posnemanje kaj nenavaden smisel, sokratsko preizkušanje pesnikov pa se znajde v neki čudni zadregi: v pesniškem govoru bi se lahko skrival pravi odgovor na vprašanje, ki se zastavlja, čeprav pesnik tega ne ve in pred vprašanjem odpove.

6 V *Fajdru* (320c) tako Sokrat meni, da bi bil neumen, če ne bi verjel temu, kar pravijo pesniki (da je baje dekle ugrabil Boreas, bog s severa) in bi govoril kot pametneži (da jo je sunek severnega vetra sunil s skalovja). Sam o tem seveda »nič ne ve« in ne utegne pametovati, sledi namreč zahtevi delfskega preročišča in se mu zdi smešno, da bi se menil za drugo, če še sebe ne more spoznati. S to prepoznavno sokratsko samospoznavno držo se ustanavlja neka nova pri-sebnost – tako se zdi –, h kateri se še danes s pridom zatekamo. Ta prid bi tu opustili; Platonovemu *Fajdrosu* bi najprej sledili zato, da bi se primaknili nekoliko bližje temu, kar naj bi ravno spravljal iz sebe v entuziazmu (in spre-vračalo v ironiji). Te, ki Platon s Sokratom tu – no, ne ravno izžene – recimo raje, ne najde z njimi dialoga, niso pesniki, ampak ti, ki so za pesnike pre-pametni.

Sokrat zavrne »kmečko pamet« (*agroiko tini sophia*) (Phdr. 229e), da ima prednost »tisti, ki ne ljubi, pred onim, ki ljubi, ker je eden pameten in trezen (*sophroneî*), drugi pa trčen, nor, blazen – obseden (*mainetai*)« (ibid. 244a sl.). Ko bi bilo res, da je »blaznost zlo« (*mania kakon*), pravi, »bi bilo to prav govorjeno, tako pa nastanejo največje dobrine iz blaznosti« (*ta megista ton agathon – dia manias*), ki jo deli božja naklonjenost. »Kajti prerokinja v Delfih in svečenice v Dodoni so v blaznosti posameznikom in skupnosti v Heladi naredile veliko dobrega, pri zdravi pameti pa malo ali sploh nič.« (Ibid.) Lepša je blaznost, ki je od boga, kot preudarnost zdrave pameti, ki je človeška. K

³ Gadamer, »Platon in pesniki«, Nova revija 223–224, 2000, s. 133.

temu »prepričanju starih« se vrne Sokrat v nekem poletnem poldnevu na bregu reke Ilisos, potem ko jo je že hotel prestopiti, pa ga je zadržal glas njegovega *daimoniona* (spomnil ga je namreč na božanskost Erosa, o katerem je tekla beseda).

Rajši nor kot pameten, če bog da, torej? S kakšno »razpuščenostjo duše« in kako »globoko odprtostjo sveta« (kot pravi Fink⁴) nas tu pogovarja Platon in ali o njej sploh lahko preudarjamo s to »brezupno trezno suhoparnostjo«?

Dve vrsti manije sta, ena izhaja iz človeške bolezni, druga iz božje »spre-membe« (*exallages*) (Phdr. 265a) običajnega zakonitega stanja. Ta sprememba je *premaknjenost* v smislu zapuščanja, dviganja ven iz običajnosti. Deli se po štirih bogovih v štiri dele. Mantika, preroška, prihaja od Apolona, teletika, posvetitvena, od Dioniza, pesniška od Muz ter ljubezenska, erotična, od Erosa: premaknjenost filozofije. Tisto, kar spravlja človeka iz sebe in ga prevzame, je nek bog. V tej prevzetosti človek ni več pri sebi, ampak je vznesen in navdan z božjim (*entheos*). Entuziazem kot seganje v presežno ni le zamaknjenost vidcev ali zanesenost koribantov, ampak tudi navdahnjenost in navdušenost pesnikov. Navdušenost (*katokoche*) z Muzami omamlja dušo v petju in pesmih. »Kdor pa se brez te blaznosti (manije) Muz znajde pred vrati pesništva in meni, da bi lahko samo z umetnostjo (*techne*) postal pesnik (*poietes*), tak je sam, in tudi njegovo preudarno pesništvo, zasenčen od tistega ta blaznega.« (Phdr. 245a) Kdor jemlje torej pesništvo kot rokodelstvo, ki se ga da naučiti, ne da bi se mu odprlo uho, ostaja pred vrati in v tej senci ne more s svojimi umetnijami ničesar pokazati, spraviti na dan. Luč, v kateri se vse kaže, prihaja namreč ravno od bogov in v udarjenosti z njimi.

To preobračanje v Platonovi šali s pesniki vrača k njegovemu zgodnjemu dia-logu *Ion*, v katerem Sokrat s svojimi vprašanji od slavnega rapsoda izvabi priznanje, da njegova interpretacija Homerja ni ne umetnost ne znanje (*techne kai episteme*, Ion 532a sl.). Ionov dar, da izvrstno govori o Homerju ni umet-nost, ampak kot neka božja moč (*theia dynamis*), ki te vzgiblje tako kot magnet železo. Magnet, ne le da sam privlači železne prstane, temveč podeljuje tudi njim moč, da delujejo podobno kot magnet in privlačijo druge prstane. Tako se naredi včasih kar cela veriga železnih obročkov, ki vise drug od drugega; in vsi

⁴ Fink, »Vom Wesen des Enthusiasmus«, v: *Zeit und Leben im Geiste des Ganzen*, Freiburg i. Br. 1947 (9–32), s.9.

dobivajo moč od istega kamna. Prav tako tudi Muza najprej sama navdihne pesnike, ti pa potem navdihujejo druge. Vsi dobri pesniki ustvarjajo vsa ta prelepa dela, ne iz umetnosti, ampak iz božjega navdiha (*entheoi*) in ko jih zanese navdušenje (*katechomenoi*). Dobri pesniki torej ne pesnijo, ker se spoznajo na umetnost, ker »obvladajo tehniko«. Pesnik je rahla in lahkotna stvar, krilata in sveta, in ne more pesniti, dokler poln boga ne izgubi pameti in se mu v tej zmaknjenosti svet ne premakne v čudež. Njegove pesmi niso pesniška umetnost, ampak božje poslanje (*theia moira*). Ne govori iz sebe, ampak govori iz njega bog (tako kot v oraklju). Pesniki niso nič drugega kot glasniki (*hermenes*) bogov. Kot je pesnik samo glasnik svojega boga, ki ga je prevzel s svojo premočjo, tako je to rapsod za svojega pesnika. Na ta način imamo celo verigo navdušencev, ki visi na božanstvu, vse dol do prevzetih množic poslušalcev, ki so do globin pretreseni (*ekplexes*, Ion 535b) – vrženi iz sebe in mislijo, da sami doživljajo to, kar poslušajo. Tako obrača bog po vseh teh posrednikih človekovo dušo, kamor hoče.

8

Ali ta pogovor o entuziazmu sam postaja entuziastičen? Ali ironičen? Kakšna je sploh razlika med entuziazmom in ironijo? Zdi se, seveda, da bi bila ironija kot sokratski preizkus s posmehom, ki pesništvu in vsemu drugemu (vključno z bogovi?) odvzame njegovo resnost in resničnost, pravo nasprotje entuziazma. Sokratov pogovor z Ionom ne razkrije le nevednosti rapsoda; pesnik sam ne ve nič bolje kot njegov rapsod, kaj sploh govori, ko ve o vsem toliko lepega povedati. To lepo vedenje je dar boginj in družijo bogove in ljudi v svetu starega pesništva. Božje vedenje ne more pasti v nevednost. Ali pač? Ali prihaja v ironiji morda prvenstveno prav to na dan? Drugače: ali ni morda prav v tem preobračanju vsa ironija?

Pesnik ne govori iz sebe, ampak ko je iz sebe. V njegovem govoru se razodeva nekaj, kar ni od njega, temveč ga popolnoma presega in prevzema. Božansko ga srečuje v popolni odsotnosti, neprisebnosti. Si ga sposodi. Torej ni vprašanje le, ali se tako božje razodevanje v človeškem govoru ne ravno odene, pač pa, kako božja vest sploh sega v to popolno neovedenost? Kako to »pretvarjanje«, »preobračanje« in »potajitev« (*eironeia*) neskritosti v skrito, svitanja v mračitev, vedenja v nevedno sploh razumeti?

Bistvo pesniškega entuziazma je, da odseva vse, kakor se že prikazuje, ne da bi v tem vedel za celoto (Ion 531c, prim. Ap. 22b–c). Ironija pesniškega entuziazma, ki ve govoriti o vsem, ne da bi vedel, kaj sploh govori, pravzaprav – ki

ravno iz najglobljega nevedenja to ve in ima toliko lepega za povedati, ni v posmehovanju nekemu sprenevedanju. Sprenevedanje pesniškega razkrivanja, ki ve, ko nič ne ve, ima svoj veliki preobrat v sprenevedanju Sokratovega vpraševanja, ki ve le, da nič ne ve.⁵ V vedoči nevednosti, ki je ravno vprašanje.

Čeprav se zdi, da pesnike njihovo nevprašljivo govorjenje o vsem družijo s sofistično prosvetljevalsko vneto, pa to pesniško vedenje v nevednosti odpira drugo možnost ironije. Da nevedenje ni možno brez vnaprejšnjega vedenja.⁶ Pesnik ne vara tako kot sofist z namišljeno vsevednostjo, hoče le odsevati svet v njegovi lepoti, v prehajanju iz nebivanja v bivanje (prav to tudi je *poiesis*, Smp. 205b). Celota sveta, kakor se vsakokrat razgrinja, ga srečuje v entuziazmu, tj. ne da bi vedel zanjo kot celoto. Sijaj, v katerem se vse kaže, ga prevzema in napolnjuje kot božja premoč. Ključno vprašanje je zdaj, kako lahko pride entuziazem v filozofijo.

Potem ko Platon v *Fajdru* opiše pot duše, ki sledi bogovom do »nadnebnega kraja« (Phdr. 247c), ki ga ni opeval še noben pesnik, se vrne k »četrti maniji« (249d), k erotični premaknjenosti filozofije. Tako kot pesništvo je tudi filozofija neka udarjenost z lepim, toda drugačna. Lepo v duši prebudi ljubezen. V zaljubljenosti prevzame dušo (tako kot v vsaki maniji) neka premoč, ki jo vleče stran od tega, s čimer je običajno skupaj, v bližino daljnega. To neustavljivo hrepenenje, nekakšno prekipevajoče pogrešanje, domotožje sredi najdomačnejšega, ki dušo napolni v erotični ljubezni, je ponovno spominjanje na bližino izvora. Ko človek vidi kaj lepega, ga to spomni na ono lepoto in hoče samo še kvišku. Od lepih teles, lepote duš in miselnega sveta se bo obrnil na široko morje lepote; ko bo tako izobražen v ljubezenskih rečeh in se bo naučil v pravem redu stopnjema opazovati »to lepo«, bo tik pred ciljem »nenadoma ugledal lepoto prečudne narave« (*exaiphnes katopsetai ti thaumaston ten physin kalon*, Smp. 210d–e). To je »najplemenitejša navdahnjenost« (*enthousiasmon aristē*, Phdr. 249e).

Iz tega, kar je tu razsuto v mnogem, se je težko spomniti, kaj je tam zbrano v eno. Ko pa duša vidi kaj podobnega, kar jo spomni, osupne in je vsa iz sebe. To stanje se imenuje Eros. V erotičnem entuziazmu nima duša nikjer več obstanka,

⁵ O tem: Hermann Gundert, »*Enthusiasmus und logos bei Platon*«, s. 30 sl.

⁶ Ne le pesniško nadarjen, ampak tudi človek dokse se vselej prehitava in stopa pred samega sebe s tem, da vedno že pozna to, kar išče, da nosi latentno v sebi tisto nepozabno.

vse jo namreč spominja samo še na tisto, kar jo je prevzelo in ji daje delež drugje. Imeti delež (*methexis*) drugje, v drugem, je bistvo erotičnega odnosa. V tej premaknjenosti, ko se strese v spominjanju, na tem svetu nenadoma prepozna odsvit one svetline, se znajde zunaj sebe in ne ve več, kaj ji je. Po pomoč se zateka k izkušanju lepega. Lepo je namreč tisto, kar najbolj sije ven (*ekphanestaton*), kar je najbolj neskrto, najrazumljivejše. Iz samoodtegotovanja in samoskrivanja dojetje kazanje kot to sijajno. Izkušanje lepote je odpiranje za razumevanje, je pripravljenost na to, da jo v odsevu zadene neskrtnost sama. Od bliska lepega zadeta duša izstopi, se izključi iz sveta kot norec, da je napolnjen z božjim (*enthousiazon*).

Te »težave s spominom« so ravno nasprotje tistega znanega strahu pred pozabljanjem, iz katerega vse zapisujemo; zahtevajo namreč prav »pogum za pozabo«, ki šele ustvarja spomin. To, kar naj se tu pozabi, je pozaba sama kot razsipanje in razsutost v raznolikosti, ki nas obdaja in zasipa. Filozofska premaknjenost je, tako kot pesniška, torej najprej neka pozaba, vendar kakšna?⁷ V pesniški pozabi se duša sama prepusti igri lepega kazanja in prikazovanja (»fantaziji«), v filozofski pa vse to kazanje s svojim leskom samo kaže, spominja, speljuje v eno, v čemer se ves ta lesk vidnega zbira in iz česar ponovno izvira ter se razliva in potem odseva v vsem, kar na ta način stopa iz teme in se pokaže. Filozofsko spominjanje je pozaba sveta, v katerem je človek nastanjen, v mišljenju na to, iz česar se to svetenje samo jemlje. *Anamnesis* je najprej dojetje te razlike.

V filozofskem entuziazmu se božji glas ne izgublja v človeški govorici kot v blodnjavem migljanju, ampak je prav govor, razumevajoči *logos* to, v čemer naj bi se človek srečeval z božjim. Razumevajoči govor je *sredina*, v kateri je umeščen človek, vendar šele tako, da gre ven iz človeškega. Sredina, ki ohrani in drži razliko, kot nekaj, kar je vmes. Spominjanje, ki kot ljubezenska obsedenost, kot bližanje v oddaljevanju, premakne dušo in jo odmakne od tega, s čimer je sicer zblížana (ne da bi ji karkoli še prišlo blizu), ni pritegnitev nečesa, kar je medtem ušlo v pozabo, ampak ekstaza, dvig v nebo. Šele ta dvig v

⁷ Po Heziodu (Theog. 55) Muze, hčerke *Mnemosyne*, spomina, skrbi, misli na kaj, ki je sama hči Neba in Zemlje, prinašajo »pozabo težav in počitek od skrbi«, ko plešejo okrog izvira. V delavnik prinašajo praznovanje kot obhajanje spomina, v katerem se družita Nebo in Zemlja.

Tisto, kar Muze dajejo, s čimer navdajajo pesnika, tudi pri Homerju ni nič drugega kot spomin, spominjanje tega, »kar so same videle in zato vedo« (v izvornem smislu gr. *eidenai*), Bruno Snell, »*Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung*«, Archiv für Begriffsgeschichte 19, 1964, s.19 sl.

nedoumljivo odpre razumevanje in podeljuje človeškemu govoru smisel tega »razumeti se«. Lepota prevzame dušo in vzame besede, a iz nje ljubezen odpira razumevanje. V razumevanju smo vedno drugi in spremenjeni, vse znano je brez moči. Drugače ni mogoče odpreti novega prizorišča razumevanja, samo ta očaranost jo. Koren *logosa* je v mitski moči Erosa.

Sredina, vmesje, v kateri se zadržuje človek (kot ta, ki ga bistveno opredeljuje Eros), je med (*metaxy*) popolno nevednostjo (*amathia*) in modrostjo (*sophia*), kot vedežuje Diotima Sokratu (Smp. 202 sl.). Pravilno meniti (*ortha doxazein*), ne da bi mogli navesti razloge (*logon dounai*), ni vednost (*epistasthai*) – vedenja ne more biti brez razlogov (*alogon*) – niti nevednost (*amathia*).⁸ Eros sam je nekaj srednjega, nekaj med (*metaxy*) (Smp. 202b.). Ni ne bog ne umrljivi človek, ampak posrednik; vzdržuje zvezo, prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi. Tako odpira sredino razumevanja med polno modrostjo bogov in nepredirno nevednostjo. Ta sredina je sicer tisto pravo človeško, a se kot taka, kot to vmesje razpne šele s tem, kar se napne ven iz človeške samozadostnosti in jo sprevrča, ko z demoničnemu lastno *dynamis* družiti smrtno in nesmrtno.

Alkibiades tako govori o »norosti filozofije« (*philosophou manias*, Smp. 218b), ki sprevrča vse, kar sicer velja med ljudmi. Alkibiades sicer pravi tudi, da ga je *logos* filozofije spravil do tega, da ne ve več, kaj govori in počne. Sokrat ga je zgolj z govorom tako prevzel, da je kot zadet in urečen. *Logos* je sicer tisto skupno ljudem, a ravno v tej skupnosti in njenih rabah pozabljeno. Šele ko se v erotičnem entuziazmu filozofije pozaba preobrne v spomin in gre to, kar ljudje običajno pomnijo, v pozabo, seže do tistega, kar daje razumeti.⁹ Spominjanje v

⁸ Kako razumeti to »vednost v nevednosti«, nas morda spomni mesto iz *Menona* (85 c-e): »V nevedočem (*ouk eidoti*) so o tem, česar ne ve, kljub temu resnična mnenja (*aletheis doxai*)? – Tako kaže ... Ne da bi ga kdo učil torej, ampak le z izpraševanjem (*erotesantos*) bo znal in bo izvelkel znanje (*episteme*) samo iz samega sebe? – Da. – To, iz sebe izvleči znanje, mar to ne pomeni spomniti se (*anamimneskesthai*)?«

In naprej (97e–98a): »Kajti resnična mnenja, dokler se obdržijo, so lepa reč in delajo vse dobro. Dolgo časa se tudi nočejo obdržati, ampak pobegnejo iz duše ljudi tako, da niso veliko vredna, dokler se ne privežejo z razlogi (*logismo*). To pa je, moj Menon, spominjanje (*anamnesis*), kot smo prej soglasno ugotovili. Ko pa se privežejo, postanejo najprej vedenje in potem tudi stalna. Zato je vedenje častnejše kot pravilno mnenje in se razlikuje vedenje od pravilnega mnenja po vezi.«

⁹ Filozofskega govora – tako kot pesniškega – ni brez entuziazma, brez božanskega ukinjanja običajno urejenega stanja (Phdr. 265a). Toda tudi sofistični govor prepričuje tako, da sprevrča običajno mnenje. (O tem prim. Andrina Komel, »*O prepričljivosti govora*«, Phainomena 15–16, 1996.) Prav zato je tudi govornišvo neka posebna vrsta manije, manija prepričevanja (Phdr. 260a).

tem smislu nikoli ne »prinaša nazaj« že znanega (tistega nadnebnega kraja ni opeval noben pesnik doslej, Phdr. 247c), a si ga tudi ne kar »spomni«, temveč mu predhodi (kot vnaprejšnje tega »vedno že znanega«). Spominjanje je sledenje v nadnebno, ki je nad ljudmi in nad bogovi in iz katerega se odpre vmesje, v katerem se mora posrednik najprej sam nastaniti. Zaradi tega odhajanje od tu tja šele ustanavlja ostajanje.

V *Ionu* so pesniki imenovani *hermenes* (534e) bogov, ki se jim po »božji usojenosti« (*theia moira*) neposredno resnično razodeva, a jih hkrati zaseže in drži v božji obsedenosti odvisne od tega samorazodevanja, »brez uma« (*aneu nou*, Menon 99b). V *Simpoziju* je posredi Eros. Z njim se ponuja neka druga možnost zedinjenja – filozofija kot erotična hermenevtika. Sokrat ga v pogovoru z Diotimo iz Mantineje razume kot tisto vmesje, ki šele odpira sredino, v kateri je vmeščen človek (kot ta, ki ga med čisto nevednostjo in božansko modrostjo zadeva resnica, 202). Eros je tu, tako se morda najprej zdi, skrajšan v pol boga, pol človeka, ki je pol lep, pol grd (vendar ne v nečem lep, v drugem grd, zdaj lep, potem grd, temveč oboje hkrati in ravno v tej ambivalentnosti – demoničen): grd v pogrešanju lepote, lep v opitosti z njo; pravzaprav človek v svoji demonski izmeščenosti, premaknjenosti. Sokrat. In v tem res vstopi Alkibiades, ki v svoji pijanosti in kljub odsotnosti (ali pa prav v njej) v Erosu prepozna Sokrata.

Ta, ki je po sredi in v tej posrednosti (ko se v spominjanju zavihti čez sedanost) razume predhodno prihodnjega ter tako šele odpira sredino človeškega, je torej filo-zof, Eros. V pogovoru z Diotimo je Eros v svoji demonični vmesnosti med nevednostjo in modrostjo, ki ve za nevednost in v neprehodnem najde skozi, predstavljen kot *philosophos* (Smp. 203d, 204e), kot tisto vnaprejšnje vsake filozofije. (Medtem ko Sokrat nastopa kot ta, ki je sam posvečen v erotične zadeve, da bi z močjo Erosa urekel druge.) Pogrešanje, neutešljiva žeja, plodilna sla po lepem (po tem prihajanju na dan, sijanju) privede do lepote, ki »najprej vedno (*aei*) je in ne nastaja in ne prehaja, ne narašča in ne pojema, ni v enem lepa, v drugem grda, ne zdaj lepa, potem grda, tudi ne v primerjavi s tem lepa, z onim grda ali ponekod lepa, drugod grda ... ni nekaj, kar biva v čem drugem, v posameznem živem bitju ali na zemlji ali na nebu, temveč kot

Vendar pa je ta manija brez božjega navdiha; njena prepričljivost je stvar spretnega rokodelstva, manipulacije. Utegne se sicer zdeti, in se tudi zdi, da jo s filozofijo družijo prav preudarni človeški govor. Toda v filozofski premaknjenosti se zdaj pokaže, da ta preudarnost, ki sicer odlikuje človeški govor, izhaja iz udarjenosti z božjim, ki edina lahko pretrga skrito pozabe.

na in za in v sebi sami večno povsod enako bivajoče, vse druge lepe stvari pa imajo na njej delež ...» (Smp. 211a–b). Lepota sama je ta predhodna razklenjenost sveta: ker daje lesk in tako dopušča, da se stvari pokažejo, a prav v tem vnaprej zakriva možnost, da bi presojali o njej kot (nečem) lepem.

Človek ni smrten samo na koncu, ampak stalno prehaja. Kako lahko kot smrtnik kljub temu je? Izroča se prihajajočemu. Eros ni le ljubezen do lepega, ampak do ploditve in porajanja v lepem (Smp. 206e), spravljaja iz sence na dan in njegov sijaj, kar je za umrljivo bitje nekaj neminljivega in večnega – da se v svojem času dotakne večnega. Eros, ta nesmrtnost umrljivih, je ustvarjanje spomina, ne le v ohranjanju pokolenja, marveč tudi kot ohranjanje znanja: »premišljevanje ustvarja, vdeluje namesto ugaslega spomina novega« (Smp. 208a).¹⁰ Erotična premaknjenost med izmaknjenostjo, odhajanjem (*exodos*) pozabe (*lethe*) in premišljujočim pričakovanjem, skrbjo, zadrževanjem (*melete*) ustvarja: vdeluje, vstavlja, vdeva (*empoiousa*) to sredino. Premaknjenost, ki v tem tu prepozna in misli na tisto tam, tisto, kar je v vsem tem nenehnem prihajanju vedno že predhodno.

Sredina, v kateri se giblje človek, ni v neki ukoreninjenosti v svojem, ampak ravno iz izvrženosti v mišljenju na tisto izvirno predhajanje (ki se v spominu šele zbira in še zadržuje). Filozofski govor tako privede (pametnega) človeka do tega, da ne ve več, kaj govori. Ta nevednost ne zajame le Alkibiadesa, ki je kot od pika kače zadet, ampak nosi, kot vemo, prav Sokrata. »Ti pa res nisi neumen, ljubi Alkibiades, če me imaš za tako moč« (Smp. 218d–e), mu oponeše Sokrat. Odpiranje sredine (spo)razumevanja v filozofiji je neko preobračanje, ki vpenja in sklepa to, kar gre skupaj le z odporom in se družijo le v prevzetosti. Tako je Sokrat sam zunaj Silen, od znotraj poln trezne vzdržnosti

¹⁰ Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag Bern/München 1955, je v zvezi s tem prepričan, da je ljubezen pri Platonu zgolj vrsto ohranjujoča, ne pa vzpon in ustvarjanje vrste; da ni koncipirana propektivno, ampak retrospektivno – kot hrepenenje po nekem starem stadiju (neločenosti) ..., kot je pač ponovno spominjanje zgolj reprodukcija predstav, ...

Scheler celo meni, da »to kaže jasno njegov povsem romanticiističen nauk o ljubezenskem hrepenenju duše po ponovnem zrenju preeksistentnega idejnega sveta ...« (str. 15–16).

Kar se tiče prvonavedenega, nam mesto v *Simpoziju* govori ravno nasprotno: »Kar imenujemo namreč premišljevanje (*melete*), ni nič drugega kot odhajanje znanja (*episteme*). Pozaba (*lethe*) je odhajanje (*exodos*) znanja, premišljevanje pa vdela (*empoieo*) namesto tega, kar je odšlo, spomin, in tako ohrani znanje, da se zdi, kot bi bilo isto.« (S. 208.) Tako se ohranja vse umrljivo – samo zdi se isto.

Kar se tiče drugega dela navedka, prav tako.

(Smp. 217d). Tudi njegovi govori so kot Sileni, ki se dajo odpreti – navzven zmeraj ponavlja ene in iste reči z istimi besedami, navznoter je božanski. Ravno s tem znamenitim ponavljanjem istega, prav v tej monotonosti se razumevajoči *logos* filozofije neha vrteti v izrekljivem in nenadoma kroži okrog neizrekljivega; priteguje ga predhodno razprostiranje prisotnega, ki se v tej razpo-
tegnjenosti vedno že odtegne v odsotnost. S tem ponavljanjem ne izreka že slišane-
ga, temveč trga pozabo kot bi razpihal iskro v pepelu. »Iz intenzivnega ljubezenskega občevanja, ki nastaja v okrožju stvari same in skupnega življenja se v duši iznenada porodi luč, kot preskoči iskra in se potem naprej že hrani sama s seboj.« (Ep.VII, 341c–d.)

Eros filozofije je spominjanje. Bližanje daljnega. Ki šele v oddaljenosti približuje in daje razumeti. Hkrati pa prav to odmikanje spravlja iz sebe. Brez božanske premaknjenosti zapada govor samopozabi, izgublja bližino, ne daje več ničesar razumeti, ne posreduje in ne pritegne nikogar več v svojo sredino. Ta ostaja v odhajanju; je ustaljenost, stalnost, zbranost v nenehnosti odhajanja. Sledenje v izvor kot ponovno spominjanje na tisto, kar predhodi.

14 Če v *Simpoziju* teče pogovor o Erosu kot odpiranju tistega vmesnega kraja, ki bistveno določa prebivanje človeka, pa se v *Fajdru* govori o vznesenosti prek in onkraj.¹¹ V prevzetosti z Erosom je človek, filozof (torej ta, ki ljubi in ljubeče »misli na«, »se spominja« ljubega mu) tako poln boga, da je le še napol človeški, komaj še v človeškem in že ves v božjem, ki ga prevzema. Erotični entuziazem je manija posebne vrste. Eros priteguje v tisto, kar se kot tako odteguje in se ohranja v tem neskončnem bližanju in odtegovanju. Parado-
ksalna bližina, ki jo omogoča odsotnost. Navdihuje ga zadrževanje pri lepem kot čakanje na vdor iz izvora, da v skritosti pozabe zadene neskritost nepozabnega, »resnice«. V tej zadetosti pusti človek vse, s čimer se običajno zamuja in začne krožiti samo še okrog tega, kar tako udarja ven. Kroženje okrog lepega

pripelje tik pred cilj (Smp. 211b). To božje samo in kot tako ni izrekljivo v nobenem *logosu*, hkrati pa prihaja **vmes** prav v *logosu*. V luči božjega postaja vsak govor dvoumen, dvogovor in prav s tem (ko pušča, da prihaja nekaj vmes, da je nekaj posredi, in se tako rekoč razdvoji v drugo) šele postane – filozofski. Sam Sokratov govor o Erosu je tako dvojen, enkrat proti, enkrat za, enkrat graja, potem hvali; oba govora pa označujeta blaznost v nas kot eno samo, a jo en govor imenuje tako, drugi drugače. Kot »dialektično« razdruževanje pa spet združevanje, eno in hkrati mnogotero, prisotno in hkrati odsotno. Ta dialektika sama je Eros, demonično vmesje. In taka je tudi z njim določena narava človeka. Obsedenost z božjim, entuziazem, primakne »velike reči«, ki se z ironijo sprevržejo, potajijo v človeški (dvo)govor. Šele to sprevračanje, obračanje naokrog,¹² tako da eno preide v drugo, nasprotno, odpre in vpne sredino kot navzkrižje pomanjkanja in preobilja, prelamljanja neskončnega v končno in jo drži v napetosti. Tako se *Simpozij* končuje s tem, da Alkibiades govori o treznosti, Sokrat o pijanosti, in ko se že dani, buden dopoveduje spečim, kako tragedija in komedija pripadata enemu in istemu (Smp. 223d).

Ali je zdaj že videti, kaj je tu po sredi? Kaj prihaja v filozofski premaknjenosti vmes? Komaj kaj. V *Ionu* so pesniki glasniki bogov, ki v muzičnem navdušenju in navdihu stopijo iz sebe in se izločijo iz človeške skupnosti, da bi vstopili kot sli med bogove in ljudi. V *Simpoziju* filozof v erotičnem pogovoru odpira sredino razumevanja tako, da v ponovnem spominjanju sega v to predhodno. Bogovi so to, kar človek, kljub svoji sicer osupljivi in včasih že kar strašljivi podjetnosti, ne more obvladati; lahko ga samo prevzame. Grkom so se prikazovali kot svetlost, v kateri se vse kaže in je vidno in ki tudi lahko nenadoma vse »postavi v drugo luč« ter daje tako v pretresenosti in premaknjenosti razumeti. Prav v taki osuplosti in premaknjenosti sega človek v tisto premočno; ne s prevzetnostjo lastne moči, temveč v prevzetosti. V *Fajdrosu* so bogovi imenovani spremljevalci in vodniki človeške duše. Duša v prevzetosti sledi bogovom ven: iz sebe, iz svoje sredine, iz svojega zemeljskega bivališča, naposled

¹¹ Hartmut Buchner, *Eros und Sein. Eroerungen zu Platons Symposion*, Bonn 1965, s. 8 sl., si zastavlja vprašanje, ali je Eros tisto vnaprejšnje (Platonove) filozofije (v mitu o Erosovem rojstvu je predstavljen kot *philosophos*, Smp. 203d, 204b) ali je sam določen s to filozofijo in njenimi idejami; v *Simpoziju* je dialektika temeljna poteza Erosa, v *Fajdru* je Eros sam dialektično razvit, enkrat je razumljen kot *metaxy*, *syndesmos*, *dialektikos* med smrtnimi in nesmrtnimi, drugič pa zgolj kot sredstvo smrtnih za doseganje nesmrtnih, vendar zopet tako, da je Eros sam ta izhod v brezizhodnosti (med Porosom in Penio-Aporijo), to sledenje bogovom v nadnebno, in da je človek pri Platonu po svojem bistvu iz začetka ven določen z Erosom ter iz tega bistvenega kraja *metaxy*, kjer vlada Eros.

¹² O »prekrižanju« ironične distance in entuziastičnega zanosa je morda tudi neka »stara zgodba«, ki pripoveduje, da sta svoj čas tekmovala Apolon in Marsias, kdo bolje igra na svoje glasbilo. Zmagal je Apolon, vendar šele potem, ko je v svoji božanski pretvari predlagal Muzam, da zaigrata na obrnjen instrument. Sam je liro lahko obrnil in igral, Marsias na obrnjeno piščal ni mogel, zato mu je zmagovalec »obrnil« dol kožo, iz nje naredil glasbilo ter mu dal tako na lastni koži okusiti to sprevračanje. Medtem ko v neki drugi zgodbi (o Apolonu in Dafne) Apolon, ki vselej prihaja z distanco in v njej, ne more izsiliti (ljubezenske) bližine. Komur se približa, se mu dokončno odtegne; v trenutku, ko se ga bog dotakne, se preobrne (v nekaj drugega).

– ven iz samega neba. Iz te skrajne odprtosti izhaja – tako se dozdeva – ta svetlina neba samega in nebesnih, v kateri se vse, kar je na zemlji in nje temnem ozadju, kaže. Se razpira svet (kot razprti, razprostrti skladni red svetnih stvari). – Tako, da se sama vnaprej zastre.

V filozofski ljubezni deluje Zevs (Phdr. 255d). Tako kot Zevs opredeljuje s sabo vse druge bogove, se v filozofski ljubezni najizraziteje kaže, kaj je. Tisto, kar v filozofskem entuziazmu zadene človeka, je božje kot tako, božanskost božanskega – kot blisk, ki razpara temo, udari skozi skritost neskritost sama. V razumevanju, ki se v tej premaknjenosti odpre, ne zasije le vse znano v novi luči, ampak je po sredi tisto razkrivajoče luči same. Novo prizorišče razumevanja kot razkritost bivajočega se odpre, ko pride vmes predhodna odprtost kot taka. *Logos*, ki je sicer skupen vsem, ni zmožen prebiti pozabe (*lethe*), če duša ni že ob rojstvu ohranila vnaprejšnje pripravljenosti na to, da jo v odsevu zadene »resnica« (*aletheia* neskrito – nepozabna) sama in jo potegne v nemurno približevanje.

16

Vrnimo se torej še enkrat k tistemu »toposu« (Phdr. 246e sl.), h kateremu sledi duša (z nadčloveškim naprežanjem) bogovom samim, ko gredo k obedu. Pot k temu »najskejnejšemu kraju«, kjer se hranijo in od katerega živijo bogovi, je podvig duše iz njenega zemeljskega kraja in nanj vezane končnosti v neko (predhodno) odprtost in »nesmrtnost«. »Kajti takomenovani nesmrtni se sicer, brž ko pridejo na najskejnejši rob, obrnejo ven in tako obstanejo na hrbtu neba in tu nastanjene jih potegne, zasučé preobrat s seboj naprej, naokrog in vidijo, kar je zunaj neba (*exo tou ouranou*).« (Phdr. 247b–c.) V tej skrajni izpostavljenosti se nebo odpre in preobrne. *Uranos* je ravno ta odprtost in povnanjenost sveta samega kot umikajočega se dajanja prostora in mesta vsemu.¹³ Tega »nadnebnega kraja« (*hyperouranion topon*) ni še opeval noben pesnik, niti ga, po Platonovem mnenju, ne bo noben opeval tako, kakor se spodobi. Če že o čem, potem se mora namreč prav o tej skrajni povnanjenosti in obrnjenosti navzven govoriti »po resnici« (*peri aletheias*), po in zunaj skritosti. »Brezbarvno in brezoblično in neoprijemljivo bivajočno bivajočo bit« (*achrematos te kai aschematistos kai anaphes ousiaontos ousa*) more uvideti samo um z »resničnim znanjem« (*aletheous episteme*, ibid.). Od tega živijo bogovi (božanska *dianoia* se hrani z nepomešanim umom in znanjem); izmed drugih duš

¹³ O tem prim. K. Held, »Svet, praznina, narava«, v: *Fenomenološki spisi* (s. 109–129), Phainomena, Ljubljana 1998, s. 116 sl.

pa tista, ki najbolje sledi bogu in mu postane podobna (*hepomene kai eikasmene*), lahko dviga glavo krmarja v zunanji kraj in se prepusti kroženju. (Phdr. 248a.) Od tod tudi njena velika vnema in resnost, da bi »videla poljane neskritosti« (*to aletheias idein pedion*, ibid. b). S te poljane dobiva najplemenitejši del duše hrano.

Ta »hipernebesni«, »prenebesni« kraj je neki »skrajni kraj«, »prekraj«, ki se v preobratu obrne »onkraj«. Prek skritosti, pozabe, zabitosti kot izpostavljenost v krog odprtosti in kroženja v tej izprtosti. Izpostavljenost v to neskrto nepozabno je, kot tako, odmik (skritosti, zabitosti, pomešanosti vsega v pozabi), ki sam po sebi daje duši krila. A v tem bližanju daljnemu se to obrne naokrog, da bi v tem krogu vse dobilo izgled. Izkroženje v drugo, v onkrog, onkrajnost kot razprostrtje kraja. Tisto, kar v filozofski maniji prevzame dušo, je vnaprejšnji blesk »resnice«, ki šele odpre krog vidnega ter odseva v vsem, kar je, tako da se v tem odsevu sam zopet potaji.

Duša, ki ni nikoli videla neskritosti (*idousa ten aletheian*, 249 b), ne more nikoli prevzeti (človeške) »podobe« (*schema*), kajti človek mora dojeti po *eidosu* rečeno, katero izhaja kot eno iz mnogih po umu (*logismo*) pojmljenih zaznav (*xynairoumenon*). (249 c.) In to je »ponovno spominjanje« (*anamnesis*) na vse tisto, kar je naša duša nekoč videla, ko je v spremstvu (*symporeuomai*) boga prezrla to, o čemer zdaj pravimo da je, in dvigovala glavo k temu *ontos*. Iz tega se upravičeno okriljuje le filozofova *dianoia*, kajti ona je vedno s spominjanjem (*mneme*) kolikor le mogoče pri onih »za vedno«-»vsakokrat« (*ekeinois aei esti*), pri katerih nahajajoči se bog je ravno zaradi tega božanski (*pros hois per theos on theios estin*).

Filozofsko mišljenje in premišljevanje je »mišljenje na«, spominjanje kot ljubeče vdelovanje sredine med tem vedno-vsakokrat, ki v neenakosti družijo bogove in ljudi. Večnost se povrača v ponovnem spominjanju človeka v njegovem prehajanju in stalnem obhajanju bogov. Večnost je to, kar dela bogove za bogove, pri čemer se hrani božanskost bogov. Kraj, kjer se hranijo bogovi, je v skrajni odprtosti ven in onkraj (sleherne notranjosti, vase zaprtosti, ujetosti med stvari, potegnjenosti vase in v »svojo sredino«). Entuziazem kot prevzetost z božjim človeka iztiri iz njegovega okrožja končnosti v to skrajno izpostavljenost. V tej premaknjenosti se odmaknjenost v skrito, v pozabo umakne in se utrne večnost. Večnost udari v trenutku kot blisk v temo. V tem pobilsku se obrne in zasučé onkrog vidnega. – »Ko se na najskejnejšem robu neba obrnejo

17

navzven in obstanejo, jih tako ostajajoče, v tej ustaljenosti in stalnosti potegne preobrat naprej naokrog in vidijo, kar je na zunanji strani neba.«

Filozofija je ekstremna postavitev človeka, v njej se izpostavi, da človek nima obstanka pri sebi, ampak zunaj (in da brez tega obstanka na vrhu neba ni ustaljenosti človeškega), v razmerju do prebliska večnosti, da je človek to razmerje samo že v samem sebi. Da je ravno v tej skrajni izpostavljenosti vstavljen med eno in drugo v to razliko. Ta, ki se v dvoumnosti tega *aei*, v trenutku med vedno in vsakokrat srečuje z božjim. Bistvo entuziazma je bližati se bogu, postati bogu podoben (*homoiosis*), *kolikor* je to človeku mogoče: preko podobnega. »Ko vidijo kaj podobnega (*homoioima*) onemu, postanejo trčeni in se nimajo več v oblasti, kaj pa jih je pravzaprav srečalo, tega ne vedo ...« Ta, ki se tako »vzdrži človeških stremljenj in obhaja z bogovi, ga ljudje izključijo kot premaknjenca, da pa je navdahnjen (*enthousiazon*), tega ljudje ne opazijo« (Phdr. 249 c–d, 250a). Bližanje nesmrtnemu človeka ravno šele odmeri kot smrtnika. Smisel tega izstopanja (»bega od tu tja«, »vaje v umiranju«, »rešitve spon in obrnitve duše«¹⁴) je posredovanje, zato je »prihajanje nazaj«, ki je najbolj poudarjeno¹⁵ v *Državi*, ključno.

18

Zdi se, kot da Platonova misel odhajanja malodane povsem izrine misel o prihajanju. Čeprav je ponovno spominjanje v svoji ponovnosti in vračanju navezano na nujo pozabe in prihaja ravno v njej. »Prihajanje nazaj« v odmik, v skritost in nevid, ne le da noče stopiti v ospredje, temveč ga v njegovi brezizglednosti sploh nič ne zadrži. Tvegali bomo pomisliti, da je to prihajanje v odmik, v vsej njegovi prezahtevnosti mislil Hölderlin in tako odprl najbolj daljnji premislek Platona, kar se jih je bilo mogoče nadejati, tisti pesniški iz začetka. V njem se najprej kaže, da je bilo dosedanje razumevanje Platona zgrešeno, celo pregrešno: »Verjamem, da bomo na koncu vsi rekli: sveti Platon, odpusti! Hudo so se (prvotno: smo se) pregrešili zoper Tebe!«¹⁶

¹⁴ Fajdon 64 a sl., Teatetos 176 ab, Država 500cd, 613 ab.

¹⁵ Predvsem s Heideggrovo interpretacijo Prispodobe o votlini, *Platonov nauk o resnici*, Phainomena 2, 1991. O tem »prihajanju nazaj« govori Platon v *Državi* na dva načina – v omenjeni prispodobi in v mitu o Eru, na koncu dialoga (o tem prim. Barbarić, *Pogled, Trenutak, Bljesak*, v: *S puta mišljenja* s. 375–459, Demetra Zagreb 1997).

¹⁶ Iz osnutka predgovora k Hiperionu (II, 546).

(Hans-Dieter Jünger, *Mnemosyne und die Musen: vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*, Würzburg 1993, v tej zvezi meni, da muzična poiesis za Platona ni posnemajoča »mimesis«, ampak »mnemesis«, ter razlaga, da je njegova filozofija, brez katere da se Hölderlinovega mišljenja ne da

Če se s Hölderlinom odpira neka druga možnost, rahla in neuhojena, mišljenja na Platona, pa se po drugi strani zdi, da ne moremo in ne moremo mimo tistega, v »postmetafizični kritiki« utrjenega nezaupanja in preseganja, ki bi ga lahko strnili v vprašanje, mar ni Platonovo spominjanje ravno pozaba? V tem vprašanju se naša lastna današnjost potem najprej izkazuje kot »platonistična«. V navidezni nesprejemljivosti Platonovih miselnih odločitev za današnjo rabo in okus kot prva izstopi nezmožnost prenašati to današnjost kot tako. Kot v šali slabega spomina, da »ni dobro biti brez duše ob smrti«. Srž »prihajanja nazaj« za nas ni, kako premisliti Platona iz »onstranstva idej« nazaj na »zemljo« (»Platonove ideje« ravno so način, kako »misliti nazaj«),¹⁷ ampak kako misliti (lastno) pozabo, znano nepoznanost in vanjo; »obrat proč«.

V »egiptovski pripovedki«, proti koncu dialoga *Fajdros*, govori Sokrat o pozabi spominjanja samega, ki se začne s Thevtovo iznajdbo črk. Postavlja nas pred vprašanje, ali v tej dobi pozabe v mnogoznanstvu in njegovih zabeležkah na koncu vendarle ostane kaj, kar se ne da pozabiti. Nekaj nepozabnega, kar predhaja v vnaprejšnosti znanega in se v njej potaji. A potem iz nje spravlja (vedno znova) v začudenje, osupne. Spominjanje kot izvorna »zavednost«,¹⁸ kot iz tistega muzičnega plesa ob izviru. Tako kot je samo spomin lahko hranil to nepozabno v pesmih, se je tudi to nepozabno lahko izvorno izkusilo le v spominu; zunaj spomina ni ničesar razen pozabe. Spominjanje v tem smislu ni spomin na preteklo, zgolj še »spomin« na izgubljene čase, ampak izkustvo, način srečevanja odsotnega, daljnega, ki priklepa mišljenje na to, kar prihaja iz izvora in se v njem šele »ustanavlja« veličina časa. Tak spomin predhodi vsakemu videnju, ker šele odpira časovnost tega, »kar je, kar bo, ali je prej bilo« kot videc Kalhas v Iliadi (1,70). Spominjanje na ta način torej ni reprodukcija preteklega v sedanjosti, ki naj bi nam pripadala, čeprav iz nje vse uhaja; pač pa

19

razumeti, sploh bliže Mnemosininim Muzam – da je izvorno »muzična« in neposredno »mnemozinična«, tj. anamnestična, prim. s. 11.).

¹⁷ Naj tu opomnimo na interpretacijo Bede Allemanna, »Friedrich Hölderlin – Domovinski obrat«, Nova revija 213–214, s. 179 sl., ki stavek iz Hölderlinovih *Pripomb k Antigoni*, da Zevs »... stremljenje iz tega sveta v drugega obrača iz drugega sveta v ta (svet)« (5, 268, 10), pojasnjuje s stavkom: »Za nas, saj smo pod samolastnejšim Zevsom, ki ... človeku večno sovražni naravni tok *odločneje prisili k zemlji* ...« (5, 269, 24). Mi, hesperiki, ne Grki, smo tisti, ki potrebujemo ta Zezsov samolastnejši poseg.

¹⁸ B. Snell (na že cit. mestu) spominjanje v zgr. pesništvu tolmači kot neko izvorno »zavedanje«, »vest«, »zavednost« tako, da bi pomenilo npr. »pozabiti boj« toliko kot »biti slabi«, »strahopetec«, ne pa morda »ne znati zgodovine«.

je sedanost ravno največja (samo)pozaba, ki lahko samo zaradi predhajanja spomina (kot predvida) lahko daje vtis tega vnaprej znanega in samoposebi razumljivega ali pa preide v ponovno spominjanje.

LITERATURA:

- Platon, *Sämtliche Werke Griechisch und Deutsch Übersetzung Fr. Schleiermachers, Hrsg. K. Hülser Insel Verlag, Fr. a. Main und Leipzig 1991, Fajdros (Phdr.), Ion (Ion), Simpozij (Smp.), Pisma (Ep.)*.
 Allemann, Beda, »Friedrich Hölderlin – Domovinski obrat«, Nova revija 213/214 (s. 179–196), Ljubljana 2000.
 Buchner, Hartmut, *Eros und Sein. Eroerterungen zu Platons Symposion*, Bonn 1965.
 Fink, Eugen, »Vom Wesen des Enthusiasmus«, v: *Zeit im Geiste des Ganzen* (s. 9–32), Freiburg i. Br. 1947.
 Gadamer, H.-G., »Platon in pesniki«, Nova revija 223/224 (s. 133–153), Ljubljana 2000.
 Gundert, Hermann, »Enthusiasmus und logos bei Platon«, Lexis 2, 1949.
 Heidegger, Martin, *Platonov nauk o resnici*, Phainomena 2, Ljubljana 1991.
 Jünger, Hans-Dieter, *Mnemosyne und die Musen: vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*, Würzburg 1993.
 Scheler, Max, *Liebe und Erkenntnis*, Bern/München 1955.
 Snell, Bruno, »Mnemosyne in des frühgriechischen Dichtung«, Archiv für Begriffsgeschichte 19, 1964.

Peter Trawny

APOLON IN ZAČETEK FILOZOFIJE

Pripombe k zasnovanju teorije pri Aristotelu*

»Sokratova usoda je tako pristno tragična.«¹
 Hegel

1. Uvod. *Nous in theoria*

Pomembni filozofi² devetnajstega in dvajsetega stoletja so vsak po svoje prevzeli Platonovo³ in Aristotelovo⁴ misel, da filozofija začenja s *thaumázein*, s

*Prispevek na simpoziju »Grška filozofija, Aristotelova Metafizika in Hermenevtika«, ki so ga priredili Slovensko filozofsko društvo, Slovenska matica in Fenomenološko društvo v Ljubljani.

¹ »Das Schicksal des Sokrates ist so echt tragisch.« V: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. | *Predavanja o zgodovini filozofije*. 1. del. Werke, zv. 18; G. W. F. Hegel, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp 1969 (= Theorie-Werkausgabe), str. 514.

² Podajamo le izbor: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke 19, str. 163; E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie | *Kriza evropskih znanosti in transcedentalna filozofija. Uvod v fenomenološko filozofijo*, Hua VI, izd. Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 2/1962, str. 331; M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu* | Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn: Bouvier 11/1988, str. 90 [prim. Nova revija 1998, prev. Borut Ošlaj]; Najnatančnejšo interpretacijo *thaumázein* najdemo pri Martinu Heideggeru, Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« | *Temeljna vprašanja filozofije. Izbrani 'problemi' 'logike'*, Skupna izdaja, zv. 45, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt ob Majni, Vittorio Klostermann 1984.

čudenjem. Naše razpravljanje pa bo poskušalo ubrati drugo pot, uveljaviti nek drug začetek filozofije in ga – če je mogoče – spraviti na plano. Poskušali bomo prikazati, da pojavu čudenja predhodi dogodek, ki ga moramo imeti za pravo razprtje teorije.

V deseti knjigi *Nikomahove etike*, v knjigi, v kateri Aristotel uvede teorijo kot najvišjo evdaimonijo in s tem diferencira etično od političnega, govori filozof o svarilu (*paráinēsis*),⁵ ki pravi, da naj ljudje mislijo le na človeško, tj. smrtniki naj mislijo zgolj na smrtno. Brez dvoma se Aristotel tu sklicuje na stavek legendarnega pesnika Epiharm, ki ga navaja v svojih predavanjih o retoriki, ne da bi se vanj vsebinsko poglobljal.⁶ Zagotovo pesnik sam ni instanca, ki izreka svarilo. Bržkone je starejšega porekla. Da naj bi smrtniki mislili le smrtno, ne pa nesmrtnega, izhaja iz reka, ki ga je bilo bojda mogoče prebrati na Apolonovem templju v Delfih: *gnōthi sautón*, spoznaj samega sebe. Božji izrek ne terja egološke ali psihološke refleksije, temveč strogo napotuje na mejo, na diferenco med bogom, nesmrtnim, in človekom, smrtnikom. Zahteva, da je treba upoštevati mejo, je vstopila še v nek drug rek: *medèn ágan*, ničesar preveč. Tudi ta ustavlja smrtnike, češ da naj preudarno ostajajo znotraj svojih meja, upoštevajo mero, ki je najboljša (*métron áriston*).⁷ Apelira nanje, da naj jih ne briga nesmrtno, temveč smrtno. V tem oziru *gnōthi sautón*, *medèn ágan* in *métron áriston* upovedujejo isto.

Aristotel ugovarja svarilu, ko zoper božji poziv opogumlja, da živimo v skladu z najboljšim v nas (*katà tò krátiston ton hen hautoi*). Kaj to najboljši v nas je, Aristotel na tem mestu ne pojasni. Vseeno nas spravlja na njegovo sled, s tem ko nam sugerira nekaj neznanskega. Človek naj bi se – kolikor je to mogoče –

trudil biti nesmrten (*athanatízein*). Napor, da bi bili nesmrtni in da bi živeli v skladu z najboljšim v nas, sta isto.

Aristotel spregovori o možnosti ukvarjanja s »teorijo«.⁸ Očitno je ta možnost vse kaj drugega kot kaka samorazumljivost. Iz sebe napotuje na razloček med smrtniki in bogovi. Zgolj kot smrtnik človek ni primeren za teorijo in njeno blaženost. Kar ga odlikuje, da lahko živi teoretično, je nekaj božjega v njem (*theiόν τι*). To božje je *nous*.⁹ Življenje v skladu z *nous*, življenje teorije, življenje filozofa, je božansko življenje.¹⁰

Če pa naj bi bil *nous* nekaj božjega v nas, če naj bi bila eksistenca v skladu z *nous*, če naj bi imel *bíos theoretikós* božansko bistvo, potem mora božjost te dejavnosti prek človeka kazati na boga samega. Bit boga je *nous*. Dejanskost (*enérgeia*) boga je teorija.

Zdaj je že očitno, zakaj se je moral Aristotel spoprijeti s svarilom, ki pravi, da naj smrtniki premišljajo le smrtno, ne pa nesmrtnega. Če je teorija izvorno dejavnost boga, potem je zahteva tiste *epistéme*, ki sprašuje po vzrokih in razlogih in jo Aristotel poimenuje teoretična, tj. motreča, nujno v konfliktu z njo; konflikta s starim delfskim opozorilom, ki svari človeka, naj se ne ukvarja z nesmrtnim, ne moremo dovolj visoko ceniti. Ne zadeva nič manjšega kot vprašanje po izvoru filozofije sploh.¹¹

2. Filozofska hbris

Aristotel si je bil v svesti veličine zahteve teoretične *epistéme*. O tem problemu še obširneje kot v *Nikomahovi etiki* spregovori na začetku predavanj, v katerih

³ Theaetetus, St. 155d. V: Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: University Press 1955.

⁴ Aristotelis Metaphysica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: University Press 1978. A 2, 982b 12 isl.

⁵ Prim. Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford: University Press 1988, 1177b33 isl.

⁶ Prim. Aristotelis, Rhetorik | *Retorika*, prevedel in izdal Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam 1999, 1394b 26. Prim.: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, izd. Walther Kranz, zv. 1, 18/Zürich und Hildesheim: Weidmann 1989, DK 23 B 20: *thnàtè chrè tòn thnàtòn, ouk athánata tòn thnàtòn phronein*. »Es ist nötig, daß der Sterbliche Sterbliches, nicht Unsterbliches der Sterbliche bedenke.« Prim. *Predsokratiki*, izbral in prevedel Anton Sovrè, SM 1946, str. 80–82. Ker Sovrè fragmenta ni prevedel v slovenščino, opozarjam tudi na zagrebško izdajo Dielsovih fragmentov iz leta 1983.

⁷ Prim. *Sedem modrih* | Die Sieben Weisen. In: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. zv., Berlin: Weidmann 4/1922, str. 213 isl. (D 73^a).

⁸ Prim. J. Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles | »Nauk o izvoru in smislu teorije pri Aristotelu«. V: J. Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel | *Metafizika in politika. Študije o Aristotelu in Heglu*, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp 1969, str. 19. Spis se posveča istemu vprašanju kot pričujoča obravnava, vendar pa Ritter pripoznava kontinuiteto med predplatonskimi miselci in pesniki, ki je sam ne vidim.

⁹ Prim. tudi Aristotelov Protreptikos, Uvod, prev., komentar: Ingemar Düring, Frankfurt ob Majni, Klostermann 1969, B 108 – B 110. V teh besedilih nasploh srečujemo misli, ki so zelo podobne tem, ki jih tu razjasnujemo.

¹⁰ Tudi glede tega, kar sledi prim. Aristotel, Ethica Nicomachea, 1177b 27 isl.

¹¹ Da je prva filozofija teorija in obratno, izvemo na koncu šeste knjige Aristotelove *Metafizike* (1026a 29ff).

razjasnjuje bistvo forme védenja. Gre za predavanja, ki jih danes označujemo za Aristotelovo »metafiziko«. Odlika teoretičnega védenja je v njegovi avtar-kiji. Ker je predmet teoretičnega védenja zgolj ono samo, ne pa kakšen namen zunaj njega samega, lahko prosto poimenujemo *zgolj njega*.¹² Kdor misli teoretično, misli zavoljo teorije same. Antična teorija ima svoj »zavoljo-česar« v sami sebi.

Ta neodvisnost teorije pa ne ustreza naravi (*phýsis*) človeka, ki je v mnogem suženjska (*doúle*), tj. odvisna, nesvobodna. Kaj Aristotel s tem misli, je na dlani, saj je filozofska *epistéme* nastala na tistih področjih, kjer vlada brezdelica (*scholé*), v kateri so pomirjene tudi odvisnosti, po svojem bistvu suženjske potrebe. Misel, da je brezdelica nekakšna *sine qua non* filozofije, dobi svojo svojevrstno ostrino šele tam, kjer Aristoteles poudari, da ni suženjski le kak človekov moment, temveč njegova *phýsis*, njegovo naravno bistvo.

Ob možnosti, da pridemo do teoretskega védenja, ni na kocki nič manjšega kot človekovo bistvo. Tega očitno karakterizira fundamentalna odvisnost [*Bedürfnigkeit*], ki se ji mora telesno bitje človek podrediti, da bi lahko živelo še naprej. Drugače povedano: ko Aristotel govori o človekovi služenski naravi, ima pred očmi staro delfsko določitev človeka kot smrtnika. Aristotel namreč razvija svoje pojasnjevanje teoretične *epistéme* z reklom pesnika Simonida, ki pravi, da gre edino bogu privilegij (*géras*), da lahko živi v skladu s teorijo. Človek pa mora sebi primerno védenje iskati. Aristotel se torej ponovno upre božjemu svarilu, po katerem naj se smrtniki ne ukvarjajo z nesmrtnim.

Kjer je izrečeno svarilo, obstaja v primeru, da ga ne upoštevamo, možnost kazni. Aristotel pozna posledice, ki izhajajo iz človekove predrznosti glede svarila, še zlasti iz tragedije, ki je zato v njenem pomenu za začetek filozofije nekakor ne smemo spregledati.¹³ V svojih izvajanjih o poetiki поблиže določi

¹² Aristotelis *Metaphysica*, 982b 24 isl.

¹³ Prim. G. Nebel, *Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie* | *Strah pred svetom in bes bogov. Tolmačenje grške tragedije*, Stuttgart: Klett 1951. Nebel poimenuje filozofijo »dedinjo tragedije« (20), »dedinjo«, ki se obenem odvrne od svoje dediščine. Tako poseduje filozofija »antitragično potenco« (25). Nebel zapiše: »Tragedija je poziv k védenju, poziv k odstranjenju idile, k odprtosti za meje. Zato tragično razkritje ne povzroča (tako kot filozofsko razkritje) razširjenja človeka, slovesne neskončnosti, povišanja v božansko, temveč padec, obup, propad. Védenje, ki ga prinaša tragedija, je posebne religiozne in eksistencialne vrste, in nima nič skupnega z védenjem znanosti.« (17) Zadnjega ne moremo tako ostro trditi. Če filozofija kot episteme ne bi imela »nič« s tragedijo, potem ne bi mogla biti njena »dedinja«. Vseeno ostaja Nebelova knjiga

tak prestop. Tragičnega imenujemo slavnega ali srečneža, ki pade v nesrečo zaradi zmote (*hamartía*).¹⁴ Aristotel misli na to, kar tragiški pesniki v navezavi na Homerja imenujejo *hýbris*, napuh, skrunitev ali predrznost do bogov.¹⁶ Predrznosti, neumerjenosti sledi padec. Ko Ojdip zasmehuje vidca Tejreziasa, ta pripomni: »Ni moja stvar, da padeš ti, Apolon / bo sam poskrbel, da se to zgodi.«¹⁷ Apolon – s to besedo označujemo težišče Aristotelove utemeljitvene misli o teoretičnem življenju.

Aristotela to privede do sklepa, iz katerega izhaja – če drži pesniška razlaga *hýbris* v razmerju do prioritete boga – da če edinole Apolon določa teoretično védenje, potem morajo biti ti, ki težijo preko meje tega védenja, filozofi, nesrečni [*unglücklich*]. Aristotel temu sklepu ugovarja ne samo v *Nikomahovi etiki*, ampak tudi v metafizičnih predavanjih. Bogovi se do ljudi ne obnašajo tako, kakor pravijo pesniki. Niso zavistni. Prav ima pregovor: »Pesniki veliko lažejo!« Poleg tega je nesmiselno, da bi smrtnikom odsvetovali iskanje védenja, ki jim pripade, ker ni nobeno drugo védenje bolj častno (*timiotéran*) od teoretičnega.

»Pesniki veliko lažejo!« – Simonides in Epiharm torej že želita omejiti smrtnike v razmerju do nesmrtnih. Nenavadno pa je, da jima Aristotel le napol prizna, da govorita resnico. Smrtnik naj sicer ne bi poslušal svarila, po katerem naj ne bi posegal po védenju nesmrtnega boga. Filozof pa kljub temu nikakor ne misli podvomiti o stanju stvari, da bog dejansko poseduje teoretično vé-

presunljiva razlaga grške tragedije, ki jo greni temeljna misel, da je tragedija blizu krščanskemu razodetju. Krščanstvo ni tragedija, ampak osvoboditev od tragedije.

¹⁴ Aristotelis *De Arte Poetica Liber recognovit brevique adnotatione critica instruxit* Rudolfus Kassel, Oxford: University Press 1965, 1453a 10.

¹⁵ Pri Schelerju se zadeva glasi takole: »Pojav tragičnega pogojuje, da sile, ki izničujejo visoko pozitivno vrednost, izhajajo iz nosilcev pozitivnih vrednosti. Pojav tragičnega je najčistejši in najostrejši prav tam, kjer se zdi nosilec *enako* visokih vrednosti, da je njihovo medsebojno izničevanje in odpravljanje 'preklete'«. M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen* | »O fenomenu tragičnega«. V: M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* | O padcu vrednot, Prvi zvezek, Leipzig: Der Neue Geist 2/1919, str. 246. Zdi se, da pojem »vrednote« pri fenomenološkem razčiščevanju »tragičnega« prej zavede kot pomaga naprej.

¹⁶ Prim. Sophoclis *Fabulae recognovit brevique adnotatione instruxit* A. C. Pearson, Oxford: University Press 1975. Prim. König *Oidipus* | *Kralj Ojdip*, v. 873 isl., *Oidipus auf Kolonos* | *Oidipus v Kolonu*, v. 882 isl.

¹⁷ *Kralj Ojdip*, MK 1987. Prevedel Kajtan Gantar. Nemški prevod: »Denn nicht ist dein Los, durch mich zu fallen, da genügt Apollon: Er vollbringt, woran ihm liegt!« König *Oidipus*, v. 376 isl. Prim. Sofokles, *Kralj Oidipus*, *Oidipus v Kolonu*, *Antigona*, *Filoktet*, DZS, 1962. Poslovenil Anton Sovrè.

denje. Kot v svojih razpravljanih o etiki, se Aristotel tudi v svojih »metafizičnih« predavanjih trdno drži tega, in dograjuje misel, da je filozofija po svojem izvoru najbolj božansko (*theítate*) védenje.

Na začetku zahodne zgodovine metafizike, na začetku sebe zajemajoče se *epistéme*, iz katere izhaja okcidentalni projekt »znanosti«, stoji priznanje, da je to védenje v posesti nekega boga in da udeležnost na tem védenju pomeni parcialno nesmrtnost, *athanatízein*. Povedano drugače: na začetku zahodne zgodovine se razpre diferenca, ki se zdi izvornejša od vseh ostalih diferenc, diferenca med bogom in človekom. V to teološko diferenco se je – kot bomo videli – vpisala neka druga diferenca. Aristotel teološke difference sicer ne odpravi popolnoma, temveč jo pomembno omeji. Metafizika se vzdigne iz omejitve teološke difference.

Filozofsko védenje – tako nadaljuje Aristotel – je božansko iz dveh razlogov. Božansko je – kakor filozof previdno pove – ker bi ga bog lahko večinsko posedoval (*gàr málisto àn theòs échoi*), pa tudi zato, ker bi lahko imelo za svoj predmet božje (*kàn eí tis ton theíon eín*). Ta optativna previdnost kljub temu ostaja brez konsekvenc. Aristotel zadevo uravnoteži: v teoretskem védenju velja oboje hkrati: bog je hkrati predmet in izvrševalec védenja. Predmet zato, ker teoretsko védenje sprašuje po prvih vzrokih in razlogih. Po Aristotelu ne moremo dvomiti, da je bog prvi vzrok in prvi razlog. Izvrševalec teorije pa je bog zato, ker je najboljši, kar božji *nous* sploh lahko stori, teoretiziranje, nasladno uživanje lastnega samo-dojojanja. Najboljše za boga je najboljše za vse bivajoče. Zato bog ni le prvi, ampak tudi poslednji vzrok (*causa finalis*) vsega bivajočega.

Že v določitvi teoretičnega védenja ob pričetku predavanj o prvi filozofiji, se Aristotel navezuje na misel, ki jo bo izpeljal šele na koncu teh predavanj. Pravi filozof je tisto večno in najboljše živo bitje (*zoon áidion ársiton*), bog kot *noésis noéseos*, kot sebe dojemajoče dojojanje. Bog je resnični filozof, ker sta pri njem dojojanje in dojeto identična v neutrudnem, tj. nesmrtnem dojojanju. Nujnejše od takšne *epistéme* so vse druge [*epistéme*], boljše (*amaeínon*) od tega, kar večno in najboljše živo bitje počne, pa druge vednostne forme ne morejo biti.

3. Mit kot poreklo filozofije pri Parmenidu in Platonu

Aristotelova misel, da je filozofija božje védenje, oz. da se nahaja vsaj v nekem razmerju do bogov, ima svoje predhodnike. Titan Prometej, ki je človeka naučil raznih veščin in jim prinesel svetlobo ognja – kar je bilo kasneje, pri Teofrastu, tolmačeno kot dar filozofije –, je verjetno mitični prototip te misli.¹⁸ Na mitičen način je prodril tudi v filozofske tekste.

Po Ajshilovi tragediji obsodi Zevs titana na bolečo zvezanost, ker je ljudem prinesel ogenj, s katerim so lahko iznašli tehnike. Vseeno pa dobi mit vso svojo globino šele takrat, ko upoštevamo, da ogenj ni bil edini dar, ki ga je človek dobil od Prometeja. Bog poroča, da je smrtnikom (*brotoi, thnetoi*), enodnevnim (*ephémeroi*) prinesel posebno zdravilno sredstvo (*phármakon*). Smrtnike je osvobodil od zle usode (*móros*), da morajo vstopati v Had razseljeni [*zerschmettert*], ko je v njih naselil slepe upe (*katoikéo*).¹⁹

Prometejev dar je v tem, da je ljudem z možnostjo, da zmorejo iznajdevati veščine, zbudil upanje, da jim ne bo treba umreti. Bogu se mora pokoriti, da je okrnil diferenco med smrtniki in nesmrtnimi. Mit zato spominja na zvezo med specifičnim védenjem in upanjem na nesmrtnost. Ob tem spominu se meri nastajajoča filozofija.

Tudi Platon se je spomnil na ta mit v *Filebu*.²⁰ Tam govori Sokrat – ironično, kot največkrat – o daru bogov (*dósis theon*), ki ga je skupaj z najsvetlejším ognjem (*háma phanotátoti tini pyrí*) nek Prometej (*diá tinos Promethéos*) boja prinesel ljudem. Vsebina mita pa je, da bivajoče sestoji iz enega in množva (*eks henòs kai pollon*), o katerem pravimo, da je in da vsebuje v sebi zraščeni določnost (*péras*) in nedoločnost (*kai apeirían*). Dar bogov je dialektična episteme, filozofija v svoji kraljevski metodi.

Glede filozofije kot dara bogov si moramo v spomin priklicati na primer Parmenidovo boginjo, ki vedočega moža prime za roko in mu zašepeta, da netrepetavo srce lahko izkusi dobro zaokrožene resnice (*Aletheías eukukléos atremès ethor*) kot tudi mnenje smrtnikov.²¹

¹⁸ Aeschylus septem quae supersunt Tragoediae recensuit Gilbertus Murray, Editio altera, Oxford: University Press 1955. Der gefesselte Prometheus, v. 442 isl.

¹⁹ Aischylos, Der gefesselte Prometheus, v. 235 isl.

²⁰ Platon, Philebus, 16d.

²¹ Prim. DK 18 B 1.

Za naš kontekst je bistvenejši Platonov mitos o duši iz *Fajdra*. Olimpijski bogovi prebivajo na nadnebnem kraju.²² Ko Sokrat, oz. Platon, pojasnjuje, kako se božanske duše obnašajo do brezbarvne, brezoblične in brezsnovne resnično bivajoče biti, tj. do idej, monolog preide v ednino. Božje mišljenje (*theou diánoia*) se hrani z nepomešanim *nous* in nepomešano *epistémē*. Bogovi zro samo pravičnost in preudarnost, posedujejo nenastalo védenje, tisto *epistémē*, ki se ne ukvarja z drugimi rečmi, ampak jo kot resnično védenje najdemo v resničnem bivajočem.

Tega božjega védenja smrtne duše ne zmorejo doseči. Sicer je vsaka duša morala pogledati resnično bivajoče. V stanju inkarnacije pa se duša resda lahko približa idejam le prek zdaj slabotnejših, kdaj pa tudi močnejših spominjanj. *Eidolon phrónesis* – kar Platon poudari v *Fajdru* – ljudje ne morejo videti.²³ Zasegel bi jih presilni eros. Ko Epiharm opomne smrtnike, naj ne krnijo *phrónesis* nesmrtnih, odzvanja to opozorilo še v mitosu duš v *Fajdru*.²⁴

Parmenid, Platon in Aristotel poznajo pripoved, po kateri je najvišje védenje božja posest. Parmenid in Platon o njej poročata v formi mita samega. Aristotel se temu odreče in se neposredno izpostavi opozorilo s tem, da mu oporeka. Da bi natančneje razumeli pomen tega oporekanja, moramo še naprej obravnavati bistvo »teandrične« difference.

4. Apolon, »zviti«

Utelešenje difference smrtnikov in nesmrtnih je bog Apolon, delfski bog. Delfe so Grki zaradi specifično oblikovanega kamna poimenovali »popok sveta« (*omphalós ges*). Ločen od ljudi, izločen iz vsakdanjega okoliša v kraju Temenos, sprejema bog iskalce svetov in na njihova vprašanje odgovarja po Pitiji.²⁵ Heraklit je to odgovarjanje popisal v slavnem fragmentu: »Gospodar, ki ima v lasti delfski orakelj, ne govori, niti ne skriva, temveč kaže.«²⁶ Bog pose-

²² Platon, *Phaedrus*, 247c–d.

²³ Ibid., 250d.

²⁴ S tem nikakor ne želimo povedati, da je Platon vselej poslušal delfsko opozorilo. Prav on je tisti, ki v *Državi* odločilno kritizira bogove, ki jih opevajo pesniki (seveda se ne usmeri zgolj na bogove, ampak tudi na pesnike). Prim. predvsem konec 2. knjige v *Državi*.

²⁵ Prim. Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte | *Delfski orakelj. Zgodovina in besedila*, izd. Marion Giebel, Stuttgart, Reclam 2001.

²⁶ »Der Herr, der das Orakel in Delphi zu eigen hat, spricht weder, noch verbirgt er, sondern er zeigt.« DK 12 B 93.

duje védenje, ki ga ne izgovarja, pa tudi ne zadržuje. Kaže, tj. govori, s tem, da skriva, skriva s tem, da govori. Prejemnik ima nalogo, da si mora slišano prisvojiti glede na svojo najlastnejšo življenjsko situacijo. Če tega ne zmore, ima to lahko fatalne posledice – kakor poroča Herodot o lidijskem kralju Krojzsu. Kljub temu pa je tudi to »napačno« razlaganje Apolonovega reka neko prisvajanje. Ne glede na to, kako ta, ki išče svet, razume božje rekanje – od njega prejme svojo lástnost, svojo usodo. Tako lahko Nietzsche Apolonu pripiše, »da želi posameznike pomiriti prav s tem, da med njimi povleče meje in nanje spominja s svojimi terjatvami po samospoznanju in meri kot na najsvetejše svetne zakone.«²⁷ Nietzsche cika na to, da bogu ni pripesnjeno le *gnóthi sautón*, ampak tudi nujni svet *medèn ágan*, ničesar preveč. Kot v pozivu k samospoznanju v diferenci do boga je smrtnik pozvan, da pozna in da se drži svoje mere. Ko bog sveta potrebnim prišepne to, kar jim je lastno, ne ustvari »mejnih črte«, tj. diferenc, le med sabo in njimi, ampak tudi med sveta iščočimi samimi. Po Nietzscheju bog »diferencira« sveta potrebne v individue.

Praksa, da smrtnikom dovoljuje, da se deležijo njegovega védenja na dvoznačen način, je Apolonu prinesla vzdevek »zviti«, *Loksías, der Schräge*, prečni, krivi.²⁸ Apolon ima »zviti« značaj. Ni prijatelj smrtnikov. Drži se v diferenci, že od daleč zavrača priložnost, da bi se približal obnašanju ljudi. O tem poroča Homer v *Iliadi*.²⁹ V enainvajsetem spevu se bogovi sprejo in Pozejdon, ki podpira Grke, izzove Apolona, ki se bori na strani Trojancev, ta pa odgovori:

²⁷ »... die Einzelwesen gerade dadurch zur Ruhe bringen will, dass er Grenzfällen zwischen ihnen zieht und daß er immer wieder an diese als an die heiligsten Weltgesetze mit seinen Forderungen der Selbsterkenntnis und des Maasses erinnert.« F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. V: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, izd. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe, zv. I, München, Berlin und New York: DTV/De Gruyter 1980, str. 70. Prim. F. Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija 1995, str. 60.

²⁸ Prim. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* | »Grška religija v arhaični in klasični dobi«, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer 1977 (= *Die Religionen der Menschheit*, zv. 15), str. 231 isl.: »Seveda pripada prav Apolonu indirektno, zastrto razodevanje; zato se imenuje *Loksías*, »zviti«; težko razumljive izreke medija, ki ga je zasegel bog, se pogosto odevajo v zavestno dvosmiselne, nedoločne verzje; pogosto je do pravega tolmačenja prišlo šele drugo ali tretje, po boleči izkušnji. Vendar je bog tudi tu, kjer je antičnemu človeku božje še posebej na dosegu roke, distancirani, nerazložljivi.«

²⁹ *Homeris Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxerunt David. B. Monro et Thomas W. Allen, Tomus I, Editio tertia, Oxford: University Press 1920. Ilias, v. 461 isl. »Erdschütterer! du würdest mich nicht bei gesundem Verstande nennen, / Wenn ich mit dir der Sterblichen wegen kämpfte, / Der elenden, die den Blättern gleichend, einmal / Sehr feurig sind und die Frucht des Feldes essen, / Aber dann wieder hinschwinden, entseelt. Nein, auf das schnellste / Hören wir auf mit dem Kampf! Die mögen selber streiten.« (Nemški prevod: Schadewaldt, slovenski prevod vzet iz: Homer, *Iliada*, DZS 1982, poslovenil in uvod napisal Anton Sovrè.)

»Pač težko boš, potresnik, prisodil mi troho razuma,
ako ti ustrežem in stepem se s tabo zaradi zemljanov,
bedne zalege, ki listju podobna, za kratko le dobo
polna življenja kipí in hrani se s sadeži zemlje,
potlej pa spet onemogla zamrè. Oboje pustiva
kar mòč hitro prepír: samí naj odločijo borbo!«

Apolon je »bog oddaljenosti«, ³⁰ ki, »zvito« govoreč, ohranja razliko do smrtnikov. Ko se tako odtegne, spodbuja ljudi, da spoznajo svoje smrtno bistvo in v njem preudarno vztrajajo. Kdor tega ne zmore, je v nevarnosti. Smrtnik mora upoštevati razliko. Tragedija kaže predrznost (hibris), da spregledamo razliko, kar ne ostane brez posledic. Po Ajshilovem *Agamemnonu* izhaja ime boga od *apóllymi* oz. *apóllymai*, iz uničevanja. Tako vidka Kasandra ne zakliče kar tako: »Apolon (*Ápollon*), Apolon, varuh poti, moj uničevalec (*apóllon*).« ³¹ Apolonova »zvitost« je grozeča.

Ko se Aristotel obrača zoper staro védenje bogov, se obrača zoper njegovo avtoriteto, ker se usmerja proti statusu načina izrekanja tega védenja. Najvišje védenje ne more biti »zvito«, se ne sme naznanjati v protislovjih.

30

5. Apolonov filozof

Filozofa, ki je za življenja ušel hibris, Apolon karakterizira za najmodrejšega. Sokrat v *Apologiji* Atencem zelo natančno razloži, kako razume orakeljski rek boga, pri čemer svoje védenje izrecno označuje kot človeško modrost (*anthropíne sophía*) ³², ki je v tem, da si si v svesti svoje nevednosti. Politiki, pesniki in obrtniki trdijo, da vedo, ne da bi res vedeli. Niso sposobni priznati in priznati meje svoje »modrosti«. Sokrat to zmore, ker sledi božjemu oraklju. O tem poroča slavni odlomek iz *Harmida*, kjer Sokrat tolmači Apolonov poziv »Spoznaj samega sebe!« kot poziv »Bodi premišljen!« (*Sofrónei*) ³³.

³⁰ »Gott der Ferne«, prim. W. F. Otto, *Bogovi Grčije. Podoba božjega v ogledalu grškega duha*. [Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 5/1961, str. 77; prim. Nova revija, 1998. Prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec.

³¹ Aischylos, *Agamemnon*, v. 1080.

³² Platon, *Apologia*, 20d.

³³ Platon, *Charmides*, 163d.

Ob vsem tem Sokrat ne dopusti, da bi se pojavil dvom o tem, da je njegova poslušnost bogu kaj neprijetnega. Zdi se – tako filozof – da je bog moder in želi s svojim orakljem povedati, da je človeška vednost le malo ali pa nič vredna. ³⁴ Ko se Sokrat v skladu z bogom obotavlja razkrinkati napačno vednost – Sokrat se označuje za božjo usojenost (*theía moira*) ³⁵ – se v polis proti njemu porode številna nasprotovanja. Tudi on je zaradi službovanja bogu prišel v tisočero bedo. ³⁶

Vseeno pa Sokratova poslušnost ali pokornost sega še dlje. Spomnimo se na začetek dialoga o smrti, *Phaidona*. Še enkrat se prikaže bog, da bi Sokratu in njegovim prijateljem dal možnost, da spregovorijo o smrti. Ker gredo Atenci vsako leto v Delfe, da žrtvujejo Apolonu, v tem času pa v Atenah ne sme nihče biti usmrčen, ³⁷ bog ta čas sprostí, in Sokrat ga lahko izkoristi za slovo. Ne smemo prezreti, da Sokrata kliče v smrt sam bog. Sam filozof to pove. Labodi pred smrtjo ne pojejo zaradi strahu ali bolečin, ³⁸ temveč zato, ker pripadajo Apolonu, oznanjajo resnico (*mantikoí*). Tako lahko vidijo dobro v Hadu in pojejo radostneje kot kdajkoli prej. Tak božji služabnik je tudi sam Sokrat in je prav zato dober oznanjevalec resnice [*Wahrsager*]. Tudi on se ne more ločiti od življenja mrkega srca.

Ko Hegel »Sokratovo usodo« karakterizira za »pristno tragično«, moramo videti, da imamo opravka s tragedijo onstran prave hibris (Sokrat je bil hibrid le iz perspektive polis, ki pravzaprav ne more biti nikakršen tragični metron). Sokrat meje med človeško in božjo vednostjo nikoli ni postavil pod vprašaj. Zato ga je bog odlikoval pred vsemi smrtniki. Sokratova smrt je paradigma preudarnega, skorajda blagega umiranja na koncu življenja, ki služi *gnothi sauotón*.

6. Prva diferenca

Aristotel prometejsko prezira teološko diferenco apoliničnega *gnothi sauotón*, svarila, da naj se smrtniki ne spozablajo ob nesmrtnih in njihovem svetu

³⁴ Platon, *Apologia*, 23a.

³⁵ Ibid., 33c.

³⁶ Ibid., 23c.

³⁷ Platon, *Phaedo*, 58b.

³⁸ Ibid., 85a.

31

filozofskem védenju. Vprašati se moramo, kateri motiv ga je k temu napeljal. Res je, Aristotel je možnost upoštevanja difference do nesmrtnega védenja zavrnil že s tem, da je človeku prirekel naravno *óreksis*, da hoče vedeti.³⁹ Kljub temu nam Aristotelov trud, da bi teološko differenco razglasil za neveljavno, vrže novo luč na to misel. Kakšna je potemtakem človekova narava, če človek po njej teži po védenju? Njegova narava je, da se lahko deleži najvišjega védenja. Tako ni smrtnik. Kadar prestopa teološko differenco, se lahko deleži brezsmrtnosti. Filozofirati pomeni *athanatízein*, biti delno nesmrten.

Diferenca med bogom in človekom je obenem diferenca med nesmrtnostjo in smrtjo. Opozorilo na to dejstvo se zdi odveč. Videli pa bomo, da odločilno modificira pomen »teandrične« difference.

Oprekanje teološki diferenci se usmerja zoper Apolonovo rezerviranost, ja, zoper njegovo zaničevanje smrtnega človeškega rodu. Izkušnja, da zmore biti nesmrten, je po Aristotelu lastna tudi človeku. Res filozof ne gre tako daleč, da bi trdil, da lahko človeški *nous* identificiramo z božjim. Vseeno pa lahko Aristotel v *De anima* napoti na fenomen, da se človeški *nous* v primerjavi z drugimi komponentami človeškega telesa, zdi bolj apatičen. V nasprotju s telesom duh ne trpi. Če poide *nous*, je to zgolj zato, ker poide nekaj znotraj (*éso*) človeka. Budnost *nous* je brez primere.⁴⁰ Seveda pa ne dosega božje pozornosti. Nismo dovolj avtarkični in moramo teorijo prekiniti, da se lahko regeneriramo. Nasprotno pa bog teoretizira večno, brez postanka.

S Platonom, še bolj pa z Aristotelom, se začenja zgodovina mišljenja, katerega namen in največje upanje je prevladanje smrti. Pri tem le-to ni uspelo upoštevati nedotakljivosti boga, na katero je opozoril Apolon. Metafizika je indifferencirala teološko differenco tako, da je o bogu kopičila izjavo za izjavo. Na vrhuncu tega mišljenja Hegel – resda v pogledu na božjo troedinost – trezno spregovori o »smrti smrti«.⁴¹ Če pa teološka diferenca biva skupaj z razločkom smrti in nesmrtnosti – moramo potemtakem to differenco karakterizirati čisto

drugače? Je teološka diferenca skupaj z v njej prisotno differenco smrti in nesmrtnosti dejansko prva diferenca?

Besede iz Sofoklejeve tragedije *Ojdip v Kolonu* nam lahko namignejo odgovor.⁴² Pravijo:

*Bogovom zgolj je dano, ljubi Teseus,
da se ne starajo in da ne mró,
vse drugo pa podira oblastni čas (ho pangkratès chrónos).
Pojema moč zemljé, telesa moč,
zvestoba umira, raste nezvestoba,
ne veje zmeraj dih prijateljstva
ne med možmi, od mesta do mesta:
saj enim danes, drugim se kasneje (chrónos)
sprevrača sladko v grenko in narobe.*⁴³

Na prvi pogled se zdi, da tudi Ojdip, oz. Sofokles, identificira teološko differenco z differenco med smrtjo in nesmrtnostjo. Če pa le pogledamo natančneje, spravlja v igro neko drugo differenco, ki naj bi med ljudmi in bogovi vladala še brezdannejše: differenco »vseobvladujočega časa«. Bogovom je smrt prizanesena, ker niso podvrženi gospodstvu časa. Ljudje so ji izročeni. Ni naključje, da Sofokles odmerja času odločilen pomen, kar dokazuje nadaljevanje monologa, ko Ojdip svari Tebe pred nepreštevničnim časom (*ho myríos chrónos*)⁴⁴. Med človekom in bogom je čas. Teološka diferenca, diferenca med smrtjo in nesmrtnostjo, je v resnici diferenca časa.

Hočemo s tem povedati, da sta teološka diferenca in diferenca med smrtjo in neminljivim življenjem »izpeljana« od neke prve difference? Ali pa hočemo trditi, da obstaja predhodna diferenca kot »temelj« drugih diferenc? Si moramo misliti, da obstaja diferenca, ki združuje vse druge difference? Nedvomno se do

³⁹ Sophokles, Oidipus auf Kolonos, v. 607 isl.

⁴⁰ Kralj Oidipus, Oidipus v Kolonu, Antigona, Filoktet, DZS, 1962. Poslovenil Anton Sovrè. Nemški prevod (Willige): »[...] allein die Götter sind /vom Alter allezeit verschont und auch vom Tod. / Das andere zerstört die allesbeherrschende Zeit (ho pangkratès chrónos). /Es schwindet Kraft der Erde, schwindet Leibeskraft, / es stirbt die Treue, doch Treulosigkeit gedeiht, / und weder zwischen Männern, die befreundet sind, / weht stets derselbe Wind noch zwischen Stadt und Stadt. / Denn heut wird diesem, anderen wird in später Zeit (chrónos) / das Freudige zu Bitternis und wieder lieb.«

⁴¹ Ibid., v. 618 isl.

³⁹ Aristotelis Metaphysica, 980a 21.

⁴⁰ Aristotelis De anima recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford: University Press 1974, 408b 18.

⁴¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion | Predavanja o filozofiji zgodovine. Tretji del. Die vollendete Religion | Dovršena religija, izd. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1995, str. 67 isl.

boga, smrti in časa zmoremo obnašati tako, kakor da imamo opravka s tremi diferentnimi fenomeni. V naravoslovni perspektivi ni nikakršne vezi, ki bi omenjene tri povezala med seboj, saj teološka diferenca kot znanstveni predmet ne igra nobene vloge. Kljub temu pa gre v vsakdanji – pa tudi v filozofski ter religiozni optiki in tudi v očeh umetnika – za enormno abstrakcijo, da zmoremo razločiti in razločevati boga, smrt in čas.⁴⁵ Po drugi strani pa ti trije niso enostavno identični. Zato nimamo opravka z enotnim, ampak z diferentnim fenomenom, ki je tako zgoščen, da so »izpeljave« nemogoče. Gre za neizpeljivo, popolnoma nespecifično, enotno in v sebi diferentno, da ne rečemo v sebi razseljeno »diferenco kot diferenco«, ⁴⁶ ki jo v našem razmerju do boga, smrti in časa laže izkušamo kot mislimo. Heidegger je ubesedil to »diferenco kot diferenco« in iz nje prejel vpogled v »prevladanje metafizike«.

Metafizično mišljenje Platona in Aristotela zapostavlja teološko diferenco, s tem pa v resnici spregleduje neko drugo, polnejšo diferenco. Kakor je zavrnilo diferenco med človekom in bogom, ki jo uteleša Apolon, tako spregleda tudi polnejšo diferenco, »diferenco kot diferenco«. Metafizično mišljenje je »vedelo« tako za njo, kot tudi za diferenco med smrtjo in nesmrtnostjo, pa tudi za teološko diferenco. Aristotel se upre tej najverjetneje sovisni trojnosti, troednosti diferenc, tej najverjetneje enotno polni, v sebi razseljeni diferenci, ko zavestno oporeka Apolonovem svarilu. Dobro tudi »ve«, da je čas vzrok propada (*phthorā*).⁴⁷ Metafizično mišljenje je res ves čas vedelo za to diferenco, tako da jo je »odpravilo/povzdignilo« v védenje. Mišljenje se ni moglo upreti skušnjavi *athanatízein*.

Nujno je, pravi Heraklit, da neumerjenost (hibris) prej pogasimo kot požar.⁴⁸

⁴⁵ Ni naključje, da ima eno od zadnjih Lévinasovih predavanj naslov *Bog, smrt in čas*. Prim. E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1995.

⁴⁶ M. Heidegger, *Onto-teološki ustroj metafizike*. | Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. V: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 9/1990, str. 37. Prim. Obzorja 1990, prevedel Tine Hribar.

⁴⁷ V četrti knjigi Aristotelovih predavanj o *Fiziki* (Aristotelis *Physica* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford: University Press 1982, 221a 28 isl.) beremo: »Ker pa je 'v času' kakor 'v številu', bo kdo mogel privzeti več časa od vsega, kar biva v času: zato je nujnost, da so vsa bitja v času zaobsežena od časa, prav kakor so tudi vse druge stvari, ki so v nečem, recimo 'v prostoru', zajete s prostorom. Res pa tudi nekaj trpi [(*páschei*)] zaradi časa, prav kakor običajno tudi govorimo, da čas vse prežene in da se zaradi časa vse stara ter da s časom pozabljamo, ne rečemo pa o njem, da se je naučil ali da je postal mlad ali lep: sam po sebi je čas bolj vzrok propadanja [(*phthorá*)], saj je število gibanja, gibanje pa odstavlja obstoječe – potemtakem je očitno, da večno bivajoče [(*tà aiei ónta*)], kolikor je večno bivajoče, ni v času ...« Phainomena 21–22, str. 105. Prevedel dr. Valentin Kalan.

Zdi se, da mislec zavzema drugačno držo od svojih naslednikov. Iz Apolonovega svarila je napravil drugačen sklep kot Aristotel, ne da bi pri tem – to nam kažejo fragmenti – obtičal v mitih. Torej je možno, da filozofija ni nujno *athanatídein*. Ko Platon v *Državi* po Sokratu ponovi, da je dobro še nad bitjo (*epékeina tes ousías*)⁴⁹, zakliče Glavkon Apolonovo ime. Vseeno pa se bog ne more uveljaviti proti dobremu. Platon pristavi, da se je Glavkon zelo osmešil (*mála geloíos*).⁵⁰ S Platonovo in Aristotelovo neumerjenostjo se začenja zahodna zgodovina, ki vedno ostaja napotena na to, kar prek slepega, a modrega Ojdipa pravi Sokrat. Zdi se, da sta sreča in beda človeka v njegovi zgodovini in njegovih zgodbah povezani s časovno diferenco med bogom in človekom, med nesmrtnimi in smrtnimi. Verjetno ne vemo, po čem sprašujemo, ko zasledujemo možnost zgodovine onstran hibris. Hibris nismo zbrisali le zategadelj, ker se preveč brigamo za posledice te hibris, za požare, ki redno vzplamevajo. Verjetno je nismo zbrisali tudi zato, ker nam to ne ustreza. Da Aristotel svarilo pred hibris zanika, je hkrati povod za veličino in revščino. Pomen navidez neizbrisljive hibris je v drugi Sofoklejevi besedi, ki jo podaja Hölderlinov prevod, izrečen brez primere:

*pollà tà deinà koudèn
anthrópou deinóteron pélei.*⁵¹

*»Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer, als der Mensch.«*⁵²

*Veliko je neznanskega. Vseeno ni
nič bolj neznanskega od človeka.*

⁴⁸ DK 12 B 43.

⁴⁹ Platon, *Res publica*, 509b.

⁵⁰ O tem piše J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen* | *Kako ne govoriti. Zanikanja*, Wien: Edition Passagen 1989, str. 62 isl: »Ali ne pretiravamo s tem pozivom, oz. naslovnikom boga v trenutku, v katerem govorimo o tem, kar prestopa bit. Zdi se, da je bil poziv opravljen zlahka, na komičen način (*geloíos*), kakor da naj bi scena skandirala predih.« Zdi se mi, da ne gre toliko za »predih«, za retorično figuro, kot za napotilo, da tu, kjer Platon govori o dobrem, ki je onstran biti, imenovanje starega boga ni več na mestu.

⁵¹ Sofokles, *Antigone*, v. 332 isl.

⁵² F. Hölderlin, *Übersetzungen* | *Prevodi*. V: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke* (= Große Stuttgarter Ausgabe), izd. Friedrich Beißner, zv. 5, Stuttgart: W. Kohlhammer 1952, str. 219.

7. Je čudenje začetek filozofije?

V svojem poznem delu *Nomoi* zavzame Platon do vprašanja o razmerju do boga modificirano stališče. V slavnem fiktivnem nagovoru kretske kolonizatorjev⁵³ govori Platon (»Atenec«) o starem reku (*ho palaiòs lógos*), po katerem bog zajema začetek, sredino in konec vsega bivajočega, ker gre po svoji poti venomer sledeč svoji naravi. Pri tem ga ves čas vodi pravičnost (*Dike*), ki kaznuje te, ki prestopajo nomos boga. Kdor bi rad bil blažen, naj ponižno in skromno sledi tej pravičnosti. Če pa je kdo mladostno in nerazumno nastopaski, in tako zgori v hibris, kakor da ne potrebuje vladarja in vodje, in še celo verjame, da lahko vodi druge, ga bog zapusti in potlej živi, tako da med sabo vse pomeša z drugimi, ustvarjenimi kot on. Mnogim nekaj pomeni, čez nekaj časa pa ga pravičnost primerno kaznuje in uniči njegovo hišo in polis. Tako obstaja le ena praksis, vedeti za mero vseh stvari, boga, medtem ko se neumerjeno ne sklada niti s samim sabo niti z umerjenim.

Platon ob koncu svojega mišljenja dospe v prakso, ki se naslanja na delfski etos kakega *gnothi sautón* in *medèn ágan*. Človeško védenje naj se posveča predvsem temu, da bogovi so. Človek naj spozna, koliko sil in koliko moči bogovi pripuščajo v prikazovanje (*kai hóses phaínontai kýrioi dynámeos*⁵⁴).

Evropska filozofija si je ves čas pripisovala odliko, nekakšno izvorno navdušenje, da se je na začetku čudila bivajočemu kozmosa. Dogodivščina filozofije se začne, ko človek širjavo sveta dojame s posebnim patosom. Vseeno pa se zdi, da ta širjava ni bila vedno dana. Morda bi morali videti, da se ta širjava odpre le tam, kjer jo je sprostil kak bog, s tem ko se je izmaknil filozofski hibris in se odtegnil. Morda je Platonovo pozno delo nasprotje zgodnejših dialogov, je refleks lastne hibris. Platon ni nikoli bil tako enoznačen kot Aristotel. Pred čudenjem je filozofija Apolonovo zahtevo negirala z distance. Potemtakem začetek filozofije ne bi bilo čudenje, ampak bran pred apoliničnim darom, da je človek smrtnik.

Prevedel Aleš Košar

⁵³ Platon, *Leges*, 715e isl.

⁵⁴ *Ibid.*, 966c.

LITERATURA:

- Aeschylus septem quae supersunt Tragoediae recensuit Gilbertus Murray, Editio altera, Oxford: University Press 1955.
- Aristotelis De Arte Poetica Liber recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, Oxford: University Press 1965.
- Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford: University Press 1988.
- Aristotelis Metaphysica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: University Press 1978.
- Aristotelis, *Rhetorik*, prevedel in izdal Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam 1999.
- H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Izd. Walther Kranz, zv. 1, 18/Zürich und Hildesheim: Weidmann 1989.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, zv. 18; G. W. F. Hegel, *Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe* von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp 1969.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Die vollendete Religion, izd. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1995, str. 67 isl.
- M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, V: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 9/1990.
- F. Hölderlin, *Übersetzungen, Sämtliche Werke* (= Große Stuttgarter Ausgabe), izd. Friedrich Beißner, zv. 5, Stuttgart: W. Kohlhammer 1952.
- Homeris Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxerunt David. B. Monro et Thomas W. Allen, Tomus I, Editio tertia, Oxford: University Press 1920.
- Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: University Press 1955.
- Sophoclis Fabulae recognovit brevique adnotatione instruxit A. C. Pearson, Oxford: University Press 1975.

Damir Barbarić

O KRAJU FILOZOFIRANJA*

Θεός δε ανθρωπῶ οὐ ηίγνυται

Platon, Simposion, 203a

39

V dialogu *Teajtet* Platon o izvoru filozofiranja pravi: »V posebni meri je filozofu lastna prav ta počutnost, namreč začudenost. Ni drugega začetka filozofije, kot je ta, in zdi se, da ni slabo izpeljeval porekla ta, ki je trdil, da Iris izhaja od Thaumanta.«¹ Mavrica, »hitra Iris«, kot jo imenuje Heziod, kot glasnica bogov povezuje zemljo z nebom, okrožje smrtnikov z onim nesmrtnih. Da pa do te povezave sploh pride, da so smrtniki prek znamenj in oznanil, ki jih zadevajo z neba, z nesmrtnimi vključeni v vsezajemajočo enotnost kozmosa, omogoča šele to, da obstaja nekaj takega, kakor je čudenje in začudeno-občudujoče motrenje. Šele v občudujočem vztrajanju pri onem čudo-vitem je

* Gre za avtorjev hrvaški prevod nekoliko dopolnjenega predavanja *Der Ort des Philosophierens*, ki ga je v prvotni nemški različici imel 17. septembra 2001 na univerzi v Tübingenu, 24. aprila na univerzi v Jeni, v hrvaški različici pa 4. aprila 2002 na Filozofski fakulteti sarajevske univerze, nato pa še 10. maja 2002 v Ljubljani, na simpoziju »Grška filozofija, Aristotelova Metafizika in Hermenevtika«, ki so ga priredili Slovensko filozofsko društvo, Slovenska matica in Fenomenološko društvo v Ljubljani.

¹ Platon, *Theaet.* 155d 2–5.

smrtnik prost in odprt za pozorno razumevanje in sprejemanje mnogoterih in venomer raznolikih znamenj, ki mu jih pošiljajo bogovi.

Kaj Platon na tem mestu pravzaprav razume z besedo čudenje, *tò thaumázein*, čudenje, o katerem trdi, da ni nič drugega kot začetek in izvor (*archē*) filozofije, in sicer kot nekakšen »afekt«, kot strast in počutnost (*páthos*)? Morda sta naše lastno izkušanje filozofije, s tem pa tudi njej ustrezno resnično izvajanje, odvisna od tega, v kolikšni meri lahko usvojimo vsebino, izrečeno v teh treh ključnih besedah: *tò thaumázein*, *hé archē*, *tò páthos*, in to v platonskem, kar obenem pomeni, v strogo grškem pomenu.² Zdi se, da je zadeva tako odločilna, obenem pa tako zapletena in težko doganjljiva, da bi najbolje storili, če bi se ji poskušali približati po stranski poti.

Mar ni tako, da enako kakor Platon govori tudi njegov največji učenec, Aristotel, namreč tam, kjer na začetku svojih raziskovanj iz okrožja »prve filozofije«, zbranih v knjigi z imenom Metafizika, uvodoma razodene svoj uvid v bistvo tistega, kar zanj pomeni »filozofija«? Tam je zapisano: »... tako sedaj kakor tudi sprva so ljudje začeli gojiti modrost po zaslugi čudenja.«³ Kako Aristotel to začetno čudenje razlaga v nadaljevanju besedila? Kot začudenost nad dejstvom, da kaj ni na svojem mestu, da je torej *atopon*, in to v najširšem pomenu, od najbližjih vsakdanjih reči pa do dogajanj in pojavov na nebu, najprej tistih, povezanih s soncem in zvezdami, pa do »nastanka vsega«: »Kdor je v zagati in začuden, izhaja iz tega, da ne ve.« Iz tega Aristotel izpelje zaključek, da je tak človek začel filozofirati, da bi se izmaknil tej nevednosti, ki jo je uvidel.

Vredno je napora, spustiti se v iskanje vnaprejšnjih postavk, ki jih Aristotel tu molče uvaja v igro. Najprej, čudenje in začudenost enači s stanjem vseskozišnje *zagate*, natančneje *aporije* oziroma *umanjkanja sleherne uhojene in prehodne poti*, kar grška beseda *aporía* dobesedno tudi pomeni. Drugič, oboje razlaga kot nevednost (*agnoia*), ki jo je ta, ki začenja filozofirati, pri sebi opazil in prepoznal (*oietai*). Tretjič, tisto bistveno, iz čudenja izhajajoče filozofije pojasnjuje kot umaknjenje in izmaknjenje, dobesedno kot *beg* (*tò pheúgein*) iz tega stanja nevednosti.

Tako čudenje Aristotel v glavnem, če ne celo izključno, razume negativno, namreč kot stanje, ki ga v temelju prežemata manjkanje in nezadostnost in iz

² Prim. S. Matuschek, *Über das Staunen*, Tübingen 1991.

³ Aristoteles, *Metafizika A*, 982b 11 isl., nav. po slov. prevodu Valentina Kalana, Ljubljana 1999.

katerega se je nujno umakniti, takoj ko bi bilo to mogoče, tako rekoč v paničnem begu in za vsako ceno. Čudenje je torej tu, povedano v prisposobi, razumevano kot »hči nevednosti«, kakor bo to kasneje ubesedil Kant,⁴ ki je s tem povsem očitno na sledi pravkar orisane poti mišljenja. Izvorna »prizadetost« v čudenju je zaradi tega bega potlačena in zapuščena, še več, je – kakor to poudarja Aristotel – spremenjena v »tisto nasprotno in boljše«, namreč v pravo védenje kot védenje o vzrokih in razlogih. Kdor vé, se ne čudi več. Nasprotno, čutil bi se šele tedaj, ko stvar ne bi bila takšna, kakor bi na osnovi sedaj spoznanih vzrokov morala biti. Aristotel to pojasni ob primeru nesoizmerljivosti prekotnice s stranicama pravokotnega trikotnika. Na začetku se čudimo, da sploh obstaja kaj takega, kot je nesoizmerljivost, saj ne poznamo vzroka za to. Ko pa vzrok spoznamo in razumemo, bi se morali čuditi, če bi bilo kdaj drugače, namreč ko bi prekotnica bila s stranicama soizmerljiva.⁵

Pot k védenju Aristotel na začetku druge knjige Metafizike imenuje »dobro usmerjena pot« (*euporía*). Da pa bi se lahko pravilno napotili po njej, moramo najprej na temu odgovarjajoč in ustrezen način dospeti v pravo zagato (*diaporêsai kallôs*). Temu, ki je v taki zagati kot na nekakšnem brezpotju, se na neki način godi, pravi Aristotel, enako kot tistim, ki so zvezani, namreč ne more »kreniti naprej«. Spoznanje vzroka in razloga nečesa potem ni nič drugega kot razrešitev (*lýsis*) te aporije, te brezpotnosti, namreč te zakrčenosti in zvezanosti, ta razrešitev pa omogoča zanesljivo nadaljnjo hojo: »Prejšnja dobro usmerjena pot je razrešitev tistega, kar je prej bilo brezpotno.«⁷

To, da smo v zagati, v brezpotnosti, je torej pogoj iz tega izhajajoče in s tem po tem omogočene zanesljivo usmerjene poti spoznanja. Da bi na to in takšno pot dospeli, velja najprej »na ustrezen način biti v brezpotnosti«. Kaj Aristotel misli s tem? Zdi se, da nam bo pri uvidu v pomen te *diaporêsai kallôs* pomagalo neko mesto iz Nikomahove etike.⁸ Na njem je aporija opisana prav enako kot v mlajšem besedilu, prvi razpravi iz Metafizike, namreč kot zakrčenost, zvezanost in ujetost razuma, v kateri ta ni pripravljen ostati pri tistem, do česar je s sklepom prišel, obenem pa se tudi ne more premakniti naprej, saj še ni razrešil izhodiščnega položaja (*lógos*), ki ga je v to zagato privedel. Šele razrešitev

⁴ I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Akad.-Ausgabe, 2. zv., 94.

⁵ Aristoteles, *Met. A*, 983a 11 isl.

⁷ Aristoteles, *Met. B*, 995a24 isl.

⁸ Aristoteles, *Eth. Nic. VII*, 1146a21 isl.

aporije, kar Aristotel tu imenuje »najdba«, lahko osvobodi razum in ga požene naprej. Odločilno pa je to, da Aristotel na tem mestu o aporiji govori le kot o napačnem sklepu, kakršnega si namenoma izmišljajo in konstruirajo sofisti, da bi ga lahko predstavili radovednejšem kot problem in nalogo, ki jo je treba rešiti. Razrešitev aporije torej tu pomeni odpravo varajočega videza sofističnih napačnih sklepov, v osnovi torej ni nič drugega kot ustrezen in pravilen logični postopek. Sicer pa pri Aristotelu na fenomen čudenja največkrat naletimo znotraj obzorja védenja in spoznanja. Tako na primer že v zgodnejši *Retoriki* čudenje povezuje z učenjem, še več, samo bistvo čudenja pojasnjuje kot poželenje za učenjem.⁹

Toliko za zdaj o Aristotelovem razumevanju čudenja, aporije in poti spoznanja.¹⁰ Ne da bi nam to bilo treba še dlje utemeljevati, lahko pripomnimo, da je treba prav iz *euporía*, o kateri tu razpravljamo – in to veliko bolj kot iz na prvi pogled bližjega *méthodos* – razbirati filozofski smisel one v novem veku absolutno postavljene metode, kakor se je razodela predvsem v zgodnjem Descartesovem fragmentu *Regulae ad directionem ingenii*¹¹ in kakor je potem svoj še posebno poudarjeni izraz dobila v nenehno ponavljanim Kantovem reku o »zanesljivi poti znanosti« iz predgovora k drugi izdaji *Kritike čistega uma*, v katerem je ta najjasneje in najpopolneje strnil tisto bistveno svoje filozofske namere.

⁹ Aristoteles, *Rhet. A 11, 1371a32*: *kai tò manthánein kai tò thaumázein hedù ós epì tò polý hen mèn gár to thaumázein tò epithyméin matheîn èstin.*

¹⁰ Komajda je treba opomniti, da je Aristotelova izkušnja spoznanja in vedenja še vedno tako rekoč neizmerno daleč od novoveškega prvenstva metode nad »predmetom« spoznanja in da njegovi opisi bista in narave tistega vedenja, ki ga imenuje *theoria*, povsem nedvoumno pričajo o tem, da čudenje in občudovanje še vedno –navkljub pomembni novosti, da sta usmerjena tudi proti onemu naravnemu, spremenljivemu in smrtnemu – tvorita njegovo bitno počutnost. V ta namen zadostuje prebrati samo uvodna poglavja njegovega spisa *O delih živali*, ki kulminirajo v stališču (De part. ani. 645a17): *èn pasi gár toís psysikoís enestí ti thaumastón*: »V vsem, kar je po naravi, je nekaj, kar izzove čudenje, tj. občudovanje.« Prim. D. Barbarić, *Grška filozofija*, Zagreb 1995, str. 221 isl. V tem delu je Aristotel razložen namenoma priostreno in nekoliko enostransko, in sicer predvsem glede na njegovo izrecno pretolmačenje izhodiščnega Platonovega stališča o čudenju, nato glede na dejstvo njegove izgradnje logično-metodičnega »organona« filozofije in na koncu glede na nadaljnjo »zgodovino vplivov« te izgradnje.

¹¹ Prim. D. Barbarić, »Filozofija kao sustegnuće«, v: isti, *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988, str. 55–86, in: D. Barbarić, *Filozofija racionalizma*, Zagreb 1997, str. 15 isl.

Še pomembnejše pa se zdi dejstvo, da je tu predstavljeno Aristotelovo razlaganje čudenja kot začetka oziroma izvora filozofije tako rekoč brez izjeme ostalo vladajoče in merodajno v celotni poznejši filozofiji.

V stoiški filozofiji je nezačudenost oziroma »čudenja rešeno razpoloženje duše« (*athauímastos diáthesis tês psychês*), kakor se, denimo, izrazi Zenon,¹² opredeljeno kot najvišja stopnja modrosti in zadnji cilj filozofije. Še več, Plutarh gre celo tako daleč, da temeljno stoiško stališče »ničemur se ne čuditi« (*medčn thaumázein*), ki je v latinski različici *nihil admirari* s Ciceronom in Horacijem postalo pregovorno kot pravilna in najvišja opredelitev modrosti in blaženosti, pripiše samemu Pitagoru.¹³ V bistvu isto se dogaja pri Epikuru. V svojem pismu Herodotu, o katerem poroča Diogen Laertij, čudenje (*tò thámbos*), kakršno na primer izhaja iz soočenosti s pojavi, kot so spuščanje in dviganje zvezd, spreminjanje smeri njihovega gibanja, ali pa njihova zamračitev, razglša za stanje, ki je v kar največji meri škodljivo in ki izzove strah, saj pri tem nismo zmožni priti do nikakršne rešitve, s tem pa tudi ne do uvida v zanesljivo urejenost tistega najvišjega, ki je edino, kar nas lahko zares umiri.¹⁴

Pri Spinozi je čudenje (*admiratio*) opredeljeno kot stanje (*affectio*) duha, oziroma kot njegova predstava (*imaginatio*), s katero si predstavljamo nekaj enkratnega (*aliquid singulare*), nekaj, česar prej še nikoli nismo videli. Zaradi te edinstvenosti in enkratnosti predstavljenega predmeta duh, medtem ko to motri, v sebi nima ničesar drugega, na motrenje česar bi lahko od motrenja tega predmeta prešel, tako da je prisiljen motriti le ta edinstveni predmet.¹⁵ V skladu s tem lahko čudenje opredelimo tudi kot predstavo stvari, v katero je duh *potonjen* (*defixa manet*) in motrenje katere ga *zadržuje* (*detenibur*), saj je ta enkratna (*singularis*) predstava za duha tako scela nova, da zaradi tega v sebi nima nikakršne povezanosti (*connexio*) le-te z drugimi predstavami.

Toda Spinoza vztraja pri tem, da ta potonjenost v motrenju enkratne nove stvari in zadržanost duha v njem, kar obenem pomeni izstavljenost te stvari iz reda vseh drugih (*distractio ab aliis*), ne izhaja iz nekakšnega pozitivnega vzroka,

¹² Stoicorum veterorum fragmenta coll. J. ab Arnim, Leipzig 1903–05 (v nadaljevanju navajam kot SVF), frag. 239.

¹³ Plutarch, *De recta ratione* (Mor. 44b), ur. F. C. Babbitt, London 1960, str. 236.

¹⁴ Diogen Laertius X: Epikur, Griechisch-Deutsch, Hamburg 1968, str. 64 isl.

¹⁵ Spinoza, *Eth. III. Prop. LII* isl.

temveč iz golega subjektivnega manka našega uvida v povezanost te stvari z drugimi, uvida, s pomočjo katerega bi našemu duhu na mah bil dan tudi vzrok prehoda od te predstave k neki drugi. Torej je tisto presenetljivo novo na kaki stvari, prav tisto, kar prekinja njeno povezanost z vsemi drugimi stvarmi, pravzaprav le subjektivno pogojeno. Spinoza izrecno trdi, da je predstava kake nove stvari, če jo gledamo na sebi, iste narave, kakor so druge predstave: *Rei itaque novae imaginatio in se considerata eisudem naturae est, ac reliquae*.¹⁶ Zato se v nasprotju z Descartesom, čigar preudarjanje o afektu čudenja (*admiration*) v njegovem poznem spisu *Strasti duše* je povsem očitno osnova teh Spinozovih razlag, ne nagiba k temu, da bi čudenje opredelil kot pravi in resnični afekt, ki bi kot tak nujno predpostavljal neki pozitivni vnanji vpliv, temveč ga razglašala za golo predstavo, torej za ono, v čemer ima duh izključno – ali pa vsaj predvsem – opraviti le s samim seboj.

Tudi ta aristotelovsko-stoiška temeljna smer razlaganja izvornega Platonovega stavka o čudenju kot izvoru filozofije, tako kot marsikaj drugega, kar je bilo bistveno za celotno predhodno filozofijo, do svojega težko presegljivega sklepa dospe pri Heglu. Kjer se Hegel izrecno ozira na stavek o čudenju, tega navaja izključno v njegovi aristotelovski različici. V tej zvezi omenja le Platonov opis Sokratovega aporetičnega postopanja, pri čemer aporije – le-to značilno prevaja samo kot »zmedenost« (*Verwirrung*) – ne vidi in ne razlaga tako kot Platon, namreč kot tisto, kar izhaja iz še izvirnejše in njej predhodne počutnosti čudenja. Hegel to zmedenost razume tipično novoveško, kot dvom, oboje pa kot prvi in začetni pogoj filozofije: »Učinek te zmedenosti je ta, da vodi k razmišljanju; to pa je tudi Sokratov cilj. Ta zgolj negativna plat je pglavitna. To je zmedenost, s katero mora filozofija nasploh začeti in ki jo proizvaja za sebe samo; treba je dvomiti o vsem, treba je odpraviti vse predpostavke, zato da bi do njih ponovno prišli kot do tistega, kar je porojeno z umom.«¹⁷

Sámo čudenje nadalje razlaga kot prvo slutnjo duha, da narava, ki se mu najprej zdi tuja in ki mu vlija strahospoštovanje, v svoji notranji resnici ni nič drugega kot on sam, namreč misel, um in tisto obče: »Tako kakor je Aristotel rekel, da filozofija izhaja iz čudenja, tako iz tega čudenja izhaja tudi grško naziranje o naravi. S tem ni mišljeno, da se duh srečuje z nečim izrednim, kar bi potem

¹⁶ Spinoza, *Eth.* III. Def. 4 isl.

¹⁷ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, v: G. W. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ur. E. Moldenhauer in K. M. Michel, Frankfurt na Majni, 18. zv., str. 466.

primerjal z občim; saj razumskega nazora o pravilnem teku narave sploh še ni, s tem pa tudi še ni refleksije, ki primerja. Prav nasprotno, grški duh se čudi prav nad tistim *naravnim* narave; do nje se ne nanaša topo kot do nečesa drugega, temveč kot do nečesa, kar je duhu na začetku tuje, obenem pa duh do tega goji sluteče zaupanje in vero, kakor da bi v sebi nosilo nekaj njemu prijateljskega in resničnega, nekaj, na kar se lahko nanaša pozitivno.«¹⁸

To sluteče zaupanje pa je lahko samo prva stopnica filozofskega spoznanja, ki jo je treba brž premagati. Je le prvi vzgib k dejanskemu, resničnemu mišljenju, ki je po Heglu lahko samo zapopadajoče in pojmovno. V nasprotju s tem pa je »čudenje brez pojma in njegov predmet je brez-umno«. ¹⁹ Zato se mora filozofsko mišljenje »povzdigniti nad stališče čudenja«. ²⁰ V popolnem soglasju s staro stoiško zahtevo *nilhil admirari* tudi Hegel vedočega, torej človeka, »omikanega« v heglovskem smislu, opredeljuje kot tistega, za kogar kaj novega komajda lahko obstaja, oziroma bi lahko obstajalo: »Bolj ko je človek omikan, bolj živi, ne v neposrednem zrenju, temveč – ob vseh svojih zorih – obenem tudi v spominih, tako da vidi kaj malo zares novega, še več, substancialna vsebina največjega dela onega novega mu je že nekaj znanega. Enako se tako omikan človek zadovolji predvsem s svojimi predstavami in le redko občuti

¹⁸ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, nav. d., 12. zv., str. 288. Prim. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke*, 13. zv., str. 408 isl.: »Človek, katerega še nič ne čudi, še živi v toposti in poneumljenosti. Nič ga ne zanima in nič ni zanj, saj se sam za sebe še ni oddvojil in rešil od predmetov in njihove neposredne posamične eksistence. Kogar pa nič več ne čudi, ta celotno vnanost motri kot nekaj, kar mu je postalo jasno – bodisi na abstraktno razumski način občečloveške prosvetljenosti bodisi v plemeniti in globlji zavesti absolutne duhovne svobode in občosti –, s tem pa je predmete in njihov obstoj preobrazil v duhovni uvid samozavedanja vanje. Čudenje pa se, nasprotno, pojavlja le tam, kjer se človek, odtrgan od najneposrednejše, prve povezanosti z naravo in z najbližjim, čisto praktičnim odnošajem želje, pred naravo in njeno lastno posamično eksistenco duhovno odmakne ter sedaj v stvarih išče in ugleduje nekaj občega, nekaj, kar je po sebi in kar obstane. Šele tedaj opaža naravne predmete; ti so neko drugo, a vendarle nekaj, kar mora biti za njega in v čemer skuša prepoznati samega sebe, namreč misli, um. Slutnja višjega in zavest o vnanjem sta namreč še nerazdvojeni, obenem pa med naravnimi stvarmi in duhom vendarle obstaja protislovje, v katerem se predmeti kažejo tako privlačni kakor tudi odbojni, iz tega občutja pa se, skupaj z impulzom, da bi se ga odstranilo, poraja prav čudenje.« Prim. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke*, 10. zv., str. 255: »Zrenje je zato le začetek spoznanja. Na ta njegov položaj se nanaša Aristotelovo reklo, da se vse spoznanje začne s čudenjem. Ker pa ima subjektivni um gotovost, a le nedoločeno gotovost tega, da v objektih, ki imajo na začetku formo ne-umnega, prepozna samega sebe, mu stvar vlija čudenje in strahospoštovanje.«

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Werke*, 10. zv., str. 255.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke*, 10. zv., str. 255.

potrebo po neposrednem zrenju. Radovedna raja pa se nasprotno vedno zbira tam, kjer se lahko v kaj zija.«²¹ Takega človeka, kot to izpelje Hegel na nekem drugem mestu,²² nič več ne čudi, saj »celotno vnanjost gleda kot nekaj, kar mu je postalo jasno, s tem pa je predmete in njihov obstoj preobrazil v duhovni uvid samozavedanja vanje«.

V tej kratki filozofsko-zgodovinski rekapitulaciji smo želeli pokazati, da je in v kolikšni meri je poaristoteljsko razumevanje čudenja kot praznovernosti filozofije bistveno določala prav Aristotelova razlaga. Kot smo videli, se je pri Aristotelu filozofija prav z odločno odločitvijo od čudenja utemeljila in zgradila kot pot spoznanja, katere dokončna namera je celoto bivajočega zajeti in zaobjeti v meje celovitega obzorja teoretskega, praktičnega in poetičnega *védenja*.²³ Na to splošno zatrditev komajda lahko vpliva opazno Aristotelovo omahovanje v zvezi z natančnejšo določitvijo odnosa med »prvo filozofijo« kot *episteme theoretike* – v kateri se tisto, kar se je kasneje razločilo kot »ontologija« na eni in kot »teologija« na drugi strani, še uzira v svoji bistveni poenotenosti – in samo »modrostjo« (*sophia*) kot takšnim dopolnjenim in popolnim védenjem, ki bi v resnici lahko pripadalo in smelo pripadati le bogu. V našem kontekstu je bistveno to, da zgradnja filozofije kot načeloma vsezajemajočega procesa spoznanja sloni na predpostavki odprave in premagovanja začetnega čudenja, pri čemer se to čudenje izkuša in razumeva le in samo *negativno*, namreč kot nekakšen manko in nezadostnost védenja, preprosto kot *nevedenje*.

Mar to zares ustreza tistemu smislu, kakršnega ima reklo *tò thaumázein* izvirno pri Platonu? Ali pa je morda tako, kakor trdi neki izpričani in zaslužni poznavalec Aristotelove filozofije: »Ko Platon v *Teajtetu* govori o čudenju, misli na čudenje temu, da v redu čutnih stvari sploh kaj eksistira. Aristotel sicer govori v Platonovem jeziku, toda njegovo *thaumazein* je intelektualna radovednost, filozofija pa je zanj trezna analiza elementov biti.«²⁴

²¹ Isto, str. 262.

²² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke*, 13. zv., str. 408.

²³ Prim. D. Barbarić, »Napomena uz pojam 'praksis' u Aristotela«, v: isti, *Preludiji. Povijesno-filosofske studije*, Zagreb 1988, str. 19 isl.

²⁴ I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, str. 272. – Prim. str. 111: »Teajtet se ne čudi temu, da stvari zadobivajo svojo formo, temveč temu, da sploh kaj eksistira. Iz čudenja nad odnosom sveta stvari do sveta idej nastane filozofija. Pri Aristotelu pa ima čudenje drug smisel. Je ona prava jonska radovednost, užitek ob spoznavanju tega, kakšni so odnosi, kakšna je struktura stvari, kateri so *aitiai* in *archai* stvari in dogajanja. Tu spet opazimo,

Sprejmimo to napotilo in skušajmo to trditev preiskati s pomočjo nekega enotnega, čeprav v sebi trojno členjenega vprašanja. Platonova teza o čudenju kot začetku filozofije se glasi: »V posebni meri je filozofu lastna prav ta počutnost, namreč začudenost-občudovalnost. Nobenega drugega začetka filozofije ni, kot prav ta.« Preiskali bomo torej najprej to, kako je tu razumljen začetek, nato, kako je razumljena počutnost, na koncu pa še to, kaj v resnici pomeni samo čudenje.

To, kar tukaj na običajen in ustaljen način prevajamo kot »začetek«, se pri Platonu imenuje *arché*. Kaj je *arché*? Merodajno opredelitev tega izraza nam ponuja Aristotel na samem začetku njegovega še vedno v kar največji meri poučnega »besednjaka« filozofije, ki predstavlja vsebino knjige *D njegove Metafizike*. Tam je *arché* na splošno opredeljen kot »tisto prvo, od koder nekaj je, ali nastaja, ali se spoznava.«²⁵ Iz tega je očitno, da je enostransko, filozofsko nezadostno in zgrešeno tisto, kar se upoveduje v izrazu *arché*, razumevati v običajnem časovnem pomenu, namreč v pomenu takega začetka, ki je v nadaljnjem poteku procesa, ki se v njem začne, enostavno zapuščen in tako rekoč ponižan v bistveno prevladano in odpravljeno preteklost. In zares je *arché* – ena od ključnih besed celotne grške filozofije, še posebno tiste zgodnje, tako imenovane predsokratske – Platonu zagotovo samo tak začetek, ki nikoli ne preneha biti začetek, ki se v celokupnem procesu, ki se z njim spočne, ohranja kot tisto, kar je enostavno najvišje in kar vsemu vlada in kar celo še na doseženem koncu ostaja začetek oziroma tisto prvo. Da bi res lahko doumeli ta pomen *arché*, ki je med drugim zvesto ohranjen v latinskem izrazu *principium*, bi morali vsekakor vzeti slovo od običajnega razumevanja časa, povrh vsega pa bi morali že v temelju drugače izkusiti in razlagati tudi celotni fenomen gibanja. Na tem mestu se moramo zadovoljiti le z napotilom na to, da je celotna velika tradicija filozofije »začetek« razumevala prav v tem poglobljenem smislu, o čemer priča med drugim tudi izredno lep Schellingov izrek: »Princip filozofije namreč ni tisto, kar je princip le na začetku, nato pa to preneha biti, temveč je princip povsod in venomer enako, na začetku, na sredini in na koncu.«²⁶

kako so pri Aristotelu in Platonu jezikovni simboli sicer isti, filozofska vsebina pa je še kako različna.«

²⁵ Aristoteles, *Met.* D, 1013a18.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, v: *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, ur. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, I/9, str. 215.

Če pa je z *arché* tako, kakor trdimo, potem čudenje ne sme nikoli biti brez ostanka ukinjeno v védenju, temveč mora celotno pot spoznanja od začetka do konca voditi in prežemati nenehno čudenje. Ta pot se ne sme končati v takem védenju, ki v sebi nima prav nič več čudenja, ne sme se torej umiriti v nika-kršnem *nihi admirari*, temveč je nujno, da je celo zadnje in najvišje védenje, in to predvsem prav takšno, v samem sebi obenem skrajno in najvišje čudenje. Seveda je tako čudenje vse prej kot gola radovednost, torej lažna in navidezna začudenost nad tem ali onim, ki neumorno išče vedno nova »doživetja«, da bi jih, komaj bi se jih dotaknila, takoj zavrgla v prepad pozabe in potem nada-ljevala svoje razvezano iskanje.

Preidimo k drugemu vprašanju. Tu z besedo »počutnost« [ugodenost] preva-jamo Platonov izraz *páthos*, pri čemer bi še primernejši prevod pravzaprav bila beseda »prizadetost« [pogodenost]. Tu gre namreč predvsem za neko doživetje in trpnost, za nekakšno dotaknjenost in zadetost, približno v onem smislu, ko pravimo, da nas nekaj »zadeva«. V vsakem primeru v tem izrazu in v zadevi, ki jo označuje, ne moremo preslišati nekakšne trpnosti, »pasivnosti«, kot je bilo tudi sicer v latinskem izrazu *passio* doseženo zelo primerno in zadevajoče posredovanje pomena grške besede. Zato je tem pomenljiveje, da v Aristotelovi različici izreka o čudenju o *páthosu* ni niti besede. Zakaj? Kot smo videli, Aristotel izhaja iz tega, da ima čudenje že v sebi samem moment samoosves-stitve, tega, da si postajaš svest lastne nevednosti. Toliko smo, po Aristotelu, že v čudenju na neki način in v neki meri »aktivni«. Tudi tedaj namreč razpo-lagamo s seboj in svojim stanjem ter oboje obvladujemo. To naše obvladovanje samega sebe pa se še okrepi, če se brž, ko se le da, odvrnemo od čudenja v smeri proti neomahljivo napredujoči poti spoznanja, na tej poti sami pa ob-vladovanje samega sebe končno velja kot edino, kar to pot bistveno določa. Da gre pri Heglu v osnovi za isto, se da zlahka razbrati iz njegovih prej navedenih izjav, še posebno iz razlage o slutnji duha, da sta umnost in duhovnost globlja resnica narave, ki se nam na začetku zdi povsem vnana in toliko tudi tuja in strahospoštovanje izzivajoča, v čemer po Heglu, kot smo videli, tudi je pravo bistvo čudenja.

Nasploh lahko rečemo, da bi le stežka bilo zavajajoče stališče, da je treba prav v ublažitvi, še več, v nevtralizaciji »patetičnega« razpoznavati bistveno obe-ležje poznoantične filozofije in skorajda vse filozofije, ki ji sledi. Zelo zgodaj, že pri Aristotelu, je bistvo *páthosa* v okviru »ontologije« umeščeno v okrožje tistega zgolj akcidentalnega, na tej osnovi pa je potem scela odločno preme-

ščno na filozofsko obrobni področji retorike in poetike, kar je potem ostalo merodajno za celotno nadaljnje izročilo. Z usodnimi posledicami tega se potem od osemnajstega stoletja naprej bolj ali manj uspešno bori tudi na novo zasno-vana »estetika«.

Po drugi strani Aristotel izvede še en poskus, da bi to vznemirjenje prinašajočo »pasivnost« *páthosa* razveljavil, in sicer tako, da njegovo bistvo umesti, če že ne neposredno v samo »aktivno« presodnostno dejavnost duše, pa vsaj nekam v njeno okrožje. V to smer nas na primer napoteva pomenljiva Aristotelova pripomba iz *Retorike*: »*Páthe* so tisto, zaradi česar se ti, ki so pod njihovim vplivom, spremenijo in glede svojih sodb odstopajo od samih sebe.«²⁷

Po Aristotelu se ta težnja povzemanja bistveno »pasivnih« *páthe* v aktivnost razsodnostne dejavnosti duha in tako rekoč njihovega premeščanja vanjo silo-vito nadaljevala, dokler ni bila hitro privedena do svojih skrajnih nasledkov v stoiški filozofiji. To, da so afekti v resnici sodbe (*tà páthe kríseis einai*), je postala ena od osnovnih opredelitev njihove filozofije.²⁸ Gibalnega vzroka neke človekove afektivne geste se na podlagi tega ne razpozna v samolastni pozi-tivni zmožnosti nekega vnaneja dogajanja ter v nenadnosti, nepričakovanosti, neobičajnosti, nepredvidljivosti njegovega navala in nastopa, temveč samo v takšni ali drugačni ustrojenosti aficiranega »subjekta«, ki ga stoiki značilno poimenujejo »tisto, kar vodi, vlada« (*tò hegemonikón*). S tem je bila že vnaprej načrtana pot poznejšega novoveškega preinterpretiranja »afektov« v pomenu imanentnih »stanj« (*affectiones*) zavesti, ki, denimo, povsem bistveno določa Spinozovo filozofijo, a ga na tem mestu ne moremo še dlje razvijati.

Iz vsega povedanega je jasno, da je treba »patetični« moment, ki ga Platon izrecno poudarja, ko govori o čudenju, jemati kar najresneje. Pri čudenju očitno ne gre predvsem za to, da uvidevamo svojo nevednost in se s tem tako rekoč sami od sebe, po svoji nameri in volji, podajamo na pot spoznanja in védenja. Brez dvoma se lahko dogodi tudi kaj takega in se tudi mora zgoditi. Toda vprašanje je, ali tudi tedaj vse to ne sloni na še globljem temelju. Zdi se, da je prav Platonovo »čudenje«, s katerim se tu nenehno ukvarjamo, treba misliti kot tak globlje umeščeni temelj, ali še bolje, netemelj, brezdnost, namreč tako,

²⁷ Aristoteles, *Rhet.* B 1, 1378a19 isl.: *esti dè tá páthe di' osa metabállontes diaphérousi pròs tàs kríseis.*

²⁸ Prim. SVF III, 456; III, 459; III, 461; III 463.

ki sega tja, koder z nikakršno zmožnostjo in nikakršno oblastjo ne razpolagamo več sami s seboj, tja, kjer smo tako rekoč osvobojeni sebe, svojega jazstvenega in voljnega »sebstva«, in izpostavljeni v celostno odprtost čistega dogajanja.

Da bi lahko raziskali to našo domnevo, se vprašajmo, kaj je *tò tháumazein* pravzaprav pomenilo v grški jezikovni rabi pred Platonom. V ta namen se ozrimo na Homerjevo *Iliado* in navedimo dva primera. Prvi se nanaša na 24. spev, na mesto, kjer je opisano Ahilovo srečanje s kraljem Priamom, ki je prišel k njemu izprosit mrtvo telo svojega sina. To njuno srečanje je podano kot v celoti prežeto z vzajemnim *tháumazein*:

»Začudi Dardanec se Priam temu najprej, kako velik in silen bil je Ahil, po pojavi enak nebeščanom. Ahil pa Dardanca Priama gleda, čudeč se, ker mu lice tako je dobrotno in govor inako.«²⁹

Na drugi primer naletimo na začetku *Iliade*, ko se Atena izza hrbta približa Ahilu, da bi ga med njegovim prepirom z Agamemnonom odvrnila od pre-nagljenega dejanja:

»Stopi Pelidu za hrbet in prime za lase ga zlate, njemu samo se kažoč, a drugih ne vidi je nikdo. Osupne v čudu Ahil, se obrne in naglo spozna lik Palade Atene; oči ji gore v grozljivem sijaju.«³⁰

Če se na primer ozremo na nemški prevod *Iliade*, delo zaslužnega nemškega prevajalca Homerja Johanna Heinricha Vossa, bomo ugotovili, da se tisto, kar je v prvem navedku prevedel kot »čudenje« (*Erstaunen*), v drugem kot »osuplost«, »zaprepačenost« (*Erschrecken*), v grškem izvirniku glasi enako, namreč *tháumazein*. Nadalje, »nebeščani« (*Himmliche*) v Vossovem prevodu so v izvirniku enostavno »bogovi«. Torej tisto, kar Ahilu in Priamu vzajemno vzbuja čudenje, ni nič drugega kot bogolikost, ki jo vsak od njiju vidi v drugem. Kar zadeva drugi odlomek, pa je v njem čudenje povsem jasno in enoumno upo-

²⁹ Homer, *Iliada* 24, 629 isl. Naslanjamo se na Vossov nemški prevod: Homer, *Ilias*, ur. E. Schwarz, prev. J. H. Voss, priredil H. Rupe, na novo izdal in spremeno besedo napisal B. Snell, Augsburg 1994.

³⁰ Homer, *Iliada* 1, 197 isl.

vedano kot edini primerni način, kako se približati vsakokrat nenadni pojavi boga.

In res, na izraz *tò tháumazein* ne naletimo le pri Homerju, temveč tudi sicer v zgodnji dobi grštva vedno, ko je beseda o božanskem, bodisi da gre za pojavljanje samih bogov bodisi da kaj smrtnega in zemeljskega nenadno zablisne in zasije v svetlobi božanskega. Tako je, denimo, tudi najvišji bog Zevs v *Iliadi* enkrat prikazan, kako sedeč na najvišjem vrhu traškega otoka Samos »poln čudenja« (*thaumázon*) motri silovito bitko med smrtniki pod seboj.³¹ Grško pesništvo zgodnjega obdobja je prepolno rekel, kakršni sta *thauma idésthai*, »čudovito je videti«, oziroma *thauma akousai*, »čudovito je slišati«. Prav to, da se najrazličnejša, sicer poznana nam »občutja«, kot so »presenečenost«, »osuplost«, »občudovanje«, »strahospoštovanje« itd. v *tò tháumazein* tako rekoč združujejo in stapljajo v eno, nam bistvo te svojske in morda enostavno edinstvene počutnosti danes naredi za nekaj skorajda povsem nedoganljivega. In vendar je težko še kje drugje tako avtentično izkusiti polno svojskost grškega odnosa do boga in onega božanskega.³² Na to na izjemno poučen in vzgibavajoč način, predvsem v zvezi s Homerjem, napoteva Bruno Snell:

»Človekovo občutenje pred božanstvom ni srh, tudi ne predvsem strašnost in grozovitost, pa tudi ne predvsem strahospoštovanje ali respekt, kar je vse blizu zoni in tisto božansko jemlje za strašnejše, kakor se to nasploh dogaja pri Homerju. Samo po sebi se razume, da se božanskega tudi ne dovezema s ponižnostjo ali ljubeznijo, to je šele krščansko. Svojsko občutenje, s katerim homerski ljudje sprejemajo in zajemajo božansko, ko jih to srečuje, je izrečeno v prizoru z Ahilom: [...] čudenje, začudenost, celo občudovanje – to je tisto, kar pri Homerju božanstvo vselej vzbuja v človeku. [...] Čudenje in občudovanje nista specifično religiozni občutji, tudi pri Homerju ne. Ta se čudi in občuduje tudi lepe ženske in silne junake, pa tudi večje zgotovljene naprave so 'videti čudovite'. To je občutenje, ki sega dlje, a prav zanj so bili Grki posebno dovzetni. Čudijo se in občudujejo stvari, ki niso radikalno tuje, ki so samo lepše in popolnejše od vsakdanjih. Grška beseda za čudenje in občudovanje, *tháumazein*, je izpeljana iz *theasthai*, kar pomeni 'gledanje'. Občudovanje je začudeno gledanje; ne prevzema celotnega človeka, tako kot srh. Oko podeljuje stvarjem distanco, predmete dojema kot objekte. Ko torej na mesto zone pred

³¹ Homer, *Iliada* 13, 12 isl.

³² Prim. Walter Friedrich Otto, *Theophania*, prev. D. Barbarić, Zagreb, Matica hrvatska 1998.

neznanim stopi občudovanje lepega, je ono božansko bolj daljno in bolj blizko obenem – ne nalega več tako tesno na človeka, ne podvrže ga tako neposredno svoji oblasti, obenem pa je naravnnejše.³³

Tò thaumazein torej pri Homerju ni gola radovednost, tudi ne prvi impulz brezpogojno napredujoče volje do vedenja. Izvorno v tem »občutenju« ni prav nič bistvenega nezadovoljstva in nezadostnosti, pred katerima bi se bilo nujno reševati z begom proti zanesljivi poti spoznanja. Nasprotno, to je prav »občutenje« neposredne so-dejavnosti v navzočnosti božanskega, pri-čujočevanja ob božanskem [pribivanja pri božanskem]. Ne vemo še, ali to velja tudi za Platona. Gotovo pa je, da je že v filozofiji po Aristotelu bil iz kompleksnega sestava tega *thaumazein* enostransko iztrgan le en sam moment, ki se je potem posamostalil in bil kot tak, prekrivajoč odrinjeno celoto, postavljen v ospredje. Beseda je o momentu tistega srh vzbujajočega strašnega, kar izziva zmedo in pretres. V poznejši jezikovni rabi Grkov mesto *thaumazein* vse pogostejše zaseda izraz *ekpleksis*, ki predvsem pomeni »zmedenost«, *perturbatio*. Tisto enostavno gledajoče pričujočevanje, ki je našlo izraz v *thaumazein*, se vse bolj izkuša kot človeku skrajno neugodna zvezanost in prevzetost, kot strašljiva nezmožnost gibanja po lastni volji in hotenju. Od tod izhaja tudi latinski prevod *stupor*, ki naj bi bil, poleg *admiratio*, prenaševalec smisla grškega *thaumazein*, s katerim pa je v resnici upovedan isti izvorni pomen, kot ga ima ustrezni nemški izraz *Staunen*, ki prvotno označuje »skrepenelost« in »togost«. Tako je na primer bilo v stoiški filozofiji že povsem samoumevno, da je treba nemir povzročajočo omamo kot posledico kakega čudenje vzbujajočega in nenavadnega vtisa brez nadaljnjega razumevanja kot eno od mnogih in različnih vrst in podvrst obče razumljenega *strahu*. Ni težko uvideti, da v vsem tem ni ostalo skorajda nič od izvornega Platonovega *thaumazein*.

Po drugi strani pa je poznejša Plotinova in neoplatonistična mistika, čeprav se v nasprotju z Aristotelom in celotno nanj naslanjajočo se tradicijo ni nagibala k temu, da bi začetno filozofsko čudenje brez ostanka in brezpogojno odpravila in prevladala v končnem, dopolnjenem in popolnem vedenju, temveč je, nasprotno, tudi poslednji vrhunec spoznanja izkušala kot v popolnosti prežet z ekstatičnim čudenjem, to čudenje vendarle doživljala in razlagala scela enostransko, namreč edino v pomenu nekakšne »svete« zone in groze. Mimogrede

³³ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946, str. 47 isl.

povedano, v isti sklop vprašanj bistveno spada tudi vplivni nauk o »vzvišenem« pri Psevdo-Longinu, tako kot tudi njegovo poznejše razvitje in filozofska sklenitev pri Kantu ter sedanja, postmoderna obnova le-tega pri Lyotardu.

Aristotelovo razlaganje Platonovega reka o *thaumazein* kot začetku filozofiranja se je po vsem povedanem izkazalo za v temelju vprašljivo. Čudenje bi moralo biti na začetku, v sredini in na koncu celotne poti spoznanja, in to kot tisto, kar to pot obvladuje in upravlja. Tudi tisti, ki ve, še več, prav ta pred vsemi drugimi, bi moral biti bistveno začuden. Kot smo videli, to čudenje samo ni nič drugega kot pri-čujoče gledanje tistega božanskega.

Kljub temu pa se zdi, da bi moral biti moment onega pomanjkljivega in nezadostnega, onega, kar išče in tudi zahteva ubeg k spoznanju prvih počel in vzrokov – torej moment, ki pri Aristotelu tako silovito pride v ospredje filozofiranja –, da bi torej ta moment moral biti vsaj kot možnost vsebovan že v Platonovem in predplatonskem *thaumazein*. Mar ne govori sam Platon v slavnem dialogu *Fajdon* o »begu v logose«, ki je na neki način edina rešitev pred nevarnostjo, da popolnoma oslepimo v nezaslonjenem, neposrednem srečanju z venomer nerazložljivim in zagonetnim bivanjem stvari, njihovim nastajanjem in izginjanjem, rastjo in upadanjem? Mar ni v *Fajdonu*, pa tudi v *Državi* in mnogih drugih dialogih, za edini pravi vzgib k razumskemu spoznanju ravno tako razglasil prav tisto nelagodno zmedenost, ki prevzame dušo ob pogledu na ono, česar ta ne uspe zadostno določiti in razložiti od vsega drugega, namreč kot neko čvrsto zamejeno »to«? Mar je Aristotelov »beg iz nevednosti« zares tako neplatonski, kot se je dozdevalo v doslejšnji razlagi?

Nikakor se ne da zanikati, da za to, kako Aristotel razlaga Platonovo tezo o čudenju kot začetku filozofije, obstajata pomembno platonsko ozadje in podlaga. Kljub temu pa je treba na tem mestu raziskovanja kolikor se le da močno zbrati pozornost in se osredotočiti na še tako neizrazite razlike. Morda bi v tem konkretnem primeru prav razlika, ki se zdi skorajda zanemarljiva, v sebi skrivala naznako mesta, na katerem se odločilno ne razhajata samo Platon in Aristotel, temveč tudi glavne možne poti celotnega filozofiranja.

Na sled te razlike morda še najlažje pridemo s primerjalnim preiskovanjem tega, kaj »aporija« pomeni pri Aristotelu in kaj pri Platonu. Kar zadeva prvega, smo že rekli, da aporijo sicer ima za pogoj napredujočega procesa spoznanja, a le za prvi pogoj, namreč takšen, da ga moramo že na začetku tega procesa

samega s pomočjo neke ugotovitve, »najdbe«, razrešiti, to pomeni odpraviti in prevladati. V skladu s tem aporijo Aristotel razume kot nekaj, kar se lahko pojavi le in izključno v okviru vsezajemajočega obzorja spoznanja in vedenja. Nekoliko priostreno bi lahko rekli, da aporija pri Aristotelu ni nič drugega kot metodična prestopnja razvitja logičnega sklepa.

Bistveno drugače pa je pri Platonu. Sicer se tudi pri njem pot filozofskega raziskovanja vedno začneja z aporijo. Toda v nadaljnjem toku spraševanja je nikakor ne puščamo za seboj in zapustimo v prid zanesljivih in trdnih, bolj ali manj zavarovanih postavk in predpostavk, nasprotno, z vsakim korakom sprašujočega iskanja postaja vse globlja in obsežnejša. Še več, Platon se ni pomišljal dopustiti, da se mnogi izmed njegovih dialogov končujejo v zadnji in najvišji aporiji, kar ne velja le za skorajda vse njegove zgodnje dialoge, temveč, denimo, tudi za *Parmenida*, osrednji dialog njegove zrele misli.

Po Platonu kot filozofi enostavno *smo* v aporiji. To temeljno določilo filozofske eksistence je v očeh Platona enkratno in neponovljivo utelešal njegov učitelj Sokrat. Zato si ta v *Menonu* o sebi dovoli reči: »Ni tako, da sem sam na zanesljivi poti in da samo druge speljujem v brezpotnost, temveč prav zato, ker sem v kar največji meri v brezpotnosti sam, s tem tudi druge spravljam vanjo.«³⁴ To stališče je treba čim natančneje premotriti. Kot pri Aristotelu sta tudi tu *aporía* in *euporía* jasno razodeti v svoji vzajemni zoperstavljenosti, vendar s to bistveno razliko, da Platon filozofirajočemu Sokratu s poudarkom *odreka* stanje *euporía*, torej stanje napredujoče poti raziskovanja, ki je zanesljivo in neomajno usmerjeno k cilju, popolnemu in dovršenemu vedenju. Sokrat, kot je živo prikazan v *Apologiji*, si lasti pravico le do »ljudske modrosti«, ki je v tem, da se ne verjame, da se ve, česar se v resnici ne ve. V skladu s tem se vodilno stališče celotne *Apologije* glasi: »Zares moder je bog [...]«, medtem pa »ima človeška modrost bore majhno vrednost ali bolje nikako.«³⁵ Zato se nenavadna Sokratova filozofska eksistenca mora izčrpavati v neumornem obhajanju tega in onega in v tavanju,³⁶ v nenehnem in vedno vnovičnem blodenju, iskanju in preiskovanju.³⁷

³⁴ Platon, Men. 80c8 isl.: οὐ γάρ euporôn autòs tòus allous poiò aporeîn, allà pantòs mallon autos aporôn outos kai tòus allous poiò aporeîn.

³⁵ Platon, Apol. 23a5 isl. /Prim. Platon, Apologija, v: Poslednji dnevi Sokrata, prev. A. Sovre, Ljubljana 1988, str. 58, op. prev./

³⁶ Platon, Apol. 22a6: ten hemen planen. /Posl. dnevi Sokrata, str. 56–57./

³⁷ Platon, Apol. 22a6: peritiòn zetò kai ereunò.

Toda mar to ne velja predvsem, če ne celo izključno, le za zgodnje Platonove dialoge, ki jih prav zato običajno tudi označujejo kot »aporetične« ali celo »sokratske«? Mar ni dobro znano dejstvo, da v poznejših Platonovih delih Sokrat bolj in bolj izstopa kot osrednji lik in kot tisti, ki vodi filozofsko raziskovanje? Mar ni opaziti, da v njih, npr. v *Sofistu* ali pa v *Državniku*, naletimo na povsem enoznačno upovedano visoko oceno metode in stroge metodike, na primer postopka diereze? Mar ne postaja sam Platon v starosti, denimo v *Timaju* in v *Zakonih*, na neki način vse bolj monološki in skorajda dogmatski? Mar ni navsezadnje prav on v svojih osrednjih dialogih, v *Državi* in *Simpoziju*, filozofijo prikazal kot edino, neprekinjeno in tako rekoč premočrtno proti svojemu cilju in koncu napredujočo pot spoznanja?

Takšne pripombe so gotovo v kar največji meri upravičene. Da bi nanje zares ustrezno odgovorili, bi morali interpretativno iti skozi celotno Platonovo delo, kar je na tem mestu seveda nemogoče. Zadovoljili se bomo le z nekaj naznakami, ki predvsem zadevajo zadnjega med pravkar omenjenimi ugovori.

Kako se torej naša trditev, da Platon filozofiranje v osnovi razume kot nenehno nastanjenost, vztrajanje v aporiji, torej v brezpotnosti, sklada z ono, v *Državi* in *Simpoziju* povsem enoznačno očitano in prikazano potjo spoznanja, ki – potem ko jo spodbudi in požene začetna aporija – brez zastojev in odklonov napreduje k svojemu koncu in sklepu, ki ga predstavlja na koncu doseženi uvid oziroma blaženo in umirjeno motrenje tistega najvišjega?

Morda bi rešitev naše težave lahko iskali v pravilnem dojetju tega, kar se tu razumeva kot »pot«. Zakaj smo smisel grške besede *aporía* tako nenavadno, skorajda izzivajoče poskušali približati prav z izrazom »brezpotnost«? Najpoprej iz povsem enostavnega razloga, namreč zato, ker ta grška beseda tudi nič drugega ne pomeni. Razen tega pa tudi zato, ker sam Platon, kot smo videli, besedi *aporía* v svojem besedilu s poudarkom postavlja nasproti besedo *euporía*, torej približno nekaj takega kot »uspelo potovanje«. Na nekem še posebno pomembnem mestu v dialogu *Teajtet* pa ji izrecno postavlja nasproti tudi sam *póros*, torej enostavno »pot«. Ostane nam še, da preiščemo – je rečeno tam –, ali je še mogoče najti kak *póros* iz vseskozišnje brezpotnosti, v kateri je zastalo naše raziskovanje.³⁸ V kolikšni meri in v katerem smislu *póros* v tem celotnem sovisju pomeni prav »pot« in nič drugega?

³⁸ Platon, Theaet. 190e8–191a6.

Izmed štirih grških besed za tisto, kar mi imenujemo pot, se je prav beseda *póros* uporabljala najbolj redko. V dveh drugih, namreč tako v besedi *hodós*, ki je bila najpogostejše uporabljana beseda tega semantičnega okrožja, kakor tudi v besedi *pátos* se jasno razodeva in prihaja na plan izvorni pomen »poti«. Tu namreč ni mišljena že zgotovljena, obstoječa, pred nami ležeča pot, temveč prej možnost hoje, stopanja in prodiranja. Tudi četrto besedo, ki pripada temu jezikovnemu okrožju, namreč *kéleuthos*, čeprav se je njen pomen že v *Iliadi* razvil v oznako za že zgotovljeno, pred nami ležečo »pot«, izvorno vendarle odlikuje eminentno *verbalni* pomen, ki bolj napotuje v smer nastajanja poti, kar je razvidno tudi iz njene etimološke povezanosti z grškimi besedami *kéles*, *keleúo*, *kéllo* in latinskima *celer*, *excello*, ki vse razodevajo en sam skupni osnovni pomen v smislu »rinjenja«, »poganjanja«, »prehajanja v (hitro) gibanje«. ³⁹

Pri izrazu *póros* pa še posebno bije v oči skorajda neizčrpno bogastvo njegovih izpeljank. Ena od njih – seveda ob *aporía*, iz katere smo pri naši raziskavi tudi izhajali – je glagol *peiráo* v pomenu »poskušati«, s čimer se potem povezuje tudi *empeiros*, torej »biti preskušán« oziroma »biti izkušen«, skupaj z latinskimi *peritus*, *exerior*, *periculum*. Na podlagi razširitve osnove z *a* potem nastanejo še druge sorodne besede, na primer *péra*, »naprej«, *péran*, »po oni strani«, *péras*, »konec« oz. »meja«, pa tudi *apeiron*, »brezmejno«, itd. Iz istega razširjenega korena izpeljujejo celo besedo *práto*, ki nam je še danes blizu prek besed »praksa« in »praktičen«.

Vse to smo navedli le s tem namenom, da bi preprečili preveč lahkotno in hitro enačenje pomena *póros* z utrjeno, že obstoječo »potjo« kot predmetom. V *póros* se izreka samo *možnost* poti, odpiranje oz. natančneje utiranje, prebijanje poti. Koren te besedne družine je indoevropski *per-, elementarna jezikovna gesta, ki približno upoveduje pomen našega predloga »skozi«.

Tako razumljena beseda *póros* predvsem pomeni nek preboj, priviranje in prebijanje, neki izhod, prehod in prehajanje. Šele izpeljana iz tega, ta beseda upoveduje tudi smer gibanja, potovanja in nazadnje tudi samo pot. Grki so se na to temeljno svojskost *izhoda* in *prehoda*, mišljeno in upovedano v besedi *póros*, že zgodaj odzvali tako, da so v njej zaslišali tudi splošni pomen »sred-

³⁹ Prim. O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937.

stva« in potem tudi »prebitka« ter nazadnje »bogastva«. Mitološko razložen kot sin boginje vednosti in napotilnega nasveta (*Mêtis*), je *Póros* hitro postal mitska »personifikacija« dobitka, bogastva in obilja, tesno povezan z umetjem in umetelnostjo (*téchne*), torej z veščino, zvitostjo in spretnostjo (*mechané*). In kar je še pomembnejše, skupaj s *he Aisa* ga je špartanski zbarski lirik Alkman že v drugi polovici sedmega stoletja pred Kristusom označil kot eno izmed dveh najstarejših oziroma najprevzvišenejših božanstev. Po vsej verjetnosti *Póros* že tu pomenja nekaj takega kot »odprto možnost«, »dostopnost« in »prehodnost«, medtem ko je bila *he Aisa*, kot kaže, mišljena kot povsem zaprta, nedostopna in neobvladljiva usoda. Zdi se, da je Alkman iz te pranasprotnosti želel izvesti celoto vsega bivajočega. ⁴⁰

Le čemu tako izčrpno bajamo [pripovjedamo] o tem božanstvu z imenom *Póros*? Je zadosten razlog za to dejstvo, da je osrednji lik ene izmed najstarejših ohranjenih grških kozmoloških spekulacij? To bi le stežka zadostovalo. Vendar je za nas odločilnega pomena to, da taisto božanstvo srečamo tudi v tistem Platonovem dialogu, v katerem je podal svojo najintimnejšo izkušnjo živega filozofiranja, namreč v *Simpoziju*. V njem se *Póros* pojavlja kot oče Erosa, ta pa je v tem dialogu jasno orisan kot idealno utelešenje filozofa. Erosova mati je Penija, namreč uboštvo, revščina, potreba in večna nezadostnost. Kot potomec takih staršev je Eros scela dvojno bitje. Po materi je nasledil to, da je vselej siromašen in v kar največji meri potreben, za vedno brez doma, zaščite in prebivališča, izstavljen v tisto odprto in negotovo. Po drugi strani pa je od očeta podedoval to, da nenehno išče prebitek in dobiček, kot spreten, vešč in zvit podjetnež. Toda ti dve nasprotni si temeljni značilnosti njegovega bitja v njem nista enostavno ena ob drugi, časovno druga od druge ločeni, tako da bi se ena pojavila po drugi in jo zamenjevala. Tisto čudežno, čudovito in osupljivo njegove najgloblje ambivalentnosti je prav to, da obe njegovi bistveni značilnosti nenehno učinkujeta hkrati. Tako je Eros enkrat v polnem razcvetu in živi v preobilju, potem pa takoj, še istega dne, ponovno umre, nato pa je brž spet znova priveden v življenje. Tako pravzaprav ni niti v brezpotnosti vseskozišnjega pomanjkanja niti na zanesljivi poti napredovanja in pridobivanja, temveč je nenehno samo vmes, med uboštvom in blaginjo, med smrtnostjo in nesmrtnostjo, med nevednostjo in modrostjo. ⁴¹

⁴⁰ Prim. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976 (3. izdaja), str. 183 isl., 290 isl.

⁴¹ Platon, *Symp.* 203b1 isl. /V zvezi s to in naslednjo opombo prim. Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, zbirka Kondor, Ljubljana 2002, prev. G. Kocjančič, str. 195–198., op. prev./

Erotski filozof torej nikoli ne more postati modrec, oziroma tisti, ki absolutno ve: »Nobeden od bogov ne filozofira niti si ne želi, da bi postal moder, saj je že moder. In tudi nihče drug, če je moder, ne filozofira.«⁴² Po drugi strani pa filozof prav tako ne ostaja pri popolni nevednosti, ki same sebe kot take sploh še ni prepoznala in sprevidela. Takšna nevednost je namreč lastna človeku vsakdana, ki je »sebi zadosten« in ki zato – saj je prepričan, da v svojem bitju ni pomanjkljiv in uboren – ni gnan po nikakršnem vedenjskem hrepenenju. Od njega se erotski filozof razlikuje po tem, da vé za vso potrebnost svojega bitja, za globoko nevednost, v kateri je, ravno s tem samospoznanjem pa je izstavljen v nelagodno odprtost popolne brezpotnosti. Prav od te pa sta povsem oddaljena oba, tako tisti, ki nič ne sluti o svoji temeljni nevednosti in se zato, ne da bi dosti omahoval, giblje po običajnih in utrjih poteh, prehodih in stezah vsakdanjega življenja, kakor tudi tisti, ki je prevzetno zaverovan v svoje namišljeno vedenje. Nobeden od njiju nima resnične izkušnje o tem, kaj pomeni, ko enostavno moraš zapustiti vse uhojene človeške steze in pota.

Samo pravi filozof prebiva tam, kjer ni mogoče prebivati, na brezpotju. Mar ni med drugim že pri Parmenidu »vedoči mož« prikazan kot tisti, ki sicer »hodi mimo vseh človekovih prebivališč«, ⁴³ vendar se je sam podal na pot, ki je »daleč od običajnih potov ljudi«? ⁴⁴ Na tem mestu lahko še enkrat omenimo Schellinga, ki je prav to najnotranjše temeljno izkustvo filozofiranja tako kot malokateri drugi pripeljal do ustreznega izraza: »V temelj samega sebe je prispel in celotno globino življenja je spoznal le tisti, ki je nekoč vse zapustil in bil tudi sam od vsega zapuščen, tisti, pred katerim je vse poniknilo in ki je sebe ugledal samega s tistim brezkončnim: velik korak, Platon ga je primerjal s smrtjo [...] Kdor želi resnično filozofirati, mora biti prost vsakega upa, vsakega prizadevanja, hrepenenja, mora nič ne hoteti, nič ne znati, mora se počutiti povsem gol in uboren, zato da bi lahko dobil vse. Težak je ta korak, težko se je, tako rekoč, posloviti še od poslednje obale.«⁴⁵

To popolno zapuščenost, vseskozišnjo brezpotnost mora izkusiti vsak, kdor hoče resnično filozofirati. Še več, prav ta brezpotnost tvori dejansko podlago in ozadje začetne počutnosti čudenja, o kateri ves čas govorimo. V resničnem čudenju nas nenadno zadene povsem nerazložljivo, neutemeljivo, nepričako-

vano, presenetljivo dejstvo, da se tudi v popolni brezpotnosti še vedno kaže neka poč, neki prehod in neka pot, namreč to, da je sploh – če si pomagamo z znamenitim reklom Leibniza in Schellinga – bivajoče in ne raje nič. Tisto najgloblje v čudenju oziroma občudenosti je »mejno izkustvo« neodločenega nihaja med biti in ničem. V tej zvezi nikakor ni naključno, da je na primer Heidegger v *thaumázein* razpoznal prav tisto, kar je sam na lastni poti izkusil in mislil kot dogajanje »ontološke difference«: »V čudenju se umaknemo [...] Tako rekoč odstopamo pred bivajočim – pred tem, da jč in da je tako in ne drugače. Čudenje pa se tudi ne izčrpa v tem odstopu pred bitjo bivajočega, temveč je, prav kot to odstopanje in umaknjenje, obenem pritegnjeno in skrajda zvezano po tem, pred čimer se umika. Tako je čudenje raz-položenje, v katerem in za katero se odpira bit bivajočega.«⁴⁶

Ni splošne poti filozofije. Vsakokrat posamična pot filozofiranja se odpira in godi le s tem, da po njej resnično gremo, to pomeni, da jo izkušamo, tako kot to upoveduje globokosmiselna nemška beseda »Er-fahrung«. Mimogrede povedano, prav zato je Platon pisal dialoge, ne pa razprav. Vsaka posamična pot živega filozofiranja pa vedno izhaja iz onega brezpotnega in tudi končuje se v njem. Odprti »prostor« žive soigre tistega brezpotnega in posameznih poti, ki vsakič drugače privrejo iz njega in vodijo vedno drugam, da bi se potem spet stekale nazaj v tisto, od koder so pritekale, ta »prostor« bi morda lahko označili kot »kraj«, v pomenu nekega čudežno poljočega okrožja, ki se iz sebe prosto širi in razprošira ter se ponovno umika, zbira in uvira vase. To okrožje ni nič drugega kot dogajanje onega velikega »vmes«⁴⁷ (*metaxy*), v katerem se spreva, poigrava in odigrava erotično, tj. demonsko bistvo filozofije, venomer v sredini med nevednostjo in modrostjo, zemljo in nebom, smrtnim in božanskim.

O tem, da filozofirajočega človeka iz okrožja tega živega »vmes« ne pripelje niti najdaljnosežnejša pot, je več kot jasno znamenje zapustil Platon v *Sim-*

⁴⁶ M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956, str. 26.

⁴⁷ O tem »vmes« govori tudi Heidegger v svoji ekstenzivni in obvezujoči interpretaciji *thaumazein* v predavanjih iz let 1937/38: M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie (GA 49)*, Frankfurt na Majni 1984, str. 162 isl. Prim. str. 168: »V neodločenosti kam, je čudenje v nekem *vmesju*, med tistim najobičajnejšim, bivajočim, in njegovo neobičajnostjo, tem, da ono 'je'. To 'vmes' se šele s čudenjem osvobaja in sprošča kot 'vmes'. Čudenje – razumljeno tranzitivno – s seboj prinaša pojavljanje običajnega v njegovi neobičajnosti. Neodločenost med neobičajnostjo in običajnim ni nenapotenost, saj čudenje kot takšno sploh noče kake poti, temveč mora otvarjati in zasedati prav to 'vmes', ki krati vsaki 'kam'.

⁴² Platon, *Symp.* 204a1 isl.

⁴³ Parmenides, DK 28 B 1, 3: *katà pánt' aste*.

⁴⁴ Parmenides, DK 28 B 1, 27: *he gàr áp' anthrópon éktòs pátou estín*.

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, nav. d., str. 217 isl.

poziju. Mukoma vzpenjajoč se, filozof tudi na koncu svoje erotične poti dospe le do tega, da ostaja čudežen pred povsem enkratno čudežno naravo lepega, ki jo tam nenadoma uzre.⁴⁸

»Le do tega« – smo pravkar rekli. Toda kakšno neizčrpno bogastvo filozofije je shranjeno v tem varljivem »le«! Naj to razmišljanje sklenemo z izrekom, polnim globoke starčevske modrosti, iz Goethejevega pogovora z Eckermannom dne 18. februarja 1829: »Tisto najvišje, do česar človek zmore dospeti, [...] je čudenje, in če ga prafenomen napelje k čudenju, mora biti zadovoljen: več od tega mu ne more ponuditi, česa več od tega pa mu v njem tudi ni treba iskati: tu je meja.«⁴⁹

Prevedel Samo Krušič

BIBLIOGRAFIJA:

- Aristoteles: *Aristoteles opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin 1931-1879, Graz 1995.
 Barbarić, D.: *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988.
 Barbarić, D.: *Grčka filozofija*, Zagreb 1995.
 Barbarić, D.: *Filozofija racionalizma*, Zagreb 1997.
 Becker, O.: *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937.
 Bury, R. G.: *The Symposium of Plato*. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R. G. Bury, Cambridge, pretisak 1973.
 Diogen Laertius X: *Epikur, Griechisch-Deutsch*, Hamburg 1968.
 Düring, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966..
 Eckermann, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. v. F. Bergmann, 1981.
 Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976.
 Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main.
 Heidegger M.: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956.
 Heidegger, M.: *Grundfragen der Philosophie* (GA 49), Frankfurt am Main 1984
 Homer: *Ilias*, hrsg. von E. Schwarz, Übersetzung J. H. Voß, Bearbeitung H. Rupé, Neuausgabe und Nachwort B. Snell, Augsburg. 1966.
 Kant, I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Akad.-Ausg.
 Matuschek, S.: *Über das Staunen*, Tübingen 1991.

⁴⁸ Platon, Symp. 210e3 isl.:

⁴⁹ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ur. F. Bergmann, 1981, str. 298.

- Otto, W. F.: *Theophaia*, Zagreb 1988
 Platon: *Platonis opera*, izd. J. Burnet, Oxonni 1972.
 Plutarch: *De recta ratione*, ed. F. C. Babbitt, London 1960.
 Schelling, F. W. J.: *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, u: F. W. J. Schellings Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart.
 Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946.
 Spinoza, B. de: *Opera – Werke*, Darmstadt 1967.

HERMENEVTIČNI EROS

»Prvo, s čimer razumevanje začenja, je, da nas nekaj nagovori. To je najvišji vseh hermenevtičnih pogojev,« zapiše Gadamer v svojem razpravljanju o krogu razumevanja (Gadamer 1999, 42).¹ Krožna struktura hermenevtičnega izkustva se že izhodiščno sooča s prelomom izkustva (vprašanjem), ki se izpre v zgodovinsko razprtost. Razumevanje je zmeraj že nasledovano v to, čemur sledi in kar bi se moglo oglašati kot smisel. Smisel, to pove: jezikovnost, govorica, oglašanje, *hermeneia*, ki se ogleduje kot svetovnost, fenomenskost, *phainomena*. Nasledovanje in sled, govorica in svet, to hermenevtično sosledje je obrat *iz sebe*, ki pa lahko tudi odvrne *od sebe*, gre k drugemu ali pa stran od njega. Nikoli ne vemo že vnaprej, v katero smer, in to se pravi smisel, se bo odvrtil hermenevtični krog. Vendar smo vedno že vnaprej v tem gibanju, zgodovinski vmesnosti, presledku smisla, *ki da misliti*. Toda, kako je s tem, kar daje misliti, in v *tem smislu, da nagovorja?* Če mišljenje jemljemo zgolj v njegovi refleksivni naravnosti k samemu sebi, potem to, kar daje misliti, povezujemo s predstavo uma. Umu pripisujemo ne le, da daje misliti, ampak da celo proizvaja mišljenje. To proizvedenost nato vzročno prenašamo z mišljenja na mišljeno stvarnost. S stvarnostjo tako vedno mislimo zgolj neko v

¹ Besedilo je bilo prvotno oblikovano kot predloga za uvodni del predavanj iz predmeta »Hermenevtika« v študijskem letu 1998/1999 na Filozofskem oddelku Filozofske fakultete v Ljubljani.

predstavi povzročeno proizvedenost. Pri tem se kazanje govornice v dvojnosti rekanja in izreklosti izkaže za odlikovano dejavo: dejati pomeni dejanje, praviti pomeni napraviti, reči pomeni reč.

Hermenevtično vzeto, se pravi mišljeno iz govornice, je umevanje določeno z raz-umevanjem. Umeti se pravi raz-umeti. Ni hermenevtičnega uma, obstaja le, kolikor obstaja, interpretativni um kot nasledek zgodovinskega uma. To posledično tudi pomeni, da sta razumevanje in sporazumevanje »pogoj« razumnosti in ne obratno. Problem racionalnosti in racionalne odgovornosti se tako kaže kot učinek govornice, ki *je*, kar *je*, kolikor nas nagovarja in ji odgovarjamo. V tem je hkrati vsebovana zgodovinska zaznamovanost filozofskega mišljenja nasploh, ki s tem da obhaja svoj krog, prihaja v razliko. Pri tem pa se sproži tudi vprašanje »naravnega« izhodišča filozofije, njene narave, torej izvora in bistva, ki ga povezujemo z rojstvom umnosti. Vendar pa zgodovinsko gibanje filozofskega uma ostaja problematično, vse dokler ne doumemo »naravnega nagiba« filozofskega umevanja, ki je po začetnem stavku Aristotelove *Metafizike* lasten človeškosti, in sicer na ta način, da jo v nekem smislu pobožanstvi. Filozofija po svoji naravi, kot ljubezen, in po svoji zgodovinskosti, kot modrost, božansko nagovarja prebivanje človeka, bitje govornice. Vendar pa se to mora, da bi se izkazovalo kot samo do sebe odgovorno, tako rekoč zagovarjati pred umom. Resnici na ljubo se mu že dolgo ni potrebno zagovarjati pred umom, ker njegova uniformno sprejeta predstava govori zase in dokazuje samo sebe v učinkih informiranja, iz katerih komaj še ali pa sploh ne razberemo več sporočilnosti, kaj šele izročila. Um je zgolj še predstava. Tako tudi ni nujno, da gre v tej predstavi sploh še za kako izročilo uma, kar narekuje posebno razumevanje, ki je drugačno od tega, kar si zgolj predstavljamo z mišljenjem v smislu subjektivne dispozicije. Je bolj znak nejevolje razumevanja kot pa volje za razumevanjem, ki si zadaja nalogo interpretacije. *Hermenevtično dogajanje*, da se znebimo predstave mišljenja, izhaja iz nemoči interpretacije, iz nemogoče situacije, ki jo ustvarja »stiska govornice«. To je očitno odvrčanje od nagovarjanja, zavračanje kot indiferenca v biti. Vsa informacija, vsa komunikacija in interpretacija, ki se danes predstavlja, podpira in pospešuje to indiferenco.

Zato je tudi vprašanje, ali je »sprejemanje nagovora« kot hermenevtično izkustvo samo nekaj, kar odgovarja situaciji današnje filozofije v njeni hermenevtični preizkušnji? Mogoče pa bi bilo primerneje reči: *po* njeni hermenevtični preizkušnji? Kajti to bi morda prej pomenilo neko postavitev pred vprašanje in pripravljenost za zgodovinsko mišljenje, ki se danes odmika v pozabo. In dan-

danes smo nemara na tem, da kratko malo odmislimo zgodovinskost filozofije kot načina mišljenja, ki odgovarja biti. Odtod tudi neustavljiva potreba, da kličemo filozofijo na odgovornost povsod, kjer ne dobimo odgovorov v zvezi z našo človeško situacijo – njena dramatizacija pa prikriva ničnost nagovora, iz katere naj bi odgovarjanje sploh izhajalo. To, da filozofija danes, vzeta v celoti, pogreša izhodišče, je dejstvo samega iz-hajanja, tj. zgodovinske ek-sistence, ki je potlačena s tistim, kar sproti prihaja. Ta se počuti svobodna v tem, da ni ničemer pri-nujana, da ni nikakršne bistvene nuje razen brezumnosti, ki se ponuja vsepovsod. Ek-sistenca danes *ne izhaja iz ničesar* in tudi tega nič *ne more* narediti za izhodišče. Ek-sistenca je resnično postala *brezizhodiščna*, zato je v svoji brezrazpoloženskosti razpoložljiva za karkoli, vse dokler je ne za-grabi panika, v kateri brezizhodiščnost terorizira, ne da bi postala očitna. Anonimnost eksistence je v zadovoljstvo vseh in v skladu s predstavo uma, ki je prisotna tudi tam, kjer se išče nekaj drugega, saj vse predstavlja predstavo. Panika ustvarja predvsem to, da v tem, kar se predstavlja, ni tistega, kar predhodi kot svet, v katerem se nahajamo.

Hermenevtični nagovor v tej »totalni paniki« izdaja predvsem neko komaj vzdržno *nenagovorjenost*, ki govoriči brez prestanka in se ima za »boga«. Nagovor lahko zlahka postane izgovor. Od kod sploh jemljemo neko predpostavko hermenevtičnega nagovora v filozofiji in kaj nam omogoča, da ga sploh pričakujemo iz njene zgodovine? Vprašanje je v čudni povezavi z očitkom, ki neredko leti na filozofsko hermenevtiko, češ da njenega sedanjega stanja ne moremo povezovati z njenim nastankom pri grških začetkih filozofije. Potemtakem bi hermenevtični problem zajemal le filozofijo v njeni zgodovinski poznosti, medtem ko je v njeni zgodnosti odsoten. To ne pomeni le, da kritika interpretativnega uma kot karakteristika sodobne filozofske hermenevtike in večšina interpretacije, ki nosi ime hermenevtika, nimata ničesar skupnega, marveč da so vnaprej izgubljeni tudi vsi poskusi povezovanja hermenevtike in *hermeneia* kot neke zmožnosti, ki jo naklanja bog *Hermes*.

Ta očitek je že pred časom zelo neposredno izrazil H. E. Hasso Jaeger v svoji študiji o zgodnji zgodovini hermenevtike, ki je izšla leta 1974 v *Arhivu za pojmovno zgodovino* in ki jo sklene z naslednjo ugotovitvijo: »V idejnozgodovinskem pogledu je danes proklamirana hermenevtika absoluten *novum*, brez korenin v predkantovski filozofiji in s Kantom 'preseženem' klasičnem izročilu zahodnega mišljenja. Zato nima prababič: hermenevtika je brez tradicije.

Kljub vsem 'etimološkim' izsiljevanjem, ki jih je bila od Diltheya pa vse do danes deležna beseda 'hermeneia', ima današnje pojmovanje hermenevtike s *hermeneutica* zgodnjega časa skupno le ime.« (Jaeger 1974, 84.)

Ni naključje, da se Jaeger v svoji oceni kritično naslavlja prav na Diltheyev tekst »Nastanek hermenevtike«, ki je izšel leta 1900, prvotni zasnutek tega spisa pa je še štiri desetletja starejši. V njem Dilthey podaja prvi zgodovinski pregled hermenevtike kot večšine interpretacije z namenom hermenevtične utemeljitve duhoslovnih znanosti, oziroma humanistične vednosti sploh, kar je odprlo filozofsko perspektivo hermenevtike, resda sicer v retrospektivi kritike zgodovinskega uma. Sicer pa je neposredni očitke namenjen razpravam na temo izvora in izvornosti oznake »hermenevtika«, ki sta jih prispevala Kereny (1964) in Mayr (1968).

Takoj je treba sicer opozoriti na očitno nedoslednost Jaegerjeve študije, ki nejasno definira mesta, kjer hermenevtika merodajno vstopi v sodobno filozofijo, in sicer v zvezi z osrednjo problematiko celotne filozofske tradicije, ki zadeva vprašanje biti *kot vprašanje*. Ta vstop je strnjeno »zabeležen« v sklepnem delu sedmega, t. i. metodičnega paragrafa iz *Uvoda v Bit in čas*, kjer Heidegger povzame: »*Logos* fenomenologije tubiti ima karakter *hermeneuein*, v čemer se razumevanju biti, ki sodi k tubiti sami, *oznanijo* samolastni smisel biti in temeljne strukture njene lastne biti. Fenomenologija tubiti je *hermenevtika* v izvornem pomenu besede, ki označuje razlagalni postopek.« (*Bit in čas*, 65.) Da Heidegger pri tem izhaja iz zgodnje tradicije filozofije, ni potrebno posebej poudarjati. Citirano mesto vrh tega povzema celotni program »hermenevtike fakticitete«, ki se ga je Heidegger lotil na začetku dvajsetih let prejšnjega stoletja; z njim je najbolj vplival na Hansa-Georga Gadamerja, ki je kot takratni Heideggrov učenec v Marburgu nase prevzel nalogo osnovanja filozofske hermenevtike. To mesto je vrhunec izpeljave metodičnega karakterja fenomenologije, ki sovpade z nalogo ontologije: »Ontologija je možna samo kot fenomenologija.« (*Bit in čas*, 62.)

Ta konstatacija ni zgolj formalno-metodična, marveč tudi vsebinsko-zadefnirana, kajti kot fenomenološka zadeva sama, kot odlikovani fenomen fenomenologije se je po predhodnem razmisleku pokazala *bit v svoji razliki do bivajočega*, ki hkrati strukturira bivajoče kot bivajoče. »To, kar pa ostaja *zakrito* v nekem izjemnem pomenu ali znova pada nazaj v *zakritost* ali se kaže le 'založeno', ni to ali ono bivajoče, marveč kakor so pokazale prejšnje preučitve, *bit* bivajo-

čega.« (*Bit in čas*, 62) Odstrtje ontološke difference hkrati soodstre razločujočo tenzijo v dojetju fenomenološko pojmovanega fenomena samega. Fenomen kot tisto samo-po-sebi-kazoče-se se kaže šele kot iztrgan neki skritosti, kot tisto *raz-skrito*. »Za fenomen fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar naj bo fenomen, *zakrito*. In prav zato, ker ti fenomen najprej in najčešče *niso* dani, je potrebna fenomenologija. *Zakritost* je protipojem 'fenomena'.« (*Bit in čas*, 63.) K temu je seveda treba dodati, da gre za »danost« grško razumljenega *phainomenon* in ne novoveško pojmovanje fenomena kot danosti za zavest. Gre tako rekoč za razliko med svetom in zavestjo sveta. Kaj daje razumeti ne-dajanje *phainomenon*-a, če s tem »daje razumeti« razumemo »*hermeneia*«?

Če se vprašamo, od kod Heidegger potegne na dan to določitev skritosti kot protipojma fenomena, potem se moramo nujno vrniti na sam začetek sedmega paragrafa, kjer Heidegger napoti h grškemu izrazu *phainomenon* in kjer začuda postavi *ta phainomena* v isti red s *ta onta*. Kaj Heideggru dovoljuje postaviti ta enačaj, ki tako rekoč ukinja razliko med bitjo in videzom? Sicer pa v *Uvodu* lahko tudi preberemo: kolikor videza, toliko biti. Pot k odgovoru nam nakazuje Heideggrovo drugo napotilo h grškemu izrazu »*logos*«, ki ga pomensko izpeljuje kot »odkrivajoči govor«. Pri tem, ko se dotakne problema resničnosti ali napačnosti logosa, pravi: »'Resničnost' *logos*-a kot *aletheuein* pomeni: biva-joče, o katerem je govor, z *legein* kot *apophainesthai* potegniti iz *zakritosti* in ga pustiti videti, odkriti kot neskrto (*alethes*). Podobno pomeni 'napačnost', *pseudesthai*, toliko kot varati v smislu *zakriti*; postaviti (v smislu pustiti videti) nekaj pred nekaj ter ga tako *zakriti*...« (*Bit in čas*, 59.) Psevdonim, če pomislimo, res ne pomeni napačnega imena, marveč ime, pod katerim se nekdo skriva. *Aletheia*, neskrtoost, razkritost, odpozabljenje, je tisto polje (v smislu Platonovega govora o *to aletheias pedion* v *Phaidrosu*), ki Heideggru omogoča ne le izhodiščno enačenje *ta phainomena* in *ta onta*, marveč tudi – kar je seveda še daljnosežnejše – skusiti skrivanje kot protipojem fenomena in določitev biti kot odlikovanega fenomenološkega fenomena, zadeve same, v razliki do bivajočega. Z *odpozabljanjem indiffernce v biti se tako razgrne tudi vprašanje nagovorjenosti od biti* kot zadeva in prizadetost od govorice same. V izkustvu *aletheuein* je zato hkrati sozajeta določitev *hermeneuein* kot karakterja *fenomenološkega* logosa, ki se pusti nagovoriti od zadev samih. Hermenevtika zato ni zgolj nekaj drugega od logike niti zgolj druga logika, marveč je drugačna v drugačnosti razkrivanja resnice, ki samo ni nič drugega kot naznanjajoče razkrivanje. Da Heidegger tudi v pogledu odstrtja *hermeneuein* napotuje k neki

konceptualni tradiciji, kaže celotna izvedba eksistencialov razumevanja, razlage, izjave in resnice v *Biti in času*; najbolj zgovorno je eno izmed osrednjih mest te izvedbe, kjer nakaže t.i. hermenevtični »kot«: »Izvorni 'kot' sprevideno razumevajoče razlage (*hermeneia*) imenujemo eksistencialno-hermenevtični 'kot' v razliki od apofantičnega 'kota' izjave.« Tu je očitno, da Heidegger s *hermeneia* prevaja *pomenskost sveta, samo zgovornost sveta*, kar nedvomno pomeni odločilni korak k temu, da se drugače filozofsko določi celotni »jezikovni fenomen«, ki ni več obravnavan kot sredstvo prikazovanja nečesa, marveč kot sredina naznanjanja sveta samega. To pa hkrati zahteva, da se drugače, eksistencialno, dojame sam hermenevtični problem razumevanja in razlage, ki tvorita eksistencialno ustrojstvo tubiti, ne pa zgolj neko večščino, ki pripada interpretirajočemu ali celo izjavljajočemu subjektu. To se pravi, da tudi utemeljitev filozofije sploh oziroma »izdelava pogojev možnosti vsakega ontološkega razumevanja« ne izhaja iz brezpogojne subjektivitete, marveč iz hermenevtične »pogojenosti« (fakticitete) eksistence. Šele v eksistencialnosti eksistence se nato ponuja možnost tega, kar »lahko le na izveden način imenujemo 'hermenevtika': metodologija historičnih duhovnih znanosti« (*Sein und Zeit*, 65). Tako, kakor se moramo po eni strani izogniti nevarnosti, da v težnji po vzpostavitvi duhovnih znanosti tako rekoč zgrešimo »ontološki problem« (kar je Heidegger izrecno očital Diltheyu, *Bit in čas*, 289), pa po drugi strani ne smemo zaiti v past, da z ontološkega vidika prezremo zgodovinskost, ki je zakoreninjena v možnosti eksistence in zunaj spoznavnoteoretske opcije subjektivnosti in objektivnosti. Ta »svet pred spoznanjem«, ki ga spoznavana teorija vedno šele naknadno dosega, je transcendenca posebne vrste, in jo z vso pomensko navlako, ki se je tega izraza prejela, imenujemo *tradicija*. Tradicija kot svet, iz katerega izhajamo in odhajamo, v katerega smo ujeti, ki ga svobodno prehajamo, *svet prebivanja*. Tradicija je ta transcendenčni sklop preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, je ta sestav zgodovine, jezika in kulture, ki tako rekoč sama od sebe prekriva to, da se (lahko) vsak trenutek individualizira v mene in tebe v izpraznjenosti vprašanja »kdo sem«, »kdo si«, s katerim človek šele postane človek. Tradicija je preprosto to, kar gre od človeka do človeka ne le kot svojina človeškosti, marveč kot prebivanje samo, ki v lastni meri vključuje tudi razmerje z bogom. Človek naj bi namreč bil »od boga«, ki pa je tudi bog »za človeka«. Ta *pre-daja* zato ni navadno prelaganje z nečesa na nekaj. Je prenos, ki hkrati nosi, je *temelj* in obenem *gibanje*, je *izročilo* in *sporočilo*. V tem je hermenevtično dogajanje; to, čemur edino lahko pravimo zgodovinskost, vzgibanost sveta, svetovnost kot dogodevnost. Predaja je možnost za *prizadetost* od nečesa, ki je zadana prebivanju sploh, se pravi, da je v

njej prebivanje sploh možno kot prebivanje z nekom pri nečem. Tradicija je prizadetost od tega, da nas bitno zadeva svet. Tradicija je pre-našanje biti, kolikor je ta sama v sebi dogodevni raznos, ki kliče k ponovni zbranosti. To klicanje, ki gre od biti s človeka na človeka, je prvotno oglašanje govornice.

Prej omenjena Heideggrova določitev skrivanja kot protipojma fenomenu postane šele dodobra relevantna, če jo premišljamo z ozirom na zgodovinsko možnost eksistence, po kateri je tubit »vraščena v neko iz izročila sprejeto razlago tubiti« (*Bit in čas*, 42) in »zapada tudi svoji bolj ali manj izrecno privzeti tradiciji« (*Bit in čas*, 44). Izpeljava zgodovinskosti iz možnosti eksistence sovklučuje navidez negativno dojetje tradicije v zastirajoče pollaščajoč se tendenci, ki jo je treba podvreči destrukciji. Tubit lahko prihaja k sami sebi le, kolikor izhaja iz neke tradicije, hkrati pa, kolikor obtiči v njej, tako rekoč zaduši samo sebe. V oči torej pade konfliktnost razmerja v tradiciji in do te tradicije, ki pa je eksistentno obeležje te tradicije same, da prihaja do in izhaja od same sebe kot svojina svobode, se pravi, da iz njenega izročila prihaja tudi neko temeljno sporočilo za zgodovinsko eksistenco, v katerem lahko najdemo neko svojevrstno priporočilo za filozofsko mišljenje, ki se mu naznanja (*hermeneuein*) razkrivanje biti (*aletheuein*). Razkrivanje biti kot *hermeneuein* ni zvanje na bit ali celo na bivajoče, marveč njuno raz-biranje.

Heidegger je tako priporočilo podal v zapisu, ki se vzvratno dotika vpeljave hermenevtičnega vidika v filozofijo, kakor je prvič podan v *Biti in času*, in sicer v znanem pogovoru z Japoncem v *Na poti do govornice*, kjer govornica pravzaprav »stoji za« tradicijo. Tu se Heidegger ne brani, da bi ob vztrajanju japonskega gosta poskusil razjasniti »hermenevtični odnos« s sklicevanjem na boga Hermesa, ker mu to očitno na najboljši način približa ne le tradicijo hermenevtike, pač pa tudi razporni hermenevtični odnos do tradicije: »Izraz 'hermenevtično' je izpeljan iz grškega glagola *hermeneuein*. Ta se navezuje na samostalnik *hermeneus*, ki ga v igri mišljenja, ki je bolj zavezujoča kakor strogost znanosti, lahko povežemo z imenom boga *Hermesa*. Hermes je glasnik bogov. Prinaša naznanilo usode; *hermeneuein* pomeni tisto podajanje (Darlegen), ki oznanja, kolikor zmore slišati naznanilo. Tako podajanje postane razlaganje (Auslegen) tega, kar je povedano že prek pesnikov, ki po Sokratovih besedah v Platonovem dialogu *Ion* (534 e) – *hermenes eisin ton theon* – 'glasniki so bogov'.« (*Na poti do govornice*, 125–126) V primerjavi s prej podanimi mesti iz Uvoda v *Bit in čas*, Heidegger zdaj izrecno poudari podajanje »Darlegen« pred »Auslegen«, kar bi aletheiloško pomenilo, da privajanje iz skrivanja

v razkrivanje ni zvajanje *skrivajočega* se na razkrito, oziroma, kolikor upoštevamo pojmovnost ontološke difference iz *Uvoda v Bit in čas*, kjer je bit označena za od vsega najbolj skriti fenomen, zvajanje biti na bivačoče. Na Japončevo vprašanje, zakaj poudarja izvorni smisel *hermeneuein*, Heidegger odgovori: »Ker me je vzpodbudil, da sem z njegovo pomočjo označil fenomenološko mišljenje, ki mi je odprlo pot do *Biti in časa*. Veljalo je in še velja, da je na svetlo treba spraviti bit bivačočega, seveda ne več na način metafizike, temveč tako, da zasije bit sama. Bit sama – to pove prisostvovanje prisotnega, tj. razbor obeh iz njene ubranosti. Razbor je ta, ki narekuje človeka v njegovo bistvovanje.« (*Na poti do govorice*, 126) Narekovanje razbora je brezglasno oglašanje govorice, ki človeka rabi kot glasnika: »Potemtakem je govorica to, kar je v odnosu človeškega bistvovanja do razbora vladajoče in nosilno. Govorica določa hermenevtični odnos.« (*Na poti do govorice*, 127.)

To, da se Heidegger vrne k domnevno problematični vlogi Hermesa pri »vpeljavi« hermenevtičnega odnosa, je povezano s samo opredelitvijo značaja človeškega prebivanja kot glasništva, ki je poslušno oglašanje govorice. Vprašanje, ki ob tem nastopi je, kako se tu lahko razvije neko filozofsko mišljenje? **70** *Kaj v govorici stori, da se razvije mišljenje v govorici kot philo-sophia?* Govorica je to, kar praprvtotno daje misliti. Toda govorica mora hkrati nekako odreči svoje dajanje, da bi premolk dal misliti. Očitno se v tem vprašanju razpira neki hermenevtični krog, katerega razprtje je povezano z vprašanjem: kako govorica daje misliti v govorici? Govorica temu primerno očitno ni zgolj izraz ali sredstvo misli, ali pa jo moramo dobesedno vzeti kot izraznost in sredino. Bolj bi veljalo, da je mišljenje izraz govorice, tudi ko ji skuša ubežati, tedaj se namreč ujame v neslišnost in brezglasnost. Kakor mislimo molče in v premolkah, tako govorica najbolj govori iz tišine. Mišljenje zato potrebuje zase tišino, ker govorica daje misliti kot oglašanje tišine.

Heideggrova opredelitev človeškega prebivanja kot glasništva daje misliti iz neke zamolčane tradicije hermenevtike. Spravi nas pred samo hermenevtično izhodišče filozofije, in sicer ne v kakršnem koli pogledu razvijanja neke filozofske discipline oziroma veščine razumevanja in razlage, marveč v soslju s samo *vestjo* in to pomeni z *glasom* človeškosti. Ta vest človeškosti je zamolčana tradicija hermenevtike v poudarjenem smislu, ki to človeškost samo individualizira v zmožnosti transcendence, s tem ko se v tradiciji utemeljuje tako, da jo prestopa kot temelj, da se potrjuje kot svoboda. Zato Heidegger prav v sklepu *Uvoda v Bit in čas* poudari, da je bit skrajna transcendenca in individualizacija.

Isto, čeprav seveda ne enako, pove v razgovoru z Japoncem »hermenevtični odnos« iz naklanjanja biti, ki zavija v skrivnost. Zato se tradicija bitno izkazuje kot pritegovanje nazaj, ki nas vrne tja, od koder izhajamo in kamor prihajamo, kolikor to ne postane odvrtno. In danes bi bilo skoraj treba reči: bit je postala od-vratna in od-vrača od same sebe. Zato je vračanje o njej vprašljivo, ne priteguje več niti kot vprašanje, še najmanj pa kot vprašanje, na katero je treba odgovoriti v odgovarjanju govorici, ki bi narekovalo tudi neko odgovornost prebivanja. Smo v stanju odvrtnosti indifferenčnosti biti. Pokazatelj tega stanja je odvrtnost lepote, ki jo *reprezentira* oziroma *reproducira* umetnost danes. Ampak, da bi razumeli ta danes in se soočili z njegovo odvrtnostjo, se moramo naučiti vračati k začetnemu spregovarjanju, s tem da iščemo odgovor. Tudi odgovarjanje je odvrtnost, vendar tako, ki nas vrne nazaj k tistemu, od česar je sprejelo nagovor, četudi to tako rekoč zavrača razgovor in vztraja v svoji indiferentnosti, vzbuja resentment in spodbuja k prevratu stanja. Kaj pove prvobitni ljubeči nagovor, ki se umika pred polasčanjem, bit kot nikogaršnja last in lastnost vsega?

Težava Jaegerjeve razprave, ki je sicer, glede obravnave zgodovine oblikovanja hermenevtike, predvsem pri Dannhauerju, vsekakor koristna, ni le v tem, da ne poda nobenih trdnejših argumentov za svojo zelo ostro podano ugotovitev, kako je današnja hermenevtika »brez tradicije«. Ključna težava je, da ne premisli hermenevtičnega razsežja tradicije same. Na Jaegerjev članek se je že dve leti za tem odzval Gadamer v zapisu »Logika ali retorika? Še enkrat o zgodnji zgodovini hermenevtike«, kjer opozori na univerzalno retorično in praktično osnovo hermenevtike, ki jo sicer obširno obravnava tudi v drugih sočasnih spisih, ki so leta 1986 izšli v drugem delu *Resnice in metode*. V svojem odgovoru ne spodbija Jaegerjevih novih ugotovitev glede Dannhauerjeve vpeljave termina »hermeneutica«, pač pa to, da na podlagi te ugotovitve tako rekoč odpravi antično tradicijo hermenevtike, pri čemer Gadamer ne vidi razlogov, zakaj bi kot neustrezno zavračali tako oznako *hermeneutike techne* v *Epinomis*, ki jo Platon uporabi v zvezi z človeškim občevanjem z bogovi in v tem pogledu poveže z mantiko, kakor tudi speljevanje oznake »hermenevtika« iz imena boga Hermesa, ki ga je znotraj filologije spodbijal Benveniste. Čeprav filologija po Gadamerju v tem pogledu lahko marsikaj dokaže, ne more pokazati bistvenega, tj. hermenevtičnega problema samega. To pove, da vprašanja tradicije hermenevtike ni mogoče ločevati od hermenevtičnega ukvarjanja s tradicijo, ki je v smislu zgodovinskega prenosa postala filozofski problem.

Tradicija v smislu *prenosa* je nedvomno življenjski element hermenevtike. Hkrati pa je potrebno vprašati, ali je tej tradiciji že pri njenem izvoru vdahnjen hermenevtični moment tradicije. Ta se kot izvor pomenljivo odteguje, toda prav v tem je njegovo sporočilo in izročilo, ki traja. Prav to pa je karakteristika hermenevtičnega izhodišča te tradicije, ki ne zadeva le interpretacije njenih »virov« in tudi ne vključuje samo njegove človeške komponente, marveč se v njej ta meri z božjo. Prav v upoštevanju tega »merjenja« je potrebno poudariti, da tradicije ni nikoli začenjal človek, marveč vselej neko božanstvo, pri čemer seveda zaenkrat puščamo odprto vprašanje, ali smo sedaj v neki tradiciji brisanja tradicije, ki jo domnevno začenjamo »mi«. Očitno je za nas postala »tradicija« problematična kot taka.

Zato nikakor ni odveč, da se, kljub temu da se zdi, kakor da k zgodbi ni več kaj pridati, še enkrat posvetimo začetkom in izvoru hermenevtike, ki se ga povezuje z grško besedo za govorico »*hermeneia*« ter grškim bogom govorništva *Hermesom*. Pri tem nam ni do tega, da bi kakorkoli dodatno upravičevali etimološko izpeljevanje »hermenevtike« iz »Hermesa«, ki ga filološka znanost spodbija, marveč za vprašanje tistega, kar prav v hermenevtičnem pogledu »zapelje« filozofijo samo. Nemara se je zato potrebno najprej vprašati, kaj je sploh božansko ime v grškem razumevanju in kdo je v tem kontekstu grški bog Hermes. Prvo vprašanje nedvomno zadeva grško »mitologijo« in »vero« nasploh, kolikor seveda sploh pristanemo, da gre za to dvojje, ali pa je tisto božje bistveno prizadevanje pesništva in zadeva mišljenja. V zvezi s tem bi lahko navedli besede Walterja Otta, ki jih posebej izpostavi tudi Friedrich Georg Jünger v predgovoru k njegovi knjigi *Theophania*, namreč: »Bogov si ne moremo iznajti ali si jih izmisliti ali predstavljati, marveč jih lahko samo izkusimo.« (*Theophania*, 7.) Kako ta izkušnja spada k božanskemu samemu? Tako, da že kaže kako in kaj je s tem božanskim samim oziroma podoba boga, v kateri se ta daruje človeškosti na ta način, da jo zgodovinsko oblikuje. Ta podoba (Gestalt) in oblikovanje (Gestaltung) opredeljujeta duha in duhovnost. »Božanstvo je lik, ki se vrača v vseh stvaritvah, smisel, ki jih vse drži skupaj, in daje v človeški podobi kot najsublimnejši med vsemi prepoznavati svojo duhovnost,« strne Otto svojo izkustvo grške božanstvenosti v delu *Bogovi Grčije* (213).

V tem pogledu nikakor ni odveč, da se opremo na Ottov opis Hermesa v tem delu (str. 134–162). Boga Hermesa, sina Zeusovega in Majinega, v skladu s Homerjevo himno označi kot »najprijaznejšega med bogovi« (134), ki ga posebej odlikuje »urnost« in »umetnost prikrievanja«. Častili so ga kot varuha

čred, vodnika umrlih, kot zaščitnika govorništva, kot izumitelja pisave in ga s tem izenačevali z egipčanskim bogom Theutom, pa kot božanstvo plodnosti, glasbe, astronomije, uteži in mer, trgovanja in gimnastike. Njegov zaščitni znak je »blagrov in bogastva čudovito polna palica, zlata trolista, zaščita pred sleherni škodo« (*Grški bogovi*, 139). K njegovi opravi spadajo še čelada s krili, plašč, popotniški klobuk in krilca na petah. Boga Hermesa najprej označuje bogastvo obdarovanja. Vse »najdeno« je Hermesov dar (*hermaion*, *koinos Hermes*). Pri tem je naklonjen tako govorcem kot molčečnejšem, trgovcem in tatovom, pastirjem in popotnikom, ljubimcem in osamljenim, je srednik med bogovi in ljudmi, med živimi in mrtvimi, med časnim in večnim, med moškim in ženskim. Njegovo bivanje je potovanje, njegov prostor je kraljestvo noči, njegov čas je trenutek. Paradoks njegove pristnosti je molk, ki nenadoma nastopi med najbolj bučnim pogovorom. Hermesovo premetenost najbolje kaže prigoda z Apolonom. Ukradel mu je vole, in ko ga je Apolon naposled uspel izslediti, ga je premamili z očarljivim igranjem na liro, ki jo je oblikoval iz želve, ki jo je našel pri vhodu v svojo rojstno votlino gore Kilene v Arkadiji.

Samo ime Hermes naj bi bilo povezano s hermami. V Stollovi *Grški mitologiji* lahko preberemo: »Prej ko ne izpeljano od besede *eiro*, stakniti, *ermai*, to, kar je staknjeno. Običavali so namreč na potih bogu nakopiti kamenje (*Epmaioi lopho* Od 6, 471), simbol tega, kar je staknjeno, takim kamenenim kupom moral je vsaki mimogredoči dodjati kamen. Takemu iz kamenov sestavljenemu stebru nasadili so potem glavo, in tako nastali so Hermi, Hermovi stebri.« (*Grška mitologija*, 65). Prav ta izpeljava imena Hermes iz glagola »*eiro*«, ki jo zagovarja tudi Kereny, skriva v sebi veliko dvoznačnost, ki jo je nasledovala tudi »hermenevtika«. Glagol »*eiro*« (isti koren kot lat. *sero*, *series*), v pomenu spajam, spletam, zadržujem, nabiram, nanizam, nam govori o neverjetni bližini z glagolom *eiro* (et. kor. *were* (i), govoriti, rekati, slov. *vrač*, *rota*, lat. *verbum*, nem *Wort*, grš. *rhema*, *rhetra*, *rhetor*), v pomenu govorim, rečem, pripovedujem, obveščam, naznanjam, obetam, zagotavljam. Ta bližina je še toliko bolj zgovorna, če pomislimo, da se v govorici dogaja neko stikanje in razstikanje, povezovanje in razvezovanje, zbiranje in razbiranje, ki so ga Grki imenovali »*legein*« oziroma »*logos*«, v katerem se prvotno izreka samo reklo bistvo biti. Ta god biti je tudi prigoda Hermesovega božanstva pri začetkih filozofije. Filozofija se zloži kot zgodba govorice, kar se neustrezno predstavlja kot prehod od *mythos*-a k *logos*-u; že to bi nam lahko dalo misliti, da sta to obe besedi za govorico in mišljenje, beseda *mythos* naj bi bila celo v neposredni etimološki povezavi z »mišljenjem« in »modrostjo«.

Lahko bi tvegali trditev, da je Hermes kot stikatelj in srednik božansko *bivanje* govorice, besede. Hermes je *božanskost* tega, kar Grki imenujejo *hermeneia* in kar bi danes lahko še najbolj ustrezno zajeli kot »artikuliran govor«, če seveda upoštevamo celotno svetno razsežje »artikulacije«. S tem lahko razumemo »razlago«, »tolmačenje«, »objavljanje«, »naznanilo«, »oznanilo«, »sporočilo«, »prevod« in še kaj. Vendar z naštevanjem teh pomenov bistveno ne razjasnimo grške besede *hermeneia*, vse dokler ne premislimo hermenevtično obeležje tistega, kar smo uvodoma naznačili kot *tradicijo* v smislu »prenosa« in to prav v zvezi s Hermesovim božanstvom. To, da imamo kot dediči »grške kulture« neko tradicijo, predpostavlja tudi osvoboditev te tradicije v smislu nosilnosti in prenosa, izročila in sporočila. V tem smislu je celo nujno premisliti Hermesa kot božanstvo govorice z ozirom na tista poimenovanja, ki, recimo, pri Platonu (*Epinomis*, *Politikos*, *Ion*) stopajo med *Hermesa* in *hermeneia*: *technē hermeneutike*, *hermeneutes*, *hermeneus*.

Če je Platon gotovo tisti, ki v filozofskem pogledu napotuje k povezavi Hermesa in hermenevtične veščine, pa je na prvi pogled, če ne celo nemogoče težko trditi, da je pri njem ta povezava kakor koli pomembna glede samega izvora filozofije, prej bi lahko trdili narobe. Vendar pa moramo tudi pomisliti, ali sta nam izvor in izvornost filozofije že vnaprej znani. Še to ni odločeno, ali naj ta izvor iščemo pri človeku ali pri bogu, ali pa je treba izhajati iz tega, da se izvor filozofije nemara skriva nekje vmes? In mar ni ravno *hermeneia* neka odlikovana *vmesnost* in *posredovanje*? Vendar, ali je lahko sredina izvor? Ali pa je prav za filozofijo sredina tisto izvorno?

Opredelitev Hermesa kot božanskega bistva govorice pa je problematična še iz drugega vidika, kolikor namreč govorico skupaj s Heideggrom dojamemo kot »hišo biti«. Hermes je ravno nasprotje tistega, kar bi lahko predstavljalo domovanje in domačnost. Slednje je v grški teofaniji povezano s čaščenjem boginje Hestije. Toda v Stollovi *Grški mitologiji* lahko, presenetljivo ali ne, preberemo: »Ognjišče je središče vsake hiše, ki rodbinske ude v ljubezni družijo, in Hestija je boginja domače sloge; ona daje domu varnost, mir in blagoslov. Ker se na ognjišču daruje, je Hestija tudi načelnica daritve in svetega daritvenega ognja; za tega del njej darujejo pri daritvenih obedih v začetku in na koncu sveta darila, ter se časti tudi v svetiščih drugih bogov. Iz istega razloga je združena s Hermom, iznajdnikom daritve.« (*Grška mitologija*, 85). Ta skupno naslavljanje Hermesa in Hestije se sprva zdi protislovno, vendar so protislovja lastna sami bistveni naravi grških bogov, še posebej Hermesa. Dar je nekaj prenosljivega

in nekaj, kar se prinaša z ljubeznijo in naklonjenostjo, dar pa je tudi tisto, kar ostane.

Hermes se po najstarejšem izročilu odlikuje kot »dobri pastir«. Homerjeva himna Hermesu posebej omenja Hermesa kot zavetnika in varuha črede (*nomios*), ki je hkrati vir bogastva. Hermes nastopa v vlogi dobrega pastirja tudi ko gre za »višji smisel«. V Protagorovem mitu o nastanku kulture je Hermes ta, ki po Zeusovem naročilu prinese ljudem *dike* in *aidos*, običaj pravice in strahospoštovanje, ki naj pripada vsakomur kot nekaj bitnega, s tem da ga uzakoni v njegovem bistvu, *physis* kot izvorno zadanemu *nomos-u*. »*Nomos*« v pomenu pašnika in bivališča se povezuje s pomenom *nomos-a* kot običaja, šege, navade, postave zakona, melodije. Ta *nomos* je sopripaden *physis*, šele naknadno se iz tega razvije znameniti spor med »zgodovino« in »naravo«. »*Nemo*« (et. koren *nem, dodeliti, vzeti šteti, nem. nehen, lat. numerus) pomeni: delim, razdelim, jemljem, imam, obdelujem, smatram, pasem, razširjam. Odtod tudi beseda »nomad«. Hermesovo »nomadstvo« je povezano z naseljenostjo človeka v govorici, ki jo prevzema kot svojo zgodovinsko premično naravnost. Nekaj pa je lahko premično le v razmerju do tistega, kar stoji zase kot narava vsega, se pravi kot narava, od katere vse izhaja. Soodnos med Hermesom in Hestijo pokaže svoje pravo razsežje šele ob upoštevanju uvodoma nakazanega problema tradicije, kajti tradicija je tisto nosilno in prenos hkrati, je to, kar ostaja in vztraja in to, kar se prenaša in posreduje, izročilo in sporočilo hkrati. Morda nam odnos med Hestijo in Hermesom kaže v izvor te tradicije, ki se kot izvor odteguje in v tem ostaja izvor in sproža neko nedomačno domačnost, kakor jo, recimo, razkriva zborovska pesem iz Antigone. Zato je vse naše bivanjsko izkustvo v svoji sredini izkustvo *med* lastnim in tujim.

Na to je v zadnjem času opozoril Jean Greisch v zapisu »Hermes in Hestia. Tujost in domačnost kot temeljna polarnost hermenevtičnega izkustva«, ki je vključen tudi v delo *Hermenevtika in Metafizika*. Tudi on je sicer kritičen do obravnav Hermesa in hermenevtike, ki sta jih prispevala Kerenyi in Mayr, vendar pa se še manj strinja z Jaegerjevo tezo, da je sodobna hermenevtika »brez tradicije«. Pomembno pa je, da se v svojem zapisu opre na študijo Jeana-Pierra Vernanta »Hestia-Hermes. O religioznem izražanju prostora in gibanja pri Grkih« v delu *Mit in misel pri Grkih* (1964), ki obravnava protislovno sopripadnost statičnosti Hestije kot grške boginje domačega ognjišča, biti v primarnem pomenu nastanjenosti, in gibljivosti Hermesa, ki mu ni tuja nobena

tujost. To razmerje med domačnostjo in tujostjo je vsekakor določilno za tradicijo hermenevtike kot večšine interpretacije, hkrati pa dobi svojo posebno relevantnost v sodobni filozofiji. Vernant posebej opozarja, da na Fidijevi kiparski upodobitvi dvanajstih olimpijskih bogov na podnožju velikega Zeusovega kipa v Olimpiji Hermes in Hestija nastopata v paru podobno kot Zeus in Hera, Apolon in Artemis, Eros in Afrodita, čeprav nista ne mož in žena, ne brat in sestra.

Vernant s posebnom žarom opisuje obred v mestu Fharesu pri Patrasu, kakor ga je posredoval Pauzanijs. Sredi tamkajšnje agore je stal kip Hermesa, ki imel vzdevek *agoraios*, s katerim je bil povezan orakelj. Nasproti njemu je bilo postavljeno ognjišče, domovanje Hestije. Ta, ki naj bi boga Hermesa vprašal za svet, je proti večeru stopil na agoro in se najprej odpravil k ognjišču, domovanju Hestije. Tu je prižgal kadilo in oljenke ter pustil kovanec za plačilo. Potem se je obrnil k Hermesu in mu v uho zašepetal vprašanje, ki mu ga je želel postaviti. Nato si je z rokami pokril ušesa in odšel; brž ko je prestopil peribolo, je umaknil roke z ušes in prvi glas, ki ga je slišal na svoji poti, mu je priskrbel odgovor boga. Nedvomno, zelo »hermenevtični« obhod.

Vsekakor velja pritrditi Vernantu, da se v polarnosti Hestije in Hermesa skriva dvojnost »temelja in gibanja«, »identitete« in »mediacije«, ki določa grško vzniklo duhovnost sploh, in s tem tvori tudi tisto zgodovinsko določenost filozofije, za katero se je zgubila sled, čeprav smo njeni nasledniki. Zato jo velja priklicati v spomin, kar se je v filozofiji pravzaprav zgodilo že takoj, ko prične svojo pot. Prav to zgodovinsko napotilo filozofije je ena ključnih in pogosto pozabljenih razsežnosti Platonove misli in tudi eden razlogov, zakaj se vanjo nenehno meša pripovedovanje zgodb. Te zgodbe vse po vrsti pripovedujejo zgodbo o začetku, lahko bi tudi rekli iztirjenem začetku, kajti to, kar naj bi filozofiji utiralo pot, nas po Platonu najprej šele iztiri.

Greisch sam opozarja na mesta iz dialoga *Kratil*, kjer Platon podaja »etimologiji« imen Hestije in Hermesa, ne da bi ju pri tem izrecno postavljaj v razvidni soodnos. O Hestiji, o kateri se spodobi spregovoriti kot o prvi od božanstev (*Kratil* 401b), pravi: »Tako imenujemo npr. to, kar mi kličemo 'ousia' (bitnost), nekateri 'essia', drugi pa spet 'osia'. Predvsem po drugem teh besed je upravičeno, da se pač imenuje bitnost vseh stvari 'Hestia' in da spet tudi mi (Atičani) tiistemu, kar je udeleženo pri bitnosti (iousia) pravimo 'Hestia' in je potemtakem 'Hestia' pravilno poimenovanje. Zakaj tudi mi smo se navadili imenovati po

starem 'ousia' – 'essia' (bitnost). Dalje, če to preudarimo še glede na žrtev, bi pač sodili, da so imeli tisti, ki so ime vzdeli, v mislih tole: Spodobi se, da žrtvujemo izmed bogov najprej Hestiji tisti, ki sopoimenovali bitnost vsega Hestija. Tisti, ki so dejali 'osia', sodijo pač spet skoraj kakor Heraklit, da se vsa bitja gibljejo in ne ostaja nič na mestu, njihov vzrok in vodilo je torej 'to othoun' (potiskanje, po katerem je to prav imenovano 'osia'. A o tem bodi za tiste, ki nič ne vedo, zadosti povedano.« (*Kratilos*, 401b–d.) Platon pri karakterizaciji Hestije-bitnosti ne navaja le stalnosti in ostajanja, marveč ji pripiše tudi počelo gibanja. To posredno kaže, da Hermes in Hestija nista zgolj nasprotje, ampak dvojnost istega v bivanju. In verjetno je šele v tej dvojnosti istega tisto določilo hermenevtičnega pri samem izvoru filozofije, pri čemer smo napoteni na samo poreklo govorice (*hermeneia*). Zato je zelo zanimivo, kako stalnost in gibanje v bivanju, ta govorica sveta, pride na dan ob Platonovi »etimološki« razjasnitvi Hermesovega imena v *Kratilu*, ki se ga je prepogosto zanemarjalo.

Najprej je seveda pomenljivo, da se Sokratov sogovornik Hermogenes v tem dialogu, ki govori o izvoru besed, sam okliče za Hermesovega potomca, in da izrecno zahteva od Sokrata, naj razjasni njegovo ime, kljub temu da ga je strah govoriti o bogovih.

Sokrata ob imenu Hermes navdihne: »Kajpak se ime Hermes nanaša na nekaj iz govora in to, da je tolmač ('*hermeneus*'), glasnik pa tatinski in varljiv v besedah in trgovsko spreten. Vendar je vsa ta dejavnost v govorni moči. Kot sva namreč že poprej dejala, je govoriti ('*eirein*') raba govora in to je, kakor pravi na več mestih tudi Homer, da je kdo snoval ('*emesato*'), kar pomeni iznajti. O obeh teh sestavinah tedaj, od govoriti in govor zasnovati (saj govoriti '*legein*' je '*eirein*') nam veleval zakonodavec o tem bogu, lahko rečemo tole: »Ljudje, tistega, ki je zasnoval govor ('*to eirein emesato*'), bi vi po pravici klicali '*Eiremes*'.« Zdaj pa po svoji presoji ime polepšujemo in imenujemo boga Hermesa. A tudi Iris je, tako kaže, dobila ime po '*eirein*', ker je bila glasnica.« (*Kratilos*, 407e–408b) V tem kratkem odlomku imamo pravzaprav neposredno podano definicijo Hermesa kot božanstva govorice, ki posreduje med vsem in vsakim. Tako je omenjena tudi Iris, hči Thaumata (Čuda) in Elektre (Svetlosti). Je boginja mavrice, ki veže nebo in zemljo. Kot Hermes je tudi ona hitronoga božja odposlanka. Govorica, Hermesova govorica, je *širjenje glasu*. Glas je ta, ki gre naokrog in se prenaša kot božje in človeško in kot vmesje obojega. V zvezi s tem je pomembno, da Sokrat postavi tezo o dvojnosti govorice, namreč o »gladki božji« in »kosmati človeški«, kar vključuje tudi

»bajanje« tragiške umetnosti. Hermogenesa prej podana Sokratova izpeljava imena Hermes spravi nekoliko v paniko:

»Hermogenes: Pri Zeusu, Kratilos, torej se mi zdi prav, da jaz nisem Hermogenes, saj nikakor nisem iznajdljiv v govoru.

Sokrates: Kaže tudi, da ima Hermesov sin Pan dvojno naravo, tovariš.

Hermogenes: Kako to?

Sokrates: Potemtakem je resnični del govora uglajen in božanski in prebiva zgoraj med bogovi, lažnivi pa spodaj med množico ljudi ter je grob in kozlovski ('tragikon'). Od tod namreč večina bajk in laži na področju tragike.

Hermogenes: Povsem tako.

Sokrates: Potemtakem naj bi bil po pravici tisti, ki vse ('*pan*') obvešča in venomer razgibava (*aei polon*') '*Pan aipolos*' (Pan, kozji pastir), Hermesov sin z dvojno naravo, zgoraj gladek, spodaj pa grob in kozlu podoben. In Pan je seveda, če je res Hermesov sin, govor ali govoru brat. Da pa je brat bratu podoben, sploh ni čudno. Toda, dragec, kakor sem dejal, otesiva se vendar bogov!« (*Kratilos*, 49)

Če si Hestija kot bitnost vsega in vse potiskujoče gibalo zasluži, da nastopi kot prvoimenovana, potem se tudi spodobi, da se govor o božjih imenih sklene s Hermesom kot gibanjem govorice. Kaj napenja ta lok med Hestijo in Hermesom, kaj ju medsebojno povezuje in razdvaja? To povezovanje in razdvajanje se nam razodeva v neki *blazni sili*, ki jo Platon v *Kratilu* neposredno postavi v neposredni odnos z govorico, hkrati pa tudi v razmerje s tistim demonskim in herojskim. Pri opredelitvi herojskosti, ki sledi opredelitvi demon-skosti, se Platon namreč najprej sklicuje na Erosa, nato pa na govorico:

»Hermogenes: Kaj pa naj bi bil heroj ('heros')?

Sokrates: Tega pa ni prav težko doumeti. Njegov naziv je sicer malce popačen in kaže na njegov nastanek iz ljubezni ('eros').

Hermogenes: Kako to misliš?

Sokrates: Ne veš, da so heroji polbogovi?

Hermogenes: No, in kaj?

Sokrates: Vsi so se nedvomno rodili, ker se je vdal ljubezni bodisi bog s smrtnico ali smrtnik z boginjo. Če pa še to besedo pogledaš v luči stare atiške izgovorjave, boš bolj poučen. Postalo ti bo namreč jasno, da beseda prihaja iz ljubezni ('eros'), iz katere so se rodili heroji, in zaradi oblike malce odmika od nje. In zares pravi o herojih to, da so bili prav tako modri in siloviti govorniki in dialektiki, izvedeni v postavljanju vprašanj (in v govorjenju). 'Eirein' pomeni namreč govoriti. In kakor sva pravkar rekla, so heroji, izgovorjeni v atiskem narečju tudi nekakšni govorniki in spraševalci, tako da postane rod herojev ceh govornikov pa sofistov.« (*Kratilos*, 398d)

Ta povezava herojskosti z erosom in z izvedenostjo v govorici je sprva nadvse čudna, tudi to, zakaj bi bila tako visoko postavljena večšina spraševanja. Heroje namreč povezujemo z deli, ki so jih izvršili, govorjenje pa nas bolj spominja na bahanje in podobno. Toda to, kar napravimo z besedo, je lahko najvišje delo. Postavljanju-v-delo so Grki rekli *poiesis*, kar bi lahko prevedli kot proizvajanje, v ožjem pomenu pa *poiesis* označuje pesništvo. To, da se proizvajanje zoži na pesniško zmožnost govorice, pa verjetno izhaja iz tistega erotičnega bistva pesništva, ki ga povezuje z lepoto. Pesništvo je namreč proizvajanje (iz ljubezni do) lepote, je tisto porajanje lepote, ki prihaja iz čiste ljubezni, zato pesništvo samo očiščuje. Drugič pa moramo biti pri »prevajanju« *poiesis* kot »proizvajanja« pozorni na Platonovo omembo vpraševanja kot karakteristike herojskosti, ki se verjetno pripeti zaradi bližine grških besed *eros*, *erotao* (sprašujem, poizvedujem), *eros* in *heros*. Svojstvo vpraševanja se nam nakaže, če pomislimo, da ljubezen in lepota vdreta v nas kot vprašanje, ki išče odgovor. Vprašanje ni torej le določen tip stavka, marveč sam način naše postavljenosti v biti, kolikor se nam ta sporoča in izroča v mišljenju in delovanju.

V *Kratilu* najdemo še eno pojasnitev besede *eros*: »Eros (ljubezen) pa je po tem, kar prihaja od zunaj, in ta tok ni lasten tistemu, ki ga ima, temveč je vpeljan od zunaj skozi oči; zategadelj so ga klicali po starem 'esros' od 'esrein' (teči v) ...« (*Kratilos*, 69). To, kar na ta način prihaja od zunaj, je lepota, v lepoti pa so Grki mislili samo bit kot tisto vse stikajoče–raztikajoče. Bit je to, v čemer vsako in vse sebe najde v povezavi z vsakim in vsem. Toda prav v tem, da se dotika vsega, je bit nedotakljiva ter tisto tuje, skrivnostno in začudujoče, tako da spravlja razumevanje v zadrego, kolikor ostaja nerazložljiva.

Eros je tu obravnavam kot nagovorenost po drugem, ki nam zamegli vid in zmeša glavo. Tu bi seveda lahko našli neko osnovo za trditev, da je ljubezen

80 slepa, ker nas zaslepi že s tem, da vstopa skozi oči. Eros je neke vrste obsedenost, ki sproži v nas trganje in bolečino in nas lahko povsem iztiri. V tem smislu pa je eros to, kar dopušča prizadetost od nečesa, tradicijo v smislu prenašanja biti, ki nas nastanja v prebivanju, in zato torej tudi prizadetost od zadeve biti same. Bit se razkriva po neki iztirjenosti ali pa se sploh ne, čeprav je seveda možno dajati zelo kategorične izjave o njej. Iztirjenost razodeva govorica, v kateri naj spregovarja bit, s tem da ustvarja lepoto. Tak govor je pesništvo, ki se nam vedno zdi »iztirjeno«, čeprav je njegov tir strogo določen, celo strožje od matematike, in naravnost božanski. Zdi se, da je to »zgubljanje na poti«, ki zaznamuje pesništvo in mišljenje, najlepše izpričuje Platonovo navdihnjenje ob besedi *aletheia* v *Kratilu*: »A resnica ('aletheia') – tudi ta je kakor druge – mislim, zložena; s tem izrazom je namreč izpovedano božje gibanje bitja, se pravi, da je 'aletheia' blodnja božja ('ale theia') – laž ('pseudos') pa je nasprotje gibanju; in pri tem prihaja spet do graje za to, kar je zaustavljeno in primorano mirovati, ter se vsiljuje prispodoba s spečimi ('kath/euddousi'). 'Psei' (psi, ps) pa je bil dodan in prikriva pravi pomen besede. Bitje ('on') in bistvo ('ousia') soglašata z resničnim ('alethes'), če sta ob joto (i); 'on' pomeni namreč 'ion' (idoče), a nebitje ('ouk on') spet kakor ga nekateri tudi imenujejo, neidoče (ouk ion).« (*Kratilo*, 421 b-c.)

Takšno *ale theia*, potovanje bogov, nam Platon poda v veličastnem mitu, dialogu *Fajdros*, prav ob poskusu, da prizna in dozna filozofsko veličino Erosa v širini, ki jo narekuje *aletheia*. Platonovo »pleteničenje« v *Kratilu* moramo seveda vzeti resno do tiste mere, ki si jo sam postavlja Platon z vprašanjem, ali so govor, beseda, črka zvesti posnetki tistega, kar govorijo, ubesedujejo, črkujejo, ali pa je za spoznanje tistega, o čemer je govor, beseda in črka, potrebno nekako zaobiti govorico kot posnetek? Toda kaj je pravzaprav govorica kot posnetek in posnemanje? »Če ne bi imeli ne glasu ne jezika, a bi hoteli drug drugemu stvari prikazati, ali jih ne bi poskušali, kakor sedaj mutci, pač zaznamovati z rokami, z glavo in ostalim životom?« (422E) Iz vprašanja je razvidno, da določena težnja po razlaganju obvladuje samo bistvo človeškosti. Težava je v tem, kako si razlagati samo to težnjo po razlaganju? V prav nič manj ali pa celo v bistveno večji zadregi se znajde erotična filozofska duša v prizadevanju, da bi dosegla tisto, kar jo dosega kot bistvo nečesa, o čemer Platon spregovori na začetku razpravljanja o naravi filozofa v šesti knjigi *Politeje*. Za tega, ki si iz lastne narave živo prizadeva za to, kar je, pravi Platon, da eros, ki je v taki duši, ne odneha (*oud' apolegoi tou erotos*) prej, preden se ne

dotakne narave tega, kar sleherno posamezno je, in sicer s tisto zmožnostjo duše, ki ji pritiče zajetje tega bistva, kolikor je z njim soizvorna. In s tem se zbliža in združi z bivajočo bivajočim (*Politeia*, 490b). Doseže, da se porajata um in resnica, pride do spoznanja, resničnega življenja ter samopovzdignjenja; šele tedaj preneha njegova bolečina, prej ne (*Politeia*, 490b).

Po tej opredelitvi lahko rečemo, da je eros iztirjajoča sila transcendence, ki nastopi, ko neka svetlost vdre skozi oči, kakor se to pripeti osvobodjencu v Platonovi prispodobi o votlini, in ga potem od znotraj žene, da se spoji s to svetlostjo. Očitno gre tu za neki imanentni prenos in predajo, ki nas iztrga danemu in nas prav s tem vrne k sebi. Šele obsedenost nam da občutiti sebe, daje na nek način misliti, s tem da poraja resnico in um, kakor pravi Platon. Tak eros je očitno lasten tudi pesništvu, ne le kolikor to opeva ljubezen, marveč kolikor prihaja prav iz govorice same. Magnetizem erosa je v nekem čudnem soglasju z magnetičnostjo govorice, ki nas prav tako lahko prevzame vse do božanske obsedenosti. Ta božanska obsedenost je lastna pesniški govorici, povezujejo jo z Muzami, ki poklanjajo navdih. Prav to je izhodišče Platonovega dialoga *Ion*, kjer Platon poda svojo znamenito opredelitev pesnikov kot hermenevtov, glasnikov bogov. Očitno tu meni samo muzičnost, ki je prisotna v pesniškem navdihnjenju, o *enthousiasmos*, in v »tolmačenju« pesniško navdahnjenega pri rapsodih. To tolmačenje (eksegeza, hermeneia) ne temelji niti na vednosti (episteme) niti na veščini (techne), mora pa poznati pesnikovo misel (dianoia). Od kod se naznanja tako poznavanje? Sokratov odgovor sgovorniku rapsodu Ionu je naslednji: »Tvoj dar, da izvrstno govoriš o Homerju, ni umetnost, kakor sem otodi dejal, ampak božanska sila, ki žene, prav kakor pri kamnu, ki ga je Evripides imenoval magnet, bolj znan pa je pod imenom heraklejskega kamna. Ta kamen, ne le da sam privlačuje železne prstane, temveč podeljuje tudi njim moč, da delujejo podobno kakor magnet in privlačujejo druge prstane. Tako se naredi včasih kar cela veriga železnih obročkov, ki vise drug od drugega; in vsi dobivajo privlačnost od istega kamna.« Ion seveda lahko samo pritrdi: »Tvoje besede Sokrates, mi segajo do srca in prepričan sem, da nam dobri pesniki po božjem navdihnjenju tolmačijo božje reči.« Sovre z »božje navdahnjenje« prevaja *theia moira* (göttliche Schickung). Sokrat mu sledi: In vi rapsodje tolmačite pesnike, jeli? Potemtakem ste tolmači tolmačev«. *Hermeneon hermenes*, tolmači tolmačev, je zvijačna Sokratova opredelitev poklica rapsodov. Sokrat imenuje pesnika in rapsoda tudi srednik (*ho mesos*), prek katerih bog prenaša svojo moč na človeške duše.

Morda tu ni odveč opozoriti, da oznako *hermeneus* v zelo podobnem kontekstu srečamo že pri Pindarju in Ajshilu (Agamemnon (1062). V drugi olimpijski odi (E 85–86) pesni Pindar o hitrih strelicah, ki jih ima v tulcu, in ki govorijo umevajočim (*phonaenta synetoisin*), t.j. tistim, ki jim sledijo in jih za-čutijo (gl. *syniemi*). Za cel svet (es *to pan*, Kereny 1964, 5) pa potrebujejo tolmača/ glasnika (*hermaneon*). Morda je Platon svojo rabo oznake *hermeneus* v *Ionu* povzel po Pindarju.

Skoraj odkriti zafrkanški ton, ki spremlja Sokratovo razkrinkavanje dejavnosti rapsodov, nedvomno zaostruje vprašanje hermenevtičnega vidika samega začetka filozofije, kajti ta ne more biti brezumen. In vendar spremlja filozofijo na začetku neko brezumje. Božje navdahnjenje kot osrednja tematika dialoga *Ion* je še bolj širokopotezno obravnavano v Fajdrosu. Ta dialog je izhodiščno povezan z diskusijo o Helenini krivdi za trojansko vojno. Ljubezen ni nič namernega in preračunljivega, torej razumnega, zato Heleni ni mogoče naprtiti krivde, da se je Paris pustil zapeljati od nje. Če je ljubezen slepa in nerazumna, potem si je po Sokratu ni pametno prepuščati. Vendar pa se Sokrat tudi spomni, da o se božanskem Erosu vendar ne spodobi tako govoriti. Nakar sledi naravnost neverjeten preobrat, ko se Sokrat odloči, da bo spregovori o posebnih vrstah božanske obsedenosti, o manijah izpolnjenih z entuzijazmom. Platon našteje tri dobre manije, ki jih podarjajo bogovi, dar prerokovanja (Apolon), obrede očiščevanja (Dioniz), pesništvo (Muze), da bi naposled prišel do četrte, lahko bi rekli filozofske manije, ki jo naklanja bog Eros in ta je očitno povezana s filozofijo. Sokrat poda veličasten mit o nebesnem potovanju potovanju olimpijskih bogov, kjer Zeus vodi procesijo, Hestija pa ostane doma. To potovanje je *ale theia* v najčistejšem smislu in pot do »čiste resnice«. Eros se vmeša kot ta, ki človeški duši pomaga, da prejme božanski polet in tako lahko sledi potovanju bogov (*aletheia*). S tem ko ji da krila, hkrati sproži v njej neznansko bolečino:

»Zato v duši vse vre, ko dobiva nova peresa, in kar čutijo tisti, ki dobivajo prve zobe, namreč srbenje in болоčenino na dlesnah, isto čuti duša, ki začenja dobivati perje. Vre in čuti bolečino in ščegeče jo, ko ji rastejo peresa. Kadar torej gleda lepoto dečka, sprejema vase od tam prihajajoče in izžarevajoče delce, ki se prav zato imenujejo ljubezenski dražljaji. To jo ovlažuje in ogreva; duša se oddahne od bolečine in je zopet vesela. Če pa se odloči in postane suha, se skrčijo odprtine, skozi katere poganjajo peresa, se zapro in perje ne more rasti. Peresni poganjek pa, ki je znotraj zaprt s poželenjem po ljubezni, skače kakor

žile utripalnice, sili proti najbližjemu izhodu in zbada dušo krog in krog, tako da duša besni od bolečine; kakor hitro pa se spomni na lepoto, ki jo je videla, je zopet vesela. Zaradi tega dvojnega občutja jo je groza v tem čudnem stanju in, ker si ne zna pomagati, zopet besni in ne more ne ponoči spati, ne podnevi ostati tam, kjer je, ampak iz goreče želje drvi tja, kjer misli, da bo mogla videti tistega, ki je tako lep. Ko pa ga je videla in jo je prevzela ljubezen, se oddahne, nič več je ne zbada, nič ne boli, zopet za trenutek uživa najslajšo slast. Zato ne odneha, kolikor je odvisno od njene volje, in nobenega više ne ceni kakor tistega lepega, ampak pozabi na mater in brata in na vse tovariše ter ji je vseeno, če pride zaradi malomarnosti premoženje na nič. Ne meni se za navade in za spodobnost, s čimer se je prej ponašala; vse to prezira in je samo pripravljena služiti in ležati pred nogami tistemu, ki je predmet njenega hrepenenja; zakaj razen tega, da jo obhaja nekak sveti strah pred njim, ki je lep, vidi v njem tudi zdravnika za najhujše boli. (*Fajdros*, 38–39)

Eros je *vzdraženost* človeškosti sploh. Bogovom ta vzdraženost ni potrebna. Je pa sama nekaj božanskega, kolikor nam razodeva *draž* kot tako, ki vbuja občutek, da bi pred njo pokleknili »In če se ne bi bal očitka, da je preveč blazen bi ljubljencu daroval kakor božjemu kipu in bogu.« (*Fajdros*, 37). Če se hočemo spustiti v tu obravnavano razsežje, potem je ključna Platonova opredelitev, da se duša, ki ni uzrla draži gledanja na *aletheia*, resnico, ne more vzdražiti kot človeška. Duša je prav spričo te vzdraženosti od draži človeška oziroma v tej meri lastna človeškemu, da ga vzdraži do božanskosti. Tisto, kar tu posebej izstopi v tem merjenju-draženju človeškega in božjega je ta *razlika*, ki daje lik in obliko enemu in drugemu oziroma božjemu kot enemu in človeškemu kot drugemu. Bog je lahko eno v enem, človek pa je drugo v drugem, ki je v razmerju do tega enega kot onega drugega. Človek in bog sta v istem razmerju, vendar kot eden in drug. Gre za razmerje v razkrivanja biti, v *aletheia* kot *aletheia* in *a-letheia*. Platon posebej nam posebej naslika prizadevanje duše, da bi se dvignila na *to aletheias pedion*, poljano resnice: »S te poljane dobiva najplemenitejši del duše sebi primerno hrano; to hrano zahteva narava peruti, s katero se duša dviga. Je tudi zakon Adrasteje: vsaka duša, ki je spremstvu boga zagledala nekaj tega, kar je resnično, ostane do drugega kroženja brez boli in če more to zmeraj doseči, je tudi vedno brez nevarnosti. Če pa mu ne more slediti in ničesar ne vidi, ampak jo zadene kaka nezgoda ter postane pozabljiva in nespretna, izgubi peruti in pade na zemljo« (*Fajdros*, 34) Poljana *Aletheie* je tu omenjena skupaj z *lethe*, pozabo (o poljani *Lethe* sicer Platon pripoveduje v mitu o Eru v *Politeji*).

Tu seveda nastopi vprašanje kot *kdo* in v *čem* se razkriva človek po silnem vzdraženju erosa, ki vstopa med ene in druge, ki pravzaprav iz svoje sredine šele vzpostavlja razliko enega in drugega? Očitna je *prav taka* dvojnost in razdvojenost med človeškim in božjim med nebesnim in zemeljskim duhovnim in čutnim, med dušnim in telesnim, med telesnim med moškim in ženskim, med resnico in videzem, torej dvojnosti in razdvojenosti, ki nenazadnje pomeni *razliko biti same* kot jo posreduje eros. Vse to pa bistveno zadeva filozofijo v njenem temeljnem prizadevanju (*philia*), ki hkrati izkazuje njeno hermenevtično poreklo, kolikor naj je razlika biti *posredovana*. Ravno to posredovanje pa je veliki problem, saj je razlika lahko razlika le kot *neposredna*. Ali pa je razlika razločna po tem, kar v njem posredovanju ostaja neposredovano? Toda to, kar tako ostane, se ne nahaja neznano kje za njo, marveč *je* prav ona sama in ji v tem smislu Grki rečejo *aletheia*. Kdo je potem človek kot njen srednik in glasnik?

Eros v povezavi s tem vprašanjem in vprašanjem smisla filozofije nastopi kot posebna tema razgovora v *Simposionu*, gotovo najlepšem Platonovem dialogu in morda najlepšem filozofskem besedilu sploh. Prav zanimivo je, kako je bil ta dialog doslej malo upoštevan pri vseh tistih, ki so obravnavali začetke hermenevtike v grški misli. Prej omenjena razdvojenost, ki izstopi v zvezi z erotičnim razumevanjem človeškosti, je tu zajeta v mit o *hermafroditski* naravi prvotnih ljudi. *Herma-phroditos* je ime Hermesovega in Afroditinega sina, ki se je po naredbi bogov združil z nimfo v eno bitje. Kot nam pripoveduje Platon v *Simposionu*, je Zeus prvotne androgine zaradi objesnosti razsekal na dvoje ter jih potem iz usmiljenja spet omogočil spolno združitev v eno, vendar šele kot dvoje v enem: »Tako dolgo je torej že, odkar živi v človeku Eros, ki neti v srcih medsebojno koprnjenje, ki spaja prvotne bitnosti, ki dela iz dvojega eno in zdravi človeško naravo. Sleherni izmed nas je sam zase samo ena plat človeka, ker smo prerezani na dva kosa kakor kambala. In sleherni nenehoma išče ustrezno svojo polovico.« (*Simposion*, 191 c-d) Eros je tu preprosto označen kot »hlepenje po celoti«, (194 e). Vsekakor si celote tu ne smemo predstavljati substancialno, kar velja tudi za telesnost. Celota je tu mišljenja z ozirom na tisto, iz česar človek jemlje svoje poreklo, to pa je po Platonovih besedah iz Fajdra *aletheia*. Celota je dejavnost izpolnitve človeškosti, pri kateri Eros sodeluje hkrati kot celitelj in ranitelj. Tako postane tehtno vprašanje, kaj je Eros kot ta (so)delujoča sila v pogledu izpolnitve človeškosti, ki ga Platon tudi sam izrecno postavi v *Simposionu* (206 b 1).

Z razgrnitvijo tega vprašanja se je podrobneje ubadal Hartmut Buchner v svoji študiji *Eros in Bit. Razmišljanja ob Platonovem Simposionu*, kjer skušal pokazati, da je Platonovo dojetje erosa v najtesnejši povezavi z njegovim razumevanjem razkrivanje biti v lepem in dobrem. Da bi se življenje ohranjalo v lepem in dobrem je potreben eros, ki šele omogoča izpolnitev biti. Za naše razpravljanje pa je posebej pomembno, da Buchner motri dejavnost erosa v kontekstu »Überlieferung«, izročila, predaje, tradicije, kot za in ob-drževanje v biti in njeno prenašanje, kot prebivanje. »Überlieferung« je kot *težnja prenašanja* hkrati *želja prestopanja*, ki se nikoli ne ustavi in sega do večnosti, ne da bi pri tem presegla čas, marveč kaže v razliko večnosti in časa, in v to, kar traja in vztraja vmes kot tisto dobro in pravo.

Eros kot želja po trajni posesti dobrega (*Simposion*, 206 a), pri čemer je treba biti pozoren, da je eros prisoten v slehernem človeškem ravnanju, se tako izkazuje v prenašanju tega dobrega s človeka na človeka v smislu samega omogočanja človeškosti. Zato Buchner povsem ustrezno razloži eros kot dogajanje človekosti (*Eros und Sein*, 131). Eros je potemtakem tradicija človeškosti kot sama v sebi dogajajoča se transcendenca in zato »transcendentalna svoboda«. Oznake »tradicija«, »transcendenca«. »transcedentalno« so tu seveda rabljene »pogojno«, tako da pokažemo v sam njihov izvor, s tem pa tudi v hermenevtično poreklo filozofije kot transcendentnega dogajanja transcendentne svobode. Tu najde svoj temelj ali pa breztemeljnost Platonov nauk o ideji dobrega, ki se ga dotakne tudi Greisch v prej omenjenem razpravljanju o hermenevtiki in metafiziki, pri čemer pa tudi on, tako kot že mnogi pred njim povsem preskoči ključno hermenevtično določilo erosa v *Simposionu*, ki ga poda Diotima v svojem govoru. Diotima počasti Erosa kot velikega demona, ki se tako kot vse demonsko nahaja sredi med bogom in umrljivim. Ko jo Sokrat povpraša, kako moč le ima, mu Diotima odgovori: »Da vzdržuje zvezo med bogovi in ljudmi: da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi. In ker stoji na sredi med obojimi, prepenja brezno, ki zija med njimi, ter povezuje tostranski in onostranski svet v zaokroženo celoto.« (*Simposion* 202d.) Eros prejme svojo osrednje določilo v *hermeneuein* in *diaporthmeuein*, oznanjevanju in prenašanju ter ... *en meso de on amfoteron, sypleroi hoste to pan auto hautō xyndestai*, ta drugi del določila je pri Sovretu zelo poljubno preveden; Platon pravi, da je eros, s tem ko je »sredi med obojimi, izpolnjuje tako, da se celota povezuje v sami sebi«. Toda tudi ta prevod pove malo, če se ne zavemo, da gre tu za izpolnjevanje celote *aletheia*, kar je v Sovre sicer poljubnem prevodu celo nekako naznačeno. Za

vpeljava hermenevtičnega erosa in izhodišče filozofije kot ljubezni do modrosti je nadalje pomembno, da je, sledeč Platonovi opredelitvi, *Eros kot srednik sam filozof* »Stoji sredi med modrostjo in nevednostjo. Stvar je namreč taka, da noben bog ni filozof in si ne prizadeva, da bi postal moder, ker že je. Prav tako nikdo drug ali ni moder ne išče modrosti. Pa tudi nevedneži ne iščejo modrosti in si ne želijo biti modri: zakaj to je ravno slabo pri nevednosti, da je človek, ki ni ne lep ne dober, nerazumen in zadovoljen sam s seboj. Tak domišljavec ničesar ne pogreša zato tudi ne čuti želje po tem, kar misli, da mu ne manjka.« (*Simposion*, 203e-204a.)

Na to, kdo so filozofi, bi po Diotiminem zagotovu znali odgovoriti celo otroci: »Tisti, ki stoje med obojimi. In med njimi je Eros. Modrost sodi med najlepše reči, Eros pa je ljubezen do lepega: zato mora nujno biti filozof, to je ljubitelj modrosti, a kot tak stoji med modrostjo in nevednostjo. Tudi temu je vzrok njegov rod: saj je sin modrega in bogatega očeta pa nevedne in siromašne matere.« (*Simposion*, 203e-204a.) Ta opredelitev je podana v povezavi z zgodbo o rojstvu Erosa na praznovanju Afroditinega rojstnega dne, kjer je Penija, boginja bede, zapeljala Porosa, boga obilja, tako da je Eros prevzel lastnosti enega in drugega, po materi je neveden in siromašen po očetu pa moder in bogat. Šele to nasprotje, ta dvojnost, to protislovje uboštvu in bogastvu nam kaže globino in površino, ožino in širino in to pove transcendenco grškega prenašanja (tradicije) razkrivanja biti, ki ga daje razumeti hermenevtični eros in sicer tako, da se je v ne da docela razložiti. Celota razkrivanja (*aletheia*) ni nikoli razkrita celota. Pri tem ni pomembna nasprotnost, dvojnost in protislovje, marveč to, kar se odpira vmes in spravlja v temeljno gibanje, tj. postaja govorica, poudarjeno govorica filozofije. Kajti govorico filozofije očitna nastopa le med ljudmi in seže do sredine, ki razločuje ljudi in bogove, ne da bi jih kot sredina kdajkoli ločila – oboji so razgovor v celoti razkrivanja biti, kar vemo edino iz posredovanja sredine.

Hermenevtični značaj erosa in s tem filozofije kot ljubezni do modrosti je posredovanje med umrljivim in neumrljivim, med božjim in človeškim, med nevednostjo in vednostjo, pri čemer je ključno samo mesto v sredini, lahko bi rekli doseganje same te sredine, ki daje misliti. Hermenevtično poreklo erosa kot tradicije filozofije v doseganje človeške mere v merjenju z bogom se pokaže na podlagi mesta v *Simposionu*, kjer Sokrat razvije misel, da je celo pri posameznem bitju opaziti premenljivost v istovetnosti, ki ne velja le za telo, »isto

velja tudi glede duš: navade, nazori, mišljenje, želje užitki, skrbi in strahovi – nič tega ni v istem človeku venomer isto, temveč eno nastaja, drugo prestaja. Še bolj čudno pa je, da nam celo vednosti ne samo v splošnem prihajajo in prehajajo in torej nikar po znanju nismo nikoli isti, temveč da je tudi sleherna posamezna vrednost pod vplivom premene. Kar imenujemo namreč premišljevanje, ni nič drugega kakor usihanje vednosti; vednost upada po pozabljenju, premišljevanje pa ustvarja namesto ugaslega spomina novega ter obvaruje znanje, tako da ostane na videz isto« (*Simposion*, 207e-208a). V dokaj svobodnem Sovretovem prevodu nam uide ključna beseda *melete* za premišljanje, kakor tudi *episteme* za vednost in znanje ter *poiesis* za oblikovanje tistega novega, ki ohranja in obvarja ne le vednost, marveč živeče sploh, kolikor ga obvladuje nenehna spremenljivost nastajanja in minevanja. *Melete* je tu potrebno razumeti v smislu eksistencialnega ustrojstva *skrbi iz Biti in časa*, ki tvori tudi intencionalno ustrojstvo mišljenja kot menjenja, pomenjenja in spominjanja. V tej *melete*, ki prek mneme prihaja v razmerje do *episteme* na način *poiesis* je namreč vsebovana *tradicija* v območju tega, kar nakazuje *aletheia*. Vemo, da se pomen besede »poiesis« prenesel s področja »narave«, ki v sebi nosi princip gibanja, na ustvarjanje človeka. V resnici gre tu za veliko več kot običajen prenos, gre za pre-nos kot tradicijo v najboljšem smislu *zgodovinskosti*, ki odpre tudi in predvsem naravo. Ta odprta-odpirajoča »narava« (*chaos*) je eros in je – človekost.

Povezava hermenevtičnega erosa s *poiesis* je v *Simposionu* tako rekoč mimgrede vpeljana s tem, ko Sokrat opredeli *poiesis* kot »sleherni vzrok za prehajanje iz nebivanja v kakršnokoli bivanje« (*Simposion*, 205b). V ožjem pomenu pa, kot poudari Sokrat, s »poiesis« menimo pesništvo. Prav tako govorimo v splošnem in posebnem smislu o erosu. Eros posebej nastopa v stanju zaljubljenosti, v splošnem pa je »veliki in zvijačni« eros »skupni imenovallec vsega poželenja po dobrem in po blaginji (205d) Kot ta »želja po trajni posesti dobrega« je eros ljubezen do »ploditve in porajanja v lepem« (206) in »teženje za nesmrtnostjo«. To stopnjevano opredelitev erosa lahko seveda označimo kot »metafizično« in celo kot »metafizično potrebo«, vendar moramo pred tem imeti pred očmi sopripadnost ali celo soslišje erosa in *poiesis* in premisliti kaj so »dobro«, »lepo« in »eno« kot transcendensi, še preden ju ponižamo v »metafizični kategoriji«. Da pa se tu dejansko naznanja neko izhodišče in hod metafizike, kaže znana Aristotelova opredelitev prvega gibala iz XII. knjige *Metafizike* (1072b), ki giblje kot *eromenon* (ljubljen).

Hermenevtično izhodišče »metafizike« se pokaže, kolikor ostajamo v okviru Platonovega opredelitve transcendensov enega, dobrega in lepega, se pravi transcendence biti (*epeikeina tes ousias*), kot *razpoka* v govorici, podrobneje v govorici filozofije, ki je v Faidrosu razvita v okviru ločitve med retoriko in dialektiko. Ta ločitev zagrne izvorno sopripadnost mišljenja in pesništva in njun sovpad v govorici, ki je podan v spominjanju na celoto *aletheia*. V luči oziroma soncu tega spominjanja bo Plotin v očitnem opiranjju na platonsko metaforiko podal tudi oznako *psyche hermeneutike*, ki vzajemno posreduje med inteligibilnim in zemeljskim soncem (*Eneade* 4,3, 11, 14–21).

Izhodišče »metafizike« pričnemo dojemati šele, ko se ovemo, da imata filozofija in poezija v skladu s svojim poreklom v hermenevtičnem erosu isti izvor. Čeprav se njuna tokova razločujeta, se vendar nikoli ne povsem ločita. Sta le primera stopnjevanja, tj. dvigovanja in spuščanja glasu v govorici? Mar ni, upoštevajoč Platona ali pa na drugi strani Nietzscheju to stopnjevanje zgolj uglasitev v razmerje, preko katerega stopita v pogovor z ene strani božja in z druge strani človeška govorica? In mar ni zato merodajen pesnik možnosti tega razgovora Hölderlin, ki v nekem zasnutku nedokončane pesmi, pravi: »Mnogo izkusil je človek. / Nebeščanov mnogo poimenoval, / Odkar smo pogovor odkar smo pogovor in poslušati moremo drugi od drugega«?

Morda je vse, kar mora danes storiti filozofsko mišljenje zbrano v tem, da ostane v mejah govorice s tem, da misli na to razmejitev človeškega in božjega. Hermenevtika je mišljenje v govorici, s tem pa ne le, da ni »ima« tradicije marveč je ta tradicija sama v svojem zgodovinskem dogodevanju.

Merjenje med človekom in bogom se dogaja v razmerju do celote, s čimer je mišljeno izkustvo *aletheia*, ki ga Platon poskuša dojeti predvsem preko mitov oziroma preko izkustva *mythosa* kot govorice. Šele na podlagi spomnjenja na poljano *aletheia* nastopi pri Platonu stavčno razmerje do resnice in s tem »problem«, kdaj je logos (govor, izjava, stavek, sodba) resničen. Šele v tem se pojavi um kot veliki postavljalet in sestavljalet resnice. Ta situacije ni izpričana le pri Platonu, ampak ravno tako pri Aristotelu, ki prav tako izhaja iz tistega, kar duša pomni kot *aletheuein*, kot razkrivanje. Relevantno mesto o tem najdemo v 6. knjigi *Nikomahove etike* in v spisu *Peri hermeneias*. *Aletheuein* tu nikakor ne moremo obravnavati zgolj kot razsojanje glede na resnico ali kot izrekanje oziroma neizrekanje resnice, marveč kot razkrivanje v govorici, ki prireka (*kataphanai*) in odreka (*apophanai*) v načinu biti same. *Aletheuein* je, kot

ustrezno izpričuje 6. knjiga *Nikomahove etike* povezano s t.i. dianoetičnimi vrtilinami; Aristotel jih našteje pet : *sophia*, *nous*, *episteme*, *phronesis* in *techné* (*Nikomahova etika*, 1139b). Tu ne najdemo le osnovo za delitev celotnega polja znanosti v teoretične, praktične in poioteične, marveč hkrati tudi osnutek za to, kar Aristotel izbere za prote philo-sophia, prvo filozofijo (prote philosophia). Pri poudarjanju ekskluzivistične »teoretske narave« prve filozofije ne smemo pozabiti, da Aristotel misli *philo-sophia* iz »naravne naravnosti« tiste »težnje«, ki jo označuje grška beseda *philia* in ki jo prevajamo z nagnjenostjo, naklonjenostjo, ljubeznijo in prijateljstvom.. Tako Aristotelovo razmišljanje o *philia* v *Nikomahovi etiki*, ustreza prej podanim Platonovim premišljanjem o Erosu. Če je Platonov eros entuzijastičen, lahko rečemo, da je Aristotelova *philia* sinestetična. Aristotel namreč poda hermenevtično bistvo *philia* je prav ob vpeljavi koncepta *synaistheisis*, soznavanja, ki je soroden s *syneidesis*, s *s-vestjo*. Bit je zaželen tistemu, kdor se zaveda, da je dober, kajti takšna zavest je že sama po sebi prijetna. Zato se mora vsakdo sozavedati, da je takšen tudi njegov prijatelj, to pa se da doseči le ob sožitju, tj. le ob skupnih razgovorih in razmišljanjih. Zakaj pri ljudeh je treba pod 'sožitjem' razumeti razgovarjanje, ne pa – tako kot pri živini – pašo na istem pašniku.« (*Nikomahova etika*, 292.) Daljnosežnost Aristotelovega poudarjanja prijateljstva in druženja v filozofiji na podlagi odprtosti za razgovor, kaže njegova opredelitev človeka kot *politikon zoon* v *Politiki*, ki sledi iz tega, da je človek »edino živeče, ki mu pripada govor (logos)«: »Medtem ko je glas (*phone*) znamenje (*semeion*) bolečine ali ugodja, in ga zato najdemo tudi pri drugemu živečemu (do tod namreč seže njihova narava, da zaznavajo bolečino in ugodje in to lahko drug drugemu naznanja (*semainein*), pa govor (*logos*) lahko razkriva kaj je koristno in slabo, kaj je dobro in zlo. Ljudem je namreč v primerjavi z drugim živečim lastno, da jim edinim pripada zaznava dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega.« (*Politika*, 1253a). Ta ugotovitev izdaja neko dojetje glasu, po katerem ga ni mogoče izenačevati z zvokom. Glas se širi kot govorica, glas sam je lahko dober ali slab, glas lahko pomeni soglašanje ali nesoglašanje z nečim, glas lahko razodeva uglašenos ali razglašenos. Glas je, hermenevtično vzeto, *eros* in *philia*, in to morda še neprimerno bolj kot telesnost, ki jo uglaša kot glasbilo.

Na to širino dojetja glasovnosti je treba opozorili v povezavi z znano Aristotel o *hermeneia* v spisu *O duši*, češ da je ta zavoljo »življenja v dobrobiti«, *eu zen* (420b), pri čemer so v istem združeni *oglašanje*, *naznanjanje*, *pomenjanje* in *prikazovanje*. Tu skorajda ni mogoče prezreti sorodnosti s Platonovo določitvijo erosa iz *Simposiona* kot želje po stalni posesti dobrega. *Eu zen* je

bitno razseže življenja, zato ni nikoli zgolj človeški dosežek, marveč dar. Kot tako zadeva človeško prizadevanje. Govorica, darežljivost biti, je človeku »dana«. Govorica se bitno podarja kot pre-daja, ki je dejavna kot dobro, ki ga prenašata *eros* in *philia*, s tem da ju prenašamo v *pathos*-u. V tem je temeljno izročilo eksistence, iz katerega prihaja tisto sporočilo, ki eksistencialno spravlja na pot filozofijo. Toda hkrati jo tudi, kot smo uvodoma naznačili, pripravi do tega, da ostane brez izročila in da jo eksistencialno nič več ne nagovarja.

Kolikor lahko rečemo, da je hermenevtika je brez tradicije, potem to ne zadeva njene preteklosti, marveč sedanjost. A tudi v tem primeru ta »brez« vseeno kaže na neko »pozitivnost«, kolikor je ne razumemo iz tega, kar lahko predpostavimo in razstavljamo in kolikor se nam izročilo ne sporoča le iz tistega, kar lahko poljubno naročimo. Že če se pustimo nagovoriti zgolj od tega, kar daje razumeti to brez-razumevanje, se nam ponudi nerazložljivo bogastvo tistega, kar se zdi najubožnejše od vsega. Kaj bi v dobi tehnostne produkcije lahko bilo to še drugega, kakor govorica, poudarjeno govorica sveta. Če je bila hermenevtika nekdanj pri Schleiermacherju, svoji tradiciji primerno, določena kot razumevanje govora drugega, potem je nemara v tem ubožnem času njen smisel ta, da razume govorico kot to edinstveno drugo, v katerem je vsak zase drugačen.

LITERATURA:

- Aristotel: *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana 1964.
 – *O duši*, prev., uvod in kom. V. Kalan, Ljubljana, 1993
 – *Metafizika*, prev., uvod in kom. V. Kalan, Ljubljana 1999.
 – *Aristotle, in twenty-three volumes*, London 1961 sl.
 Buchner, H.: *Eros und Sein*, Bonn 1965.
 Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1914 in sl.
 – »Nastanek hermenevtike«, prev. A. Košar, *Phainomena* VII/ 25–26, Ljubljana 1998 str. 251–279
 Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987sl.
 – *Izbrani spisi*, Ljubljana 1999.
 Heidegger, M.: *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995.
 – *Bit in čas*, Ljubljana 1997.
 Jaeger-Hasso, H. E.: »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18, 1974, str. 35–84.
 Kerényi, F. K.: »Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik«, v: *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*, Zürich 1964, str. 42–52.
 Mayr, F. K.: »Der Got Hermes und die Hermeneutik«, *Tijdschrift voor Filosofie* 30, 1986, str. 525–635.

- Pindar: *Oden*, übersetzt und herausgegeben von E. Dönt, Stuttgart 1986.
 Platon: *Ion*, prev. A. Sovre, dod. k prevodu *Odiseje*, Ljubljana 1951 in v: *O pesništvu*, ur. K. Gantar, Ljubljana 1963, str. 21–34.
 – *Simposion in Gorgias*, prev. A. Sovre, Ljubljana 1960.
 – *Protagora*, prev. J. Kastelic, Maribor 1966.
 – *Faidros*, Maribor 1969, prev. F. Bradač, Maribor 1969.
 – *Sofist*, Maribor 1980, prev. in predgovor V. Kalan, Maribor 1980.
 – *Kratilos*, prev. M. Tavčar, Maribor 1980.
 – *Država*, Ljubljana 1995, prev. J. Košar, Ljubljana 1995.
 – *Sämtliche Werke*, Frankfurt/M – Leipzig 1991.
 Otto, W.: *Theophania*, Frankfurt/M. 1975.
 Otto, W.: *Grški bogovi*, Ljubljana 1999.
 Stoll, V. H.: *Grška mythologija*, Novo mesto 1887.
 Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1865

DUŠA IN RESNICA: DUŠA MED VARATI SE (APATASTHAI) IN BITI V RESNICI (ALETHEUEIN)

K Aristotelovi teoriji domišljije (φαντασία)*

Τὸ δὲ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί.

Zmota se vedno nahaja v povezovanju.

O duši, 430b1-2.

Ὁρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας,

Želne zmožnosti ne more biti brez domišljije.

O duši, 433b28-29.

V tem predavanju bom skušal prikazati nekatera vprašanja, ki zadevajo odnos med dušo in resnico. Sovisnost med dušo in resnico oz. bitjo je na enkrat način izrazil Platon v svojem dialogu *Faidros*: οὐ γὰρ ἢ γε μήποτε ἰδουσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα. ... παῖσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον. »Duša, ki ni nikoli

* Ta razprava je drugi del referata »Duša in resnica: duša med ἀπατᾶσθαι in ἀληθεύειν, K Aristotelovi teoriji volje (ὄρεξις) in domišljije«, ki je bil predstavljen na VIII. mednarodnem kolokviju Centra za višje raziskave na področju fenomenologije pri Karlovi Univerzi v Pragi in Akademiji znanosti Češke republike, na temo »LOGOS – ALETHEIA – PRAXIS, Heidegger tolmači Aristotela«, Praga, 10–12. maja 2001. Razprava je nastala v okviru raziskovalne teme »Aristotelova filozofija in hermenevtična fenomenologija«, ki poteka v okviru programske skupine »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, podpira pa jo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

videla resnice, se namreč ne more vseliti v to našo človeško podobo... Kakor smo rekli, je vsaka človeška duša po svoji naravi gledala resnično bit, sicer bi ne prišla v to živo bitje» (Phdr., c. 249b5 in 249e-250a).¹

Človek je bitje, ki je v odnosu do bivajočega kot takšnega. Toda bivajoče se mu ne bi moglo kazati, če ne bi on že vnaprej vedno uvideval biti. Duša »se hrani« (τρέφεται, Phdr. 247d) ob pogledu na resnico ter ob zrenju biti (ἡ τοῦ ὄντος θέα, 248b).

Tudi Aristoteles utemeljuje pomen psihologije ravno z napotilom na odnos duše do resnice: »Videti pa je tudi, da poznavanje duše prinaša pomembna spoznanja k celokupni resnici (πρὸς ἀλήθειαν ἄπασαν) še zlasti pa k proučevanju narave (πρὸς τῇ φύσιν)« (O duši, 402a4-6). Dušo je Aristoteles imenoval bit, bivanje, bivajočnost, οὐσία, εἶναι, prav ta bit pa je vzrok biti živih bitij: »Duša je namreč v nekem smislu počelo živih bitij, ἀρχὴ τῶν ζώων« (402a6-7).

Sicer je lahko reči, da tu Aristoteles govori le o odnosu med resnico in naravo oz. bitjo, ne pa o človekovem odnosu do biti. Še več, zdi se, da je Aristoteles v razpravi o duši načeloma izključil vsako etično ali socialnopsihološko smer vpraševanja; po njegovih lastnih besedah so namreč prejšnji filozofi raziskovali pretežno »samo človeško dušo« (402b4). Toda to ne pomeni, da se je Aristotelova psihologija zaprla za antropološko razsežnost vprašanja o duši. Aristoteles je hotel samo poudariti, da vprašanje po duši presega moralčno presojanje.

Z druge strani pa njegova teorija duše ni samo zadeva znanosti o naravi, kajti vprašanje o duši zadeva celotno resnico, ἀλήθειαν ἄπασαν (402a4). Teorija duše prekoračuje področje določene posamezne znanosti, ker človek s svojo dušo odkriva vse načine biti: odkriva živo v razliki od neživega ter različne oblike življenja. Zato proučevanje duše spada v področje prve filozofije, ἐν πρώτοις (402a4).

V svojih predavanjih »Uvod v fenomenološko raziskovanje« je Heidegger menil, da je že prevod naslova Περὶ ψυχῆς – »O duši« – lahko že vir nespo-razuma, ker za Aristotela zaznavanje, mišljenje in hotenje niso doživljaji. Tako

¹ Ta odlomek je interpretiral Heidegger v svojih razlagah Nietzscheja; Heidegger, 1961, I, str. 223.

Heidegger takoj anticipira naslednjo določitev Aristotelove knjige *De anima*: »Περὶ ψυχῆς ni psihologija v modernem smislu, temveč obravnava o biti človeka (oz. o živeči biti sploh) v svetu«.² Zato je Heidegger Aristotelov naslov opisno prevajal kot »O biti v svetu« (17, 293). V taki perspektivi zaznavanje, mišljenje in hotenje niso doživljaji, temveč »načini tubiti živečega bitja v svojem svetu«.³ Ta uvid je ostal za Heideggra merodajen tudi še v njegovi interpretaciji Nietzscheja: »Razprava O duši ne vsebuje psihologije, tudi ne biologije. Ta razprava je metafizika živega, h kateremu spada tudi človek«.⁴ Zaradi tega spis o duši v predavanjih »Temeljni pojmi antične filozofije« (poletni semester 1926) pojmuje kot »ontologijo življenja in tubiti«.⁵

V svojem tolmačenju Aristotela je Heidegger posebej izpostavil, da je za Aristotela znanost in spoznavanje samolastna duševna drža, hexis, ki ima za svoj cilj resnico, ἀλήθεια. Heidegger je prvi spoznal in pripoznal načelni pomen pravilne interpretacije smisla resnice, ἀληθές - ἀλήθεια tako za razumevanje grške filozofije kakor tudi za razumevanje duše in duševnih fenomenov.⁶ Izvajanje spoznavanja se grško imenuje ἀληθεύειν. Heidegger te besede najprej ni hotel prevesti, temveč samo razložiti: »ἀληθεύειν pomeni: biti odkrivajoč, dvigniti svet iz zaprtosti, iz zakritosti. In to je način biti človeške tubiti.«⁷ Resnica je sicer značilnost bivajočega, kolikor nam prihaja nasproti, »toda v samolastnem smislu je resnica vendarle neko določilo človeške biti same« (GA 19, 23). Tako je Aristotel v *Nikomahovi etiki* programsko naštel pet načinov dostopa do resnice: »Recimo, da je pet zmožnosti, na osnovi katerih se duša po trditvi ali zanikanju dokoplje do spoznanja resnice, in sicer: umetnost, znanje, pametnost, modrost in razumnost, τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς« (1139b15-17). Heidegger je prevedel interpretativno: »Naj bo tedaj pet načinov, v katerih človeška tubit kot izrekanje in odrekanje odpira bivajoče, ἀληθεύει. In to so spoznati-se-na ..., znanost, obzirnost – uvid, razumevanje, dojemajoče menjenje.«⁸

² Heidegger 1994, str. 6; HGA 17 je podlaga za § 7 Biti in časa.

³ Ibid. str. 293.

⁴ M. Heidegger 1961, str. 66–70.

⁵ Heidegger, 1993, HGA 22, str. 185sl.

⁶ Heidegger, 1989, str. 255 in 1996, str. 31.

⁷ Heidegger 1992, HGA 19, 17.

⁸ Heidegger, 1993, HGA 19, str. 21; prim. tudi Heidegger 198, str. 255 in 1996, str. 30.

Kadar gre za to, da naše življenje poteka v resnici (ἀληθείᾳ), tedaj za človeško bivanje nista odločujoči samo znanost in spoznanje. Tako more neobvladani človek vedeti, kaj zapoveduje mišljenje, pa vendar deluje po svoji želji, κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν (O duši, 433a2), z druge strani pa se more zgoditi, da tisti, ki ima medicinsko znanje, ne zdravi, kajti za uresničevanje razumskih zmožnosti (δυνάμεις μετὰ λόγου, Metaph. Θ 2) oz. za delovanje na osnovi znanosti, ποιεῖν κατὰ ἐπιστήμην (O duši, 433a5) ni vedno odločujoč znanstveni habitus kot tak, temveč nekaj drugega poleg znanosti, to je hotenje ali odločitev, ὁρεξὶν ἢ προαίρεσιν (Metaph. 1048a11).

Za dogajanje človeškega življenja, kakršno bi moglo potekati v resnici in ne v zmoti in zablodi, je po Aristotelu volja prav tako odločilna kakor zaznava: »Tri zmožnosti so v duši, ki so odločujoče za delovanje in resnico: zaznava, um in hotenje, τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ κύρια πράξεις καὶ ἀληθείας, αἰσθησις νοῦς ὁρεξίς (Nikomahova etika, VI 1, 1139a17-19). Če hočemo imeti v vidu celotno dušo, jo moramo dojeti kot sestav uma in želje. Kakor je vsako živo bitje sestavljena bitnost, ki jo sestavljata telo in duša, tako človeško dušo sestavljata dve zmožnosti in drži, ki ustrezata razumnemu in nerazumnemu delu duše, to sta um (νοῦς) in želja.

Na področju kontingence (νοῦς, 433a30) imamo zdaj očitno dve gibali, željo in um. Domišljijo ne moremo šteti za posebno gibalo, ker je domišljija oblika mišljenja. Toda mnogi ljudje mimo znanosti, παρὰ τὴν ἐπιστήμην (433a10) sledijo fantaziji. Živeti v domišljijah je živeti v sanjah (433a 11 in Metaph. 980b26). Prav to je vzrok zmote. V spisu O duši je kot nasprotje znanosti postavljena prav prevara in zmota, pseudos in apate: »zmota in znanost se nanašata na isto in na nasprotja v istem« (427b5).

Kako je mogoče, da človek ne ravna v skladu z znanostjo in da celo večino časa preživi v zmoti (427b1)? V razpravi o duši Aristotel razlikuje dva načina bivanja znanosti: znanost v možnosti, kot dynamis ali hexis na eni strani, in dejansko znanost, ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη, ki je ista kakor stvar (430a20). Nekaj je imeti znanost kot hexis in biti znanstvenik po svoji usposobljenosti, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες, nekaj pa je biti κυρίως ἐπιστάμενος (417a29). Kakor so različne stopnje znanja, tako so tudi različne vrste zmote, apate.

O znanosti, zmoti in prevari je govor v obsežnem 21. poglavju II. knjige Prvih analitik (B 21, 66b18-67b26). Ne da bi se spuščali v sistematično interpretacijo tega poglavja, naj izpostavimo samo to, da tu Aristotel razlikuje tri vrste znanosti: »Vedeti se reče na tri načine«, τὸ γὰρ ἐπίστασθαι λέγεται τριχῶς: Znanost je lahko splošna, ἡ καθόλου ἐπιστήμη, to je splošno vedenje o stvarih in posamezna ali specialna znanost, ἡ οἰκεία ἐπιστήμη, ki je vedenje o stvari in o posameznem κατ' ἑκάστον.⁹ More se zgoditi, da imamo o nečem vedenje nasploh, ne pa o konkretnem primeru: recimo vedenje o neki bolezni, ne pa o tem, ali ima nekdo res to bolezen. Poleg tega je mogoče, da imamo neko vedenje samo kot možnost, ne pa kot dejansko uveljavljanje znanosti, ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη. Tem vrstam znanja ustreza tudi prav toliko vrst zmote in prevare: ἀπατασθαι τοσαυταχῶς (67b5). Mišljenjski akti, v katerih se odvija to gibanje med zmoto in resnico se imenuje domnevanje ali predpostavlanje, ὑπολαμβάνειν. Te oblike znanja in zmote nastopajo tako v matematiki kakor v etiki, tj. v našem pojmovanju dobrega in zlega.

V Metaph. Theta 10 je prav tako postavljeno vprašanje odnosa med resnico in zmoto, ἀληθεύειν in ψεύδεσθαι (1051b15) ter med doseganjem resnice in izrekanjem resnice ter med biti v zmoti ali varati se, ἀπατηθῆναι. Apatethenai ni možno o tem, kaj je nekaj (1051b25), ne o nesestavljeni bitnosti (1051b27), niti o biti ali dejanskosti (1051b31). Prevare, ἀπάτη, ni o negibnem (1052a5), medtem ko je o kontingentnem isto mnenje in isti izrek enkrat resničen enkrat napačen (1051b16): »Toda glede biti kot resnice in nebiti, ki je zmota, je z ene strani tu resnica, če je tu povezanost, in zmota, če ni te povezanosti; toda z druge strani eno, če je res ravno bit, biva na ta način, če pa ne biva na ta način, ne biva; resnica pa je v tem, da te stvari mislimo; zmota pa tu ne obstaja, niti prevara, temveč nevednost, toda ne takšna, kakor je slepota: to bi bilo namreč primerljivo s slepoto, ako nekdo sploh ne bi imel miselne zmožnosti.« (1052a1sl.)

Obstaja več različnih oblik zmote: neresnica, zmota, napaka, napačni sklep itd., in tudi več virov neresnice in zmote: govor, fantazija, želje itd. Do zmote pride na osnovi povezave fantazije z zaznavo, in povezave hotenja z domišljijo. Ta vprašanja je Heidegger obravnaval še v prvih Marburških predavanjih ob

⁹ Prim. Heidegger, 1992, HGA 19, str. 39. Po Heideggeru orexis moremo označiti v grobem kot hotenje; Heidegger, 1994, GA 17, 293.

navezavi na Aristotela.¹⁰ Vsekakor more proučevanje fenomena domišljije marsikaj prispevati k pojasnitvi celotnega fenomena resnice in k razumevanju bistva resnice kot neskritosti.

B. Duša in resnica – Aristotelova teorija domišljije

V Aristotelovi znanosti o duši domišljija zavzema pomembno mesto tako v razlagi spoznavanja kakor delovanja. Človeka kot živo bitje duša ne giblje kot materialna bitnost, temveč z določenim dajanjem prednosti in z mišljenjem (406b25). Človeško delovanje se vedno nanaša na določen cilj ali poteka zaradi določenega smotra, ki nam je pred očmi bodisi v zaznavanju ali pa nam je dan v mišljenju in domišljiji. Razločevalne zmožnosti nimata samo čutenje in mišljenje, temveč tudi domišljija. Tako pravi Aristotel v spisu *O gibanju živali*, *Περὶ ζῴων κινήσεως*: »Vsa živa bitja nekaj vzgibava, pa tudi gibljejo se zaradi nečesa (ἐνεκά τινος), tako da je zanje prav to meja vsega gibanja: smoter, zavoljo katerega (τὸ οὗ ἐνεκά). Vidimo pa, da so gibala živega bitja razum, domišljija (φαντασία), namera, hotenje in želja. Vse to pa se zvaja na um in na željo: saj vendar tudi domišljija in zaznava zavzemata isto področje (χωρᾷ) kakor um: vse so namreč razlikovalne zmožnosti«, *κριτικὰ γὰρ πάντα* (700b15–22).

Aristotelova tako rekoč pionirska obravnava domišljije, ki jo najdemo v III. knjigi spisa *O duši*, in sicer v 3. poglavju, je najprej nadaljevanje Platonove kritike Protagorove teorije o znanosti kot zaznavanju v dialogu *Teetet*, ki ga je Heidegger hermenevitično predstavil v svojih predavanjih o bistvu znanosti in bistvu resnice.¹¹ Aristotel govori o domišljiji še v *Malih psiholoških spisih*, tradicijsko poimenovani kot *Mali naravoslovni spisi*, *Parva naturalia*, v *Nikomahovi etiki*, v *Metafiziki*, sporadično pa tudi v logičnih spisih, *Retoriki* in *Poetiki*. Oviro za razumevanje domišljije pri Aristotelu povzroča tako njeno sistematično mesto znotraj Aristotelove teorije duše, kakor njeno mesto v zgodovini grške filozofije.

Aristotelovo teorijo domišljije je zato treba gledati tudi v luči njegove kritike Protagorovega razumevanja resnice in pojavov, ki je izvedena iz Metafizike Γ, in sicer ob elenktičnem dokazu aksioma o protislovju. Izhodišče te kritike je

¹⁰ Heidegger 1994, str. 25sl.: »Možnost varanja...« in Heidegger 1996, str. 61.

¹¹ Heidegger, 1988, HGA 34.

vprašanje resnice pojavov (ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια), 1009b1). Aristotel Protagoru pripisuje nazor, da so vsi pojavi resnični, s čimer je izbrisana razlika med resnico in neresnico, tako da bodo pravzaprav vsi ljudje živeli v resnici (ἀληθεύουσι πάντες, 1009a14). Nasproti temu pa Aristotel skuša razlikovati različne stopnje zmote (1008b34) in resnice: »Če je tisti, ki bolj živi v resnici, bližji resnici, tedaj bi utegnilo biti tudi nekaj resničnega, čemur je »bolj resnično« bližje.« (IV 4, 1008b36–1009a2)

Za Aristotela je domišljija oz. domišljijaska zmožnost, τὸ; fantastikón, (432a31) po svoji biti (τὸ φανταστικόν) različna od vseh drugih zmožnosti. Aristotel jo šteje za veliko in težavno vprašanje (πολλὴν ἀπορίαν), ki ima podobno strukturo kakor teorija volje in teorija uma. Toda ta aporija je nerešljiva le, če bi kdo hotel predpostaviti ločene dele duše. »Težavnost« vprašanja domišljije je v tem, da je skozi tematiko t. i. domišljije uvedeno vprašanje resnice in zmote, natančneje, vprašanje resnice fenomenov, in sicer fenomenov v teoretskem, npr. velikost sonca (428b 2sl.), ali praktičnem smislu, npr. Evrialov nepremišljen dvoboj s pestmi z Epejem (Iliada 23, 698, 404a29).

Aristotelova teorija domišljije se začneja z vprašanjem razlike med mišljenjem in zaznavanjem, pri čemer mišljenje obsega tako teoretsko spoznanje kakor praktično mišljenje, v razpravo pa je vključena tudi razlika med znanostjo in zaznavo (427b10–11), kar je tema Platonovega dialoga *Teetet*. Aristotel pred-sokratikom očita, da izenačujejo zaznavanje in mišljenje, zaradi česar zaidejo v napačno mnenje, da je mišljenje prav tako telesno (σωματικόν, 427a27) kakor zaznavanje. Predsokratsko pojmovanje spoznavanja kot dotikanja (θίξις, 427b4) enakega z enakim vodi po Aristotelu do trditve, da so vsi pojavi resnični (πάντα τὰ φαινόμενα ἀληθῆ, 427b), poleg tega pa je tako nemogoče pojasniti zmoto in neresnico: »Morali pa bi govoriti ... tudi o prevari in zmoti (τὸ ἡπατησθαι), saj je za živa bitja bolj svojstvena kakor resnica, tako da naša duša več časa preživlja v takšnem stanju« (427b-b2).¹²

Vidimo torej, da vprašanje po načinu biti domišljije in po bistvu duševne drže, ki se imenuje fantasiva, Aristotel izrecno zastavlja v okviru vprašanja življenja v resnici, tj. vprašanja o načinu bivanja duše v resnici oziroma zmoti. Gre za določitev položaja duše do resnice. Pri tem je treba upoštevati, da je za Aristotela pravo nasprotje prevare znanost (427b5), saj ima fenomen resnice več

¹² Prim. Goethejev izrek: Človek se moti, dokler stremi. Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

nasprotij. Glavni vzrok prevare pa je ugodje (EN III 4, 1113a34), ki ni resnično dobro.

Po Aristotelu je fantazija oblika mišljenja (νόησις, 427b17),¹³ ki ne more nastati brez zaznavanja. Fantazija je »neko gibanje« (κίνησις τις), ki nastane zaradi dejavnosti zaznavanja, in podobna zaznavi [Wahrnehmung] (428b13–14) –, toda s svoje strani je osnova za druge oblike mišljenja: domneve (ὑπόθεσις), mnenje (doxa) in znanost (428a19sl.).

Preden nadaljujemo z analizo fenomena fantasía pri Aristotelu, moramo biti pozorni tudi na težavo pri prevajanju besede φαντασία. V nemščino so besedo prevajali zelo različno: *Vorstellung*, *Vorstellungsvermögen*, *anschauliche Vorstellung* (Siebeck), *Einbildung*, *Einbildungsvermögen* (Freudenthal). V tem predavanju bom večkrat uporabil kar besedo »fantazija«, ki je navedena tudi v Friskovem etimološkem slovarju grškega jezika.¹⁴ Slovenski izraz »domišljija« gotovo izhaja od glagola »domisliti se«. Potemtakem je domišljija tisto, kar si v mišljenju predstavljamo, kar si z mišljenjem predočimo, čeprav so stvari lahko ravno odsotne. Do-mišljija je to, kar si mišljenje predstavi in dostavi.

100 Znano pa je, da ima grška φαντασία drugačne izvorne pomene, saj je vezana na glagol φαίνεσθαι – »svetiti se, kazati se, priti na dan«; φαίνω pomeni »prinesti na dan, sijati, svetiti«. Tako φαντασία po Doklerju pomeni: »1. predstava; pojav, prikazen, podoba, slika (v duši), predočitev, domišljija; 2. blesk, sijaj«. Beseda počiva na korenu φαν- ali φα-, katerega ide. osnova *bh(e) pomeni »sijati, svetiti«. Beseda je sorodna z besedo za svetlobo, φως, kar je opazil tudi Aristotel, ko pravi, da je beseda φαντασία ime prejela od svetlobe, φάος (429a2), ker je svetloba pogoj vida. Beseda φαντασία je torej sorodna tudi z besedo φαίνόμενον, ki pomeni pojav, torej nekaj, kar se kaže na svetlobi, a tudi nekaj, kar se kaže bodisi v svetlobi ali v temi, kakor npr. fosforescentni pojavi (τὰ πυρῶδη φαίνόμενα, 419a3). Tak objektivni pomen »fantazije« je lepo zabeležil tudi Papejev grško-nemški slovar: »1) napraviti vidno, zlasti postaviti na ogled, za okras, za hvalo; 2) intr. postati viden, pojaviti se; pogled na, izgled, sijaj; 3. stanje duše, ko prejema čutne vtise; predstava, predstavna zmožnost, domišljajska zmožnost, fantazija«.¹⁵

¹³ Besedilo po Seidlu.

¹⁴ Frisk, Hj.: Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1973².

¹⁵ Pape, W.: Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Graz – Austria 1954, s. v. φαντασία.

Heidegger, ki je večkrat obravnaval pojem fantazije, je ta nepovezana jezikovna opažanja spravil v sistematično sovisje. V svoji razlagi Platonovega *Teeteta* je poudaril, da grška φαντασία ne označuje »subjektivno-duševne dejavnosti ali zmožnosti za to« in tudi ne »to, kar je samo namišljeno, samo izmišljeno, nestvarno za razliko od dejanskega«.¹⁶ Platonova prva določitev znanosti počiva na enačenju αἰσθάνεσθαι in φαίνεσθαι, tj. med biti zaznan in kazati se. Platon pravi: »Kaže se (φαίνεται) pa vendar pomeni, da zaznava (φαίνεται)? – Tako je. – 'Pojavljanje' (φαντασία) in 'zaznavanje' (αἰσθησις) je torej isto ... Kajti kakor vsak posameznik te stvari zaznava, takšne gotovo za njega tudi so«.¹⁷ Pri tem ne gre za predmetni ali objektivni pomen v smislu kritičnega realizma¹⁸. Seveda ima φαντασία tudi čisto objektivni pomen, saj označuje tako sijaj in blišč, kakor posamezne astronomske pojave. Zaradi tega je tudi Schleiermacher φαντασία prevedel kot »Erscheinung« (pojav) in ne kot Schein (videz).¹⁹

Vendar pa tudi beseda pojav, Erscheinung, ne zadevo v celoti pravega pomena. Heidegger pravi: »Φαντασία – v grškem smislu je dejansko in enostavno sebe-kažoč v svojem sebe-kazanju, nastopanju, prezentiranju-sebe, v svoji prisotnosti, – prav kakor οὐσία pomeni: predročne stvari (ἀχρήματα) v njihovi predročnosti«.²⁰ Fantazija pomeni isto kakor prisotnost (οὐσία) in prisostvo-vanje, *Anwesenung*.

Prav ta »ontološki« pomen fantazije bo tudi naša vodilna nit za razlago Aristotelove domišljije.

Beseda φαντασία pri Aristotelu najprej pomeni – prav kakor pri Platonu – prikazovanje stvari. Tako pravi Aristotel, da je treba o lastnostih stvari govoriti tako, da bomo dojeli tudi bistvo stvari. To pa je mogoče, če o stvareh govorimo tako, kakor se prikazujejo, κατὰ τὴν φαντασίαν (402b23). Tak govor Aristotel imenuje najlepši, t. p. najbolj izbran govor, λέγειν ἀλλιστα (402b25). Nek govor je lep, kadar govori o tem, kar po svoji biti, οὐσία, pride do prikazovanja (402b24). Lepo je to, kar je izbrano. Lep govor je govor o stvareh, kakor se kažejo. Če je pojav kot fainomenon to, kar se kaže kot tukaj

¹⁶ Heidegger, 1988, HGA 34, str. 163.

¹⁷ Platon, *Teetet* 152bc.

¹⁸ To je Heidegger odklonil že v svojih »Fenomenoloških interpretacijah k Aristotelu«; Heidegger 1989, str. 256, in prevod Heidegger 1996, str. 31.

¹⁹ Heidegger, 1988, HGA 34, str. 163. To je za Heideggerja »pristno« Kantovski pojem »pojava«.

²⁰ Heidegger, 1988, HGA 34, 163.

prisotno, tedaj pa je to prisotno tudi resnično: »Resnično je to, kar se prikazuje«, τὸ γὰρ ἀληθές εἶναι τὸ φαινόμενον (404a28-9 in 427b3), kar po Aristotelu vodi do teze, da so vsi pojavi resnični, πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ (427b3). To je možno samo ob predpostavki identitete med zaznavanjem in mišljenjem.

Čeprav je Aristotel zavračal pedsokratsko razumevanje fenomenov, pa tudi za Aristotela to, kar se kaže, ostaja prva naloga znanosti. Neka teorija, ki je v nasprotju s pojavi, παρὰ τὰ φαινόμενα (418b24), ni pravilna (ὀρθῶς); naloga znanosti je ravno uvideti pojave, θεωρεῖν τὰ φαινόμενα (*O delih živali*, 634b8 in 639a 14), ter podati njihovo razlago.

K znanosti kot razlagi fenomenov spada tudi beseda in govor, ki mora imeti svojo resničost in razvidnost, ἡ τοῦ λόγου ἐνάργεια (418b24). Kadar npr. nekaj jasno zaznamo, npr. da je to očitno človek, tedaj lahko rečemo, da je to resnično ali neresnično; kadar pa nekaj zaznavamo nerazločno, se nam to samo dozdeva ali prikazuje, kakor v sanjah (428a8). V takšnem primeru pomeni nejasno, varljivo podobo o stvari ali tudi sanjsko podobo. Beseda ἐναργής – »jasen, očiten« pomeni očitnost pojavov: pojavi so očitvidni dogodki, παθ-ήματα ἐναργῆ (403a19-20).

V svojem tolmačenju fenomenologije je Heidegger spomnil na to, da je beseda ἐνάργεια etimološko povezana z besedo za srebro, ἀργύριον argentum, in pomeni, to kar se blešči, kar iz sebe sije ter se prinese do svetlobe.²¹ Nasprotje razvidnosti so nejasni dogodki, ἀμαυρα (403b20), medtem ko beseda ἀμαύρωσις (408b20) pomeni pešanje in omračitev: pešanje življenja Aristotel razume kakor njegov zaton, zmračitev, kakor živeti pomeni »gledati luč sonca«, ζῆν καὶ ὄραν φάος ἡελίοιο (*Iliada* 18, 442).²²

Pri tolmačenju grškega razumevanja fenomenonov in fantazije je pomembno, da ju ne jemljemo kot spoznavnoteoretski kategoriji, temveč ju opazujemo kot »način srečevanja« stvari.²³ Izvorno razumevanje fenomenov je pozorno tudi na to, kaj fenomene omogoča. Heideggrov odgovor na to vprašanje je, da

²¹ Heidegger, 1969, str. 73 in razprava »Konec filozofije in naloga mišljenja«, *Phainomena* 13–14 (1995), str. 45: »Tako kakor spekulativno-dialektično mišljenje je tudi izvorna intuicija s svojo evidenco vpeta v že vladajočo odprtost, jasnino«.

²² ἀμαύρωσις je mogoče dojeti tudi kot neopaznost, ne-kazati se, afenomenalnost, Unscheinbarkeit. Tako pravi Papejev slovar za ἀμαυρώ – »unscheinbar machen« (Pape).

²³ Heidegger, 1994, HGA 17, str. 14.

fenomene omogoča resnica kot ἀλήθεια, neskritost. Naj to razlago povzamemo s Heideggrovo tezo iz »Dobe podobe sveta«, ki se sicer nanaša na Protagoro: »V neskritosti se dogaja φαντασία, se pravi, da prisostvujejoče prihaja do prikazovanja kot takšno za človeka, ki je tu prisostvujoč kot usmerjen k prikazovanju.«²⁴

Prikazovanje fenomenov pa je tudi podlaga za govorico, δῖαλεκτος (420b18). Nek glas dobi pomen šele tedaj, če vsebuje »fantazijo« (420b32). Jezikovno sporazumevanje, ἐρμηνεία ima za cilj človekovo dobro in blagor, τὸ εὖ (420b19 in 435b21), ter s tem presega področja golega obstoja in življenjske nujnosti. Človekova govorica ni zvok kot akustičen fenomen, temveč je to glas živega bitja, ki ima neko vsebino. Človekova govorica je »glasba« in »glas, ki nekaj razodeva«, φωνὴ μετὰ φαντασίας (420b32).²⁵ V vsakem sporazumevanju, pogovarjanju je sopodano nekaj, kar se kaže – φαίνεσθαι, φαντασία. Na podlagi te vsebine je govor šele označevalen, σημαντικός (420b33). Kadar pa je govorjenje odkrivanje stvari, govor postane izjavljanje ali izjavni govor, ἀποφαίνεσθαι, ἀπόφανσις (403b22), ki ima lastnost, da je v resnici ali zmoti, ἀληθεύειν ali ψεύδεσθαι (*Peri hermeneias* 17a2). Z govorjenjem, ki je ali trditev ali zanikanje, govorica postane tisti način življenja duše v resnici, ki spremlja vse vrline, ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι (EN 1139b15). Faktično bivanje govorjenja kot takšnega je potemtakem »samolastni izvir zmote«.²⁶ Zmota nastane, ker govorjenje to, o čemer govori, samo meni, medtem ko je govorjenje kot razodevanje vzeto glede na bit.

Naloga znanosti je videti pojave ter nato podati resnico o njih z navedbo njihovih vzrokov. Ta pojasnitev besed φαινόμενον in λόγος je predpogoj sodobnega dojetja fenomenologije. To določilo lahko povzamemo kot predpogoj fenomenologije, ki pomeni λέγειν κατὰ τὴν φαντασίαν, tj. govoriti tako, kakor se stvari same prikazujejo. V posegu od Husserla k Aristotelu je zato Heidegger fenomenologijo določil kot λέγειν τὰ φαινόμενα v smislu ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – »to, kar je po sebi očitno, napraviti vidno od njega samega sem«.²⁷ To določilo je na klasičen način povzeto v »Biti in času«: »Fenomenologija pomeni torej to, kar se kaže, pustiti po njem samem videti

²⁴ Heidegger 1963, str. 98.

²⁵ V Biti in času je ta formulacija prevedena kot »zveneče uglasovljenje, v katerem je vselej nekaj ugledano«, SuZ 33 (44) in prevod str. 59.

²⁶ Heidegger, 1994, HGA 17, 35.

²⁷ Heidegger, 19898, HGA 20, 117.

tako, kakor se samo od sebe kaže ... V tem pa se ne izraža nič drugega kot zgoraj formulirana maksima: 'K stvarem samim!'«²⁸

Za φαντασία v smislu prisostvovanja Aristotel rabi tudi izraze φάσμα ἔμφανσις φάσις, – prikazen, čuden pojav, zunanost, pojavi ipd., ki pa hitro dobivajo tudi pomen videza in prikazni.

Poleg tega ontološkega pomena fantasia pa z Aristotelovo znanostjo o duši pride v ospredje drugačen pomen domišljije, to je domišljija kot zmožnost predočevanja oz. predstavljanja in domišljanja, tj. kot *imaginatio* oz. *facultas imaginandi* (Bonitz), ki jo Aristotel definira takole: »Domišljija je zmožnost, po kateri nam nastane neka podoba«, φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν ἐγγίγνεσθαι ... (428a1).

V predavanjih o Platonovem »Sofistu« je Heidegger podal nekaj pomembnih opomb k Aristotelovem razumevanju fantazije. Fantazija ima značilno dvoznačnost vseh terminov za drže ἀληθεύειν: »Vse te pomenske modifikacije menijo enkrat izvrševanje ἀληθεύειν, nato pa odkrito kot takšno.«²⁹

104

Domišljija torej pomeni zmožnost, da si nekaj predočujemo, predstavimo pred očmi (427b18): ta sposobnost posebej odlikuje pesnika (*Poetika*, 1455a23). Podoba v domišljiji je drugačne vrste kakor čutni vtis, αἰσθημα, saj domišljajska videnja, ὁράματα, lahko nastanejo tudi pri zaprtih očeh (428a16).

Domišljajska zmožnost ima svojo avtonomijo, saj ni vezana samo na zaznavanje, kakor to razumejo običajne razlage, temveč je domišljija za razliko od zaznave ravno že oblika mišljenja: »Toda domišljija je nekaj različnega tako od zaznavanja kakor od mišljenja (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας); in kakor domišljija ne nastopa brez zaznave, tako brez domišljije ni dožemanja in menjenja (ὑπόληψις) (427b14–16). Fantazija je torej oblika mišljenja, kakor so oblike umske dejavnosti še razum, znanost, uvidevnost, mnenje in umski uvid. Mišljenje, νόησις, se v splošnem deli na domišljijo in razum, διάνοια, ali pa se um (νοῦς) v splošnem deli na domišljijo in domnevanje kot ὑπόληψις, ki nato zaobsega intuitivni um in diskurzivni razum (διάνοια). Vsekakor pa je razmejitve domišljije nasproti drugim ob-

likam mišljenja težko doseči na dihotomičen način, kakor to izpričujejo poskusi Siebecka in Seidla.³⁰

Poglejmo, kako je domišljija povezana z zaznavanjem. Domišljije ni brez zaznavanja, temveč ima domišljija isti predmet kakor zaznavanje (428b13) ter je neko gibanje, ki ga zaznavanje povzroča v čutečih bitjih (428b15). Dejansko zaznavanje povzroči v duši in telesu določeno spremembo stanja, πάθος (450a30), ki je vedno nek vzgib ali gibanje. Kolikor to izkustvo ostane v duši, ga Aristotel imenuje stanje ali stanovitnost (μονή, 408b18). To dogajanje v dušo napravi znamenje, ki je nekakšen odtis zaznave, ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθηματος (Mem. 450a27–32), in se imenuje tudi podoba, φάντασμα. Ta stanovitnost omogoča spoznavanje onkraj zaznavanja ter je osnova spomina in razuma (Metaph. 980a29). Z vidika zaznavanja je domišljija nekakšno oslabiljeno ali »nemočno zaznavanje«, αἰσθησίς τις ασθενής (Retorika 1370a28). Z ene strani je torej domišljajska zmožnost (φανταστικόν) ista kakor zaznavna, toda bit (τὸ εἶναι) domišljajske in bit zaznavne zmožnosti sta različni (O sanjah, 459a15).

Ker je domišljija vezana na zaznavanje, ima vsako zaznavajoče živo bitje tudi domišljijo in željo (413b22). Toda za živa bitja, ki imajo le čutilo tipa in so pravzaprav nepopolna (433b31), je nejasno (ἄδηλον, 414b16), ali imajo fantazijo ali pa jo imajo na nedoločen način. Aristotel je torej zadržan glede vprašanja, ali domišljija pripada vsem (433b29) ali le mnogim (428a 20) živalim. Domišljijo, ki je strogo vezana na zaznavo, Aristotel imenuje čutna domišljija, φαντασία αἰσθητικὴ (433b29) ter jo razlikuje od domišljije, kakršna nastopa pri človeku in ki jo imenuje racionalno ali svetovalsko domišljijo, φαντασία λογιστικὴ, βουλευτικὴ (433b29, 434a7). Fantazija pa more dati tudi nekaj več, kakor je stvarno vsebovano v zaznavi: vsebuje nek presežek, ὑπεροχή (Rh. 1370b32), ki je ravno zato pomemben za oblikovanje volje.

Že sam izraz čutna domišljija pove, da je razlaga fantazije samo z zaznavo nezadostna. Zadostna bi bila, ako bi zaznavo samo doželi v širšem smislu kot prikazovanje ali pojavljanje, kakor je to storil Platon v *Teetetu*. Tako je Heidegger tako zaznavanje kakor fantazijo razumel kot kazanje sebe, prisostvovanje ali kot prihajanje v pojavnost.³¹

105

²⁸ Prim. Siebeck 1880, str. 51, in Seidl 1995, str. 259.

³¹ Prim. celotno drugo poglavje II. dela Heideggrovih predavanj o Platonovem *Teetetu*; 1988, HGA 34, 162–182.

²⁸ Heidegger, SuZ 34 in prevod Biti in časa, str. 61.

²⁹ Heidegger, 1992, HGA 19, 609.

Domišljija je ista z zaznavo, ker so njena podlaga podobe, prikazni, φαντασίαι, ki ostanejo v čutilih: to pa je mogoče, ker zaznavanje dojema čutno bivajoče brez njegove materije (425b23–25). Toda za razliko od zaznave, ki je vedno resnična, kadar gre za specifično zaznavno bivajoče, je domišljija resnična ali neresnična (428b15); še več, domišljijske predstave so večinoma varljive, ψευδεις (428a12). Pri razločnem zaznavanju ne rečemo, da se nam nekaj »zdi«, φαίνεσθαι (428a14). Nadalje je zaznava vedno prisotna ali kot možnost ali kot dejanskost, kar pa za domišljijo ne velja (428a8–9).

Glede na določilo domišljije kot »gibanja« (428b11) Aristotel še nadalje določa razmerje med zaznavo in domišljijo. Domišljija je zmožnost, ki omogoča sanjanje: sanja je fantazijska podoba kot podoba v spanju, τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα (O sanjah, 459a19), ki nastane, ker v zaznavni zmožnosti tudi brez navzočnosti zaznavno bivajočega nastopajo podobotvorna gibanja, κινήσεις φανταστικάι (Ins. 462a8–9). Heidegger je dejal, da je v fantaziji »bivajoče v svojem telesnem faktičnem tu prečrtano«.³²

Kakor pa so zaznave treh vrst: zaznavanje svojiskih čutnih predmetov, zaznavanje skupnih čutnih predmetov ter zaznavanje naključnih čutnih predmetov, tako v duši nastajajo tri vrste gibanj in tri vrste domišljijskih sledi teh gibanj, ki ustrezajo tem trem vrstam dojemanja (O duši, 428b25–27). Ta gibanja so »modifikacije načinov, kako imamo nekaj tu«.³³ Resničen je samo vzgib, ki nastane ob zaznavanju svojstvenih čutnih predmetov, kadar zaznava še traja, vsa druga »podobotvorna gibanja« pa so zmotna celo tedaj, kadar je zaznava prisotna, še bolj pa, kadar je zaznavno bivajoče odsotno ali daleč stran (428b29). Najbolj varljive pa so sanje, ki nastanejo v stanju nekakšne »negibnosti zaznavanja«, της δ' αἰσθησεως ἀκινήσια (O spanju, 454b25–6). Teorija domišljije kot gibanja je na isti ravni razlage fenomenov duše kakor znamenita fizikalna razlaga fenomena jeze v 1. poglavju prve knjige, da je jeza »neke vrste gibanje« teles, namreč kipenje vroče krvi okrog srca (403a26, 31). Seveda pa razumevanje domišljije kot notranjega gibanja zaznavne zmožnosti brez zaznavno bivajočega vodi do materialistične teorije domišljije in sanjanja, o čemer tu nadalje ne bomo govorili.

Fantazija je način mišljenja, νόησις (433a10, 427b17, 27). Od zaznave se razlikuje po svoji avtonomnosti: domišljija se dogaja v naši duši (ἐφ' ἡμῖν) kot

³² Heidegger, 1992, HGA 19, 649.

³³ Heidegger, ib. 649.

nek proces, ki se more dogajati, kadarkoli to hočemo (427b18). Po tej avtonomiji je domišljija na istem kakor mišljenje, ki se tudi nahaja pri samem subjektu in je tudi »avtonomno«, ἐπ' αὐτῷ (417b24). Domišljija je tako kakor zaznavanje in mišljenje ena izmed zmožnosti, s katero razločujemo (428a3–4),³⁴ ter je prav zato lahko tudi resnična ali zmotna.

Ni pa domišljija isto kakor sodba ali mnenje, δόξα (428a18), ker ni diskurzivna, temveč je njena resničnost ali tudi neresničnost intuitivna, medtem ko je mnenje podvrženo stavku o neprotislovnosti. A tudi neposredna domišljija je lahko razločevalna (MA 700b21). Sovisje med fantazijo in miselnim zrenjem je pomembno tako za kontemplativni um kakor tudi za praktični um. Povezava med domišljijsko in miselno intuicijo je posebej izpostavljena v razpravi *O gibanju živali*: domišljija in um dajeta smoter ter imata s tem svojim postavljanjem smotrov moč stvari, τῇ τῶν πραγμάτων δύνάμει (O gibanju živali, 701b18).

Toda za razliko od znanosti in uma, ki spadata med zmožnosti, ki so vedno resnične, τῶν ἀεὶ ἀληθεύοντων (428a17), je domišljija lahko pravilna (ορθή) in nepravilna (433a12, 433a27). Domišljijske podobe so celo večinoma napačne (428a12). Ljudje, ki se ravnaajo le po domišljiji (415a11), lahko živijo v resnici ali zmoti. Ker so domišljijske podobe podobne zaznavam, ljudje pogosto ravnaajo le po domišljiji, kadar je njihov um zamegljen oz. zakrit (τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν, 429a7) zaradi strasti, bolezni ali sanj.

Dasiravno je domišljija lahko neresnična in nepravilna, pa se domišljija razlikuje od trditve in zanikanja, ἕτερον φάσεως καὶ ἀπόφασεως: po tem se domišljija razlikuje od dokse, ki je nujno ali resnična ali napačna (428a18, 432a10–14, 27b20–21). Nadalje vsako mnenje spremlja prepričanje in vera, πίστις (428a20) – živali po Aristotelu nimajo vere, in torej tudi ne religije. Za fantazijo je v tem smislu svojstvena netetičnost, adoksičnost v fenomenološkem smislu.³⁵

Videli smo že, da je domišljija podobna neposrednemu miselnemu uvidu. Domišljijska podoba je glede na sebe kakor neka misel, νόημά τι, in vpogled, uvid, θεωρημα (O spominu, 450b26sl): misli in predstavne podobe so po svoji

³⁴ Prim. o tem tudi Aristotel, *De motu animalium*, MA 700b21.

³⁵ Heidegger je govoril o nevtralizaciji, ki se dogaja v domišljiji; Heidegger, 1992, str. 650.

neposredni razvidnosti isto (431b7). Um se od domišljije razlikuje po tem, da zmore več podob povezati v eno (434a10). Še več: um daje enotnost (ἐν) kot merilo, ki je nujno za vsako merjenje (434a10). Za razumsko dušo predstavnne podobe nastopajo kot čutni vtisi, »tako da duša nikoli ne misli brez prestavnih podob (ἄνευ φαντάσματος)« (431a16–17).

To Aristotelovo spoznanje dobi nov pomen v luči fenomenološke teorije kategorialnega zrenja: fenomenološko pojmovanje, da vsi kategorialni akti kot fundirani akti naposled počivajo na čutnem zoru, je po Heideggru samo drugačna formulacija *Aristotelovega stavka*: ὅτι οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. Heidegger interpretira: »Duša ne more ničesar mēniti, ne more dojeti predmetnega v njegovi predmetnosti, če se ji poprej sploh ni nekaj pokazalo.«³⁶ Za fenomenologijo je ideja čistega uma »nesmiselna«, medtem ko je pojem čistega kategorialnega akta docela upravičen.³⁷

Predstavnne podobe imajo svojo moč tudi izven zaznavanja (ἐκτὸς αἰσθήσεως, 431b4).

108 Domišljija ima lahko čisto teoretsko vlogo ali pa je usmerjena k delovanju. Čisto teoretska oblika domišljijanskega predstavljanja pa ni na delu samo v znanostih, temveč tudi v umetnosti (427b23), ki je ne proučujemo glede na resnico ali neresnico, temveč ima svoja lastna merila pravilnosti, ὁρθότης (Poetika, 1460b13–14). Kadar pa mišljenje pretresa predstavnne podobe glede na delovanje, tedaj ga Aristotel imenuje posvetovalna domišljija, φαντασία βουλευτική (434a7). Če je že posvetovalna domišljija zmožna, da več čutnih vtisov poveže v eno podobo, tedaj je posvetovalna domišljija že isto kakor praktični um.³⁸

Fantazija ima torej samolastno mnogoznačnost, ki ni brez analogije z mnogoterim pomenom fenomena zaznavanja ali občutka. Kakor po Heideggru mnogoznačnost občutja nastane zato, »ker zavzema neko svojstveno posredujoče vmesno pozicijo med stvarmi in človekom, med subjektom in objektom«,³⁹ tako je vsaka fantazija nek poseben način, kako se nam, tj. naši duši, stvari kažejo oziroma pojavljajo.

³⁶ Heidegger 1988, HGA 20, 94 in O duši III 7, 431a16.

³⁷ Heidegger 1988, ib. 95.

³⁸ Labarrière, 1984, str. 19.

³⁹ M. Heidegger, 1987³, str. 162.

Aristotelova teorija fantazije ima epohalni pomen. Aristotel je namreč uveljavil fantasiva v smislu domišljije in takšna fantazija je postala fantazija v samolastnem pomenu: κυρίως φαντασίαν (Themistios).⁴⁰ Vsi drugi pomeni fantazije s tem postanejo φαντασία v prenesenem oz. razširjenem pomenu, κατὰ μεταφοράν (428a2). S tem je mišljen vsak modus spoznavanja kakor tudi φαντασία kot prikazovanje. To stvarno stanje je zabeležel že Freudenthal v svoji diskusiji s Trendelenburgom: »Seveda so pomeni »pojavljanje«, »sij« izvorni in je ravno »predstavna dejavnost« kasnejša.«⁴¹ Ali tedaj moremo reči, da je za Aristotela pristni pomen postal metaforičen?⁴² Kakor pa bomo videli, je φαντασία postala domišljija ravno zato, ker je duša sama postala mesto resnice.

Z novim razumevanje domišljije izgublja svojo prednost tudi pojav, kot tisto, kar se samo kaže, φαινόμενον. Aristotelov fenomen postane le še to, kar je zaznavno bivajoče, ὃν αἰσθητόν: za znanost, zlasti za fiziko, je vedno odločilen čutni pojav: τὸ φαινόμενον αἰεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἰσθησιν (Peri ouranou, 306a17). O tem, kakšno je sonce, je bolj resnična znanstvena sodba, ὑπόληψις, kakor pa čutna zaznava, ki nam sonce zmotno prikazuje kot samo en čevlji široko (428a7–8). Prav tako se nam dobro, ki je predmet želje, lahko prikaže kot samo navidezno dobro, φαινόμενον ἀγαθόν (33a28–29): naša podoba (φαντασία, 433a27) o dobrem je torej bodisi pravilna ali nepravilna, dasiravno φαντασία v obeh primerih vodi k delovanju.

Vprašanje navideznega dobrega sproži številna vprašanja o odnosu med željo in razumom, ki smo jih omenjali že zgoraj.⁴³ Cilj sam je namreč dan bodisi v mišljenju ali z domišljijo: cilj je mišljen ali predstavljen (433b12). Veliko vprašanje je tu o tem, ali je treba φανταῖζεσθαι – kar pomeni »biti viden, kazati se, razodevati, prikazovati se kot« – vzeti v objektivnem smislu, da se nekaj posveti pred nami kot svetloba, ki nam kaže pot, kar pride do izraza tudi z besedo προφαίνεσθαι⁴⁴ –, ali pa je treba besedo vzeti v subjektivnem smislu kot biti predmet domišljije.

⁴⁰ Prim. Hicks 1976, str. 460.

⁴¹ Freudenthal 1863, str. 18.

⁴² D. Frede meni, da se metaforičen pomen nanaša na tvorjenje podob, eidolopoiein.

⁴³ Prim. Kalan 1994.

⁴⁴ W. Pape s. v. prophaino, Homer, Odiseja 9, 143.

Ako smo za mišljenje odgovorni sami, ali smo na enak način odgovorni tudi za domišljijo. Če je izmed vseh živih bitij samo človek izvor, začetek, oz. princip dejanj določene vrste, πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχή,⁴⁵ tedaj mora biti odgovoren tudi za navidezno dobro. Tako Aristoteles v *Nikomahovi etiki* (III 7) razvija tezo, da od nas nista odvisni samo vrlina in dobro, temveč tudi nesreča, hudo in zlo. Dobro se nam sicer lahko prikazuje kot dozdevno dobro, a prikazuje se nam takšno, kakršna je naša domišljijaska drža, ἔξις (1114b2), za katero smo sami odgovorni.

Da bi ohranil človekovo odgovornost za slaba dejanja (κακοποιεῖν, 1114b4), mora Aristotel zanikati mnenje, da nismo gospodarji nad tem, kako se nam dobro prikazuje, da ne bi obvladovali svoje domišljije, τῆς φαντασίας οὐ κύριοι (1114a31); človek kot avtonomno bitje je ravno odgovoren, αἴτιος (1114b3), tudi za domišljijo, in za to, kaj izbere kot dobro. Toda najvišje dobro se ne prikaže, ako nekdo ni dober (1144a34) oziroma pošten, σπουδαῖος: »Pošten človek namreč posamezne stvari pravilno (ὀρθῶς) presoja, tako da se mu v vsaki posamezni zadevi prikaže resnica (τἀληθές). Glede na vsako držo so namreč lepe in ugodne stvari svojstvene, a tisto, po čemer se poštenjak najbrž najbolj odlikuje, je to, da v vsakem posameznem stanju ugleda resnico, kakor da je ravnilo in mera (κανὼν καὶ μέτρον) teh stvari samih.« (1113a29) Do napačne izbire in do zmote, ἀπάτη, pride tedaj, kadar je ugodje izbrano kot dobro (1113a34).

S teorijo domišljije je Aristotel odgovoril na vprašanje, zakaj prihaja do prevare, zmote, nepravilnosti in neresnice. Brez domišljije bi sovpadali zaznava in mišljenje, delovanjsko uvidevanje, τὸ φρονεῖν (O duši, 427a18), in zaznavanje (427b7), tako da bi bilo vse resnično in vse pravično. Zadeva domišljije ni vzeta samo kot vprašanje teorije, temveč tudi prakse.

3. Duša in resnica

Povzemajočo pojasnitev o epohalni premeni fantazije nam je dal Heidegger v svojem predavanju »Doba podobe sveta«: »V neskritosti se dogaja φαντασία, tj. dogajanje prikazovanja prisostvujočega kot takšnega za človeka, ki prisostvuje glede na prikazujoče se. Človek kot predstavljajoči subjekt pa fantazira,

⁴⁵ Aristotel, *Evdemova etika*, B 6, 1222b18–22 in *Nikomahova etika*, 1113b18.

tj. giblje se v *imaginatio*, kolikor njegovo predstavljanje bivajoče kot predmetno oblikuje v svet kot podobo.«⁴⁶

Ta določitev domišljije nam pove, da imamo v Heideggrovi fenomenologiji opraviti z izvirnejšim dojetjem pojavov. Heidegger pazi na to, kaj pojave sploh omogoča. Njegov odgovor je, da pojave omogoča šele resnica kot ἀλήθεια, neskritost.

Teorija domišljije je skupaj s teorijo želje pokazala, kako duša živi v resnici. Skupno vsem modusom bivanja v resnici pa je, da jih obvladuje um: po naravi je namreč vedno višja zmožnost bolj vladarska ter giblje (434a15); um je določen kot tisto, »kar je najbolj prvotno in kar po naravi odloča«, κύριον κατὰ φύσιν (O duši, 410b14–15). Samo um ima pravo moč do resnice: um je »zmožnost za resnico«, δύναμις τις περὶ τὴν ἀλήθειαν (404a30–31). S tem je mišljen božanski oziroma ustvarjalni um, ki ustanavlja božansko v svetu in v človeški naravi.

To Aristotelovo pojmovanje je nadaljevanje Platonove teorije resnice. Po Platonu je ideja dobrega tista, ki omogoča bit kot tako in ki omogoča resnico kot tako. Znamenit je Platonov nazor, da je »ideja dobrega gospodarica (κυρία), ki omogoča resnico in um (ἀλήθειαν καὶ νοῦν)« (Država 517c).⁴⁷ Pri Aristotelu pa ideja dobrega ni nič več nekaj transcendentnega, temveč je povzeta v duševne zmožnosti kot božanski um, νοὺς ποιητικὸς. Resnica je sicer lastnost bivajočega, kolikor ga srečujemo, v resnici pa postaja določilo človeške biti.

Znotraj petih načinov dostopnosti resnice,⁴⁸ o katerih je govor zlasti v *Nikomahovi etiki*, ima um prednost, saj spada med drže, »ki so vedno v resnici«, οἱ αἰεὶ ἀληθεύοντες (428a17–18).

Gospodstvo uma pa pomeni tudi prevlado znanosti. Za Aristotelovo določitev duše ni značilno le to, da je zgrajena na kompleksnem fenomenu »znanstvenosti«, ὁ ἐπιστημον τι (417a22). Človek je po Aristotelovem določilu, bitje, ki razpolaga z znanostjo, »bitje znanosti«, ζῶν ἐπιστήμην ἔχον (417a24). S

⁴⁶ Heidegger 1963, S. 98.

⁴⁷ Heidegger, 1967, str. 137 und 1988, HGA 34, str. 109.

⁴⁸ Ta izraz je Heidegger tematiziral v »Prispevkih k filozofiji«, prim. zlasti § 209 in 210; Heidegger 1989, HGA 65, str. 332sl.

tem je povzeto Platonovo vprašanje o bistvu znanosti v dialogih *Menon* und *Theetet*.⁴⁹

V nadaljnji razlagi prisotnosti znanosti v duši Aristotel postavi identiteto med zmožnostjo zaznavanja in znanostjo: ὥσπερ ἐπιστήμη καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι (417b18-19).

Vprašanje sedaj je, kakšno mesto ima tako dojetje razumevanje uma in resnice v evropski miselni oz. filozofski zgodovini. To vprašanje je v vseh obsežnostih razvil Heidegger v svojih *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)*, pri čemer so za tolmačenje Aristotelove filozofije posebej pomembni naslednji paragrafi: § 102. Mišljenje: vodilna nit vodilnega vprašanja zahodnoevropske filozofije, § 110. Ἰδέα, platonizem in idealizem, § 193. Tu-bit in človek ter §210 in 211: K zgodovini bistva resnice, Ἀλήθεια. Kriza njene zgodovine pri Platonu in Aristotelu, zadnje sijanje in popolno sesutje.⁵⁰ Pri Heideggru gre v tem prikazu za izvirno dojetje resnice kot »sijočega skrivanja (lichtende Bergung)« (65, 342) oz. aletheia je »svetenje za skrivanje« (65, 343). Ko s Platonom in Aristotelom resnica postane svetloba, je izgubljen karakter ohranjanja, skrivanja, izgubljen je karakter α-privativuma.⁵¹ Za Aristotela je resnica razsvetlitev, ki se dogaja tako v zaznavi, kakor v mišljenju, tako v domišljiji, kakor v volji. Nosilec svetlobe je sama duša oz. njena najvišja zmožnost, ki je um kot *lumen naturale*. Tako je Aristotel že sam v svoji *Retoriki um* metaforično določil kot »luč v duši«, φῶς ἐν τῇ ψυχῇ (*Rh.* 1411b12-13), ki nam jo je prižgal Bog.

Umsko dojemanje svojo vidnost prejema od svetlobe. Ta svetlost je v vseh modusih življenja duše predpostavljena. Tako Heidegger ugotavlja: »Filozofija sicer govori o luči uma, toda ne upošteva svetlobe biti.«⁵² Ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς pomeni, da je resnica »dostopnost, prostost bivajočega kot takega, *prehod* za dojemanje.«⁵³ S prevlado resnice kot pravilnosti se človek vedno odkriva glede na neko nasproti postavljeno bivajoče, antitezo, predmet: vsak fenomen je dojet le kot ἀντικείμενον.⁵⁴ Vprašanje življenja v resnici predpostavlja, da

⁴⁹ Prim. o tem Heidegger 1988, HGA 34.

⁵⁰ Heidegger 1989, HGA 65.

⁵¹ O alfa privativum prim. Heidegger 1986, HGA 15, 331.

⁵² Heidegger, 1969, ZSdD, str. 73 in prevod 45.

⁵³ Heidegger 1989, HGA 65, 333.

⁵⁴ Heidegger 1989, HGA 65, 355.

ima duša pri vpraševanju o resnici prednost. To prednost ji zagotavlja ravno resnica kot pravilnost (HGA 65, 358).

Za ponovitev vprašanja o bistvu resnice ni zadostno izhajati od filozofske ali biološke določitve človeka. Antropološka definicija človeka, ζῶον λόγον ἔχον, *homo animal rationale*, ki človeka jemlje kot zoološki objekt, ni naravna temveč »naturalistična naravnost.«⁵⁵ Nadalje v določilu duše kot ideje, eidos, ni zaobsežena človekova bit kot tubit. Duša sama je počelo življenja, življenje, ζῶη, pa je osnovni lik bivajočega zato, ker je resnica zatonila v pravilnost, ὁρθότης, in ujemanje, ὁμοίωσις. Čeprav je Aristotel razločeval med domišljjsko in miselno zmožnostjo, se ni mogel izogniti nevarnosti, da mu mišljenje samo ne bi postalo »fantastična tvorba.«⁵⁶

Kakor pa je bilo vidno ob razlikovanju domišljije in mišljenja, je pravilnost kot merilo resnice pomaknilo mišljenje kot zmožnost v »psihološko«, t. p. ontično razlago.⁵⁷ Mišljenje je sedaj moglo postati predmet psihološkega preučevanja. Vsi fenomeni duše so poslej nekaj »psihičnega«, nekaj, kar nima več neposredno opravlja z življenjem v resnici ali neresnici. Tako je Husserl upravičeno pripomnil, da je znanost o duši ali psihologija že od svojega nastanka in utemeljitve pri Aristotelu »nenehni križ filozofskih duhov.«⁵⁸

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

- I. A. Aristotel: Izdaje, prevodi, komentarji
 Bekker, I.: ARISTOTELIS OPERA, ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, ed. altera quam curavit Olof Gigon, vol. I–II, Berolini: apud W. de Gruyter et socios 1831, 1960.
 Aristotelis De Anima, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Scriptorum Classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1956.
 Hicks, R. D. (1907, 1976) Aristotle: DE ANIMA, with translation, introduction and notes by Robert Drew Hicks, Coll. History of Ideas in Ancient Greece (New York: Arno Press).
 Aristotelis Ethica Nicomachea, rec. L. Bywater, Oxford Classical Texts, Oxonii 1894.
 Aristoteles: Über die Seele, übersetzt und mit Erläuterungen, Gliederung und Literaturhinweisen hg. von W. Theiler, Berlin: Akademie Verlag 1959 (Rowohlts Klassiker 236–7, Reinbek bei Hamburg 1968).

⁵⁵ Heidegger 1989, HGA 20, 155 u. 248.

⁵⁶ Heidegger 1994, HGA 79, 94 in prevod xxx.

⁵⁷ Heidegger 1989, HGA 65, 198.

⁵⁸ Husserl, E.: Erste Philosophie, Gesammelte Schriften 6, Hamburg: Meiner 1992, S. 53.

Aristoteles: Über die Seele, mit Einl., Übers u. Komm. hg. von H. Seidl, Griechischer Text W. Biehl u. O. Apelt, Philos. Bibl., 476, Hamburg 1995.

I. B. MARTIN HEIDEGGER: Popis citiranih del

1. Zbrana dela

HGA 2: Sein und Zeit, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978.

HGA 5: Holzwege (1935–1946), hg. W.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1977.

HGA 9: Wegmarken, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1976, pp. 486.

HGA 15: Seminare – Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7), Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curd Ochswadt, Frankfurt/M. 1986, str. 448.

HGA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1994.

HGA 19: Platon: Sophistes (WS 1924/25), hg. Ingeborg Schüßler, Frankfurt/M. 1992, pp. XXXI+668.

HGA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), hg. Petra Jaeger, 2. A. Frankfurt/M. 1988, XII, 448.

HGA 21: Logik, Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26), hg. Walter Biemel, Frankfurt/M. 1976, VIII, 420.

HGA 22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926), hg. Franz-Karl Blust, Frankfurt/M. 1993.

HGA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989, X, 474.

114 HGA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30), hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1983, xx, 542.

HGA 33: Aristoteles: Metaphysik Q 1–3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (SS 1931), hg. Heinrich Hüni, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1990.

HGA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32), hg. Hermann Mörchen, Frankfurt/M. 1988.

HGA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22), hg. W. Bröcker/Käte Bröcker-Oltmans, Frankfurt/M. 1985, pp. XIII+203.

HGA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938), hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1989, XVIII, 522.

HGA 79: Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe 79 hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1994.

2. Posamezne izdaje

Heidegger, M.: Holzwege, Frankfurt/M. 1963⁴.

Heidegger, M.: Nietzsche I–II, Pfullingen, Neske 1961.

Heidegger, M.: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. Hans-Ulrich Lessing, v: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), str. 237–269.

Heidegger, M.: *Die Frage nach dem Ding*, Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen: Niemeyer 1987³.

Heidegger, M.: Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe, hrsg. von M. Boss, Frankfurt/M. (Frankfurt am Main: Klostermann 1987.

Heidegger, M.: Zur Sache des Denkens, Tübingen: M. Niemeyer 1969, pp. 92.

Heidegger, M. Konec filozofije in naloga mišljenja, prev. T. Hribar, Phainomena IV (1995), 13–14.

Heidegger, M.: »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu«, prev. S. Krušič, Phainomena V (1996) 15–16, str. 10–47.

Heidegger, M.: Razjasnitev izraza »fenomenologija«. Povratek k Aristotelu, prev. A. Košar, Phainomena V (1996) 15–16, str. 48–78.

Heidegger, M.: »Osnovni stavki mišljenja«, prev. V. Kalan, Phainomena 9 (2000) 31–32, str. 217–229.

II. LITERATURA:

Camassa, G.: »Phantasia da Platone ai Neoplatonici«, v: PHANTASIA – IMAGINATIO, ed. Fattori, M./Bianchi, M., Lessico intellettuale Europeo, Roma 1988, 23–55.

Flashar, H. (ed.): Grundriss der Geschichte der Philosophie begr. v. J. Ueberweg, Die Philosophie der Antike, Bd. 3.: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos, Basel/Stuttgart 1983.

Frede, Dorothea: »The cognitive Role of Phantasia in Aristotle«, v: Nussbaum, M. C./Oksenberg Rorty, A.: Essays on Aristotle's De Anima, Oxford 1992, str. 279–295.

Freudenthal, J.: Über den Begriff des Wortes fantasía bei Aristoteles, Göttingen 1863.

Held, K.: »Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie«, in: Phänomenologische Forschungen, hg. W. W. Orth, Bd. 9, 1980, S. 89–145.

Kalan, V.: »Simbol življenja v resnici (Aristotelova teorija volje in vprašanje delovanjskega uma)«, Sertum Gantarianum, Živa antika (L'Antiquité Vivante), Skopje 45 (1995), 125–134.

Labarrière, J. L.: »Imagination humaine et imagination animale chez Aristote«, Phronesis 39 (1984) 17–49. **115**

Lefebvre, R.: »Du phénomène à l'imagination, Les Grecs et la phantasia,« Études phénoménologiques 11 (1995) nr. 22, 97–136.

Lycos, K.: »Aristotle and Plato on appearing«, Mind, N. S., 73 (1964) 496–514.

Siebeck, H.: Geschichte der Psychologie, I/1: Die Psychologie vor Aristoteles, I/2, Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thoma von Aquino, Gotha 1880, 1884.

Valentin Kalan

Αινίγματα - ανοιγματα¹

Uganke - odpiranja

O nekaterih novih grških osvetlitvah antične grške in bizantinske filozofije ter Aristotelove *Metafizike*

Recenzija

Pentzopoulou – Valalas, Th./Dimopoulos, S. (eds.): Aristotle on Metaphysics, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 1999.

Koutras, Demetrios N.: Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy, Athens 2002.

116 Ker je antična grška filozofija mera evropske filozofije, je bilo navezovanje na grško filozofijo, njena »renesansa« in obračanje k grški filozofiji od nekdaj konstitutivno za evropsko filozofsko misel, ostalo pa je nepogrešljivo za oblikovanje filozofske drža tudi danes. Ob tem pa pri raziskovalnem ukvarjanju z grško filozofijo postaja čedalje bolj očitno, da marsikatero presenečajoče uvide prinašajo ravno sodobne, »novogrške« tematizacije antične grške filozofije. Novogrško raziskovanje grške filozofije je sicer do določene mere že prej poznano po tem, da mnogi sodobni grški filozofi objavljajo ali celo pišejo kar v zahodnoevropskih jezikih, zlasti v angleščini in francoščini, manj v nemščini. V zadnjem času pa je pri nas vse bolj živ interes za novogrški jezik, tudi iz tega razloga, da bi se mogli bolje približati starogrški filozofiji. V tem raziskovalnem poročilu predstavljam dve novi grški knjigi o antični grški filozofiji, ena je posvečena Aristotelovi metafiziki, druga pa grški in bizantinski filozofiji.

I. Aristotel o metafiziki

Že tri leta je minilo, odkar je v Solunu – Thessalonike – izšel zbornik razprav o Aristotelovi *Metafiziki* – *Aristotle on Metaphysics*, ki sta ga uredila Th. Pentzo-

¹ Besedna igra je vzeta iz pesmi Eleane Vrahali: To s' agapo, glasba Mihailis Hatzigiannis.

poulou-Valalas, profesorica filozofije na Oddelku za filozofijo Aristotelove univerze v Solunu, in S. Dimopoulos, docent na isti ustanovi. Razprava povzema prispevke mednarodnega kolokvija »Aristotel. O Metafiziki«, ki je potekal v Solunu, od 9. do 11. oktobra 1999, ob podpori »Organizacije za kulturno prestolnico Evrope, Thessaloniki 1997«.

Proučevanje Aristotelove *Metafizike* je indeks stanja filozofskih raziskav. V bibliografiji, *La »Metafisica« di Aristotele nel XX secolo*, ki jo je pripravil R. Radice s celo ekipo sodelavcev, je analitično obdelanih 3200 razprav, ki so bile v 20. st. posvečenene temeljnemu pojmu, vprašanju in problemu Aristotelove *Metafizike*.² Ta bibliografija sega do leta 1996.

Solunska knjiga prinaša prispevke 19 udeležencev simpozija, 10 udeležencev iz Grčije in 9 referentov iz držav Zahodne Evrope. Stališča, ki jih prinašajo referati negrških avtorjev so nam sicer bolj znani iz drugih objav, vendar jih bom na kratko prikazal tudi v tej recenziji; to so: Werner Beierwaltes (München), Klaus Hammacher (Aachen), Walter Jaeschke (Bochum) iz ZR Nemčije, Ingeborg Schüßler (Lausanne) in Gerhard Seel (Bern) iz Švice, Enrico Berti (Padova) in Carlo Natali (Venezia) iz Italije, Michel Bastit (Dijon) iz Francije ter John Houston (Glasgow) iz Velike Britanije. V recenziji bom bolj pozoren do prispevkov grških avtorjev, ki so nam manj poznani. To so: Konstantinos Despotopoulos (Atenska Akademija), Evangelos A. Moutsopoulos (Atenska Akademija), Georgia Apostolopoulou (Univerza Ioanina), Anna Aravantinou-Bourloyianni (Atene), Linos Benakis (Atene), Lambros Couloubaritsis (Bruselj), Panayotis Tzamalikos (Thessaloniki), Stavroula Triantafyllou (Pariz) in George Zografidis (Kreta).

Predgovor k zborniku z naslovom »Zakaj Aristotelova Metafizika?« je napisala njegova sourednica in predsednica organizacijskega odbora Th. Pentzopoulou – Valala. V njem je današnja filozofska misel postavljena v okvir sodobne kritike metafizike in v zgodovinsko genezo sodobne metafizične problematike. Metafizika je kraljevska pot do filozofije, ker v njej dobijo svojo artikulacijo vsa temeljna filozofska vprašanja: človek, svet, Bog, resnica. Polisemija biti, ki jo je v največji možni meri zaznal Aristotel, določa zgodovino evropske filozofije. Spremembe zgodovinske konstelacije ustvarjajo novo potrebo po celoviti orientaciji, ki pripada prav filozofiji. Metafizika je teorija resnice. Vpra-

² R. Radice, 1996.

šanje »kaj je bivajoče?« ima tri smeri: to so tri poti biti, ki more biti razumljena kot najvišja bit Boga, kot najsplošnejša bit kategorij in kot sorazmerna bit svetovne ureditve – ὁν ἀκρότατον (τιμιώτατον), ὁν κοινότατον (ὁν ἡ ὄν), in ὁν ἀνάλογον. Tako so v Aristotelovi filozofiji povzete teme Boga, sveta in človeka.³

Aristotelovo proučevanje biti mora iti skozi poznavanje aksiomov. Brez poznavanja *Analitike* ni mogoče priti do spoznanja biti. Aristotelova filozofija more videti predpostavke »retorične lahkotnosti«, ki danes pogosto prevladuje v filozofiji, ne da bi ostala dolžna odgovora nasprotnikom logocentrizma. Metafizika je delo logosa v dvojnem smislu: kot logos in diskurz.

K. Despotopoulos obravnava Aristotelovo politično filozofijo v luči vprašanja o lastnini. Po Aristotelu so tri možne rešitve družbenih problemov: totalna nacionalizacija lastnine, totalna privatizacija in sistem, ki ima poteze obeh prejšnjih možnosti. Družbena nesoglasja nimajo svojega izvora le v lastninskih vprašanjih, temveč so tudi posledica neenakosti časti in neenakosti v načinu človekovega pridobivanja ugodja in zadostitve želja. Politika je vezana na vprašanje človekove dobrobiti: Aristotelov konzervativni in humanistični pristop ostaja merodajen tudi za sodobne znanstvenike in politike.

E. Moutsopoulos je eden najbolj pomembnih sodobnih grških filozofov, katerega filozofija časa je odmevna tudi v evropskem merilu.⁴ Njegov referat obravnava odnos časa in ponašanja pri Aristotelu. *Kairos*, pravi trenutek, je takšna organizacija časovnosti, da je človekov poseg v svet mogoč in optimalen. *Καιρός* je dobro v času, *τῷ ἄγαν ὅν ἐν χρόνῳ* (Nikomahova etika, A4, 1096a26, 32). Če *chronos* pomeni čas kot kvantiteto, je *kairos* čas kot kvaliteta, kakršna določa človekovo zgodovinskost v svoji enkratnosti. Vsaka človeška situacija nudi različne možnosti človekove orientacije in delovanja. Ta življenjska vezanost človekovega mišljenja in delovanja je naznačena v pojmu *kairos-a*. Človek mora biti pozoren na *kairos*: *καίροφυλακτεῖν* (Politika, VIII 3, 1237b41). *Kairos* je potrditev funkcionalne uporabnosti intencionalnega na objektivne pogoje, ki vrednostno obarva življenjski svet. *Kairos* je tudi mera časa, ker označuje primeren, »zrel« čas delovanja. Iskanje *kairosa* ni vrednostno nevtralna zadeva praktičnega uma, saj je določanje *kairosa*, je »iskanje optimalnega« (str. 25).

³ M. Heidegger, 1971, str. 213 in 226.

⁴ E. Moutsopoulos, 2002.

G. Apostolopoulou je obravnavala Aristotelovo filozofijo v kontekstu klasične grške filozofije in z vidika enotnosti filozofskega uma. Hermenevtična povezanost razuma in življenja je model razumnosti, ki ga je vpeljal Sokrat. Človek je živeči subjekt skozi samozavedanje. Za Platona je samonanašanje duše hkrati obrat k ontološko drugemu, k idejam. Platon človeškega življenja ne gradi z vidika končnosti, temveč glede na izvorno potrjevanje dobrega. Človekovo odprtost svetu določajo tako razumski del duše kakor estetsko-nazorni elementi. Aristotel pa izhaja iz pozitivnosti življenja, to je iz življenja kot »rasti«, pri čemer samonanašanje ostaja temeljna struktura višjih oblik življenja. Samobit je izbira samega sebe. Samonanašanje se razširja preko prijateljstva, ki omogoča različne oblike nravstvene skupnosti in humanizira življenje. Od družbe preko polisa se svet širi do celotnega kozmosa, ki ima svojo metafizično oporo v Bogu kot dobrem samem. Čeprav je človekova *theoria* potrjena kontingenci, je treba človekov svet oblikovati z vidika enotnosti sveta in vrednotenja.

A. Aravantinou-Bourloyianni obravnava odnos med miselnimi formami in univerzalijami v peripatetični tradiciji. Ob navezavi na Aristotelovo vprašanje, ali je »žival nasploh«, ζῷον καθόλου (O duši, I 1, 402b8) miselni predmet, νοητόν, pojem, občost, ki biva samo v umu, je Aleksander iz Afrodiziade v svojem spisu *De anima* razgrnil problem univerzalij. Po Aleksandru se bit, obstoj občosti, njihova *hypostasis*, nahaja v mišljenju, medtem ko oblike stvari bivajo v stvareh (*in re* pri sholastikih), kot občosti pa so vzpostavljene kasneje, a posteriori. Kljub temu pa brez občosti, κοινόν, ne moremo dojeti posameznega. – Vprašanje univerzalij je bistveno povezano s statusom definicij. Definicije se ne našajo niti na občosti niti na posamezne stvari kot takšne, temveč na stvari, ki imajo lastnost, da so splošne. Posebna vrednost Aleksandrove spoznavne teorije je v tem, da je konsistentno dokazoval, da univerzalije niso substancialne, in da zato ne smejo biti pomešane s substancialnimi oblikami, od katerih so dobljene preko miselnega »posploševanja«. Forma ni univerzalno – to je eden izmed aksiomov aristotelizma.

M. Bastit obravnava vprašanje Aristotelove teologije izhajajoč iz enostavnega stavka, da je Bog nekakšen vzrok in počelo, ἀρχή τις (*Metafizika*, 983a8). To nedoločenost počela je mogoče razumeti kot Boga ali kot bit sploh. V pozni antiki so za dovršitev prve filozofije šteli teologiko, teologijo kot znanost o Bogu. Pri Avicenni, Dunsu Skotu v srednjem veku ter pri mnogih modernih interpretih (npr. Natorpu) se je oblikovalo stališče, da je predmet metafizike bit

nasploh. Bastit tudi na nov način razlaga pomen analogije v Aristotelovi metafiziki: analogija se sicer nanaša na status prvin ali principov, vendar ne izključuje vrednostne hierarhije. Substancialne forme stvari rabijo vzrok, da bi morale biti realizirane. Ta vzrok je prvi univerzalni vzrok gibanja, od katerega je vse odvisno.

Analogija principov je vezana še na analogijo med dejanskostjo in možnostjo. Odnos med možnostjo in stvarnostjo ne velja le za notranje vzroke stvari, temveč tudi za zunanji vzrok. Prva bit, ki je dejanski gibalec, je Bog kot »vzrok vsega«: »Prednost biti v dejanskosti zahteva prednost prvega v dejanskosti nad drugimi vzroki in počeli, brez katerih bi vsi ostali v možnosti« (str. 48). V nasprotju s tem, kar je trdil Natorp, Aristotel ne pozna splošnih počel splošnega predmeta, ki bi bil bit, ker po Aristotelu bit ne obstaja na tak način. Teologija je zato dejanska dovršitev prve filozofije, ker preko nje dobi prva filozofija svojo eksistencialno razsežnost. Za Aristotela velja Lamartinov izrek:

»Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé!«

120 »Eno samo bitje vam manjka, in vse je pusto in prazno!«

Če ni prve biti, se razblini, kaj je sploh biti. Odsotnost biti je nihilizem. Vprašanje metafizike je vprašanje biti in nebiti, pričujočnosti in nepričujočnosti smisla. Skozi čudenje in ljubezen dobi metafizika pri Aristotelu svojo eksistencialno razsežnost, kakor bo naznačil tudi prispevek Schüßlerjeve.

W. Beierwaltes osvetli slabo poznano problematiko razumevanju Aristotela v Schellingovi filozofiji. Izhaja od Aristotelovega opisa življenja Boga kot absolutne samorefleksije: Aristotelova določitev prve biti kot νόησις νόησεω namreč pomeni, da kadar Bog misli samega sebe, tedaj svoje lastno mišljenje misli kot najvišjo potezo svoje biti ali kot svojo bit samo. Božja enotnost mišljenja in predmeta mišljenja je trajno počelo in telos vsega dogajanja v kozmosu. Hegel razume Aristotelovo enotnost biti in mišljenja v Bogu kot proces, v katerem »ideja«, ki prežema vso stvarnost, pride do sebe, ko dojam lastno zgodovino. Razumevanje Aristotela je vedno tudi oddaljevanje od njega, če naj bo vključeno v »napredovanje znanosti«, to je v razvoj filozofske misli.

Takšno Heglovo recepcijo Aristotela pa Schelling spremeni v tem smislu, da njegova »logična filozofija« izhaja od izkustva. Zato je Aristotelova Metafizika

»učbenik za vse čase«, kakor je rekel v *Filozofiji mitologije* (XI 380): Aristotel je pravi učitelj »evropskega Vzhoda in Zahoda« (XI 382). Čeprav Schelling soglaša z Aristotelom, ko Boga misli kot »vzrok biti« (XI 406), pa je za Schellinga Bog kot mišljenje mišljenja le »pasivni«, neosebni Bog negativne filozofije, ki »nima prihodnosti«. Pravi »pozitivni« Bog mora biti »ekstatični« začetek. Schellingova kritika Boga, ki se v mišljenju nanaša na samega sebe in ki »ne more ničesar delati«, je bolj kritika Hegla kakor Aristotela. Schelling je radikalnejši kakor Hegel zastavil zgodovinskost filozofije in zahteval povratek filozofije preko »odisejade« duha v »splošni ocean poezije«, kakor to formulira v *Sistemu transcendentalnega idealizma*. Seveda pa odnos med filozofijo in poezijo ostaja odprta tema.

V razpravi o Aristotelu in Nikolaju Hartmannu se L. Benakis posveti vprašanju utemeljitve sodobne filozofije. Za Hartmana je Aristotel oblikovalec kritično-aporetičnega raziskovanja, ki edino more seči tudi do »nadrazumnega« (das Überverständliche). Pač pa Hartmann pri Aristotelu najde samo »elemente fenomenološke analize« in progresa »opis dejanskih dejstev«. Prav tako meni, da bit ni »fenomen«. Za Hartmanna pa je posebej aktualna Aristotelova etika, saj je sam snoval etiko, ki bi bila sinteza Kanta, Nietzscheja in Aristotela. Če bi k temu dodali še krščanstvo, kaj bi mogli imeti še več.

E. Berti v razpravi »Negibni gibalec kot dejavni vzrok v Aristotelovi Metaph. XII« posebej izpostavlja dejstvo, da je prva bit dejavni vzrok: κίνητικόν in ποιητικόν (1075b31). Prva bit ni le dejanskost, temveč tudi dejavnost. To je tudi stališče S. Broadiejeve in A. Kosmana. Mišljenje prvega gibalca je torej nekakšno »kinetično«, motivacijsko mišljenje, ki je značilno za praktični um. Dejavno vzročnost prve biti je Berti vsestransko osvetlil, najprej skozi Aristotelovo kritiko Platonovih idej, ki ne pojasnijo gibanja. Aristotel je v *Evde-movi etiki* (1248a24-29) izrecno postavil Boga kot gibalca. Teza, da je negibni gibalec dejavni vzrok, je v nasprotju s standardno interpretacijo, ki šteje negibnega gibalca za smotrni vzrok.

Berti tudi na novo opredeljuje telos negibnega gibalca. Negibni gibalec sam želi negibnega gibalca, ki torej ni cilj neba, temveč prav negibnega gibalca, kakor so za nebesne sfere cilj zvezde (τὰ φερόμενα), ki jih nosijo. Kakor je za medicino cilj zdravje, tako je za duha, ki je sebe-misleče mišljenje, cilj v tem, da se sam giblje, to je njegovo lastno mišljenje in ugodje.

Glavna teza Couloubaritsisovega referata o »henoloških osnovah Aristotelove metafizike«, je v tem, da Aristotelove metafizike ne smemo zvesti na problem biti, ker je v grški filozofiji vprašanje Enega prisotno od Parmenida do novoplatonika Damaskija. Obrat od Enega k Biti se zgodi dokončno šele pri Tomažu Akvinskem, predhodnika takšnega razumevanja metafizike pa sta Porfirij in Avguštin. V X. (Iota) knjigi *Metafizike* Aristotel postavi štiri pomen enega: zveznost, celovitost, opredelitev in posameznost. V področje henologije spada tudi odnos enega in mnoštva. Z Aristotelovega vidika bi o današnji filozofiji smeli reči, da v njej prevladuje vidik mnoštva, kar se kaže kot nekakšna teorija razlik, diaforologija (str. 93).

Razmerje med metafiziko, znanostjo in logiko opisuje Hammacher v razpravi »Ali spada stavek o protislovju v metafiziko («prvo filozofijo») ali v logiko?« Aristotelova meditacija o protislovju je klasičen primer transcendentalne logike. Metafizična razsežnost stavka o protislovju je razumevanje biti kot »prisostvovanja« (*Anwesenung*), kar je izpostavil zlasti Heidegger. S tem je logika vezana na čas, kar pomeni, da je ponovljivost sedanjega kriterij splošnosti. Za moderno metodologijo je značilno, da so logične izpeljave, ki potekajo po nujnosti in po pravilih, uporabljane na stvarno stanje: na to, kar je dejstvo – *was der Fall ist*. Razmerje logičnih resnic in stvarnega stanja je podobno paraleli med večvalentno logiko in teorijo verjetnosti, ki izhaja od neodvisnosti dogodkov.

Houstonova razprava o »Aristotelovem dokazu za prvega gibalca, Metaph. Lambda 6 in 7«, je pomembna, ker zavzame stališče do Barnesovega nekoliko ironičnega stališča, da je Aristotelova teologija sestavljena »iz petih delov slabih argumentov in petih delov nesmislov«.⁵ Gre za argument, da mora obstajati večna bitnost, kajti če bi bile vse bitnosti minljive, bi bile vse stvari minljive, toda gibanje in čas nista ne nastala ne minljiva. V tem dokazu je podano dejstvo, ki ni odvisno od določene astronomske teorije, temveč izvira od proučevanja biti. Metafizika je proučevanje stvari in njihovih bistev, to je proučevanje ontološko primarnih stvari in razlaga primarnih bistev. Ker se bistvo stvari pogosto oblikuje kot rezultat gibanja, moramo misliti tako, kakor nas stvari pozivajo, če naj gibanje razumemo.

W. Jaeschke proučuje različna tolmačenja »pristnega« Aristotela v nemški klasični filozofiji, ki so bila predvsem tri. Prvo je razumevanje Aristotela kot

⁵ J. Barnes 1999, str. 151.

»glavnega empirika« (Kant), ki je postalo prevladujoče za dolgo tradicijo filozofskega zgodovinarstva, drugo je razumevanje Aristotela kot začetnika »razumske znanosti« (*Verstandeswissenschaft*) (Jacobi), in tretje je razumevanje Aristotela kot spekulativnega filozofa (Hegel in Schelling). Hegel je od Aristotela prevzel pojem »notranje smotrnosti«, s katerim je menil preseči nasprotje med mehanično nujnostjo in zunanjo smotrnostjo, ki je vezana na nauk o Božjem stvarjenju. Notranji smoter je dejavnost, ki obsega naravo in duha. Prav za tolmačenje duha pa je Hegel prevzel mnogo idej Aristotelove teorije uma. Ideja identitete predmeta in samozavedanja ni nekaj abstraktnega, temveč pomeni enotnost življenja in spoznanja stvari, kar se dosega v mislečem umu, νοῦς-u. Umsko spoznanje je vedno tudi samospoznanje, je *noesis noeseos*. Za racionalistične filozofe je bil Aristotel empirik, za nasprotnike filozofije razuma je bil razumski filozof, za spekulativnega filozofa Hegla pa »vrh antične filozofije«. Če so Hegla imenovali »nemški Aristotel«, pa bi bil po Schellingovi oceni ta naslov primernejši za njegovo pozitivno filozofijo.

C. Natali razvija »Dva pomena gibalnega vzroka v knjigi Lambda Aristotelove Metafizike«. Vprašanju Boga – in njegovega odnosa do sveta – je po Natalijevem mnenju Aristotel v *Metafiziki* prikazal zelo skopo. Odnos med bogom in svetom je bolje razložen v spisu *Peri philosophias*. Smotni vzrok pomeni smotrnost na dva način: (1) je smoter kot notranji vzrok stvari (npr. zdravje kot cilj) in (2) smoter kot individualna zunanja substanca, ki je intencionalni cilj delovanja (prvi gibalec). Negibni gibalec giblje kot ljubljena oseba. Ob tem podaja vrsto zelo izčrpnih razlag težavnega pasusa 1072b1–4.

Švicarska filozofinja I. Schüblerjeva se tudi posveti *Metafiziki Lambda*, toda z vidika odnosa narava – Bog. Prehod od čutne narave k nadčutnem vzroku, ki biva kot čista ἐνέργεια, je Aristotel izvedel z logosom. Prva bit je vzrok večnega krožnega gibanja. Toda svet postajanja rabi še en vzrok, ki giblje na način različnosti, obadva vzroka skupaj pa sta vzrok večne raznolikosti. Vzrok, ki giblje tako na način enakomernosti, kot na način različnosti, je Sonce. Večno menjavo letnih časov sonce povzroča zaradi svojega večnega gibanja po letnem ekliptičnem krogu. Mogoče pa bi bilo za gibanje Sonca privzeti neko drugo nadčutno bitnost. *Ousia*, ki je ὁ-κίνητος, ima poseben način gibanja. Giblje kot lepo, τὸ καλόν, lepo pa je predmet želje. Tako sta v Aristotelovo teologijo vključena poleg dobrega in reda, tudi lepota in ljubezen. Prva bit kot čista dejavnost in življenje duha je tudi predmeti nenehnega in naraščajočega čudenja. Filozofija ima začetek v čudenju in se zaključi v naraščajočem čudenju.

Aristotelov uvid, da Bog giblje s svojo čisto in lepo prisotnostjo, more biti pomembna tudi za bodočo teologijo.

G. Seel, čigar besedilo je v novogrščini, se je lotil vprašanja modalnih pojmov v Metafiziki Theta 6, pri čemer je posebej pozoren na pomen odnosa snov – oblika ter pojma analogije pri določanju odnosa možnost – stvarnost. Semantika in logika možnosti in stvarnosti pa je razvita zlasti v spisu *De interpretatione* 12 in 13.

P. Tzamalikos je prispeval obsežno študijo o »Aristoteliskem razumevanju akcidentalne biti in njenem pomenu za patristično misel«. Najprej postavi akcidentalno bit v okvir štirih pomenov biti pri Aristotelu (kategorije, resnica, stvarnost, akcidenca). Akcidentalnost včasih nastopa kot samostojno deblo biti, včasih pa v okviru substancialne biti. Poleg tega je *συμβεβηχός* tudi predikabilija in nasprotje temu, kar je po naravi, *φύσει*. Akcidenca more označevati naključne ali tudi bistvene lastnosti.

Za aristotelsko tradicijo je najprej pomembno razlikovanje *οὐσία* - *συμβεβηχός*. Poleg tega pa je *symbebekos* pogosto označeval temeljne lastnosti stvari: npr. ogenj je vroč. Te lastnosti se pri Ireneju imenujejo dejavnosti, *ἐνέργειαι*. Takšna *energeia* se ne ujema z razlikovanjem med substanco in akcidenkami, saj označuje neko neločljivo lastnost stvari, *συμβεβηχός ἀχώριστον*, ki je naravna dejavnost stvari, *ἐνέργεια φυσική*.

Vprašanje biti se je vezalo na vprašanje opredelitve. Kako je mogoče določiti odnos med božjo substanco in njenimi lastnostmi. Kaj so božje lastnosti, njegove »energije«? Krščanski avtorji so videli, da je Svetopisemski Bog, ki deluje, *ἐργάζεται*, nezdružljiv z Aristotelovo prvo *ousia* kot popolno *energeia*. Poleg tega znotraj aristotelizma more priti do novih aporij v razumevanju biti, kadar je substanca vzeta kot le abstraktni nosilec lastnosti. Božje dejavnosti, »energije«, ne morejo biti neke akcidentalne lastnosti, niti Bog ni »energeia« kot taka.

Patristična krščanska misel človeka razume kot absolutnega in odvisnega. Človek je neodvisen po svoji razumnosti in ustvarjenosti, odvisen ali »akcidentalen« pa je zaradi kontigentnega značaja stvarjenja. Tudi človekova podobnost Bogu je nekaj, kar se ne da opisati s kategorijo akcidence. Tako pridemo do teologije notranjega in zunanjega človeka. Notranji človek je absolutna bit,

zunanji človek je človek v stanju greha in smrti. Znameniti spor med gnostiki in krščanstvom je razločljiv prav s pojmom akcidentalne biti. Akcidentalna bit kaže na dialektični odnos med ljudmi in Bogom, ker naznačuje krhko stanje človekove svobode v njenem odnosu do Boga. Za Aristotela je svobodna volja zadeva akcidence, za Origena je *προαίρεσις* bistvo človeka, na katero se veže prvi padec in celotna teologija cerkve.

Tri osebe enega Boga so *homoousion*, »enega bistva« ali kosubstancialne. Pojem deifikacije, *θεοποίησις*, pomeni tudi milostno zedinjenje med Stvarnikom in kreaturami. Tako je Tzamalikos s proučevanjem *ὁν κατὰ συμβεβηχός* zelo dobro osvetlil »radikalne prodore, ki jih je patristična misel napravila v dediščino grških filozofov« (185).

S. Triantafyllova (Pariz) prikaže problematiko enotnosti v Aristotelovi *Metafiziki*, pri čemer izhaja iz teorije izrekanja biti glede na Eno, *πρὸς ἓν λεγόμενον*, kar je Aristotelova rešitev vprašanja enotnosti biti. Različni pomeni biti dobijo enotnost, kadar konvergirajo k biti. To temeljno tezo zavračata zlasti P. Aubenque⁶ in Ch. Rutten, pri čemer je Aubenque izpostavil težave kategorij in predikacije, Rutten pa se je omejil na odnos snovi in oblike, oziroma možnosti in dejanskosti. Vprašanje predikacije je vsidrano v perspektivi razumevanja substance, ki je nekaj tu bivajočega in nekaj samostojno bivajočega, *τόδε τι καὶ χωριστόν*. *Πρὸς ἓν* ni samo logična shema, kakor bi hotela Aubenque in Rutten.⁷

Problem realnosti biti se ne kaže samo v pojmih bistva in definicije, temveč tudi v pojmih bistva-oblike, dvojnosti oblike in snovi ter dejanskosti in možnosti. Razlikovanje kategorij v njihovem nanašanju na substanco zadeva pojem biti (kaj je bit?), problem enotnosti sestavljenih bitij pa zadeva vprašanje področja pojma substance: kaj je substanca? Ali je oblika ali snov ali sestav iz snovi in oblike?

Tu srečujemo dvojno tematizacijo istega problema, ki je enotnost realnega. Enotnost realnega ali enotnost realnosti zadeva tako odnos kategorij do substance kakor proučevanje forme. V tej dvojnosti gre za analizo razumevanja

⁶ P. Aubenque, 1966², na več mestih.

⁷ V svoji monografiji o Aristotelovi metafiziki in dialektiki teh vprašanj nisem dovolj jasno razložil; prim. V. Kalan 1981.

pojma biti in za analizo ekstenzije pojma substance – substanca šele zagotovi dojemljivost in razumljivost sestavljene biti, kompozituma (str. 194). Prav Metafizika Z 4, tj. 4. pogl. VII. knjige, nam šele razplete primerjavo med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Triandafylova pokaže, da je Aubenque v svoji znameniti monografiji o problematiki Aristotelove metafizike prezrl razliko med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Razlikovanje pomenov kopule ni isto kakor razločki, ki nakazujejo pojem biti. Poseben pomen Aristotelovega zasnutka metafizike v primerjavi s kasnejšimi sistematizacijami je prav v tem, da razlikuje med problemom predikacije in med problemom razumevanja pojma biti (195). Razlika med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance je logično razvidna skozi razlikovanje med kategorijami biti in vrstami biti (ali vrstami Enega). To je tudi razlika med kategorijami biti in med pari nasprotij, ki se zvajajo na Eno, ki je bit. Enotnosti biti ne smemo osvetljevati preko zamenljivosti, »konvertibilnosti« biti in enega: ta zamenljivost zadeva le sestavljeno substanco. V izrazu »bit kot bit«, oz. »bivajoče, kolikor je bivajoče«, je navzoča dvoumnost med vrstami biti in vrstami Enega ter kategorijami biti. Bitja so bitja, ker so substance in ker so eno. Ta razlika tudi preprečuje, da bi bit identificirali s substanco (196).

126

Na konfuziji teh dveh nivojev počiva nauk o analogiji biti, kadar ta nauk hoče analogije med snovjo in obliko, med dynamis in energeio, razumeti le v okviru odnosa med kategorijami in substanco. Enotnost čutnih substanc in analogija med obliko in snovjo ne potrjuje enotnosti med kategorijami biti (197). Določitve biti kot *energeia* ne smemo gledati z vidika oblik predikacije. Proučevanje sestavljene substance z vidika oblike pomeni razvoj glede na določanje bistva v členu razmerja kategorij do *ousia*, ker je Aristotelova oblika ali forma prehod od substance kot logičnega subjekta k substanci kot realnega *hypokeimenon*-a. Medtem ko odnos kategorij do substance ne zahteva pojasnitve Enega, pa je pojem Enega pogoj možnosti določitev sestave iz forme in snovi (*Metafizika*, Eta 2 in 6). Samo takšno proučevanje prepreči, da bi materija zavzela mesto substance kot *hypokeimenon*. Kadar bit opazujemo z vidika enotnosti substance, pridemo do substance kot *energeia*. Imamo dva pojma biti: bit kot *energeia* in bit kot substanco, ter dva diskurza, en diskurz ureja enotnost pomenov po konvergenci k Enemu, drug diskurz ureja analogija po podobnosti razmerij.

Kadar pa stvari gledamo v gibanju, tedaj nastopi vprašanje prve biti, ki je gibalno. Torej je razmerje med bitjo in Bogom treba postaviti v luči razlike med

enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Obe dimenziji logosa postavljata tudi problem zveze med bitjo in Bogom, pri čemer izrekanje *pros hen* in analogija nista nekaj istega (200). – S takšno izčrpano obravnavo temeljnih vprašanj prve filozofije razprava Triantafillove daleč presega običajni simpozijski prispevek.

To bi moral reči tudi za razpravo G. Zografidisa o Aristotelu in Janezu Damaščanu (iz Damaska), ki je posvečena zlasti odnosu med metafizičnim »prvim negibnim gibalcem« in krščanskim Bogom Stvarnikom. Zografidis rahlja tisti kliše, ki bizantinsko misel opazuje v shematizmu »aristotelizem-platonizem«, pri čemer je prihajalo do tega, da so nekateri Janeza Damaščana šteli za začetnika »krščanskega aristotelizma«, drugi so pri njem našli »(neo)platonizem«. Njegova »Filozofska poglavja« (*Capita philosophica*), pogosto imenovana kot *Dialectica*, so pomemben uvod v filozofijo. V svojem glavnem delu *O pravoslavni veri* je Damaščan navajal aristotelški dokaz za prvega gibalca: vse se giblje; vse gibajoče se giblje od nečesa; kar giblje vsa bitja, je en in prvi gibalec; prvi gibalec je negibljiv. Te formulacije pri Damaščanu nimajo samo kozmološkega pomena, temveč dobijo ontološko razsežnost, ker morajo pojasniti odnos med ustvarjenimi in neustvarjenimi stvarmi ($\kappa\tau\iota\sigma\tau\acute{\alpha}.. \acute{\alpha}\kappa\tau\iota\sigma\tau\alpha$) ter ontološko spremembo stvari: $\tau\rho\omicron\pi\eta$. Damaščan ne razlaga večnosti sveta in gibanja v njem, temveč sam obstoj bitij, samo bit bivajočega, bit stvari. Znotraj perspektive večnega sveta Aristotel ni imel tega problema. Samo Bog je »brez začetka«, $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$. Krščanski Bog je Bog dejavne ljubezni, saj je ljubeč kot dejavni vzrok. Da bi pojasnil božjo ustvarjalnost, ki se ne bi prepletala z njegovim bistvom, je Damaščan uvedel razliko med Božjim bistvom in njegovimi dejavnostmi, »energijami«. Zakaj Bog giblje in ustvari svet? Zato, da bi bil svet deležen njegove dobrote. Dobrota je pogoj bivanja: vsa bitja so dobra (*Proti Manihejcem*, 47).

Zografidis povzema pomen Damaščanove filozofije v štirih točkah:

Najprej (1) se v njej kaže velika globina in razširjenost aristotelške filozofije v bizantinski teološki misli 8. stol. n. š.

Drugič (2), Damaščan Aristotelove vse preveč uporabljane pojme uporablja za teološke in apologetske namene v krščanskem kontekstu. Janez sprejema logično dokazljivost Božjega bivanja in njegove enosti, a hkrati zavrača možnost racionalnega govora o Bogu na osnovi silogizmov, $\acute{\epsilon}\kappa\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omega\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\epsilon\lambda\iota\kappa\omega\upsilon\kappa\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\rho\iota\kappa\omega\upsilon\kappa$.

127

Tretjič (3), Janez podredi fiziko metafiziki, da bi tako razumel svet v celoti, ne v detajlih. Njegov Bog ima določene poteze Aristotelovega kontemplativnega prvega gibalca in Platonovega Stvarnika, a hkrati ostane svetopisemski osebni Bog.

(4) Afirmativna teologija mora preiti v negativno teologijo. Bistvo Damaščanove metafizike je v tem, da razlikuje nivoje biti stvari in nivoje govornice. Metafizika mora z ene strani dopustiti konvencionalnost človeške govornice, ki je govor o biti, z druge strani pa mora metafizika pripraviti prostor za alternativo kategorialni govornici: in taka alternativa sta tako mistika kakor molk.

V celoti gledano ta zbornik prinaša prispevke, ki so pomembne poglobitve in izpopolnitve v interpretaciji Aristotelove metafizike. V njih so tematizirana vse glavne knjige metafizike: Γ, Z, H, Θ, I, Λ, v njih je zajet Aristotelov vpliv na Aleksandra, Janeza Damaščana, tematiziran je pomen Aristotela v nemškem idealizmu, pri Heglu in Schellingu, pri Hartmannu in Heideggru. Bralcu je tako omogočeno, da razume in zase privzame pomen Aristotelovega filozofiranja. Ta kratka tematizacija prispevkov s simpozija pokaže, da je tematika Aristotelove metafizike aktualna tudi za sodobno filozofijo. Če je filozofija ljubezen do modrosti, je metafizika neka vednost, ki jo imamo vsi radi, ker je vednost o tem, kar ohranja našo ljubezen do biti.

Nekaj prispevkov s tega simpozija je bilo objavljenih kot dodatek v knjigi Th. Pentzopoulou – Valalas »Razjasnjenja k Aristotelu« (Solun 2000).⁸ Te so razprave Bastita, Bertija, Couloubaritsisa, Houstona in Schüßlerjeve.

II.

V knjigi »*Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*« je D. Kutas izbral in zbral nekaj razprav, ki so bile predstavljene na različnih grških in mednarodnih znanstvenih sestankih o antični grški in bizantinski filozofiji. Eseje sta iz novogrščine prevajala v angleščino Fran O'Rourke in Joanna Patsioti.

Demetrios Kutas (r. 1936, Patras) je profesor filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Atenah. Filozofsko se je formiral tudi na

⁸ Th. Pentzopoulou – Valalas, 2000², str. 365–442.

Univerzi v Heidelbergu. Med njegovimi razpravami lahko navedemo »Pojem svetlobe v Plotinovi estetiki« (1960), »Izvor in bistvo umetniškega dela po M. Heideggru« (1969), »Problem resnice« (1970) in »Teme filozofije jezika« (1971). Med njegovimi knjigami pa velja omeniti: *Filozofske teme: Epistemološki pogledi na svet in zgodovino* (1986), *Pogledi na staro grško filozofijo* (1998), *Od antične do sodobne evropske filozofije* (1999), *Aristotelova praktična filozofija: etika* (2002). Je član Združenja grških filologov, Grške humanitarne družbe, Atenskega znanstvenega društva. Kot predsednik Društva za aristotelške študije »Lykeion« (Atene) je pripravil že štiri mednarodne simpozije o Aristotelovi filozofiji – četrti, decembra 2001 na Univerzi v Atenah, je bil posvečen »Aristotelovi Poetiki in umetnosti retorike«.

Knjiga obsega dvanajst esejev: po eno razpravo ima o Parmenidu in Sokratu, šest esejev je posvečenih Aristotelu, štiri razprave pa govorijo novoplatonizmu in bizantinski filozofiji. Tako njegovo delo daje presek grške filozofije od Parmenida do Plotina ter bizantinske filozofije od Dionizija do Plethona.

Eseji se začnejo s teorijo λόγος-a v grški filozofiji. Grki so odkrili λόγος. Ta beseda ima različne pomeni in rabe, za znanost in filozofijo pa je posebej pomembno to, da so Grki odkrili razkrivalno funkcijo besede: izvorni pomen glagolov φημι in φάσκω je prikazovati, osvetljevati – φαίνω. Preko govornice je razodeta bit, kakor je dojeta z logosom kot razumom. Prav Parmenidovo pesnitev navdihuje globoko spoštovanje logosa, kakor prikaže prva razprava »Problem misli in jezika v Parmenidovi pesnitvi«. Po Parmenidu je misel določena od Biti: *cogito, ergo est quod cogito*. Misel odkriva bit preko mišljenja, φρονέειν, in jo sporoča z govornico: φατίζεειν, φράζειν. Svet resnice in svet dokse nista dva realno različna sveta, temveč »dva načina interpretacije«. Če rečemo, da Parmenid ne pozna razlike med idealizmom in realizmom, tedaj to pomeni, da je skupna lastnost mišljenja biti prav celovitost. Parmenidova filozofija je ontološki in logični monizem, ki ga vodi princip identitete. Bit označuje celoto, za mnenja pa je značilno nasprotje med bitjo in nebitjo, svetlobo in nočjo. Z razlikovanju med logosom in besedami, ἔπεα, Parmenid naznanja začetek nominalizma.

V eseju o Sokratovem življenju in nauku je izpostavljeno, da je Sokrat, ki ni imel filozofskega učitelja, skušal sodržavljane dvigniti iz »duhovne letargije«. Njegova ironija hoče sogovornike privedi do spoznanja lastne nevednosti in jim navdihniti ljubezen do biti, do stvarnosti, kar je bistvo filozofije. Ker je

utemeljil vzgojo človeškega duha na osnovi razuma, je odprl pot do »resničnega humanizma«.

Aristotelski sklop esejev se začneja s politično filozofijo, natančneje z razpravo o »temeljnih načelih demokracije po Aristotelu«. Za Aristotela je vsaka oblika politične vladavine že določen »način življenja«. Različne oblike vladavine nastajajo in se oblikujejo iz različnih načel in idealov: vrlina, bogastvo, svoboda. Kakor sta dva glavna vetrova sever in jug, tako obstajata dva vodilna tipa ustavne ureditve: demokracija in aristokracija. Kakor je za vsako državo bistveno to, kako se v njej uresničuje pravičnost, tako je jedro pravičnosti enakost. Ta enakost pa je numerična ali geometrična. Državljanji atenske demokracije so verjeli v svetost zakonov, ne pa v skupne postave antičnih časov – t. i. *θέμιστες*. V antiki bistvo demokracije ni bila svoboda, temveč enakost in večinski princip odločanja. Odločilno za demokratično udeležbo v političnem odločanju, *isonomia*, je bilo v tem, da je človeku omogoča, da sam oblikuje svoje življenje, »da živi, kakor hoče«. Tako vendarle enakost in svoboda tudi za Aristotela postaneta temeljni demokratični vrednoti.

130 V razpravi »Aristotel in omejitve dedukcije v znanstvenem spoznanju« Kutas izpostavi Aristotelovo filozofijo znanosti z vidika prve filozofije. Aristotelove metodološke analize deduktivne zgradbe različnih znanstvenih sistemov se ne našajo le na matematične znanosti, temveč tudi na empirične znanosti. Sistemi znanosti so ali deduktivni ali hipotetično-deduktivni. Empirične znanosti Aristotel pojasnjuje s kategorijo kontingence in indukcije. Kljub pomenu dokazovanja v znanostih pa je za vsako znanost konstitutivno, da v njej nastopa razlika med ne-dokazljivostjo in dokazljivostjo, kar ni nekaj subjektivnega. Za Aristotela je nadalje indukcija subjektivna, dedukcija pa objektivna. Znotraj filozofije znanosti zavzema posebno mesto dialektika – seveda dialektika Aristotelove *Topike* –, ki more dopolniti analitične in dokazovalne znanosti, ker vodi do prvih principov. Prva filozofija je znanje, in dialektika je na nek način celo nad prvo filozofijo.

V razpravi »*Ἐπιείκεια* (blagohotnost) v Aristotelovi praktični filozofiji« Kutas prikaže eksistencialno razsežnost politične teorije. Zakoni imajo praznine, ki jih mora pokriti blagohotni sodnik kot »*δίκαιον ἔμφυτον*« »živi zakon«, »utelešena pravičnost« (K. Gantar, *Nikomahova etika*, E 7, 1132a22). Blagohotno držo sodnika, ki presega splošen in nedoločen sistem zakonov, Kutas imenuje ljubeznivost, *ἀγαπητική*. Specifičen značaj družbene stvarnosti za-

hteva posebno »lesbiško oblikovanje«, ki uporablja gradbenim kamnom prilagodljivo »svinčeno ravnilo«, *μολύβδινος κανών*: sodnik se mora torej ravnati po negotovem stanju človeških zadev.

Tako Aristotel v etiki zasnuje in pojasni celo vrsto lastnosti praktične sfere, in sicer: kontingenco, prednost nravstvene stvarnosti življenja – *τὸ ὅτι*, uporabo indukcije in dialektike, poznavanje običajnih nazorov o nravstvenih zadevah (*ἐνδοξα*), nedoločenost in praktično modrost, ki zavzema sredino med splošnostjo zakonov in specifično situacijo posamezne osebe. Aristotel ne zanika, da je pravico treba izvajati z močjo, toda na področju moralne vrline je blagohoten človek isto kakor dober človek, *σπουδαῖος*. Stališče blagohotnosti ni moralna slabost, temveč globlje razumevanje človeških zadev. S pravnega vidika ima praktični silogizem naslednjo shemo: zakonodaja (1), dejanje (2), sodba (3). Blagohoten sodnik odmerja manj, kakor bi pisani zakon omogočal, medtem ko je strog sodnik kakor Prokrust, ki posamezne primere podreja diktatu zakona. Zato je blagohotnost boljša vrsta prava, ki zna ohranjati tudi načelo enakosti. Aristotel pozna distributivno pravičnost, kvantitativno enakost v popravljalni pravičnosti in sorazmerno enakost v retributivni pravičnosti.

To, kar naj bo storjeno, *τὸ εἰσχατον*, *τὸ πρακτόν*, ima idiosinkratični značaj. Blagohotni sodnik se nahaja na področju med legislatcijo in legislaturo. Blagohotnost je samo-popravljalni mehanizem pisanega zakona. Medtem ko Platon še ni tematiziral razlike med teoretskim in delovnjim umom, pa je Aristotel na poti k vzpostavitvi metodologije znanosti o pravu, saj se sooči z vprašanji tolmačenja pravnih norm. To nalogo je kasneje povzel G. Vico, čigar poskus vzpostaviti metodologijo duhoslovnih znanosti spominja na Aristotelovo »lesboško gradbeništvo«.

Razprava o »človekovem mestu v svetu po Aristotelu« razume človekovo »srečo«, *εὐδαιμονία*, kot harmonično človekovo držo do sveta, ki obsega tako naše nravstveno stališče kakor tudi dejavnost razglabljanja, *θεωρία*. Grška *theoria* pomeni dožemanje večne biti in udeležbo pri tem. Takšna *theoria* ne more imeti hipotetičnega značaja, saj je del naše tubiti, predvsem našega življenja v dobrobiti – *eudaimonia*. Tako ima torej človeška sreča dve razsežnosti: teoretsko in praktično življenje. Z umsko dejavnostjo se človek vzpenja k nesmrtnosti, kar je nekaj božanskega. V Aristotelovi intelektualistični etiki je mogoče najti metafizično vero o človekovi usodi.

»Večne vrednote v *Nikomahovi etiki*« nam predstavijo Aristotela kot »filozofa sredine«. Njegova socialna etika navezuje na Platonov dialog *Lisis* ter v prijateljstvu vidi osnovo družbenega življenja. Prijateljstvo, ki ima več oblik, se v moralno čisti obliki nanaša na osebo, ki je nosilec moralnih vrednot. Prijateljstvo je pomembno tako za razumevanje sveta, kakor za dosego samouresničitve (65). Za prijateljstvo je značilna vzajemna moralna izbira, ἀντιπροαίρεσις, in proti-ljubezen. Aristotel je nasprotoval osamljenemu načinu življenja, μονώτης (1097b8-9), in menil, da je prijateljstvo bistveni element sreče. Ker je sporočanje misli in izmenjava mnenj med prijatelji pomembna za napredovanje v spoznavanju in vrednotenju stvari in življenja, je prijateljstvo pogoj filozofskega dialoga. Odpiranju src sledi odpiranje intelekta. Prijatelja sta zmožna bolj načrtovati in bolj izvesti načrt, kakor je vedel že Homer: »če gresta dva skupaj...«, σύν τε δὴ ἐρχομένω (*Nikomahova etika*, 1155a15). V zvezi s prijateljstvom Aristotel razvije pojem prijateljstva do samega sebe, ljubezni do samega sebe, »samoljubja«, φιλαυτία. Ljubezen do svojega samstva ni sebičnost, temveč upoštevanje integralnega in neodtujljivega dela človekove osebnosti. Zato philautia zagotavlja izvajanje človekove moralne avtonomije in je pogoj njegovega dostojanstva. Ker je prijatelj drugi jaz, alter ego, ἄλλος αὐτός, je »ljubezen do sebe«, ki je ljubezen do »onega samega«, pogoj za popolno ljubezen do bližnjega in drugega. Oseba, ki ljubi sebe, je človek, ki ljubi dobro, φιλόγαθος (*Velika etika*, B 14, 1212b18-20).⁹ Prijateljstvo ima selektiven, aristokratski značaj. Krščanska ljubezen je zapoved, Aristotelova *philia* je svoboda. Toda prijateljstvo je človeško, krščanska ljubezen pa je božja milost.

Koutrasova razprava »o pesništvu in zgodovini« takoj izpostavi temeljno Aristotelovo stališče, da so znanost, etika in umetnost tri različne manifestacije skupnega principa uma. Skozi umetniško ustvarjanje človek oblikuje svet uma ter spreminja posebno v splošno. Čeprav je njegova teorija umetnosti usmerjena na umetniško formo, pa Aristotel ohranja Platonovo idejo enotnosti lepote in dobrega. Poznana Aristotelova trditev, da umetniško oblikovanje dopolnjuje naravo, pomeni, da je umetnost del duhovnega razvoja in tvori človekovo ustvarjalnost na ravni domišljije. Umetniško posnemanje je višja oblika spoznanja, ki izraža izkustvo življenja. Brez umetnosti narava ne bi dosegla svojega telosa. Zgodovina za Aristotela ni znanost, ker se nanaša na »nemetodično snov«.

⁹ Prim. K. Gantar 1966 in 1967.

V razpravi o »Bistvu umetnine po Plotinu« je Kutras osvetlil Plotinovo estetiko z vidika odnosa med εἰκὼν (podoba) in ἰδέα (pralík). Ideja je kot vir svetlobe in podoba je osvetljeno telo. Vsako umetniško delo je stekanje, srečanje, σύμβολον dveh prvin, snovi in nevidne ideje. Oblikovalni princip umetnosti je umetnikova duša kot notranji eidos, ἔνδον εἶδος. Umetnost je razodetje ideje in metafizični prihod ideje na čutno raven. Tako je umetnost človeški način približevanja božanskemu.

Nato Kutras poda razumevanje lepega pri Dioniziju, na katerega je vplival Plotin. Lepo, ki je za novoplatonike zunanji pojav dobrega in biti, more v nas zbuditi ljubezen in nas tako zmore obrniti k dobremu. Podoba, ki je sicer posnetek ideje, dobi ontološki pomen, saj razodeva idejo in ima posebno sorodnost s pralíkom. Lepo vidimo v svetlobi, ki se v umetnini kaže kot sijaj (ἀγλαΐα). Eno je v odnosu do mnovega. Ta emanacija ne zmanjša biti Enega, temveč jo povečuje. Pri Plotinu je lepota sama v umu, ki je področje biti in resnice, pri Dioniziju pa je vir lepote Bog. Čutna lepota postane teofanija. Umetnina je stekanje dveh različnih dejavnikov, namreč snovi in svetlobe: sijaj snovi izraža stik z božjo lučjo. Ikona kot simbol Božjega izraža Božjo privolitev, da reši vernikove čute na isti način, kakor je Beseda postala meso. Ikona je most med zemljo in nebom ter počelo vzpona, ἀναγωγή, k Božjemu. Toda Bog sam je v svoji transcendentni naravi skrit v svoji temi. Skozi ikono vernikova duša simbolično in anagoško vstopi v področje Božanskega. Ker se je Božji sin utelesil, je čutno in vidno postalo obzorje nevidnega in božanskega. S tem je umetnost opravičena in odprte so poti za njen razvoj na vseh ravneh.

Povezanost in razlika med krščansko pravoslavno vero, ortodoksijo, in antično grško filozofijo je prikazana v razpravi »Metafizika luči pri Gregorju Palamasu«. Palamas se filozofsko opira na Dionizija Areopagita, ki je prevzel Proklovo triadično shemo imanence, izhajanja in vračanja kot podlago za svojo teologijo in tudi osnovne elemente novoplatonistične metafizike svetlobe. Za Palamaso imajo simboli naravni značaj. Da bi pojasnil božjo svetlobo, razlikuje med Božjo substanco, ousia, in Božjim delovanjem, *energeia*. Taka božja energija je svetloba, ki zmore preobraziti človeka. Mistično združenje z neustvarjeno Božjo svetlobo je tudi znamenje razlike med ortodoksno in novoplatonističnim misticizmom. Novoplatonistična mistika je abstraktna, neosebna, hezihastični menih, kakor ga opisuje Palamas, pa od samotarske kontemplacije preide v krog družbene dejavnosti: njegovo stališče je »genuino živeč eksistencializem« (104).

Knjigo zaključuje razprava o Plethonovem spisu *De differentiis*, ki v 7. poglavju govori o odnosu med naravo in umetnostjo. Za Aristotela je narava neodvisna avtonomna stvarnost, ki se prikazuje skozi verigo oblik-smotrov. Narava je za Aristotela bit, ki ima počelo gibanja v sebi in po notranjem redu uresničuje svoj smoter. Naravna gibanja in dejavnosti so kot ejnteleveciai teleološke, vendar je ta smotnost nezavedna. V naravi ni posvetovanja. Za Aristotela obstaja tudi paralelizem med naravnim dogajanjem in umetniško in tehnično dejavnostjo. Aristotelov Nous je nekakšna intelektualna budnost in kot predmet želje je nekakšen magnetni pol veselja. S tem je Aristotel odpravil vlogo Demiurga-Nousa in Dušo veselja iz Platonovega Timaja. Plethon je očital Aristotelu, da naravi ne priznava svetovanja, βούλευσις. Toda za Aristotela je svetovanje zadeva etike in politike, ne pa umetnosti. Kadar v znanostih rabimo posvetovanje, je to znak pomanjkljivosti znanosti – npr. v medicini, ekonomiki in navigaciji. Umetnost je transformacija in reformacija naravnih oblik. Ker pa je Plethon naravo opazoval z vidika umetnosti, je gibalni vzrok (κινουόν) razumel kot dejavni vzrok (ποιουόν), smotre pa je razumel kot proizvod umske dejavnosti transcendentnega arhitekta sveta. Plethon je po Kutasovem mnenju tudi namerno spremenil pomen Aristotelovega besedila o smotni vzročnosti v *Fiziki* (II 8, 199b26-29). Aristotelova nezavedna telologija je za Plethona znamenje njegovega ateizma. Plethon namreč ponovi Platonovo teorijo oblikovanje svetovnega reda v Timaju: naravni svet je odvisen od duše sveta in stvarnika, ki je Demiourgos-Nous in zatorej Božja umetnost. Kutas meni, da Plethon napačno razume Aristotelovo teologijo, saj v Aristotelovi metafiziki Bog ne spada več v svet narave.

III.

Solunska knjiga o Aristotelovi *Metafiziki* in Kutasova zbirka *Esejev o grški in bizantinski filozofiji* prinašata vrsto novih osvetlitev grške filozofije, ki so posledica drugačnega celostnega horizonta tako glede grške filozofije kakor tudi glede krščanstva. Veliko prispevkov tega zbornika je posvečenih vprašanju odnosa med splošno metafiziko in specialno metafiziko, ki je teologija. Ker s teologijo metafizika sega v fakticiteto bivanja, ima hermenevtična interpretacija metafizike vedno nujno tudi že zgodovinsko razsežnost in zgodovinsko odprtost.

Kutasovi eseji dajejo presenetljive uvide v sicer dovolj poznane teme klasične grške filozofije. Za zahodnoevropsko stališče so izjemno pomembni njegovi

eseji o bizantinski misli, ki na nevsiljiv način dajo videti filozofsko strogost in eksistencialno razsežnost bizantinske misli.

Nadalje imata obe deli tudi velik metodološki pomen, ker se ne pustita voditi od prevladujoče metodologije humanističnih in družbenih ved, temveč se pustita nagovoriti od stvari filozofije same. Sodobni pristopi do antične grške filozofije, predvsem pa analitična filozofija in strukturalizem, si pogosto že a priori zapirajo možnost vpogledov v smisel in pomen posameznih filozofemov. Filozofska misel že zaradi tega ne more biti primerno prikazana z vidika metodologij duhoslovnih znanosti, ker takšne metodologije iz filozofije sploh šele izvirajo. Na to je pokazal Nietzsche, ki je govoril o »nihilističnih potezah« oz. »nihilističnih konsekvencah« sodobnih znanosti. Ker je grška filozofija materski jezik evropske kulture, je razgovor z njo vedno oblikovanje naše lastne identitete. Uganke grške filozofije so naša lastna zgodovina. Izoblikovanje evropske filozofske identitete je s svoje strani pogoj za merjenje pomena sodobnih znanosti in sodobne tehnike, pa tudi politike in umetnosti, nato pa tudi predpogoj za dialog z drugimi kulturami. Ti dve knjigi nekaj povesta o tem, kako je grška filozofija kot temelj »evropskega Vzhoda in Zahoda«, kot temelj evropske zgodovinskosti še vedno na nek enigmatičen način naša lastna skrita zgodovina, *historia abscondita*.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

A. Recenzirani deli:

- Pentzopoulou – Valalas, Th./Dimopoulos, S. (eds.): *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 1999.
Koutas, Demetrios N.: *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, Athens 2002.

B. Druga literatura:

- Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966.
Barnes, J.: *Aristotel, Dodatek: Metafizika*, Šentilj 1999.
Gantar, K.: »Amicus sibi i-II, Zur Entstehungsgeschichte eines ethischen Begriffs in der antiker Literatur«, *Živa antika* XVI (1966), 135-175; XVII (1967), 49-80.
Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971.
Kalan, V.: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981.

- Moutsopoulos, E. A.: »Pojem kairosa (pravega trenutka) in njegovi sodobni filozofski vidiki, Zorenje in propadanje: kairos kot koncept«, Phainomena XI (2002), 39–40, 129–141.
- Pentzopoulou – Valalas, Theresa: Προβολές στον Αριστοτέλη, Σειρά: Σώεψη, 5, Thessaloniki 2000².
- Radice, R.: *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Presentatione G. Reale, Collana: Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 48, Vita e pensiero, Milano 1996.

Tine Hribar

HERMENEVTIČNOST IN KATEGORIALNOST*

Kakor nakazuje že naslov, ne bom začel na začetku, marveč na koncu. Kolikor seveda o razliki med začetkom in koncem, ko se gibljemo znotraj hermenevtike in njenega kroga, sploh lahko govorimo. Kajti to gibanje ni nič drugega kot kroženje okoli nečesa, čemur pravimo bit. Vendar konec, na katerega se sklicujem, ko začenjam svoj referat, ni z začetkom stikajoči se konec na obodu hermenevtičnega kroga, temveč povsem določen konec. Gre za konec Heideggrovega predavanja iz leta 1962. Njegov naslov je *Čas in bit*, sklepni del refereta pa se nanaša na vprašanje, kako misliti bit kot bit.

Misliti bit kot bit pomeni misliti bit samo, se pravi, misliti bit ne glede na vse drugo: ne glede na bivajoče. Kaj pomeni misliti bit brez bivajočega? Heideggrov odgovor se glasi: »Misliti bit brez bivajočega pomeni: misliti bit brez oziranj na bivajoče. Takšno oziranje /Rücksicht/ pa obvladuje še tudi zaziranje /Absicht/, namreč v to, da bi premagali metafiziko. Zato velja opustiti premagovanje metafizike in metafiziko prepustiti njej sami.« (Heidegger 1969: 25) Ali ta Heideggrova trditev pomeni, da je treba prepustiti njej sami tudi Knjigo s tem naslovom, tj. Aristotelovo *Metafiziko*, vključno z naukom o kategorijah?

*Prispevek na simpoziju »Grška filozofija, Aristotelova Metafizika in Hermenevtika«, ki so ga priredili Slovensko filozofsko društvo, Slovenska matica in Fenomenološko društvo v Ljubljani.

Zaželen bi bil takojšen odgovor, toda prej se moramo izviti iz precejšnje hermenevtične težave, v katero nas potiska Heideggrova zahteva, da je na koncu treba misliti, namreč kot nov začetek, bit brez bivajočega: ne oziraje se na bivajoče. Da bi se odrekli temu oziranju, oziranju na bivajoče in s tem zaziranju v metafiziko, četudi z namero, da jo premagamo, moramo najprej vedeti, o čem sploh je govor, ko je govor o bivajočem in opustitvi oziranja nanj.

Ugledati oz. videti moramo, kaj bivajoče sploh je, da bi ga potem lahko spregledali. To pa nas kajpada postavlja pred vprašanje, kaj je bivajoče, ne to ali ono bivajoče, marveč bivajoče kot tako. Kako se torej rešiti iz zanke, ki nam jo nastavlja zahteva, naj se ne oziramo na bivajoče, skratka, naj se ne vprašujemo po njem? Zasilni izhod bi bil v tem, da se sami ne bi spraševali, kaj je bivajoče, marveč bi se ozrli le na to, kaj o bivajočem povedo veliki filozofi, kot so Platon in Aristotel, Descartes in Hegel, Nietzsche in Husserl. Vendar to ne bi bila prava, resnična rešitev.

1.

138 Prepustiti metafiziko njej sami pomeni po Heideggro prepusti njej sami predvsem njeno onto-teo-loško strukturo.¹ Pomeni prepustiti njej sami metafiziko kot onto-teologijo, drugače rečeno, opustiti – ob vsej zagati, ki sem jo prikazal – vodilno onto-teološko vprašanje. To pa je prav vprašanje, kaj je bivajoče kot bivajoče. Zakaj je treba opustiti to vprašanje in v kakšnem smislu opuščanje tega vprašanja sovpada z neoziranjem na bivajoče? Opustiti ga je treba zaradi tega, ker nas to vprašanje potisne v znotrajmetafizično kroženje, nas zadržuje v njem in nas, dokler se ukvarjamo z njim, ne izpusti iz sebe. To kroženje, katerega povezavo s hermenevtičnim krogom bo treba šele odkriti, se dogaja kot gibanje razlike med bitjo in bivajočim, kot ontološka *diferenca*, grško rečeno *dia-phora*, torej kot ontološki raz-nos. Njeno krožno gibanje Heidegger (1990: 39) v spisu *Onto-teo-loški ustroj metafizike* iz knjižice *Identiteta in diferenca* opiše takole:

»Kolikor bit biva kot bit bivajočega, kot diferenca, kot raznos, vztrajata naraznost in skupnost temeljenja in utemeljevanja, temelji bit bivajoče, utemeljuje

¹ Intenca po »pasivnem« neoziranju je navzoča, kakor je vidno iz Heideggrovega (1997: 108) pisma Löwithu, vsaj od 1927 naprej: »Tudi jaz sem bil prepričan, da je mogoče fundirati ontologijo le ontično, in verjamem: tega dosedaj ni pred mano eksplicitno videl in izrekel nihče. Toda ontično fundiranje ne pomeni pokazati in zvajati na kako *poljubno* ontično, temveč bo temelj za ontologijo najden le tako, da veš, kaj ta sama je in jo potem kot tako pustiš, da se pokonča sama.«

bivajoče kot najbivajočnejšo bit. Prvo prehaja drugo, drugo prihaja v prvem. Prehajanje in prihod se skozi odsevanje prikazujeta drug v drugem. Z vidika difference to pomeni: Raznos je kroženje, medsebojno obkroževanje biti in bivajočega. Temeljitev sama se znotraj jasnine raznosa prikazuje kot nekaj, kar je, zaradi česar sama, kot bivajoče, spet terja ustrezno utemeljitev z bivajočim in sicer z najvišjim vzrokom.«

Prepustiti metafiziko njej sami na najbolj izvorni ravni pomeni izstopiti iz raznosa kot kroženja med bitjo kot temeljenjem bivajočega, kot dopuščanjem prisotnega in bivajočim kot tistim, kar utemeljuje in na ta način omogoča bit. Pomeni izstopiti iz začaranega kroga med prisotnostjo in Prisotnim, ki kot prvi in najvišji vzrok, kot *causa sui*, povzroča prisotnost prisotnega: bit kot bit bivajočega. Izstopiti iz onto-teo-loškega kroženja, kroženja, ki se dogaja kot raznos, zato pomeni sestopiti tudi iz raznosa. Stopiti iz ontološke difference kot konstitucije metafizike. Konstitucije v posebnem, ustavnem pomenu. Ko Heidegger govori o onto-teo-loškosti metafizike, uporabi v navedenem naslovu izraz »Verfassung«; ta nemška beseda res pomeni ustroj, strukturo, a hkrati tudi konstitucijo, ustavo. Ustavo kot *gradbeni ustroj* in kot *temeljni zakon*, po katerem nemška ustava nosi svoje uradno ime: *Grundgesetz*. Temeljni zakon je vse druge zakone utemeljujoči in s tem noseči zakon. Naj povzamem: metafiziko kot onto-teo-logijo zares prepustimo njej sami samo tedaj, če izstopimo oz. sestopimo iz ontološke difference kot njene konstitucije: kot metafizične zakonodajne moči in oblasti.

S tem sestopom si zadeve ne olajšamo, temveč kvečjemu otežimo. Znajdemo se pred težavo, ki jo Heidegger (1969: 41), kakor je razvidno iz (avtoriziranega) zapisnika seminarja o *Času in biti*, prepozna kot *glavno težavo*, namreč mišljenja biti: biti kot biti. Medtem ko se v območju ontološke difference kot konstitucije biti bivajočega, biti v pomenu bivajočnosti bivajočega ali bitnosti bitij, zadržujemo v utrjenem prostoru metafizičnih zakonov (zakona oz. načela identitete in drugih), nas sestop iz kroženja v njej postavi na brisani prostor: na jaso jasnine. Jasnine kot ne-skritosti, s poudarkom na skritosti in ne na njenem zanikanju ali njeni odpravi. Skritost ostaja to, kar je, le kot skrivnost. Gozdna jasa je le prostorček v okviru veliko obsežnejšega gozdnega goščavja. In če na koncu gozdne poti naletimo prav na jaso, potem nam, če nočemo povsem zabloditi, preostane le pot nazaj: nazaj skozi gozd. Nazaj skozi metafiziko, spotikajoč se ob njene, iz Descartesovega pisma Picotu tako znane korenine. Ali pa vztrajamo na jasi in se lotimo, kolikor smo misleci biti, glavne težave.

Metafiziki, ki se giblje le znotraj »medsebojnega obkroževanja biti in bivajočega«, je sorazmerno lahko. Ukvarjati se mora le z bitjo kot bivajočostjo bivajočega, se pravi, s prisostvovanjem kot *dopuščanjem* prisotnega v njegovi prisotnosti. Korak nazaj, k biti kot biti, pa je korak k nečemu, ki ni nič bivajočega pa tudi nič bitnega ne. Prvi korak je korak od biti k prisotnosti, razumljeni iz časa (zdajšnjosti), drugi korak je korak iz prisotnosti oz. ekstatično-horizentalne časovnosti k ne-skritosti: k resnici kot dogodju in/ali odgodju, skratka, k resnici biti kot dogodevanju. K dogodevanju, ki se ne dogodeva le kot resnicovanje resnice, ampak tudi kot uresničevanje biti.

Dogodje kot dogodevanje pomeni *dopuščanje* prisostvovanja kot takega, ne pa zgolj dopuščanje *prisotnega*. Dogodevanje dogodja je potemtakem *dopuščanje prisotnega, dopuščajoče dopuščanje*. Od tod »glavna težava« in najtežja naloga mišljenja: naloga mišljenja na koncu filozofije. Filozofije, ne le metafizike. Ne gre le za konec oziranja na metafizično identiteto, identiteto biti same in vrhovnega, božansko bivajočega, ampak tudi za konec ukvarjanja z ontološko diferenco, z razliko med bitjo kot bivajočostjo in bivajočim, katere sled – samo in zgolj sled – je metafizična identiteta s svojo, tj. z znotrajidentitetnostno oz. znotrajmetafizično razliko med bistvom in bivanjem. Naj za povzetek spet navedem Heideggrove besede z že omenjenega seminarja:

»Le kolikor obstaja dopuščanje prisostvovanja, je možno prisostvovalno dopuščanje prisotnega. To, kako samolastno misliti to razmerje, kako upovedano razliko določiti z vidika dogodja, je bilo le nakazano. Glavna težava je v tem, da mora ob dogodju mišljenje zapustiti ontološko diferenco. Kajti z vidika dogodja se to razmerje zdaj kaže kot razmerje med svetom in stvarjo, ki ga najprej na nek način še lahko dojemamo kot razmerje med bitjo in bivajočim, ob čemer pa se njegova samolastnost že izgubi.«

Iz onto-teološkega cirkuliranja, iz ponavljajočega se medsebojnega obkroževanja biti in bivajočega kot večnega vračanja enakega, stekajočega se v voljo do volje, nas lahko reši le vrnitev k svetu. Vendar ne vrnitev k svetu iz *Biti in časa*, s približanjem biti-v-svetu kot eksistencialu (načinu biti tubiti, tj. eksistence), marveč vrnitev k svetu kot zrcalni igri četverja: zemlje in neba ter smrtnih ljudi in nesmrtnih bogov. Ta vrnitev k svetu pomeni torej odvrnitev od sveta kot prostora biti in zaobrnitev k svetu kot pokrajini, igrišču in sami igri dogodja. To je živahna, obenem pa boleča igra, saj ima za posledico križno prečrtanje, pre-križanje biti. Sestop od biti k dogodju je sestop pod razpelo biti.

Z obratom, ki ni zgolj obrat, marveč sprevrnitev. Raznos biti in bivajočega se ne razpne v razkrižje četverja, narobe, križišče četverja pre-križa bit in jo tako pokoplje pod seboj. Gre za končno posledico tega, da Heidegger ni zdržal pri biti, marveč se je po *Biti in času* zagnal onkraj biti. Zato bit ne pade, marveč jo Heidegger vrže pod križ; s krenjo, ki jo za njim nad Bogom ponovi Marion. Ni tedaj bit prej žrtev kot pa, v kar nas želi Heidegger prepričati v *Času in biti*, dar dogodja – dogodja kot nečesa, kar naj ni bilo starejše od biti?

2.

Težava je v tem, da si v položaju, v katerega nas postavlja to vprašanje, ne moremo pomagati s fenomenološko interpretacijo. Postavljeni smo pred fenomenološko hermenevtični krucifiks, njegova prva žrtev pa je hermenevtični krog. Namreč kot krog kroženja med predontološkim in ontološkim razumevanjem biti.² Ta po Heideggru slej ko prej ostaja neizogiben, toda »to nujno priznanje hermenevtičnega kroga še ne pomeni«, pravi Heidegger (1955: 150; primerjaj 1995: 157) v zapisu *Iz nekega razgovora o govorici*, »da je s pripoznanjem kroženja izvorno izkušen tudi hermenevtični odnos«, kajti »govorjenje o nekem cirklu vselej ostaja površinsko«; in v tem smislu površno. Obtiči na ravni fenomenalnosti. Zdaj pa smo v pokrajini afenomenalnega, tistega, čemur v nemščini pravijo *das Unscheinbare*, toda takšne razsežnosti, da se iz svoje afenomenalnosti kaže kot *das Unheimliche*: kot tisto mistično, če ne celo misteriozno. Kar nas prisili, da se poslovimo od vsakršne transcendentalne pozicije, od vsakršnega fundamentalno ontološkega habitusa, od površno-površinske hermenevtičnosti, da se torej izselimo iz interpretacijskega območja in se preselimo na področje kategorialnosti.

Seveda ne na področje kategorialnosti in/ali kategoričnosti v logično-logističnem pomenu, tudi ne v pomenu moralne zakonitosti in/ali ukazovalnosti, marveč v pomenu, ki mimo vsakršne imperativnosti izvira iz tistega praznega središča, ki ga imenuje starogrška, bržkone pa tudi v novogrška beseda *agora*:

² Problematična ob tem ni toliko krožnost, kolikor transcendentalna konstitutivnost, stekajoča se v refleksivno projektivnost: »Ni odločilno to, da izstopimo iz kroga, ampak da vanj vstopimo na pravi način. Ta krog razumevanja ni kroženje, v katerem kroži poljubni način spoznavanja, ampak je izraz eksistencialne *pred-strukture* tubiti same ... 'Krog' razumevanja spada k strukturi smisla, katerega fenomen je zakoreninjen v eksistencialnem ustroju tubiti, v razlagajočem razumevanju.« (Heidegger 1997: 215 in 216)

javni prazni prostor v središču mesta in s tem skupnosti. To, kar je *jasa* v gozdu, v divjini, to je *agora* v civilizaciji, v mestu kot državi: stečiču in središču kulture in politike, poezije in filozofije. Če pa se ozremo še nekoliko nazaj, k njenemu indoevropskemu korenu, pomeni agora zbirališče, javno zbornico: agora je tisti javni prostor, na katerem se k zborničnemu govorjenju agregira, zbira vsa skupnost.

V obeh primerih, tako v primeru jase kot v primeru agore, gre za *odprt prostor*: za prostor sproščenosti in s tem prostosti. Sproščenosti kot združevalke človekove odprtosti za odprtost biti in umirjenosti ob nemiru stvari. Kategorija, uzrta v tej dimenziji, ni nič drugega kot izjava, toda izjava v pomenu objave. Je beseda, izrečena na javnem, odprtem prostoru; izrečena s poudarkom, saj je sicer na prostranem prostoru agore ne bi bilo slišati, vsaj javno, za vso javnost ne. Kategorija je torej (Heidegger 1981: 6) pomenila javno izjavo, najpogosteje obtožujočo objavo v smislu: ti si ta pa ta, naredil si to in to itn. Poimenuje nagovor tistega, ki je s svojo izjavo hotel nekoga naznaniti, da ne rečem ovaditi.

142 Kaj torej lahko izjavimo o bivajočem kot bivajočem, o bivajočem kot kategoriji, se pravi, o izjavljenem in na ta način oznanjenem in naznanjenem, odstrtem in razkitem bivajočem? Bivajočem v njegovi biti oz. bitnosti? Ker gre za prikazano vsebino kategorije, je povsem ustrezno njenemu pomenu, če Valentin Kalan (1999: XXXIV) pri poslovenjeni *Metafiziki* besedo »kategorija« prevaja kot »naznanilo in razodevanje«, tako da se ključno mesto v slovenskem prevodu glasi: »Potemtakem smo torej razložili prvenstveno bivajoče in to pomeni tisto bivajoče, na katerega se nanašajo vsa druga naznanila bivajočega, to je bitnost (kot bivajočna se druga naznanila izrekajo namreč z ozirom na izpovedbo bitnosti, tako kolikšnost kakor tudi kakšnost in vse drugo na ta način nago-
vorjeno, prav kakor smo rekli v prvih razpravah; ...« (Aristotel 1999: 217). Ta Aristotelova poved je ključna tako zaradi svoje povednosti kot zaradi svoje očitne ambivalentnosti (ne le dvoznačnosti ali večznančnosti, kajti »bit« ima, ker je moč »biti« na različne načine, tako ali tako več pomenov).³ Prvenstvena, tako rekoč prvobitna kategorija in zato tudi prva na seznamu desetih kategorij

³ »Pomen 'biti' se razlikuje predvsem po kategoriji bivajočega, na katero je apliciran glagol. Aristotel vpelje deset kategorij, med katerimi je temeljna substanca, medtem ko je bivajoče pod drugimi kategorijami – kvaliteta, kvantiteta, relacija itn. – v svoji biti odvisno od substance. Vse, kar je, pade pod eno ali drugo kategorijo, tako da kategorije tvorijo razrede ali rodove entitet. Kategorije so po Aristotelu najvišji rodovi od vseh. Bivajoče v celoti pa ni rod, saj je 'biti' mnogoznačno.« (Inwood 1999: 21)

bivajočega, je *ousia*: bitnost kot bivajočnost, tj. bit bivajočega. Njena posebnost je v tem, da se za razliko od vseh drugih kategorij, ki se nanašajo nanjo, ne nanaša na nekaj drugega.⁴ Je tedaj samonanašalna? Vsekakor je prisotna z dvojno, podvojeno močjo. Ker se vse drugo bivajoče nanaša nanjo, je podlaga vsega drugega oz. drugače bivajočega. Obenem bitnost (običajnega) bivajočega ni (nikoli) prisotna samo sama zase, marveč vselej prav v bivajočem, katerega bitnost je: »bitnost stvari je namreč oblika, prisostvujoča v snovi (*eidōs to enon*)« (Met 1037a 30). Kot *to enon* bitnost ni le *ousia*, marveč vselej že tudi *par-ousia*, namreč kot *aition tou einai enhyparchon*, »kot notranje prisostvujoče« (Aristoteles 1999: 119) oz. kot »immanentni vzrok biti« (Aristoteles 1966: 1095). Potemtakem je bitnost (bivajočega) pri-sotnost v dobesednem pomenu. Ima, namreč kot kategorialna shema, obenem že tudi pomen biti bivajočega. Referira na prisotnost vsakega bivajočega, namreč bivajočega kot pri-sotnega.

Tega Aristotel ne izreče. Ne more izreči, saj se mu zastira že sama razlika med bitjo (bitnostjo, bivajočnostjo) in bivajočim, med prisostvovanjem (prisotnostjo) in prisotnim.⁵ Ta razlika prihaja na dan, se zarisuje skozi razliko med besedami, kot so »bit« in »bivajoče« ali »bitnost« in »bistvenost« oz. »bistvena bit«, a je v istem hipu že tudi zbrisana s pogosto ponavljajočimi se sintagmami, kot je sintagma »bit in/ali bivajoče/bivajočno pomenita« (1017a 35), ki jo Heidegger (1981: 15; primerjaj Kalan 1999: XXXII) izpostavi kot izjavo »bit pomeni bivajoče (pravzaprav: bivajočno, in ne: bivajoče)« (1017a 35). Tako se – prek mimobežnih, a trdno zatrjenih zenačitev – vprašanje po bivajočem kot bivajočem pretvori v vprašanje po biti, ki obenem obvelja kot vprašanje po bitnosti. Nato sledi pričakovano Heideggrovo vprašanje: »Kako more Aristotel med seboj zenačiti *to on* in *to einai*?« Na vprašanje (si) ne odgovori neposredno, temveč nas prepusti naslednjemu komentarju:

⁴ Strogo vzeto zato sploh nimamo deset, temveč le devet kategorij; kajti bitnost, v kateri sovpadata kategorialna shema in pomen biti/bivajočega, izjava in izjavljeno, je več ali manj od kategorij kot takih, torej ni ena od njih, točneje, sploh ni kategorija. Tudi metakategorija ni, saj ni kategorija, ki bi izjavljala nekaj o drugih kategorijah.

⁵ »Sicer pa je zares tudi že zdavnaj kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, ob čemer vedno pridemo v zadrego, ravno to, kaj je bivajoče, to je, kaj je bitnost ...« (Met 1028b 2–4) To Aristotelovo izjavo Jonathan Barnes (1999: 122) komentira takole: »V Zeta 1 Aristotel reducira vprašanje o bivajočem na vprašanje o bitnosti, vprašanje o tem, kaj eksistira, na vprašanje o tem, kaj eksistira na prvoten način.« S tem, da vpeljemo še eno novo, latinsko besedo, ne pridobimo seveda ničesar. Bistveno je, da se zavedamo, da Aristotelu ne gre le za bivajoče, marveč za bivajočno bivajoče, za bitnost kot bivanje s podvojeno močjo.

»To zenačevanje je pri nas običajno še tudi danes, v glavnem kajpada v smislu neznanske zmešnjave. Tako v filozofiji pogosto govorijo o biti in mislijo pri tem bivajoče. Po drugi plati navajajo bivajoče in mislijo bit. V temelju pa ne dojamejo niti tega niti onega. In vendar ob tem nekaj razumemo; čeprav pri poskusu dojetja vse potone v megli.« (Str. 18)

V kakšni megli? V hermenevtični megli, v megli razumevanja oz. nerazumevanja. Tako bivajočega kot biti. Zameglitev prihaja iz vprašanja po bivajočem kot bivajočem samega. Saj to vprašanje terja odgovor, ki ne bo v skladu z vprašanjem. Vprašanje se obrača na bivajoče, kolikor je bivajoče, terja in izterja pa odgovor, ki nas naslovi na bivajoče, kolikor ni bivajoče. Kolikor ni bivajoče, marveč je bitnost. Tako se *ontologija* pretvori v *ousiologijo*.⁶ bivajoče kot bivajoče pomeni bitnost, zato je edino bitnost njegovo pravo naznanilo. Obstajajo mnogoteri pomeni bivajočega oz. biti, toda temeljni pomen izjavlja kategorija bitnosti. Bitnosti, ki po Aristotelu ne obstaja le kot bitnost tega ali onega bivajočega, marveč tudi kot čista, za sebe samo obstoječa bitnost; »samosvojna bitnost po sebi« (1028b 29) je nase nanašajoča se bitnost: »vpri-sotenje prisotnosti same« (Zore 2001: 163). Je *ousia*, ki je svoja lastna *parousia*: lastno prisostvovanje svoje biti. To je bivajoča bivajočnost oz. bivajoča bivajočnost kot taka.⁷ Aristotel jo ima za »božjo bitnost« in tako *ousiologija*, ki obravnava bitnost kot tako, s tega vidika ni več *ousiologija*, temveč *theiologija*, filozofska teologija: sestavina metafizike kot onto-teologije, natančneje, onto-teologike.⁸ Kaj torej pomeni biti?

⁶ »Metafizika je znanost o bitnosti, to je znanost o bivajočem v njegovem bivanju ali bistvu, ki jo včasih imenujemo 'ousiologija'.« (Valentin Kalan, prav tam, str. XXI).

⁷ Pri živem bitju je bitnost – *ousia* kot *eidōs* – njegova življenjskost, bivajoča kot duša, istovetna z živostjo telesa, pa vendarle različna od njegove gole snovnosti, saj je tista moč, ki telesno snov oživlja, jo življenjsko veže: »V Aristotelovem pomenu 'forma' torej ni le zunanja oblika, marveč celotna organizacija in struktura živega telesa, ki sta vzrok njegove življenjskosti.« (Buchheim 1999: 87)

⁸ Vse do danes (Sonderegger 2000: 177 in naprej) Aristotelovi interpreti posebej poudarjajo, da teologike kot uzijologije ne gre enačiti s teologijo. Heidegger (1996: 39–40) tako že sredi dvajsetih let izpostavi tisto, na kar čez več trideset let znova opozori v *Onto-teo-loškem ustroju metafizike*: »Čisto razumevanje ima svojo konkretno možnost izpolnjevanja v osvobojenosti od zaskrbljenosti opravljajočega občevarja; je 'kako', v katerem se življenje zadržuje pri eni izmed svojih temeljnih opravljalnih občevarja; je 'kako', v katerem se življenje razpolaga. Po tem je nekaj 'božanskega'. Ideja božanskega pa pri Aristotelu ni izrasla iz eksplikacije predmetnega, ki bi bilo postalo dostopno v religiozni temeljni izkušnji, *theion* je prej izraz za *najsilovitejši* bitni karakter, ki se pokaže v ontološki radikalizaciji ideje gibanega bivajočega. *Theion* je *noesis noeseos* samo zato, ker je tako doumevanje glede na svoj bitni karakter to: glede na svojo vzgibanost *najčisteje* ustreza ideji gibanja kot taki. To bivajoče *mora* biti čisto doumevanje, tj. *prosto slehernega emocionalnega*

Že znotraj Aristotelove trojice ontologija, uziologija in teologija si s hermenevtičnim krogom ne moremo veliko pomagati. Saj smo pred pomenskim klobčičem, ki bi mu še najbolj ustrezalo ime vozla. Ne kakega navadnega vozla, marveč vozla, ki mu pravimo boromejski voz, s katerim se je tako rad igral Lacan. Njegova značilnost je, da ga sestavljajo trije med seboj neločljivo povezani krogi; neločljivi v tem pomenu, da razpade, če razvežemo eno od petelj, ves voz. S filozofskega vidika bi rekli: celotna metafizika. Seveda pa se hermenevtični voz ne razveže kar sam od sebe, pa tudi tistega konca ni lahko najti, za katerega bi bilo treba potegniti, da bi ga razvozlati. O tem nam priča Lévinasova zahteva, strnjena v sintagmi »drugače kot biti«, ki ji nikakor ne moremo slediti, dokler ne vemo, kaj sploh pomeni biti: dokler se torej ne znajdemo v hermenevtičnem krogu vprašanja o biti.

Heideggrovo prekrizanje biti (bit) potegne za sabo prekrizanje in s tem prečrtanje Boga (Bog), Marionovo⁹ naslovitev na Boga brez biti. Ti dve prekriznji sicer prečrtujeta metafiziko kot ono-teologijo in spravita Derridaja z njegovo *razliko* kot gramatizirano ontološko diferenco v panično nihanje med Heideggrom in Marionom oz. Lévinasom, toda srčike metafizike ne prizadeneta. Srce metafizike kot platonizma namreč ni niti ontologija kot obča niti teologija kot specialna uziologija, marveč tisti presežek sredi boromejskega vozla, na preseku njegovih treh krogov, ki nas napotuje onkraj (ali spod) biti oz. bitnosti. Ta onkraj, ki ga po Plotinu nahajamo onkraj boštvenosti v Aristotelovem pomenu, se razprostira kot prostor prostosti: kot prostor, heideggrovsko rečeno, jasnine: ne-skritosti. S tega vidika je še tudi Heidegger platonist. Vprašanje je le, v čem se Heideggrovo dogodje kot dogodevanje ne-skritosti razlikuje od Platonovega Dobrega oz. Plotinovega ENEGA.

V *Biti in času* Heidegger z vidika eksistence kot biti tubiti izpostavi eksistencialne in jih ostro razmeji od kategorij, s tem pa tudi kategorialnost od eksistencialnosti in njene hermenevtike, se pravi, hermenevtike tubiti: »bitne karak-

odnosa do svojega 'na-kar-. 'Božansko' ne more biti zavistno, ker je absolutno dobro in ljubezen, marveč ni zavistno zato, ker v svoji biti kot čista vzgibanost ne more ne ljubiti ne sovražiti.

To pa pove: odločilno *predmetje* biti bivajoče v gibanju in določena ontološka eksplikacija tega bivajočega sta motivna vira ontoloških temeljnih struktur, ki so kasneje odločilno določale božjo bit v specifično krščanskem smislu (*actus purus*), znotrajbožje življenje (Trojstvo) in s tem obenem bitno razmerje Boga do človeka ter tudi lastni smisel biti človeka. Krščanska teologija in filozofska spekulacija, ki je pod njenim vplivom, ter iz tovrstnih povezav vedno soizraščajoča antropologija govorijo v sposojenih, *svojemu lastnemu bitnemu polju tujih kategorijah*.«

⁹ Glej njegovo knjigo *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982.

terje tubiti«, pravi Heidegger (1997: 73), »je treba ostro ločiti od bitnih določb netubitnostnega bivajočega«, ki smo jih podedovali iz antične, aristotelovske ontologije kot interpretacije »biti bivajočega, ki je srečljivo znotraj sveta«. ¹⁰ Drugače rečeno: bit tubiti kot biti-v-svetu je treba ostro ločiti od biti znotraj-svetno, le na obzorju tubiti bivajočega. ¹¹

Kljub tej ostri razmejitvi – lahko bi celo rekli, da prav zaradi nje – Heidegger ohranja primat biti oz. bitnosti. Le da zdaj prednost ne pripada bitnosti kot kategoriji, marveč bitnosti kot eksistencialu, kot bitnemu karakterju ali načinu biti tubiti: esenca človeka kot tubiti je v eksistenci. »Kaj-stvo (essentia) tega bivajočega, kolikor je o tem sploh mogoče govoriti, moramo pojmovati iz njegove biti (existentia).« (Str. 70) Iz tiste biti, za katero človeku kot temu bivajočemu vselej že gre, tako da mu je biti prav kot eksistenca. Bit, za katero gre tu, je človekova lastna bit, toda njeno obzorje vključuje tudi bit kot tako. Zato se v pravkar navedeni Heideggrovi formulaciji že nakazuje obrat od tubiti k tu-bitu in sestop k biti kot biti. S tem pa izstop iz obzorja biti in vstop v dogodje, bolje, zapustitev obzorja biti in prepustitev dogodju. In ker je bit dar dogodja, se človekovo razumevanje biti lahko dogodeva le kot sporočilno izročanje dogodja samega. S tem se zgodi seveda tudi obrat v pomenu hermenevtičnega, njegovo prepomenjenje z naslednjim zasokom:

»Iz vsega tega postane jasno, da hermenevtično ne pomeni šele razlaganja, temveč – predtem – že prinašanje naznanila in oznanenja.« (Heidegger 1995: 126) Hermenevtika se lahko pojavi kot interpretiranje le, kolikor je poprej že prinašalka in/ali prenašalka kategorij kot naznanil dogodja, kategoriziranje.

¹⁰ Korak na poti destrukcije antično-aristotelovske ontologije je dvojen: Heidegger Aristotelu najprej očita preslikavo določil biti znotraj-svetno bivajočega na tubit, potem pa preslikavo človekovega proizvodnega odnosa do znotraj-svetno bivajočega do bivajočega kot takega, tj. na naravo.

¹¹ V 66. fragmentu zapiskov iz obdobja 1938/39, ki ima naslov *Bit – zajeta s prigovorom* («kategorialno»), Heidegger (1997: 199) »razvoj« kategorialnosti od Aristotela do Hegla z nekaj potezami zariše takole: »Bit bivajočega – kot *prigovor* (predikat) od nje k njej – nagovori bit, kolikor se mora izjavni nagovor že vselej zadrževati v odprtem in pred njim bivajoče kot od-krito nagovarja v njegovem 'da' ('je') in ('je') 'tako' in 'tako'. V prigovoru, in le v njem zajeto (bit kot bivajočnost), je 'kategorialno'. Ker je prigovarjanje obenem določeno kot izjavljanje 'subjekta' o objektih in se to izjavljanje odvija na ravni odnosa subjekt – objekt, je *obenem* lahko in mora biti dojeto kot 'subjektivno' (kot subjektu pripadajoče) in kot 'objektivno' (kot določilo objekta) in prav zaradi tega kaj kmalu samo kot prvo ali drugo. Končno je odnos med subjektom in objektom lahko postavljen kot končen, namreč iz neskončnosti, ki neposredno in enostransko goli objektni odnos in goli subjektivni odnos ter oboje skupaj prevlada in s takšnim prevladanjem kot bistvenejša izpolni bistvo brez-pogojne subjektivitete.«

Ne kot shem, s katerimi naj bi človek kataloško klasificiral bivajoče kot tako in v celoti, marveč kot izrazov kategoriziranja, katerega izvir je dogodje. ¹² Kategorije so najave, s katerimi dogodje najavlja usodna naznanila epohalnih dogoditev. Če so bili pesniki po Platonu »glasniki bogov« in če tudi Hölderlin še zmerom pesni v imenu bogov, čeprav pobeglih, Heidegger sebe razume koz oznanjevalca usode. Ne oznanjevalca kot profeta ali pridigarja, marveč kot parlamentarnega kategornika, težkega kategornika biti, skozi katerega na jasi ali agori bivajočega govori govorica biti kot daru dogodja. S tem je obrat od hermenevtičnega interpretiranja kategorij h kategorialni določenosti hermenevtike in iz nje izhajajoče interpretacije, obrat, ki se je zaokrožal od *Biti in časa* k *Času in biti*, zaokrožen. Zato zdaj ne gre več za nasprotje med hermenevtičnostjo in kategorialnostjo, marveč za njuno sovpadanje. Sama kategorialnost – kot okrožje naznanil oz. razkritij dogodja – terja hermenevtiko. Hermenevtiko, ki je neločljiva od odgodja, se pravi, od hermetične dimenzije dogodja. Hermenevtika je tisto, s čimer človek odgovarja na kategorialnost dogodja, na njegov nagovor, oznanjajoč se s kategorijami. S kategorijami kot oznanili in/ali naznanili, ki so kot taki že tudi pozivi človeku, naj bo pripravljen. Pripravljen na to, da prisluhne poslanici dogodja.

Odslej hodi Heidegger po sledih Angela Silezija: po angelski poti. Vprašanje je le, ali se je z njim pojavil pred nami glasnik, ki se že vrača skozi vrata Postave ali pa je to sel, ki si na poti iz nje šele utira pot, morda šele skozi dvorane najbolj notranje palače. Noseč sporočilo, ki mu je bilo predano, da bi nam ga izročil. Da bi ga izročil morda prav meni, namreč kot poslanico, ki mi jo naznanja zadnji stavek Kafkove parabole *Cesarska poslanica*: »Ti pa sediš ob svojem oknu in si jo sanjaš, ko pride večer.« ¹³ Ne da bi karkoli vedel o njeni vsebini. Tako je tudi s Heideggrovo poslanico. Obstaja eshatologija biti, ne obstaja pa evangelij dogodja. S tega vidika angel ni Heidegger sam, če pa je, je kvečjemu angel angela, glasnik sla, ki se še niti najavil ni. Kljub temu Heidegger terja pripravljenost, zato nam ne pusti sanjariti.

¹² Torej lahko navedemo tri dekaloge povedkov: deset Aristotelovih kategorij bivajočega (1. bitnost, 2. kolikost, 3. kakovost, 4. odnosnost, 5. kraj, 6. čas, 7. lega, 8. stanje, 9. dejavnost in 10. trpnost), deset Heideggrovih eksistencialov (1. skrb, 2. tesnoba, 3. vest, 4. krivda, 5. resnica, 6. smisel, 7. svet, 8. vrženost, 9. zapadlost in 10. snovanje) ter deset Heideggrovih kategorij dogodja (1. bit, 2. čas, 3. prostor, 4. jasnina, 5. igra, 6. *Lassen*: do-puščanje, 7. *Reichen*: dovrševanje, 8. Schicken: usojanje, 9. usoda in 10. dar).

¹³ Več o odnosu med parabolama *Pred vrati postave* in *Cesarsko poslanico* glej v poglavju *Poslanstvo literature* iz moje knjige *Sveta igra sveta (umetnost v post-moderni dobi)*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, str. 165–174.

3.

Pripravljen biti, takšna je Heideggrova misel, to je vse. Vendar pripravljanje, morda pripravljanje na samo pripravljenost, nima nič skupnega s pospeševanjem in prehitevanjem, recimo, s kakim hotenim razvozlanjem hermenevtičnega vozla. Kajti takšno početje bi vodilo le do razpada vseh pomenov bivajočega kot bivačnega. Gledano vzvratno: do razpadanja celokupnosti metafizičnih pomenov prihaja prav tedaj, ko skušamo hermenevtični voz razvozlati, ga poenostaviti in ga zaobjeti z enim samim, tj. hermenevtičnim krogom. Kategorialnost v tem primeru reduciramo na izjavno kategoričnost nauka o dekalogu kategorij biti, nerazločene od bivač(n)ega. Pomene bivačnega podredimo kategorialnim shemam, poistovetenim z vrhovnimi rodovi biti in tako že spotoma zgubimo sled za smislom biti kot biti. Kategorije tedaj ne pričujejo več, niso več mišljenjske izjave kot objave biti, marveč postanejo logične sheme bivačnosti, navsezadnje logistične funkcije postavlja kot današnje, postmoderne bivačnosti, tj. razpoložljivosti.

Pripravljen biti ne pomeni skušati razumeti smisel biti, še manj prodreti skozi resnico kot ne-skritost do skrivnosti same, marveč biti pripravljen odgovoriti na nagovor biti. Pomeni odgovorno prisluhniti poslanici, ki prihaja z dogodki dogodevajočega dogodka. In glede na Heideggrovo spremembam, ki se njegovemu mišljenju biti (in boga) dogajajo celo od *obrata* naprej. V Heideggrovem (1992: 79) zapisu *Poslednji bog*, ki je objavljen kot zadnje poglavje *Prispevkov k filozofiji (O dogodju)*, smo še priča celemu obratu: »Kako malo jih ve za to, da bog čaka na utemeljitev resnice biti in s tem na skok človeka v tu-bit. Namesto tega se zdi, kakor da bi moral človek čakati na boga. In bržkone je prav to najzačetnejša oblika brezboštva in otrpljenje pred nemočjo prestati dogodek tistega vmesnega tu-prihoda biti, ki šele nudi mesto vstopa bivačnega v resnico...« Iz teh besed kljub zavračanju neučakanosti še zveni nestrpnost, pozivanje človeku/človeštvu, naj vendarle že nekaj stori. Bog – seveda ne krščanski, kot Heidegger v motu izrecno poudari – čaka.

V intervjuju za *Spiegel* (1966) o čakanju boga ni več govora; rečeno je le: »Samo kak bog nas še lahko reši.«¹⁴ Kak bog ni (krščanski) Bog; tudi ne vemo, ali ima Heidegger z bogom, na katerega se naslavlja, še v mislih *poslednjega*

¹⁴ »Nur noch ein Gott kann uns retten.« (Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, v: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Klostermann, Frankfurt/M 2000; GA 16–671).

boga, vidimo pa, da temu bogu ni pripisano čakanje, marveč odreševanje. Heidegger od njega pričakuje odrešitev. Si jo, na robu obupa, želi. Od boga, ki nima imena; niti imena *poslednji* bog, tako da gre za brezimnega boga, morda za kakega boga izmed bogov četverja, toda kot angela dogodka. A »kaj« je bog kot angel dogodka?

LITERATURA

- Aristoteles 1966: *Metaphysik* (H. Bonitz), Rowohlt, Berlin
 1973: *Metaphysica* (W. Jaeger), Oxford University Press, London
 1999: *Metafizika* (prev. Valentin Kalan), Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana
 Heidegger, Martin 1969: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen
 1981: Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1–3, Gesamtausgabe 33, Klostermann, Martinfurt/M
 1990: *Identiteta in diferenca* (prev. T. Hribar), Obzorja, Maribor
 1995: *Na poti do govornice* (prevedli D. Komel...), Slovenska matica, Ljubljana
 1996: *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu*; v *Phainomena* 5, str. 10–46, Nova revija, Ljubljana
 1997: *Bit in čas*, Slovenska matica (prevedli T. Hribar...), Ljubljana
 1997: *Besinnung*, Gesamtausgabe 66, Klostermann, Frankfurt
 2000: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt
 Hribar, Tine 1990: *Sveta igra sveta*, Mladinska knjiga, Ljubljana
 1990: *Biti in bivati*; v: Heidegger 1990, str. 45–96
 2000: *Filozofija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana
 Kalan, Valentin 1999: *Žar (aither) evropske modrosti*; v Aristoteles 1999
 Sonderegger, Erwin 2000: Aristoteles; v *Philosophen des Altertums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
 Silesius, Angelus 1995: *Cherubinischer Wandersmann*, Reclam, Stuttgart
 Silezij, Angel: *Kerubinski popotnik*, Literatura 9(1997)71–72, str. 137–145.
 Soggin, J. Alberto 1995: *Das Buch Genesis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
 Spinoza, Baruch de 1963: *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana
 Stres, Anton 1994: *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje
 Sveto pismo Stare in Nove zaveze 1996: *Svetopisemska družba Slovenije*, Ljubljana
 Trawny, Peter (urednik) 2000: »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf Der Erde« (Heidegger und Hölderlin), Klostermann, Frankfurt/M
 Vattimo, Gianni 1998: *Krščansko izročilo in nihilizem*, FNM 5(1998)2, str. 24–26
 Urbančič, Ivan 2000: *Moč in oblast*, Nova revija, Ljubljana
 Zore, Franci 2001: *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana

Janko Lozar

POSLUH ZA IZROČILO NA POTI K RAZPOLOŽENJU

Na izhodišču moramo opredeliti naš odnos do zgodovine. Osnovna značilnost postmetafizičnega mišljenja je njegova ovedena zgodovinskost. Ta dogodek v zgodovini evropskega duha je zaznal že Nietzsche (Nietzsche, 1999, str. 337):

151

»Prihodnje človeštvo«: Ko se z očmi neke bolj oddaljene dobe ozrem na naš čas, v današnjem človeku ne znam odkriti bolj nenavadne reči, kot je njegova posebna vrlina in bolezen, imenovana »zgodovinski čut«. To je začetek nečesa povsem novega in tujega v zgodovini: če bi dali tej kali nekaj stoletij in še več, bi lahko iz nje zrastle čudovita rastlina z enako čudovitimi vonjavami, vpričo katere bi naša stara Zemlja postala bolj prijetno prebivališče, kot je bila doslej.

Mišljenje je bilo sicer zgodovinsko že v klasičnem idealizmu, najvidneje pri Heglu. Vendar je za njegovo mišljenje značilno povzetje in odprava (*Aufhebung*) zgodovine v absolutni duh. Celotna zgodovina je dojeta kot napredujoče samoavedenje duha, ki naj bi se dovršilo v absolutnem pojmu, ta pa naj bi za vselej odpravil s celotnim izročilom in enkrat za vselej presegel času zapadlo zgodovino. Zgodovina evropskega duha je tako mišljena na nezgodovinskem horizontu. Drugo, Nietzschejevo ime za nezgodovinski horizont tako zasnite resnice in smisla je Resnični svet. Kolikor ta pristno zavezuje mišljenje in človeka metafizike, se nakazuje tudi možnost metodičnega mišljenja, ki naj bi

po jasno zakoličeni poti pripeljalo do končne ostvaritve umnih, onkrajzgodovinskih idealov. Nietzschejev zgodovinski čut in še posebej Heideggrovo mišljenje biti pa segata globlje natanko v tem, da stopata v miselni razgovor s tistim, kar ostaja v tem dozdevno nezgodovinskem zasnutku zgodovine še neizprašano in nemišljeno – prav kot zgodovinsko.¹

Prvo evropsko zgodovino filozofije najdemo pri Aristotelu, ki v prvi knjigi *Metafizike* kritično pretresa nazore svojih predhodnikov od Talesa do Platona.² Okvir, znotraj katerega se nahaja to pojmovanje zgodovine filozofske misli in v katerega spada tudi še Hegel, dobi že pri Aristotelu specifično ime. Vse od Aristotela se mišljenje giblje in utemeljuje (tudi kot interpretacija predhodnega mišljenja) na obzorju το τι ην ειναι (dobesedno 'to, kar je bilo biti, kar že vselej je'). To je sicer ime enega od štirih vzrokov kot počel stvari, drugo ime zanj je tudi bitnost (*ousia*), toda prav ono nam razodeva poseben in v določenem trenutku zgodovine zasnavlajoči se način samoutemeljevanja mišljenja. To, kar je že vselej bilo in kar moramo miselno razviti do čiste razvidnosti, so prva počela in vzroki spoznavnih stvari. Kant bo v bistveno istem (toda ne enakem) okviru svoj filozofski projekt dojel kot raziskovanje pogojev možnosti spoznanja, zaradi česar njegov nauk upravičeno velja za transcendentalni nauk.

Zgodovina filozofije (in filozofija zgodovine) je za Hegla zgodovina zgolj in samo v primeru, če gre za pot samoovedenja duha, pogojev možnosti vedenja (ki že vselej so!), ki naj bi prišla do svoje končne, zgodovino (in izročilo) odpravljajoče pojmovne osvetlitve. Toda ta zgodovinskost, kolikor v svoji transcendentalnosti (in transcendentnosti?) stremi po vsezavezujoči občeveljavnosti, samo sebe dojema kot nezgodovinsko. Kaj je pravzaprav Heglova *Aufhebung*? Kaj nam ta razkrije o naravi in delu pojma? Navedimo odlomek iz *Fenomenologije duha*, kjer umnost kot alfa in omega metafizičnega človeka zadobi jasno in razločno opredelitev (Hegel, 1998, str. 26):

¹ Ob premisleku zgodovinskosti se jasno pokaže, da s tem ne ponavljamo nič drugega kot Husserlovo fenomenološko načelo "nazaj k stvarim samim". Življenjski smisel tega prizadevanja je, da je mišljenje zavezujoče, da je misel krvavo nujna, da se brez nje ne da dihati. Prav zato je hermenevtika kot veda nujna, toda ne tudi zadostni pogoj ovedenja: najprej mora posameznika oplaziti blisk usode mišljenja kot usode življenja v evropskem kulturnem prostoru. Brez tega sunka zgodovinske nujnosti je hermenevtika s svojim epistemološkim premikom prazna, brezkrvna načelnost. Paradoksalnost te situacije je v tem, da je lahko tudi zahteva po zgodovinskem, hermenevtičnem pogledu na evropsko misel jalovo načelna, nezavezujoča in v svoji abstraktnosti – nezgodovinska.

² Glej Aristotel, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, ZRC, Ljubljana 1999, I. knjiga, 57. opomba, str. 12.

V duhu, ki stoji više od kakega drugega, je nižje konkretno bivanje padlo na raven neuglednega momenta; kar je prej bilo stvar sama, je le še sled; njena podoba je zastrta in je postala enostavno senčenje. To preteklost preleti individuum, čigar substanca je više stoječi duh, na način, kot ta, ki se loteva kake višje vede, preide še enkrat pripravljalna znanja, ki jih že zdavnaj ima, da bi si naredil prezentno njihovo vsebino; kliče nazaj spomin nanjo, ne da bi v tem imel interes in se pomudil. Tako prehodi vsak posameznik tudi stopnje omike občega duha, ampak kot podobe, ki jih je duh že bil odložil, kot stopnje neke poti, ki je udelana in poravnana. [Poudaril J. L.]³

Apetit umnosti je absolutni apetit in je kot tak že v osnovi (četudi najstveno) onkrajzgodovinski. Heideggrov pristop je metafizično-zgodovinski odmik od Heglove *Aufhebung*, po kateri predhodna stopnja mišljenja »pade na raven neuglednega momenta«, momenta presežene pripravljalne faze. Odmik, ki prinaša s sabo premik k *Andenken* kot spominjajočem mišljenju, ki sledi stvari same ne ovirja, ampak se vrača k njej, da bi v dozdevno »enostavnem senčenju« razkril zgodbo evropskega duha, ki je starejša (in drugačna) od zgodbe platonizma in ki vztraja v »zastrti podobi«. Kako se ta premik kaže v zadevi mišljenja? Takole opredeli Heidegger razliko med Heglovim in lastnim zgodovinskim pristopom (Heidegger, 1990, str. 25):

Vsakokratno moč mislecev nahaja Hegel v po njih mišljenem, kolikor je to na vsakokratni stopnji lahko povzeto v absolutno mišljenje. To je absolutno le na ta način, da se giblje v svojem dialektično-spekulativnem procesu in terja v tem stopnjevanje.

Pri nas je kriterij pogovora z zgodovinskim izročilom, kolikor velja vstopiti v območje poprej mišljenega, isti. Vendar pa ob-močja ne iščemo v že mišljenem, marveč v nemišljenem, iz katerega mišljeno prejema svoj bistveni prostor. [...] Kriterij nemišljenega ne vodi do vklapljanja poprej mišljenega v zmerom višji in presegaajoči ga razvoj in sistematiko, marveč terja sprostitvev izročene ga mišljenja v njegovi še ohranjeni bivšosti. Ta od začetka

³ Mimogrede rečeno: v tem kratkem odlomku prepoznamo »tarčo« Heideggrove kritike moderne metafizike, ki je nošena od biti kot postavja. Človek je v prikitem soglasju s tako zasnuti bitjo v nihilističnem odnosu do bivajočega, saj po pojmovnem zgrabljenju od miselne »zadeve« ne ostane nič zavezujočega več, ostane le še »sled kot enostavno senčenje«. Da je nihilističen tudi do biti, ni treba posebej poudarjati.

⁴ Heideggrova misel nikakor ni nedolžna. Katerega mišljenje se lahko, poleg Nietzschejevega, diči z očetomom takšne razsežnosti? Spodnašati tla pod nogami »dvatisočetni družini očakov filozofije«! S tem namreč platonizem izgubi univerzalno, onkrajzgodovinsko veljavnost kot ena (in to kakšna!) od zgodb evropske duhovne izkušnje.

obvladuje izročilo, biva vselej že pred njim, a ne da bi bilo zares mišljeno kot začenjajoče.

Tudi Heidegger, z ozirom na Aristotela, išče tisto, kar »od začetka obvladuje izročilo, biva vselej že pred njim«. Toda če Hegel »kliče nazaj spomin nanjo [na vsebino izročila], ne da bi v tem imel interes in se pomudil«, Heidegger »terja sprostitev izročenega mišljenja v njegovi še ohranjeni bivšosti«. V tem smislu je njegovo mišljenje ovedeno zgodovinsko, saj svoje mišljenje dojame kot bistveno drugačno od mišljenja metafizike. Za slednjo ima το τι ην είναι značaj brezčasne, popolnoma transparentne navzočnosti. Po Heideggru metafizično mišljenje ne misli tistega, »kar od začetka obvladuje izročilo in biva vselej že pred njim« zato, ker je zaslepljeno od čistega sija idej, ki krije tisto v evropski zgodovini še nemišljeno. Umnost kot najodličnejše človeka kot *animal rationale* je potemtakem *pristno zgodovinski* fenomen, s čimer se naznanja možnost zgodovinsko drugačne človeškosti človeka. Prva ima svoj začetek pri Platonu, svoj vrh pa doseže in se prične končevati s Kantom in po njem. V tem je epohalnost postmetafizičnega mišljenja: človeštvo se, sledeč Nietzscheju, prvič dojema v zgodovinskem trenutku drugačne možnosti. Ta pa mora seveda vzeti nase (*einverleiben*) metafizično utemeljeno človeškost, da bi bila lahko druga možnost na nivoju metafizične *pristnosti*.

Drugi vidik, ki je predpogoj zgodovinskega čuta, je vidik končnosti. Predpostavka tega je drugačen oziroma znova obujen in pristen odnos do časa in smrti. Nič več Aristotelov čas kot *nunc stans*, ki neoprijemljivo prihodnost preceja skoz sito prezentnega zdaja v nezavezujočo preteklost, pač pa ekstatična enotnost bivšega, zdajšnjega in bodočega. Kolikor se neko mišljenje ove svoje zgodovinskosti, se epistemološko in ontološko nujno približa končnosti kot človekovi smrtnosti. Zadevo bi morali resnici na ljubo obrniti. Živeta, mišljena in čutena končnost biti (občutje/misel lastne smrtnosti) je predpogoj pristno zgodovinskega mišljenja.

Zgodovinski zasnitek je bistvenejši od vsakega ohranjanja kontingentnosti v ahistoričnem sistemu absolutnega mišljenja. Ob tem nas ne sme zavajati dejstvo, da se metafizična tautologija in identiteta pri Heglu ohranjata skoz heterologijo in diferenco. Tudi trditev, da je absolutni duh čas, je lahko zavajajoča in vztrajno gluha za vprašanje, ali ni tudi absolutni duh kot čas *pristno zgodovinski pojav*, ki za časa Nietzscheja »stoji pred vrati kot najgrozljivejši vseh gostov« (Nietzsche, 1991, str. 9). Na tej liniji se bo gibalo naše spoznavanje (*gnosis*) kot diagnoza in tudi prognoza.

Za soočenje z metafiziko je potrebna vzgoja v visoki metafiziki kot pogovor z misleci evropske filozofije, da nas ne udari filozofsko kladivo Nietzschejevega Zarastre (Nietzsche, 1999, str. 16-17):

Gorje! Pride čas, ko človek ne bo rodil nobene zvezde več. Gorje! Pride čas najbolj zaničevanja vrednega človeka, ki se sam ne more več zaničevati.

Glejte! Kažem vam *zadnjega človeka*.

»Kaj je ljubezen? Kaj je stvaritev? Kaj je hrepenenje? Kaj je zvezda?« – tako sprašuje zadnji človek in mežika.

Zemlja potem postane majhna in po nji skače zadnji človek, ki vse dela majhno.

[...]

»Prej je bil ves svet zablodel,« pravijo najtenkočutnejši in mežikajo.

Pametni so in vedo vse, kaj se je zgodilo: zato ni konca norčevanju. Še se pričkajo, vendar se kmalu pobotajo – drugače jim to pokvari želodec.

Imaš svoje veselje za čez dan in svoje veselje za čez noč: vendar ceniš zdravje.

»Mi smo iznašli srečo,« pravijo zadnji ljudje in mežikajo. –

1. Posluh za izročilo

V čem je zgodovinskost filozofskega izročila? Metafizika je zgodovinski pojav v tem, da se končuje kot nihilizem. Tu stopamo v razgovor s Friedrichom Nietzschejem, ki je prvi zavezujoče dojel končevanje zgodovine Resničnega sveta. Pa ne samo končevanje, zakoličil je tudi njen začetek,⁵ ki se mu kaže v

⁵ Heidegger je svoje pojmovanje metafizike dolžan tudi Nietzscheju, ki prvi zasluti zgodovinsko razsežnost platonizma, ki se začne z vstajo sokratizma kot vstajo uma in se končuje z nihilizmom kot izgubo umnega smisla in resnice po Kantu pa vse do njega samega. Seveda Heideggru zaradi tega ne moremo kar odreči filozofske originalnosti: prevlada idejgledja nad resnico kot neskritostjo kot vznik platonizma je filozofsko izjemno lucidno nadaljevanje in poglobljanje Nietzschejevega lociranja »Sokratovega problema«. Tudi o končevanju te Zgodbe so Heideggrova izvajanja na sledi

podobi aleksandrijskega človeka, ki nastopi po zatonu tragične dobe, kot umni, krepostni, srečni človek, ki mu je tragična modrost postala enkrat za vselej tuja.⁶ Zato se v tem kontekstu ne moremo pogovarjati z Descartesom na enak način, kot se lahko pogovarjamo s Friedrichom Nietzschejem in Edmundom Husserlom. Če Nietzsche govori o nihilizmu kot izgubi najvišjih vrednot moderne dobe, Husserl razpravlja o krizi evropskih znanosti in filozofije. Prav nihilizem in kriza pa sta tista izkušnja, ki obema omogočita razvijanje problematike in vprašanj moderne metafizike do tistih globin, ki njenemu poglavitnemu snovalcu Renéju Descartesu niso mogle biti razprte. Ta sodba ni vrednostna, temveč upošteva *zgodovinski okvir*, v katerem je novoveška filozofija samozavestno vzniknila z izjemnim zagonom iskanja Arhimedove točke in se kaj kmalu (s Humom in Kantom) prevesila v pretresanje in spodkopavanje tako zastavljenega humanizma. Takole na primer Husserl uzre svojo lastno nalogo v »krizi moderne dobe« (Husserl, 1990, str. 24): »Zastavljajo se nikdar zastavljena vprašanja, razkrivajo se nikdar udelana delovna področja, nikdar radikalno razumljene in dojete korelacije.«

Enako velja za Nietzscheja. Heidegger takole opredeli njegov »zgodovinski
 156 čut« ob odkrivanju evropskega nihilizma (Heidegger, 1971, str. 30–31):

Za Nietzscheja pa pomeni ime »nihilizem« bistveno »več«. Nietzsche govori o »evropskem nihilizmu«. [...] »Evropski« ima tu zgodovinski pomen in pove toliko kot ime za zgodovinsko gibanje, ki prežema prejšnja stoletja in določa naslednje stoletje, zgodovinsko gibanje, ki ga je prvi spoznal in katerega najbolj bistveno razlago je povzel v kratek stavek: »Bog je mrtev.«

Še zdaleč nismo pripravljeni na to, da bi dokončno odgovorili na vprašanje, kaj Nietzsche misli s smrtjo Boga. Zato se na tem mestu še enkrat pomudimo pri fenomenu zgodovinskosti. Hegel in Heidegger sta hvaležna primera, ki osvetljujeja dva tipa odnosa do izročila oziroma tradicije. Pokaže se, da se z Nietzschejem, ki jasno zasluti problematičnost tega odnosa in njegove daljnosežne posledice za človeka, zgodi neznanski premik v mišljenju. Četudi priznavamo neznanskost in relevantnost tega dogodka, s tem še ne pravimo, da je ta dogodek

poslednje metafizične epohe biti pristno zgodovinska in se jih ne da preprosto zvesti na Nietzschejev problem nihilističnosti volje do moči.

⁶ Glej *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, prim. tudi *Somrak malikov*, »Sokratov Problem«, ali podnaslov v nadaljnji sentenci »Kako je resnični svet nazadnje postal bajka«: *Zgodovina neke zmote* [poudarek je dodan].

prišel na vidno in da danes določa mišljenje z vso svojo »energičnostjo« (ενεργεια kot u-delovanje). Tu obravnavani dogodek mišljenja se je resda ohranil vse do danes, vendar še vedno nečitno. Pravzaprav bi morali reči, da se daje v razprtju možnosti miselnega snovanja, se pravi v nečitni dinamičnosti (δυναμεις kot omogočanje novih možnosti). In verjetno tudi to stanje potrjuje vizionarsko misel Nietzscheja, ki v (tako imenovani) *Volji do moči* pravi (Nietzsche, 1991, str. 5): »Kar pripovedujem, je zgodovina prihodnjih dveh stoletij.«

Da ta fenomen ni nekaj obstranskega in plod obskurnih izmišljij nekoga premaknjenca, priča tudi to, da naletimo na prelomu iz 18. v 19. stoletje na pesnika in misleca, ki (jasno da) neodvisno od Nietzscheja ter Husserla poudari izjemnost zgodovinskega pogleda na izročilo. Friedrich Hölderlin se v enem svojih pisem takole dotakne omenjene zadeve (Heidegger, 2001, str. 84): »Ničesar se ne naučimo teže kakor prosto rabiti nacionalno. In kakor verjamem, je za nas izvorno prav jasnost upodobitve tako naravna kakor za Grke ogenj z neba. – *A lastnega se moramo prav tako dobro naučiti kot tujega.*« (poudaril J. L.)⁷ Navedeni citat najdemo v Heideggrovi knjigi *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, v poglavju s pomenljivim naslovom »Spomin« (*Andenken*). Spomnimo se zgoraj rečenega o spominjajočem mišljenju, brižno sledeč Heideggrovim besedam iz iste knjige (Heidegger, 2001, str. 85):

Kar je *naravno* pri kakem zgodovinskem narodu, šele takrat postane narava, tj. temelj bistva [*Wesensgrund*], ko to naravno postane tisto zgodovinsko njegove zgodovine. Zatorej mora zgodovina naroda najti v to, kar ji je lastno, in prebivati v njem.

Citatov ne nizamo zaradi kake zadrege nezmožnosti mišljenja. Navedke, ki smo jih nabrali v različnih knjigah pri različnih avtorjih, navajamo zato, da pokažemo, da se dotična zadeva mišljenja v času razvite krize mišljenja zavezujoče pojavlja na njihovi poti mišljenja v nesistematični obliki. In prav ta nesistematičnost priča o relevantnosti zadeve, v tistem smislu, ki ga Heidegger naveže na fenomenologijo (Heidegger, 1997, str. 66): »Pojasnitve predpojma fenomenologije nakazujejo, da zanjo ni bistveno to, da bi bila *dejanska* kot filozofska 'smer'. *Možnost* stoji više kot dejanskost. Fenomenologijo razumemo le, če jo dojamemo kot možnost.«

⁷ Prim. tudi Friedrich Hölderlin, *Pismo Casimirju Ulrichu Böhlendorffu*, Nova revija, št. 190/191/192, str. 164.

Zato se še enkrat pomudimo pri Heideggru, in sicer pri delu z naslovom *Predavanja in spisi* (*Vorträge und Aufsätze*). S to razliko, da bomo tokrat izpostavili širši zgodovinski okvir in nastavek obravnavane misli. V spisu z naslovom »Aletheia (Heraklit, Fragment 16)« Heidegger ob razmišljanju o filozofski besedi *Λογος* navede ključni moment Heraklitovega čuječega odnosa do »Besede«, in sicer v navezavi na 72. fragment, ki se glasi: »S čimer se najbolj neprenehoma družijo – z Besedo, ki upravlja celoto –, s tem se razhajajo, in to, na kar vsak dan naletijo, se jim kaže kot tuje.«⁸ Na prvi pogled in vsled našega izvajanja bi kaj lahko dejali, da Heraklit pravi, da se prav človeku v neskrbnem odnošaju do sveta in samega sebe tisto privajeno, domače in znano kaže kot tuje, medtem ko mi isto trdimo za prebujenega človeka. Vendar temu ni tako. V igro moramo vpeljati Heraklita samega kot razkrivalca nesamoumevnega v tistem, s čimer imamo vsakodnevno popravek in česar smo brezskrbno privajeni. Šele z ozirom na Heraklitovo namigovanje na vsemu vladajočo naravo *logosa* se nam razkrije pravi smisel rečenega. Ljudje, ki se jim *logos* kaže kot tuje, so tisti »nespametni, ki so podobni gluhi«⁹ ravno zato, ker so o *logosu* že slišali in so bili »odsojno prisotni«, ko so bili od njega nagovorjeni. Če Heraklitovih »mračnih« besed ne bi bili slišali, bi jim *logos* ostal tako (rad) skrit, da ne bi njegovega skrivanja v vsakdanjem govorčenju (*Gerede*) niti zapazili. V tem smislu tudi Heidegger, ko govori zgolj o običajnih smrtnikih ne glede na Heraklita, besedo *ξενος* (tuj) nadomesti z besedama zakrit in pozabljen (Heidegger, 2000, str. 287): »*Λογος*, v čigar jasnino [smrtniki] gredo in v njej stojijo, jim ostaja zakrit, je zanje pozabljen.«

Navedeni fragment in njegova razlaga, ki sta danes jasno razumljiva in ki odstirata bistveno problematiko odnosa do izročila, sta zadosten dokaz, da je novoveška zgodba metafizike del zgodbe grške filozofije. K problemu *logosa* se še vrnemo. Zato se zdaj povrnimo v okvir moderne metafizike, kjer se tisto spraševanja vredno, ki pa vztraja v zakritosti »vsakodnevno privajenega in nevprašljivega«, kaže na svojevrsten način. Edmund Husserl v spisu »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, ko govori o pomenu tradicije, izpostavlja isti tihi epistemološki premik v odnosu do zgodovine.

Za tradicijo je značilno, da se prenaša prek očitnosti. Ko na primer v lokalu vidimo na steni viseti leseno ploščo z vrezano podobo, hipoma uvidimo, da

⁸ Heraklitos efeški, *Fragmenti*, prev. Fanci Zore, Obzorja, Maribor 1992, str. 37.

⁹ Prav tam, 34. fragment.

mora imeti ta reč neki pomen. Vpogled je tavnološke narave, kolikor gre za uvid, da artefakt s svojim pomenom, ki ni nujno razumljiv, prenaša (*tradere*) neki pomen. In po Husserlu je pot ovedenja tradicije ravno (nenavadna tavnološka) pot od očitnega in samoumevnega kot pomensko neevidentnega pa vendarle znanega, k neočitnemu in nesamoumevnemu kot evidentnemu in še neznanemu – v *očitno danem*.¹⁰ Takole o tem v navezavi na jezik govori Husserl (Husserl, 1998, str. 16): »Značilna aktivnost, ki jo najbolje opiše beseda »poznoritev« [*Verdeutlichung*], po naravi sodi k vsakim stavčnim tvorbam, ki se pojavijo v čisto pasivnem razumevanju. Stavki, ki se pojavi pasivno (morebiti v skladu s spominom) oziroma je pasivno razumljen, ko ga slišimo, je sprva v pasivni udeležbi jaza zgolj recipiran, zaznan kot veljaven, in v tej podobi je že naše mnenje.« Zdaj pa sledi zasuk: očitnosti in samoumevnosti, prek katerih se prenaša tradicija, so trdna tla, ki nam omogočajo, da sploh šele lahko začnemo »izkopavati« pristnejši in bogatejši pomen tradicije. Pot pelje torej od znanega k neznanemu, in ne od neznanega k znanemu, kar bržkone velja za znanost. Pelje od golega posedovanja in nezavezujočega izrekanja mnenj k *ovedenju* tega, kar nas v teh površnih mnenjih in prepričanjih nosi in zasnavlja. (Husserl, 1998, str. 21): »V sedanjosti pričujočih pojmov in stavkov leži smisel v njih samih, sprva ne kot evidentno mnenje, temveč resnični stavek z mišljeno, a še skrito resnico, ki jo lahko s tem, da jo naredimo na evidentno, seveda razkrijemo na njih samih.« In da ne zgrešimo glavne ostrine poante: mnenja in prepričanja niso nekaj negativnega, kar moramo odpraviti, da bi se dokopali do pozitivnega vedenja, pač pa so prej pozitivna podlaga za pot ovedenja. In tu se naznanja pristno zgodovinski pogled na evropski svet (Husserl, 1998, str. 23): »Že od samega začetka zgodovina ni nič drugega kot živo gibanje tistega drug z drugim in drug v drugega [*des Miteinander und Ineinander*] izvirnega tvorjenja in sedimentiranja smisla.«

Husserl tako uvede pojmovanje zgodovine, ki se razlikuje od zgolj historičnega nizanja dogodkov in resnic, od tako imenovane zunanje zgodovine. Slednjo bi lahko imenovali tudi transcendentna zgodovina, kolikor imamo opraviti z zgodovinskimi pojavi, ki se vedno bolj oddaljujejo od žive situacije, dlje ko gremo nazaj v preteklost.¹¹ V tem bi lahko prepoznali krizo znanosti, ki se s pozitivno-

¹⁰ Ta nenavaden »tavnološki« značaj mišljenja je opisni približek *hermenevtičnemu* značaju mišljenja.

¹¹ Ali ni ta tip zgodovine značilen za naravoslovno znanost, ki gre s svojimi uvidi zgolj naprej in uvide predhodnih znanstvenikov odrija v preteklost kot nekaj opravljenega in odpravljenega? In ali to ne velja tudi za tako imenovane postmoderniste tipa Lyotard in Rorty, ki na evropsko zgodovino

faktično naravnostjo usodno oddaljuje od življenjskega sveta. Prva vrsta zgodovine pa je notranja ali imanentna zgodovina: v neko stvar, ki se je prek tradicije iz preteklosti prenesla v današnji čas, se poglobimo, jo spoznamo kot stvar preteklosti v *danem trenutku*. Pa navedimo še eno pričevanje o tem nenavadnem zasuku v mišljenju. To pot bo to citat iz Nietzschejeve *Vesele znanosti* (Nietzsche, 1999, KSA, III, str. 594–95), v katerem govori o isti epistemološki, nadvse kočljivi zadevi:

Tisto, kar nam je poznano, je običajno; in običajno je najtežje »spoznati«, se pravi ugledati kot problem, se pravi uzreti kot tuje, daljno, »izven nas« ... Velika gotovost naravoslovnih znanosti glede na psihologijo in kritiko elementov zavesti – dveh *nenaravnih* znanosti, bi skoraj lahko dejali – počiva natanko v tem, da jemlje *tuje* za objekt spoznanja: medtem ko je nekaj domala protislovnega in nesmiselnega sploh *hoteti* imeti za objekt spoznanja netuje ...

Seveda kljub navajanju sorodnosti med mislecema ne moremo mimo tistega, kar ju usodno ločuje: Husserl kljub kriznosti evropskih (duhovnih) znanosti izbere in se odloči (*χρσις* – 'spor, odločitev') za obnovitev in univerzalno utemeljitev novoveškega projekta umnosti (človeka kot *animal rationale*), medtem ko Nietzsche izbere drugačno pot, pot navzdol (*Untergang*) skupaj z dogajajočim se somrakom malikov in padcem idealov, ki naj bi pripeljala do prehoda v drugačno »zgodbo biti«. ¹²

Ne pozabimo, da tudi platonizem izza očitnosti površnih mnenj in prepričanj odkriva nekaj drugega – svet najbivajočnejših idej, ki omogočajo bivanje v celoti. Kot smo že dejali: platonizem je historičen v tem smislu, da vzvratno odkriva stopnje idejogledja, ki naj bi nazadnje privedle do absolutnega vedenja, očiščenega vseh zavajajočih mnenj in nejasnih ter nerazločnih spoznanj. Bistveno nehistoričen pa je v tem, da je svet idej kot tak popolnoma transparen-

velikih zgodb gledata kot na nekaj, kar moramo opustiti, prepustiti le še historiografom, ki bodo te obskurne mišljenine popisali in jih spravili med nič več zavezujoče, le še »objektivne« resnice? Kot stvar zaključene preteklosti?

¹² Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 14: »Veliko na človeku je to, da je most in ne cilj: na človeku je mogoče ljubiti to, da je *prehod* in *zahod*. Ljubim tiste, ki ne znajo živeti drugače kakor kot zahajajoči, ker so prehajajoči.« Če Nietzsche hoče zahajanje evropskih idealov umnosti in umnega človeka, da bi lahko razočarani in nihilistični človek (kot prehajajoči) presegel in ustvaril drugačno človeškost, Husserl v krizi zahajanja idealov nastopi (če si dovolimo nadaljevati Nietzschejevo prispodobo) ne kot prehajajoči, marveč kot v bistveno istem vzhajajoči.

ten in kot nespremenljiv tudi onkrajčasoven. Pa naj bo transcendenten ali transcendentalen. Kdor se dokoplje do spoznanja idej, stoji na transparentnih, neminljivih temeljih nadčutnega in čutnega sveta, brez tal zgodovinskega izročila. Ne nazadnje je to tisto metafizično jedro, ki vztraja v Husserlovi misli kljub temu nenavadnemu zasuku v mišljenju.

Ne glede na dediščino je ključno to, da Husserl (v »Izvoru geometrije«) opozori na pozitivni pomen izročila, ki se kot sediment ohranja v še tako nezavezujočih mnenjih in prepričanjih. V tem se radikalno razlikuje od Descartesa in tudi od kartezijanskega Husserla v *Kartezijanskih meditacijah*, ki morata vsa mnenja, prepričanja, asociacije, sodbe vnaprej *zavreči*, da bi se dokopala do čiste (prazne) točke prve apodiktčne gotovosti. In v tem bomo prepoznali moment, ki se vsestransko razvije pri Heideggru. Če uporabimo Husserlovo miselno orodje na samem Husserlu: v oklepaj bomo postavili njegovo iskanje apodiktčne gotovosti transcendentalnega jaza kot univerzalnega horizonta resnice in biti, in se osredotočili na tisto, kar je po našem mnenju najvitalnejši moment fenomenološke misli: spoznavna pot od znanega (površno tradiranega, samo po sebi razumljivega) k neznanemu – ki se skriva v *znanem*.

Skušajmo ta zgodovinski miselni zasuk opredeliti še z ene plati. Bistvo platonistične filozofije je primarno negacija izročila, odprava utečenih, domačnih predstav in prepričanj, ki sprostijo pot omikanja in povzpeta k idejam kot najresničnejšim bitnostim. Jetniku vsakodnevnih, površnih mnenj je svet idej nekaj tujega. Ko pa se skoz izobrazbo povzpne na poljano resnice, se enkrat za vselej otrese neresničnih mnenj in nezavezujočega blodenja (verig na dnu votline!), pa tudi čutni svet s svojo nenehno prerajajočo se naravo se ga ne tiče več. Je onkrajzgodovinska resnica, je razsvetljeni. ¹³ V bistveno isti okvir sodita Descartesove *Meditacije* in Husserlove *Kartezijanske meditacije*, kljub ontološkemu zasuku od teocentričnosti k antropocentričnosti.

Drugačna epistemologija je značilna za Aristotelovo filozofijo, ki je miselni zasnutek znanstvenega spoznanja. Tudi tu se najprej odpravijo tradicionalne utečene predstave in varljive čutne zaznave, da bi se dokopali do trdno veljavne resnice. Ta način spoznanja je opredelil Nietzsche: ¹⁴ objekt spoznanja je tuje, ki po uvidu v njegovo naravo postane domače, netuje. Začetna aporija ob

¹³ Prim. Platon, *Država*, 7. knj., Mihelač, Ljubljana 1995.

¹⁴ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 1999, KSA, III, str. 594–95.

zastavljenem problemu se umakne evporiji razrešitve problema. Vendar se s tem za spoznavajočega spoznavna pot ne konča. Dosežena evporija se umakne novi aporiji, pozornost je usmerjena na vselej novo kot tuje.¹⁵ Heglovo *Aufhebung* lahko v tem kontekstu dojamemo kot splet obeh epistemologij, kot dediča tako Platona kot Aristotela. Delo pojma je prehajanje od aporije k evporiji, ne da bi se v njej tudi izžrpalo. Kljub vsemu pa je najvišji zastavek njegovega miselnega podjetja prav vso zgodovino in izročilo odpravljajoče absolutno vedenje.¹⁶

In kaj je veliki miselni dogodek fenomenologije? V čem je bistvo *izvorno zgodovinskega pogleda*, ki sam platonizem in aristotelizem umesti v zgodovino in skuša določiti čas njunega vznika, dovrševanja in morebitnega usihanja? Temeljni uvid, ki iznaša takšen pogled na epistemologijo evropske metafizike, je Heideggrov fenomenološki vpogled v spremembo bistva resnice in biti, kot se izvrši od Heraklita in Parmenida do Platona in Aristotela.¹⁷ Ključni dogodek v zgodovini mišljenja je razhod *λογος-a* in *φύσις* kot ločitev mišljenja in biti. Začetna istoizvornost resnice, mišljenja in biti pove najprej to, da videz in navideznost spadata k resnici biti. Bivajoče je pod obnebjem resnice kot neskritosti dojeto kot fenomen, torej tisto samo-na-sebi-kažočo-se in samo-na-sebi-skrivajoče se. Bivajoče kot tako in v celoti je razkrivanje v stalni izgled in skrivanje v navideznost. Ko bit postane *idea* (*ουσια*) kot stalna, »apriorna« danost večnega izgleda, se mišljenje usmeri v »pravilno« mišljenje, ki mora iz območja resnice najprej izločiti navidezne, nepravilne izjave. Takšno idejogledno mišljenje je izvrženo iz resnice biti kot *φύσις* v jasno in razločno ume-

¹⁵ Že pri Aristotelu najdemo torej zasutek znanstvene resnice, ki se v moderni dobi dovrši v resnico kot golo funkcijo – vsaka resnica je resnica za drugo, vselej naslednjo resnico. Kot je lucidno pokazal Heidegger (in Urbančič), je znanstveno spoznanje s tem izvrženo iz polja resnice, saj je ta le še v učinkovitosti obvladovanja in razpolaganja z objekti spoznanja – in spoznavajočim samim.

¹⁶ Opozoriti moramo na neko (pozitivno!) zadrego pri razvijanju te misli. Nikakor ne trdimo, da se od transcendentnega in transcendentalnega tipa mišljenja ločujemo po tem, da ono stremi po imanenco odpravljajoči transcendenci, mi pa, bojda obratno, po transcendenco odpravljajoči imanenci. To lahko upravičeno poimenujemo, skupaj s Heideggrom, obrat platonizma, ki je brez platonizma prazna gesta. Naše mišljenje je obenem skromnejše in neskrumnejše od evropskega miselnega izročila: skromnejše je v tem smislu, da za razliko od bivšega transcendentnega ali tanscendentalnega mišljenja ne išče univerzalnega, se pravi edinega veljavnega horizonta resnice evropskega sveta. V tem smislu je naše mišljenje imanentno naravnano. Neskrumnejše pa je v tem, da zgodba umnosti, kot se razodeva in goji v dvatisočletni zgodovini evropske človeškosti, za nas *ni ne edina ne končnoveljavna*, da so možne druge poti do biti, s čimer se naše mišljenje izkazuje kot imanenco in doslej mišljeno transcendenco presegaajoče mišljenje.

¹⁷ Glej Heidegger, *Uvod v metafiziko*.

vanje kot »lastninjenje« (*ουσια* kot imetje, posest) resnic, iztrganih iz polja videza. Zato je fenomenološki pogled nemetafizičen, saj je videz povrnen (od izključne lasti človeka kot subjekta) v sopripadnost z resnico, mišljenjem in bitjo. Kako Heidegger opredeli razhod biti in fenomena kot zgolj še pojava (Heidegger, 1995, str. 185)?

Prikazovanje zdaj, iz ideje, zadobi spet neki drug pomen. Prikazuje se, pojav, ni več *φύσις*, vznikajoče vladanje, tudi ne sebe kazanje izgleda, temveč pojavitev posnetka, odslikave. Kolikor ta svojega pralika nikoli ne dosega, je tako pojavljajoči se *goli* pojav, pravzaprav videz, in to zdaj pomeni manko. Zdaj *ov* in *φαινόμενον* stopita narazen.

Za fenomenološki pogled je značilno, da se uči »gledati drugače«. Nič več se z izvrženjem nejasnih in nerazločnih predstav (ki so zgolj nujno ovrgljiva ovira na poti spoznanja) ne ozira za jasnimi in razločnimi idejami, ki so onkraj sleherne zmote. Nič več se ne giblje od objekta spoznanja k vselej novemu objektu spoznanja. Kot lapidarno pravi Heidegger (Heidegger, 1992, str. 17): »Fenomenologija v njej svojskem ni nobena smer, temveč v času spreminjajoča in samo s tem vztrajajoča možnost mišljenja, da odgovarja nagovoru tega, kar je misliti.« Čutnozaznavni svet utečenih mnenj ni več mračna votlina pogube in odsotnosti resnice, iz katere se je treba na vsak način rešiti na poljano resnice, marveč je rodovitno polje resnice. In tudi svet idej ni kraljestvo neskaljene resnice. Za fenomenološki pogled senca votlinskega sveta leže tudi na svet sijajnih idej – vendar ne več kot čista negativnost, pač pa kot senca nemišljenega, ki ga je treba premisliti. Fenomenološko spoznanje je zasnovano v resnici kot neskritosti: in če so ideje najresničnejše, torej naj-ne-skritejše, se naš pogled usmerja na tisto, kar v siju idej vztraja v temi *skritosti*.

Glede na naravo fenomenološkega pogleda, ki spoznava tuje v netujem, moramo zgodovinsko ovedeno reči naslednje: Descartesova *res cogitans* in *affectus* ter Husserlov čisti jaz in občutja so danes, vsled dolge zgodovine vzpostavljanja njihove ekskluzivnosti v domeni resnice, nekaj netujega. In na nas je, da jih izpostavimo v njihovi vprašljivosti, tujosti, da v njih mislimo tisto nemišljeno.

2. Na poti k razpoloženju

Spet se vprašajmo: kaj je pravzaprav zgodovinskost, zgodovinski pogled? In kako se ta navezuje na naš najožji problem, problem razpoloženja? V mišljenju, ki se giblje naproti razpoloženju, ne bomo privzeli stališča, ki naj bi opustilo tradicijo kot golo odsenčenje napredujočega uma (Hegel), in odkrivali nekaj novega. Dejansko se bo pokazalo, da se pri vseh avtorjih, ki smo jih zgoraj nabrali kakor naključno na kup, za (*andenkendes*) mišljenje odpira nekaj, kar je treba šele premisliti: zadeva razpoloženja. Nikakor namreč ne velja, da naj bi metafizika kot taka z umnostjo preprosto izključila problem emocionalnega, čustvenega, *affectus*, *pathos* itd. Zato pa bo naš pogled vzvraten (oziroma vprašanje – Husserl). Kako je z razpoloženjem, čustvi, afektivnostjo pri mislecih metafizike? Ali je v njihovih zasnutkih najti kaj, kar se že vselej skriva v njih kot možnost (*dynamis*) zasnutja drugačnega človeka? Ob tem dodajmo še, da naš vzvratni pogled bistveno določa heideggerjanski interpretativni okvir.

V Descartesovem filozofskem sistemu je na prvi pogled videti, kakor da občutki (*affectus*, strasti) ne igrajo nobene vloge. Vsaj v *Meditacijah* kot popularizirani knjigi, če že ne v *Strasteh duše*. Kje namreč najti prostor za občutke in strasti med *res cogitans*, mislečo stvarjo in *res extensa*, razsežnostno stvarjo? Skupaj s Husserlom smo dejali, da se tradicija prenaša prek očitnosti. In »slaba« očitnost glede Descartesa je prav pasivno privzetje absolutnega primata *res cogitans* kot bojda zgolj umskega razsežja človeka. A temu vendarle ni tako. Pravzaprav je Descartes tisti novoveški mislec, ki občutjem in afektom dodeli spoznavno funkcijo. V tretji knjigi *Meditacij* nas seznani z osnovno strukturo *res cogitans*: ta se deli na dva temeljna razreda: 1. čiste predstave kot *ideae* in 2. *cogitationes*, ki segajo prek *res cogitans*. To pa so a) *voluntates sive affectus* in b) *judicia*. Kaj najprej bije v oči? Dejstvo, da so ne le čiste ideje in sodbe, marveč tudi volja in *afekti/občutja* kognitivne narave, da imajo spoznavno zmožnost.

Kako je pravzaprav s pasivnostjo afektov? Popolnoma pasivna je lahko le materija, snov, medtem ko je za afekte značilna prav *zmožnost* biti aficiran (to dimenzijo ohranja nemška beseda za strast *Leiden-schaft*). Paola-Ludovica Coriando pravi v tej zvezi (2002, str. 43): »V *affectusu* samem najdevamo posebno vrsto (predfenomenološko določene) *intencionalne* povezave med subjektom in objektom. Kot v *judicia* in *voluntates* je tudi v *affectus* vsebovano več kot v idejah v ožjem pomenu, ki so gole predstavljajoče (reprezentirajoče) podobe stvari.«

Seveda ostaja spoznavni primat »v rokah« jasnega in razločnega spoznanja, ki je in ostaja domena *ratia*, in pod obnebjem *ratia* je spoznavna moč afektov in občutij ohranjena kot slab negativ *clara et distincta perceptio*, kot nejasna in zmedena zaznava. Ne smemo kar odmisлити ontološkega dogodka, ki premesti človeka kot bitje, ki se misli v predstavljanju samega sebe, na Arhimedovo točko. Ta je pri Grkih in sholastikih tvorila človeka presegajočo transcendenco bodisi kot slika vseh slik in umevanje umevanja (Aristotel) ali kot popolna ontološka identiteta biti in bistva in dovršena adekvatnost mišljenja in biti (Akvinski). Kljub zasnavljanju človeškosti človeka kot *animal rationale* oziroma *res cogitans* pa Descartes ohranja namig na tisto, kar naj bi se v novem veku izgubilo: *affectus* kot spoznavni element.

Kot nasprotni pol mišljenja afektivnega se bomo na kratko ustavili pri Heglu. *Affectus* zanj nima spoznavne moči, je čisto stanje in (subjektivni) spremljevalni pojav delovanja razuma, dela pojma. Kako je pravzaprav s *čudenjem* pri Heglu? Ali čudenje zares velja le razumu in ali je le-to zgolj pritiklina ali posledica ali okoliščina delovanja razuma? *Fenomenologija duha* naj bi zajela celotno zgodovino duha evropske civilizacije, o razpoloženju, občutju pa ne izvemo nič bistvenega. Le tu in tam so navržene bežne in vse preskromne opazke o razpoloženju naravne zavesti, ki se prebija prek samozavesti in uma do duha. Če že, potem se o njem govori kot o spremljevalnem pojavu subjekta spoznavanja, kot o njegovi »pritiklini«. Začudenje velja, v najskromnejših besedah, le delu razuma (Hegel, 1998, str. 29): »Dejavnost ločevanja je sila in delo *razuma*, najbolj začudenje zbujujoče in največje ali celo absolutne moči.«¹⁸

Če torej na eni strani *affectus* nosi spoznavno funkcijo, a je njegovo spoznanje pod vrhovnim primatom *cogita* le nejasno in zmedeno, je na drugi strani *affectus* zgolj (subjektivno, torej akognitivno, spremljevalno) stanje spoznavnega akta.

Tudi Brentano in Husserl kot misleca intencionalnosti še ostajata v začrtanem ontološkem okviru, ki ga je ubesedil Descartes. Ontološkem, ne psihološkem.

¹⁸ Prim. članek Željka Pavića »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki,« v *Phainomena*, Izvornosti, X, 35–36, Nova revija, Ljubljana, junij 2001, str. 283–311. Pavić v eseju govori o občutju kot temeljni dimenziji religiozne izkušnje in v tej zvezi omenja Hegla v podobnem smislu: »Občutje je za Hegla sicer 'najbolj prezentna forma' subjektivnega odnosa do kake vsebine, toda 'forma sebične posameznosti', ki jo ima duh v občutju, je najnižja in najslabša forma, v kateri ni kot svobodna, kot neskončna občost – njegovo jedro in vsebina sta, nasprotno, kot nekaj naključnega, subjektivnega, partikularnega.«

Če zgolj prerazporejamo in spreminjamo strukturo duševnih zmožnosti, se vrtimo (v ontološkem smislu) na mestu. Tako lahko navsezadnje tudi razmejimo duševne zmožnosti na samostojna področja z lastno resnico, denimo: resnica uma kot spoznanje, resnica razpoloženja ali občutja kot počutje in resnica volje kot vrednotenje. Vendar s tem ostajamo na tleh moderne, kartezijske subjektivitete.¹⁹ Tako za Brentana kot za Husserla ostaja temeljni akt zavesti predstavi akt, občutje kot duševna zmožnost pa je kljub lastni intencionalnosti, podobno kot pri Descartesu, nesamolastno in nesamostojno. Čeprav je Husserl v fenomenologiji naredil velik korak naprej, s tem ko je Brentanovo idejo intencionalnosti kot zgolj *lastnosti* posameznega psihičnega akta mislil ontološko kot *bistveno določitev* zavesti same, pa je s tem še vedno kartezijanec, saj je »le« domislil transcendentalnost Descartesovega *ego cogito*.

Tukaj šele stopi v igro zgodovinski čut – za bit. Mi pa stopamo v pogovor z Martinom Heideggrom. Heideggrova zasluga je, da je na zgodovinsko raven postavil prav ontologijo (recimo v *Evropskem nihilizmu*). Zakaj? Pred njim je bila namreč glavna pozornost filozofov usmerjena na (očitno) zgodovinski problem epistemologije, etike, estetike in religije, medtem ko je ontologija kot ena izmed filozofskih disciplin vztrajala v svoji navidezni onkrajzgodovinskosti. Za Heideggroa pa postane tudi bit zgodovinski problem. In kako se bit kot izvirno zgodovinski fenomen navezuje na problem razpoloženja? Naj so se novoveški misleci izrekli bodisi pozitivno ali negativno glede spoznavne zmožnosti afektivnega, občutja oziroma razpoloženja, za oboje velja, da jih pri mišljenju razpoloženja v osnovi določa bit kot predstava ali predmetnost predmetnega. In ker pred-meta, metanja predse, ni brez tistega, ki meče predse, bit kot reprezentacija zahteva človeškost človeka kot središče (reprezentiranja kot proizvajanja) celote bivajočega, bodisi kot Arhimedove točke *ego cogito* pri Descartesu, absolutni jaz kot samopostavo pri Fichteju ali absolutno sintetizirajočo zavest kot pogoj konstitucije apodiktčne evidence pri Husserlu.

Bit bivajočega je v znotrajmetafizični identiteti z bivajočim kot takim in v celoti. Človek, njegov um, razum, duša, telo, čutne in nadčutne podobe, vse (bivajoče) je na (predpostavljeno) način postavljenosti postavljenega kot predmetnosti predmetnega. Novoveški metafizični subjekt misli bit (sveta in sa-

¹⁹ Tako denimo Scheler, ki kljub mišljenju afektivnega kot od uma neodvisnega ostaja v ontološkem primežu biti kot pred-metnosti pred-metnega, biti kot (re)prezentacije, ki je kot take ni mogoče misliti brez aktivnega temelja, nosilca prezentacije in reprezentacije, subjekta. Glej Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, str. 82–91.

mega sebe) skoz predstavljanje lastnih predstav, samoprezentiranje tistega, kar je v zavesti prezentno.²⁰ Zato bi lahko Husserlovo (in Brentanovo in pogojno rečeno tudi Descartesovo) intencionalnost natančneje in ontološko določili kot *reprezentirajočo intencionalnost*.

Reprezentirajoča intencionalnost kot ontološko bistveno razsežje človeka kot *animal rationale* zato spregleda in ne more misliti razpoloženja v tem, kar ono je. Lahko ga misli, kot smo pokazali, kot spoznanje, ki je nejasno in zmedeno (predstava, ki se zalomi – torej negativno, kot nekaj, kar ni jasno in razločno spoznanje), ali kot goli spremljevalni pojav in subjektivno stanje prezentne resnice. Toda razpoloženje je in ostaja nekaj nerazpoložljivega, torej ne-predmetnega in ne-prezentnega.

3. Razpoloženje kot διαθεσις

Da bi torej lahko mislili razpoloženje v tem, kar ono samo je, brez predpostavljene hierarhične kognitivne lestvice ali vsak premislek zavirajočega odrekanja spoznavne moči, moramo najprej preusmeriti pozornost z znotrajmetafizične difference in identitete med bitjo (bivajočega) in bivajočim na razliko med bitjo bivajočega in bitjo kot bitjo. Prav tu se tudi nakazuje možnost *drugačne intencionalnosti*, ki ni že kar prezentirajoča, marveč je najpoprej *razkrivajoča*. Bit kot razkrivanje je razpoloženje. V tem smislu bi lahko pri Heideggro govoreli o *razkrivajoči* intencionalnosti, ki šele omogoča (re)prezentirajočo intencionalnost. Na kakšen način? Tubit je »zmožna biti pasivna«, se pravi da ima sposobnost dopuščanja sveta k sebi, toda ne v smislu golega obrata čiste aktivnosti konstituiranja sveta, marveč v smislu, da dopušča prisostvovanje sveta na način sorazkrivanja sebe in sveta. S tem, ko svet stopa v tubit, je ta zmožnost biti dovzetna za nekaj, kar se razkriva. Oba, tubit in svet sta šele dana v tej razi. Razkrivanje sveta v tubiti (ki torej ni čista pasivnost), pa je pravzaprav razpoloženje. Razkrivanje je razpoloženje. Zaradi tega ni mogoče govoriti o čisti materiji (*prote hyle*) ali čistem jazu, ki se ohranjata v lastni čistosti in nasebnosti. Človek ni najprej čisti jaz, ločen od sveta, ki si ga reprezentira, marveč je že vselej biti-v-svetu. In šele v tej razprtosti kot srečljivosti človeka s samim sabo, svetom in sočlovekom, ki ne more biti na način prezentnega zapopadanja, je mogoče jasno in razločno predstavljanje, razumsko razmišljanje, kot tudi »delo volje«. Logos je pred logiko. Aletheia je pred aдекватnostjo.

²⁰ Beseda prezentnost krije povezavo biti in časa, in sicer časa kot prezence, čistega sedaja.

Razpoloženje ni nič bivajočega, četudi se v njem bivajoče razkrije v lastnem izgledu. Ni objekt, ki si ga lahko predstavimo kot predmet. Z njim ne razpolagamo kot z nečim danim niti ga ne gre jemati kot predikat subjekta bodisi v možnosti ali dejanskosti. Tu se lomi metafizična vera v subjekt delovanja. Tudi tu si je Nietzsche na jasnem (Nietzsche, 1988, str. 234):

Zahtevati od moči, da se *ne* bi izkazovala kot moč [...], je prav tako nesmiselno kot zahtevati od šibkosti, da se naj izkazuje kot moč. [...] In samo zaradi zapeljivosti jezika (in v njem okamenelih temeljnih zmot uma), ki razume in narobe razume vsako delovanje kot pogojeno z delujočim, z nekim »subjektom«, se to lahko prikaže drugače. Namreč, prav tako kot ljudstvo ločuje strelo od njenega bliskanja in slednje jemlje za dejanje, za učinek nekega subjekta, ki se imenuje strela, tako ljudska morala tudi ločuje moč od izkazovanj moči, kakor da bi za močnim obstajal indiferentni substrat, ki bi *po izbiri* izrazil moč ali pa tudi ne. Toda takšnega substrata ni; za dejanjem, delovanjem, nastajanjem ni »biti«; »dejavnik« je dejanju samo primišljen – dejanje je vse.

168 Razpoloženje ni nič predmetno danega, niti v možnosti niti v dejanskosti. Navedeni citat lepo nakaže preboj iz tradicionalne logike, kjer igrata glavno vlogo dvojici *subjekt/predikat* in *substancia/akcidenca*. Na podlagi obeh je možno razlikovanje med *možnostjo* in *dejanskostjo*, kolikor ima na sebi počivajoči subjekt »samoumevno« pripadajoče mu lastnosti udejanjene ali ne. Pa tudi ontološki par *bistvo/bivanje* (*esse essentia/esse existentia*): razpoloženje ni bistvena lastnost, ki čaka kot danost v možnosti, da mu subjekt nakloni bivanje. Vzpostavi se tudi razlika med *bistvom* in *pojavitvijo*,²¹ ki nikoli ne doseže čistosti bistva. In ker na ideji subjekta ali substance počiva *kategorija vzročnosti*, v okviru razmisleka o naravi razpoloženja odpade tudi ta. Ni človeka kot subjekta, ki bi (si) povzročil razpoloženje kot učinek. Zato mišljenje razpoloženja ne more biti domena psihologije, kolikor ta slednjega dojema funkcijsko kot lastnost subjekta. Psihologija se giblje na ravni bivajočega, funkcijskosti vseh človeku (kot bivajočemu) pripadajočih regij bivajočega in zato ostaja v pozabi biti in – razpoloženja.

Odtod naše izhodišče, da se razpoloženje v izvorni sopripadnosti z bitjo ne giblje na ravni bivajočega, temveč v njunem osredju kot prostoru vzajemne razprtosti. Ker pa vztrajamo pri tem, da razpoloženje ima neko samolastno

²¹ Na tej neizbrisljivi razliki temelji platonistična epistemologija.

intencionalnost, da ni le goli spremljevalni pojav spoznanja, da se skozenj človek in svet izvabljata v srečevanje in spoznavanje, se bomo k odstrtju njegove narave približali z neke druge strani.

Izhodišče je, kot že rečeno, fenomenološko: razpoloženje kot tako je nekaj samoumevnega. Sicer že od nekdaj vztraja v govorici, toda vselej kot tisto »poznano, običajno; in običajno je najtežje 'spoznati', se pravi ugledati kot problem, se pravi uzreti kot tuje, daljno, 'izven nas'«. ²² Pot nazaj k stvarim samim od nas zahteva, da se pomudimo pri razpoloženju kot tistem netujem in razkrijemo tisto v njem tuje, zakrito. ²³ Razpoloženje marsikdaj površno omenjamo, ne da bi se nam samo »pokazalo kot problem«. Tako denimo pravimo: »Danes nisem razpoložen.« Ali: »Kako je ta človek dobro razpoložen.« Ob tem ni pomenljiva le površnost vsakdanjega mnenja, da je razpoloženje izrečeno mimogrede in da hitro zatone v pozabo. Pomembnejša je tista samoumevnost, ki se prenaša kot sedimentirana očitnost izročila, da je razpoloženje nekaj obstranskega, nekaj, kar zgolj spremlja življenje nasploh.

Zato se vnovič povrnimo k stvari sami. Kaj je razpoloženje? Ni nenaden izbruh strasti, afekt, ne čustvo kot nekakšen protipol razumu. Je prej stanovitna strast, ki prežema človeka in njegov svet in ju razpira v resnici njune sopripadnosti. Približati se mu bomo skušali s pomočjo Heideggrovega razkritja v platonizmu nemišljenega pomena predplatonskih filozofskih besed. ²⁴ Nemška različica za razpoloženje nas pripelje v neposrednejšo bližino njegovega smisla. *Stimmung* pomeni tako razpoloženje kot uglašenost. Ko govorimo o uglašeni muziki, imamo v mislih skladbo, katere notni sestav nam s svojo skladnostjo in ubranostjo seže v srce. Razpoloženje je ubranost. Ko se razklenemo v temeljno razpoloženje, smo ubrani v eno. Kako? *Uberemo se v eno*, ko se v bistvenem *raz-premo*? Tradicionalna logika s slovitim načelom o protislovnosti tu obnemi. S tem pa ne zastane tudi mišljenje: ko logika obnemi, se sprosti misel grškega *λογος*-a. ²⁵ Kaj pomeni ubranost v besedni zvezi »ubran zbor«? Pevci, zbrani v

²² Glej Nietzschejev citat v 1. poglavju.

²³ Razpoloženje tako za nas ni objekt spoznanja, saj ga ne moremo »vreči predse«, kolikor smo vselej že v njem. Je fenomen kot tisto samo-na-sebi-kaže-se (glej Heidegger, *Bit in čas*, Uvod, 2. poglavje), ki ga moramo misliti pod obnebjem resnice kot neskritosti. V Heraklitovi maniri: razpoloženje se rado skriva. Še več: počiva v lastni skritosti, ki ostane zastrta vsakemu pojmovnemu polaščanju.

²⁴ Glej Heidegger, *Uvod v metafiziko*.

²⁵ Ne drži torej Platonova teza iz dialoga *Parmenid*, kjer Parmenid, kritično pretresajoč teorijo o

ubranem zboru, so medsebojno tako uglaseni, da se glasovi uberejo v melodijo, ki sede v uho. Starejši pomen besede ubrati je uglasiti. Primer iz *Slovarja slovenskega knjižnega jezika*: »Ubral je razglašene strune na citrah.« Slovenski jezik pa nam razodene še en vidik besede: »Ubral je pravi odgovor.« Kar ne pomeni le to, da je našel pravi odgovor, ampak tudi in predvsem to, da je v pravem trenutku zbrano odgovoril na zastavljeno vprašanje.

Razpoloženje kot ubranost, uglasenost, zbranost in zbrano odgovarjanje je etimološko sorodno z grško besedo *λογος*. *Λεγειν* pomeni nabirati, zbirati, brati, govoriti, misliti. *Λογος* pa beseda, razum, pamet, preudarjanje. V poslušnosti Heideggrovi razlagi grškega mišljenja ga bomo prevedli kot zbir in ubranost.²⁶

Slovenski jezik nas približa še eni dimenziji razpoloženja in drugi grški besedi, ki je bistveno istoizvorna -u. Ko nas pri nekem udejstvovanju zapuščajo ali se nam obnavljajo moči, nam bodisi popušča ali narašča zbranost. »Logična« narava razpoloženja se kaže v rasti in usihanju. Odstrli smo izvorno sorodnost *λογος*-a in *φυσις*. *Φυειν* pomeni rasti, nastati, biti, roditi; *φυσις* pa narava, nadarjenost, svet, izvor, vesoljstvo. *Φυσις* je po Heideggro eno od imen za bit. Ker pa se, kot pravi Heraklit, narava rada skriva, smo priklicali tudi izvorno grški pomen resnice, *αληθεια*, ki je ne-skritost. Ko nam popusti zbranost, ko nismo ubrani oziroma razpoloženi, se nam neskritost sveta in nas samih zakrije v skritost. Smo, kot običajno rečemo, odsotni, čeprav smo še vedno tu. To pa pomeni, da se zakrije izvorno bistvo resnice: bivajoče se nič več ne razkriva v svoji biti, ampak je le še nekaj samoumevno in površno danega.

Razpoložen človek stoji iz sebe pri stvareh sveta, človek in svet drug drugega iznašata v življenjsko izobilje. Približali smo se izvornemu pomenu grške besede *εκστασις* (glagol *εξισταμι* pomeni stati, biti iz sebe – ne le človek,

deleženju bivajočega na idejah (in *vice versa*) trdi, da nam ne preostane nič drugega, kot da kljub nerazrešni aporetičnosti deleženja vztrajamo pri idejah, brez katerih po njegovem mišljenju ni mogoče. Knjiga, ki nas prepriča v nasprotno, je prav gotovo Heideggrovo delo *Uvod v metafiziko*. In še posebej »Logos (Heraklit Fr. 50)«, v *Aufträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, VII, Klosterman 2000.

²⁶ Glej Heidegger, *Uvod v metafiziko*, str. 129–130, kjer ob razlagi Heraklitovih fragmentov razkriva izvorni pomen besede *λογος* kot »stanovitno v sebi vladajočo izvorno zbirajočo zbranost«. Razpoloženje kot ubranost je torej istoizvorno *λογος*-u. Bi lahko Heraklitov *Logos* poimenovali razpoloženje? Ob tem je pomenljiv eden od pomenov angleške različice za razpoloženje, »mood«, ki pomeni tako razpoloženje kot mišljenje.

marveč tudi svet). Ideal umnosti, ki je dobrih dva tisoč let gojil nezaupanje do čutnosti in strasti, je ekstazo izrinil na neugledno obrobje človekove izkušnje. Medtem ko razpoloženska ekstatičnost *razpira človeka in svet* v nenavadno vzajemno razkritost in srečljivost. Da bi jo obvarovali pred »racionalnimi« očitki iracionalnosti, ji poiščimo imeni, ki odgovarjata njeni odlikovanosti: vedrina in tesnoba. Sama raz kot razprtost človeka v razpoloženju nas navdaja s tesnobo, ki pa, tako kot njen svetli pol, vedrina, iznaša človeka in svet v ubrano razkritost.²⁷

Skušajmo sedaj osvetliti samoumevno in zato bolj ali manj prikrito temno plat vsakdanjega počutja. Ko nismo razpoloženi, »ko nas razpoloženje mine«, smo predvsem nezbrani in raztreseni (temna plat *λογος*-a), vse nam gre slabo od rok, smo neubrani. Ko smo v mislih in občutjih odsotni, nam usiha moč zbranosti (temna plat *φυσις*). Ko besede in misli ne priključijo sveta v živo prisostvovanje, predhodna silovitejša vzajemna razkritost sveta in nas samih v uglaseni ubranosti razpoloženja ponikne v odsotnost kot zakritost (temna plat *αληθεια*). Ko nam ni do ničesar, se nas stvari, ki nas obkrožajo, ne tičejo, pa tudi notranji vzgibi ne, zapademo v ravnodušnost (odsotnost *εκστασις*). Skratka, nismo več razpoloženi (*gestimmt, gelaunt*), morda le še muhasti (*verstimmt, launenhaft*).

Enako samoumevna in pozornosti uhajajoča je tudi svetla plat počutja. Ko smo razpoloženi, »ko nas razpoloženje najde«, smo zbrani in pozorni (svetla plat *λογος*-a), vse nam gre dobro od rok, smo ubrani. Ko smo v mislih in občutjih prisotni, nam raste moč zbranosti (svetla plat *φυσις*). Ko besede in misli priključijo svet v živo prisostvovanje, predhodna medla vzajemna razkritost sveta in nas samih v razglašeni neubranosti razpoloženja vznikne v prisotnost kot razkritost (svetla plat *αληθεια*). Ko nam je do vsega, se nas stvari, ki nas obkrožajo, tičejo, kakor tudi notranji vzgibi, osvoji nas praznično vzdušje (nastopi *εκστασις*). Skratka, nismo več muhasti (*verstimmt, launenhaft*), pač pa dobro razpoloženi (*gestimmt, gut gelaunt*).

Razkrili smo obe plati človeškosti človeka. Toda pazimo: ne smemo sklepati, da je tesnoba tista, v kateri *λογος, φυσις* in *αληθεια* kot istoizvorni zapadejo v svojo temno razsežnost, v neubranost, neobvladanost in »odsotno prisotnost«.

²⁷ Vprašanje, zakaj je tesnoba enojajčni dvojček vedrine, je enako neumestno kot vprašanje, zakaj roža cveti.

V tesnobi smo prej *uglašeni in ubrani* z zevjo razprtosti razpoloženja: torej je tesnoba eno od imen človekove *bivanjske odlikovanosti*. *Skupaj z vedrino in vzradoščenostjo* je odlikovano razsežje razpoloženjske ubranosti v stanovitni razkritosti človeka in sveta, torej *ključnih* plati človeškosti človeka.²⁸ Temna plat (prisostvujejo) ekstatičnosti se nam torej razkrije kot svetla plat tako *λογος, φυσις* kot *αληθεια*. Tako da temna plat slednjih sovпада z odsotnostjo razpoloženja in ekstatičnosti (sozvočja tesnobe in vedrine). Ta odsotnost pa je mišljena – s tem se vračamo k naravi resnice in resnici narave – kot počivanje človekove prisotnosti (zbranosti) v zakritosti odsotnosti (ang. *absentmindedness*). Narava človeka je takšna, da niha med svetlo in temno platjo biti – torej med ubranostjo razkrivanja in neubranostjo zakrivanja razpoloženja.

Skušali smo odgovoriti nagovoru tega, kar je misliti v navidez običajnem in samoumevnem prebivanja, in smo dognali naslednje: z mislijo razpoloženja se nam razkrije bistvena značilnost človeškega etosa, ki jo lahko imenujemo čuječnost do narave (*λογος, φυσις* in *αληθεια*) razpoloženja kot razkrivajoče in skrivajoče intencionalnosti.²⁹ Z gledišča te čuječnosti se nam zjasni, da človek bodisi ubrano vznika v neskritost ali neubrano ponika v zakritost (uglašen ali neuglašen z *λογος*-om); da mu ubranost raste in upada; da se razkriva v neskritosti razpoloženja, ki je ekstatična razkritost sveta v melodiji tesnobe in vedrine, in zakriva v skritosti razpoloženja, ko človek po naravi (narava se rada skriva) počiva v nezbranosti vsakdana.

Če pa se navežemo nazaj na problem reprezentirajoče intencionalnosti, ki naj bi zagotavljala vselejšnjo samoprezentiranje jaza ali zavesti, se pokaže, da Descartesova *res cogitans* in Husserlova absolutna zavest nekaj prikrivata oziroma se jima nekaj prikriva na način mišljenjske samoumevnosti. Če namreč razkrivajoča intencionalnost (*αληθεια*) daje reprezentirajočo intencionalnost (*veritas qua adequatio*), potem subjekt z vsemi kognitivnimi zmožnostmi vred ni absolutna in samo sebe vzpostavljajoča substanca, marveč prej nekaj, kar je najpoprej *dano v samovzpostavljanje ali vzeto v počitek in mirovanje*.³⁰ Obravnavali smo primer, kjer razpoloženje kot odlikovana bivanjska razprtost usiha

²⁸ Zato naša trditev na začetku, da je živeta, mišljena in čutena končnost biti (občutje/misel lastne smrtnosti) predpogoj pristno zgodovinskega mišljenja kot mišljenja razpoloženja.

²⁹ Heideggrovo skrb kot temeljni eksistencial tubiti mislimo zgolj in samo v tem smislu.

³⁰ To bi lahko bil vsebinski približek razliki med bitjo kot bitjo in bitjo bivajočega. Se pravi: bit bivajočega je v svojem omogočanju in vzpostavljanju bivajočega dana ali pa ne – v biti kot biti.

in preide v lastno zakritost kot počivanje v skritosti. Oboje je del človekove narave. Vsako bitje potrebuje počitek.

Ključna pri tako dojetem etosu je stanovitnost naravnosti, ki človeku dopušča biti to, kar je. S tem smo se oddaljili od sleherne eshatologije, od vsakega revolucionarnega angažmaja, vključno s Platonovim »razsvetljenstvom«, ki ima za nalogo človeka enkrat za vselej odrešiti in iztrgati iz temne plati življenja, saj ga s tem ravno *ne dopušča v tistem*, kar je. Platonova eshatologija je zato zanemarjanje te temeljne čuječnosti. Pa tudi novoveški subjekt kot *ego volo* se lahko zaobrne k samemu sebi na drugačen način in se uzre v lastnem nihanju med prisotnostjo in odsotnostjo.

Ušesa evropskega človeka se tu špičijo za neslišano melodijo življenja. Kakor da bi šele zdaj, po dolgi stoletjih poslušanja Ravellovega *Bolera* v ozadju visokih zvokov klarineta in fagota zaslišali zamolkli ritem bobnov, ki nosi celo melodijo in jo ubira v skladbo. Stopili smo na zaraščeno pot mišljenja, in le zbran, ubran korak, ki ve, da je ubranost stvar življenjskega zorenja, nas lahko popelje proti osredju tistega, kar metafizika *ne misli in ne živi*, a je od tega vendarle nošena. V tem je silna privlačnost zgodbe evropske zgodovine.

BIBLIOGRAFIJA:

- Aristotel, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, ZRC, Ljubljana 1999.
 Coriando, P.-L.: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt a. M., 2002.
 Hegel, G. F. W.: *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998.
 Heidegger, M.: *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.
 Heidegger, M.: *Platonov nauk o resnici*, Phainomena, Ljubljana 1993.
 Heidegger, M.: »Moja pot v fenomenologijo«, v *Phainomena*, I, 1992.
 Heidegger, M.: *Identiteta in diferenca*, Založba Obzorja, Maribor 1990.
 Heidegger, M.: *Evropski nihilizem*, Misel in čas, Ljubljana 1971.
 Heidegger, M.: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
 Heidegger, M.: *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Nova revija, Ljubljana 2001.
 Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, GA, VII, Klosterman 2000.
 Heidegger, M.: *Kaj je to filozofija*, v *Izbrani spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.
 Heraklitos efeški, *Fragmenti*, založba Obzorja, Maribor 1992.
 Husserl, E.: *Kartezijske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975.
 Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990.
 Husserl, E.: »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, v *Problemi*, letnik 34, št. 1/2, 1998, str. 7–29.
 Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Haag 1966.

- Matuschek, S.: *Über das Staunen*, Niemeyer, Tübingen 1991.
 Nietzsche, F.: *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana 1995.
 Nietzsche, F.: *Fröhliche Wissenschaft*, KSA III, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1999.
 Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1999.
 Nietzsche, F.: *Genealogija morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
 Nietzsche, F.: *Somrak malikov*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
 Nietzsche, F.: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.
 Pavić, Ž.: »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki,«
 v *Phainomena*, Izvornosti, X, 35–36, Nova revija, Ljubljana, junij 2001, str. 283–311.
 Platon, *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995.
 Platon, *Parmenid*, Problemi 7–8/1996, letnik XXXIV.
 Urbančič, I.: *Moč in oblast*, Nova revija, Ljubljana 2000.

Klemen Klun

FILON ALEKSANDRIJSKI MED SVETIM PISMOM IN FILOZOFIJO*

AUT PLATO PHILONEM SEQUITUR,
AUT PLATONEM PHILO:
TANTA EST SIMILITUDO SENSUUM ET ELOQUII.

Hieronim, *O slavnih možeh* 11
PL 23,629

Kontekst tradicije judovske diaspore v grškem svetu je nujni pogoj za razumevanje Filonovega opusa, čeprav Aleksandrija ni norma razseljene skupnosti, njen veliki filozof in alegorični ekseget pa ne pravilo razmišljanja Juda v grškem svetu. Mnogi izobraženi Judje v grško govoreči diaspori (vključno s Pavlom iz Tarza in Jožefom Flavijem) so si iz grške religije izposojali grško terminologijo in jo aplicirali na lastno verovanje. Po drugi strani pa jim raba grških pojmov in miselnih shem ni v celoti zabrisala razlik med obema religijama.¹

* Razprava je del doktorske disertacije z naslovom *Dekalog v judovski in krščanski filozofiji*, ki jo je avtor uspešno zagovarjal na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani v maju 2003.

¹ H. A. Wolfson, *Philo of Alexandria I*, Cambridge 1968, str. 12.

Filon² iz Aleksandrije je pobožen Jud in hkrati filozof z grško izobrazbo. Njegov Bog je vsota teologije grških sodobnikov in bibličnega razodetja, njegova filozofija pa eklektični helenizem, dopolnjen s principi biblične etike.³ Filonovo verovanje je značilno filozofsko, njegova identiteta pa prej meščanska in filozofsko-humanistična, kot tradicionalno judovska. Judovske skupnosti v grškem svetu pojmuje kot središča vere v pravega Boga; v prav tistega Boga, o katerem so nekoč razmišljali že Pitagora, Zenon, Platon in Aristotel, le da ga niso nikdar spoznali na tako oseben in intimen način kot Abraham ali Mojzes in njegovi judovski rojaki. Zato so judovske skupnosti v grškem svetu res 'občestva pravega Boga,' ker pa jih je najti po vsem Sredozemlju, se utemeljeno imenujejo vsesplošna, univerzalna, katoliška. Judje po vsem svetu tvorijo 'univerzalno skupnost verujočih,' *božje občestvo*; *svetovno državo enega zakona*; *skupščino* (ἐκκλησία) *božjih prijateljev*.

*Filon Aleksandrijski*⁴ je gotovo med najbolj značilnimi literarnimi fenomeni v

² Grško Φίλων, v lastnem opusu svojega imena nikjer ne zapiše. Zanimivo da je tudi atenska demokracija v letih 403, 360 in 329 poznala nekaj politikov (*stratego*) s tem imenom (M. H. Hansen).

³ Zanimiv in zgovoren je že sam obseg njegovega opusa, ki ga običajno delimo na biblično-eksegetski (*O stvarjenju sveta*, *O božji nespremenljivosti*, *O begu in najdenju*, *O hudem*, ki je vedno zoper dobro, *O velikanih*, *O kerubih*, *O Kajnu in Abelu*, *O izgonu Kajna*, *O poljedelstvu*, *O Noetovi pijanosti*, *O Noetovih molitvah in psolvah potem*, *ko je postal trezen*, *O pomešanju jezikov*, *O predhodnih vprašanjih*, *O nagradah in kaznih*, *O vrlinah*, *O Abrahamu*, *O Abrahamovi selitvi*, *O Jožefu*, *O sanjah I–II*, *O Mojzesovem življenju I–I*, *O Dekalogu*, *O posebnih določbah I–IV*, *Alegorije postav I–III*, *O spremembi imen*, *Kdo je dedič božanskih stvari*, *Vprašanja in odgovori o Genezi I–IV*, *Vprašanja in odgovori o Eksodusu I–II*), filozofsko-teološki (*O Bogu*, *O večnosti sveta*, *Vsak dober človek je svoboden*, *O božanski previdnosti*) in zgodovinsko – dokumentarni (*Odposlanstvo h Gaju*, *Flaku*, *O kontemplativnem življenju*, *Apologija*) del. [Prevodi Filonovega opusa so iz standardne izdaje Loeb, podobno tudi spisi Jožefa Flavija in drugih klasičnih avtorjev.]

⁴ Rojen je bil v bogati in vplivni judovski družini v Aleksandriji v Egiptu (četrt 'Delta'), med leti 20 in 15 pr. n. št. Čeprav o svoji mladosti in letih študija sam le skromno poroča, iz njegovega obširnega opusa (okrog 48 ohranjenih spisov, mnogi pa so izgubljeni; G. Sterling govori o 50 ohranjenih od skupno 70 spisov) v odlični grščini sledi, da je bil izveden v grški filozofiji, znanostih in literaturi, kot pobožen Jud pa tudi v Mojzesovi Postavi in v judovskem pravoznanstvu. Poznal je tudi palestinsko ustno izročilo, poleg grščine pa je znal tudi hebrejsko (čeprav so mnenja o tem deljena). Bil je med najvplivnejšimi, najbolj izobraženimi in najbogatejšimi predstavniki judovske diaspore v velenemestu, ki je veljalo za 'New York svojega časa' (L. H. Feldman). Njegov brat Aleksander je veljal za *najbogatejšega človeka v mestu* (J. Flavij, *Starožitnosti* 20,5,100), njegova nečaka Marko (poročen s hčerko kralja Agripe, Bereniko) in Tiberij Aleksander pa sta zasedla visok položaj v rimski državni upravi (in se odrekla judovski veri). S svojim nečakom Aleksandrom je Filon razpravljal tudi o filozofskih vprašanjih, saj ga omenja v spisu *O božanski previdnosti*, češ da ne veruje vanjo. Za Juda je presenetljivo, da nikjer ne spregovori o svoji ženi, starših ali otrocih. Filon

helenističnem svetu, ugotavlja poznavalec filozofije helenizma John Dillon.⁵ *Med pisci grško-judovskega sveta nima nihče tako odličnega mesta kot Filon Aleksandrijski*, meni slavnemu Emil Schurer.⁶

Celo Filonov sodobnik Jožef Flavij ga ceni kot *človeka, izvedenega v vseh ozirih ... in ki tudi v filozofiji nikakor ni nevešč* (*Jud. starožitnosti* 18,8,1). Kasneje bodo tudi cerkveni očetje cenili njegovo filozofijo religije, in ga imeli za *pitagorejca* (Klemen Aleksandrijski, *Preproge* 1,15; 2,19), za *platonista* (Hieronim, *O slavnih možeh* 11), ali za *platonista in pitagorejca* hkrati (Evzebij, *Zgod. Cerkve* 2,4,3).

Bil je med najbolj ustvarjalnimi misleci judovske diaspore.⁷ V času cesarja Gaja Kaligule je veljal za *enega največjih učenjakov, ne le med svojim ljudstvom, ampak tudi med pogani. O odličnosti njegove filozofije in svobodnih umetnosti pogankega sveta niti ni potrebno posebej govoriti, saj je vsakomur znano, da je v svojem navdušenju za sisteme Platonove in Pitagorove filozofije*

je bil v Jeruzalemu le enkrat v življenju (*O božanski previdnosti* 2,64), kot zagovornik pravic Judov v mestu pa je pozimi leta 39 potoval tudi v Rim k cesarju Gaju Kaliguli (*Odposlanstvo h Gaju*). O njegovem življenju je sicer bolj malo znanega. Za razliko od J. Flavija (in podobno kot njegov sodobnik Pavel iz Tarza), nam ni zapustil svojega življenjepisa; glej E. Schurer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ III*, Edinburgh 1987, str. 809–889 in J. Dillon, *The Middle Platonists*, New York 1996, str. 139–183.

Zgodovinar Jožef Flavij nam ga predstavi (*Jud. starožitnosti* 18,8,1) kot odličnega in uglednega moža, ki v filozofiji nikakor ni neizveden. Odmev njegove filozofije pa je bil med judovskimi sodobniki celo v Aleksandriji zanemarljiv (med rabini pa sploh nikakršen), izreden pa med prvimi filozofi, očetmi novozavezne teologije (Klemen Aleksandrijski, Origen, Evzebij iz Cezareje, Gregor iz Nise). Celotno srednjeveška judovska filozofija Filona ne pozna, oziroma ga je sprejela kot kristjana ('Philo Christianus') iz spisov krščanskih sodobnikov, ki so Filona dolgo cenili kot *cerkvenega očeta honoris causa* (D. T. Runia), dokler ni teolog J. A. Fabricius v disertaciji (1693) dokazal, da gre pravzaprav za Juda in platonista. Novoveško judovstvo je Filona spoznalo prek del rabina Azarije b. Rossija iz Mantove, ki je leta 1573 zapisal, da ga [Filona] *ne bom klical niti 'rabin' niti 'modrec' niti 'heretik' niti 'dvomljivec', ampak mu bom raje rekel kar 'Aleksandrijec'*.

Filon sam se nam nikdar ne predstavi kot 'Aleksandrijski,' pač pa ga tako označuje zgodovina filozofije od Hieronima naprej (*Philon Iudaeus, natione Alexandrinus* v *O slavnih možeh* 11,1), da bi ga tako ločila od filozofa Filona iz Aten (IV. stol.); Filona, dialektika iz Megare; arhitekta Filona iz Elezije (IV. stol.), filozofa in Cicerovega prijatelja Filona iz Larise (I. stol.), matematika z istim imenom iz Gedare, diakona Filona iz Kilikije (Ignacij Antiohijski, *Pismo Filadelfijcem* 11,1; *Pismo Smirčanom* 10,1), škofa Filona s Cipra, *vir sanctus*, avtorja komentarja Visoke pesmi (PL 40) itd. Glej še D. T. Runia, *Philonic Nomenclature* v *Studia Philonica Annual* 6 (1994), str. 1–27.

⁵ J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 139.

⁶ E. Schurer, *The History* 3/2, str. 813.

⁷ Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, Baltimore 1997, str. 98.

prekašal vse svoje sodobnike.⁸ H. A. Wolfson je prepričan, da ni po Aleksandrovih osvajanjih noben filozof – z eno samo izjemo – grški filozofiji uspel dodati kaj posebej novega.⁹ Izjema je seveda prav Filon Aleksandrijski.

Nobenega dvoma ne more biti o tem, da stoji Filon na začetku nove dobe filozofskega mišljenja. V zgodovini filozofije je prav on prvi pokazal na potrebo sožitja med bibličnim razodetjem in našim vedenjem o Bogu. Cerkveni očetje bodo nadaljevali tam, kjer je končal Filon, priznava francoski patrolog, kardinal J. Danielou.¹⁰ Kot filozofi pa lahko skupaj z H. A. Wolfsonom ugotovimo, da bo odnos med bibličnim razodetjem in filozofijo, med Bogom filozofije in Bogom vere (Svetega pisma) predmet filozofskih razprav še dolgo v novi vek. Čeprav se Filona v filozofskih obravnavah antične misli običajno le kratko omeni,¹¹ bi se brez njegove dovršene sinteze grštva in judovstva zgodovina filozofske misli nemara razvila precej drugače. Kljub temu da prizna klasična zgodovina zahodne filozofije judovstvu le vnanjo in historično omembo,¹² mora Filona vseeno bežno omeniti, preden lahko nadaljuje z neo-platonisti. Ti so bili pač tesno povezani z revolucijo, ki jo je na svet prineslo krščanstvo.¹³ Kot predhodnica krščanski filozofiji torej, ki je že poznala nekaj krščanskih idej (Hegel), ni pa bila še sposobna – kakšna obtožba – dokazati resničnosti nauka o sveti trojici.

Po družbenem položaju in bogastvu se je zdel Filon podoben Platonu, po osebni skromnosti Sokratu, po religioznem navdihu, duhovnosti in numerologiji Pitagori, po zavračanju užitka in hladnem odnosu do žensk stoikom,¹⁴ po svojem

⁸ Evzebij iz Cezareje, *Zgodovina Cerkve* 2,4.

⁹ H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 3.

¹⁰ Navajam po D. T. Runia, *Philo in the Early Christian Literature*, Minneapolis 1993, str. 53.

¹¹ Klasični Vorlanderjev prikaz zgodovine filozofije (1949) ga predstavi kot predhodnika neo-platonizma; edinega v poglavju o 'judovsko-aleksandrijski teozofiji.' Filon brez zadržkov razlaga spise stare zaveze kot prisposode. Njegova metoda ni ne grška ne judovska (slovenski prevod, str. 176). K. Vorlander ga označi za predhodnika srednjeveškega mysticizma in shloastike ali, če hočete, tudi celotne spekulativne teologije. Prim. tudi F. Copleston, *A History of Philosophy*, Westminster, Maryland 1960 (1946), 1:457–462, kjer je avtor ugotavlja, da je filonizem pripravil pot neoplatonizmu.

¹² Hegel, *Zgodovina filozofije* 1:110 in 3:1.

¹³ Hegel, prav tam 1:374.

¹⁴ Filonovo zasebno (družinsko) življenje je sploh posebna uganka. Nikjer ne spregovori o svojih starših, ženi in otrocih, kar je za pravovernega Juda nekoliko nenavadno, ali pa – prav obratno – dokaz dejstva, ki niti ne potrebuje posebne omembe. Seveda je mogoče, da je bil Filon kot stoik

moraliziranju Seneki ali Epiktetu, po raznolikosti opusa in univerzalni izobrazbi Aristotelu, po poslušnosti Bogu Izraelovim prerokom, po ljubezni do njega in njegovih zakonov pa Mojzesu. Izjemnost njegove filozofije je prav v sintezi grštva in judovstva, ki bo določala tudi njegovo pojmovanje Postave in Dekaloga. Postava je bila Judom takšno razodetje, kot filozofija Grkom,¹⁵ zato ne more biti narobe, če Sveto pismo beremo filozofsko, filozofijo pa razumemo religiozno, saj je resnica ena sama in prihaja od Boga, le poti do nje so različne. Drugim narodom je dal Bog drugo vrsto modrosti, ki so jo osvojili z lastnim trudom in z božjo pomočjo. To človeško modrost si delijo 'otroci vzhoda,' Egipčani, Feničani in Babilonci.¹⁶

Osebno usodo izseljenega Juda razume Filon kot izredno dejanje božje previdnosti, ki je izbranca izvoljenega Izraela postavilo v grško kulturno okolje, ga obdarilo s poznavanjem stare kulture Egipta, z življenjem v svetovljanskem mestu, z osebno karizmo radovednega modreca in z odličnim poznavanjem grške filozofije, ki je *conditio sine qua non* izobrazbe njegovega časa.

Bilo je obdobje, ko sem imel veliko prostega časa za filozofijo in kontemplacijo (θεωρία)¹⁷ kozmosa z vsemi njegovimi lepotami, tako da sem si osvojil njenega duha in si ga prilastil v vsej njegovi lepoti in prijetnosti in v resničnem blagoslovu, ki ga prinaša filozofija. Moji stalni spremljevalci so bila vprašanja o Bogu in verskih resnicah, ki sem se jih vedno veselil s takim veseljem, da se ga nisem nikdar mogel naveličati ali preobjesti. Pri tem nisem imel nobenega predsodka ali podle misli,¹⁸ in tudi izmuzniti se niti slučajno nisem želel v svet iskanja osebnega ugleda, bogastva ali telesnega ugodja, ampak se mi je vedno

prijatelj celibata (morda podobno, kot njegov sodobnik Pavel iz Tarza – 1 Kor 7,8), a najbrž bi prav zaradi tega potem ne mogel uživati tolikšnega ugleda med rojaki?

¹⁵ H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 143.

¹⁶ Prav tam I, str. 21.

¹⁷ Tudi: opazovanje, gledanje (Herodot 4,76,1), motrenje, poglobljeno razmišljanje o, *speculatio*; kot v *Nik. etiki* 1140a 24; 1122b 17; 1169b 33 in *Metafiziki* 1003b 15. Podrobneje o Aristotelovi rabi besede v: W. K. C. Guthrie, *Aristotle*, Cambridge 1990, str. 396–398. Filon uporablja pojem v *O stvarjenju* 25,77; *Alegorijah postav* 1,17,58; *O Dekalogu* 20,98 in še na kakih petdesetih drugih mestih. Njegov čas še ne pozna ostre ločnice med motrenjem (*theoria*) in delovanjem (*praxis*), značilne za kasnejšo (stoiško, neopitagorejsko in krščansko) filozofijo. Seneki (*Moralna pisma* 94,45) je kontemplacija že ½ vrline, drugo polovico pa predstavlja delovanje po dognanih principih. Le razsodno bitje zna misliti, in le misleče motriti duhovno stvarnost, uči Aristotel (*O duši* 415a 11). Kontemplacija podob je prva faza pitagorejske znanstvene metode (prim. Jamblih, *Komentar Timaja* 5,6–7).

¹⁸ Filon zavrne možnost, da bi ga imeli za sofista, ki so pač polni podlih misli.

zdelo, da me nosi nekje visoko v višavah, skupaj z dušo, ki je bila obsedena z nekim od Boga danim navdihom. Bil sem sopotnik sonca in meseca, nebes in vsega sveta.¹⁹ Kot s stražarskega stolpa sem gledal na svet z očmi svoje duše; v neizrekljivem motrenju sem preiskoval vse stvari na svetu, sam sebi pa sem se zdel srečen, ker sem se uspešno izognil zli usodi, ki more prizadeti človekovo življenje (O pos. določbah 3,1,1-2). Vzneseo osebno izpoved Filon nadaljuje v podobnem slogu, konča pa jo z značilno obljubo svojim bralcem: Mene se torej držite tisti, ki ne želite svetih spisov le prebrati,²⁰ ampak si želite v moji ljubezni do pravega spoznanja tudi natančno ogledati vsakega izmed njih in doživeti razodetje tega, kar ni znano množicam (3,1,6). Filonovo povabilo je vabilo k filozofskemu branju Svetega pisma, on sam pa se nam predstavi kot duhovni voditelj; kot prvi katehet svojih bralcev.²¹

Ko me je spodbudni nauk filozofije prvič pritegnil in sem si ga pozelel,²² sem se že v najzgodnejši mladosti sklenil družiti z njeno tovarišico gramatiko, in vse, kar sem z njeno pomočjo spoznal²³ – pisanje, branje in študij poezije²⁴ – sem posvetil njeni gospodarici.²⁵ In spet sem šel potem v družbo z drugo, namreč z geometrijo, in očaran sem bil nad njeno lepoto, ker je kazala simetrijo in razmerje v vsakem delu. Pa vseeno nobenega izmed njenih otrok nisem zadržal zase, ampak sem jih vse poklonil v dar zakoniti ženi.²⁶ In spet me je moja gorečnost vodila naprej v družbo s tretjo; bogato v ritmu, harmoniji in melodiji

¹⁹ Prim. Platon, *Teaitet* 173e (Pindar) in *Faidros* 246b; 248a. Občudovanje nebesnih teles in čudenje nad brezmejnostjo kozmosa je prva stopnja filozofskega študija, glavni namen človekovega življenja pa je opazovanje nebes in narave, je učil Pitagora (poročata Aristotel in Jamblih).

²⁰ Morda kritika dobesednega branja filozofskih besedil, kakršno najdemo tudi pri Seneki (*Moralna pisma* 108,24).

²¹ O genezi pojma 'kateheza' in njenem aleksandrijskem poreklu glej A. van den Hoek, *The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage* v *Harvard Theological Review* 90 (1997), str. 59–87. Za razliko od sodobnika iz Tarza (prim. Rim 1,1 in 1 Kor 1,1), se Filon ne razglša za apostola, pa tudi za oznanjevalca veselih novic (evangelista) ne.

²² Poželenje po modrosti je edino častno poželenje, saj je filozofija tudi stoikom *ljubezen do modrosti* (Seneka, *Pisma* 89,4). Zanimivo, da je tudi tu mogoče najti vzporednice z judovsko tradicijo, kjer je poželenje po Postavi (prim. Ps 119,16;24:97) lastnost pobožnega Juda, termin sam pa je – tako kot v grštvu – vzet iz spolnega življenja. Kralj Salomon je bil po rabinski legendi tako zaljubljen v Postavo, da se je želel z njo kar poročiti... Iz grške tradicije vemo, da so mnogi izobraženci spali s priljubljeno filozofsko knjigo pod vzglavjem (npr. Aleksander Veliki s Homerjem – poroča Plutarh, *Aleksander* 12).

²³ Db. spočel, zaplodil.

²⁴ Splošni standard grške izobraženosti v Filonovem času.

²⁵ Tj. filozofiji.

²⁶ Namreč filozofiji, ki je zakonita družica mislečega.

– z imenom glasba (μουσική).²⁷ Skupaj z njo sem se potem družil še z diatoniko, hromatiko in harmonijo, s konsonanco četrte, pete ali šeste oktavne dolžine. A tudi nič od tega nisem vzel v skrivno zalogo, ker sem želel videti zakonito ženo, bogato gospo, z deset tisoč služabnicami okrog nje. Mnogi se namreč ujamejo v zanko služabnic in prezrejo gospo. Celó odrastejo in se postarajo, nekateri zapičeni v poezijo, drugi v geometrijske like, druge spet zmešajo barve glasbene lestvice in množica drugih stvari, tako da nikdar ne poletijo k sreči,²⁸ ki jo lahko nudi le zakonita žena. Vsaka umetnost (τέχνη) ima v resnici svojo privlačnost in moč svojega čara in mnogi, zapeljani od privlačnosti in čarov, ostanejo kar tam in pozabijo na zaobljubo filozofiji (...). Tako kot šolski predmeti prispevajo k osvojitvi nauka filozofije, tudi filozofija prispeva k pravi modrosti. Filozofija je večšina študija modrosti, modrost pa je spoznanje vseh stvari, božanskih in človeških, in njihovih vzrokov. Kot je šolska vzgoja zavezana služabnica filozofije, mora biti tudi filozofija služabnica modrosti. Filozofija nas uči nadzora nad želodcem²⁹ in nad organi pod njim,³⁰ prav tako pa tudi nadzora nad jezikom. Takšen nadzor – pravijo – je želeli že zaradi nadzora samega, domnevajo pa, da ima še večji in bolj vzvišen namen,³¹ če ga izvajamo v čast in službo Bogu (O predhodnih vprašanjih 14,74–80).

Podobno kot Pitagori, Sokratu (Ksenofan, *Spomini* 1,2,7), Platonu (*Teaitet* 155d; *Protagora* 326e; 361b; *Simpozij* 178a; *Zakoni* 957c), Aristotelu (*Metafizika* 982b 13), stoikom (D. Laertski 7,123) ali judovskim sodobnikom (npr.

²⁷ O mestu glasbe v Platonovi filozofiji glej W. Jaeger, *Paideia* III, Oxford 1986, str. 250 in sl., o Aristotelovem pojmovanju le-te glej v A. Barker, *Greek Musical Writings* II, Cambridge 1989, str. 66–97, o definicijah in pomenu pojma samega v kasnejši filozofiji glej pri A. Kvintiljan (I. stol.), *O glasbi* zlasti 1,4 in 3,27 (odnos med glasbo in filozofijo), obširneje o mestu glasbe v Filonovem opusu pa v *Philo's views on Music*, v Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, Brill, Leiden 1996, str. 504–528.

²⁸ Tudi Epikuru in epikurejcem (Sekt Empirik, *Zoper učitelje* 11,169) je filozofija disciplina, ki nas, če jo znamo pravilno gojiti, pripelje k srečnosti (mentalno ugodje), ki je sploh smoter vsega človekovega življenja in delovanja (Aristotel). Judovsko pojmovanje srečnosti – če spet dodamo nujno paralelo – pa je tesno povezano s študijem Postave, ki v njej izvedenemu nudi telesno (sic), intelektualno in duševno ugodje, pa tudi občutek bližine tistemu smotru srečnosti, ki k njemu po naravi vsi težimo (prim. Aristotel, *Nik. etika* 1094a 2).

²⁹ Prava mera v prehranjevanju in posebna dieta so sestavni del helenističnega pojmovanja filozofije; posebej pitagorejske (prim. D. Laertski, *Življenjepisi filozofov* 8,33–34 in Porfirij) – in religije.

³⁰ Nadzor nad strastmi je pogoj treznega razmišljanja; prim. Andronik, *O strasteh* 1 in Plutarh, *O vrlini* 446f.

³¹ Da namen posvečuje dejavnost je Filon morda povzel iz (grške in/ali) judovske tradicije, kjer pozna rabinsko pravoznanstvo precej razprav o namenu dejanja in o vplivu le-tega na dejanje samo in na nebeško plačilo zanj (prim. vsaj P Avot 2,2; 4,2; 4,5).

Sir 16,11; 26,11; Prg 6,30), je tudi Filonu izhodišče filozofije čudenje (θαυμάζω)³² nad vsem okrog njega. Najprej nad lepoto sveta in umnostjo njegovega stvarnika (*O stvarjenju* 2,7); o imenih, ki jih je le-ta podelil stvarcem (*Alegorije postav* 2,5,14); nad njegovim templjem (*O pos. določbah* 1,13,73), nad njegovo sveto besedo (*Kdo je dedič božanskih stvari* 42,201), bibličnim odlomkom (51,252) ali junakom (51,256; *O Mojz. življenju* 1,48,264; *O Abrahamu* 7,38). Seveda se Filon prav filozofsko čudi tudi božjim zakonom (*O predhodnih vprašanjih* 31,179), desetim zapovedim (*O Dekalogu* 6,20) in Postavi kot taki (*O Mojz. življenju* 2,5,25). Mojzes občuduje Boga (*Alegorije postav* 3,74,208) in njegove čudeže (*O Mojz. življenju* 1,32,177), Filon pa tako Boga, kot tudi Mojzesa in njegovo modrost (2,37,197).

Spoznanje Boga je bistveni namen filozofije, pot do tja pa je dolga in zahtevna. Filon meni, da je kot *kraljevska cesta* napovedana že v 4 Mz 20,17, če le znamo pravilno razumeti biblični stavek. *Kot drži, da je Bog prvi in edini Bog vesolja, drži tudi, da je pot do njega kraljevska pot*,³³ in prav po pravici za kraljevsko tudi označena. Za takšno pot pa je treba smatrati filozofijo. Toda ne tiste, ki jo dandanes zasledujejo množice sofistov (ki študirajo umetnost izražanja, ne pa resnice), ampak tisto starih, ki so živeli to, kar so študirali, zavračali vabljive prevare užitka in se navzeli vrline resnega študija vsega, kar je tega vredno. Takšna kraljevska pot, ki smo rekli, da je prava in pristna filozofija, se po Postavi imenuje božja beseda (λόγος) in božanski razum (*O izgonu Kajna* 30,101). Filozofija pomeni pozoren študij modrosti, modrost pa je spoznanje božanskih in človeških stvari in njihovih vzrokov (*O predhodnih vprašanjih* 14,79).³⁴

³² V kontekstu helenistične filozofije pomeni izraz tudi: gledanje (zlasti čudežev narave ali boga), kontemplacija, občudovanje in čaščenje. V religiji: razodetega Boga ali njegovega čudeža (2 Mz 3,20; Joz 3,5; Lk 24,41); globlji način percepcije (ne zgolj zrenje s telesnimi očmi). Prim. *mysterium tremendum* v LXX Job 17,8; 21,5; 42,3, pa tudi Lk 1,21 in 63. Pri Filonu glej še rabo besede v *O stvarjenju* 14,45; *O Dekalogu* 4,16; 7,24; *O pos. določbah* 2,1,3; 5,23; *O Abrahamu* 21,103 itd.

³³ Morda odkazuje formulacija na judovsko ozadje Filonove grške misli, saj je 'kraljevska pot' v besednjaku njegovih rabinskih sodobnikov včasih naziv za Postavo oz. rabinsko pravo (heb. *halakha*). Prim. 2 Mz 18,20. Morda pa je v ozadju izraza (λόγος) Heraklitov nauk o neskončni poti duše, ali pa stoiško razumevanje življenja kot stalnega popotovanja do končnega spoznanja. Izraz lahko smiselno prevedemo tudi kot 'kraljevsko metodo.'

³⁴ Da mora moder človek poznati vzroke stvari (in ne le stvari same), je Filon najbrž povzel po Aristotelu (*Nik. etika* 1141a 18 in *Metafizika* 982a 2) oz. po stoiških teoretikih svojega časa. Tudi pravna znanost je *divinarum atque humanorum rerum notitia (scientia)*, kot bodo kasneje (533) učile Justinjanove *Institucije* (1,1).

Filozofiji pripadajo vse definicije (*O predhodnih vprašanjih* 26,147); tako v geometriji, glasbi, poeziji in gramatiki. *Izključna domena filozofije je, da razišče kaj je to veznik, samostalni ali glagol* (26,149). Gramatika nam govori o literaturi pesnikov in zgodovinarjev; kaže nam zglede junakov in pol-bogov iz preteklosti. Glasba nas očara s svojim ritmom, harmonijo in melodijo,³⁵ geometrija pa pouči dušo o enakih proporcih in logičnih zaporedjih, ki nujno porodijo tudi vnemo za pravičnost. Retorika nas nauči opazovati dejstva, vaditi misli in izražanje, *česar ni narava zaupala nobenemu drugemu živemu bitju* (4,17). Dvojčica retorike je dialektika, ki nas uči ločevati prave argumente od napačnih, razkrinkavati navidezno modrost sofistov in druge prevare. Smiselno in modro je tedaj poznati našete discipline, ker nemara prav *prek služabnic dospemo do spoznanja prave modrosti* (4,18), ki je v resnici *gospa* (Prg 8,1; 9,1). Podobno kot tudi telesu ne moremo že v začetku nuditi močne hrane, ampak sme le-to uživati šele odrasel mož, otroci pa so deležni mlečne.³⁶ Vse našete discipline so stvar osnovne, nižje izobrazbe. Filon jih simbolično primerja z *ljudmi nižje rase* (tj. z Egipčani) in z Abrahamovo *stransko ženo* (služabnico) Hagaro.³⁷ Vse to so čutna spoznanja, do katerih se dokopljemo z razumno rabo oči, ušes in drugih čutil, za svoj predmet imajo določene objekte; so intencionalno usmerjena. O svetu ni mogoče soditi, če ga ne poznamo, zato je dovršena raba čutil nujna predstopnja filozofskega motrenja. Filon primerja te znanosti s prehodnim gostom, ki mesta, v katerem se je zadržal, ne razume kot svoje končne postaje, in je vsepovsod tujec, dokler ne dospe v domače mesto. Podobno kot tudi posvojeni otrok ni pravi član družine posvojitelja.

T. i. svobodne umetnosti (gramatika, literatura, geometrija, glasba in retorika) lastnega smotra nimajo v sebi, ampak vodijo v koristno dejavnost, k praktičnemu delovanju. Učimo se jih *zaradi nečesa drugega* in so tako ancilarnega značaja. Iz stoiške filozofije poznamo Zenonovo stališče, kako so zaradi tega takšna znanja (ἐγκύκλια) sploh nesmiselna.³⁸ Arist s Kosa (III. stol. pr. n. št.) je začel z naukom, da so svobodne umetnosti služkinje, filozofija pa gospa (δέσποινα) in kraljica (βασίλισσα).³⁹

³⁵ O trojni členitvi glasbe glej *O poljedelstvu* 31,137, o ozadju tega pa – med drugim – pri Aristotelovem učencu Aristoksenu iz Taranta v *Elem. harmonije*, pri Nikomahu iz Gerase (II. stol.) in v Ptolomejevem spisu *Harmonija*.

³⁶ Prim. podobno misel pri njegovem sodobniku Pavlu (1 Kor 3,1) in v Heb 5,12.

³⁷ Prim. še *O izgonu Kajna* 38,130.

³⁸ D. Laertski 7,32. Krizip jih je vseeno smatral za uporabna (prav tam 7,129). Prim. še Aristotel, *Nik. etika* 1096a.

³⁹ D. Laertski 2,79-80.

Za razumevanje Filonovega pojmovanja odnosa med znanostmi in filozofijo je značilna tudi njegova alegorična razlaga stavka o *trmoglavem sinu, ki ne poslušša ne očetovega ne materinega glasu in ju ne uboga* (5 Mz 21,18).⁴⁰ Najprej razloži, kako je 'oče' pravzaprav Bog in 'mati' modrost, na drugačen način pa je zanj aktualno tudi enačenje 'Boga' s filozofijo in 'matere' z znanostmi (*O pija-nosti* 8,30–9,34). In skupaj imata štiri vrste otrok:⁴¹ take, ki poslušajo le očeta, samo mater, nikogar izmed njiju ali pa oba. Resnično modri so seveda le slednji, ki so tudi *najbolj odlični varuhi zakonov, ki jih je postavil oče – torej razum – in zvesti služabniki običajev, ki jih je vzpostavila njihova mati vzgoja* (20,80).

Zanimiva je tudi Filonova teorija, v kateri praktične in teoretične znanosti primerja s spolno predigro, filozofijo pa z aktom penetracije. *Vrline pravzaprav sploh ne moremo spočeti, če nismo prej [kot v predigri] občevali z njenimi priležnicami. In služabnica modrosti (σοφία) je kultura, ki se jo pridobi z osnovno učenostjo (ἐγκύκλις)*⁴² v šolskih tečajih. Da bi primera morda ne ostala nerazumljiva nedolžni mladini, jo filozof razloži z enostavno sliko iz vsakdanjega življenja. *Podobno kot imamo v naših hišah zunanja vrata pred tistimi, ki vodijo v sobe, in v mestih predmestja, prek katerih šele dospemo v sam center, se tudi v šolah osnovne znanosti učimo pred modrostjo samo: prvo je pot, drugo pa cilj h kateremu vodi* (*O predhodnih vprašanjih* 3,9).

Prepričanje o prestižni vlogi filozofije je bilo v prvem stoletju zelo razširjeno med grškimi izobraženci. Tudi Filon pojmuje filozofijo na takšen način, o čemer priča tudi členitev kraljevske discipline na logiko, fiziko in etiko, ki je značilna za stoiške filozofe.⁴³ *Stari so – pravijo – vedno ločili tri filozofska načela, primerjali pa so jih s poljem in drevesi. Naravno filozofijo so primerjali z drevesi in rastlinami, moralno filozofijo s sadeži na njih (z namenom, s katerim smo drevesa sploh sadili), logiko pa s plotom ali ograjo* (*O poljedelstvu*

⁴⁰ Glede rabinske interpretacije odlomka o upornem sinu glej Mišna [M] Sinedrij 8,1–8,5. Filon isti odlomek razloži na drugačen način v *O pos. določbah* 3,41,232.

⁴¹ Zanimivo je, da pozna podoben način izražanja o različnih kategorijah ljudi tudi Pirke [P] Avot (5,10–5,15) in druga rabinska literatura.

⁴² Tudi: 'zaokrožena vzgoja, izobrazba,' lat. *studia humanitatis*.

⁴³ Prim. D. Laertski 7,39 (Zeno, Krizip, Diogen Babilonski, Apolodor, Kleantes, Zeno iz Tarza); M. Avrelj, *Samemu sebi* 8,13; Seneka, *Moralna pisma* 89; Sekst Empirik, *Zoper učitelje* 7,19 (Pozidonij) in Plutarh, *O stoiških nasprotjih* 103 5a. V grškem jeziku Filonovih judovskih sodobnikov je bil izraz *ἐθικὴ* v rabi za obredna določila Mojzesove Postave (prim. Apd 6,14; 15,1; 16,21; 21,21). O Filonovem pojmovanju etike in grškem razumevanju besede glej H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 165–321.

3,14).⁴⁴ Filozof je *raziskovalec vzvišenih resnic narave* (*O Abrahamu* 20,99), saj je ustvarjena narava sama ravno najbližje božjemu.

Etika nas uči *kako izboljšati moralni značaj, da bi zakoprnel po spoznanju in uporabi vrline* (*O spremembi imen* 10,75), pa tudi spoznanja o Njem, ki je *ustvaril svet* in vanj položil zakone moralnosti. Spoznanje Boga po Filonu ni stvar naravoslovja, ampak etike. Njegov Bog ni več (samo) semitski Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, ampak *θεός ὑψιστος*: najvišje božanstvo helenistične teologije.⁴⁵ V tem je podoben bogovom Egipčanov, ki jih je doletela ista usoda asimilacije v grški svet. Boginja Isis je postala Atena (Plutarh, *O Izis in Ozirisu* 354c), bog Amon Zeus (Herodot 2,42) in v Egipt so se z *grškimi priseljenci*

⁴⁴ Tudi tej Filonovi trditvi je mogoče najti ozadje v rabinski modrosti, ki z *ogrado okrog nauka* (P Avot 1,1) razume pravila logičnega sklepanja in korektno metodo eksegeze (ali pa obrambo nauka pred krivoverci?).

⁴⁵ Izraz najdemo v: *Alegorije postav* 3,8,24; 3,26,82; *O izgonu Kajna* 25,89; *Odposlanstvo h Gaju* 23,157 in drugje. Takšno poimenovanje (heb. *el elion*) srečamo tudi v hebrejski Bibliji (1 Mz 14,18–22), a le za (poganskega) boga kralja Melkizedeka iz Salema (izjeme so npr. Ps 78,35; 46,4). Filonov vir (glej *Alegorije postav* 3,26,82) je prav odlomek o Melkizedeku, saj tak izraz kot on, na tem mestu uporablja tudi LXX. Grški bralec (politeist) je v izrazu najbrž prepoznal naziv za vrhovno božanstvo: Zeusa (tako npr. že Pindar in Ajshil), saj izraz 'najvišji bog' predpostavlja tudi nižja božanstva. Da bi Filon tudi takšnim bralcem povedal, kako biblični Bog ni del politeističnega Panteona, k izrazu pogosto citira pojasnilo: *ni ga, razen Njega* iz 5 Mz 4,39. LXX uporablja grško besedo le za Boga (tako tudi Origenova *Heksapla*), ki bodisi 'prebiva v nebesih' ali pa je 'gospodar nebes', in torej ni več rodovno, ampak univerzalno narodno božanstvo Izraela. Če gre verjeti Evzebiju (*Priprava na evangelij* 1,10,14), je bil izraz v rabi že v II. tisočletju pr. n. št. V Vulgati: *altissimus*; tudi *excelsus* (1 Mz 14,19).

Zanimivo je, da se isti izraz pojavlja tudi v pitagorejski filozofiji (D. Laertski 8,31), kot vzvišeni, sublimni prostor muz, do katerega bog Hermes vodi človekovo dušo (Pitagora se je imel za Hermesovega sina; D. Laertski 8,4). Tudi: klimaks besede ali mišljenja (kot pri Ps. Longinu). LXX (Job 16,19) uporablja izraz za 'nebesa.' Podobno ga kot 'višavo' najdemo pri Mt 21,9, Mr 11,10 in v Razodetju, kot sinonim za Boga pa pri Lk 1,76; Lk 8,28; Mr 5,7 in Apd 16,17. Tudi v *Sib. orakljih* srečamo ta izraz (3,519; 719), kot tudi drugod v spisih helenističnega judovstva.

Glej še *Theologisches Worterbuch zum Alten Testament* IV, [Kittel] Stuttgart-Berlin-Koln 1989, str. 131 in sl. Filon je prvi Jud, ki je o Bogu napisal posebno filozofsko razpravo. Glej prevod v *The Studia Philonica Annual* 10 (1998), str. 1–33 (prev. F. Siegert). V takšnem kontekstu je zanimivo vprašanje rabinskega pravoznanstva, ali prepoved vsakega upodabljanja Boga (2 Mz 20,4) vključuje tudi prepoved pisanja razprav o njem? Prim. o tem še 3 Mz 22,32. Med Grki je knjigo s takšnim naslovom napisal Aristipov učenec s konca IV. stoletja, ateist Teodor (D. Laertski 2,98–102), ki jo je poznal tudi Filon (*Vsak dober človek je svoboden* 18,127), a se z njeno brezbožno vsebino seveda ni strinjal.

Kar se samega izraza tiče, je zanimiva tudi referenca v Heb 7. Glej še M. Jastrow, *A Dictionary of the Talmud*, Philadelphia 1903, str. 1082, o grškem prevajanju hebrejskih nazivov za Boga in o filozofskem ozadju vsakega izmed njih pa v H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 1–55.

priselile tudi grške besede, ki so ostale do danes kot tujke v tuji deželi (Plutarh, prav tam 375f). Posamezna božanstva so iz oseb in osebnega boga postala poosebitve vrlin (npr. Izis – modrosti), najvišji Bog pa je kasneje poosebljal luč (1 Jn 1,5), duha (1 Jn 4,24) in najvišjo vrlino – ἀγαπᾶν (1 Jn 4,8).

Grki so hvalili Anaksagoro in Demokrita, ker ju je želja po filozofiji privedla do tega, da sta opustila svoja polja in so jih popasle ovce.⁴⁶ Tudi sam ju občudujem, ker sta se pokazala tako vzvišena nad bogastvom (O kontemplativnem življenju 2,14). Filonov filozofski ideal je pravzaprav stoiško in kontemplativno življenje, v katerem je človek prost skrbi za ta svet in prav zato toliko bližje Bogu in božanskim resnicam filozofije. Takšen ideal je sam spoznal v judovski meniški skupnosti terapevtov v Egiptu, ki vsak dan dvakrat molijo: ob zori in ob mraku; prvič za lep in jasen dan (...), drugič pa za počitek duše (3,27). Sicer se ukvarjajo z duhovnimi vajami, berejo Sveto pismo in iz njega črpajo prvobitnih modrosti, ker ga berejo kot alegorijo. Prepričani so, da so zapisane besede le simboli nečesa skritega in da je prava narava tega lahko razodeta šele, če študiramo njegov skriti pomen (3,28). Nauk skupnosti Filon imenuje sveta filozofija (3,26). Samotno življenje (mož in žena), uboštvo, duhovne vaje, alegorično branje Svetega pisma, molitev, zatajevanje in strog sistem religiozne prakse so najboljša pot do pravega filozofsko-teološkega motrenja božjega bistva. Kontemplativni del filozofije je v resnici najboljši in najbolj Bogu blizu (8,67), in kdor se z njo ukvarja je državljani sveta in nebes hkrati (11,90).⁴⁷

Iz podobnih razlogov ceni Filon tudi esensko skupnost v Palestini, ki se je odrekla življenju v pokvarjenih mestih in krvavim daritvam v templju, ter želi služiti Bogu v svetosti dnevnih opravil, duhovnih daritev, v molitvi in askezi, saj so med vsemi na svetu takorekoč edini, ki so se zavestno odrekli zemlji in denarju – in so prav zaradi odpovedi vsemu premoženju lahko zares bogati (Vsak dober človek je svoboden 12,77). Tako zelo svobodni so lahko le brez premoženja, z življenjem v skupnosti pa dokazujejo, kako je narava res ustvarila vse ljudi enake in kako je človek tudi v samotnem življenju v resnici

⁴⁶ Glej še Plutarh, *Periklej* 16; Platon, *Hipias veliki* 283a in Cicero, *Razprave iz Tuskula* 5,114. Drugačno legendo glej pri D. Laertski 2,6.

⁴⁷ Dodati moramo, da je v ozadju Filonove simpatije do kontemplativnega in vzdržnega (ἐνκράτεια) življenja morda njegovo branje Aristotela (*Eudemova etika* 1223b; *O duši* 433a 7), ki priporoča predvsem življenje v skladu z razumom – kar so kasneje privzeli tudi stoiči. Nasprotje od poželenja je vzdržnost, uči Filon (*O pos. določbah* 1,29,149), ki je kot čuvaj prave razsodnosti, varuhinja pobožnosti in pogoj treznega razmišljanja.

družbeno bitje. Večina njihovih filozofskih razprav je v obliki alegorije (12,82), a izvedeni niso le v filozofiji, ampak tudi v praksi pobožnosti, svetosti, pravičnosti, javnega in zasebnega delovanja, spoznanja dobrega in ločevanja dobrega od zla; v ljubezni do Boga, v ljubezni do vrline in v ljubezni do človeka. Zaradi tako krepostnega življenja jih Filon imenuje atleti vrline (13,88), ki daleč prekašajo grške salonske filozofe in pedantneže.

Čeprav je Filonov eklektični filozofski projekt izvirno avtorsko delo, pa je njegovo pojmovanje filozofije in njenega mesta v helenistični kulturi zelo sorodno tistemu sodobnikov: grškim in latinskim filozofom različnih usmeritev.

Same judovske skupnosti v diaspori so bile za zunanjega opazovalca res bližje filozofski šoli kot pa kultu ali religiji. Aristotelov učenec Teofrast (372–288) meni,⁴⁸ da so Judje kar filozofi po rodu (τὸ γένος),⁴⁹ ker neprestano govorijo o Bogu in njegovih zakonih, molijo, opazujejo zvezde in sploh živijo v dovršenem sistemu filozofske religije, ter se v čaščenju enega najvišjega božanskega bitja dvigajo visoko nad mistične kulte sodobnikov. Domnevno je sam Aristotel označil Jude za potomce indijskih modrecev, ki jim v Siriji pravijo 'Judje'.⁵⁰ Poznavajoč takšno ozadje grške percepcije judovstva že v stoletjih pred njim, Filon ni imel preveč težkega dela, ko je poskušal takšne predstave Grkov o Judih obuditi, jim dati kvalitetno akademsko formo in jih smiselno vpeti v kulturno-filozofski diskurz svojega časa. Iskanje idealne 'filozofske religije' in idealne 'nebeške ustave' je bilo značilen del miselnega podjema helenističnega intelektualca, ki je pri iskanju tako velikih odgovorov seveda najprej izhajal iz Platonove filozofije in tradicije platonizma, velikim zgodbam klasične misli pa je pridružil še tradicijo lastne filozofske (pitagorejstvo, aristotelizem, stoicizem, epikurejstvo ...), narodne (judovstvo) ali verske (mistični kult, orfiki, religija Egipta ...) provenience.

Kljub spoštovanju grške filozofije in imenom slavnih klasikov, ki jih Filon občuduje in pogosto navaja, pa vrha človeške misli zanj ne predstavlja ta ali oni antični filozof, ampak Mojzes, največji in najpopolnejši izmed ljudi (O Mojz. življenju 1,1,1), najboljši izmed vseh zakonodajalcev v vseh deželah;

⁴⁸ V neohranjenem spisu *O pobožnosti* navaja Porfirij, *O vzdržnosti* 2,26. Teofrast z Lesbosa je vodil atenski licej za Aristotelom (kar 35 let), in imel menda celo 2000 učencev. Velja za avtorja razprav *O botaniki*, *O čutilih*, *O kamnih*, *O ognju*, *O vetrovih*, *O ribah na suhem*, *Metafizika* itd.

⁴⁹ Glej komentar v M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jeruzalem 1976, 1:10–11.

najboljši kar jih je kadarkoli vstalo med [Judji], Grki in barbari (2,3,12). Vse kar so učenci najbolj odličnih filozofij izvedeli iz slavnih nauk, so Judje pridobili iz svojih običajev in prava; torej spoznanje najvišjega in najbolj prvotnega vzroka (O vrlinah 10,65): torej Boga. Mojzesovi zakoni zaobjemajo vse vrline (O pos. določbah 4,25,134) in so najpopolnejša filozofija sploh.

Še en helenistični Jud, Filonov sodobnik Jožef Flavij (37–100), ceni Mojzesa kot odličnega filozofa. On sam [Mojzes] jih je [Grke] prepričal, da niti eno samo dejanje in niti ena sama skrita misel ne more biti skrita pred Njim. Boga jim je predstavil kot enega, neustvarjenega⁵¹ in nespremenljivega vso večnost, ki v svoji lepoti presega vsa umrljiva bitja in je nam, ljudem, poznan po delovanju njegovih moči (δύναμις), čeprav pravo spoznanje bistva (οὐσία) božje narave presega vsako naše vedenje. Da so najbolj modri izmed Grkov sprejeli nazore o Bogu iz načel, ki jim jih je zaupal sam Mojzes, niti nimam namena posebej prepričevati. Grki sami nudijo obilo dokazov o odličnosti našega nauka in o njegovi skladnosti z naravo in veličastvom samega Boga. Dejansko so Mojzesa nasledili Pitagora, Anaksagora, Platon in stoiki, in v resnici so skoraj vsi filozofi o naravi Boga imeli podobno mnenje. S to razliko pač, da so sami svojo filozofijo naslovili le na peščico izbrancev in se s svojim naukom nekako niso upali pred množice, ki imajo lastne vnaprejšnje predstave. Prav nasprotno pa je naš zakonodajalec, ki je naše delovanje poravnal s svojimi zapovedmi, prepričal ne le svoje sodobnike, ampak je verovanje v Boga tako čvrsto vcepil v duše vseh prihodnjih generacij, da ga ni mogoče izkoreniniti. Razlog njegovega uspeha je bil v tem, da je bila njegova zakonodaja vedno precej bolj uporabna od vseh drugih.

Mojzesu je uspelo to, kar ni nikdar grškim filozofom: Ni namreč napravil pobožnosti za eno izmed vrlin, ampak različne vrline (ἀρετή) – mislim reči pravičnost, zmernost, pogum in harmonijo v vseh stvareh med člani skupnosti – za del pobožnosti. Pobožnost vodi vsa naša dejanja, posle in besede (Proti Apionu 2,167–169). A za pravično življenje zgolj pobožnost ni dovolj, potrebna sta tudi učenost in omika, ker Mojzes za nevednost ne pozna popolnoma nobene izgovora. Študij zakonov je postavil za najodličnejšo obliko vzgoje in določil, da je treba zakone poslušati enkrat vse skupaj, ali dvakrat, ali ob posameznih priložnostih; nujno pa vsaj vsak teden enkrat, ko mora človek opustiti svoje vsakdanje opravke in se skupaj z drugimi zbrati k poslušanju

⁵⁰ Navaja J. Flavij, *Proti Apionu* 1,179.

⁵¹ In ne rojenega kot grški bogovi; prim. *Proti Apionu* 2,240.

zakonov ter si tako pridobiti kar najbolj temeljito in natančno poznavanje le-teh. Zdi se, da gre vendarle za prakso, ki so jo zakonodajalci drugod zanemarili. V resnici drži, da mnogi ljudje drugod sicer res živijo v skladu z lastnimi zakoni, komaj kdo pa jih kaj bolje tudi pozna. Šele ko storijo kaj narobe, jih drugi poučijo, da so ravnali narobe in prekršili zakon. Celo tisti na najbolj vplivnih položajih in v najvišjih službah dejansko priznavajo neukost ljudstva v pravnih stvareh, ko v upravnih zadevah kot prisednike zaposlujejo poklicne pravne izvedence, ki jih imajo tudi potem ves čas kje blizu. Kar se pa našega naroda tiče, je treba reči, da bi kdorkoli, ki bi ga vprašali o [naših] zakonih, te naštel hitreje kot pa povedal lastno ime. Posledica tega je kajpak ta, da imamo svoje zakone kot vklesane v svoje duše. Prestopek je pri nas prava redkost, izmikanje kaznovanju z raznimi opravičili pa takorekoč nemogoče. Prav temu dejstvu dolgujemo tako visoko stopnjo harmonije v našem ljudstvu. Enotnost in enakost v verskem nauku, odlična skladnost v običajih in v navadah porodijo zelo lepo slogo v značaju posameznega človeka. Samo med nami ni mogoče slišati nasprotujočih si izjav o Bogu – česar je med drugimi narodi vse polno – pa to ne le iz ust običajnih ljudi, ki bi morebiti še lahko bili pod vplivom kakih starih podmen, ampak tudi v smelih razmišljanjih naših filozofov. Nekateri drugod ponujajo kar sapo jemajoče dokaze zoper božji obstoj, drugi spet ločujejo Boga in njegovo previdnost, s katero skrbi za vse človeštvo. Samo med nami samimi človek ne najde razlik, kar se tiče življenjskih principov. Pri nas vsi ravnaajo podobno, vsi priznavajo isti nauk o Bogu, ki je skladen z našimi zakoni in potrjuje, da nad vsemi stvarmi bdi božje oko. Celo naše ženske, otroci in hlapci bi povedali, da mora biti prav pobožnost motiv za vsako naše dejanje in nehanje (...). V očeh sveta splošno velja za nekaj dobrega, če se razdre in zapusti podedovane običaje; tistim, ki so tako drzni, da jim kljubujejo, je za to dana prav posebna sposobnost. Nam pa, po drugi strani, predstavlja edino modrost, edino pravo vrlino prav to, da se popolnoma vzdržimo vseh dejanj in vsake misli, ki bi ne bila v skladu z nekdanimi nam zakoni. Čemur pač lahko popolnoma po pravici rečemo dokaz tega, kako odlična umetnina so naši zakoni. O zakonikih, ki niso takega značaja, iz izkušenj vemo,⁵² da potrebujejo stalna dopolnila. Po našem prepričanju, da je bila prvotna ustanova prava v skladu z božjo voljo,⁵³ bi bilo naravnost nepobožno, če je ne bi spoštovali. Kaj pa naj sploh spremenimo? Kaj lepšega pa bi lahko sploh še odkrili? Kaj bi

⁵² Flavijeva kritika rimske zakonodaje?

⁵³ Govori Jožef Flavij o Mojzesovi Postavi ali o naravnem pravu, ki je v skladu z božanskim razumom?

boljšega lahko od kje uvozili? Naj bi res spremenili samo bistvo in značaj naše ustave? Je sploh mogoča kakšna boljša in bolj nepristranska politika od tiste, ki postavlja samega Boga za vladarja sveta, ki dodeli upravljanje svojih najvišjih zadev celotni skupnosti duhovščine, velikemu duhovniku pa, da usmerja ostale svečenike? (prav tam).

Da bi pokazal, kako judovski narod ni le pravno, ampak tudi filozofsko osveščen, in kako je prav zaradi te osveščenosti lahko upravičeno del grškega kulturnega sveta, Jožef Flavij predstavi judovska idejno-politična gibanja v Palestini kot prave filozofske šole. Posebej so za Jude značilne tri filozofske sekte: eseni, saduceji in tretja vrsta stališč, ki so jih zastopali tisti, ki so jim rekli farizeji (*Jud. starožitnosti* 18,2,11).⁵⁴ V nadaljevanju predstavi značilnosti vsake izmed njih, pri čemer farizeje primerja z grškimi stoiki in dogmatiki, saduceje s skeptiki, esene pa s pitagorejci. Slednji vse pripisujejo Bogu. Učijo o nesmrtnosti duše (...) in način njihovega življenja je boljši od vseh drugih. Prizadevajo si za vrlino, predvsem za pravičnost, in vsega skupaj je okrog štiri tisoč ljudi, ki živijo na tak način (18,2,18–20). Tako kot Filon, tudi Jožef visoko ceni Pitagoro in njegovo filozofijo,⁵⁵ prepričan pa je, da se je veliki filozof – ki je prvi uporabil besedo filozofija (D. Laertski 1,12) – svoje modrosti naučil od Mojzesa. Očitno namreč je, da naših naukov ni le poznal, ampak jih je že v tistih davnih časih tudi goreče občudoval (*Proti Apionu* 1,163). Ta veliki človek je mnogo modrosti judovskega prava vpeljal v svojo filozofijo (1,166). Kakor grški filozofi, tudi eseni kot zlo zavračajo vsak užitek, cenijo spolno vzdržnost in premagovanje poželenja sploh. Splošno zavračajo zakonski stan in raje posvojijo otroke drugih, ženske pa opozarjajo pred razvratnim vedenjem. Premoženje imajo vse skupno;⁵⁶ nihče nima več od drugega, tako da ne poznajo niti bogatih niti revnih. Svoje čisto življenje ščitijo pred grešnimi razvadami mest, zato živijo kot zaprta bratovščina, skrbno bdijo nad tujimi obiskovalci, novince pa sprejmejo šele po dolgi preizkušnji. Posebej pa slovijo po svoji pobožnosti, saj molijo že pred sončnim vzhodom, pred obroki in zvečer, berejo svete spise in iz njih luščijo to, kar lahko najbolj koristi duši in telesu. Podobno kot pitagorejski sodobniki,⁵⁷ tudi eseni svoj nauk skrbno skrivajo pred tujci (prim. *Jud. vojne* 2,8,119–145).

⁵⁴ Glej še *Življenjepis* 10–12. Jožef pozna tudi četrto filozofsko šolo (zelote), a jo zaradi njihove nasilne politike nerad uvrsti na seznam.

⁵⁵ V *Proti Apionu* 2,14 je omenjen v paru s Homerjem.

⁵⁶ Kot bo kasneje značilno tudi za prve krščanske občine; prim. *Apd* 2,44.

⁵⁷ Glej D. Laertski 8,42.

Kako popoln je nauk 'Mojzesove filozofije' Flavij dokazuje s pomočjo kritike zakonov v Atenah, Šparti in na Kreti, kjer so zakonodajalci izbrali metodo, ki neko vrlino poudarja, drugo pa zanemarija (*Proti Apionu* 2,172). Mojzes pa je, za razliko od njih, veliko pozornost posvetil prav kombinaciji teorije in prakse.⁵⁸ Praktičnih vaj v vrlinah ni pustil vnemar, a tudi same črke zakonov ni pustil mrtve na papirju. Podobno kot vsak filozofski sistem tudi Mojzesov predpisuje pravila prehrane, obnašanja v zasebnem in družbenem življenju, o spolnosti, o študiju svetih spisov, bogoslužju itd.

Za razliko od Filona, Jožef Flavij judovstva grškemu bralstvu ne predstavlja kot enotno in univerzalno filozofijo, ampak kot narod, ki tako kot Grki, premore lastne filozofske šole in nazorski pluralizem. Podobno kot Grki tudi judovski izobraženci iz Jožefovega in Filonovega kroga visoko cenijo Egipt in njegovo modrost, kar oba grško pisoča judovska avtorja modro uporabita pri popularizaciji biblične modrosti in Mojzesove Postave.

Egipt in egipčanska modrost je bila med Grki že v Platonovem času visoko cenjena, saj se je sam atenski zakonodajalec Solon kar deset let šolal v Egiptu (Plutarh, *Solon* 26). Tam sta bila po legendi tudi Platon (D. Laertski 3,1; Plutarh, *Solon* 2) in Pitagora (D. Laertski 8,2) ter vrsta drugih grških izobražencev. Le Sokrat pač ni potreboval potovanja, ampak je bil vedno doma (D. Laertski 2,5,22).

Zaradi takšne slave modrosti Egipta med grškimi sodobniki – pa tudi zaradi Egipta samega, kjer je Filon živel – je razumljiva njegova strategija poudarjanja Mojzesove egipčanske izobrazbe (in ne porekla), in s tem povezano pričakovanje, da ga bodo nemara prav zaradi tega tako grški kot egipčanski someščani vzeli bolj za svojega in ga spoštovali kot resničnega modreca iz davnine, ali pa kot velikega prijatelja Najvišjega (*Sib. oraklji* 2,245). Povedati je treba, da je prvi grški avtor z referenco o Mojzesu že Hekatej iz Abdere (300 pr. n. št.), sicer pa aleksandrijec in skeptik, avtor danes izgubljene *Zgodovine Egipta*, ki je imel do Judov in Mojzesa precej pozitiven odnos.⁵⁹

Na svetopisemsko zgodbo o v Nilu najdenem dečku in o njegovi mladosti v prestolnici znanosti in kulture (prim. 2 Mz 2), zanašajoč se tudi na predznanje

⁵⁸ Glej podobno formulacijo pri Filonu, *O stvarjenju* 1,1.

⁵⁹ Glej M. Stern, *Greek and Latin Authors*, 1:20–44.

grških sodobnikov o slavnem zakonodajalcu Judov, Filon naveže vrsto razlag o podrobnostih Mojzesovih egipčanskih učnih let, ki so mnoga sicer brez sveto-pisemske osnove.

Mojzes se je v Egiptu⁶⁰ hitro učil aritmetike, geometrije, nauka o ritmu, harmoniju in metru, glasbo (μουσική) v smislu igranja na instrumente, kot tudi teorije iz knjig in iz bolj strokovnih razprav, ki so mu jih dali učeni Egipčani.⁶¹ Prav ti so ga potem učili tudi filozofije simbolov, kot je prikazana na tako imenovanih svetih znakih,⁶² kot tudi tiste, v zvezi s spoštovanjem [nekaterih] živali, ki jih tam po božje častijo. Vsega ostalega, kar je potrebno v šoli, pa so ga naučili Grki in filozofi iz sosednjih dežel,⁶³ ki so znali asirsko⁶⁴ in ki so poznali kaldejske znanosti o nebesnih telesih. Sicer pa se je tega naučil tudi pri Egipčanih, ki so še posebej pozorno obravnavali matematiko. Ko se je torej tako naučil modrosti obeh narodov – tega, v čemer so si blizu, in tega, v čemer se razhajajo, – se je ogibal vsakršnih preprirov, sporov in prerekanj,⁶⁵ ter si vedno in povsod prizadeval samo za čisto resnico (ἀλήθεια), ker njegova misel ni prenesla nobene laži, česar pač ne moremo trditi o pristaših raznih sekt, ki branijo resnice, ki so jih sami predlagali – pa naj bodo kakršnekoli že – pri tem pa prav nič ne raziščejo, ali jih je sploh vredno braniti, in se na ta način postavljajo ob bok najetim odvetnikom,⁶⁶ ki delajo za denar, nič ne razmišljajo in jim ni mar za pravico (O Mojz. življenje 1,5,23–24).

Ugibanja in hipoteze o Mojzesovi mladosti v Egiptu najdemo med grškimi avtorji že pred Filonom. Zgodovinar in geograf Strabo iz Ponta v Mali Aziji

⁶⁰ Na nekem drugem mestu (Vpr. in odg. o Genezi 3,16 – razlaga 1 Mz 15,19) bo Filonu Egipt simbol za telesni in zunanji blagoslov, reka Nil (v spisu *Kdo je dedič božanskih stvari* 72,315) pa simbol božje modrosti, ki je resnično [kot] velika reka. Mojzesovo egipčansko poreklo so poudarjali predvsem proti-judovski nastrojenci izobraženci v Aleksandriji, že v 1. stol. pr. n. št. (npr. Ps Maneto, Keremon, Apion), pa tudi kasnejši avtorji kot Apolonij Molon z Rodosa (1. stol. pr. n. št.) in Pompej Trogus (prim. Evzebij, *Priprava na evangelij* 9,19,3).

⁶¹ Glede kurikulumu v Egiptu prim. Platon, *Zakoni* 656d; 799a in 819a, glede Mojzesovega študija egipčanske modrosti (σοφία) pa Apd 7,22. O Platonovih učnih letih glej D. Laertski 3,1.

⁶² Tj. na hieroglifih.

⁶³ Torej gramatike (literature), retorike, logike in morda tudi astronomije. O interdisciplinarnosti Filonove izobrazbe glej v *O sanjah* 1,205 in *O predhodnih vprašanjih* 14,74–80.

⁶⁴ Filon (navaja Colson, Loeb, ad loc.) ima tu v mislih Herodotovo (4,87) poročilo o dveh stebrih v Bosporju, ki sta podoba grške in asirske kulture (jezika, pisave); tj. temelja humanistične omike.

⁶⁵ Filonova kritika sporov med grškimi filozofskimi šolami.

⁶⁶ Filonova kritika puhlosti sodnega govorništva. Mojzesova Postava ne pozna službe odvetnika. O Filonovi rabi izraza glej Kittel 5:802–803.

(64 pr. n. št.–20 n. št.), ki je večkrat obiskal Egipt, je prepričan, da so Judje potomci starih Egipčanov (navaja J. Flavij v *Starožitnostih* 14,2,118) in da je tudi Mojzes pravi Egipčan,⁶⁷ ki je zapustil malikovanje in prvi odkril pravo, 'filozofsko' podobo božanskega bitja. *Mojzes je bil pravzaprav egipčanski duhovnik iz spodnjega Egipta* (Geografija 16,2,35), ki se je odločil oditi v Judejo na čelu vseh, ki so častili (pravo) božansko bitje, in tam ustanoviti svojo državo.

Tudi znani retor in nacionalist Apion,⁶⁸ Filonov grški sodobnik v Aleksandriji, sicer oster kritik judovske religije in prava, pozna domnevo o Mojzesovem egipčanskem poreklu. V svojem spisu *Zgodovina Egipta* (III. knjiga) Apion trdi (poroča J. Flavij, *Proti Apionu* 2,2,8–12), da je bil Mojzes iz mesta Helio-polis v Egiptu, kjer je zgradil svetišče in častil lastnega Boga. Judovski zgodovinar J. Flavij domneve o Mojzesovem egiptovskem poreklu grškega retorja seveda zavrne, češ da *tako lažniva izjava sploh ne zasluži komentarja*. Zanimivo, in bolj stvarno, je poročilo istega avtorja o datumu izhoda Izraela iz Egipta (J. Flavij, prav tam 2,2,17). *Natančno v času sedme olimpijade, prvo leto iger; v letu, ko so Feničani ustanovili Kartagino* (cca. 750 pr. n. št.).⁶⁹

Kako razširjeno je bilo vedenje o Mojzesu med Filonovimi izobraženimi sodobniki v grškem svetu potrjuje tudi literarni kritik Pseudo Longin, ki v spisu *O sublimnem* (9,9) govori o Mojzesu celo brez navedbe njegovega imena. Najbrž predpostavlja, da bodo bralci gotovo vedeli, kdo je ta *zakonodajalec Judov in genij*, o katerem govori. Tudi rimski retor M. F. Kvintiljan (35–100), natanko sodobnik Jožefa Flavija, utemeljeno predpostavlja, da bodo naslovniki njegovega spisa *Navodila govornikom* (3,7,21) vedeli, o kom govori, če napiše *le primus Iudaicae superstitionis auctor*.

Toda v Filonovem opusu Mojzes ni zgolj filozof; modrec z Vzhoda, ki je napisal svojo ustavo in našel ljudstvo, ki jo je sprejelo za svojo (kar Platonu ni nikdar uspelo), ampak človek z atributi, ki daleč presegajo lastnosti običajnih filozofov in ki ga v resnici uvrščajo med prave božje prijatelje, med izbrance

⁶⁷ Da je bil Mojzes v resnici Egipčan, so trdili egipčanski nasprotniki Judov, kot npr. Apion in Ps Maneto.

⁶⁸ Rojen je bil v gornjem Egiptu, študiral je v Aleksandriji, kot profesor retorike pa je služboval v Rimu. Kasneje se je vrnil v Aleksandrijo in postal oster nasprotnik judovske skupnosti v mestu; oporekal je mnenju Judov, da so ti res nacija. Sicer je veljal za izvedenca o Homerju in egipčanski zgodovini.

⁶⁹ Leto velja tudi za datum ustanovitve Rima (H. Thackeray, Loeb, ad loc.).

nebeškega logosa in velikega človeka, ob katerem mora vsak izobraženi Egipčan ali Grk nujno pomisliti vsaj na faraona, če ne že na...

Po božji volji Mojzes Filonove filozofije tako ni le filozof, ampak tudi kralj (βασιλεύς),⁷⁰ zakonodajalec (νομοθέτης),⁷¹ veliki duhovnik (ἄρχιερεὺς)⁷² in

⁷⁰ Mojzes je 'kralj,' Bog pa je kralj vseh kraljev (in Bog vseh bogov (O Dekalogu 10,41) – 'King of Kings and Lord of Lords' (G. F. Handel)). V hebrejski Bibliji je 'kralj' med nazivi za Boga šele od časa monarhije (prim. Ps 5,3; 24,8; 84,4), kot tudi 'kralj vseh kraljev' ali 'kralj kraljev vseh kraljev' v rabinski literaturi (npr. v P Avot 3,1 in 4,22). V grški mitologiji (Hesiod, *Teogonija* 886) je Zeus kralj bogov, v grški Novi zavezi pa je 'kralj' v prenesenem (duhovnem) pomenu naziv za Jezusa Kristusa (prim. Lk 1,33; 1 Kor 15,25; 1 Tim 6,15 in Raz 11,15), čeprav njegovo kraljestvo ni od tega sveta. Podobno kot tudi za Heroda (Mt 2,22), ki pa ni bil pravi kralj. Filon je morda poznal Aristotelov opis popolnega kralja v *Nik. etiki* 1160b 8 in Platonovo idejo o filozofu-kralju (*Država* 473c) in pastirju svoje 'črede' (343b), saj je njegovo pojmovanje Mojzesove vloge bližje slednjemu kot idejam iz spisov njegovih rabinskih sodobnikov. Mojzes je v hebrejski Bibliji 'voditelj ljudstva', ne pa kralj (izjema je 5 Mz 33,5), saj je bil v njegovem času ta izraz pridržan za faraona. Je pa v stoiški filozofiji Filonovih sodobnikov izraz 'kralj' pogosto sinonim za modreca, filozofa, za prvega v svojem redu, za zmagovalca, magistrata itd. V stoiški filozofiji je 'kralj' tudi tisti, ki premaga sam sebe in svoje strasti: *imperare sibi maximum imperium est* (Seneka, *Moralna pisma* 113,31). Aleksander Veliki je obvladal vse svet, svojih čustev pa ne (prav tam 113,30). Filozof je 'kralj samega sebe' (M. Avrelij). Glej še Seneka, *Moralna pisma* 73. Zanimivo je, da velja podobno tudi v rabinski filozofiji, kjer je 'kralj' vsak, ki obvlada zla nagnjenja v sebi (prim. npr. Babilonski Talmud [TB] Kidušin 40a in Nedarim 32d). Pravi 'kralj' je tisti, ki študira Postavo (prim. npr. P Avot 4,13), šola je 'kraljevska palača,' največ pa velja krona dobrega imena (prav tam). Učitelj je 'kralj' tudi v stoiški filozofiji (Seneka, *Moralna pisma* 108,11), čeprav je hkrati res, da *rex noster est animus* (114,23). Že v kulturi starih Grkov je bil kralj garant reda in zakonitosti (Herodot, *Zgodbe* 1,97). Zanimiva je tudi Platonova misel o prvem, najvišjem božanstvu (in ne demiurgu), ki je 'kralj' (prim. *Država* 597e in *Zakoni* 904a). Prim. še H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 325–337. Jožef Flavij o Mojzesu nikdar ne govori kot o 'kralju' (saj mu idealne vladavine ne predstavlja monarhija, ampak teokracija).

⁷¹ Izraz pozna Aristotelova *Politika* (1274a 31; 1265a 18 – glej še *Index Aristotelicus* (Bonitz), s. v.), v literaturi helenističnega judovstva pa *Aristejevo pismo* 131; 148; 312. V LXX le v Ps 9,20 (kot sinonim za Boga), v Novi zavezi pa le Jak 4,12. V Vulgati je Bog zakonodajalec v Job 36,22 in Jak 4,12. Kot *legis* – *latorja* termin (v različnih izpeljavah) pogosto uporablja tudi Platon; glej *Lexicon Platonicum* (Astius) s. v.

⁷² Naziv prvega dostojanstvenika v Jeruzalemu v judovski grški literaturi (Jožef Flavij; 1 Mkb 14,43; 4 Mkb 4,18; Mt 27,41; Mr 11,27 itd.); že v LXX 3 Mz 4,3. Starešina v sinedriju (*Jud. vojne* 2,15,322). Tudi: *pontifex maximus* (Polibij), prva svečenica preročišča v Delfih, svet človek na splošno; sveti pisec svetih spisov, vsevedni modrec, bogu posvečeni človek, prvi izmed izbranih (kot v *Zakoni* 947a). V politični terminologiji tudi *diktator* (Cezar). V Novi zavezi skupaj 38-krat. Iz hebrejske Biblije vemo, da je bil Izraelov prvi veliki duhovnik Aron, ki ga je posvetil sam Mojzes (prim. 3 Mz 8–9 in 2 Mz 40,15), duhovništvo pa je potem prešlo na Aronove potomce. Kot duhovnik se Mojzes vendar omenja skupaj z Aronom v Ps 99,6, a Mojzesovo duhovništvo je trajalo le v tednu Aronove posvetitve, uči rabinsko izročilo (TB Zevaim 102a; *Midraš Raba Levitikus* 11,6; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* 2:139 in 5:422). Duhovnik je v biblični tradiciji najprej služabnik

prerok (προφήτης),⁷³ in v vsaki izmed teh služb je pokazal kar najbolj odlično mero modrosti in vrline (O Mojz. življenju 2,1,3). V sebi je združil veliki ideal stoiške filozofije: biti kralj in filozof hkrati.⁷⁴ Kako zelo filozofsko je Filonovo pojmovanje Mojzesove vloge v Izraelu, lahko ugotovimo, če Filonov opis narodnega voditelja primerjamo z opisom Mojzesa v spisih Jožefa Flavija, ki poudarja predvsem Mojzesovo politično spretnost in vojaške sposobnosti. Flavij ima Mojzesa predvsem za voditelja (ἡγεμῶν)⁷⁵ in vojaškega poveljnika (στρατηγός),⁷⁶ kot je pač zanj tudi njegov opus bolj politična zgodovina kot filozofija. Ko Filon govori o vojaških zadevah v Izraelovih taborih, vedno pove, da je Mojzes le duhovni voditelj ljudstva, o konkretnih vojaških zadevah pa odločajo za to posebej postavljeni poveljniki.⁷⁷

kulta in oltarja (2 Mz 28–29), potem pa tudi razlagalec Postave, učitelj in sodnik (glej 5 Mz 17,8–9; 21,5; 33,10; Ezk 7,26; Mih 3,11), kar je bilo seveda znano tudi Filonu (kot najbrž tudi dejstvo, da so bili duhovniki prvi razlagalci prava tudi v Egiptu, stari Grčiji in Rimu). Prvo službo opravljajo dedno in ne glede na sposobnosti, drugo pa samo, če posedujejo odlično znanje o Postavi. Prve ne more opravljati nihče drug, drugo pa lahko tudi tisti, ki o Postavi sicer veliko ve. V tem primeru postane laični razlagalec 'kot duhovnik,' in v tem deleži na duhovniški učiteljski službi. Glej še Filon, *Vpr. in odg. o Eksodusu* 2,105, več pa v H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 337–345 in E. Schurer, *The History* 2:212–214; 227 in sl.

⁷³ V grškem svetu je izraz pomenil 'razlagalca božje volje' (LXX Sir 24,33; 2 Km 15,8), ki pod vodstvom svetega duha tolmači sveta besedila (Rim 12,6; 1 Kor 12,10; 1 Tim 1,18; 4,14), pa tudi razlagalca sanj in orakljev (Sir 46,20; Apd 19,6); tudi v Delfih. V Egiptu naziv za službo najvišjih duhovnikov (Platon, *Timaj* 72a), na Kreti naziv za govornike (Tit 1,12), v LXX 2 Mz 7,1 pa za tolmača. 'Prerok' v grškem svetu je tudi navdihnjen pridigar, posrednik med človekom in bogom (oz. svetom idej), pa tudi organ transmisije božjih sporočil. Izraelski prerok je 'videl Boga' (Ezk 1,1; Iz 1,1; Jer 1), v grškem svetu pa je prerok predvsem tisti, ki 'vidi prihodnost'. V Grčiji je bilo preroštvo vezano predvsem na kraj (Delfi), v judovstvu pa na osebo (Izaija, Ezekiel, Amos ...), v obeh primerih pa je prerok posrednik med Bogom (bogovi) in ljudmi. Je navdihnjeni entuziast, čigar bistvo je težko določiti, saj sami ne govorijo iz sebe, temveč je pravi govorec bog sam in ta po njih občuje z nami (prim. Platon, *Ion* 533; 536c). Sokrat ima težavo z razumevanjem navdihnjenih prerokov (prim. *Apologija* 22), saj dvomi v njihovo resnično izvedenost. Filon uči, da so organi govora preroka v službi drugega, da razodevajo njegove želje (Kdo je dedič božanskih stvari 53,266).

⁷⁴ Glej o tem O Abrahamu 44,261 in O spremembi imen 152.

⁷⁵ Npr. v *Jud. starožitnostih* 2,268; 4,11; *Proti Apionu* 1,238; 261; 2,156; 159. Septuaginta Mojzesa s tema dvema izrazoma ne označuje.

⁷⁶ Npr. v *Proti Apionu* 2,158. O rabi in ozadju izraza v grški kulturi glej H. M. Hansen, *Rhetores and Strategoi in fourth century Athens*, v *Greek-Roman and Byzantine Studies* 24 (1983), str. 151–180.

⁷⁷ Npr. Jozue v O Mojz. življenju 1,39,216 ali Pinas v 1,51,306. Tudi v Filonovem opusu je Mojzes večkrat voditelj (ἡγεμῶν), vendar le *ad interim*. Resnični voditelj ljudstva je Bog sam, Mojzesu je zaupan le mandat v zadevi izhoda iz Egipta (prim. O Mojz. življenju 1,14,71).

Kako odlična je Filonova izobrazba in kako bogat njegov miselni svet, iz katerega črpa tako izjemno sintezo med judovskim izročilom in grško modrostjo, nam dodatno pojasni seznam grških besedil, ki jih je Filon poznal, in imen avtorjev, ki jih je v svojem opusu citiral, parafraziral ali pa le smiselno povzel.

Profesor Harry Austryn Wolfson (1887–1974) našteva v izjemni in še nepreseženi študiji o Filonu (Harvard 1947) prek trideset imen grških filozofov, od predsokratikov do njegovih sodobnikov, ki jih Filon navaja neposredno ali pa jih le parafrazira.⁷⁸

Omenimo eleata Parmenida (okrog 500 pr. n. št.) in Zenona (490–445),⁷⁹ grško sedmerico modrih,⁸⁰ Heraklita iz Efeza (540–480),⁸¹ Empedokla (495–435), Anaksagoro (500–428),⁸² Demokrita iz Abdere (460–370),⁸³ Pitagoro (582–500),⁸⁴ pitagorejca Filolaja iz južne Italije (V. stol.)⁸⁵ in Protagoro iz Abdere (481–411).⁸⁶ Seveda ceni Sokrata (469–399)⁸⁷ in najbolj svetega (ἱερώτατον) Platona (427–347)⁸⁸ iz Aten, ki govori z največjo jasnostjo,⁸⁹ kot tudi Aristotela

⁷⁸ H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 93–95 in 107–108.

⁷⁹ Vsak dober človek je svoboden 8,53 (Zenon je živel tako krepostno, da ga v tem ni še nihče presegele); 57 (Vodnjak, iz katerega je zajemal, pa je bilo Sveto pismo); 106.

⁸⁰ Vsak dober človek je svoboden 11,73.

⁸¹ Alegorije postav 1,108 (Heraklit posnema Mojzesa); O večnosti sveta 21,111, Vpr. in odg. o Genezi 2,5; 4,1 in Kdo je dedič 43,214 (nauk o nasprotjih). Filon kot zavrača Heraklitov nauk o 'vladavini nasprotij', saj v njem ni prostora za Boga.

⁸² O kontemplativnem življenju 2,14; O večnosti sveta 2,4 in Vsak dober človek je svoboden 16,106.

⁸³ O kontemplativnem življenju 2,14.

⁸⁴ Vpr. in odg. o Genezi 1,17. Filon povezuje biblični stavek iz 1 Mz 2,18 (Ni dobro za človeka, da je sam...) z Zenonovo maksimo, da je prijatelj drugi jaz. Pitagorejske filozofe ima za najbolj sveto družbo sploh (Vsak dober človek je svoboden 1,2). Le enkrat navaja Pitagoro neposredno (Vsak dober človek je svoboden 1,2; prim. D. Laertski 8,17), večkrat pa le povzema njegov nauk. Izraz 'pitagorejci' najdemo še v Alegorijah postav 1,5,15 in O večnosti sveta 3,12.

⁸⁵ O stvarjenju 33,100. Omenjata ga tudi Platon v Fajdonu 61e in Aristotel v Eudemovi etiki 1225a 30. Diogen Laertski poroča (3,9 in 8,7), da je prav prek njega Platon dobil Pitagorove spise.

⁸⁶ O izgonu Kajna 11,35. Podobno kot pozni Platon (Zakoni 716c), tudi Filon zameri Protagori misel, da je človek merilo vseh stvari (frg. 1), zaradi tega ga označi za naslednika neumnega Kajna (prav tam). Zaradi opaznega vpliva pitagorejske filozofije na njegovo misel ga Klemen Aleksandrijski imenuje kar pitagorejec Filon (Preproge 2,19).

⁸⁷ O katerem pa Filon ni gotov, ali se je modrosti naučil od Mojzesa ali pa prek opazovanja stvari in pojavov; prim. Vpr. in odg. o Genezi 2,3;6. Glej še O kontemplativnem življenju 7,57; O sanjah 1,10,58 in O božanski previdnosti 2,21 (Sokrat kot vzor skromnosti).

⁸⁸ Vsak dober človek je svoboden 2,13 (Platon je zanj najslajši izmed vseh pisateljev; imenuje ga tudi veliki (μέγας); O večnosti sveta 10,52; O stvarjenju 40,119; O kontemplativnem življenju 7,57;59; O begu 12,63 (Teaitet); 15,82 (Teaitet); O večnosti sveta 4,13 (Timaj); 6,27 (Timaj); 7,38

iz Stagire (384–322),⁹⁰ ki mu Filon precej dolguje,⁹¹ pa tudi sofiste in ciniško šolo Aristipa in Diogena (404–323).⁹² Izmed post-aristotelovskih filozofov kot *divi homines*⁹³ navaja stoike (Zenona s Cipra, Kleantesa (331–232),⁹⁴ Krizipa iz Tarza (282–206),⁹⁵ Diogena iz Babilona, Boecija iz Sidona (sredina III. stol.) in Panateja (II. stol.),⁹⁶ poleg tega pa še Epikura iz Aten (341–271)⁹⁷ in epikurejce,⁹⁸ paripatetike (Teofrasta in Kritolaja),⁹⁹ skeptike, akademike, pitagorejce¹⁰⁰ in neopitagorejca Ocelija.¹⁰¹ Brez neposredne omembe imen navaja misli Anaksimandra (611–546) in Anaksimenesa (585–525) iz Mileta, pitagorejca Epikarma (550–460),¹⁰² atomista Anaksarha, sofista Prodika, stoike Arista s Kosa in Pozidonija iz Apameje v severni Siriji (135–51)¹⁰³ ter peripatetika in glasbenega teoretika Aristoksena iz Tarenta (375–300)¹⁰⁴ in skeptika Anesidema. Zanimivo da nikjer ne omenja Talesa, prvega izmed predsokra-

(Timaj); 26,141 (prosta priredba Timaja). Enkrat ga imenuje tudi 'sokratik' (Vpr. in odg. o Genezi 3,3). Glede njegove analize/kritike *Simpozija* (posebej homoseksualnosti, ki jo Filon zavrača kot pravoveren Jud – 3 Mz 18,22 – in kot stoiški moralist) glej O kontemplativnem življenju 7. O Filonovem branju in razumevanju Platona podrobneje D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986 (non vidi).

⁸⁹ Vsak dober človek je svoboden 2,13.

⁹⁰ O večnosti sveta 3,10 (Aristotelov nauk o neustvarjenem in neuničljivem svetu predstavi kot odgovor na kozmologijo stoikov in epikurejcev) in Vpr. in odg. o Genezi 3,16. Avtoriteta Aristotela je med Filonovimi sodobniki tolikšna, da mu sam nikdar izrecno ne oporeka.

⁹¹ Gl. H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 109–112. Filon pozna mnogo Aristotelovih spisov, največ pa navaja iz *Fizike*, *Kategorij*, *O duši*, *Nik. etike*, *O nebesu*, *Politike* in *Retorike*.

⁹² O Noetu kot vrtnarju 37,151; Vsak dober človek je svoboden 18,121 in O večnosti sveta 15,77.

⁹³ Glej Filonovo referenco za častni naziv (θεῖον) pri Homerju, *Odiseja* 4,17 in *Iliada* 23,689. Prim. še Platon, *Teaitet* 183c.

⁹⁴ O večnosti sveta 18,90.

⁹⁵ O večnosti sveta 9,48.

⁹⁶ O večnosti sveta 15,76 in 16,78.

⁹⁷ O večnosti sveta 3,8.

⁹⁸ O izgonu Kajna 1,2. Z idejami epikurejcev (tako v fiziki, etiki in teologiji) se Filon sicer sploh ne strinja.

⁹⁹ O večnosti sveta 23,117 (Teofrast); 11,55 in 14,70 (Kritolaj).

¹⁰⁰ Vsak dober človek je svoboden 1,2 (pitagorejce označuje za najbolj sveto družbo, ki pozna mnogo odličnih nauk) in O večnosti sveta 3,12.

¹⁰¹ O večnosti sveta 3,12.

¹⁰² Vpr. in odg. o Genezi 4,203.

¹⁰³ O večnosti sveta 15,76 (v prevodu ga omenja Yonge, Colson pa ne). Znano je njegovo potovanje v Cadiz in do obal Atlantika (Britanija), pa tudi srečanja s Kelti v južni Franciji. Študiral je v Atenah, potem pa na Rodosu ustanovil svojo šolo, kjer ga je poslušal tudi Cicero (prim. O naravi bogov 1,6). Cicero je napisal knjigo s prav takim naslovom kot njegov učitelj: O naravi bogov (prav tam 1,123). O njem glej še v J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 106–113.

¹⁰⁴ Bil je Aristotelov učenec in vpliven glasbeni teoretik. Znana sta njegova spisa *Elementi harmonije* in *O ritmu*. Po legendi je napisal kar 453 spisov.

nikov, pa tudi ne znanih literarnih teoretikov in filozofov iz aleksandrijske knjižnice in nekaterih vplivnih filozofskih sodobnikov. Pozna pa perzijske mage in celo indijske filozofe, katerih življenje je ena sama razstava kreposti.¹⁰⁵

Podobno kot Platon, tudi sam zavrača sofiste,¹⁰⁶ saj *prodajajo svoje argumente kot trgovci na tržnici*. Sofisti so *brez vsake rdečice nahujskali filozofe proti filozofom*, mišljenje pa okužili s prefinjenim in nikdar končanim dvomom.¹⁰⁷ Filon je *skupaj z njimi proti njim*.¹⁰⁸

Poleg filozofov Filon pozna in navaja tudi grške literate: Homerja (VIII. stol.),¹⁰⁹ Hezioda (okrog leta 700),¹¹⁰ Pindarja (518–446),¹¹¹ zakonodajalca Solona iz Salamine (635–559),¹¹² Likurga (VII. stol.),¹¹³ Hipokrata s Kosa (460–370),¹¹⁴ pisca tragedij Iona (490–425),¹¹⁵ Evripida (485–406),¹¹⁶ Sofokleja (496–406)¹¹⁷ in Ajshila iz Aten (425–456).¹¹⁸ Pozna tudi atenskega filozofa Ksenofonta (428–354) in njegov spis *Simpozij*,¹¹⁹ *brez dvoma pa tudi Polibija* (200–118) in *njegovo Občo zgodovino*.¹²⁰ Nekateri avtorje navaja neposredno, izhajajoč iz izvir-

¹⁰⁵ Vsak dober človek je svoboden 11,74.

¹⁰⁶ Poleg klasične filozofske rabe pojma 'sofist,' uporablja Filon (in druga judovsko-grška literatura) izraz tudi kot prevod za hebrejsko besedo 'modreci' (heb. *hakamim*); tj. farizejski eksegeti Postave (prim. J. Flavij, *Jud. vojne* 1,33,3; 2,17,8).

¹⁰⁷ Prim. *O Mojz. življenju* 2,39,202 in *O begu* 38,209.

¹⁰⁸ H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 59.

¹⁰⁹ Filon ga citira zelo pogosto, čeprav včasih brez neposredne navedbe njegovega imena. Prim. npr. *O Abrahamovi selitvi* 18,156 (*Iliada* 6,484); 35,195 (*Odiseja* 4,392); *O spremembi imen* 33,179 (*Odiseja* 8,171); *O večnosti sveta* 7,37 (*Odiseja* 6,107); 25,132 (*Iliada* 6,147); *Odposlanstvo h Gaju* 11,88 (*Odiseja* 4,363); *Vpr. in odg. o Genezi* 3,3 (*Odiseja* 12,39–47); 3,16 (*Odiseja* 14,258). Homer je bil v Filonovem času v Aleksandriji popularno čtivo, med rabinskimi sodobniki pa so bile njegove knjige prepovedane (ker so bile polne imen poganskih božanstev).

¹¹⁰ *O večnosti sveta* 5,17 (*Teogonija* 116).

¹¹¹ *O večnosti sveta* 23,121; *O vrlinah* 32,172 (kjer ga napačno citira) in *O božanski previdnosti* 2,50.

¹¹² *O stvarjenju* 35,104 in *Vsak dober človek je svoboden* 7,47.

¹¹³ *Vsak dober človek je svoboden* 7,47; 114.

¹¹⁴ *O kontemplativnem življenju* 2,16 in *O stvarjenju* 36,105 (kjer navaja Hipokratovo teorijo o sedmih življenjskih obdobjih). Kasneje jo ndr. najdemo pri W. Shakespearu, *Kakor vam drago* 2,7.

¹¹⁵ *Vsak dober človek je svoboden* 19,134.

¹¹⁶ *Alegorije postav* 3,71,202; *O večnosti sveta* 2,5 (?); 6,30; *Vsak dober človek je svoboden* 17,116; *O posebnih določbah* 4,8,47 in *Vpr. in odg. o Genezi* 4,203.

¹¹⁷ *O posebnih določbah* 3,3,15 (Ojdip kot primer tirana) in *Vsak dober človek je svoboden* 3,19.

¹¹⁸ *Vsak dober človek je svoboden* 19,143.

¹¹⁹ *O kontemplativnem življenju* 7.

¹²⁰ H. A. Wolfson, *Philo* II, str. 402.

nih besedil, druge pozna iz priredb in popularnih (pogosto stoiških) interpretacij.

Tudi grški Panteon in mitologijo dobro pozna, saj omenja: Apolona,¹²¹ Dioniza,¹²² Herkula,¹²³ Pozeidona,¹²⁴ Sizifa,¹²⁵ Pandoro,¹²⁶ Marsa,¹²⁷ Merkurja, Kastorja in Poluksa,¹²⁸ Dedala,¹²⁹ Hermesa, Afrodito,¹³⁰ Ateno,¹³¹ vrhovno božanstvo grških sodobnikov, Zeusa,¹³² in druge bogove.

Kot vladarja, ki v svojih vladarskih lastnostih ni prekašal le sodobnikov, ampak tudi vladarje iz preteklosti, vse do današnjih dni (*O Mojz. življenju* 2,5,29), ceni Aleksandra Makedonskega, ustanovitelja Aleksandrije,¹³³ ki je sicer zelo v časteh tako med helenističnimi filozofi, kot med Filonovimi rojaki v mestu, v matici in drugod v diaspori.

Čeprav ni bil Filon nikdar v Grčiji, je iz grške literature poleg filozofije in religije poznal tudi grške kraje in ljudi; običaje, pravo in ljudsko izročilo. Tudi dorsko, jonsko in korintsko (*O sanjah* 2,8,55) kiparstvo in arhitekturo pozna.

Med grškimi kraji omenja Atene¹³⁴ (*ki so za Grčijo to, kar je zenica za oko*), Šparto,¹³⁵ Atiko, Peloponez¹³⁶ in grške otoke (Rodos, Kos, Delos, Andros), pa

¹²¹ *O Dekalogu* 12,54 in *Odposlanstvo h Gaju* 13,93.

¹²² *Odposlanstvo h Gaju* 11,78.

¹²³ *Odposlanstvo h Gaju* 11,87.

¹²⁴ *O Dekalogu* 12,54.

¹²⁵ *O kerubih* 2,24,78.

¹²⁶ *O večnosti sveta* 12,63.

¹²⁷ *Odposlanstvo h Gaju* 13,93.

¹²⁸ *Odposlanstvo h Gaju* 11,79.

¹²⁹ *O pos. določbah* 3,8,44.

¹³⁰ *O Dekalogu* 12,53 in *O kontemplativnem življenju* 7,59.

¹³¹ *Vpr. in odg. o Genezi* 2,12.

¹³² *Vsak dober človek je svoboden* 18,127; *Odposlanstvo h Gaju* 29,188; 265 in 346.

¹³³ Glej še *O kerubih* 2,63 in *Vsak dober človek je svoboden* 14,94–96. Aleksander je bil med Judi v mestu (in v diaspori sploh) precej v časteh, saj J. Flavij poroča (*Jud. starožitnosti* 11,8,4) kako je (domnevno) obiskal Jeruzalem in se poklonil zviku Postave in tempeljski duhovščini, Judom pa podelil več privilegijev. Tudi rabinska literatura večkrat omenja Aleksandra Velikega in njegove domnevne pogovore z Judi (prim. npr. *Midraš Raba Geneza* 33,1; 61,7; *Levitikus* 13,5). Kasneje poznamo celo več rabinov z imenom Aleksander.

¹³⁴ *O Mojz. življenju* 2,19; *Vsak dober človek je svoboden* 7,47; 18,127; 130; 19,140 in drugje.

¹³⁵ *Vsak dober človek je svoboden* 7,46; *O Mojz. življenju* 2,19.

¹³⁶ *O večnosti sveta* 26,140; *Flaku* 20,173.

tudi Italijo, Sicilijo,¹³⁷ Kartagino, Libijo, Ciper, Malto, Korint, Makedonijo, Dardanele in mnoge druge sredozemske kraje. Kot tudi kraje v Mezopotamiji, Afriki in Aziji. Iz Platonovega *Timaja* (24e) tudi Filon pozna legendo o Atlantidi;¹³⁸ zgodbe o Jazonu in Argonavtih, o Kiklopih, kot izobražen državljani Aleksandrije pa številna mesta v Egiptu in egipčanske legende. Filon pozna tudi Armence, Hetite, Perzijce, Etiopce, Skite, Sirce in celo Indijo in Indijce. Kot odlične trgovce in pastirje pozna Arabce,¹³⁹ ki veljajo tudi za *najštevilčnejšega izmed vseh narodov* (*O vrlinah* 7,34). Seveda pozna tudi Rim, saj ga je obiskal kot odposlanec aleksandrijskih Judov,¹⁴⁰ in celo 'necivilizirano' Germanijo, kjer se je na reki Ren *končalo kraljestvo, ki se je začelo ob Evfratu* (*Odposlanstvo h Gaju* 2,10).

Izobraženega Filona zanimajo vsa aktualna filozofska, moralna in politična vprašanja njegovega časa, saj jih obširno obravnava v svojih spisih, odgovore nanje pa, poleg v grški, išče tudi v biblični literaturi. Vprašanja začetka in smisla sveta, obstoj idej, zakonov narave in morale, duše, metafizične stvarnosti, človekovega spoznanja in njegove svobode, pravične državne ureditve in statusa Judov v Aleksandriji, vprašanja dobrega in zla, obstoja Boga, njegove narave in razodetja, življenja in smrti, sreče, časa in večnosti; o vsem tem piše v svojem obširnem opusu. Ker je bilo pojmovanje in smisel filozofskega razmisleka v Filonovem času precej drugačno kot danes, ga upravičeno označujemo tudi za *mistika, alegoričnega interpreta, teologa, predhodnika krščanstva, državnika, pravnika, stoika, neo-pitagorejca, gnostika, stilista*; sploh za [izobraženega] *človeka svojega časa*.¹⁴¹

Poleg grške filozofije in hebrejske Biblije pozna Filon tudi rabinsko ustno izročilo,¹⁴² ki ga večkrat upošteva pri razlagi posameznega svetopisemskega odlomka. Kljub zanj značilni alegorični metodi interpretacije ostaja lojalen normativnemu judovstvu, po življenjski praksi pa pobožen Jud v diaspori. Mojzesovi Postavi, rabinskemu izročilu in judovski etiki priznava vso avto-

riteto, prav tako palestinskemu judovstvu in jeruzalemskemu templju.¹⁴³ Kritizira pa ekstremizem tako alegoristov kot zgolj literarnih razlagalcev Biblije.¹⁴⁴

Kot izobražen meščan Aleksandrije Filon dobro pozna tudi religijo Egipta, ki je bila v njegovem času – podobno kot judovska – že precej filozofska. Že Herodot poroča o egipčanskih duhovnikih, ki so trdili, da so si svoje bogove sposodili pri Grkih (*Zgodbe* 2,4) in da so od tam tudi mnogi obredi egipčanskega kulta (prav tam 2,51). Čeprav je bil Plutarh v Egiptu le enkrat in so njegova poročila s poti precej nezanesljiva, so njegovi zapisi o filozofiji in progrški usmerjenosti egipčanske religije zelo zanimivi. Egipčani sami so svoja božanstva enačili z grškimi,¹⁴⁵ lastno religijo pa so razumeli kot pot do spoznanja resnice o bogovih.¹⁴⁶ Obredja egipčanske religije so pojmovali le kot simbolno formo, v kateri je treba odkriti *zakrito resnico* (Plutarh, *O Izis in Ozirisu* 352c), ki pa ne more biti drugačna od grške, ker je ta univerzalna. Obrbite glave egipčanske duhovščine, njihova oblačila, stroga dieta in podobni obredni predpisi morajo imeti svoj višji, moralni pomen. Pri razlagi skrivnosti obrednih ritualov nas mora voditi filozofija, sicer nismo pobožni. Celo kult čaščenja živali ima svoj preneseni, vzvišeni pomen, če ga le znamo prav razumeti. Vsaka žival je v resnici le podoba kake božanske moči (prav tam 380–381), krokodil pa je *živa podoba boga, saj je edino bitje brez jezika; kot božja beseda sama ne potrebuje glasu*. Mrena na očeh omogoča krokodilu, da *gleda, ne da bi pri tem pokazal svoje oči – prav tako kot prvo božanstvo*. Celo čaščenje štorkele (ibis) ima svoj teološki pomen, saj z dolgimi nogami na tleh oblikujejo trikotnik, ki je simbol popolnosti, za Pitagorejce pa boginje Atene (381f). Mnogi egipčanski modreci v Plutarhovem času so si *prizadevali združiti verska prepričanja Egipčanov s filozofijo* (370d); posebej s tisto Pitagore, Anaksagore, Platona in Aristotela. Bogovi Egipta so le simbol, podoba, ikona posameznih vrlin in filozofskih resnic, če le znamo prav razumeti njihovo sporočilo.

Plod judovske in egipčanske mistične kulture so t. i. terapevti, ki *berejo Sveto pismo in v filozofiji starih iščejo modrosti, tako da ga razumejo kot alegorijo, misleč da so besede besedila le simboli nečesa, česar skrita narava se razodeva prek študija zakritega pomena*. (*O kontempl. življenju* 28–29).

¹⁴³ Glej *O posebnih določbah* 1,12,68 in *O božanski previdnosti* 2,64.

¹⁴⁴ Prim. S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, str. 27.

¹⁴⁵ Npr. boginjo Izis z Ateno in z ženskim principom, Ozirisa z Dionizom, vrhovno božanstvo Amona pa z Zeusom (prim. Herodot, *Zgodbe* 2,42 in Plutarh, *O Izis in Ozirisu* 354c; 356b).

¹⁴⁶ Prim. Plutarh, *O Izis in Ozirisu* 351f.

¹³⁷ Prim. zanimivo razlago o nastanku otoka v *O večnosti sveta* 24,136.

¹³⁸ Prim. *O večnosti sveta* 26,140.

¹³⁹ Prim. *O Mojz. življenju* 1,10,51.

¹⁴⁰ Zanimivo, da omenja Rim le v političnih spisih (*Odposlanstvo h Gaju* in *Flaku*), ne pa v filozofskih.

¹⁴¹ S. Belkin, *Philo and the Oral Law, The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass 1940, str. vii (gl. tudi str. 27).

¹⁴² Prim. npr. *o Noetu kot vrtnarju* 17,69 (je umestna paralela s P Avot 6,1 oz. 6,8 ?).

Kot je – po Plutarhu – potrebno filozofsko razumeti egipčansko religijo, je po Filonu tudi judovsko izročilo potrebno brati bolj vzvišeno. Ključ do takšnega branja je ἀλληγορία,¹⁴⁷ *metaphora continuata* (Kvintiljan), ki postane prav zaradi rabe v Filonovi filozofiji (in kasneje v eksegezi prve Cerkve) še do danes značilna metoda verskega branja Svetega pisma na Zahodu. *Za pomen besedila je črka toliko, kot je senca za poznavanje stvari (O pomešanju jezikov 38,190). V novem okolju so mnogi aleksandrijski Judje zapadli pod vpliv nove modrosti, ki je temeljila na grški filozofiji. Iz te znanosti so potem razvili novo metodo razlage Svetega pisma, ki so ji nadeli ime 'alegorična,' in je prvenstveno pomenila filozofsko alegorijo. Nova metoda razlage je seveda sprožila tudi nove težave.*¹⁴⁸ Pa tudi ugovore nekaterih rojakov, ki pa jih Filon argumentirano zavrača.

In te stvari nikakor niso kakšne izmišljotine ali zgodbice, ki bi se jih veselili pesniki ali sofisti, ampak vzorci in primeri, ki odkazujejo naprej na določeno alegorično resnico, kot se kaže v [naših] mističnih razlagah (O stvarjenju 56,157). Kdor svetopisemskih zgodb ne bere alegorično, lahko pri razumevanju le-teh zabrede v velike težave (prim. Alegorije postav 3,84,236). Pogosto ne pomaga noben način dobesednega branja, zato nam res ne preostane drugega, kot sistem alegorične razlage, ki je tako zelo ljub vsem, ki so izvedeni v naravni filozofiji. Od tod torej prva načela naše razlage (O izgonu Kajna 2,7). Alegorija je za tiste izbrance, ki znajo gledati skozenjo (O Noetu kot vrtnarju 9,36), pri

¹⁴⁷ Že v klasični grščini je bilo težko natanko ločiti med ἑτερος (drugi izmed dveh) in ἄλλος (drugi izmed množstva), v helenistični grščini (*koine*) pa je razlikovanje praktično nemogoče. V celotnem opusu rabi Filon prvo besedo 955-krat, drugo pa 1301-krat. Besedo (v smislu 'govoriti v priporoču') uporabljata že Heraklit in Plutarh, kot 'zastrti jezik' pa Cicero (*Atiku* 2,20,3). Iz Plutarhovega poročila (*O Izis in Ozirisu* 363d) lahko sklepamo, da je izraz kot tak nastal v krogih kinskih in stoiških filozofov, ki so s pomočjo alegorične metode moralistično razlagali grške klasike in mitologijo. Nekateri odlomki Homerja so popolnoma protiverski in res neprimerni, če jih ne vzamemo za alegorijo (Longin, *O sublimnem* 9,7; prim. še 32,7). Drugi pa so taki, da celo s pomočjo alegorične razlage ne uskladimo njihovega pomena z aktualno moralo: npr. vojne med bogovi (20,1-74; 385-513) in sovraštvo med starši in otroci (1,586-594) v *Iliadi* (prim. Platon, *Država* 378d). Mladina ne loči kaj je alegorija in kaj ne (prav tam), zato potrebuje učitelja in vodnika v branju. Odlika govornika je, če zna rabiti alegorije (Cicero, *O govorniku* 27,94 in Kvintiljan, *Navodila govornikom* 8,6,44). Cicero piše tudi v svojih latinskih spisih to besedo vedno v grščini. Glej njegovo definicijo retorične figure v *Hereniju* 4,34,46. Alegorija ('permutatio') je način govornega poudarjanja ene stvari, s črkami besede, ki so v svojem pravem pomenu drugačne. Alegorija ima tri momente: *similitudinem, argumentum, contrarium*. Locus classicus pri Platonu je *Država* 378d (čeprav z rabo starejšega sinonima).

¹⁴⁸ H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 56–57.

čemur je treba opozoriti, da z izrazom 'naravna filozofija' Filon pravzaprav označuje teologijo; podobno, kot njegovi stoiški sodobniki. Kdor ni uveden v alegorijo in zakonitosti narave, je kot suha puščava, ki ne daje nobenih sadov. Kdor pa zna s pomočjo alegorične metode zreti v bistvo božanskega bitja, je kot reka Nil, ki oplaja Egipt (prim. *O begu* 32,179). Kot ima reka svoje bregove in narava svoje zakone, ima svoja pravila tudi alegorična metoda (prim. *O sanjah* 1,13,72). Kot najdemo take, ki upajo zanikati zakone narave, in take, ki ne razumejo zakonitosti voda, najdemo tudi take, ki vsiljujejo le dobesedno branje in se ne zmenijo za alegorije (1,17,102). Bog sam je arhitekt alegorij (2,2,8), zato je zanikanje alegoričnega branja pravzaprav zanikanje božje logike same. Kdor bere po črki, dokazuje da zna brati in da ni popolnoma neumen: gotovo je imel dobrega učitelja. A kdor bere alegorično, dokazuje ne le, da zna brati, ampak da zna brati prav in po božje: njegov učitelj je Bog sam (prim. *O Abrahamu* 15,68). Resnično in gotovo razlago lahko nudi samo prvi, božanski avtor besedila, vsaka drugačna razlaga je dvomljiva fantazija, ki ne sledi pravilu in zavaja bralce (prim. *O Abrahamovi selitvi* 4,19). Kdor želi biti učenec božjega branja Postave, mora najprej kontemplirati sveto besedilo, potem pa premišljeno izbrati besede, s katerimi ga želi razložiti (25,131). Izogniti se mora torej skušnjavi, da bi uporabljal le goli intelekt, zanemaril pa mistično motrenje vsebine odlomka (prim. *O pos. določbah* 1,52,287). Nekateri biblični odlomki so za alegorično razlago manj primerni, drugi so zanj posebej dovzetni, tretji pa po njej naravnost kličejo. Včasih kar Mojzes sam predlaga bralcu, naj ga vendar bere alegorično (prim. *Alegorije postav* 3,85,238), včasih pa namesto njega Filon sam pozove bralce: *Dajmo, alegorizirajmo (Vpr. in odg. o Genezi* 3,29). Izhod Izraela iz Egipta jasno kaže na globlji, alegorični pomen dogodka, ki je v očiščenju duše (*O pos. določbah* 2,26,147). Filonu torej pesah ni toliko spomin zgodovinskega dogodka, ampak simbol prehoda iz grešnega življenja v svet vrlin, kar bo ponovno aktualno tudi kasneje v krščanski teologiji. Alegorija je metoda naravne filozofije (prim. *Alegorije postav* 2,2,5), s katero lahko rešimo marsikateri problem (3,19,60), ne moremo pa dokazati obstoja Boga. To je stvar osebne vere vanj, ne pa intelektualne dejavnosti. Še več: razum ravno odvrča dušo od Boga, saj ji kot končne resnice nudi aksiome pozitivnih znanosti. V prid pobožnosti je treba omejiti pristojnosti razumu, čezenj pa postaviti duhovno motrenje verskih resnic, duhovne vaje in globoko ponotranjen odnos z Bogom. Alegorično branje je bistveno bližje božanski resničnosti kot dobesedno, prav zato pa je tudi *bolj naravno (Vpr. in odg. o Eksodusu* 4,152). Drugače od krščanske alegorije kasneje, ki bo z alegorično metodo poskušala obiti dejanski pomen črke Postave, Filon svoje bralce

posebej svari, naj alegorij ne zlorablajo zoper Postavo, saj nikakor ne gre, da bi na osnovi alegoričnega branja kar tako odpravljali zapovedi (O Abrahamovi selitvi 16,91). Črko Postave je treba brati hkrati z alegorijami, ki jih filozofsko oko odkrije v ozadju.

Za razliko od judovske kulture, kjer sta beseda in stvar (heb. *davar*) najtesneje povezani, je za epikurejce (in Filona) beseda le simbol stvarnosti,¹⁴⁹ stvarnost samo pa je dejansko povsem nemogoče korektno izraziti z besedami, saj je tudi beseda zgolj mistična uganka, ki pove prav toliko, kolikor tudi zakrije. Iz takšnega spoznanja izhaja problem njegove alegorične hermenvitike.

Poleg samega izraza alegorija, uporablja Filon za 'novo branje' in filozofsko razlago Svetega pisma še več sorodnih pojmov. Npr. *razumevanje notranjega pomena* (διδάσκειν),¹⁵⁰ *skrivnost* (μυστήριον),¹⁵¹ *skrivnostna razlaga za izbra-*

¹⁴⁹ Prim. D. Laertski 10,37; Sekst Empirik, *Proti matematikom* 8,13.

¹⁵⁰ ... notranji pomen odkrijemo s pravili alegorične razlage. Pravi oltar za Boga je hvaležna duša modrega (O posebnih določbah 1,52,287). V Filonovem opusu se izraz pojavi kar 492-krat, in to prav v vseh njegovih spisih (P. Borgen, *The Philo Index*). Izraz sam ima v grški literaturi širok pomen: misel, namera, duh, pojem, refleksija, sposobnost duha, moč mišljenja, način mišljenja (Timaj 71c); tudi namen, razlog (Timaj 38c) in inteligenca (*intellectus, ingenium, mens, cogitatio*, kot pol duši; prim. Platon, *Država* 511d; 396e; *Sofist* 263e; Aristotel, *Nik. etika* 1117b 31 in *Metafizika* 986b 10), filozofskega razmišljanja vreden pomen, razumevanje, misleča zavest, diskurzivno mišljenje (*vis-a-vis* intuitivnemu (νόησις) in dogmatičnemu (δόξα) mišljenju; tako npr. tudi pri Proklu, *Elementi teologije* 123 (E. R. Dodds)), proces razmišljanja – kot pol naravnemu teku stvari (197a 2; 198a 4), sklepanja ali vedenja (*episteme, tehne* in *fronesis*). Tudi: intelektualna sposobnost (dejavnost) razodeta v govoru ali dramskem prizoru (prim. Aristotel, *Poetika* 1450a 6 in *Retorika* 1404a 19), pomen odlomka (Platon, *Lisis* 205b). To je sposobnost, ki človeka loči od živali in ga druži z Bogom (O Noetu kot vrtnarju 10,42); je organ spoznanja Boga (O vrlinah 10,57; O posebnih določbah 1,3,20); duhovna plat človeka (tudi pri Platonu, *Zakoni* 916a): ena izmed lastnosti duše. Izraz je pogost v *Nik. etiki*, glede njegove rabe v stoiški filozofiji pa glej M. Avrelj, *Samemu sebi* 3,1 in 6,32. O rabi besede v predsokratski filozofiji glej Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1937, str. 124–125. Ključen za razumevanje besede je grški glagol *voeō* (misлити, doumeti, uvideti) in *voēō*: usmeriti misel k predmetu, uvid, intencionalnost, uperjenost v kaj, čutno dojeti, intelektualno zaznavanje, spoznanje, priznanje, razumevanje, doumetje. Brez razmišljanja ni mogoče spoznati vzrokov (Aristotel, *Fizika* 197a 2). Značilna je raba besede pri Jn 12,40 (= Iz 6,10 LXX).

Za 'polno razumevanje' Dekaloga je nujna razlaga le-tega na alegoričen način (O Dekalogu 1,1), ob hkratnem upoštevanju njegovega dobesednega pomena.

Glede rabe izraza v literaturi helenističnega judovstva povejmo, da ga najdemo v *Sib. orakljih* 3,421 (pribl. 150 pr. n. št.), Septuaginta pa z izrazom pogosto prevaja heb. *levav* (branje, razumevanje s srcem (Vulg.: *ex toto corde*); tudi srčno čutenje; ljubezen). Glej še Ps 118,7 LXX, kjer najdemo tudi ustrežnejši prevod: *ἐν καρδίᾳς*. V Septuaginti tudi emocije (3 Mz 19,17; Iz 35,4) in volja (2 Mz

ne,¹⁵² *metaforična razlaga*,¹⁵³ *tipologija* (τύπος),¹⁵⁴ *opisati pomen sporočila*

35,22). Pri sinoptikih ga najdemo v Mt 22,37 (prirejeni navedek LXX 5 Mz 6,5); Mr 12,30 in Lk 10,27. V Heb 8,10 avtor citira Jer 31,33. V pomenu 'mišljenje' nastopa v Lk 1,51, kot 'razum' pa v Ef 4,18. Izčrpno o rabi izraza glej v *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1998, 4:497–509.

Jožef Flavij uporablja izraz ko govori o bibličnih junakih, in z njim poudari njihovo odlično sposobnost 'razumevanja' sveta in dogodkov. Tako opiše kralja Savla (*Starožitnosti* 6,46), Davida (7,158) in Salomona (7,381).

¹⁵¹ *Prosim torej vas, ki ste bili uvedeni v svete skrivnosti in ste očiščeni, in vaša ušesa, da sprejmete te stvari kot resnično svete skrivnosti v najgloblji del svoje duše, in jih ne razodevate ljudem, ki niso izmed števila uvedenih, ampak jih čuvate kot sveti zaklad...* (O kerubih 14,48). Mistična skrivnost, razodeta redkim, je značilna za eleuzinske misterije ('Eleuzija') je bilo tudi eno izmed predmestij Aleksandrije, gnostike, (neo-) pitagorejce (npr. Jamblih, *Komentar Timaja* 5), orfike in magične kulte Vzhoda. Filon jo uporabi le 12-krat. Tudi: talisman, objekt magičnega kulta; lat. *sacramentum*. Za razliko od prejšnjega, tega izraza *Nik. etika* ne pozna, uporabi pa ga Platon (*Simpozij* 210a in *Teaitet* 156a). Septuaginta ga uporablja samo v spisih helenističnega judovstva (Tob, Jdt, Mdr, Sir in Dan) in to kot sekularni in religiozni pojem. V 3 Mkb 2,30 je 'biti uveden v misterij' sinonim za odpad od judovstva. Zanimiva je raba izraza v grški Novi zavezi. Pri sinoptikih ga najdemo (Mt 13,11; Mr 4,11 (ključno mesto); Lk 8,11), ko Jezus razlaga pomen lastnih prilik, pri Pavlu pa skupaj na 21 mestih (Rim 11,25; 1 Kor 13,2; 14,2; 15,51 2 Tes 2,7; Ef 6,19; 3,9; Kol 1,26 itd.), vendar vedno v smislu (gnostičnega) misterija Jezusovega nauka in njegovih skrivnosti. Nova vera je sploh skrivnost (prim. 1 Tim 3,9; 16 in 1 Kor 2,7); posebej transsubstancijacija in božja troedinost. Če je vsako besedilo le odsvit naravnega stanja stvari in če ima narava svoje skrivnosti, potem mora le-te filozofski bralec nujno najti tudi v besedilih. Naravoslovec odkriva skrivnosti v naravi, ekseget pa v besedilu.

V Ef 5,32 je izraz sinonim za celibat. Glej še Raz 1,20; 10,7 in 17,7, pa tudi Ignacijeva pisma (Mg 9,1 in Tr 2,3) in *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, str. 891–893. Zanimivo da Filon v kontekstu božje skrivnostnosti in bližanja njegovemu bistvu še ne uporablja izraza *ἐκστέσις*, ki bo kasneje značilen za Plotina (*Eneade* 6,9,11) in mistično teologijo (čeprav izraz sam kot 'spremembo položaja' pozna že Aristotel – *Analitika* 406b 13, najdemo pa ga tudi v rabinski literaturi). Filon izraz sicer pozna (*Alegorije postav* 2,9,31; *Kdo je dedič* 51,249;257), a le v pomenu 'spanja,' 'globokega, od Boga poslanega spanca,' kakor ga uporablja že Septuaginta (1 Mz 2,21; 15,12). Filozofu je prav opustitev vsake telesne aktivnosti pogoj za razpoložljivost božji govoric. Glej o tem D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1985, str. 43–74. Tudi rabinsko slovstvo pozna izraze kot 'skrivnosti Postave' (P Avot 6,2) in 'skrite sobane Postave' (*Tošefta Ktuvot* 5,1).

¹⁵² Tudi ezoterična razlaga (C. Yonge). *Zdaj bomo naenkrat prešli k skritemu in notranjemu pomenu, ki je le za tisto peščico, ki raje študira značilnosti duše kot oblike teles. Simbolično pomeni skupina petih mest pet čutov v nas ...* (O Abrahamu 29,147).

¹⁵³ ... delno metaforična, delno dobesedna (*Alegorije postav* 2,5,14). *Tisti, ki sledijo le temu, kar je jasno in enostavno, mislijo, da (...), mi pa moramo nadaljevati in pogledati na odlomek na metaforičen način, upoštevaje dejstvo, da niso besede pisma nič drugega kot sence teles (O pomešanju jezikov 38,190).* Filonove 'sence teles' so seveda priredba Platonove primere o votlini (*Država* 514). Glej tudi *O Kajnovi daritvi* 37,126. Aristotel sam, ki mu Filon sicer precej dolguje, uporablja izraz npr. v *Nik. etiki* 1137b 1; 1167a 10 in v *Poetiki* 1457b 7, Platon pa metaforično govorico kot metodo sofistov – *ki nimajo strokovnega znanja in ne pravilne predstave* – kritizira v *Državi* 601, čeprav

(ὑπογραφή),¹⁵⁵ razkrivanje *zunanjih simbolov* (σύμβολον),¹⁵⁶ *znakov* (σημείον),¹⁵⁷ *imen* (ὄνομα)¹⁵⁸ in *besed*; razrešitev *uganke* (ἄνιγμα),¹⁵⁹ *prilika*

tudi sam uporabi prisposodobno votline (Država VII), da bi bralce popeljal do najvišjega cilja: *spoznanja ideje dobrega* (505a). S pomočjo metaforičnega branja besedil klasične Grčije je helenistični filozof poskušal odkriti pravi namen zgodbe in 'filozofsko' sporočilo avtorja. Proces je primerljiv s tistim v helenistični pravni teoriji, ki je za 'besedo' ali 'črko' zakona iskala 'namen zakonodajalca'; prim. npr. Kvintilijan, *Navodila govornikom* 3; 7,1,58; 7,6. Kvintilijanovo definicijo alegorije (*quem inversionem interpretantur*) glej prav tam 8,6,44. *Preveč zagonetni alegoriji rečemo uganke* (prav tam).

¹⁵⁴ Niso pa te stvari samo kakšne izmišljene zgodbe, ob katerih se veselijo rodovi pesnikov in sofistov, ampak so raje tipologije; zakrite metaforične resnice, glede na določene mistične razlage (O stvarjenju 56,157). Tudi v: O Dekalogu 20,101; O pos. določbah 1,5,30 in drugje. Izraz najdemo kot odtis, 'vtis-k' (pečata) že pri Platonu (Teaiter 192a; Država 377b), kot 'vtis ideje v dušo' pa v stoiški filozofiji. Tudi: plošča z reliefom, vtisnjena označba, podoba, lik, emblem, vzorec, matrica, znak, relief; termin grških kiparjev. V LXX Am 5,26 lik malikovalcev. Točna replika (kot so otroci svojih staršev); ideal (kot je gospodar hlapcu ali učitelj učencu), način izražanja, stil, stvar z obliko; način tvorjenja teh oblik. V krščanski filozofiji (Ignacij) je škof *podoba* očeta (1 Mag 6,1; 1 Tr 3,1). V gramatiki način tvorjenja besed in besednih oblik. Pri Platonu in v platonizmu: model, arhetip (Država 396e; 379a; 380c), ki ga je mogoče ponoviti, replicirati. Splošna ideja (Država 403e; 491c; Zakoni 876e); tudi pri Aristotelu (Politika 1341b 31; Nik. etika 1104a 1; 1094b 20). Kot univerzalni model ponuja standardna oblika (mišljenja, delovanja, verovanja); Država 380c. V pravni filozofiji 'splošno navodilo'; 'navodilo za pravilno življenje'; vzorec nauka (Rim 6,17; Jamblih, *Življenje Pitagore* 23,105) ali moralnega življenja (4 Mkb 6,19; Rim 5,14; 1 Tim 4,12); v helenistični upravni terminologiji pa tudi uradno pismo (s pečatom), akt organa, besedilo dopisa (Aristejevo pismo 34; Apd 23,25; 3 Mkb 3,30), cesarski reskript (kasneje dopis škofa). Glej še Platon, *Timaj* 50c in Apd 7,44. Ladjar dovrši ladjo, duša izpopolni telo (prim. Aristotel, O duši 413a 9), ekseget pa besedilo, ko mu vdihne duha. Kot je izbrano dekle mogoče prav spoznati šele, ko si sname nakit in umije obraz, mora tudi alegorični ekseget očistiti besedilo različnega naličja (prim. O pos. določbah 3,7,37), da bi prišel do samega pomena in pristnega odnosa z njegovim sporočilom.

¹⁵⁵ Kot v O Mojz. življenju 1,13,69 (termin grškega slikarstva; v filozofski razpravi ga uporablja tudi Aristotel, O duši 413a 10). Pri Platonu (Protagora 326d) pomeni izraz učiteljev prvi poduk v pisanju; model za pisanje (in razlaganje besedila). Tudi 'zahteva po določenem načinu branja' (ali delovanja), kot ga narekujejo okoliščine (prim. 1 Mkb 8,25).

¹⁵⁶ To je sicer splošna in široko sprejeta razlaga, toda sam pa sem slišal še drugo od zelo razsvetljenega človeka, ki misli, da je večina vsebine knjige zakonov le zunanji simbol skritih resnic, ki v besedah izražajo to, kar je bilo ostalo neizrečeno (O pos. določbah 3,32,178). Je zelo razsvetljeni človek judovski filozof Aristotel ali kdo izmed njegovih učencev? Index pokaže, da nastopa izraz pri Filonu 204-krat; tudi v O Dekalogu 11,49, pogost pa je še v literaturi pitagorejcev in orfikov. Pitagora je domnevno govoril v prisposodobah, tako da je že Anaksimander iz Mileta napisal *Razlago Pitagorovih simbolov*. Več v J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966, pogl. 9. Tudi: pripeljati do strinjanja; sprava (Herodot 1,74,3 ali Platon, Protagora 337e). Glej še Država 504a; v NZ pa Kol 2,2; 19; Ef 4,16 in Apd 9,22. Stvarjenje nebes in zemlje (1 Mz 2,4) je Filonu simbol za stvarjenje sveta idej in čutnega, zemeljskega sveta (Alegorije postav 1,9,21).

¹⁵⁷ Tudi 'geslo', 'sled', 'znamenje', 'karakteristično, simptomatično branje' – kot ima svoj metodo branja in razlage pač vsaka skupnost (tako judovske (tudi kumranska) kot grške, posebej še gno-

stične in ezoterične). Sicer redko: prim. *Alegorije postav* 4,18,106 in *O sanjah* 1,34,197. Vse Sveto pismo pomeni Filonu neskončen vir za 'karakteristične razlage', s katerimi želi dokazati filozofske resnice svoje dobe. Besedilo je le znamenje ob poti do večnih resnic.

¹⁵⁸ V grški filozofiji je 'imeti ime' sinonim za 'biti znan.' Imena imajo stvari, živali in ljudje, izražajo pa njihovo bistvo (Platon). Parmenid je takšnemu mnenju ugovarjal, češ da ime zakriva resnico o stvari, saj je človeško delo in ne božje. Ali je etimologija imena del narave stvari ali stvar dogovora, se sprašuje Platon v *Kratilu*. So imena le tonalna znamenja, ki jih je treba razložiti, ali pa so imena stvari v srcu; v nas? Kot ni filozofije brez jezika (Sofist 260a), tudi stvari ni brez imena. Znano je Aristotelovo stališče, kako so imena le posredniki do spoznanja resnice o stvari, in ne njeno bistvo (glas – ime – pomen). Kasneje je stoiška filozofija sicer priznavala, da imena marsikaj pojasnijo, toda pogosto so tudi vzrok napakam in zgrešenim razlagam. Preden se loti analize odlomka, mora stoiški filozof razložiti vsa imena, pojme in manj znane besede v spisu, zato je filologija nujni predpogoj filozofskega študija. V mističnih gibanjih je osebno ime podoba Boga (zavetnika) med ljudmi, zato se imena delijo na posebno slovesen, zakramentalen način. Ime deluje iz lastne moči. Glej npr. Aristotel, *Poetika* 1457b 1. Ime je vedno tik ob stvari, ki jo predstavlja; kot senca, ki sledi telesu, uči Filon (O Dekalogu 17,82). Ime je ogledalo misli (O kont. življenju 78) in 'ustrezen izraz' za stvar. Iz imen bibličnih junakov večkrat izlušči zanimive filozofske resnice (prim. O poljedelstvu 1,1; O kerubih 17,56; O Noetu kot vrtnarju 37,150-155). Filozof pozna definicije in prava imena stvari, za sofiste pa je značilna zmešnjava besed in definicij. Filon hvali prevod Septuaginte, ker v njem imena točno ustrezajo stvarim (O Mojz. življ. 2,37). Aleksandrijski filozof je bil v stikih z jezikoslovci in etimologi svojega časa, zameril pa jim je, da od besed in definicij ne znajo priti do višjih, filozofskih in etičnih spoznanj. Z leksikalnimi znanostmi se ukvarjajo tako, kot da bi bila usoda sveta odvisna le od imen (O predhodnih vprašanjih 10,53). Učen človek ne vidi težave šele v stvari sami, ampak že v njenem imenu, je učil že Heraklit.

V biblični tradiciji je bil človek (Adam) tisti, ki je poimenoval živali in stvari (1 Mz 2,19), osvajačci pa imajo pravico poimenovati osvojeno deželo (2 Sam 12,28). Bog pozna Mojzesa po imenu (1 Mz 33,12), Mojzes pa Boga ne pozna. Človek je iz telesa, duše in imena, ugotavlja Levy-Bruhl, Filonov Bog pa je le duh sam, zato ga je mogoče uzreti le z duhovnimi očmi.

¹⁵⁹ Takšna je torej vsebina uredbe, če jo vzamemo dobesedno. Je pa še en pomen uganke, na katerega odkazuje mistični značaj teh simbolov: besede so v svojem polnem pomenu namreč le simboli tega, kar je skrito in zasenčeno (O pos. določbah 1,37,200). V celotnem opusu 13-krat. Glede izraza prim. še Platon, *Apologija* 27a; *Harmid* 162b; 1 Kor 13,12 in 5 Mz 28,37 (LXX; heb. *mašal*). Dejansko izraz *mašal* uporablja tudi Mišna (npr. v Nida 5,7 – kjer se žensko primerja z zrelo smokvo), v pomenu 'primere, ilustracije, nazorne primerjave,' pa tudi 'pregovora' (Prg). Uganke (heb. *hida*) srečamo tudi v heb. Bibliji (4 Mz 12,7; Sodn 14; 1 Kr 10,1; Hab 2,6; Sir 22,14; Mdr 8,8), vseeno pa se zdi, da je Filonovo pojmovanje 'uganke' bližje pitagorejskim 'skrivnim reklom' in skrivnostnemu nauku Učitelja kot pa bibličnemu pomenu besede.

O judovskem (alegoričnem) branju Postave glej D. W. Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford 1998. Hebrejski izraz *pšat* kot polni, dobesedni, a ne nujno literarni pomen (prim. TB Šabat 63a), ki vodi k razumevanju višjih resnic, uporablja literatura v smislu učiteljeve razlage bibličnega odlomka učencem, *draš* pa kot 'profesionalno razlago, interpretacijo' Tore (prim. M Ktuvot 4,6), seveda po natančno določenih pravilih logičnega sklepanja. Tudi: iskati (Ps 109,10; Jer 50,20; 5 Mz 13,15), spraševati, priti čim bližje: miru in blaginje (Jer 29,7), pravičnosti (Iz 1,17), Boga (2 Krn 34,3). Iskalec lahko išče tudi v napačni smeri (5 Mz 12,30; 18,11). Izraz *drašan* pomeni v rabinski literaturi 'razlagalca Postave, pravnik' (tudi 'pridigarja'), npr. v TB Sota 49b in TB B. Batra 119b. Duhovni učitelji sploh radi govorijo v ugankah (prim. npr. *Corpus Hermeticum* 13,2).

(παράβολή),¹⁶⁰ *aporija* (ἀπορία),¹⁶¹ *metafora* (μεταφορά),¹⁶² *vzvišen, domnevni pomen* (ὑπόνοια),¹⁶³ *od dobresednega k prenesenem naraščajoč (presežni) pomen* (αὔξησις),¹⁶⁴ *razlaga posebnih poudarkov v besedilu* (ἐμφασις),¹⁶⁵ *razumevanje, koncept, presoja* (ὕποληψις),¹⁶⁶ *raziskovanje besedila* (μέθοδος),¹⁶⁷ *spoznanje o njem* (γνώσις),¹⁶⁸ *globoko spoznanje* (ἐπὶ γυνωσις),¹⁶⁹ *spo-*

¹⁶⁰ Mojzes je v obliki prilike zelo lepo povedal, ko je govoril o tem, kako svet spominja na opeko. Svet namreč res stoji in je čvrsto pritrjen, kot opeka v zid hiše (*O pomešanju jezikov* 12,99). Tudi: parabola, ilustracija, prilika, primera, pogovor; govorna figura v retoriki, *quam Cicero collationem vocat* (Kvintiljan). Glej rabo pri Aristotelu (*Retorika* 1393a 22; b 3), Platonu (*Timaj* 40c) in v novozavezni literaturi. Pri Mt najdemo izraz 17-krat, pri Mr 13-krat in pri Lk 18-krat. Nauk starih (tj. Judov) potrebuje razlago, podobno kot prilika, ki sama zase nima pomena, če ji ne izluščimo poante. Glej še Heb 9,9 in 11,19. Na način le redkim izbrancem razumljivih prilik so filozofirali tudi pitagorejci. O priliki kot literarni vrsti helenističnega judovstva glej I. H. Jones, *The Matthean Parables, A Literary and Historical Commentary*, Brill, Leiden 1995.

¹⁶¹ Glej *O Dekalogu* 1,2; 10,36. Prvotno 'ograda' (prim. P Avot 1,1). V *Timaju* (25d) 'neprehodno' in sicer 'nedostopno' območje; to, čemur je težko odkriti pomen ali čez kar se je mogoče prebiti le s težavo. 'Pojmovna težava' (T. Ladan), *dubitatio logica*. V Aristotelovi filozofiji ima beseda pomen 'vprašanja' (*Nik. etika* 1146b 6), 'težkega problema' (*Metafizika* 1085a 27) ali 'dvomnja' (1062b 31). Kot 'veliko, praktično težavo' jo pozna tudi Platon (*Zakoni* 678d; 788c; *Teaitet* 151a). V dialektiki 'vprašanje za razpravo, uganka'. Filozof zna videti težavo tudi v navidez popolnoma enostavnih stvareh, kot je npr. odnos med delom in celoto (Aristotel, *Fizika* 185b 11). Aporije so dokaz prave raziskovalne poti, saj jih opazijo le izvedeni raziskovalci (prav tam 208a 33).

¹⁶² Zanimivo da le v *O Kajnovi daritvi* 37,126. O štirih vrstah metafor glej Aristotel, *Retorika* 1411a, definicijo pa tudi v *Poetiki* 1457b 7.

¹⁶³ Izraz pozna Platon (*Država* 378d in *Zakoni* 679c), čeprav je bil že v njegovem času zastarel (stara beseda za 'alegorijo'), pa tudi Aristotel (*Nik. etika* 1128a 23 – v smislu gledališke predstave). Domneva, ugibanje o prihodnjih stvareh. Nasvet, pravi pomen, ki je na koncu razmisleka; globlji pomen. Tudi: spreobrnjeni pomen (*inversio*), skrivno mnenje, videnje. Domneve, ugibanje o prihodnjih dogodkih. Pravi, najgloblji, na dnu stvari ležeč pomen (kot v *Državi* 378d); tudi: poanta dramskega dela ali komedije. Izraz je bil prvotno del žargona grških rudarjev, delo v rovu pod zemljo pa je kot ilustracijo filozofovega napora uporabil tudi F. Nietzsche v prologu *Jutranje zarje*. V pomenu 'spodneti (političnega) nasprotnika' pozna izraz tudi LXX 2 Mkb 4,26. Za rabo pri Filonu glej npr. *O pos. določbah* 2,47,257; *O Abr. selitvi* 16,93; *Kdo je dedič* 59,289; *O predhodnih vprašanjih* 30,172 itd.

¹⁶⁴ Npr. v *O Mojz. življenju* 2,50,277. V Aristotelovi *Retoriki* (1368a 40) in *Nik. etiki* (1103a 16; 1104a 27; 1119b 4) – tako kot rastejo otroci v zrele ljudi (iz pravih otrok v 'otroke'), mora zrasti tudi razumevanje besedila: iz dobresednega v prenesen pomen.

¹⁶⁵ Kakor v *Alegorijah postav* 3,33,101-2; *O Abrahamovi selitvi* 14,79 in *O spremembi imen* 26,147.

¹⁶⁶ Kot že Aristotel v *Nik. etiki* 1139b 17; 1140b 31; 1142b 33; 1145b 36 (manj kot znanje). Povzeti zadevo; vzeti stvar tako (in ne drugače), domneva, pomen (*Retorika* 1417b 10; *O duši* 427b 25), mnenje (Sir 3,24). Tudi: razodeti namig, nadaljevati tam, kjer je predhodnik končal; sodba, predodek (prim. npr. Aristotel, *Vel. etika* 1235a 20).

¹⁶⁷ Po izvornem začudenju je raziskovanje prvi korak v znanost in filozofijo (Aristotel, *Fizika* 184a; 200b 13). Nujna je enotna metoda dokazovanja (*O duši* 402a 15) in raziskovanja (*Nik. etika* 1129a 5), sicer je znanstveno delo precej težavnejše. *Raziskovanje mora težiti k dobremu*, uči Aristotel že

znavanje pomena, duhovno spoznanje (ἁλισθησις),¹⁷⁰ *motrenje* (ἀθρεῖν),¹⁷¹

v prvem stavku *Nik. etike* (1094a 1), tako pridobljena spoznanja pa k resnici. Filon je poznal Sokratovo metodo navzkrižnega spraševanja, ki je kot *pot logosa k pravim dejanjem* (W. Jaeger), pa tudi Platonovo idejo o univerzalni aplikaciji matematične metode (*Država* 531c) in morda tudi Aristotelovo kritiko le-te (*Metafizika* 992a 32). Metoda (tretja besedila) ni le stvar znanstvenikov (filozofov), ampak tudi sofistov, ki zlorablajo njeno didaktično moč. Kdor pri branju in razumevanju Svetega pisma ne uporablja prave (tj. alegorične) metode, dobi popolnoma napačen rezultat. Procedura je stoikom pogoj resnice, iz česar izhaja tudi Descartesov novoveški nauk o metodi.¹⁶⁸ Kot 'znanje' (slušatelj), ki teži k dobremu, pozna besedo Aristotel (*Nik. etika* 1095a 7; 1097a 6 ('znanje o dobrem'); 1102a 22 ('medicinsko znanje')). *Znanje o duši doprinese k celokupni resnici* (*O duši* 402a 5). Glej tudi Platon, *Teaitet* 206b. Tudi 'bistro, inteligentno razumevanje,' 'dojetje' nečesa. Filozofija je v smislu spoznanja dobrega res *gnoza*, a ne na način, kot ga bodo kasneje uveljavila duhovna gibanja iz Egipta, Perzije ali Indije. O Filonovi rabi izraza prim. *Alegorije postav* 3,43,126; *O Abrahamovi selitvi* 8,42; *O sanjah* 1,10,60 in *O Dekalogu* 28,147. Tudi za mistiko filozofije je potrebna iniciacija, kar Platon sicer razume še kot metaforo, neo-platonizem in pitagorejstvo pa kot dejanski korak na poti do spoznanja najvišjih resnic, ki vse prihajajo od bogov (prim. Plutarh, *O Izis in Ozirisu* 351). Kultivirana metoda delovanja *logosa*, ki stremlji k filozofskemu spoznanju (in ne k partikularnim vednostim). V helenističnih misterijih je *gnosis* pot izbrancev, ki so obdarjeni s posebno karizmo (*Alegorije postav* 3,24,78), ki jim je bila milostno dana po dolgi molitvi ali telesnih vajah. Za pravo spoznanje torej ni več potreben študij, ampak božja milost in vera.

V rabinskem judovstvu spoznanje samo nikdar ni avtonomen problem metode in samostojna eniteta, zato rabini teorijo gnoze in sploh vsako iniciacijo zavračajo, gnosticizem pa prezirajo. So pa gnostične ideje (izrazi in način mišljenja) poznane v spisih judovstva, ki so nastali v grškem svetu (npr. v *Salomonovih odah*, *Sib. orakljih* in spisih iz Nag Hamadija). V novozavezni literaturi je *gnoza* izraz za višje, ezoterično vedenje, ki ga nimajo vsi (1 Kor 8,7; prim še 8,10 in Ef 3,19). *Bog presega vsako spoznanje* (Gregor iz Nise), zato ga ni mogoče spoznati drugače, kot v misteriju, ki nam ga odpre samo *ključ gnoze* (Lk 11,52). Pravo spoznanje o pravih stvareh je taksativno zajeto v *spisih apostolov in nauku Cerkve* (Irenej, *Proti krivovercem* 4,33,8). *Gnoza* je torej kontemplacija mističnih skrivnosti, povezana pa je s *pistis* (ne z *nomos* ali *episteme*). Hipostatično zedinjenje z Vednostjo samo, angelsko (nikakor akademsko) spoznanje o resnici prebranega in svetosti češčenega.

¹⁶⁹ Glej *O pos. določbah* 1,12,64 in prim. Heb 10,26; Justin, *Pogovor z Judom Trifonom* 3,4. Tudi judovsko-grška literatura je s takšnim izrazom označevala prizadevanje za spoznanje najvišjega Bitja (LXX 2 Mz 14,4; Ezk 25,14; Ps 78,6; Sir 23,27), čeprav je med izrazoma *gnosis* in *epignosis* res težko najti kakšno razliko (Kittel 1:707).

¹⁷⁰ Besedo s širokim pomenskim razponom uporabi Filon 567-krat; kot čutno, duhovno in intelektualno zaznavo. Poznajo jo že npr. Evripid (*Elektra* 288), Plutarh in Aristotel (*Politika* 1253a 17 – spoznanje dobrega in slabega). V helenistični literaturi bolj moralno in duhovno kot pa intelektualno spoznanje. Septuaginta uporablja izraz filozofsko netočno in precej drugače kot klasični grški avtorji (prim. rabo v 2 Mz 20,18; 22; 28,3; Prg 1,7; Iz 49,26 in 4 Mkb 2,22), saj je v prevodu včasih kar sinonim za *episteme* in *sofia*. V hermetični filozofiji je *aisthesis* v pristojnosti telesa (σῶμα), *gnosis* pa mišljenja (νοῦς). Kot 'informacija', 'novico' jo uporablja J. Flavij (*Starožitnosti* 19,15,119), Filonu pa je prav zaradi povezave s telesom vzrok strastem (*Alegorije postav* 2,14,50; *O kerubih* 52). Duhovno branje je 'strastno branje', v kolikor je strast (blaznost) pesniško-religiozna (kot v Platonovem *Faidrosu*) in izraža gorečo predanost božjemu navdihu. Tudi: 'čutenje besedila';

predočenje pravega pomena (φαντασία),¹⁷² literarna analiza besedila za izobražene jezikoslovce (γραμματικός),¹⁷³ njegovo podrobno razčlenjevanje (διάρσεις),¹⁷⁴ in sinteza (σύνθεσις);¹⁷⁵ poizvedovanje po pravem pomenu (πειράω),¹⁷⁶ dialektično branje in sklepanje o pomenu besedila,¹⁷⁷ branje s ka-

hoja, potovanje skozi tekst, zaobjem vseh njegovih delov v celoto; prim. Aristotel, *Fizika* 244b 10. Za rabo v Novi zavezi glej Lk 9,45; Flp 1,9 in Heb 5,14.

¹⁷¹ Samo v *O kerubih* 18,58 in *O sanjah* 1,32,188.

¹⁷² Tudi: pojasniti nadnaravni pojav ali dogodek; pripeljati nekoga do tega; *imaginatio*. V LXX Sir 34,5; iskanje modrosti: Mdr 6,16. V Novi zavezi le Heb 12,21 (dogodek na Sinaju). Glej definicijo v *Alegorijah postav* 1,11,30, pa tudi *O Dekalogu* 1,3; *Alegorije postav* 1,7,38; 1,8,40;45 (kot 'videnje Boga') in *O sanjah* 1,1. Pa tudi *Nik. etiko* 1114a 32 ('privid', 'navideznost'); 1114b 3 (filozofova odgovornost za razlago prividov in vsega navideznega) in *O duši* 429a 3 (gledanje v luči svetlobe). V tej zvezi je zanimiv samostalničan φάντασμα (fenomen), ki je pogost v kontekstu razlage sanj in ima v LXX pomen 'poduhovljenih fenomenov' (prim. Platon, *Faidros* 81d in Iz 28,7; Job 20,8 in Mr 6,49). Nižja stopnja verjetnosti kot pravo znanje. V duhovnih gibanjih in religiji pa ravno obratno!

¹⁷³ Tudi Filon ločuje med γράμμα in γράφή, in prvi izraz uporablja za 'vrezano,' 'zapisano' sporočilo; kot LXX 3 Mz 19,28 in 2 Mz 36,39 (*O pos. določbah* 1,10,58). Za rabo pri Platonu: *Faidros* 229e in *Harmid* 164d. V *Državi* 472d tudi v pomenu slike, geometrijskega lika. Pa tudi: črke (kar tako), pisati z uporabo črkovnih znakov; kot Feničani (J. Flavij, *Proti Apionu* 1,6,28), Sirci, Judje (*Starožitnosti* 12,2,15) ali Grki (*Proti Apionu* 1,2,11). Egipčani pišejo v hieroglifih – 'svetih črkah' (Filon, *O Mojz. življenju* 1,5,23). Tudi: posamezen znak, črka (*Kratil* 390e), misticizem črk in števil (Barnabovo pismo), črke v knjigi, pa tudi jezik (*Aristejevo pismo* 38). Kot antizea govorjeni besedi (*O Noetu kot vrtnarju* 31,131), kot glasbena nota, kot zapisek ki je podlaga študiju. Študij zapisanega sploh; akademska dejavnost, disciplina, uk, slovstvoslovje. Glej Platon, *Apologija* 26d. V helenističnem judovstvu: študij Postave. Kdor (jo) zna brati in pisati: ἐπισταμένους γράμματα (Iz 29,11 LXX). Obratno: nepismeni (Platon, *Zakoni* 689d; Apd 4,13). Za samo Postavo helenistično judovstvo uporablja dodatek 'sveti' spis (*Starožitnosti* 5,17,61), kar postane kasneje (Origen) praksa prve Cerkve. Glej še Lk 23,38; Jn 7,15; Apd 28, 21, judovstvu in klasičnemu grštvu tuj antagonizem črka / duh (tudi: namen) pa Rim 2,27; Kvintiljan, *Navodila govornikom* 3 in B. Cohen, *Letter and Spirit in Jewish and Roman Law* v isti, *Jewish and Roman Law*, New York 1966.

¹⁷⁴ Ločevanje pravega od napačnih pomenov; izbira med njimi (*electio*). Tudi: rešiti problem, ločiti med prav in narobe, presoditi kako stvar. Prim. paralelizem v 1 Kor 12,4. Glej še Aristotel, *Retorika* 1398a 10; *O duši* 402a 20 in Platon, *Sofist* 253; *Faidros* 265. Intelektualna sposobnost (vrlina); logično mišljenje uporabljač del retorike. Filon uporablja izraz v: *O pos. določbah* 1,36,195–196; *Kdo je dedič božanskih stvari* 35,168 (členitev Dekaloga) in *O Kajnovi daritvi* 25,84–87. Vse kar biva, biva po lastni členitvi; kot celota svojih delov (Aristotel, *Fizika* 204a).

¹⁷⁵ Kot sestavimo hišo iz kamenja (Aristotel, *Fizika* 190b 8), tudi modrost zgradimo iz množice spoznanj. Izraz je v hermenevtiki privzet iz matematike, kjer pomeni vsoto (*O Dekalogu* 7,26; *O stvarjenju* 16,51; *O pos. določbah* 1,16,91). Lepota celote je stvar sinteze njenih delov vanjo (*Kdo je dedič božanskih stvari* 41,196) in Bog sam je prvi sintetizator, ker je elemente stvarstva spravil iz kaosa v urejeni red kozmosa (41,199).

¹⁷⁶ Prizadevati si (za najdbo takega pomena), preiskovati različne možnosti. Prim. *O pos. določbah* 2,9,38; 2,42,235; 3,2,7 itd. Poizkus (sodbe o kaki stvari ali dogodku), eksperimentalna razlaga (vis-à-vis avtomatični, dobesečni), umsko delo na besedilu. Prim. Aristotel, *O duši* 408a 4.

¹⁷⁷ Tako v *O poljedelstvu* 3,13; 31,140; *O Mojz. življenju* 2,7,39 – beseda ostane ista, z dialektično

rizmo,¹⁷⁸ priložnostno (καίρως) branje,¹⁷⁹ iskanje vzora (παράδειγμα)¹⁸⁰ za določen pomen; podoba (εἰκών) besedila,¹⁸¹ opomnik (ὑπομήματα),¹⁸² pojasnilo (iskanje) vzroka (αἰτία),¹⁸³ ali navideznega protislovja (παράδοξος);¹⁸⁴

metodo ji poiščemo (spremenimo) le pomen. Glej definicijo v Aristotel, *Retorika* 1358a 12, in Platon, *Kratil* 390c; *Država* 534d. Razumevanje pravega pomena besedila bo boljše, če je ekseget več tujih jezikov (prim. *O pomešanju jezikov* 4,12). Bog zaupa svojo modrost in zakone le tistim, ki niso duhovno in intelektualno 'slepi' (prav tam 38,191). Tako kot Aristotel, se tudi Filon zaveda omejene moči dialektike, njene splošnosti in sofističnih skušnjav preveč zavzetega razlagalca. Retorika obravnava govor, dialektika pa njegov pomen (Seneka, *Moralna pisma* 89,17). Iz stoiške epistemologije je znana maksima, da besedilo 'ni pomena, razen kolikor ga preučujemo' (Seneka, *Moralna pisma* 89,12) – raziskovanje besedila je torej *conditio sine qua non* za njegov pomen sploh. Dialektična metoda sama spoznanju še ne zagotavlja 'priljubljenosti', jamči pa njegovo znanstvenost.

¹⁷⁸ Prim. *Alegorije postav* 3,24,78.

¹⁷⁹ Prim. *O pos. določbah* 2,14,49 in drugje (čeprav običajno in vsakdanji, ne-hermenevtični rabi).

¹⁸⁰ Namreč tega, o čemer besedilo govori; o čemer je Bog sam *mislil*, ko ga je bil razodel svojim prerokom. V grški retoriki je izraz vsota razumevanja zgodovinskih okoliščin in razumne domišljije razlagalca (prim. Aristotel, *Retorika* 1393a in tudi *Fizika* 194a 26). Izraz pozna že LXX 2 Mz 25,9, pri Filonu pa je včasih sinonim za Platonove ideje. Kot želi filozof tudi z ukvarjanjem s 'stvarmi tega sveta' priti do spoznanja vrhovne ideje, zna tudi ekseget za navidez preprostim besedilom uvideti podobo velikega sporočila. Prim. *O pos. določbah* 2,30,177; 3,15,83; *O Mojz. življenju* 1,28,158; 2,2,11 itd.

¹⁸¹ Glej *O Dekalogu* 20,101; *O pos. določbah* 1,16,81 – kot je človek ustvarjen po božji podobi (*Alegorije postav* 2,2,4), je tudi preneseni pomen ustvarjen po dobesečnem; je njegova verna podoba. Podoba (njen pomen) pa je bližje ideji stvari kot sama stvar, iz katere je narejena. Podoba je reprezentat pomena. *Pomen* besedila je bližje sporočilu le-tega, kot črke besedila same; prim. *O stvarjenju* 6,25. Kot si Grk ogleduje umetnino, da bi razumel njeno sporočilo, si Filon ogleduje 'podobe' svetih besedil, da bi nam sporočil njihov pomen.

¹⁸² Pri Filonu kot spomin na zgodovinske dogodke (kot praznik; *O pos. določbah* 2,27,146; 2,28,160), pa tudi kot spominjanje na vzvišene resnice ob konkretnem besedilu ali osebnosti (*O Abrahamu* 1,5). Memorandum, anali, opombe k besedilu ali življenjepisu. V upravni praksi grškega Egipta tudi: uradni dnevnik, beležka organa o kaki zadevi, register.

¹⁸³ Tudi: razloga (za formulacijo besede ali stavka v Bibliji). Povpraševanje (αἰτέω) po pravem pomenu, 'odgovorni,' 'zahtevani' pomen. Razlaga pomena dogodka ali okoliščine; npr. v *O Dekalogu* 3,14,15; 5,18; *O stvarjenju* 26,79;80 itd. Podobno ga (kot vzrok – *causa* – stvarjem ali vzrok v stvareh) uporablja Aristotel, *Nik. etika* 1098b 1 in 1109a 12. Kot 'božanski vzrok' pa v 1179b 22. K spoznanju resnice o stvari pripomore tudi poznavanje vzroka zanjo (*O duši* 402b 18). Analizi samega vzroka posveti Aristotel poglavje v *Metafiziki* (1013a 24 – 1014a 25) in v *Fiziki* (195a-b). Vsaka znanost je veda o vzrokih (in posledicah), metafizika (filozofija) pa o temeljnem, najvišjem vzroku (in njegovi posledici). V Platonovi filozofiji so ideje ne le vzorci, ampak tudi vzroki (αἰτία: *Faidros* 95e) stvari, z notranjo močjo, čeprav sam nima formalne teorije vzroka (F. E. Peters). Podobno kot Platon in Aristotel, tudi Filon pojmuje Boga kot prvi in največji vzrok vsem stvarjem (*O sanjah* 1,11,67). V rabinskem judovstvu se pojem vzroka ne uporablja v smislu filozofskih razlogov za Boga ali vzroka za besedilo Postave, ampak kot vprašanje vzroka (namen) konkretnih zapovedi, kot je razviden iz samega besedila ali pa se do njega dospe po pravih logičnih sklepanja.

popeljati bralca iz nevednosti (ἄγνοια),¹⁸⁵ iz nejasnosti (ἄδηλος) do jasnine spoznanja,¹⁸⁶ branje 'sub speciae aeternitatis' (τὸ αἰεί)¹⁸⁷ ali razlaga prave podobe tega, kar beremo kot v ogledalu (ἑσποπτρον; κάτοπτρον; σπεκλάριον).¹⁸⁸ Primera (ἀναλογία),¹⁸⁹ figura, reklo (παροιμία),¹⁹⁰ postavljanje vprašanj (ἑρωτάω),¹⁹¹ temeljne postavke (θέσις) sporočila,¹⁹² nauk učencem (παράδοσις)¹⁹³ ali zgolj mnenje (δόξα)¹⁹⁴ o stvari, pričakovanje izida branja in podobno.

Zaenkrat še neznani razlog zapovedi. Po vmitvi iz babilonskega suženjstva je duhovnik Ezra ljudstvu razlagal pomen božje Postave, da so mogli razumeti, kar so brali (Neh 8,8). Tako v judovstvu kot v grški filozofiji je veljalo prepričanje, da je božja logika višja od človeške, in da s človeškim razumom ni mogoče vsega razumeti. Kar pa ne pomeni, da ni mogoče razumeti marsičesa. Razumen človek išče posamezne vzroke posameznim stvarim, filozof pa najvišji vzrok vsemu (prim. Aristotel, *Fizika* 195b 22). Religiozni filozof (a-la Filon) se zaveda, da le razumsko iskanje vzrokov ni dovolj, če ni podprto z molitvijo in z vero v prvi Vzrok sam.

¹⁸⁴ Glej *O daritvi Kajna in Abela* 30,100; *O hudem, ki je vedno zoper dobro* 13,44;48; 25,93; *O izgonu Kajna* 14,50; *O Mojz. življenju* 1,26,143 in drugje. Nenavadni dogodek oz. nepričakovani pomen kakšnega besedila, kot sicer ni v navadi. V Novi zavezi le pri Lk 5,26. Sofisti so s svojimi razlagami poslušalce vodili v dvomnja (Aristotel, *Nik. etika* 1146a 22). Dober ekseget zna s pravo metodo razložiti vsako protislovje, saj pozna logiko višjega reda kot zgolj vzročno-posledično.

¹⁸⁵ Namreč glede (pravega) pomena bibličnega odlomka, kot npr. v *O stvarjenju* 16,51; *O Dekalogu* 18,91 in 28,151.

¹⁸⁶ Glej *O Dekalogu* 43,10 in zlasti *O posebnih določbah* 1,37,200.

¹⁸⁷ Glej npr. *Alegorije postav* 1,11,29; 14,46 in drugje.

¹⁸⁸ Glej npr. *O Abrahamu* 29,153, za ozadje pa 4 Mz 12,8. Glej še Ezk 43,3; 4 Mz 12,8. V govorici magičnih kultov tudi 'čarobna krogla,' v platonizmu lahko tudi 'zrenje v duhu.' Tudi: refleksija.

¹⁸⁹ Sicer najprej v pomenu 'matematičnega sorazmerja': geometrijskega (*Nik. etika* 1131b 13) ali aritmetičnega (1106a 36), Filonu pa so bila gotovo znana mesta v *Timaju* (31c; 32c; 37a in 69b) in v hermenevtiko preneseni pomen besede. Tudi 'ujemati se' (Aristotel, *O duši* 412b 23). Analogijo razumeta le uvedeni učenec in vernik. Glej tudi Rim 12,6 in LXX Mdr 13,5 (kot primerjanje). Filon uporablja besedo tako v matematičnem, kot v njenem eksegetskem pomenu v *O Dekalogu* 6,21;23; *Kdo je dedič* 28,145 itd.

¹⁹⁰ Kot 'pregovor' jo uporablja Aristotel (*Nik. etika* 1156b 26; 1129b 29 itd.), pa tudi Platon (*Zakoni* 818b in *Teaitet* 162c). Glej tudi Jn 10,6 in 4 Mkb 18,16, za rabo pri Filonu pa *O Mojz. življenju* 2,5,22; 28,156.

¹⁹¹ O pomenu besede, stavka ali besedila; kot v *O hudem, ki je vedno zoper dobro* 17,57;58;59. *Kadarkoli imamo odgovor, mora nujno in v vsakem primeru biti tudi vprašanje. In kadar kdo zastavi vprašanje, je to nujno o nečem, česar ne ve, in to ravno želi zvedeti. Toliko pač, kolikor se zaveda, da ni nič tako koristnega in uporabnega v zvezi s pridobivanjem znanja, kot spraševati, raziskovati, preučevati, zavedati se, da nič ne vemo, in biti čim dlje od misli, da je komu kar vse jasno (Kdo je dedič božanskih stvari 5,18).* Neumen človek ne vpraša nikogar, pogan sprašuje čarovnike in duhove. Pameten človek sprašuje človeka, najbolj pameten (tj. filozof) pa Boga.

¹⁹² Tudi: temeljni stavki, kratki povzetki o pomenu odlomka, izjava o njem. Sicer v moralni filozofiji Filonovih sodobnikov sopomenka izrazu *nomos*, v smislu odnosa med normativnostjo zakonov narave in človeških dogovorov. Postavke služijo kot uvod v razpravo (prim. Aristotel, *Fizika* 185a 5) in niso zavezujoče, saj potrebujejo nujnih dokazov. O rabi izraza v politični filozofiji glej Platon,

Kot izobražen retor¹⁹⁵ v spisih navaja tudi druge izraze grške retorike in literarne teorije in jih uporabi pri razlagah svetega besedila. Tako pozna *anaforo*,¹⁹⁶ *tavtologijo*,¹⁹⁷ *pleonazem*,¹⁹⁸ *silepsijo*,¹⁹⁹ *onomatopoiijo*,²⁰⁰ *anastrofo*,²⁰¹ *nagovor* (ἀποστροφή),²⁰² *ironijo*,²⁰³ *etimologijo*,²⁰⁴ *eufemizem* in mnoge druge.

Veliko Filonovo odkritje je bilo v spoznanju, da lahko v navidez precej elementarni zbirki Mojzesovih knjig odkrijemo najvišje in najbolj temeljne filozofske resnice, če jih le znamo brati s prav izurjenim očesom. Iz stoiške in pitagorejske eksegeze Homerja se je bil naučil, kako pomembne filozofske resnice so skrite

Zakoni 690d in *Država* 333b. V matematiki izraz za 'mesto znaka,' v politiki pa za 'stanje stvari (v državi).' Aplikacija besedila na objekt, nanos pomena.

¹⁹³ Kot zapusti oče dediščino in družinske običaje svojim otrokom (*O pos. določbah* 4,28,150), zapusti učitelj svojo modrost izbranim učencem.

¹⁹⁴ Filon lastne eksegeze drugim nikjer ne postavlja za normo. Ker poznamo tudi lažna (Aristotel, *Fizika* 254a 29) in prazna (Filon, *O Dekalogu* 1,4) mnenja mora biti bralec pozoren na metodo in argumente eksegeta in ne le na njegove sklepe. V srce si je treba zapisati pravo mnenje o Bogu, resnico o njegovem obstoju pa tudi njegovih deset zapovedi (prav tam 14,65). Kot dober retor Filon najprej ovrne napačna mnenja in šele potem predstavi svoje. *Doxa* ima v *Iliadi* še pomen 'pričakovanja,' po Homerju pa pojma, mnenja, izjave, sodbe (utemeljene ali ne). Pri Aristotelu *skupni nazor* (*Metafizika* 996b 28). Šele kasneje dobi izraz pomen 'sistema (vero-) nauka ali verovanja.'

¹⁹⁵ Filon se sicer nikjer izrecno ne predstavi kot retor. Retoriko včasih kritizira kot metodo sofistov (*O poljedelstvu* 3,13), včasih pa ji prizna pomembno vlogo v procesu formacije duše in razuma za kontemplacijo božjega bistva (*O predhodnih vprašanjih* 4,17). Njegovo stališče do retorike je podobno ambivalentno kot Platonovo, ki jo kdaj sicer res zavrne (npr. v *Gorgiasu*), hkrati pa se zaveda tudi njene moči in dejstva, da s pozicije retorja deluje tudi sam. O njegovem odnosu do metod retorike grških sodobnikov glej M. Alexandre, *Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria*, Scholars Press, Atlanta 1999.

¹⁹⁶ Gl. *O Abr. selitvi* 23,131.

¹⁹⁷ Samo v *O predhodnih vprašanjih* 14,74.

¹⁹⁸ Samo v *O posebnih določbah* 1,16,80 (a v pomenu dejanskega 'preobilja').

¹⁹⁹ Npr. v *Flaku* 14,119; *O spremembi imen* 41,237.

²⁰⁰ Gl. *O spremembi imen* 45,262. Izraz 'onomastika' uporabi le v *O kerubih* 18,60.

²⁰¹ Sprememba vrstnega reda besed v stavku. Samo v *O božji nespremenljivosti* 15,72. O rabi besede v grški hermenevtiki (zlasti v razlagah Homerja) in njenih vzporednicah v judovstvu glej D. Daube, *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis v: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (ur. H. A. Fischel), KTAV, New York 1977, str. 165–182. Sploh o interakcijah med grško retoriko in rabinsko eksegezo glej razpravo istega avtorja, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetorics*, v Hebrew Union College Annual XXII, Cincinnati 1949, str. 239–264.

²⁰² Gl. npr. *Alegorije postav* 3,78,220.

²⁰³ Gl. *Kdo je dedič božanskih stvari* 8,43.

²⁰⁴ Samo v *O Noetu kot vrtnarju* 40,165. Zanimiv je Filonov komentar v *Alegorijah postav* 2,5,14–15: *Grški filozofi so trdili, da so bili tisti, ki so stvarjem prvi pripisali imena, modri ljudje. Toda*

za zgodbami o vojaških bitkah, prešuštvovanjih, brodolomih in vrnitvah domov; in moralo ga je zelo presenetiti, ko je spoznal, da je natanko takšna razlaga ustrezna tudi v primeru Peteroknižja. To spoznanje je v celoti določilo smer in smisel njegovemu življenju.²⁰⁵

Dejansko gre za nov način razlage (ἐρμηνεία)²⁰⁶ hebrejske Biblije v grškem prevodu, ki se bistveno loči od eksegeze rojakov v Palestini in Babilonu. Morda je za razumevanje Filonovega branja Postave ključen prav odlomek v Platonovem *Timaju* (27c) o božji pomoči in razsvetljenju, ki mora spremljati vsakega filozofa. Ali pa spoznanje, da *sta v duši slehernega človeka sposobnost in organ za duhovno sprejemanje* (Država 518c) ter da mora v tem smislu postati tudi branje Postave bolj duhovno in tako bliže predposlednji resničnosti: ideji dobrega, ki jo Filon splošno ne enači z božanstvom,²⁰⁷ čeprav jo kdaj tako res imenuje.²⁰⁸ Morda pa je za razumevanje njegove alegorične metode relevantna tudi Heraklitova misel, kako se narava stvari rada skriva²⁰⁹ in kako se rad skriva tudi pravi pomen besedila. Ali pa fragment istega efeškega filozofa, kako božji oraklji le *namigujejo, nakazujejo* določen pomen, ki ga ni dovolj razbrati zgolj

214 Mojzes je ravnal bolj modro od njih. Podelitev imen stvarim namreč ni pripisal izbranim modrecem iz davnine, ampak kar prvemu ustvarjenemu človeku sploh. Njegov namen je bil s samim Adamom pokazati, kako ima vsak drug začetek svoje počelo v prvem človeku in da nima nihče razen njega pravice imeti se za začetnika uporabe govora. Saj bi tudi jezik ne mogel obstajati, če bi prej ne bilo imen. Mnogi so se trudili in podeljevali imena stvarim, pri tem pa so zašli v neskladja [med imeni in stvarmi] in marsikdaj popolnoma zgrešili. Različni ljudje so istim stvarim podelili različna imena. Poimenovanje vseh stvari po enem samem človeku pa zagotavlja harmonijo med imenom in stvarjo, saj je tako podeljeno ime res za vse enak simbol stvari, na katero se nanaša. V Cicerovem spisu *Razprave iz Tuskula* (1,62) je bil Pitagora tisti, ki je prvi poimenoval stvari.

²⁰⁵ J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 141.

²⁰⁶ Pojem uporablja Platon v *Državi* 453c; 524b in *Teaitetu* 209a, Ksenofon pa v *Spominih* (4,3,12). *Aristejevo pismo* (3) tako imenuje prevajalce Postave v grščino. 'Prevajalec' (ἐρμηνεύς) je tudi sodni tolmač, posrednik pri ženitvi, komisionar v poslovnem prometu in glasbeni izvajalec (Plutarh). Varuhi zakonov jih morajo znati tudi prav razlagati (Platon, *Zakoni* 966b). Tudi: zmožnost govora, proizvajanje govornice (Aristotel, *O duši* 420b 19). V post-klasični grščini pomeni izraz splošno razlago, razodetje nečesa; tudi v religioznem kontekstu (npr. Lk 24,27). Tudi razlaga sanj (LXX 1 Mz 40,8; Dan 2,27; *O stvarjenju* 2,5,72) in preroška karizma. Razlagalec mora biti 'napolnjen z duhom' (prim. *O Dekalogu* 33,175; *O spremembi imen* 22,126). Besedo se razlaga z besedo, ki je najboljša razlagalka (*O hudem, ki je vedno zoper dobro* 35,129). Po Filonu je lahko samo *logos* (božji sin in ne človek) pravi hermenevt Boga, ker mu je najbližji (*Alegorije postav* 3,207). O pomisleku prevajalca glede nezmožnosti grške hermenevtike hebrejskih besedil glej pri *Prologu* v prevod Sirahove knjige (12).

²⁰⁷ Glej *O stvarjenju* 2,8 in H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 201–204.

²⁰⁸ Npr. v *Alegorijah postav* 1,14,47; *O velikanih* 11,45 in *O Abrahamu* 24,122. Ideja je božja last.

²⁰⁹ Prim. *Vpr. in odg. o Genezi* 4,1.

z očmi in ušesi, ampak z dušo, ki je prva priča božje bližine. Kot voščeni odlitek pečatnega prstana priča le o vsebini napisa na njem, ne meni pa se za zlato in drage kamne okrog njega (prim. Platon, *Teaitet* 191d in Aristotel, *O duši* 424a 18), se tudi sveto sporočilo božjega razodetja vtisne v duše ljudi, pri čemer materija same pisave in zgodovinske okoliščine bibličnega dogodka sploh niso važne. Moder človek mora vendar znati *gledati s srcem*. Filon osvobaja pomen iz njegove ujetosti v besedilo, kot se mora pač tudi duša rešiti *ječe telesa*,²¹⁰ če želi do pravih spoznanj. Alegorično spoznanje je spoznanje *višje stopnje* kot literarno. Morda pa je Filonu prav zato vseč Sokratova ideja (Platon, *Faidros* 249c) o 'misli s krili', ki se vzpne visoko nad vse človeško in se tam zgoraj najbolj približa božanstvu.

Pravzaprav Filon sploh ne potrebuje Sokratovega nauka o vzpenjajoči se duši, saj se k Filonu sklanja kar Bog sam ter mu v nočnih videnjih in zamaknjenjih razodeva, kako je treba brati svete spise. Filon svojim bralcem posredno dopoveduje, da sta njegova razlagalna metoda in filozofija popolnejši od Sokratove, saj je on sam – za razliko od grških filozofov – ni iskal zgoraj na nebu, ampak se je nebo kar samo sklonilo k svojemu ljubljencu in mu z navdihom pomagalo do polnosti resnice. Tudi posrednikov (angelov ali demonov) Filon ni potreboval, saj je božji zaupnik in prijatelj, ki sliši glas svojega Boga neposredno in z njim govori takorekoč *iz obličja v obličje*, kot nekoč Mojzes. *Spet sem slišal glas nevidnega duha, znanega mi skrivnega zaupnika, ki mi je rekel: 'Prijatelj, zdi se mi, da neke pomembne in dragocene zadeve še ne poznaš, pa ti jo bom jaz popolnoma razložil, kot sem ti prej že marsikatero drugo' (O sanjah 2,38,252). Ob neki priložnosti sem slišal vrsto bistroumnih razmišljanj [kar] iz svoje duše, ki je že vajena občasnih obiskov božanskega navdiha o zadevah, ki si jih sama ne zna razložiti (O kerubih 9,27).* Da bi se bralec morda predolgo ne čutil modrosti njegovih razprav, Filon pojasni, da bi njegova *misel sploh ne mogla ustvariti tako pravilnih in razveseljujočih domnev, če bi božji duh ne gnal njenih nog po poti resnice (O Mojz. življenju 2,48,265).* Vzornik filozofu-eksegetu je Jakobov sin Jožef, ki je v egiptčanski ječi pravilno razložil faraonove sanje in si tako prislužil službo na dvoru. Seveda razume Filon zgodbo (1 Mz 41) kot alegorijo (prim. *O Jožefu* 20,110 – 21,119 in *O sanjah* 2,32), ki govori o duši filozofa, ki ji prava spoznanja odprejo pot na 'božji dvor,' v božjo bližino. O tej poti govori Filon včasih na zelo slikovit način: *Po pomoč* [v razlagi odlomka] *sem se zatekel k zelo modri gospe z*

²¹⁰ Prim. o izrazu *Alegorije postav* 1,108; 3,43 in *O posebnih določbah* 4,188.

imenom 'Premišljevanje' (O begu 10,55) – ki je seveda v sorodu tako s svetopisemsko kot z grško modrostjo. Kot je bil nekoč Mojzes poklican k Bogu na goro Sinaj (2 Mz 19,20), je danes filozof pozvan v njegovo bližino po božanski navdih. Popolnoma normalno je torej, da so nekateri ljudje poklicani v višave pred božanstvo, če so navdihnjeni z božjim duhom. Bilo bi res strašno, če bi vrtinci vetra in hurikani imeli moč ruvati drevje s koreninami vred in ga metati po zraku in nositi več ton težke reči naokrog ... [človeški] duh, ki je res zelo lahek, pa bi ne mogel biti vzdignjen s pomočjo božanskega duha – ki zna storiti karkoli in si vse podrediti – do najvišjih višin. Še posebej duh tistih, ki študirajo filozofijo na pravi način (O Noetu kot vrtnarju 6,24). Veliki Gospod bo pravega filozofa napolnil z duhom pameti, da bo sam razlival besede modrosti (Sir 39,6). Žal božji duh ne more biti med ljudmi ves čas zgodovine, kot tudi ne nad vsakim, ki si ga želi (razlaga 1 Mz 6,3 v O velikanih 5,19). Kot je v dneh stvarjenja prav božji duh povezal zemljo in vode, zdaj povezuje človeka z resnico, črko besedila z njegovim pomenom in filozofa z njegovim Bogom. Duh navdiha, ki je od Mojzesa potem prešel na starešine in preroke, zdaj prehaja od učiteljev filozofije na njihove učence, brez strahu, da bi se cepil na premajhne deleže. Služba velikega duhovnika v Jeruzalemu je le simbol višje in bolj vzvišene službe: namreč navdiha, ki je pravi voditelj duše in sme vstopiti tudi v presveto. Vzor pravemu filozofu tako ne more biti Sokrat, ampak Mojzes, ki je postal ne le uveden v svete skrivnosti, ampak tudi vrhovni svečenik skrivnosti in učitelj božanskih reči, ki jih bo povedal tistim, ki so čistih ušes (O velikanih 12,54). Morda pa je za razumevanje Filonove kerigme in hermenevtične metode relevanten tudi demagoški odlomek iz Cicerovega spisa O govorniku (2,42): V govorništvu ni namreč ničesar pomembnejšega, kakor da je poslušalec govorniku naklonjen in tako prevzet, da ga vodita bolj duševni pritisk in razburjenje kakor razsodnost in premišljenost. Ljudje namreč mnogo pogostejše sodijo iz sovraštva ali ljubezni, poželjivosti ali jeze, bolečine ali veselja, upanja ali strahu, zmote ali nekakšne duševne razburjenosti, kakor pa zaradi resnice ali predpisa ali pravne norme ali sodnega obrazca ali zakonov. Namesto na zakone se je torej treba sklicevati na čustva in pričakovanja ljudi ter jim ponuditi temu primerni spis ali navdihnjeni govor.

Značilen za aleksandrijsko hermenevtiko je nauk o navdihu in navdihnjenem razlagalcu, ki sloni na interpretaciji bibličnega poročila (1 Mz 2,7) o božjem duhu, ki je bil že ob stvarjenju dan človeku, in je le-ta zaradi tega po pravici imenovan živa duša (LXX: ψυχὴν ζῶσαν; heb. nefeš haja). Filon razloži odlomek v spisu O Noetu kot vrtnarju 5,18–19 in doda, da je človekova duša od tu

naprej podobna Bogu, ker je bila po prvem vzroku vsega (prim. Aristotel, Metafizika 1073a) oblikovana po vzoru sveta idej in nam more kot taka pomagati, da za vidnim svetom stvari uzremo nevidnega, ki je še resničnejši, ker je bližje Bogu. Človek ima oči telesa in oči duše. Če že s telesnimi očmi lahko sežemo od zemlje do neba in do njegovih najvišjih višin, kako daleč lahko potem seže šele moč oči naših duš? (O Noetu kot vrtnarju 5,22).²¹¹ Prava teologija in kozmologija skupaj nujno porodita tudi pravo epistemologijo in eksegezo, uči helenistična filozofija. Dejstvo, da ima človek dušo, pa ne pomeni le tega, da je v tem podoben Bogu (v čigar duši so ideje vsega), ampak tudi to, da ga lastna duša povezuje z drugimi v univerzalno stoiško bratstvo. Kot je Bog en sam, je en tudi duh, ki je dan vsem ljudem;²¹² oba združujeta svet. Kar vendar ločuje ljudi med seboj, niso jezik, običaji, vera ali kulturna pripadnost, ampak stopnja človekove bližine Bogu in predanost njegovemu navdihu. Tu pa je mogoče reči, da so med vsemi narodi znani posamezniki, ki so se Bogu zelo približali, se dali brez zadržka voditi njegovemu navdihu in nam zapustili izročilo modrosti, ki ostaja skupna filozofska dediščina. Sokrat, Platon, Pitagora, Aristotel, Epikur, Zenon in mnogi drugi so bili pravi 'božji prijatelji', ki jim mora vsak priznati izjemen navdih in popolno predanost božjemu duhu. V takšnem kontekstu potem judovski filozof v Aleksandriji predstavi Grkom novega 'božjega prijatelja,' ki mu mora – po njegovem opusu sodeč – vsak razumen človek priznati izreden navdih in modrost.

Filon uči, da je bil navdihnjen tudi Mojzes (O Dekalogu 33,175), ki je sploh nad-prerok (O spremembi imen 22,125) in varuh svetih skrivnosti živega Boga (O Noetu kot vrtnarju 6,26). Vse Sveto pismo je od Boga navdihnjeno, le Dekalog je dal sam neposredno: s prstom svoje roke (O pos. določbah 3,2,7). Sledenje navdihu ima prednost pred sledenjem resnici. Ker sta oba, navdih in resnica od Boga, se v principu ne izključujeta. Ker resnica o stvari presega zapis o njej, na zapis ne gre gledati z absolutnim zaupanjem. Zapis je eksces, o čemer se strinjajo Sokrat, Epikur, Filon, rabinsko judovstvo in Jacques Derrida. Kdor je v resnici navdan z božanskim duhom in navdihnjen ko govori, niti ne more razumeti vsega, kar je povedal (O pos. določbah 1,11,65). Saj ne govori iz sebe, ampak le posreduje to, kar mu 'nekdo' prišepetava. Kot nekdanj preroški glas, uporablja Bog zdaj glas modrih in navdihnjenih filozofov, da času pri-

²¹¹ Skrivnosti moči pogleda in očesa samega se je zavedalo tako biblično kot rabinsko judovstvo. O tem glej R. Ulmer, *The Evil Eye in the Bible and Rabbinic Literature*, KTAV, New Jersey 1994.

²¹² Glej Cicero, *O naravi bogov* 2,19.

merno razložijo njegovo voljo. Pomen navdiha poudarja Filon do skrajnosti. Z božjim duhom navdihnjenega duha imenujemo Bog (O Abrahamovi selitvi 15,84 – glej 2 Mz 4,16b), in tako navdihnjenega človeka potemtakem božjega sina; njegov *alter ego*. Kdor razlaga božjo voljo je preroškega rodu, božji sorodnik, božja last. Bog svoje izvoljence popelje do sveta idej in jim jih pokaže (prim. O hudem, ki je vedno zoper dobro 12,39 in meditacijo ob 2 Mz 33,13–23 v O pos. določbah 1,8).

Takoj je treba dodati, da pozna nauk o navdihnjenem razlagalcu Postave tudi rabinsko judovstvo in da je bil morda znan tudi Filonu, le da je sam do sklepa o tem raje prišel prek grških filozofskih premis, da bi ga razumel kar najširši krog bralcev. Judovstvo uči, da je sveti duh (heb. *ruah hakodeš*)²¹³ poslan izbranim božjim prijateljem (preroki, duhovniki, rabini), ki v njegovi moči razlagajo svete spise.

Do pravega spoznanja o Bogu in njegovi Postavi pa ni mogoče priti samo prek študija svetih spisov, niti ne zgolj z etičnim življenjem in z versko prakso. Kot v pitagorejsko filozofijo je treba biti (še toliko bolj) skrivnostno uveden tudi v božji nauk. Filon je o svoji uvedenosti v božje skrivnosti nesporno prepričan. Jaz sam sem bil pod Mojzesom – božjim ljubljencem – uveden v njegove svete skrivnosti, potem pa sem zagledal še preroka Jeremijo in sem vedel, da je tudi on, ne samo podobno razsvetljen, ampak tudi vredni služabnik svetih skrivnosti; in potem se res nisem obotavljal postati tudi njegov učenec (O kerubih 14,49). Tudi v nauk o pomenu števil je treba biti uveden (prim. O pos. določbah 2,32, 201); zgolj z znanjem matematike do teh spoznanj ne pridemo. Kot tudi do božjega sporočila v Svetem pismu ne pridemo le s pravilnim branjem in z literarno analizo. Filonu se ne zdi nič nenavadnega, če pove, da je z Bogom in Mojzesom govoril že deset tisočkrat (O Abrahamovi selitvi 7,34), večkrat v sanjah, včasih pa kar med samim pisanjem. In če sem se k pisanju spravil prazen, sem potem takoj postal poln, ker so nevidne ideje kot deževale name in se mi vrasle povsod noter, tako da sem po takšnem vplivu božanskega navdiha postal tako vznemirjen, da nisem več vedel, kje sem, da nisem poznal ljudi ob

²¹³ Db. 'sveti duh.' Tudi: veter, namera, mišljenje, duša, navdih, demon (prim. M. Jastrow, ad loc). Preden jih pošlje na delo, Bog nad svojim prerokom razlije svetega duha, ki v njegovi moči potem nastopa izbrani človek. Tudi Jezus iz Nazareta bo svojim 'prerokom' (apostolom) poslal takšnega duha (prim. Jn 20,22 in Apd 2), da bodo mogli razlagati njegov nauk. O pogojih za verodostojnost takšnega duha v rabinskem judovstvu glej npr. TB Avoda Zara 20b (pogoj je svetost življenja); Megila 32a; Eruvin 6b in Pesahim 114a. Včasih je mogoče slišati božji glas tudi neposredno.

sebi, da še sebe nisem prepoznal; niti tega ne, o čem sem govoril ali pisal. Samo tega sem se tedaj zavedal, kako zelo bogata je lahko razlaga, kako svetla je luč, kako globok uvid in s kakšno energijo se bom zdaj lotil pisanja (7,35).

Čudež iniciacije v božanski nauk je še intimnejše dejanje od najintimnejših odnosov med ljudmi. Zato je tudi logika intimnega odnosa duše z Bogom zelo drugačna. Če si kakšen moški zaželi otroka in se v ta namen združi z družico, bo iz device naredil žensko. Ko pa se Bog združi s človekovo dušo, naredi iz te 'ženske' spet nazaj devico (O kerubih 14,50). Božja bližina vrne duši nedolžnost, ki jo je prej zapravila z grešnim življenjem. Prvi korak k razumevanju svetih spisov je torej iz grešnega v čisto življenje, a do razumevanja božje resnice same je še daleč.

Osebnost spreobrnjenj (μετάνοια)²¹⁴ od del mesa k delom duha, od mrtve črke k oživljajočemu duhu in od človeškega branja Postave h kontemplaciji njenega božanskega in filozofskega pomena so le prva dejanja na dolgi poti k bogupodobnosti (prim. Teaitet 176b)²¹⁵ in dokaz spoznanja, da se mora najbolj častivredna znanost nanašati na najbolj dragoceno (Aristotel, Metafizika 1026a 22): na Boga samega in na nauk o njegovem bivanju. Od empirične je treba preiti k duhovni stvarnosti in alegorična razlaga je njuna reforma epistemoloških premis starega branja Postave v skladu z novimi filozofskimi dognanji.

Pravzaprav Filon ni in ne želi biti inovator. Kot pravovernemu Judu mu je tuje razmišljanje o 'novem' branju Postave, ki bi ne imelo osnove v svetem besedilu. Kot nekdanj preroki, zdaj Filon razume usodnost zgodovinskega trenutka in odgovarja božjemu klicu s Tukaj sem, pošlji mene (Iz 6,8). Ker pa je hkrati tudi filozof, mu je blizu misel iz Platonovega Sedmega pisma (341d), kako v življenju modrega ni odličnejše stvari, kot je ta, da piše o stvareh, ki razsvetlujejo

²¹⁴ Za razumevanje besede v helen. judovstvu npr. LXX Prd 14,15; Aristejevo pismo 188; Apd 20,21; Heb 6,1; za njen pomen v Platonovi filozofiji pa W. Jaeger, *Paideia* II, Oxford 1986, str. 295–300. V retoriki tudi: popravek, amandna. V Filonovih spisih se vsak biblični junak spreobrne ob srečanju z Bogom (npr. Enoh v O Abrahamu 3,17 in Mojzes v O sanjah 2,15,108), ki ga Filon primerja srečanju bolnika z zdravnikom, ki 'spreobrne' pacientovo zdravje (3,21). Bog ne spreobrača posameznika, ampak dušo v njem (v stoicizmu: vest). Mojzesova Postava je sredstvo spreobrnitve (O vrlinah 34,183). Le Bog nima potrebe po spreobrnjenju (O božji nespremenljivosti 7,33).

²¹⁵ Gr. ομοίωσις θεῷ (prim. še Državo 613b). Za Filonovo rabo besede, ki je pogojena z bibličnem naukom o bogupodobnosti prvega človeka (1 Mz 1,26) glej O stvarjenju 23,69;71 in O begu 12,63 (citat Teaiteta).

ljudi in jim pomagajo do sonca resnice. Filon želi opozoriti, kako je bil nekdanj Bog Jahve tisti, ki je ljudstvu naročil, naj študira Postavo in ga ljubi z *vsem srcem*, z *vso dušo* in z *vso močjo* (5 Mz 6,5). Grško Sveto pismo, ki ga je imel Filon pred seboj, je hebrejske izraze prevedlo s καρδία,²¹⁶ ψυχή in δυνάμεις²¹⁷ kar zelo spominja na izraze za filozofsko, duhovno, ponotranjeno branje besedila. Njegova metoda torej sploh ni nova. Bog sam jo je zapovedal Mojzesu pod Sinajem, šele zdaj pa je prišel trenutek, ko bo takšno branje iz božje zamisli prešlo v konkretno stvarnost in odstrlo marsikatero *tančico* z *Mojzesovih zakonov* (Evzebij, *Zgod. Cerkve* 7,32). Božja previdnost, ki vodi zgodovino, je čas očakov zamenjala z dobo Mojzesa; njegov čas z obdobjem kraljev in prerokov, preroke s pisci modrostne literature, le-te pa s filozofi, ki pomenijo vrh razvoja zgodovine vere in duha. Filon pač skromno verjame, da mu je božja previdnost dodelila odgovornost preroka-filozofa, ki je ni nosil še nihče pred njim, saj sta bili še nedavno tega obe kategoriji 'božjih prijateljev' ločeni in razdeljeni na judovstvo in grštvo, zdaj pa sta končno dospeli do sinteze in končnega smotra vsake izmed njih. Tudi Postava je s Filonovim alegoričnim branjem postala to, kar ji je bilo namenjeno že od začetka, pa so zgodovinske okoliščine, usoda – *ki usmerja vso zgodovino v isto smer* (Polibij, *Obča zgodovina* 1,4) – in razvoj duha šele zdaj omogočili takšna spoznanja.

Čeprav je alegorični interpret besedila lahko takorekoč vsak, ki zna brati (prim. *Alegorije postav* 1,4,10), je pravi razlagalec lahko samo filozof (*O hudem, ki je*

²¹⁶ Tudi srce se zgane ob pomembnem sporočilu (Platon, *Država* 492c), saj je v grški filozofiji tam sedež občutkov, strasti, sreče in žalosti. Vsa občutja so povezana z organi telesa (Aristotel, *O duši* 403a 13); tudi dvom (Lk 24,38). Živali nimajo srca, ampak le 'nekaj srcu podobnega,' uči Aristotel. Že pri Homerju (*Iliada* 9,646) je srce sedež morale in intelekta; življenja, strasti, čustev in jeze. Kasneje se del teh lastnosti pripiše duši, srce pa ostane kraj ljubezni in pesniških (sentimentalnih) čutenj. Glede rabe pojma v grški filozofiji glej še: Platon, *Timaj* 65d; *Država* 492c in *Simpozij* 218a. V hebrejski literaturi je srce sedež človekove moči in fizične vitalnosti (1 Mz 18,5; Iz 1,5), pa tudi intimne, notranje človečnosti. Sedež racionalnega razmišljanja; mišljenja sploh (prim. 5 Mz 29,3; Job 34,10) in tudi verovanja (Jer 32,40; Ps 7,10). V judovski apokaliptični literaturi Filonovega časa je srce simbol osebnosti, kot npr. v Dan 5,20; 8,25; 1 En 81,7; *Sib. or.* 3,548; *Jub* 1,11; zlasti njenega emocionalnega dela (1 En 68,3), kjer je sedež želja, veselja, obupa, ljubezni, sovraštva in čustev. Toda srce je tudi simbol intelekta (*Sib. or.* 3,584; *Jub* 12,17–20). 'Srčnega' branja hebrejske Biblije torej ne gre povsem enačiti z grškim pesništvom, oz. s filozofsko vznesenim pristopom k razumevanju besedila.

²¹⁷ Vulgata: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua*. Biblični verz ima kasneje v filozofiji prvih kristjanov izreden odmev, saj 'dokazuje' prvenstvo 'srčnega branja' Postave in ljubezni do Boga nad judovskim legalizmom in branjem po črki. Prim. interpretacijo v Metod iz Likije (260–312), *O desetih devicah* 13; Avguštin, *Razlaga psalmov* 6,2; *O krščanskem nauku* 22,21; *Izpovedi* 8,15; *O sveti trojici* 14,18; *O veri* 9,21 itd.

vedno zoper dobro 21,74) in dober človek (19,68). Hudoben človek ne sme nikdar razlagati božjega nauka (36,133 in *Kdo je dedič božanskih stvari* 52,259). Kdor ni večš šolskih disciplin, tudi ne more biti za razlagalca (*O Abr. selitvi* 13,72).²¹⁸ Razlagalec razlaga besede Svetega pisma, besede same pa tolmačijo voljo najvišjega bitja (*Alegorije postav* 3,73,207). Boga samega torej ni mogoče razložiti, razlaga se lahko samo njegovo voljo. Kot nam glasba razlaga zračna valovanja, nam govorica razlaga stvari okrog nas (*O izgonu Kajna* 32,108). Razlagalec mora biti navdihnjen od Boga (prim. *O Mojz. življenju* 1,50,277), tako kot nekdanj biblični preroki (prim. *O Mojzesu* 2,7,40), čeprav je *razlaga besedila nekaj drugega od prerošstva* (2,35,191). Bog si sposodi glas preroka, da bi ljudem razodel svojo voljo (*O pos. določbah* 1,11,65). Vsa besedila Svetega pisma so v resnici božji orakliji, dani bodisi neposredno iz božjih ust ali pa s posredovanjem prerokov. Največji med njimi je bil Mojzes, zato mu je Bog tudi zaupal najvažnejši del razodetja (prim. 2,35,188). *Prerok ne izraža svojih misli, ampak je le interpret nekega drugega Bitja, ki mu naroča, kaj naj govori. Govori po navdihu in se ne meni za to, če ga lastni duh že zapušča ali če je nemara že zapustil kamrico njegove duše, ko je vanjo vstopil božji duh in si tam pripravil svoje bivališče* (*O pos. določbah* 4,8,49). Filon večkrat pove, da je Bog razodel Dekalog neposredno, da zanj ni uporabil posredovanj prerokov, celo največjega med njimi ne (npr. *O pos. določbah* 2,2,7).

Govor je brat razumu, razum je vodnjak besed, govorica pa kot ustnik, iz katerega pršijo. Govorica je razlagalka zadev, o katerih je odločil razum pred lastnim tribunalom (*O hudem, ki je vedno zoper dobro* 12,40).

Alegoričnemu branju nujno predhodi dobesečno, branje po črki, običajno oz. ožje branje (razlaga),²¹⁹ saj je *odlomek lahko alegoričen samo skozi svoj dobesedni pomen* (*Vpr. in odg. o Eksodusu* 2,27). Dobesedni pomen je navadno jasen in nesporen; tako rekoč vulgaren (prim. *Vpr. in odg. o Genezi* 2,5), pogosto pa celo zavajajoč (prav tam 1,11). Filozofu res ni treba, da bi se ustavljal ob njem in ga *posebej razlagal* (prav tam 1,6), pač pa ga mora alegorizirati. Razlage Svetega pisma, ki temeljijo na dobesečnem branju besedila so *polne nedoslednosti* (*O vrlinah* 3,10), tistih pa, ki ga tako berejo je *bolj malo* in so brez vrlin (prav tam); ne znajo uporabljati ne očes telesa in ne očes duše. Kadar

²¹⁸ Besedo uporablja Filon tudi za 'prevajalce' (npr. pogovora Jožefovih bratov z Egipčani v *O Jožefu* 30,175).

²¹⁹ Prim. *O Abrahamu* 36,200; *O izgonu Kajna* 2,7 itd. O tem glej še H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass 1956, str. 30–31.

poslušaj takšne razlagalce, Filon takoj spozna, da sploh niso pobožni, da pogosto marsikaj pomešajo in da celo črk ne poznajo (prim. *O spremembi imen* 8,61). Popolnoma zanemarjajo simboliko, dušo in intelekt, zato jih Filon prezira in ne razume njihove omejenosti. Dobesedni razlagalci so, kot bi živeli sami v puščavi in bi ne poznali mest, ognjišča ali človeške družbe. *Golo resnico iščejo le zaradi nje same* (*O Abrahamovi selitvi* 16,90), zato so le znanstveniki in ne filozofi. Nam, nadaljuje aleksandrijski filozof, pa se kaže notranji pomen stvari. Kot moramo skrbeti za telo, če želimo negovati dušo, moramo poznati črko zakona, če želimo izluščiti njen presežni pomen. Notranji pomen je kot duša besedila (60,93). Filon gre včasih tako daleč, da dobesedne razlagalce primerja s Kajnom, ki se ni znal obvladati in je bil prepričan, da mu pripada ves svet (prim. *O izgonu Kajna* 12,42), ker ni razumel božje volje. Težava je še toliko večja, ker so med dobesednimi razlagalci tudi taki, ki celo po kriterijih dobesedne razlage Sveto pismo tolmačijo popolnoma narobe. Filon poziva učene in korektne razlagalce črke besedila, naj vendar javno zavrnejo nauke svojih površnih tovarišev, ker se mi [alegorični razlagalci] s sofistiko res ne bomo ukvarjali (*O pomešanju jezikov* 5,14).

222

Značilen je primer katehetske razlage bibličnega (1 Mz 2,25) stavka 'Bila pa sta oba naga, Adam in njegova žena, a ju ni bilo sram.' Filon ga najprej prav po rabinski metodi poveže s stavkom 'Kača pa je bila bolj prekanjena kakor vse živali na polju, ki jih je naredil Gospod' (1 Mz 3,1), potem pa alegorično razloži. Misel, ki ni oblečena niti v pregreho niti v vrlino, ampak je popolnoma oropana obeh, je gola. Tako nekako kot duša novorojenčka, ki še nima deleža niti v dobrem niti v slabem, ampak je gola in z ničemer pokrita. To so torej oblačila duše, ki ji dajejo skrivališče in zavetje. Dobremu v oblačilu odlične duše, zlu pa v obleki ničvredne. Duša pa lahko postane gola iz treh razlogov... (*Alegorije postav* 2,15,53).

Drugače razloži Filon prvi stavek v *Vpr. in odg. o Genezi* (1,30), kjer pove, da ju ni bilo sram iz štirih razlogov. Ker sta bil gola sredi golega sveta, ker sta imela iskren in preprost značaj ter čisto nagnenje brez poželenja, zato ker ju je grel topel veter sredi vrta in zato ker sta bila eno s svetom, v katerem sta živela. Tudi drugi stavek (1Mz 3,1) razloži posebej v istem spisu (1,31), kjer predstavi kačo kot modro žival, ki je prav zaradi modrosti, s katero zapeljuje človeka, simbol zla.

Zanimivo je tudi Filonovo pojmovanje rajskega vrta v 1 Mz 2,8. *Kar se tiče dobesednega pomena, tega niti ni treba posebej razlagati. Simbolično pa je*

'raj' modrost ali spoznanje božjega in človeškega hkrati z njihovimi vzroki. Bog je zasadil ideje v duše ljudi kot drevesa po rajskem vrtu. Drevo spoznanja sredi vrta pa je alegorija spoznanja Boga, ki je v resnici središče vseh spoznanj. Vrt z drevesi je kot zbor muz grške mitologije, ki hvali stvarnika. Le kdor spozna Boga, bo res nesmrten (prim. *Vpr. in odg. o Genezi* 1,6). Zgodba o rajskem vrtu je za Filona le filozofsko povedan nauk o bistvenih vprašanjih teologije.

Zelo pomembno je dodati, da kljub priseganju na alegorijo in preneseni pomen besedila, aleksandrijski judovski učitelj ostro zavrača misterije in mistična združenja v mestu. Naš zakonodajalec je iz svojega svetega zakonika v celoti črtal vse določbe o iniciaciji, misterijih in podobnih ukanah in zvijačah, saj se človeku, ki živi po njegovih zakonih, ni potrebno ukvarjati še s takimi reči. Kdor namreč gradi svoje zaupanje v Boga na določenih mistike,²²⁰ bo kaj kmalu zanemaril resnico in se gnil le za tistimi stvarmi, ki se dogajajo ponoči in v temi, in šel mimo tega, kar je vredno dneva in luči.²²¹ Nihče izmed Mojzesovih učencev ali simpatizerjev naj torej ne bo iniciiran v kake skrivnostne bogoslužne obrede, niti naj vanje ne vodi drugih, saj je tako študij takih reči kot razlaganje skrivnostnih obredov drugim nepobožno dejanje. In to nikakor ne najbolj nedolžno (*O pos. določbah* 1,59,319). Kljub splošni obsodbi ljudske religije, mitologije in misterijev, pa se Filon ne obotavlja uporabljati njihovega besednjaka, ko govori o judovstvu in njegovih institucijah,²²² kakor smo videli zgoraj. Njegov Bog ni bil več zgolj Bog Stare zaveze, ampak 'Absolut,' povezan s fenomeni misitčne svetlobe, logosa in sofije. Tudi pravo mu ne pomeni zgolj kataloga pravil za človekovo življenje na zemlji, ampak so to zanj sveta rekla misterijev,²²³ ki vodijo do istega cilja kot grška filozofija, le da na bolj popoln, bolj preiskuščen, za vse sprejemljiv in bolj božanski način.

223

Prav tako kot rabinskim sodobnikom v matici in Babilonu je tudi Filonu vprašanje o Bogu nujno povezano z vprašanjem o pravu, pri čemer sam to vprašanje umesti v kontekst tako aktualne teologije kot aktualnega pravoznanstva oz. pravne filozofije svojih grških sodobnikov. Tako njim kot Filonu je bistveno vprašanje pravne misli vprašanje o naravnem pravu, ki pa ga – in v tem bo

²²⁰ Filon uporabi v vsem svojem opusu izraz *μυστικόν* le na tem mestu.

²²¹ Filonova kritika mistike in ezoteričnih kultov je pogojena z njegovim branjem določila v LXX 4 Mz 25,1 (*O pos. določbah* 1,10,56 in *O kerubih* 27,91), kot tudi z odlomki Aristotela (*Metafizika* 983a 2) in Platona (*Faidros* 247a) o 'zavistnem božanstvu'.

²²² H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 38. Glej primere npr. v *O pos. določbah* 1,3,19; 2,29,165 in *O Mojz. življenju* 2,38,206.

²²³ E. R. Goodenough, cit. po H. A. Wolfson, *Philo* I, str. 45.

ključna razlika med Filonom in rabini – pravoverni učitelji Postave v matici niso poznali, saj Postave niso nikdar razumeli kot del *naravnega stanja stvari* ali kot vrojeno idejo pravičnosti, ampak kot božje razodetje onkraj vsakih naravnih zakonitosti.

Filon je torej prav v teh vprašanjih najočitneje učenec Aristotela in stoikov, in najdlje od judovske modrosti.

Da bi bili dosledni glede pravega reda, s katerim napreduje sveta zgodovina, in bi se zdaj lahko posvetili zakonom, bomo zaenkrat odložili razpravo o posameznih zakonih, ki so pravzaprav le kopije onih, in bomo najprej preučili splošne zakone, ki so, kot je res, model za vse ostale. Gre torej za može, ki so živeli zgledno in občudovanja vredno in katerih vrline so trajno in za vse čase zapisane v najbolj svetih spisih.²²⁴ Pa ne le zato, da bi mogli občudovati te može same, ampak tudi zavoljo tega, da bi spodbudili tiste, ki berejo njihovo zgodovino, da bi se kosali z njihovim zgledom. Ti može so bili v resnici živi in umni zakoni [sami], in naš zakonodajalec jih je poveljčal iz dveh razlogov. Najprej, ker je želel pokazati, da dane zapovedi in prepovedi niso v nasprotju z naravnim redom, in drugič, da bi dokazal, da ni zelo težko in naporno živeti po zakonih, danih v teh knjigah, ker je že najzgodnejši človek prav enostavno in spontano ubogal nepisana načela zakonodaje, dolgo preden je bil sploh zapisan katerikoli od posameznih zakonov. Človek mora tedaj prav pravilno reči, da niso pisani zakoni nič drugega kot spomenik življenju starih, ki novim rodovom ohranja njih besede in dejanja. Ti prvi ljudje, ki niso nikdar bili posnemovalci ali učenci kogar koli, in ki jih noben vzgojitelj ni nikdar učil kaj morajo govoriti ali delati, so se oprijeli načina življenja, ki je skladen z naravo, ker so preprosto sledili svojim naravnim nagibom in prislunili prirojenim krepostim, in ker so gledali v naravi to, kar narava dejansko tudi je: najstarejši in najzgodnejši izmed vseh zakonov. Tako je bilo potem tudi njihovo celotno življenje ena sama in vesela poslušnost zakonom. Nobenega krivega dejanja niso zagrešili po svobodi lastne volje ali namena, kadar pa bi jih kakšna slučajnost lahko speljala na krivo pot, so prosili božje milosti in ga pomirili z molitvami in ponižnimi prošnjami ter si tako zagotovili popolnost življenja, prav vodenega na obeh področjih: v naklepnih dejanjih in tedaj, ko za dejanje ni bilo namena svobodne volje (O Abrahamu 1,3–6).²²⁵

²²⁴ Tj. v Svetem pismu.

²²⁵ Daljši naslov spisa se glasi: *Razprava o življenju modrega človeka, ki je po navodilu nauka postal popoln, ali O nepisanih zakonih, torej o Abrahamu.*

Izraza 'naravno pravo' Platonova filozofija ne pozna,²²⁶ že Aristotel pa govori o naravnih zakonih (κατὰ φύσιν)²²⁷ kot nasprotje tistim, ki jih je postavil zakonodajalec ali pa so stvar dogovora (συνθήκη),²²⁸ pri čemer misli z naravnimi na tiste zakone, ki so splošno sprejeti brez vsakih formalnih dogovorov, saj je vsem ljudem skupno spoznanje ideje pravičnosti. Naravnim zakonom zato reče tudi 'splošni zakoni' (νόμος κοινός)²²⁹ ali 'temeljna moralna pravila,' ostalim predpisom pa 'partikularni' (νόμος ἰδιος)²³⁰ ali tudi 'človeški' zakoni,²³¹ prek katerih izvršujejo oblast bodisi državni organi (*Retorika* 1368b), ali pa jih v isti namen sprejme kaka skupnost sama (1373b). Zanj so naravni zakoni nepisani, dogovorjeni pa pisani. Po naravi pravično je pokopavati mrtve, najvišji naravni zakon pa je prepoved ubijanja živih bitij (1373b 10) in prepoved sužnjelastniških razmerij. Demosten je učil, da je narava sama odredila zakone v svojih nepisanih zakonih in v srcih ljudi.

Izraz 'nepisani zakoni' pomeni pri Filonu po mnenju nekaterih rabinsko ustno izročilo,²³² po mnenju drugih²³³ gre za značilen termin helenističnega pravo-znanstva (Aristotel, *Nik. etika* 1180b 1: ἄγραφοι νόμοι) zgolj z grškim ozadjem, po ločenem mnenju S. Belkina²³⁴ pa je pri Filonu pomen izraza drugačen kot v tanaitskem in grškem pravu.

V grški pravni filozofiji je izraz (skupaj s sopomenkami kot ἄγραφα νόμιμα, ἄγραφον ἔθος ali πάτριος νόμος) pomenil nepisano pravilo, običaj, ustaljeno ravnanje, dolgoletno prakso. Platon govori o običajih v *Zakonih* 793a–d kot o *navadah prednikov*, ki imajo dejansko zakonsko veljavo in ki, če so dosledno izvajani in popolnoma privzeti, kot z ogrinjalom ščitijo pisane zakone. Mlada

²²⁶ J. P. Maguire, *Plato's Theory of Natural Law*, v Yale Classical Studies 1947, str. 151. Izraz poznajo le sofisti v njegovih dialogih (npr. *Gorgias* 483e). Glej zavrnitev (stoiške) ideje o 'naravnih pravicah' v *Zakonih* X. knjiga.

²²⁷ Glej *Retorika* 1373b 7.

²²⁸ Glej *Nik. etika* 1134b 32 in *Retorika* 1373b 8.

²²⁹ Opozoriti velja, da običajno slovenjenje grškega izraza z 'zakon' zaobjame le del njegovega pomena v grški politični kulturi. Latinske ustreznice so namreč tako *lex*, *decretum*, *institutum*, kot tudi *mos*, *constitutio*, *persuasio publice recepta*, *maxime* ipd. Glede gornjega izraza pri Platonu glej npr. *Zakoni* 644d.

²³⁰ Tudi: posebni, kakem mestu lastni zakoni (in ne splošna oz. univerzalna /pravna/ norma).

²³¹ Prim. *Retorika* 1373b 4; *Nik. etika* 1135a 4.

²³² H. L. Strack in H. A. Wolfson (*Philo* I, str. 188–194; II, str. 180–181).

²³³ E. R. Goodenough (*By Light, Light*, str. 78) in S. Sandmel.

²³⁴ S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, str. 5.

država, ki je komaj sprejela ustavo, mora negovati običaje in tradicijo državljanov, saj le ta zagotavlja pravno varnost v obdobju, ko zakoni še niso vsem splošno znani in v celoti privzeti. Za razliko od pozitivne kodificirane zakonodaje, ki je odvisna od volje zakonodajalca in političnega pragmatizma, so nepisani zakoni načela trajne vrednosti, ter zato hierarhično nadrejeni pisanim zakonom in pomembnejši od njih.²³⁵ So del naravnega reda stvari: *njih zakon ni od danes ne od včeraj, na vek velja, nihče ne ve od kdaj* (Sofoklej, *Antigona* 455). Značaj naroda se odraža v njegovih običajih (Platon, *Zakoni* 792e), in o njih je treba otroke najprej podučiti. Skupni običaji skupnost ravno določajo; ta razpade, če se ljudje ne držijo starih navad. Red v skupnosti zagotavljajo tako *leges* kot *mores*, je učil tudi Cicero. *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit* (Justinjan, *Institucije* 1,2).²³⁶ Aristotelu so nepisani zakoni pogosto sinonim za univerzalna pravna pravila, le-ta pa kdaj razume tudi kot 'naravno pravo',²³⁷ čeprav nekateri njegovi sodobniki²³⁸ naravo razumejo tudi kot protipol napakam in omejenosti pozitivne zakonodaje.

226

226 Po Filonu je torej Mojzesova zakonodaja natanko kodeks vrlin, ki jih mora vsebovati vsak moralni red, če naj bo filozofsko prepričljiv in religiozno podprt. Mojzes je zanj filozof; celo *πάνσοφος*,²³⁹ 'njegovih'²⁴⁰ pet knjig pa največji dosežek filozofske misli sploh.

Glede biblične zakonodaje tudi Filon – tako kot rabinsko judovstvo,²⁴¹ – razlikuje med zapovedmi in prepovedmi,²⁴² med zapovedmi glede odnosa do Boga in tistimi, ki se nanašajo na odnose med ljudmi,²⁴³ ter na določila Postave, ki jih je mogoče združiti pod vsako izmed deseterih zapovedi (temeljnih načel).²⁴⁴

²³⁵ W. Jaeger, *Paideia* III, str. 248.

²³⁶ O naravnopravnih teorijah rimskih juristov glej J. Kranjc, *Zametki naravnega prava v tekstih rimskih klasičnih pravnikov* v Zborniku Pravne fakultete (50), Ljubljana 1990, str. 141–163.

²³⁷ Prim. *Retorika* 1368b 7; 1373b 6; 1375a 32.

²³⁸ Npr. Hipij v Platon, *Hipij starejši* 285d.

²³⁹ Prim. *O Abrahamu* 18; *O Mojz. življenju* 1,18,29 in *Vpr. in odg. o Eksodusu* 2,20.

²⁴⁰ O Mojzesu kot avtorju Peteroknižja (razen poglavja o njegovi smrti) v rabinskem judovstvu glej TB Baba Batra 14b, o istem vprašanju pri Filonu *O Mojz. življenju* 2,3,12; *O večnosti sveta* 5,19 itd., v grški Novi zavezi pa Mr 12,26; Jn 1,17; 7,19 in 2 Kor 3,15.

²⁴¹ Glej npr. TB Makot 23b.

²⁴² Prim. *O pos. določbah* 1,55,299 in *O Abr. selitvi* 23,130.

²⁴³ *O Dekalogu* 22,106. Rabinska paralela v M Joma 8,9 (r. Eleazar, Azarijev sin; Jamnija v Palestini, sredi II. stol.).

²⁴⁴ Zadnja delitev je v rabinskem judovstvu zelo redka (Wolfson), pozna jo le r. Johanan v midrašu Visoke pesmi 5,14 (VI. stol.).

Popolnoma nova pa je Filonova členitev zakonov na tiste, ki se nanašajo na urejanje (krotitev) dejanj, besed in misli, in tista, ki določila Postave klasificirajo glede na to, katero izmed štirih kardinalnih kreposti pospešuje.

Posebej zanimiva za Filonovo razumevanje Postave in Dekaloga pa je njegova simaptija do števil, posebej do števila deset, ki ji ni najti paralele v rabinski filozofiji, pač pa ima zelo očitno svoj vzor v simpatiji do Dekade, *svetega simbola pitagorejcev* (Guthrie). Značilna je Filonova razlaga odlomka 1 Mz 6,14–16 o merah Noetove barke: *Ladja naj bo dolga tristo komolcev, široka petdeset in visoka trideset komolcev*.²⁴⁵ Zakaj? Tudi pitagorejskemu filozofu se najprej ponuja elementaren odgovor, kako mora biti ladja pač dovolj velika, da bo sprejela toliko živali – *nekatero prav ogromne* – in ljudi, skupaj s hrano. A če je filozof res filozof, bo tako enostaven odgovor seveda zavrzel, in za določili o ladijskih merah poskušal najti kakšno bolj vzvišeno resnico. *Če pa zadevo preučimo bolj natančno, upoštevajoč simbolični pomen (...) potem lahko dojamemo, da pravzaprav ne gre za komolce, ampak za določene principe in razmerja, ki jih najdemo za njimi (...). Tristo je ravno šestkrat petdeset in desetkrat trideset, vrh vsega pa je petdeset še pet tretjin od trideset. Natančno takšna so tudi razmerja v človekovem telesu. Če bi se kdo lotil te analize in bi se ji natančno posvetil v vseh podrobnostih, bi ugotovil, da so razmerja v človeškem telesu prav takšna; da ni človek niti prevelik niti premajhen. In če bi kdo napel merilno vrstico od glave do pet bi ugotovil, da je ta razdalja enaka šestkratniku širine njegovih prsi in desetkratniku dolžine njegovega rebra (...).*

227

A najvažnejše od vsega je spoznanje, da ima vsaka posamezna komolčna mera zase neko določeno nujno razmerje in princip v sebi, začeni s prvim, namreč s tistim o dolžini ladje. V svoji dolžini je ladja iz tri sto enot, ki so razvrščene zaporedno druga ob drugi, po pravilu dodajanja enot; štiriindvajset števil skupaj torej. Ena, dve, tri, štiri, pet, šest, sedem, osem, devet, deset, enajst, dvanajst, trinajst, štirinajst, petnajst, šestnajst, sedemnajst, osemnajst, devetnajst, dvajset, enaindvajset, dvaindvajset, triindvajset in štiriindvajset.²⁴⁶ Ampak štiriindvajset je med vsemi drugimi najbolj naravno število, ker je razdeljeno med ure dneva in noči ter med črke našega jezika²⁴⁷ in zborne govorice.

²⁴⁵ Značilno je, da piše Filon grške števnikove vedno z besedo, in da za števila ne uporablja črk ali cifer. Gotovo je poznal hebrejsko prakso označevanja števil s črkami, morda pa tudi rimske številke, a jih ni uporabljal.

²⁴⁶ $300 = 1 + 2 + \dots + 23 + 24$.

²⁴⁷ Torej grščine.

Vrh vsega je sestavljeno iz treh kubov in je torej popolno, polno in strnjeno v svoji enakosti (...). Ves svet je sestavljen iz različnih kombinacij enakosti in neenakosti... Število tri je Filonu simbol enakosti, saj združuje začetek, sredino in konec. Število štiriindvajset mu pomeni vsoto vrlin, ker je del števila tristo, kar je njegova prva krepost. Ima pa še drugo: sestavljeno je iz dvanajstih četverkotnih likov, ki so drug z drugim povezani v zaporedje...

To bodi dovolj o številu tristo. Zdaj moramo naprej in spregovoriti o naslednjem načelu: o petdesetih komolcih.

Spet je število trideset na poseben način naravno število. Podobno kot tri v vrsti enic, je trideset v vrsti desetic. Le-to namreč določa pot lune na nebu in s tem mesece v letu. Drugič: sestavljeno je iz štirih števil, ki so združena (tj. seštet) v zaporedni vrsti tehle četverkotnih likov: ena, štiri, devet in šestnajst, ki skupaj dajo ravno trideset. Ni brez temelja in utemeljenega razloga že Heraklit imenoval to število čas novega rodu, ko je rekel: 'Človek trideset let po rojstvu že lahko postane stari oče, pri štirinajstih pa doseže spolno zrelost (Vpr. in odg. o Genezi 2,5).²⁴⁸

Seveda je Filon navdušen tudi nad sedmico in njeno simboliko, saj jo najde npr. v številu strun na liri, v številu grških samoglasnikov (*O stvarjenju* 126; *Alegorije postav* 1,14), v sedmih delih glave, v kritičnem sedmem dnevu pri vsaki bolezni, v sedmih vrstah gibanja, v sedmih delih iracionalne plasti duše, v sedmih obdobjih človekovega življenja, v sedmih dneh menstruacije, v sedmih planetih in sedmih zvezdah v plejadi, v sedmih desetletjih povprečno dolgega življenja in celo v sedmih vrstah telesnih izločkov...

Filon še posebej natančno preuči vsa mesta v Mojzesovih 'filozofskih spisih,' kjer je najti desetico. Ker pa sam ni le Mojzesov učenec, ampak tudi simpatizer odličnih naukov Pitagore in pitagorejcev, doda biblični logiki števila deset še neko 'globljo', bolj filozofsko razsežnost, ki jo je najbolje prikazati s konkretnimi primeri. Zakaj ima Abraham s seboj deset kamel (1 Mz 24,10), ko potuje, da bi našel ženo sinu Izaku? Zato, da bi nas spomnil na pomen števila deset kot pravega nauka in kot spomin na pravega Boga (*O predhodnih vprašanjih* 20,111). In zakaj je potem dekletu, ki ga je našel, podaril deset šeklov težki zlati zapestnici (1 Mz 24,22)? Oh, ta božanski okraski! To da sta za-

²⁴⁸ Prim. še *Alegorije postav* 1,4,9-13.

peštnici okrogli, je znak večnosti zakonske zveze med Rebeko in Izakom, da vsaka tehta deset šeklov pa tega, da bo žena znala prijeti za vsako delo, ki je zaobjeto v tem svetem številu (20,113). Deset šeklov težka zlata letvica (4 Mz 7,14) v svetišču je simbol vseh vrlin (21,114), deset zaves pred presvetim (2 Mz 26,1) pa dokaz, da gre za svetišče popolnega in edinega pravega Boga (21,116). Deset narodov, ki jih Bog izroči v nemilost Abrahamu (1 Mz 15,19), je simbol najvišje časti, s katero je nagradil svojega izbranca (20,119), deset živali, ki jih daruje Mojzes ob začetku meseca (4 Mz 28,11), pa tega, da je število deset res popolnoma popolno (παντλής ἀριθμός) in tako najpopolneje ustreza darovanim živalim (*O pos. določbah* 1,35,178). Da je Bog res najpopolnejše bitje, dokazuje tudi deset praznikov, ki jih je zapovedal praznovati Izraelu (2,11,41). In zakaj je obredno nečistih živali tudi ravno deset (5 Mz 14,4)? Zato, ker je Bog vedno zvest temu aritmetično subtilnemu številu (4,18,105) in ga rad razširi na vse stvari, saj ni zapovedal nobene zapovedi brez njega. Tako sveto in plodno je to število, da so celo ženske noseče približno deset [lunarnih] mesecev (prim. *O večnosti sveta* 12,65).

Desetica pa v neopitagorejskem nauku ni le eno izmed števil, ampak kot 'dekada' tudi posebna filozofska eniteta. Za pitagorejce je bila matematika religiozna dejavnost, dekada pa njen sveti simbol.²⁴⁹

Štirica je potencialno ravno to, kar je dekada dejansko že (*O stvarjenju* 15,47; *O Noetu kot vrtnarju* 28,123). Štirica je roditeljica dekade. Dekada vsebuje sedmico, a sedmica sama ji ni dovolj, čeprav je v sebi tako bogata, da jo je mogoče razdeliti na 1 in 6, na 2 in 5 ter na 3 in 4 (31,95). V prvi dekadi je prav zaradi svoje popolnosti sedmica na najodličnejšem mestu. Nekateri ji zaradi tega rečejo tudi 'tvorka popolnosti,' ker šele z njo in po njej vse ostalo zadobi polno mero popolnosti (34,102). Vsa števila, ki so večja od deset, so spočeta od sedmice. Desetica ne plodi novih števil, in tudi sama ni plod kakih nižjih faktorjev. Prav zato so jo pitagorejci primerjali z vedno deviško boginjo [Minervo], ki je bila tudi rojena brez matere (*Alegorije postav* 1,5,14). Nekateri učenci glasbenikov so vestno in natančno preučili vprašanja v zvezi z dekado in sam najbolj sveti Mojzes je zložil himno – nikakor ne z majhnim talentom – v kateri je dekadi pripisal same najbolj odlične stvari. Na primer molitve, prve plodove, daritve duhovnikov, spoštovanje pashe, pravni dan, splošni odpust dolga ... in še deset tisoč drugih stvari (*O predhodnih vprašanjih* 17,89). Ni

²⁴⁹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge 1962, str. 152.

naključje, da je bil Noe ravno deseti v vrsti od Adama (17,90). In tudi to ne, da sta v desetici enica in devetica vedno prijateljici, kot so v njej sploh tesni zavezniki tudi ostala števila (3 in 7; 4 in 6; 5 in 5). Institut desetine v Mojzesovi Postavi je dodaten dokaz izbranosti tega števila (18,95), simbolično pa gre pri obvezni desetini bolj za obvezno posvečevanje duše v vrlinah velikodušnosti, skromnosti in dobrote, kot za dejanski davek tempeljski duhovščini.

Zakaj torej desetica in deset zapovedi? Ker je med modrimi ljudmi označena za čisto popolnost, in ker zaobjame vsa razmerja: aritmetično, harmonično in geometrijsko (...). Tudi glasbeno teorijo povzema kar najpopolneje, in je zato res pravilno imenovana čista popolnost (O pos. določbah 2,32,200).

V svetu števil so enice pred deseticami; tako po [vrstnem] redu kot po svoji moči (δύναμις).²⁵⁰ Prve so namreč začetki, elementi in mere, desetice pa so mlajše in so same izmerjene in so druge v redu in po svoji moči (Vpr. in odg. o Genezi 1,77). Zanimiva za Filonovo filozofijo števila deset je razlaga stavka 1 Mz 8,5, o vodah po vesoljnem potopu, ki so upadale vse do desetega meseca. Kot je med števili desetica meja enic, in je [zato] celo in popolno število; tako zaokrožitev kot konec enic, kot hkrati začetek in prvi krog desetic in začetek poti v neskončnost števil, je tudi Stvarnik smatral za dobro, da se po upadu povodnji prikažejo prvi vrhovi gora ravno po številu dni tega najbolj popolnega in celega števila (prav tam 2,32). Čeprav je število štiri najbolj harmonično izmed vseh števil in tudi najbolj popolno, je kljub vsemu le koren in začetek še bolj popolnega števila: desetice (prav tam 3,12). Število deset je na najbolj popoln način harmonično in je mera za neskončnost števil, po katerih je urejena in upravljana misel modrega človeka. Hudobneži pač vedno spreobračajo in spreminjajo temelje [bistvo] desetici, spregledujoč njeno moč (prav tam 3,17). Stotica je moč desetice (3,39 in 3,56). Stotica je prav na sredi reda števil, ki se začne z ena, deset, sto, tisoč, deset tisoč (3,56). Prav tam Filon podrobno razloži zvezo med številom deset in desetino, ki gre po Postavi Izraelovi duhovščini. Desetica je sveto in popolno število. Če zmnožimo med seboj števili devet in deset dobimo devetdeset; sveto in ustvarjalno moč, ki črpa svojo plodnost od

²⁵⁰ Tako v grški kot v tradiciji starega Izraela imajo stvari (imena, besede...) svojo notranjo moč. Notranja moč je *causa efficiens* fenomenov, je učila stoiška filozofija. Nevidna sila je v stvareh (številih), in po njej se giblje svet. Po judovskem prepričanju je moč v 'božji roki' (2 Mz 15,6; 5 Mz 3,24). Čeprav z močjo razpolaga tudi kralj, je ta v resnici od Boga (Mt 26,64), ki je vir vse moči. Kot je bil to faraon v Egiptu, ali kot je amulet tistim, ki ga nosijo. Moč ni neodvisna hipostaza, ampak božji atribut, izvedeno podeljen izbranim rečem (številom, osebam ...).

devetice, svojo svetost pa od desetice (3,56).²⁵¹ Desetica je vsesplošno popolna (4,27; prim. še 4,110). Desetica je deljiva v dve petici.²⁵² In desetica je boljša od petice, ker je prva najbolj popolno, dovršeno in vzvišeno število, in kot tako prav primerno za božanske misli in skrivnosti. Število pet pa je merilo naših čutov, ki so v takšnem razmerju do mišljenja, kot popotnik do kralja (...). Sam Mojzes je priznal, da je desetica sveta, saj je devetico prepustil [zgodbi o] stvarjenju sveta, desetico pa božjemu logosu. Po pravici je to število sveto, saj je kot odmev božanskih reči, oznanjajoč odpuščanje...²⁵³ Števila so simbol stvari, desetica pa začetek delovanja (4,110). Kot je desetica smoter (τέλος) vseh enic, je tudi delovanje smoter vsega učenja (prim. 4,118). Drugačno je Filonovo mnenje v 4,189: Najbolj sveto izmed vseh števil je število sto, ker je moč najbolj popolne desetice (...). Stotica je najbolj popolno in sveto načelo (ἀρχή) izmed vseh svetih desetic. Štirica²⁵⁴ je bistvo desetice (Vpr. in odg. o Eksodusu 2,27). Dejstvo da Postava naroča, naj ima šotor s skrinjo zaveze deset zaves (prim. 2 Mz 26), Filona še posebej zanima.²⁵⁵ Večkrat smo že na drugih mestih omenili izreden pomen števila deset, ki jih lahko tisti, ki želijo nadaljevati z [tam začeto] razpravo, tu brez težav obnovijo. Ker tako zelo ljubimo kratkost in jedrnatost v izražanju, bo dovolj, da se bralec le spomni vsega, kar je bilo [o tem] tam že rečeno (2,84).

Avtor misli najbrž na razpravo O predhodnih vprašanjih, kjer teologiji števila deset posveti več strani alegoričnih razlag bibličnega stavka 'Potem, ko je preteklo deset let, odkar se je Abram naselil v kanaanski deželi, je Abramova žena Saraja vzela svojo egiptovsko deklo Hagaro in jo dala možu Abrammu za ženo' (1 Mz 16,3). Filon je svoji filozofiji števil posvetil celo posebno razpravo, ki pa se ni ohranila.²⁵⁶

Ker pa Filon ni samo filozof, ampak tudi pobožni Jud, tudi nefilozofski (dobesedni) razlagi odlomka prizna vso legitimnost; meni le, da pravemu filozofu takšna interpretacija ne sme biti dovolj. Stremeti mora za višjimi, globljimi in

²⁵¹ V zvezi z bibličnim (1 Mz 17,17) poročilom o Sarinem spočetju pri devetdesetih.

²⁵² Prim. O Abrahamu 29,147. O simbolizmu petice glej tudi Plutarh, O delfskem e-ju /peta črka alfabeta/.

²⁵³ V ozadju je misel na judovski deseti tišri, veliki spravni dan (3 Mz 23,24), kot potrjuje paralela v O predhodnih vprašanjih 107.

²⁵⁴ Gre za alegorično razlago odlomka 2 Mz 24,1a.

²⁵⁵ Poleg gornje mu posveti še analizo v O Mojz. življenju 2,84 in O predhodnih vprašanjih 116.

²⁵⁶ Glej omembo spisa v Vpr. in odg. o Genezi 4,110; O pos. določbah 2,32,200 in O Mojz. življenju 2,115.

bolj sublimnimi spoznanji kot jih nudi prvo branje in povprečna razlaga za množice.

Kljub obsežnemu opusu in avtoriteti, s katero nam Filon na grški način govori o judovski tradiciji, se sam dobro zaveda bremena napake, ki ji takšen prevod in interpretacija ne moreta uiti. V tej zvezi je zanimiva tale njegova izpoved, ki precej spominja na prolog prevajalca modrega Siraha v grščino, le da zna Filon za nujno 'krivdo' laži prevoda ugledati globoko filozofsko poanto.

Ko bi bilo v moji moči spremeniti svojo misel, bi tako moč izkoristil vedno, ko bi si to zaželel. Kadar bi si tega ne zaželel, bi pač ostal pri tem, kar sem; brez vsake spremembe. Ampak ta sprememba me zdaj zadeva tudi z nasprotne strani: kadar si namreč želim spremeniti svoje mišljenje in ga usmeriti h kakemu ustrežnejšemu objektu, me pogoltno ravno obratni tok od tistega, ki bi si ga želel. In obratno: ko spočnem kakšno nespodobno idejo, se je takoj znebim in jo zamenjam s prijetnejšimi pojmi, Bog pa mi v dušo po svoji lastni milosti napelje sladki sok [strasti in veselja?], namesto slanega toka [odpovedi?]. Mar ni iz tega moč jasno spoznati, da mora biti vsaka ustvarjena stvar od časa do časa deležna spremembe? Saj je prav to tudi lastnost vsake stvari, mar ne? Prav tako, kot je lastnost Boga, da je nespremenljiv. Izmed stvari pa, ki so bile spremenjene, ostanejo nekatere take do konca; do lastne dovršitve in uničenja. Druge pa so izpostavljene zgolj običajni spremenljivosti in nestalnosti človeške narave – in so na ta način ravno ohranjene in rešene pred propadom (Alegorije postav 2,9,32).

Mar ni potemtakem njegov projekt alegoričnega branja Svetega pisma poskus rešiti sveto besedilo iz davnine pred poplavo aktualne filozofske literature? Poskus aktualizacije modrosti, ki je celo mnogi njegovi rojaki niso več poznali? Poskus predstaviti svetu odlično zakonodajo, ki premore vse attribute odličnih ustav, vključno s pitagorejsko numerologijo, Platonovo etiko in mistično religioznostjo vzhodnih kultov?

Neskončno obzorje, ki ga bralcu odpira metoda Filonove alegorične hermenevtike, se razpira tako v judovstvo kot v grštvo, a hkrati ukinja mejo med obema svetovoma in kaže na misel, ki je razvezana vezi z nacionalnim in zavezana zgolj filozofskemu kriteriju modrosti, pravičnosti in pobožnosti. Kot pač tudi v začetku (1 Mz 1,2) ni bilo ne Juda in ne Grka, ampak le *božji duh*, ki je vel nad vodami.

IZBRANA LITERATURA

- Bickerman, E., *The Jews in the Greek Age*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass., 1988.
 Collins, L. N., *The Library of Alexandria & the Bible in Greek*, Brill, Leiden 2000.
 Dillon, J., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell Univ. Press, New York 1996.
 Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1996.
 Feldman, L. H., *Josephus's Contra Apionem*, Brill, Leiden 1996.
 Feldman, L. H., *Studies in Hellenistic Judaism*, Brill, Leiden 1996.
 Gager, J. G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Abingdon Press, New York 1972.
 Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity*, The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore 1997.
 Moore, G. F., *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era I–III*, Cambridge Mass., 1930.
 O'Meara, J. D., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1992.
 Runia, D. T., *Philo and Early Christian Literature*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
 Runia, D. T., *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986.
 Schurer, E., *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ I–III*, Edinburgh 1987.
 Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I–III*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980.
 Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Atheneum, New York 1977.
 Wilson, R., *The Gnostic Problem: A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London 1958.
 Winston, D., *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1985.
 Wolfson, H. A., *Philo of Alexandria: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I–II*, Cambridge Mass., 1968.

BERKELEYJEV ALKIFRON ALI O BOŽJI GOVORICI

Šolska interpretacija glavne Berkeleyjeve maksime »*Esse est percipi aut percipere*« je splošno znana in na žalost tudi splošno sprejeta. Pravim »šolska«, ker je to že postal izraz, s katerim običajno označujemo posplošeno, nenatančno in velikokrat tudi popolnoma zgrešeno interpretacijo (ne nujno) filozofskega nazora ali maksime. V tem primeru gre za interpretacijo metafizične filozofije škofa Berkeleyja, katerega glavna maksima »*Biti je biti zaznan*« označuje čudnaško filozofijo, po kateri je *obstoj materialnih stvari zgolj v njihovi lastnosti, da so zaznane s strani duha* – in še bolj posplošeno – *da, kot take, stvari, ki »zares« bivajo, bivajo pravzaprav v duhu vsakega posameznika, katerega projekcija so*. Jezik pa naj bi v tako razumljeni doktrini imel to vlogo, da poenoti različne zaznave v »enotno« izkustvo s pomočjo konvencije. Do tu je videti vse v redu, toda interpretacija začne izgubljati tla pod nogami, ko pridemo do pojma Boga. V skladu z dosedanjim izvajanjem in razumevanjem, po katerem Berkeleyju pojem ideje ne pomeni pravzaprav nič drugega kot interpretacijo sekundarnih kvalit, namreč sledi, da je tudi Bog za Berkeleyja bodisi zaznan (kar naj ne bi bilo mogoče) bodisi pa se mora spoprijeti s predpostavko, da morda ne biva. Toda, kot bomo pokazali, se v barklijanskem pojmu Boga skriva mnogo več od čutnega podatka ali zadnjega vzroka, kot bi božjo instanco imenoval Descartes: namreč *zavest*. To je termin, ki ga ne gre prehitro enačiti z duhom, kot se to običajno počne. Drži, pojem Boga igra v Berkeleyjevi filo-

zofiji ključno vlogo – kar je dodaten razlog, zakaj je prav ta pojem potrebno temeljito analizirati v skladu z drugimi predpostavkami njegove filozofije. Prav skozi prenovalo razumevanja Berkeleyjevega pojma Boga pridemo do radikalno drugačnega razumevanja njegove metafizike sploh, v katerem dobi maksima »*Esse est percipi aut percipere*« čisto nove, neslutene razsežnosti.

Kakšne, bomo videli potem, ko se bomo najprej na kratko posvetili interpretaciji Berkeleyjevega manj znanega teksta, *Alciphron or The Minute Philosophy*, v katerem Berkeley jasno, celo zelo polemično razpravlja o filozofiji duha, posebej o pojmu Boga in mestu, ki jo v njej zavzema.

Tekst ni zanimiv le s filozofskega, pač pa tudi z estetskega vidika: filozofskega zato, ker ponuja dovolj jasno sliko Berkeleyjeve filozofije duha, saj v tej knjigi Berkeley – kot je razvidno že iz naslova – polemizira s t. i. *malenkostnimi filozofi* (izraz, ki ga za ločino deistov večinoma uporablja Berkeley, nosi odkrit ironičen prizvok). Z estetskega vidika pa je tekst še dodatno zanimiv, kolikor s pristopom in načinom pisanja spominja na enega izmed Platonovih dialogov – tudi imena akterjev so grškega izvora – kar pa ima spet dvojno funkcijo: razen estetske povezave in prikritega simpatiziranja s Platonom ima izbor grških imen še polemično funkcijo. Pod njimi so skrbno, a še vedno dovolj prepoznavno skrita imena takratnih zagovornikov t. i. svobodomiselstva (*free-thinking*), oziroma deistov.

V tekstu, ki sestoji iz sedmih dialogov, nastopajo poleg pisca in komentatorja dogajanja (Berkeley alias Dion) še štirje govorniki: Evfranor, Kritias, Alkifron in Lizikles. Dion je na obisku pri prijatelju z dežele, Evfranorju, ki ga zelo zanima filozofija. Znanec iz vasi, Kritij, oba povabi na svoj dom, z željo, da bi spoznala Alkifrona in Lizikla, oba predstavnika sekte »deistov«, ter se v pogovoru seznanila z njunimi nazori in maksimami. Alkifron, starejši od obeh deistov, je glavni govornik; njegova naloga je, da Evfranorju, ki izrazi zanimanje za njihovo filozofijo, in Dionu, ki dogajanje na redkih mestih zgolj komentira, v pogovore pa se direktno ne vključuje, predstavi filozofijo deistov in ju po možnosti prepriča o njeni vsesplošni koristnosti za znanost v boju proti predsodkom zdravega razuma in dogmam cerkve. Kot bomo videli, pa se prepričevanje deistov že zelo zgodaj izteče v samopotrjevanje lastne pozicije – razlog, da smo »sektu« označili za »malenkostno filozofijo«.

V prvem razdelku bomo skozi delni prikaz Berkeleyjeve knjige skušali opozoriti na njene značilnosti. Za začetek se bomo spustili v argumentacijo teze, da Berkeleyjevo polemiziranje z deisti lahko beremo kot parabolo Sokratove konverzacije s sofisti kljub očitnemu in v knjigi večkrat izpostavljenemu dejstvu, da se sam Alkifron kot predstavnik deistov skuša nemalokrat prikazati za učenjaka Sokratovega kova; oziroma, v nasprotnem primeru: Evfranor, ki je v načinu vodenja dialoga še najbolj podoben Sokratu, je na določenih mestih videti skoraj komično naiven, in se pred Alkifronovimi retoričnimi pastmi »reši« le s pomočjo posredovanja Kritija.

V nadaljevanju bomo pokazali, da se v osnovi sokratsko zasnovani dialog izteče v tekmovalstvo med »najboljšim (tj. retorično najmočnejšim) mnenjem« deistov nasproti berkeleyjansko-religioznim maksimam. Čeprav z vzporejanjem Berkeleyja s Platonom vendarle ne moremo seči dlje od literarne podobnosti, po drugi strani ne smemo zanemariti dejstva, da Berkeley ravno to literarno podobnost uporabi kot primer, s katerim želi osvetliti zapleteno simboliko teorije *emotivnega jezika*, ki je glavni predmet knjige. Na tej točki bomo skušali podkrepiti trditev, da uporaba religioznih motivov, prispodob in nenazadnje jezika v Berkeleyjevem *Alkifronu* služi kot prikaz subtilnosti emotivnega jezika, oziroma, skozi njegovo prizmo, prikaz subtilnosti duhovnega sveta ter njegovega prepletanja z materialnim.

V preostalih razdelkih pa se bomo posvetili različnim vidikom emotivnega jezika z namenom, da bi podrobno predstavili Berkeleyjevo teorijo emotivnega jezika: teorijo bomo najprej aplicirali na t. i. simbolni jezik, ki ga bomo skušali tu predstaviti, ter, končno, postaviti vzporednico med simbolnim jezikom in religioznimi misteriji, ki so glavni predmet Berkeleyjeve knjige. Slednji pridobijo smisel in razlagalno funkcijo prav skozi emotivni jezik oz. razumevanje le-tega.

Prek konkretnega primera emotivnega jezika bomo skušali utemeljiti tezo, da je berkeleyjanska teorija emotivnega jezika pravzaprav svojevrsten primer govorice, s pomočjo katerega skušamo opisati neizrekljivo, in odgovoriti na vprašanja, ki jih zaradi njihove izmikajoče se narave z besedo »misteriji« največkrat opustimo brez pravih odgovorov.

1. Alkifron – karikatura sofistične filozofije

Berkeleyjeva agitacijska nota v *Alkifronu* je dovolj poudarjena, da bralec sprevidi, najprej, da karakterji deistov povsem ustrezajo liku antičnih sofistov, in nenazadnje, da je, podobno kot pri Platonu, tudi tu bolj spoštovana in čislana tista vrsta vednosti in modrosti, ki se bolj kot na napredek znanosti opira na tradicijo in moralne vrednote. Pri vzporejanju Berkeleyja s Platonom ne bomo šli tako daleč, da bi postavili tezo, da je Berkeley neoplatonik ali kaj podobnega. Osvetliti pa želimo mnogokrat prezrto karakteristiko *Alkifrona*: to ni zgolj knjiga o Berkeleyjevi filozofiji in nazorih; ni le nek seštevek maksim in trditev. Je literarno delo, ki poleg svojevrstne filozofije opisuje situacijo takratnega časa, ko se zgodovina ponavlja, ko je – znova – v ospredju spor med že znanima načinoma filozofiranja in pogleda na svet. Ne gre preprosto za vprašanje, ali Bog je ali pa ga ni, in kaj to pomeni za filozofijo. Za tem se skriva vprašanje, ali naj bo metafizika znotraj filozofije še prisotna ali pa »novodobni geniji-znanstveniki« – deisti dokazujejo njeno nepotrebnost.

238 Gre za mnogo starejše vprašanje o tem, kakšno vlogo naj ima tradicija v filozofiji in kam s teorijami, ki jih napredek največkrat z oznako »stare« izloči iz igre in utemeljuje njihovo nepotrebnost. Berkeley želi prav z izborom platonskega sloga izraziti poanto, češ, če so stare teorije (konkretno so v *Alkifronu* mišljene predvsem tiste teorije, ki se na kakršen koli način opirajo na religijo) neuporabne, kako potem razložiti njihovo moralno vrednost? Zakaj so kljub vsemu še vedno koristne za množico (obstoj krščanske in drugih ver to koristnost empirično potrjuje)? Berkeley želi prav s pomočjo platonskega sloga stopiti korak nazaj in vsaj nekaterim starim teorijam povrniti njihovo ponavadi zanikano vrednost v zgodovinskem razvoju znanosti. Ne rušiti v imenu razvoja – tako kot je to na svoj način počel tudi Descartes; ampak osmišljati, graditi sestavljanko zgodovinskega razvoja, v kateri ima vsaka, še tako »primitivna« teorija svoje mesto in svojo, če drugega ne, moralno vrednost. Nevarnost, da bi v naši gradnji holistične slike zašli predaleč, seveda obstaja; zato bomo morali, če želimo, da je naš pregled vsebine Berkeleyjevega *Alkifrona* korekten, vzeti pod drobnogled tudi vprašanje meje.

Za začetek pa si najprej oglejmo Berkeleyjevo slikanje »novodobnih sofistov«, s katerim polemizira skozi vseh sedem dialogov.¹ Enega izmed najbolj po-

srečenih opisov »sekte« deistov, oziroma *malenkostnih filozofov*, kot jih slabšno označi, poda Kritija že takoj na začetku prvega dialoga:

»...To je vrsta sekte, ki reducira najbolj vredne stvari, misli, poglede in upanja človeka; vse znanje, mnenja in teorije duha reducirajo na čute; človeško naravo degenerirajo do ozke, nizke kvalitete živalskega življenja in jo primerjajo z njo, in nam dodelijo le majhen drobec časa namesto nesmrtnosti.«²

Navedek je zanimiv tudi zato, ker so v njem vsebovane vse teme, o katerih knjiga razpravlja. Kritija s to oznako deistov podaja razloge, zakaj jim ta vzdevek po njegovem mnenju pristaja. Odlomek poudari spremenljivo naravo teh filozofov, ki je taka, da so sposobni najprej braniti, v naslednjem koraku, ko bi morali sprejeti zanje neljubo posledico, pa že zanikajo katero izmed svojih tez, ali jo vsaj na novo formulirajo na manj jasen način, ki dopušča več svobode oziroma »manevrskega prostora« za njeno uporabo. Tako lahko, na primer, površnemu bralcu postane nejasno, kako razumeti tezo, da so malenkostni filozofi predstavniki sofistov, ko pa v tekstu Alkifron zastopa stališče o pomembnosti dialoga v nasprotju z meditativnim, filozofsko-metafizičnim leporečjem akademskega tipa, kjer pravi:

»Kdor želi ustrezno gradivo misli, lahko premišljuje in meditira večno brez namena: tiste »razkajane glave učenjakov« so nekoristne, prej za okras kot uporabo. Ustrezne ideje in snov se lahko najdejo le z obiskovanjem dobre družbe.«³

Vendar ne smemo pozabiti, da Alkifron, kot izvemo ob nadaljnjem branju, še zdaleč nima v mislih dialoga sokratskega tipa, saj je tu omenjena »dobra družba« družba taistih rušilcev reda, akademskega načina učenja, moralnih vrednot, ne družba tutorjev in učenjakov. Naivno bi bilo reči, da so malenkostni filozofi pač samouki – le kaj bi bilo slabega na tem? – toda njihovo zavračanje že obstoječe vednosti se ob navidez naivni, zdravorazumski Evfranorjevi logiki izkaže za sumljivo. S svojim navidez nedolžnim vprašanjem, ali ni *sistem* nujno potreben za pridobivanje kakršnekoli stopnje vedenja; oziroma, da je napre-

enem izmed njegovih tekstov, ki je izrazito matematičen, *Analyst* iz 1734. leta. Vendar Alkifron izstopa predvsem zaradi širokega izbora tem in področij ter problematik, ki jih odpira.

² Berkeley v: A. A. Luce, T. E. Jessop (ur), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, Volume Three Alciphron or The Minute Philosophy*, Thomas Nelson and Sons, New York 1950, str. 46–47.

³ Berkeley, *op.cit.*, 48.

¹ Berkeley razen v *Allkifronu* z deisti polemizira tudi drugje; v *Principih* in *Treh dialogih*; celo v

dovanje v tem vedenju nujno stopenjsko, se pravi, odvisno od začetnih korakov, izrazi močan ugovor Alkifronovi tezi. Evfranor trdi, da je dialog z odličnimi ljudmi, ki *a priori* zavračajo vsakršno vedenje, ki ima svoje temelje v tradiciji, in se skušajo skriti za vzdevkom geniji, protisloven. Na osnovi analogije z italijanskim slikarskim slogom mu pokaže, kakšno mora svobodnjaško mišljenje *nujno* biti:

a) bodisi proizvod *lastnih temeljev*

b) bodisi temeljiti na že obstoječih temeljih,

nikakor pa ne na more biti povsem brez temeljev, kot ga skuša prepričati Alkifron. Njegovi ugovori tipa: »Geniji ne potrebujejo dolgoletnega učenja, saj se bister duh porodi hipoma«,⁴ izzvenijo v prazno. Naj se še tako trudi in se skriva za preširokimi definicijami, Alkifronu skoraj nikdar ne uspe podati *definicije* pojma, o katerem ga Evfranor sprašuje.

240

Drug tak primer besednega boja se dogaja ob pretresanju vere v Boga. Alkifron želi pokazati, da je vera v Boga nepotrebna, saj ne temelji na ničemer drugem kot na dogmi, ki se je ne da dokazati, ker je v osnovi zgolj metafizična puhlica, ki si jo je v nekem zgodovinskem obdobju za svoje potrebe izmislila avtoriteta. Vendar v nadaljevanju Evfranor gladko zavrne Alkifronov argument proti božjemu obstoju na podlagi njemu samemu lastnega priznavanja različnih mnenj:⁵

»Potemtakem se zdi, da tvoj argument proti veri v Boga na podlagi različnosti mnenj o njegovi naravi ni zaključen. Niti ne vidim, kako se lahko odločiš proti različnim mnenjem katerekoli moralne ali religiozne ločine na podlagi različnosti mnenj o istem predmetu. Ali ne more nekdo prav tako reči, da ni podan noben zgodovinski opis o tem, da je materija ali dejstvo resnično, ko pa so o njem podane različne definicije?«⁶

⁴ *Ibid.*, str. 50.

⁵ Ena od Alkifronovih premis v argumentu proti božjemu obstoju je bila: če Bog obstaja (in z njim ena sama prava veroizpoved), kako je potem možen obstoj različnih mnenj? Ali ne bi morali vsi razmišljati enako – oz. verjeti v isto stvar? A izkustva kažejo, da ljudje razmišljajo na različne načine oz. verjamejo različnim stvarjem (mnoštvo veroizpovedi!). Torej Bog (in z njim ena religija) ne more obstajati.

⁶ Berkeley v: A. A. Luce, T. E. Jessop (ur.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Volume Three *Alciphron or The Minute Philosophy*, Thomas Nelson and Sons, New York 1950, str. 59.

Pokaže mu, da ob predpostavki nesmiselnosti religije na podlagi mnoštva različnih verovanj velja enako v znanosti – tudi tu imamo »dogme«! Evfranorjeva pozicija nakazuje tako Berkeleyjevo nezaupanje »definicijam« v strogem pomenu besede (tj. brez emotivne komponente), kot tudi specializaciji znanosti. Berkeley bi se najbrž prej strinjal z razumevanjem znanosti kot holistične povezanosti različnih disciplin, ki skušajo sestaviti enotno sliko o svetu in njegovih zakonitostih; zagovarja *sistem*:

»Ali skozi celoten sistem vidnega naravnega sveta ne zaznavaš recipročne povezave in pripadnosti delov? Ali ni to mesto, od koder izoblikuješ idejo popolnosti, reda in lepote narave?«⁷

Vprašanje je seveda namenjeno Alkifronu, ki je, potem ko je propadel njegov poskus, da bi pokazal nesmiselnost vere na podlagi mnoštva mnenj, želel utemeljiti *dobro človeka*. Slednje je Evfranor, skladno z berkeleyansko emotivno filozofijo, postavil kot *koristnost* religije. Alkifron se, ko vidi, kam ga je Evfranor pripeljal, izogne priznanju, da so *malenkostni filozofi* tisti, ki izpodbijajo prav te principe, na katerih temelji univerzalno Dobro, s preoblikovanjem teze, češ: *dobro posameznika* je pred dobrim človeka.

241

Evfranor mu ne ostane dolžan in z že omenjenim vprašanjem o očitni vpetosti individua v kolektiv ne odstopi od svoje pozicije, po kateri univerzalno Dobro obstaja pred individualnim. Na tem mestu se Alkifron znova mojstrsko izmakne jasni opredelitvi, saj pojem Dobro relativizira: »Dobro človeštva je točka, ki ni ne dokazana, ne zagotovljena.«⁸

Tako se izmakne strinjanju z Evfranorjevo tezo, da je vera, če že zaradi ničesar drugega ne, koristna, saj na isti način kot spoštovanje zakonov in moralnih dolžnosti pripomore k dobrobiti človeštva.

Podobnih sofističnih definicij z Alkifronove strani je v knjigi še mnogo; vendar je naštevanje primerov za naš prikaz nebitveno, saj trenutno le analiziramo slogovne posebnosti Berkeleyjevega dela.

⁷ Berkeley, op. cit. str. 63.

⁸ *Ibid.*, str. 64.

Površen bralec bi na podlagi tega lahko očital, da smo krivični, ker samo deiste bremenimo s sofističnim slogom, ko pa je očitno, da se tudi Evfrantor večkrat obeša na besede, iztrgane iz stavkov oz. definicij. Vendar velja opozoriti, da je takšno početje še vedno v skladu s sokratsko ironijo, ki zoper nasprotnike velikokrat uporabi njim lasten način argumentiranja. Res pa je, da ne bi bilo pošteno Evfrantorja slikati kot spretnega retorika, ki mu nihče ne more do živega – saj se v delu večkrat izkaže, da ga pred Alkifronovimi pastmi rešuje Kritias.

Glede vloge Kritije kot ostrega kritika deističnih nazorov bi veljalo pojasniti, da slednji ne zavrača svobodnega mnenja na splošno, odreka pa deistom pravico, da bi si lastili primat njegovega izuma, saj vendar etiko odkrito zavračajo! Poudarjanje religije mu torej v njegovem ugovarjanju služi zgolj kot primer splošno sprejete etične sistema:

»Kar se mene tiče, ne morem razumeti ali ugotoviti, potem ko sem o tem razmišljal na vse mogoče načine, kako je lahko to rušenje religije učinek iskrenih pogledov, ki stremijo k pravični in zakoniti svobodi. Zdi se, kot bi nekateri predlagali razvade in nemoralnosti; drugi imajo v načrtu prednosti, ki jih nesituirani (needy) in ambiciozni možje uporabljajo za rušenje Države /.../ Toda, najsi bodo človekovi nazori kakršni koli, poglejmo, kaj dobrega lahko tvoji principi prinesejo /.../ Edini blagoslov, ki ga tole [svobodomiselnost] lahko prinese, je razuzdanost /.../ tista ista razuzdanost, ki narod, podobno kot na bolnem telesu, naredi, da je videti napihnjjen in debel, z eno nogo v grobu.«⁹

Primerov Kritijevega kritizma je v knjigi več; kot primer in karakterni oris naj navedeno zadošča. S temi primeri smo želeli tudi pokazati na preobrat v dialogih, ki se sicer res začnejo kot Sokratov bojni pohod proti novodobnim sofistom, vendar bi se boj, če se v nekem trenutku tudi zagovorniki »pristnega filozofiranja« ne bi spustili na nasprotnikovo raven, iztekel zgolj v medsebojno obtoževanje, kdo koga manj razume ali ne želi razumeti, ker predpostavlja trditve, ki jih je potrebno šele dokazati. Na koncu lahko za obe strani rečemo, da se merita med sabo v retorični odličnosti – ne da bi delo zaradi tega izgubilo kanček svoje literarne, kaj šele filozofske moči. V ozadju namreč ves čas poteka čisto prava in resna bitka med barklijansko filozofijo in novodobnimi svodomislci, ki to, po Berkeleyjevem mnenju, niso.

⁹ *Ibid.*, str. 104.

2. Vloga emotivnega jezika v Berkeleyjevi filozofiji

Da bi razumeli razsežnost in poanto tega boja, si moramo čisto od blizu ogledati vlogo *emotivnega jezika* v Berkeleyjevi filozofiji. Nemalo interpretacij, ki se s tem ukvarjajo, je zgrešenih prav zato, ker barklijansko filozofijo slikajo predvsem kot eno izmed metafizičnih filozofij, ki jo največkrat dolžijo tega, da ji manjka jasna preslikava na realnost. Če barklijansko metafiziko gledamo z oči teorije, ki barklijanski svet slika kot univerzum, katerega središče predstavlja Bog oziroma njegov *pogled*, teza niti ni nekonsistentna. Vendar posledice, ki iz take teorije lahko sledijo, niso kompatibilne s predpostavko, po kateri je *emotivna komponenta* realna komponenta, kolikor predstavlja vez med duhovnim in materialnim svetom, ki sta v barklijanski filozofiji med seboj tesno povezana. Tu bomo predstavili obe različici; pri čemer bomo v predstavitvi barklijanske filozofije kot teorije pogleda na kratko orisali interpretacijo Branke Arsić; pri predstavitvi Berkeleyeve teorije emotivnega jezika pa bosta naši glavni referenci David Berman in George Lloyd; Frommovo pojmovanje simbolnega jezika pa nam bo pomagalo pri prehodu na naš primer emotivnega izražanja.

Omenili smo že, da so Berkeleyjevo metafiziko običajno interpretirali kot nazor, ki v grobem pravi, da materialne stvari ne obstajajo in da je celotna realnost proizvod posameznikovega duha. Moderni interpreti pa so v svojih interpretacijah bolj natančni, saj danes praktično ne bomo več zasledili dela s takšnim posplošenim opisom. Splošno sprejeto je, da je barklijanska realnost sestavljena iz *objektov* – slednji pa, po mnenju Branke Arsić niso »liki v geometrijskem smislu«¹⁰ niti ne »sklopi materialnih elementov«,¹¹ saj v barklijanskem svetu materije dejansko ni. Vsaj ne materije v fizikalnem smislu trde snovi; kar pa ne pomeni, da barklijanska filozofija nenazadnje ne govori prav o materiji. Nič ni bolj nesmiselno kot trditi, da v barklijanskem svetu *telo* ne obstaja; če pa rečemo, da *materija* ne obstaja, pomeni to zgolj reči, da: »Ne obstaja nekaj, kar je neopazno, inertno; obstajajo samo telesa, katerih ključna lastnost pa je ravno, da so zaznana.«¹²

¹⁰ Branka Arsić, *Pogled i subjektivnost: Neki aspekti Barklijeve teorije viđenja*; založba Časopis Beogradski krug, Beograd, 2000; poglavje *Stvari usred oka*, str. 165.

¹¹ Branka Arsić, *op. cit.*, str. 168.

¹² *Ibid.*, str. 183.

Interpretacija Arsičeve, ki jo tukaj na kratko povzemamo, pa je naše zanimanje pritegnila predvsem z mestom, ki ga namenja Bogu v barklijanski filozofiji. Slednjemu namreč pripiše predvsem funkcijo *pogleda*. Na drugi strani želimo mi v tem članku poudariti relevantnost emotivnega jezika v Berkeleyjevi filozofiji, iz česar izhaja, kot bomo videli v nadaljevanju, da je emotivni jezik pravzaprav božja govorica – in je torej *govor* osrednja lastnost barklijanskega Boga, ne pogled. Povedano drugače: tako kot Arsičeva tudi mi priznavamo Bogu središčno mesto znotraj univerzuma, kar pa še ne implicira absolutne narave univerzuma v barklijanski metafiziki.

Za naš prikaz je zanimiva predvsem vloga jezika, oziroma božje govorice. Pri Arsičevi je t. i. božanski vizualni jezik pravzaprav *shizofreni jezik*. To je jezik, v katerem: »/.../ni razlike med telesom in stvarjo / naravo in jezikom.«¹³ Jezik, ki ga lahko »govori« le empirični Bog. Ideje so v interpretaciji Arsičeve izenačene z znakom; kot take sicer res ustrezajo Berkeleyjevim objektom, vendar so hkrati takšne, da imajo njim lasten smisel, ki je celo množstven. Na ta način je po našem mnenju vzpostavljeno razlikovanje med znakom in reprezentacijo, ki pa bi ga morda lahko ponazorili tudi skozi prikaz razlikovanja med jezikovnimi igrami, kar se zdi primernejše tudi iz naslednjega razloga, da se razlikovanje med jezikom in metajezikom v barklijanski filozofiji konkretno navezuje na razlikovanje med duhom in materijo. Glede tega se navezujemo na delo Petra B. Lloyda, ki razliko med materialnim in duhovnim razširja na razlikovanje med jezikovnimi igrami – natančneje, med metafizično-filozofskim in znanstvenim jezikom:

»Razlikujem med jezikom Lp, ki ga uporablja fizik, in v katerem je resničnost definirana na en način, od jezika Ln, ki je izrazito filozofski jezik, in vsebuje iste stavke kot Lp, vendar je resničnost v njem definirana na drugačen način /.../ Nihče razen filozofov ne uporablja jezika Ln. Kljub vsemu ima svojo vrednost, saj prenos resničnosti vrednosti iz jezika Ln razsvetli naravo celotnega sveta.«¹⁴

Razlikovanje med jezikovnimi igrami lahko uporabimo kot prikaz razločevanja med materijo in duhom. Slednje nasprotuje tezi, da je razlikovanje med duhom in materijo zgolj substancialne narave. Poleg tega je za razlikovanje med jezikovnimi igrami pomembno tudi dejstvo, da igra ločevanje pomembno vlogo

¹³ *Ibid.*; str. 180.

¹⁴ Peter B. Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*; Ursa Software 1999, str. 144.

tudi pri podelitvi središčnega mesta, ki jo ima Bog v barklijanski filozofiji. S to razliko, da zdaj ni več absolutni gledalec, pač pa postane zgolj drugo (emotivno?) ime za zavest.¹⁵

Če se sedaj spet navežemo na interpretacijo Arsičeve, velja opomniti, da njena interpretacija v celoti črpa iz Berkeleyjeve teorije pogleda. Po drugi strani so reference na *Alkifrona*, kot tudi na *Siris* dovolj opazne, da se vprašanje: »Zakaj Bog kot središče?«, natančneje, »Zakaj središče kot *oko*?« postavi samo od sebe. Naše mnenje je, da takšno početje prinese novo redukcijo pojma Boga, saj ga zvede na en sam samcat *organ*.

Redukcija gre celo tako daleč, da se celotna stvarnost zvede na »tisto, kar je vsebovano v božji notranjosti«. Tako dobi stavek »Bog proizvaja svet kot zaznavo, ki jo sam zaznava, ki pa ji nič ne ustreza« grozljive razsežnosti, saj v luči takšnega branja to pravzaprav pomeni, da Bog pravzaprav ustvarja svet, ki se ga v zadnji instanci sploh ne zaveda – občutek, ki ga Arsičeva sicer mojstrsko ponazori z metaforo sobe z odprtimi vrati, skozi katera pa, po eni strani ne moremo nikdar vstopiti, saj smo že ves čas v njej, po drugi strani pa nikdar izstopiti, ker so tista točka, kjer se realnost neprestano spreminja, ne more pa biti zapopadena v njej.

Mi bomo, v želji da bi se ognili vrtincu, ki bi naš barklijanski svet naposled popeljal v večnost neobstoja (ali, v najboljšem primeru, halucinatornega obstoja), preverili tezo, ki Bogu še vedno dopušča središčno mesto znotraj univerzuma, vendar ga z vpeljavo razlikovanja med jezikovnimi igrami razširimo na »metaverzum«, skupek univerzumov (jezikovnih iger), ki jih »božja govorica« (emotivni jezik) povezuje med seboj v celoto (vseobsegajočo zavest ali duha).

Teorija emotivnega jezika je najbolj podrobno predstavljena prav v Berkeleyjevem *Alkifronu*.¹⁶ Že na začetku bomo postavili trditev, da Berkeleyjev Bog, kot ga slika v *Alkifronu*, ni *vsepričujoči gledalec*, čigar cilj je *svetu podeliti*

¹⁵ Lloyd za opis zavesti črpa pri Goswamiju, ki zavest opisuje kot tisto, ki: »Transcendira tako materijo kot duha /.../ Kontroveržno je, da zahodnjaški filozofi pripisujejo lastnosti zavesti – izkustvo in sposobnost izbire – duhu. To je izboljšal kvantni funkcionalizem, kjer je zavest definirana kot transcendenca tako materije kot duha.« (Goswami v: P. B. Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*; str. 247).

¹⁶ Sicer velja, da teorijo emotivnega jezika Berkeley prvič predstavi v *Principih*.

koherenco.¹⁷ Bolje, in posebej bolj v skladu s teorijo emotivnega jezika, je po našem mnenju vlogo in značaj Berkeleyjevega Boga razumeti kot vsepriučujočnost, ki nima funkcije pogleda, temveč funkcijo *vsebovanja*. Natančneje, Berkeleyjev Bog predstavlja nič več in nič manj kot *zavest*, v kateri je vse vsebovano.

Takšna interpretacija se seveda nanaša na pojmovanje problema znotraj jezika; in še vedno gre za problem neobstoja materije v Berkeleyjevi filozofiji, ki pa dobi skozi razlikovanje med jezikovnimi igrami novo razsežnost. Lloydovo razlikovanje med jezikovnimi igrami smo omenili že v prejšnjem razdelku, nismo pa omenili pomembne lastnosti jezikovne igre Ln, ki utegne osvetliti povezavo med jezikovnimi igrami in emotivnim jezikom. Da navezava jezikovnih iger na emotivni jezik kot ene od oblik simbolnega izražanja ni poljubna, nakazuje dejstvo, da »filozofski« jezik Ln na trenutke označi tudi kot »vizualni« jezik, s čemer želi izpostaviti njegovo lastnost, da opisuje tiste aspekte realnosti, ki jih recimo znanstveni jezik v svoji govorici ne more zajeti, za katere pa še vedno lahko rečemo, da »realno eksistirajo«:

246 »Zaznavne informacije »obstajajo« na vizualni ravni, medtem ko fizikalni predmeti »obstajajo« na način, ki je relativen jezikovni igri Ln, torej na fiktivni ravni... Vsa naša prepričanja se potemtakem v vizualnem jeziku Ln lahko izkažejo za napačna.«¹⁸

Skladno z Lloydovim razlikovanjem med jezikovnimi igrami, sledi, da moramo osnovne barklijanske pojme – *ideje kot objekte*, ko govorimo o materiji; ali *Boga*, ko govorimo o zavesti – razumeti skozi matrico jezika Ln, ki je izrazito filozofski jezik. Nujna konsekvenca, ki jo na tej točki lahko izpeljemo, pa je, da barklijanska metafizika potemtakem *ne* postavlja trditev o »dejanskem svetu«, kjer bi »dejanski svet« ustrežal fizikalnemu svetu v širšem smislu; kar pa spet ne pomeni, da s fizikalnim svetom nima nobenega opravka. Potrebno pa je, da se zavedamo, kdaj prestopimo mejo med »fizikalno« in »jezikovno« realnostjo, ki se med seboj prepletata do nerazločljivosti. Skozi prizmo jezikovnih iger se emotivni jezik približa *simbolu*, s katerim ga neprestano enačimo, saj želimo pokazati, da je emotivna teorija v barklijanski filozofiji ena izmed oblik simbolnega izražanja.

¹⁷ J. L. Borges poglavje *Novo spodbijanje časa*; v: *Druge raziskave*, prev. Pavel Fajdiga, založba Literatura (zbirka Labirint) 1995; str. 132.

¹⁸ Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*, str. 145

Simbolna narava emotivnega jezika je zelo blizu lastnostim, ki zaznamujejo *simbolni jezik* Ericha Fromma. Slednjega Fromm opiše kot »jezik, v katerem je zunanji svet simbol notranjega sveta, simbol naše duše in našega razuma.«¹⁹

Da je emotivni jezik blizu jeziku simbolov, nakazujejo še naslednje lastnosti, ki jih omenja Fromm v svoji knjigi: da se ga ni potrebno »naučiti«, da bi ga lahko razumeli; da ga pozna (in uporablja) človeštvo vseh kultur in v vseh časih.²⁰ Ni naključje, meni Fromm, da so si simboli, ki jih v svojih simbolnih jezikih uporabljajo različne kulture, izjemno podobni med seboj; razlog za podobnost naj bi bil ravno v emotivni naravi simbolnega jezika:

»/.../ Simboli, uporabljeni znotraj različnih kultur, so si med seboj izredno podobni, saj se vsi vračajo k začetnim senzornim, pa tudi emocionalnim izkustvom, ki si jih med seboj delijo vse kulture ...«²¹

Poleg tega, nadaljuje Fromm, je potrebno ločiti med *konvencionalnimi* – tj. v neki družbi oz. kulturi splošno sprejetimi simboli; *naključnimi* – ti so v pripovedih mitov in pravljič uporabljeni le v primeru, če so opremljeni z daljšo razlago njihovega simbolnega pomena; in *univerzalnimi* simboli. Od navedene trojice namreč samo *univerzalni simboli* vsebujejo *notranjo relacijo med simbolom in stvarjo, ki jo simbol predstavlja*.²²

Še ena pomembna lastnost, skupna tako simbolnemu kot emotivnemu jeziku, je, da je to specifični jezik *mitov, pravljič in sanj*. Kot takega pa ga lahko brez večjih težav povežemo z emotivnim jezikom, bolj natančno, z njegovim predmetom, s katerim se v *Alkifronu* ukvarja Berkeley.

Misteriji, ki jih skuša Berkeley v teoriji emotivnega jezika preučiti in predstaviti, so, skladno z njihovo »neizrekljivo« naravo, danes pogostejše označeni preprosto kot miti. Specifična narava simbolnega jezika in njegova nekompatibilnost z znanstvenim jezikom gotovo nista edina razloga za takšne oznake. Smo na točki, ko o emotivnem jeziku ne moremo več samo teoretizirati, ampak ga moramo »oživiti«. Do sedaj namreč še nismo podali niti enega primera, ki

¹⁹ Erich Fromm, *The Forgotten Language*, Grove Press, Inc., New York 1951; str. 12.

²⁰ E. Fromm, *op. cit.*, str. 18.

²¹ *Ibid.*, str. 18.

²² *Ibid.*, str. 15.

bi jasno nakazal, kakšne vrste »govorica« je po našem mnenju emotivni jezik. Ali ga je mogoče izraziti v stavku?

Prevzetno bi bilo misliti, da pred Berkeleyjevo omembo emotivnega jezika filozofija tega ni poznala. Berkeleyjevo vzporejanje s Platonom gotovo ni naključno – simbolično izražanje je obema skupno. Tudi moderna filozofija pozna različne oblike emotivnega izražanja – vzemimo za primer razvoj hermenevtike kot samostojne vede. Če pa bi se že želeli spustiti na semantično raven in bi zahtevali konkretne primere emotivnih stavkov v dokaz, pa bi izbrali slavni stavek Ludwiga Wittgensteina: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«²³

Stavek je posrečen primer, saj je v njem vpeto tudi naše razlikovanje med jezikovnimi igrami. Napačno bi bilo v stavku iskati napotek za zatekanje k nekakšni mistični izkušnji, kot ga včasih interpretirajo – stavek preprosto izraža osnovno maksimo emotivnega jezika, ki narekuje, da moramo za opis stvari, pri kateri odpove določen način opisovanja, poiskati drugačnega, njej ustreznega. In kako je z emotivnimi stavki pri Berkeleyju?

248

Poudarili smo že, da je območje povezave med emotivno teorijo jezika in božjim obstojem kot medijem, preko katerega se (najpogosteje) izraža, v Berkeleyjevem specifičnem pojmovanju misterijev. Po mnenju Davida Bermana kot ključnega interpreta, je vloga slednjih v tem, da »imajo majhno oziroma nikakršne kognitivne vsebine, kar pa ne odvrča od njihove pomenske uporabe«.²⁴

Ta opomba nas pripravi do tega, da resno razmislimo, ali je bil naš prikaz emotivnega stavka umesten, saj je očitno, da igra po Bermanu v emotivnem jeziku ključno vlogo kognitivna komponenta, oz. njen manko, na kar naš izbor primera emotivnega stavka ne nakazuje. S podobnega stališča Roomet Jakapi, odmevni kritik Bermanove interpretacije, napada Bermana prav v povezavi z emotivno komponento. Berman trdi, povzema avtor, da so misteriji v Berkeleyjevem *Alkifronu* izraženi v emotivnem jeziku, kar po njegovem mnenju zahteva razlikovanje med misteriji in govorjenjem (tudi teoretskim), ki se nanje

nanaša. Zanimivost kritike je, da najprej zahteva razlikovanje med jezikovnimi igrami, v naslednjem koraku pa se opire na Berkeleyjevo mnenje o misterijih, kjer ta pravi:

»To, da je človek na eni strani zlahka zmeden pri zadevah, ki se nanašajo na naravne in vidne stvari, hkrati pa bi, na drugi strani, bil tako kratkoviden in dogmatičen glede nevidnega sveta in njegovih misterijev, je zame popolnoma nesprejemljivo stališče, v nasprotju z vsemi pravili logike in zdravega razuma.«²⁵

Ta citat uporabi za dokazovanje, da je emotivno branje Berkeleyja napačno. Napačno pa se mu zdi v luči Bermanove podmene, po kateri je ena glavnih značilnosti emotivnega jezika, prvič, da je neinformativen; in drugič, da izzove določena pozitivna čustva. Jakapi zanika konsistentnost razlaganja misterijev, ki jih v *Alkifronu* obravnava Berkeley kot primere emotivnega izražanja – kar počne Berman – saj meni, da Berkeley »razlikuje med »skrivnostmi nebes« in doktrinami, ki se nanje nanašajo.«²⁶

Zato je po njegovem mnenju Bermanovo prepričanje, da Berkeley zvede misterije na stavke emotivne narave, zavajajoče.

249

Tu je potrebno eksplicirati, kaj Jakapi razume pod stavki emotivne narave; razhajanje z Bermanom je, med drugim, tudi posledica tega, da slednji ne postavlja razlik med stavki, ki izražajo emocije, in emotivnimi stavki o misterijih (ki so takšni, da vzbujajo pozitivna čustva, oziroma je pozitivno usmerjeno delovanje – posledica teh čustev)²⁷ – kot Jakapi to zahteva.

Zakaj Jakapi zahteva to delitev? Kot pravilno ugotavlja, je Berkeleyjeva teorija emotivnega jezika teorija o učinkih vere v misterije, ne teorija o izrazih oziroma mnenjih o misterijih. Toda kje najde podmeno za očitek, da Berman tega ne

²⁵ Roomet Jakapi, »Emotive reasoning and christian mysteries in Berkeley's Alciphron«; v: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, num. 3; August 2002; str. 405.

²⁶ Roomet Jakapi, *op. cit.*, str. 408.

²⁷ Kot primer Jakapi navaja Berkeleyev odlomek: »Človekova vera v izvirni greh lahko v njegovem duhu proizvede zdrav občutek njegove lastne manjvrednosti in veličine njegovega Odrešenika, kar je podlaga dobrih navad, iz česar izhajajo dobra dela /.../ Kadar pa isti človek v sebi proizvede iskreno vero v prihodnjo Državo, pa čeprav gre za misterij /.../ bo zaradi krepostnosti te vrline obvarovan pred tem, da bi zašel v greh.« (Jakapi, »Emotive reasoning and christian mysteries in Berkeley's Alciphron«; str. 301.)

²³ Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*; prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga Ljubljana 1976; str. 167.

²⁴ David Berman, *George Berkeley, Idealism and the Man*; Clarendon Press Oxford 1996; str. 159.

ločuje? Po njegovem mnenju je glavna Bermanova napaka, da iz njegovega načina branja Berkeleyja sledi:

- 1) da je tako teološko kot katerokoli drugo govorjenje o misterijih emotivne narave,
- 2) da vera v resničnost prve predpostavke zahteva ločitev med kognitivno in emotivno teologijo, za kar naj v *Alkifronu* ne bi bilo ustrezne podlage.

Berman je dejansko verjel v resničnost prve premise; kar smo skušali ponazoriti tudi s tem, da smo iskali vzporednice med emotivno teorijo jezika in simbolnim jezikom. Zdaj se moramo vprašati, ali je druga premisa res njena nujna implikacija, kot meni Jakapi. Dovolj jasno razvidno je, da slednji tako zaključuje na podlagi prepričanja, da Berman s svojim stavkom o misterijih, ki vsebujejo »malo ali nikakršne kognitivne vrednosti«, zahteva delitev med stavki, ki izražajo »običajne« emocije, in stavki, ki izražajo misterije, ki pa je v praksi nikdar ne izvede – kar je pravzaprav Jakapijev očitek. Njegova napaka v branju je, kot bomo videli, dvojna.

250 Prvič, Berman s poudarjanjem majhne kognitivne vrednosti misterijev poudarja simbolno naravo jezika, v katerem so izraženi; z drugimi besedami, natančno se umešča na raven filozofske, ne znanstvene jezikovne igre. Stavke emocij tipa »Pojdi ven!« lahko znanstveno proučujemo; stavke, ki izražajo misterije, ne moremo, oz. naj jih ne bi, saj gre po eni strani za opis nečesa neizrekljivega; na drugi strani pa gre za opis nečesa, katerega vrednost je izključno emotivne narave. To pomeni, če se zopet navežemo na naš primer emotivnega stavka, da morajo obstajati drugi načini opisovanja takšnih stavkov, kjer je kognitivna komponenta sicer prisotna, vendar na ne nujno logično-lingvističen način. Pomeni zgolj to, da vedenje, ki za njimi stoji, pod nobenim pogojem ne more biti ne izraženo, kaj šele zapopadeno na kognitiven (beri logičen) način. Problem kognitivne komponente znotraj emotivnega jezika bi si veljalo na tej točki ogledati od bliže, da se izognemo morebitnim nerazumevanjem.

Zelo verjeten in zelo smiseln ugovor proti podanemu orisu emotivnega jezika bi bil takšen, ki bi zagovarjal stališče, da je nemogoče ločevati med kognitivno in emotivno komponento znotraj jezika, oziroma izločiti zadnjo – kot to na videz stori Berman. Pravimo na videz, kajti pokazali bomo, da je razlikovanje med kognitivno in emotivno komponento znotraj jezika lahko analogno razumljeno kot razlikovanje med duhom in materijo v domeni metafizike.

Na tej točki bomo ponudili konkreten primer emotivnega izražanja, ki ga tukaj zagovarjamo, saj je jasno, da se na ravni emotivnega stavka razlikujemo tudi od Bermiana, katerega uvid v naravo emotivnega jezika se nam sicer zdi točen. Vendar pa potrebuje kognitivna komponenta, ki povzroča pri razumevanju teorije emotivnega jezika največ preglavic, jasnejšo utemeljitev.

Primer emotivne govorice, ki ga tukaj uvajamo, je film, in sicer iz dveh razlogov:

- 1) ker je to umetniška zvrst, ki poleg jezikovnega vključuje še druge načine sporočanja/opisovanja, in poleg govornega vključuje tudi ostala čutila (vid, sluh) – kar je bistveno za umestitev kognitivne komponente;
- 2) ker specifična problematika, ki jo film obravnava, poleg emotivnega izražanja vključuje tudi barklijansko razmerje med duhom in materijo – kar naredi film kot medij še privlačnejši za ponazoritev emotivnega jezika kot mosta med različnimi jezikovnimi igrami.

Film ustreza »vizualni« jezikovni igri Ln, vendar so, kot bomo videli, v njem prisotni tudi elementi tako znanstvenega jezika Lp, kot tudi druge komponente – na primer hermenevitična. Neprestano poudarjamo, da moramo biti pozorni, kdaj se nahajamo v filozofski in kdaj v znanstveni jezikovni igri, in definirati »realnost« skladno s tem. Potemtakem velja, da moramo takrat, ko se nahajamo znotraj jezikovne igre, Ln, »materialno realnost« tudi definirati na drugačen način. Primer, ki si ga bomo izbrali za definicijo »materije« v tej jezikovni igri, je film; da pa bomo poudarili povezavo med jezikovno igro in emotivnim jezikom, naj bo to »pravljichen film«, ki govori o posmrtnem življenju.

Spremljamo življenje štiričlanske družine: Annie, uveljavljena umetnica in njen mož Chris, zdravnik, v prometni nesreči izgubita svoja otroka, Mary in Iana. Po štirih letih, ko vse kaže, da sta prebolela težko izgubo in sta videti srečen par, pa tudi Chris umre v prometni nesreči. Začne se njegovo potovanje v onostranstvo in spoprijemanje s spremembami v izkustvu realnosti in sebe, ki jih prinese smrt. Ker nam film služi kot prikaz definicije realnega znotraj matrice emotivnega jezika, se bomo sprehodili skozi tiste odlomke, ki osvetljujejo to problematiko; seveda tudi v povezavi z ostalimi elementi barklijanske metafizike, o katerih tu razpravljamo.

3. »Življenje po življenju«²⁸ ali redefinicija duha in materije

Začnimo našo analizo s primerom, kako Chris doživlja posmrtno resničnost. Po smrti stopi Chris v svet, ki je tridimenzionalna umetniška oljna slika njegove žene; natančneje tista, ki je alegorična slika kraja, kjer sta se prvič srečala. To je sedaj njegov svet, ki pa ga v začetku ni zmožen dojemati kot resničnost; namesto tega sebe kot umrlega postavi za lik v sliki svoje žene; kot »duša« (pojem, ki je zanj še vedno na nek način – za časa življenja je bil nevrokirurg – fiktiven) živi v fiktivnem svetu slike. »Realno« v začetku dojema tako, da je vse, česar se dotika, iz barve; za seboj pušča sled barve, kamorkoli stopi – dokler ga njegov vodnik, ki mu pomaga dojeti, da je umrl in da torej realnost ne more biti več tisto, kar je bila za časa življenja, ne opomni:

»Ti sam ustvarjaš vse to. Veš, na začetku smo vsi precej zmedeni. Zato se vidimo v krajih, kjer se počutimo varno in udobno. Vsi gradimo svojo lastno realnost, Chris. Toda ti si prvi, za kogar vem, ki pri tem uporablja pravo barvo.«

252 Poleg tega Chris opazi, da je v dozdevni »sliki« veliko stvari, ki jih njegova žena ni risala vanjo. Ko se poigra in »oživi« eno izmed njih in se Albert (ki je pravzaprav njegov umrli sin, ki si je nadel podobo prijatelja iz časa Chrisovega življenja) v njegovo igro vmeša, mu s tem poda prvo zakonitost nove resničnosti: »Vsak duh ima moč nad ustvarjanjem in spreminjanjem resničnosti, tako svoje lastne kot tudi resničnosti drugih duhov.«

Vendar zaenkrat to spoznanje zanj še ni dovolj. Kaj pa bi Chris lahko storil? Lahko bi si ustvaril popolnoma nov in drugačen svet, ki ne bi bil svet tridimenzionalne oljne slike. Kljub temu se še vedno obnaša, kot da bi bil »ujet« v sliko svoje žene.

Prvi kazalec, da utegne biti vse skupaj kaj več kot zgolj »spomin v možganih«, je za Chrisa pojav vijoličnega drevesa, ki se pojavi kot »nadaljevanje« pokrajine, v katero je junak ujet. Posebej zanimiv in seveda relevanten za prikaz preskoka med jezikovnimi igrami je paralelen prikaz nastajanja drevesa (ko ga Annie medtem na drugem, »realnem« svetu slika na novo platno, ki ga namerava priključiti sliki kraja, kjer sta se prvič srečala²⁹), in njegovega »vznika«

v Chrisovem svetu. Preskok je prikazan tako, da med časom slikanja drevesa in njegovo pojavo v Chrisovem svetu mine en dan. Čeprav je dvom, ali je to »resnično«, še vedno močan, pa se razblini v trenutku, ko Annie v afektu psihične potrnosti uniči novonastalo sliko. Uničenje se v vseh svojih korakih manifestira v Chrisovem svetu; poleg manifestacije pa le-ta doživi direktno čustveno izkušnjo, da začuti bolečino svoje žene, kot bi bila njegova lastna. Na tej točki začne dvom o tem, da je zares mrtev, pa vendarle na nek način še vedno »obstaja«, kopneti.

Kolikor bralcu navezava primera na barklijansko filozofijo ni dovolj očitna, naj spomnimo, da tudi Berkeley razlikuje med materijo in duhom na »abstraktni«, jezikovni ravni, prav na področju emotivnega jezika. Tako Berman ob proučevanju dejanskega pomena besede materija ugotavlja, da »je dejanski pomen besede materija emotivne narave: ljudi prisili, da delujejo na način, kot da je vzrok njihovih občutkov materialen, ne pa duhoven«.³⁰

Tako kot tudi junaka v našem filmu dogajanje v »sliki« prisili, da pomisli na isto stvar – da sedaj, po smrti, morda obstaja na drugačen način. Toda od trditve »To, kar sem za časa življenja dojemal kot sliko, se sedaj kaže kot 'realno'« do trditve »Vsak duh (človekov jaz) ima moč ustvarjati in spreminjati resničnost, tako svojo kot drugih« mora naš junak redefinirati še koncept sebstva in njegovega vpliva na materialno realnost.

Chris se nahaja v situaciji, ko »realnosti« zunaj sebe ne more več obravnavati kot fikcijo. Pritrditi mora prvi trditvi. Toda strinjanju z drugo trditvijo se še vedno lahko ogne – saj se mu vprašanje »Kateri del mene je potemtakem tukaj?« ponuja samo od sebe. In če bo ugotovil, da ne more reči, da je v tej resničnosti njegov »jaz«, duša ali duh, ali lahko potem kljub vsemu vse skupaj jemlje kot fikcijo? Poglejmo si, kako so ta vprašanja analizirana v filmu. Potem, ko se je vsaj deloma sprijaznil, da je mogoče v novi realnosti hoditi tudi po vodi (deloma, saj namesto po vodni gladini napol hodi napol plava nekaj metrov pod vodo za svojim vodnikom, sicer brez strahu pred utopitvijo), skuša v dialogu zgrabiti tisti del sebe, ki se mu vse to dogaja:

noče sprejeti dejstva, da je umrl. Tako postane to primer emotivnega izražanja, saj lahko rečemo, da Chris ohranja povezavo z ženo in staro realnostjo, ker z emotivnim jezikom novo realnost 'polni' s staro vsebino.

³⁰ David Berman, *George Berkeley, Idealism and the man*; Clarendon Press, Oxford 1996, str. 136.

²⁸ *What dreams may come*, Polygram, 1998

²⁹ Kar Annie počne v ateljeju, se zaradi njune 'povezave' odraža v Chrisovem svetu, a le dokler on

Chris: »Ali sem zares tukaj?«

Albert: »Kaj misliš s 'ti'? Ali si 'ti' tvoja roka ali noga?«

Chris: »Deloma.«

Albert: »Res? Če bi izgubil vse svoje prste, bi še vedno bil 'ti'?«

Chris: »Še vedno bi bil 'jaz'«.

Albert: »Kaj je torej 'jaz'?«

Chris: »Naši možgani, najbrž.«

Albert: »Možgani? Tvoji možgani so del tvojega telesa. Tako kot nohti na rokah. Ali srce. Zakaj so možgani tisti del, ki si 'ti'?«

Chris: »Ker je v moji glavi glas, ki misli, ki čuti, ki se zaveda, da obstajam«

Albert: »Torej: če se zavedaš, da obstajaš, potem pač obstajaš.«

To je naslednja zakonitost, ki jo mora doumeti, če se želi počutiti domače v tem novem svetu: *zavest* (in ne deli telesa, kjer naj bi se nahajala) je *pogoj bivanja*. Toda v Chrisovem svetu barva izgine šele, ko je ne potrebuje več – ko spozna in sprejme moč duha nad materijo, ki izhaja iz tega, da duh je materija. Karkoli pomisli ali dojame *skozi oz. z emotivnim jezikom*, postane resnično ter se manifestira okoli njega kot reprezentacija in hkrati kot objekt – po njegovi želji.

Potem ko se sprijazni z *mislijo*, da vidimo stvari na določen način, ker naše dožemanje omejuje naša sposobnost uporabe emotivnega jezika, spozna naslednjo zakonitost filmske realnosti, ki pravi, da je *misel resnična*. Tedaj sprejme domnevo, da je *materija iluzija* kot kaj več kot zgolj ironijo. V filmu je moment preskoka med vizualnim jezikom opisa realnosti, ki ustreza svetu kot »sliki«, kjer junak pušča barvo za seboj, in »fizikalno-realnim« jezikom prikazan v kadru, ko mora Chris, potem ko je »doumel« sam, z močjo lastnega duha, do tedaj napol fiktivno realnost dokončno »upredmetiti«.

Naloga je videti preprosta: Albert mu ponudi (domnevno) skodelico kave, ki pa je za Chrisa še vedno barva. Čeprav pristane na to, da si je do tega trenutka svoj »jaz« napačno razlagal, sedaj še vedno ne ve, kako naj si »predstavlja« zavest. Albert mu pomaga s primerom: »Predstavljaš si, ta trenutek si v svoji hiši.« (Prizor se resnično dogaja v 'sanjski hišici' Chrisa in njegove žene, ki je tudi v sliki.) »Si v hiši, kar ne pomeni, da si hiša. Če se le-ta sesuje, še vedno lahko vstaneš in odkorakaš stran.«

Emotivno sporočilo (ob čemer moramo upoštevati tudi Chrisovo nezmožnost, da bi barva v njegovi skodelici »postala« kava, in Albertovo uživanje ob *njegovi* kavi) se nanaša na odnos duh-materija oziroma prehajanje duha v materijo. »Hiša« ustreza telesu, možganom, od koder naš »jaz« komunicira z nami, pa vendar: tudi ko se hiša podre – to se pravi, ko umremo, še vedno obstaja delček, ki nam daje občutek, da tisto, kar smo prej imeli za »jaz«, biva še naprej. In to, kar ostane, je zavest.

Kljub temu da je sporočilo »dojel«, Chris še vedno ne more popiti svoje kave! Maksime »duh je materija« ne more sprejeti vse do trenutka, ko mu Albert s simbolično gesto (z roko »zariše« v steno luknjo, ki ponazarja Chrisov boj med doživljenjskimi predstavami o svetu in novimi spoznanji, na podlagi katerih mora redefinirati svoje koncepte) – in ko zid odrine stran, skozi odprtino zazija narava v vsej svoji »resnični« lepoti. Barva končno izgine. Albert se obrne k osuplemu Chrisu z besedami: »Misel je resnična. Fizično je iluzija. Ironično, ne?«

Od tu naprej se Chris polagoma uči, kaj vse zmore njegov »duh« (telo ima le zato, ker mu je tako pač všeč) s pomočjo zavesti: leteti, spreminjati realnost, priklicati ljudi (svoja umrla otroka, ki pa še vedno »obstajata« in raziskujeta *zavest* ter življenje), v svoj solipsistični univerzum, kjer je moč misli most med svetovi različnih duš; in nenazadnje vzpostaviti vez s svojo ženo. Njegova čustva in njegove misli se izražajo v njegovi resničnosti: ob novici, da žene, ki je storila samomor, ne bo videl, ker je prekršila »naravni zakon« življenja, nevihta ponazarja njegov notranji boj.

Zavedajoč se moči duha nad materijo (torej tudi nad naravnimi zakoni) se odpravi na potovanje do Pekla in nazaj, da bi rešil svojo ženo. Spomini nanjo pa so prevodniki, ki Chrisu in sledniku pomagajo, da ženo najde. Predstavitev narave duha je v zgodbi najmočnejše prikazana v prikazu realnosti, v kateri se

po samomoru znajde njegova žena Annie. V »Peklu« ne pristane zato, ker bi Bog tako hotel, temveč zato, ker je njen duh prešibak, da bi dojel, da je sploh storila samomor. Svet, v katerem živi po smrti, je tako labilni svet psiholoških travm, ki jih je doživljala že po smrti svojih otrok, dokončno pa se jim je »prepustila« po moževi smrti.

V njenem svetu je prikazano simbolično sporočilo Wittgensteinovega emotivnega stavka: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta.«³¹ V filmu je nazorno prikazano, kako Annie, ki zase ne najde lepih besed, doživlja »novo« realnost. Kljub temu da se v svojih mazohističnih igrar vedno dojema kot žrtev, počne vse samo zato, ker se ni bila sposobna soočiti z občutkom krivde, ki ga je čutila po smrti svojih otrok.

Če ne prej, tu Chris, potem ko je sam okusil vse lepote Raja, spozna resnično moč duha nad realnostjo. Gledati mora namreč ljubljeno ženo, kako se muči v svojem propadajočem svetu, brez upanja, celo brez želje, da bo kdaj drugače. Moč (njegovega) duha, oziroma njegove vere vanjo kot dobrega človeka, in v ljubezen, ki ju je povezovala, sta ključna razloga, da se Annie spomni prizora iz svojega življenja, v bolnišnici za duševno bolne. Tja jo je prignala njena labilna narava, ko se ji je po smrti otrok podrl svet; Chris pa ji je, ko je videl, da ji njegovi obiski škodujejo, saj jo neprestano opominjajo, da »ni bila dobra mati«, ponudil ločitev, če se odloči vzeti življenje v svoje roke. Toda šele opravičilo, da v resnici ni razumel njene reakcije po nesreči in ji kot tak ni mogel nuditi podpore, da bi prebrodila krizo, ji je povrnila izgubljeno dostojanstvo, ki jo je degradiralo na »stroj za proizvodnjo otrok« – in tako je po tragičnem dogodku izgubila svojo funkcijo.

Zgodba se zaključi s srečnim koncem: oba zakonca se nazadnje znajdeti v Raju, a se odločita za novo življenje – nov poskus; spet skupaj.

V skladu s teorijo emotivnega jezika in seveda v skladu z razlikovanjem med jezikovnimi igrami moramo – prav tako kot je prikazano tudi v naši zgodbi – predpostaviti obstoj neke realnosti, ki se, po eni strani nahaja nad vsemi jezikovnimi igrami, poleg tega pa je še nespremenljiva, a hkrati tudi opisljiva. To pa je ravno tista realnost, za katero v tem sestavku trdimo, da je vseskozi

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*; prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976; str. 131.

prisotna v barklijanski metafiziki in zavzema v njej osrednje mesto, središče barklijanskega univerzuma: Bog. Spet smo se vrnil k središču – ne glede na to, ali znotraj Berkeleyjeve metafizike govorimo o jeziku, duhu, ali materiji, vedno se navsezadnje vračamo k Bogu kot središčni točki, iz katere na nek način vse izhaja in v katero se vse vrača. Kot tak Berkeleyjev Bog ni več neka imanenca, ki vse opazuje in nadzoruje, temveč, preprosteje, zavest, v kateri se vse, kar je v njej prisotno, odvija v skladu s sebi lastno naravo, a še vedno v skladu z nekimi univerzalnimi zakoni, ki veljajo v vsaki točki tega multiverzuma, brezmejnosti solipsističnih univerzumov, ki pa so s skrivnostnimi nitmi univerzalnih zakonov povezani v celoto. Berkeleyjevo doživljanje Boga, kot smo ga predstavili tu, še najbolj spominja na današnje izkustvo konvergence. Pod tem pojmom moderni filozofi, ki se trudijo na novo definirati pojma materije in duha, razumejo izkustvo ponotranjenosti intimnega odnosa med subjektom in objektom, materijo in energijo. Izkustvo konvergence ne priznava več ločenosti med njimi, temveč jih želi opisati in razumeti kot dve strani istega kovanca. Dejstvo, da se pri tem ločijo od Berkeleyja, namesto da bi se nanj naslonili, pa je lahko za nas kvečjemu kazalec, da ga niso povsem razumeli. Njegovih nazorov namreč niso jemali kot napačne, temveč zgolj neprepričljive.³² In vendar vidimo, če si kot primer izkustva konvergence ogledamo spodnji citat, nemalo podobnosti med tem izkustvom in metaforičnimi opisi emotivnega jezika barklijanskega tipa, ki smo ga skušali predstaviti tukaj:

»Konvergenca vseh oblik realnosti vlada nad možno izpolnitvijo samozavedanja – ne osamljenega, odtujenega sebstva, temveč prej participacije v življenjskem procesu z drugimi življenji in drugimi oblikami življenja. Konvergenca je kozmična sila in utegne imeti osvobajajočo moč, ki človeku dopušča, da postaja to, kar je, zmožen svobode, pravice, ljubezni. Tako človek izkuša pomen milosti.«³³

Kar je bilo v začetku videti zgolj kot predstavitev ene izmed morda manj znanih Berkeleyjevih knjig, se je polagoma sprevrglo v nekakšno hermenevitično branje, ki skuša osvetliti najbolj skrivnostne misli tega filozofa; jih umestiti v čas, opozoriti na njihovo povezanost s tradicijo in jim povrniti aktualnost.

³² Kot nakazuje opomba urednice Ruth Nanda Anshen knjižne zbirke *Convergence*, kjer pravi: »Materije ni mogoče pretvoriti v energijo zgolj tako, da jo zvedenimo. Nazori škofa Berkeleyja ne dovoljujejo zavrnitve, toda kljub temu niso prepričljivi. Z materijo se je, kajpada, nekaj zgodilo ...« v: N. Chomsky, *Znanje jezika: O naravi, izvoru in rabi jezika*; prev. Božidar Kante, Mladinska knjiga Ljubljana, 1989; Uvod, str. VI.

³³ *Ibid.*

Alkifrona smo najprej opisali kot knjigo, ki predstavlja nazore deistične filozofije in z njimi polemizira; na tej ravni je tudi njen največji doprinos segel zgolj do meja nekakšne apologije krščanstva. Ko pa se kot osrednja tema *Alkifrona* razkrije Berkeleyjeva teorija emotivnega jezika, katere predmet so sicer res krščanski misteriji in njihovo razlaganje, tedaj knjiga prestopi mejo apologetike ravno s poudarjanjem mitološke narave le-teh.

Emotivno govorico smo od te točke naprej skušali brati na nov, inovativen način. Na eni strani smo želeli ohraniti njeno koherenco s preteklostjo, hkrati pa smo iskali pozabljeno, a še vedno aktualno prihodnost govorice, ki bi jo brez prevelikega pretiravanja lahko označili za »govorico narave«; nenazadnje za »govorico Boga«.

Če emotivno teorijo jezika razumemo na ta način, se Berkeleyjev *Alkifron* razkrije kot delo, v katerem se avtor pogovarja s svojim Stvarnikom in skuša osmisлити svojo preteklost, sedanjost, in se vpraša, kaj se utegne s človekom zgoditi v prihodnje, če bo – pod vplivom »modernih« deističnih nazorov – pozabil na svojo sposobnost slišati in uporabljati to edinstveno govorico. Tak »pogovor« posameznika s samim seboj oziroma z Bogom smo skušali prikazati skozi film, ki nam je predstavljal primer aktualizacije emotivne govorice, o kateri je mnogo vedel povedati že Berkeley; učinki, lastni sodobni tehnologiji, pa po našem mnenju dovolj dobro ponazorijo vtise, ki so se skozi stoletja filozofom in mistikom izmikali kljub poskusom, da bi jih ujeli v pesonifikaciji in mistifikaciji narave.

Izrazi Wittgensteinovega tipa, ki zagovarjajo neizrekljivost mističnega, danes niso več »moderni«. Ljudje se v svojem nanašanju na čutno zaznavo odvrčajo od notranjega izkustva s seboj in naravo – torej tudi od tipa govorice, ki smo jo skušali predstaviti tukaj. Manko, praznino, ki je posledica tega odvrčanja, pa čutimo vsi. Ali je krivda za to odvrnitev in »emotivno okornost« človeštva« na strani tehnologije, se lahko izkaže za ne tako enostransko in enostavno vprašanje. Kakorkoli, dejstvo ostaja: povratak k emocijam in emotivnemu izražanju zahteva vključevanje tehnologije ne glede na njeno vlogo pri prvotni odvratitvi. Preprosto zato, ker smo od trenutka, ko smo ji dovolili vstopiti v naša življenja, sebe in naše dožemanje napravili odvisne od njenih pridobitev.

Vse kaže, da gre za zgodbo, ki se ponovi skoraj v vsakem stoletju človeške zgodovine. V Berkeleyjevem času je šlo za povratak človeka k Bogu, za iskanje

izgubljene božje govorice. Danes gre tudi za govorico, ki je ne govore več mnogi, najdemo pa jo – paradoksalno – le še v pravljičah in filmih. Pozabljamo pa, da je njena moč v tem da nas, navsezadnje, »naredi človeške«.

LITERATURA:

- Branka Arsić :*Pogled i subjektivnost: Neki aspekti Barklijeve teorije viđenja*; založba Časopis Beogradski kurg, Beograd, 2000.
- George Berkeley: v: A. A. Luce, T. E. Jessop (ur), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, Volume Three Alciphron or The Minute Philosophy*, Thomas Nelson and Sons, New York 1950.
- J. L. Borges: *Druge raziskave*, poglavje *Novo spodbijanje časa*; prev. Pavel Fajdiga, založba Literatura (zbirka Labirint) 1995.
- David Berman: *George Berkeley, Idealism and the man*; Clarendon Press, Oxford 1996.
- N. Chomsky: *Znanje jezika: O naravi izvora in rabi jezika*; prev. Božidar Kante, Mladinska knjiga Ljubljana, 1989.
- Erich Fromm: *The Forgotten Language*, Grove Press, Inc., New York 1951.
- Roomet Jakapi: »Emotive reasoning and christian mysteries in Berkeley's Alciphron«; v: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, num. 3; August 2002.
- Peter B. Lloyd: *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*; Ursa Software 1999.
- Ludwig Wittgenstein: *Logično filozofski traktat*; prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976.
- What dreams may come*, Polygram, 1998

Aleš Košar

FRIEDRICH HÖLDERLIN IN SEDANJA SVETOVNA DOBA

Martin Heidegger je 14. julija leta 1959 v Stuttgartu, pred predavanjem *Hölderlinova zemlja in nebo* pripomnil: »Vprašanje, ali Hölderlin pripada filologom ali filozofom, je postalo razvpito.« Na to vpraševanje je odgovoril: »Ne pripada ne enim ne drugim, pa tudi obojim ne. Ta ali – ali ne upošteva, kakor koli se že odločimo, merodajnega stanja. Kako to? Ne terja jasnosti to, komu od nas pripada [*gehöre*] Hölderlin, temveč edinole, ali mi v sedanji svetovni dobi zmoremo biti poslušni Hölderlinovi pesmi [*dem Gedicht Hölderlins zu gehören*].«¹

261

Navedek v grobem povzema naše nadaljnje gibanje, kolikor bomo primerjali naznačeno sovisje. Najprej se moramo usmeriti na predpostavko, da nam je že jasno, za kaj pri tem sploh gre. Reklo »... ali Hölderlin pripada filologom ali filozofom« – če sporni ali – ali in njegovo »razvpitost« zaenkrat pustimo ob strani – se navezuje na ukvarjanje s Hölderlinom v minulem stoletju. Za razliko od 19. stoletja, ki je na pesnika pozabilo, je po Hellingrathovem² »odkritju«, iz časa prve svetovne vojne, po prvi kritično-historični izdaji zbranih del, nastopil pravi interpretacijski vihar, zato »znanstvene, populistične in polznanstvene

¹ Martin Heidegger, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana 2001, str. 139.

² Prim. Nova revija 216/217 (2000), str. 198, op. št. 3.

literature»³ ne preštevamo več v tisočih, ampak desetstisočih naslovov.⁴ Vseeno pa nam to zadeve ne olajšuje, ravno nasprotno. Zaradi lastne potrebe po »znanstvenosti« smo primorani prebijati se skozi skoraj nepregledno blodnjavo najrazličnejših pogledov – verjetno ni filozofske smeri ali svetovnega nazora, ki ne bi podal svojega videnja, svojega mnenja o avtorju, njegovem opusu ali vsaj življenjski zgodbi. V grobem bi lahko recepcijo Hölderlinovih del razdelili na filološko, dialektično, hermenevtično, biografsko, religiološko in psihološko smer.⁵

S tem pa nismo prestopili okvira navedenega Heideggrovega povzemanja vprašanja: »... ali Hölderlin pripada filologom ali filozofom.« Dialektično, hermenevtično, biografsko, religiološko in psihološko, vzeto v širokem, morda kar najširšem smislu, lahko – v skladu s splošnimi pojmi – uvrstimo pod filozofski pristop.

Kako pa, da pri tem nikjer nismo omenili literarne vede? Kje je njeno mesto? Ne pripada Hölderlin v prvi vrsti »germanistiki«, literarni zgodovini, zgodovini književnosti? Ukvarjanje s pesniki in pesništvom je njena stvar, ne?

262

Zato je morda najbolje, da nemudoma preskočimo k vprašanju, ki ga je Heidegger v *Züriškem seminarju* zastavil Bedi Allemannu:⁶ »Kje sta zares zadnji temelj in nujnost literarno-historičnega raziskovanja pesništva? – V čem je smisel tega? To bi Vas rad vprašal!«⁷

V čem je torej smisel literarne vede? Zakaj smo jo preskočili? Ne bomo preveč razburili akademske srenje in si nakopali njen prezir, če vprašanje zastavljamo tako neposredno? Verjetno bi se nam godilo še slabše, če bi nanj v isti sapi poskušali odgovoriti. Ali pa se nejevolja zbudi zato, ker sprašujemo po tem, česar sploh ne bi smeli vprašati – ni »zadnji temelj in nujnost literarno-histo-

³ Adolf Grolman, Die gegenwärtige Lage der Hölderlinliteratur. Eine Problem- und Literaturschau (1920–1925). V: DVj (IV) 1926, str. 564–594.

⁴ Prim. Internationale Hölderlin-Bibliographie. 1. (1804–1983) Izd. M. Kohler, 1985. 2. (1984–1988) Izd. W. P. Sohnle, M. Schütz, 1991.

⁵ Letos je izšlo delo, ki obravnava to tematiko: Thomas Roberg (izd.): Friedrich Hölderlin, Neue Wege der Forschung.

⁶ Prim. Nova revija 213/214 (2000) str. 179–195 in Nova revija 216/217 (2000), str. 174–195.

⁷ Martin Heidegger, *Zürcher Seminar*. V: *Seminare* (1951 – 1973), *Zürcher Seminar* (6. novembra 1951); 15. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni, 1986, str. 423–439. Prim. *Phainomena* 9/10 (1994), str. 96–107. Prevedel Tine Hribar.

ričnega raziskovanja pesništva« ravno to raziskovanje samo? In smisel raziskovanja znanost kot raziskovanje smisla? Kaj nam tak odgovor pove o literarni vedi, pa tudi o nas samih, ki ga tako željno pričakujemo, da vemo zanj že vnaprej? Zaenkrat recimo zgolj to, da nam je jasno padlo v oči sovisje, da naj bi bila znanstvenost zadnji cilj in smoter, oz. smisel znanstvenega ukvarjanja z pesništvom.

Heidegger predvidi tak odgovor in opozarja: »Ne smemo zaiti v nevarnost, da bi rekli: znanost. To, kar najde znanost, je pravilno. Toda pravilno še ni resnično. Pravilno je le to, kar ustreza vnaprejšnjemu zasnutku predmetnega področja in njegovi govorici.«⁸ Temu se bomo poskušali približati, poskušali si bomo ogledati »vnaprejšnji zasnutek predmetnega področja«, v našem primeru literarne vede, ki smo jo zaenkrat uvrstili na nikogaršnjo zemljo med filologijo in filozofijo. Zato tudi ne smemo pozabiti zanke znanstvenosti, ki nam krati dih.

Ali niso taka razglabljanja vse preveč abstraktna in že kar sama po sebi kličejo po primerih? Od kod prihaja, da moramo to, kar mislimo, vselej ponazarjati s »primeri« – kaj pomeni, da se v razumevanje pravzaprav ne moremo in nočemo spustiti, dokler pred sabo nimamo »primerkov«, »eksemplov«, na katerih naj bi se naši sklepi utelešali in s katerih ga lahko razbiramo, odčitujemo?

263

Kot tak »primer« bomo navedli Hölderlinovo pesnitev v prevodu Nika Grafenauerja, ki ima največ zaslug, da je Hölderlin več kot dvesto let po svojem rojstvu spregovoril v slovenskem jeziku. Pesnitev nima naslova, citiramo jo po začetku prve kitice. Glasi se *V ljubki modrini ...*⁹

Vseeno je njena zgodovina precej nenavadna, za naše potrebe zato zelo zaželen. Začne se takole: najdemo jo v Waiblingerjevem¹⁰ romanu *Phaeton*, ki je izšel leta 1823. Pripisana je njegovemu junaku, kiparju *Phaetonu*. Prikazala naj bi razrvano stanje njegovega zablodelega duha. Waiblinger naj bi jo le *prepisal* iz »njegovih papirjev«. Ohranil se je *zapis* iz Waiblingerjevega dnevnika (3. 6. 1822), v katerem Waiblinger natančneje popisuje, kako mu je sploh prišla v roke:

⁸ Ibid.

⁹ Pesnitev je bila deloma prevedena v Heideggrovem spisu *Pesniško domuje človek*, Nova revija 50/51 (1986), str. 949–956, ki sta ga podpisala N. Grafenauer in T. Hribar, v celoti pa v Novi reviji št. 190/191/192 (1998), str. 132–133, kjer jo je prevedel Niko Grafenauer.

¹⁰ Prim. Nova revija 216/217 (2000), str. 198, op. št. 2.

»[Hölderlin] je popisal ves papir, ki ga je lahko dobil, z grozljivim nesmisлом, ki pa kdaj pa kdaj dobi neskončno nenavadni dozdevni smisel. Dobil sem zvitek takšnih papirjev in naletel na metrično popolnoma pravilne kitice brez kakršnega koli smisla. Izprosil sem si tako polo. Nenavadno je, da je napisana po Pindarjevem vzoru: namreč – ves čas govori o trpljenju, kadar je razumljiv pa o Ojdipu, Grčiji.«¹¹

Že tu se zarisuje problem, ki nam bo pomagal izrisati »predzasnutek«, se pravi predhodnji zaris predpogojev, na katerih samoumevno stoji veda o literaturi. Waiblingerjev govor o »grozljivem nesmislu«, ki »dobi neskončno nenavadni dozdevni smisel« in »kitice brez kakršnega koli smisla« bomo zaenkrat pustili ob strani. Bolj nas bo zanimala staja vede na njenih filoloških predpostavkah, za katero bomo videli, da spregleduje na pogoje, ki ji sploh omogočajo postati to, kar je. Da bi se temu lažje približali, si moramo karseda natančno predstaviti nastalo eksemplarično situacijo, ki jo je za sabo potegnilo dejstvo, ki ga opisuje Waiblinger, hkrati pa tudi samo reakcijo literarne vede na oboje, ne glede na očitek, da smo dolgovezni.

264 V dvajstem stoletju so Hölderlinova *Zbrana dela* izšla večkrat: v dvajstih letih (izdajatelj Hellingrath oz. Zinkernagel), v petdesetih letih (Beißner) in sedemdesetih letih (Sattner). Omenjene izdaje – Hellingrathova, Stuttgarska [StA] in Frankfurska [FHA] – pesnitev *V ljubki modrini* razvrščajo različno, imajo do nje različen odnos, ki se mu bomo posvetili, da bi nam pred oči lažje prišli »odrinjani« filološki pogoji, ki jih veda uporablja, ko se odloča o tem, kaj bo sprejela v obravnavo.

Pigenot in Sebaß, nadaljevalca Hellingrathovega pionirskega dela z začetka prejšnjega stoletja, ne dvomita o verodostojnosti Waiblingerjevega prepisa: »Vprašanje je le, do katere mere je Hölderlinov zasnitek spremenjen z Waiblingerjevimi dodatki. Sicer sem po kar najnatančnejšem študiju mnenja (skupaj z Waiblingerjevim biografom K. Freyem¹²), da imamo lahko pesnitev iz

¹¹ »... [Hölderlin] schrieb alles Papier, das er zu Hand bekommen konnte, voll mit einem schauder-vollen Unsinn, der aber dann und wann einen unendlich sonderbaren Scheinsinn hat. Ich bekam eine Rolle solcher Papiere und traf hier ganz metrisch-richtige Alcäen ohne allen Sinn an. Ich erbat mich auch einen solchen Bogen. Merkwürdig ist es nach Pindarscher Weise, oft wiederkehrende: nemlich – er spricht immer von Leiden, wenn er verständlich ist, von Oedipus, von Griechenland.« FHA 9, 285. (Nemški izvirnik navajam, ko gre za težavna, sporna ali prvič prevedena mesta, sicer pa citiram že dostopne prevode.)

Phaetona, v obliki, ki se nam je ohranila, povsem za Hölderlinov produkt, vse do najmanjših prvin.«¹³ Prepis od originala le malenkostno odstopa, predvsem po pretvorbi verzov v prozo in pravopisnih popravkih. Izdajatelja še navajata, da je Waiblingerjevo citiranje Hölderlina po spominu naravnost zgledno, kar potrjujejo rokopisi pesmi, ki so jih prav takrat našli.¹⁴ Tudi motivno in strukturno naj bi se pesnitev ujemala s siceršnjim Hölderlinovim izborom in rabo metafor, pa tudi z zgradbo, zato si dovolita Waiblingerjevo »prozo« pretvoriti nazaj v verze, po Pindarjevem zgledu.¹⁵

Svoj poskus rekonstrukcije originala Pigenot, eden od izdajateljev, utemeljuje takole: »Lahko da mi bo kdo načelno očital, da sem Waiblingerjevo prozo razdelil v verze. Poskus sem si drznil šele po karseda natančnem študiju Hölderlinovih ritmičnih oblik tega obdobja, saj sem prepričan, da pesnitev v metrični formi bolje posreduje duha originala (po Waiblingerjevem izrecnem zagotovilu je bil napisan v prostem ritmu) kot nerazčlenjena proza.«¹⁶

Morda je najpomembnejše ravno zadnje: *rekonstrukcija originala* – zaradi boljšega »posredovanja duha originala«. Ker se ta ni ohranil, čuti Pigenot potrebo, da bi ga *poustvaril*, seveda po »karseda natančnem študiju Hölderlinovih ritmičnih oblik tega obdobja«. Zakaj samo, dokaj obširno opisano dejstvo samo, pa dnevniški zapis, prepis in Waiblingerjevo neoporečno citiranje ne zadoščajo, četudi jih Pigenot sprejema? Znotraj zgodovine literature in tudi filozofije sicer ni nič novega, da obravnavamo spise, katerih »avtorstvo« je sporno. Pri »ljudskem pesništvu« avtorja sploh ni, ga ne more biti, je le avtetični,

265

¹² Karl Frey, *Wilhelm Waiblinger, Sein Leben und seine Werke*, Aarau, 1904.

¹³ »Die Frage ist allein, wie weit der Hölderlinsche Entwurf durch Zutaten Waiblingers entstellt sei. Hier bekenne ich mich nun (mit Waiblingers Biographen K. Frey) auf Grund eindringlichster Beschäftigung zu der Auffassung, dass das Phaeton-Gedicht in der uns überlieferten Gestalt durchaus (bis ins kleinste Element hinein) als Produkt Hölderlins anzusprechen sei.« Pigenot, Sebaß, VI. zvezek Zbranih del, str. 490–491.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., str. 24–27.

¹⁶ »Dass ich hier die Prosa Waiblingers in Verse aufgeteilt habe, mag mir aus prinzipiellen Erwägungen heraus zum Vorwurf gemacht werden. Doch ich habe den Versuch erst auf Grund eines genauesten Studiums von Hölderlins rhythmischer Formen dieser Periode gewagt, überzeugt, dass das Gedicht in metrischer Form den Geist des Originals (dieses war nach Waiblingers ausdrücklicher Versicherung in freien Rhythmen geschrieben) in jedem Falle besser vermitteln als die ungegliederte Prosa.« Pigenot, Sebaß, VI. zvezek Zbranih del, str. 492.

verodostojni zapisovalec »duha«, »temperamenta«, »značaja«, »narave«. ¹⁷ Ali v zgodovini filozofije: Anaksimadrov fragment naj bi bil prvi dobesedno citirani rek »avtorja«, filozofi pred njim so nam znani iz povzemajočih navedkov oziroma povzetkov drugih zapisovalcev, avtorjev, ki jim moramo verjeti, da so zvesti samim sebi in verodostojni pri citirani dobesednosti.

S tem nikakor ne želimo naše zagate relativizirati in zatrjevati, da je mnogo bistvenejših besedil – *Iliada*, *Sveto pismo*, *Metafizika*, *Volja do moči* ¹⁸ – tako ali tako »neverodostojnih«, da prepisi obstajajo že od nekdaj, da smo tudi pri drugih, mnogo pomembnejših delih v zadregi glede avtorstva. V našem primeru niti ne gre za zgolj to, avtorja imamo, morda celo še enega preveč – opazamo, da se avtor izkazuje *še* iz zapisa, vpisovanja samega sebe vanj, iz rokopisa, ki je za filologijo, kot pomožno disciplino literarne vede, najpomembnejši. Vseeno pa na tej stopnji, ko presojamo rokopis, izvirnik, filologija pravzaprav zastopa vedo v celoti. Na čem pravzaprav temelji prioriteta rokopisa, ki nam omogoča, da iz nje izpeljujemo avtorjevo identiteto s samim seboj? Tudi pri Waiblingerju zasledimo niz besed, ki zadevajo *snovni* original kot »material«: »[Hölderlin] je popisal ves *papir*, ki ga je lahko dobil ... Dobil sem zvitek takšnih *papirjev* ... Izprosil sem si tako *polo*.«

266

Friedrich Beißner, ¹⁹ izdajatelj Hölderlinov zbranih del iz petdesetih let prejšnjega stoletja, pesnitev *V ljubki modrini* ... umesti pod rubriko »dvomljivo«. Postavi jo izven okvira nesporno izpričanih Hölderlinovih del. Odločitev utemelji takole: »Ne moremo dvomiti, da Waiblinger ob koncu svojega romana z namenom, da bi prikazal obnorelega kiparja *Phaetona* tudi po zapisu iz njegovega dnevnika (11. 8. 1822), uporablja 'Hölderlinovo zgodbo' in z zapiski svojega junaka podaja zapise bolnega Hölderlina. Obstaja pa dvom, ali so Hölderlinove besede prepisane do črke natančno, ali jih na določenih mestih ne krasi in zato širi, ali ne kontaminira različnih pesnitev.« ²⁰

¹⁷ Prim. Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, 1992²⁰, str. 17, 35.

¹⁸ Prim. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*; *K slovenski izdaji* 'Volje do moči', SM 1991, str. 587 isl.; Gunter Martes, *Hölderlin-Rezeption in der Nachfolge Nietzsches – Stationen der Aneignung eines Dichters*. Hölderlin Jahrbuch 1982–1983, str. 54–78.

¹⁹ Prim. Nova revija 216/217 (2000), str. 202, op. št. 12.

²⁰ »Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß Waiblinger, der am Ende seines Romans für die Schilderung des wahnsinnig gewordenen Bildhauers Phaëton laut seines Tagebuchs (11. Avgust 1822) 'Hölderlins Geschichte' benutzt, in den Aufzeichnungen des Helden solche des kranken Hölderlin wiedergibt. Doch ist es zweifelhaft, ob er Hölderlins worte buchstabengenau abschreibt, ob er nicht

Piegnot in Sebaß sta v tem, da je pesnitev tako blizu pesnitvam poznega obdobja, da po samovoljostih nikakor ne izstopa, videla enega od posrednih dokazov Waiblingerjeve neoporečnosti. Nasprotno pa Beißner ne verjame, da je bila pesnitev izvorno tridelna, čeprav se pojavljajo znani motivi mere, Grčije, ki bi jih Waiblinger lahko dodal kot izravnavo ali »stopnjevanje«. Porodi pa se mu dvom o tem, oz. zapiše rekli »do črke natančno« in »kontaminira.« Zato zavrne poskus ponovne rekonstrukcije »izvornega« zapisa, verzov in kitic. Pravi: »Nerimani in nemetrični zapisi prvih let bolezni se od 'domovinskih spevov' razlikujejo prav po tem, da ne upoštevajo več njihovega strogega načina gradnje. Manjka slednji *zakoniti kalkul*.« ²¹

Tako Sebaß in Pigenot kot tudi Beißner, vsi trije izdajatelji se sklicujejo na »natančnost«, na »kar najbolj natančni študij« in na »do črke natančen prepis«, vendar vsak od njih pride do sklepov, ki so si v svoji različnosti komplementarni. Zaupanju in veri prvih dveh, re-upestivi, poskusu ponovne stvaritve »originala«, ustrezata Beißnerjev dvom in izključitev iz opusa. Beißnerjevo stališče je rigoroznejše, pri njem stopa v igro še nekaj drugega, kar označuje razpetost med »domovinske speve« in »zakoniti kalkul«, ki ga kot lastno tezo pripiše pesnikovemu poznemu obdobju. V njegovih očeh je Waiblingerjeva oporečnost v zanemarjanju natančnosti prepisa, ki bi jo malce karikirano lahko imenovali zanemarjanje »dočrkovnosti«. Sam original od nas »terja«, da se mu podredimo v vseh podrobnostih. Ničesar ne smemo ne izpustiti ne dodati. Ne smemo ga »širiti« in »krasiti«; če obstaja najmanjši dvom, da bi se kaj takega lahko bilo zgodilo, sledi izključitev iz igre. Original si mora – tudi v prepisu – ves čas ostajati enak; prepis ni preris, zaradi dobesednosti je spet original sam. Lahko potemtakem govorimo o dveh zvrsteh filologije, o ohlapnejši, ki išče »duha originala« in strožji, načelnejši, ki od nas v prvi vrsti terja »dočrkovnost«.

267

Najverodostojnejša je verjetno Sattnerjeva predstavitev dileme v *Frankfurtski izdaji*, ki se opira na že navedene zapise v Waiblingerjevem dnevniku z dne

an einigen Stellen ausschmückend erweitert, ob er nicht auch verschiedene Gedichte kontaminiert.« StA II, 991.

²¹ »... die reimlosen und unmetrischen Niederschriften der ersten Krankheitsjahre [unterscheiden sich] ebendadurch von der Vaterländischen Gesängen, daß deren strenges Baugesetz nicht mehr beachtet wird. Es fehlt daher an jedem *gesetzlichen Kalkul*.« F. Beißner, StA II, 992. Četudi beseda kalkul dodobra predrami vsakega slavista, tako da jo v SSKJ in Slovarju tujk zaman iščemo, opozarjam na njen pomen v smislu »System von Regeln zur schematischen Konstruktion«, po načelih Hölderlinovega nauka orisanega v spisu *Wechsel der Töne*, česar tu ne morem razvijati.

3. 6. 1822.²² »Papirje« je dobil ob prvem obisku pesnika. »Izprosil sem si enega od listov. Nenavadna je raba besede 'namreč', ki se po pindarjevsko ponavlja – vedno govori o trpljenju, ko je razumljiv, pa o Grčiji, Ojdipu.«

Stavek je za Sattnerja odločilen, saj po njegovem priča, da je Waiblinger dobil v roke že celotno besedilo, kar dokazuje navajanje besedice »namreč«, »nemlich«, ki nastopa v vseh treh delih pesnitve. Sattner opozarja, da se ne da po pravniško odgovoriti na vprašanje avtentičnosti – Waiblinger pri svojem združevanju [*colligierte Einschaltung*] ravna dokumentaristično, na kar kažeta opozorili na rabo besede »nemlich« in »pindarjevsko zgradbo«. Zato je zanj glavni problem v tem, da ne moremo *natančno* določiti, kaj je Waiblinger spremenil nehote, dobronamerno, pa tudi, kako je razumel morebitne »napake« v samem originalu, kar sta Seebaß in Pigenot naznačila z razliko med »zasnovo« in Waiblingerjevimi »dodatki«. Torej stopa v igro »nov« argument: pozorni moramo biti na Waiblingerjevo razumetje predloge, rokopisa, ki še posebej izstopa v njegovem dnevniškem zapisu, ko govori o »loku nesmisla«. Ta se pne od »grozljivega nesmisla«, ki »dobi neskončno nenavadni dozdevni smisel« do verzov »brez kakršnega koli smisla«. Kot podlaga zanj teče lok »papir«, »zvitek«, »pola«. Pod »dokumentarističnem« združevanjem pa se skriva Waiblingerjevo zbližanje s pesnikom in njegovim življenjem v času študija v Tübingenu, kar je posledično privedlo do nastanka romana *Phaeton*, v katerem Waiblinger »dokumentaristično« ustvari original.

Sattner pravi: »Tekstna kritika torej ne more izrecno spraševati po hotenih spremembah teksta, ampak po nehotenih spremembah in po napakah, nastalih zaradi stanja predloge.«²³ V Waiblingerjevem romanu ohranjene fragmente ima za »verodostojne«, v dokaz se – tako kot že Seebaß in Pigenot – sklicuje na Waiblingerjevo citiranje pesmi *Was ist der Menschen Leben* in *Was ist Gott*. Kasneje najdeni rokopisi potrjujejo, da je bilo njegovo navajanje po spominu neoporečno. Tako Sattner sklepa: »Domnevamo lahko, da je bila Waiblingerjevega predloga oblikovno neproblematična,«²⁴ kar ima za posledico, da kot *možen* »rehabilitira« poskus prvih izdajateljev, ki sta prozo pretvorila nazaj v verze in navaja letnico nastanka 1807/1808.²⁵ Sattner se torej vrne k »dopuščajočim« različici filološke obravnave in ne vztraja pri strogi liniji.

²² Beißner: 11. 8. 1822.

²³ »Eine Textkritik hätte demnach weniger nach absichtlichen Textveränderungen als nach den unabsichtlichen und vom Zustand der Vorlage abhängigen Fehlern zu fragen.« FHA 9, 33.

²⁴ »[es ist] zu vermuten, daß auch Waiblinger Vorlage eine unproblematische Form hatte ...« Ibid.

²⁵ Ibid.

Povzemimo – v čem je za nas problem in zakaj se nam ta »primer« zdi tako posrečen pokaz na »predzasnutek« literarne vede? Ta ne obstaja kar tako ali sam zase, ampak naj bi vnaprej zarisoval polje njene znanstvenosti. Hölderlinov *rokopis* pesnitve, omenjeni »papir, zvitek, pola«, ki jo je imel Waiblinger še v rokah, se ni ohranila, ohranilo se nam je Waiblingerjevo dnevniško pričevanje in zapis, ki ga je ta morda – četudi z najboljšimi nameni – preoblikoval v skladu z lastnimi pogledi v avtorjev svet (lok nesmisla) ali ga zaradi soudeleženosti priredil potrebam romana, ki se zgleduje po Hölderlinovem življenju po letu 1810.

Trčili smo torej ob tisto, kar kot literarni zgodovinarji oz. komparativisti od besedila samoumevno pričakujemo, kakšne pogoje, kakšna »merila« mora izpolnjevati, da ga sploh smemo izbrati. Odkod ta *naša* pričakovanja, *naše* zahteve do besedila, ki sploh dovoljujejo relevantno obravnavo, relevanten izbor? Od kod jih jemljemo, tako mi kot izdajatelji zbranih del? Kot smo videli, so zahteve, pričakovanja, reakcije lahko tako različne, da si enkrat dovolimo rekonstruirati original (Seebaß, Pigenot, deloma tudi Sattner), drugič pa vztrajamo, da je *isto besedilo* dvomljivo, najverjetneje kontaminirano in zato docela neustrezno (Beißner).

Kakšno pa naj bi bilo besedilo, da ga sploh sprejmemo v obravnavo?

Če se le da, naj bi se nam ohranil *rokopis*, morda tudi čistopis zadnje verzije besedila. Potrebujemo ga kot *dokaz*, ki dobavlja identiteto pišočega s samim seboj, kot piščev izkaz. S te tako zagotovljene točke lahko nato prikazujemo tako tisto, kar je bilo zapisano »hote«, kar je plod dela načrtno izbire pisca, se pravi njegove poetike, hkrati pa tudi tisto, kar se je zapisalo »samo od sebe«, »nehote«, in je ostalo še ne »izdelano«, še ne »obdelano« in v njem iščemo »duha časa«. Na oboje lahko pokažemo v njuni »dobesednosti«, se pravi, ga »predočamo« v ohranjeni, neokrnjeni obliki, takšno, kakršno pač je, tudi če gre za osnutek ali nedokončan fragment. Zapisano moramo predočiti *do črke natančno*, česar se držijo tudi izdajatelji zadnjih Hölderlinovih zbranih del, prav posebej še *Frankfurtske izdaje*, ki podaja fotografije Hölderlinovih rokopisov.

²⁶ Prim. Wilhelm Dilthey, *Nastanek hermenevtike*, *Phainomena* 25–26 (1998), str. 256.

Na to posebej opozarjamo, ker načelo takšne »dobesednosti« uporabljamo tudi sami, resda v običajni, milejši različici: do črke natančno navajamo mnenja izdajateljev o naši pesnitvi.

Zakaj je »dobesednost« v smislu »do črke natančno« tako pomembna, da se nam zdi že skoraj neverjetno, da po njej kot taki sploh sprašujemo? Recimo ji »filološka mera«. Ta pravi, da s primerjanjem, preverjanjem, preučevanjem zapisa, *načina, kako* je kaj zapisano, po obliki črk in podrobnostih pisave, iz barve črnila, starosti papirja, se pravi po »stanju predloge« dokazujemo, da je zapisano res nekdo zapisal *tako in ne drugače* – »filološka mera« nalaga, da moramo nesporno *pravilno* razbrati vse, kar je zapisano (v naglici, na rob, prečrtano, večkrat popravljanjo, polito s črnilom), da moramo neovrgljivo razpoznati črke, navajati predstopnje, stopnje, različice končnega zapisa besedila. Zapisu moramo v prepisu, citiranju slediti do zadnje črke, vejice, pike, raziskovati in opozarjati na vse morebitne posebnosti. Tę nato pripišemo avtorju, njegovemu stilu, okoliščinam, stanju predloge itd., se pravi, pomagamo si tudi z biografijo, psihologijo, pa tudi družbeno zgodovino, zgodovino idej, sociologijo itd. Za vse to pa potrebujemo neoporečno izhodišče.

270

Vseeno pa tu, v našem primeru nekaj moti, štrli iz zapisanih ugotovitev in jih na nek način usmerja, jih vleče za sabo: malce karikirano bi mu lahko rekli: če ni *originala*, ni avtorja. To velja za milejšo in tudi za strožjo različico pristopa do naše pesnitve. Morda zato Pigenot čuti, da ga mora poustvariti, Beišner pa ravno narobe, da ga mora zaradi suma »razširitve«, »krasitve«, tj. »kontaminiranosti« zavrniti. Vseeno pa oba stojita pod njegovim prvenstvom. Zakaj je tako pomembno, da imamo v rokah *dokaz*, da se je zgodil zapis kot izpis?

Morda je še najbolje, da se direktnemu odgovoru na vprašanje za zdaj izmaknemo in opozorimo, da nam je prišlo pred oči nekaj takega kot *prednost* zapisa pred zapisanim, vpisanim pred vpisovalcem. Pa ni to mimo dognanj sodobne literarne vede? Roman Ingarden (1893–1970) v spisu *Literarna umetnina* piše: »Besede, ki so dejansko izgovorjene, so že vnaprej ustvarjene kot intersubjektivno identične tvorbe, dokler eksistira ustrezna jezikovna skupnost. Za bralca je potreben samo nekakšen signal, da gre v danem primeru prav za to in ne za drugo besedo. Ti signali, ki morajo biti – kot pravimo – *tipsko* oblikovani, so *pisni znaki*. Ti tipski pisni znaki morajo biti utemeljeni v katerem koli individualnem, npr. vizualno dojemljivem gradivu. Z drugimi besedami: če literarno delo ni namenjeno zgolj 'ustnemu' predajanju in naj ne bi pri tem čisto

ustnem sporočanju pretrpelo prevelikih sprememb, mora biti *zapisano*. Pisni znaki morajo biti kot *signali* za uporabo ustreznih besednih zvenov *fiksirani* v katerem koli *realnem, trdnem*, sorazmerno malo spremenljivem materialu. In ta ustrezno oblikovan realni material je poleg subjektivnih operacij, idealnih pojmov, bitnosti in idej tretji, čeprav posredni, ontični temelj literarnega dela.²⁷ Tu ni neposredno govora o nobeni prednosti, ob katero bi trčili, ravno nasprotno. Ontološki status pripada edinole literarnemu delu, material, nosilec je zgolj ontična podlaga zanj: »Ta temelj seveda za eksistencialno heteronomno eksistenco literarnega dela ne zadostuje; oba druga temelja morata biti navzoča, hkrati pa za njegovo eksistenco bistvena, in sicer zato, ker je odnos z njo utemeljenih predmetov, stavkov, do literarnega dela popolnoma drugačen od odnosa, ki vlada med tipskimi pisnimi znaki oz. konkretnim pisnim materialom in samim delom.« Kakšem je ta odnos, da nam dovoljuje tako specifizirano odrinjanje in ločevanje heteronomnih plasti od »tipskih znakov« in nosilca, realne podlage? »Medtem ko so stavki *avtentične sestavine* literarnega dela, pa realni pisni material kot tudi v njem temelječi tipski pisni znaki niso znaki literarnega dela. Pravimo, da so zgolj *regulativni signali* za bralca, ki ga seznanijo s tem, katere besedne zveze naj konkretizira, in to v dejanski izvedbi (pri glasnem predvajanju) ali le fantazijski rekonstrukciji (kot pri nemem branju).« Realno, konkretiziranje, dejansko, fantazijsko, idealno nam govore s spremenjene pozicije intersubjektivitete. Vseeno pa v našem položaju, ko odločamo o predzasnutku znanstvenosti literarne vede, Ingarden stoji na spremenjenem, a še vedno istem bregu kot dosedanja literarna veda. Še posebej težko sprejmemo Ingardnov primat besedno-zvenečega: »... bralcu [je] tako rekoč nakazana pot za dojetanje dela v njegovi besednozvenski plasti. V njej lahko vidimo *posredni* ontični temelj dela, ki omogoča dojetanje *identičnih* jezikovnih tvorb, čeprav je ta temelj tako v odnosu do dela samega kot tudi do njegovih konkretizacij transcendenten in ima le relativno trden odnos do besednih zvenov.«²⁸

V teh besedah pa se javlja še nekaj drugega, na kar smo bili v našem primeru do zdaj še premalo pozorni, četudi je bilo ves čas soprisotno, a nekako nismo vedeli, da se sopojava in kaj naj z njim počnemo: Pigenot je to poimenoval »duh originala«, Beišner pa »zakoniti kalkul«, Ingarden pa bi mu rekel »avtetična sestavina«. K temu se bomo vrnili po drugi poti.

²⁷ Ibid., Ljubljana 1990, str. 421. Prev. Frane Jerman.

²⁸ Ibid. str. 421.

271

Peter Szondy (1929–1971) je Hölderlinovo delo obravnaval večkrat.²⁹ Za nas je najpomembnejši njegov metodološki pristop. Še bolj natančno: njegov metodološki pristop k metodiki literarne vede. Prav tako pomembno je, da se ta optika Szondyju odpre ravno ob obravnavi Hölderlinovega opusa.

Szondy se je spraševal, s čim ima literarna veda opraviti, kakšna je specifičnost njenega predmeta, kaj sploh »tvori« filološko spoznanje, kako je zasnovano, na kakšnih premisah stoji. Zato se je skušal usmeriti na specifično literarne vede, »filološkega spoznanja«, ki je na delu, ko imamo opravka z umetnostjo, z literaturo: »Filološka vednost je dinamična, pa ne zato, ker se, kot vsaka druga, zaradi novih gledišč in spoznanj neprestano spreminja, temveč zato, ker lahko obstaja le zaradi neprestane konfrontacije z besedilom, v neprekinjenem zvezanju vednosti na spoznanje, na razumetje pesniške besede.«³⁰ To ga usmeri nazaj k Schleiermacherju, k hermenevtiki, »v kateri veda ne sprašuje po svojem predmetu, ampak po sami sebi, kakor pride do spoznanja svojega predmeta.«³¹

Njen način spoznavanja je ponazoril ob recepciji himne *Praznik miru*, česar ne moremo obravnavati v celoti;³² posvetili se bomo zgolj odlomku, ki utrjuje našo pot. Szondyju trk različnih interpretacij prve kitice himne *Praznik miru* – ene jo razumejo metaforično, druge nemetaforično – spravlja pred oči dokazovani postopek same vede: »Da opis slavnostne dvorane [iz himne *Praznik miru*] ne more biti mišljen metaforično, sledi iz okoliščine, da v celotnem Hölderlinovem opusu ne najdemo nobene druge metafore, v kateri bi odnos do mišljenega ne bi bil jasen zaradi izpeljanih primer, izrecnih enačenj ali vsaj navajanja imen.«³³ Dokazne moči tu nimajo dokazila, temveč dejstvo, da dokazil ni. Kakor mora v pozitivnem dokazovanju vsako mesto, ki ga navajamo kot dokazilo, dokazilni karakter šele izkazati, tako je treba v negativni argumentaciji pojasniti, da nismo našli nikakršnih dokazil, pa ne zato, ker nobenih mest nismo pripoznali kot dokazila, temveč zato, ker dokazil sploh ni. Ravno ta predpostavka ostaja v našem primeru neizpolnjena. V trditvi, da v celotnem Hölderlinovem opusu ne obstaja takšna metafora, kakor naj bi bila ta iz prve

²⁹ Prim. Peter Szondy, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt ob Majni, 1975; oz. *Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt ob Majni, 1978.

³⁰ Peter Szondy, *Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, str. 265.

³¹ Ibid. str. 264.

³² Prim. Peter Szondy, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt ob Majni, 1975, str. 324–426.

³³ Szondy povzema Beißnerjeve »argumente« zoper Allemanovo interpretacijo.

kitice himne *Praznik miru*, spregledujemo, da pregledujoči pogled takih mest kot možnih dokazil sploh ne pripoznava. Metaforiko kitice iz himne *Praznik miru* bi zmogli potrditi samo primeri, ki jih kot metafore jasneje ne označuje nič drugega kot oni sami.«³⁴

V navajanem daljšem odlomku je za nas najpomembnejša beseda dokazilo, *Beleg*, na katerega se filolog opira, ko spodbija to ali ono interpretacijo. Dokazilo je tu v funkciji sklicevanja, kazanja na original, s čimer mislimo na originalni, neoporečni zapis, nekakšen nesporni fakt.

Szondy takole povzame svoje očitke: »Dokazovanju, ki meni, da operira le s fakti, spodleti zato, ker so njegove spoznavnoteoretske predpostavke premalo preiščene, premalo pa so preiščene zato, ker slepo zaupajo faktom. To pa ne pomeni, da sme interpretacija preskakovati dejstva, ki jih pripravita besedilo in zgodovina besedila, prav tako kot sklicevanje na dejstva ne sme spregledati pogojev, pod katerimi fakte pripoznavamo. Na to je že pred desetletji opozoril E. Ermatinger, ko je pozitivističnemu čistemu pojmu indukcije očital, da ni nikakršna metoda, ampak samoprevara, saj 'kdor želi zbirati in opazovati material, si mora najprej priti na jasno, po kakšnih formalnih vidikih naj sploh zbira.'« Ne samo, da se zdi, da so to opozorilo premalo upoštevali, morali bi se še vprašati, ali v literarni vedi objektivni material sploh lahko strogo razločujemo od subjektivne interpretacije. Uporaba materiala je že sama po sebi interpretacija. Za filološko razumetje besedila obstoji med dokazom in uvidom čisto drugo sovisje kot tisto, ki ga je nekoč postuliralo ekstaktno naravoslovje.«³⁵

Zadnjega ne bomo natančneje zasledovali še naprej, četudi gre za centralno mesto, okoli katerega se vrtijo Szondyjevi očitki, kar lahko razberemo tudi iz zaključnih stavkov njegovega besedila: »Literarna veda ne sme pozabiti, da je umetnostna veda; svojo metodiko bi morala dobiti iz analize pesniškega postopka; dejanskega spoznanja se lahko nadeja le iz poglobitve v dela, v 'logiko proizvedenosti.'« Da pri tem ne sme zapasti samovolji in nekontroliranosti, sferi, ki jo včasih z nenavadnim podcenjevanjem svojega predmeta poimenuje

³⁴ Peter Szondy, *Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, str. 277.

*»... wer Material sammeln und beobachten will, muß zuerst mit sich ins reine gekommen sein, nach was für formalen Gesichtspunkten er es sammeln soll.« E. Ermatinger, str. 334.

³⁵ Peter Szondy, *Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, str. 278.

** Adorno, *Noten zur Literatur*, Frankfurt ob Majni 1961, str. 43.

pesniška, mora dokazati v vsakem delu znova. S to nevarnostjo se mora spoprijeti, ne pa da išče zavetja pri drugih disciplinah in njim dolguje svojo znanstvenost.«³⁶

Ta izlet smo si privoščili, da bi nakazali, da prevlada originala kot nespornega izhodišča po Szondyju prihaja v literarno vedo zaradi infekcije z naravoslovnim načinom dokazovanja, ki v njegovih očeh obvelja kot paradigma znanstvenosti kot take. V skladu z našo potjo in vprašanjem po predzasnutku znanstvenosti pa se moramo vprašati še nekaj več, in sicer, kaj inficira samo naravoslovje kot prevzeto znanstveno paradigmo? V čem je potemtakem »moč« naravoslovja in »šibkost« filologije oz. lit. vede, da sprejme, prevzame vzor, ki ni njen? In obenem pa: kaj je v njem takega, da si podreja obe – v to razvejeno problematiko se ne bomo še naprej poglobljali, pokazali bi radi le, da smo na sledi naši ugotovitvi o prevladi originala, ki v predznasnutem znanstvenosti literarne vede vstopa kot neprevprašan v svoji faktičnosti predpostavljenosti. Ker original kot dokazilo stoji pred mano, naj bi bil v svojem prednjačenju privilegirani. Dajamo mu prednost kot predstoječemu, pri tem pa pozabljamo, da smo ga na ta način sami povzdignili v neproblematizirani »formalni vidik«. Naše razglabljanje nikakor ne poteka v smislu, da lahko shajamo tudi brez njega. Napačna je že sama alternativa: če nam ni za original, se zavzemamo za to, da bi lahko shajali brez njega, kar bi bil absurd.

Zato stopimo korak nazaj in bodimo pozorni na to, da je pozabljen in odrinjen predpostavka »filološke mere«, načela do »črke natančno«, da črko originala kot predpostavljeno obvezo, kot zapisano dejstvo, fakt, dokazilo moramo že razumeti, da bi ji kot taki sploh lahko dajali prioriteto: besedo, v kateri črke stoje, že razumemo, četudi se je zapisovalec morda zmotil, spustil črko, napisal kako preveč ali premalo. »Samoumevno« predpostavljeno, a spregledano razumevanje moramo torej prilagoditi »dejanskemu stanju« predloge, se pravi, opozoriti moramo na spregled tega, da besedilo kot dokazilo avtorja, teze, postavke, že razumemo, da smo ves čas že pred samim besedilom, pred originalom, saj pomene, ki naj bi jih dopolnjevali, izpolnjevali, zavračali, izključevali, že moramo poznati. Tu ne bomo govorili o »naivnosti«, o naivni poziciji, temveč o spregledu, ki nam sploh omogoča, da se premaknemo najprej – v

³⁶ Peter Szondy, *Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, str. 286. Prim. Emil Staiger, *Das Problem der wissenschaftlichen Interpretation von Dichterwerken*, Ein Radio-vortrag, V: *Worte und Werte*, Berlin 1961, str. 355–358.

smislu sprejemanja oz. zavračanja »tega, kar je«. Same črke – na katere pravzaprav sploh ne moremo naleteti, saj jo vedno že razumemo znotraj opomenjene besede, tudi če jezika, v katerem so zapisane, ne razumemo – črke, ki naj bi ji, kakor zahteva filologija, skrajno podložno sledili, pravzaprav sploh ne razberemo kot take. Vselej beremo besede, pravilne ali napačne. Dana nam mora biti celotna plan govornice.

Vrnimo se še enkrat k diskusiji v *Zürischem seminarju*, kjer Heidegger Staigerju³⁷ odgovori: »Filološko ni mogoče dokazati, da pesnitev izhaja od Hölderlina. Kljub temu pa je to absolutno gotovo; in sicer do besede natanko ... [bis in jedes Wort].«³⁸

Filološkemu načelu »do črke natančno« stoji torej nasproti reklo »do besede natanko«, ki je razumljeno v drugi smeri: »Dodajam, lahko rečemo, da Hölderlinovega rokopisa ni. Če pa pritegnemo k temu vse, zlasti zadnje himne, in če upoštevamo, da se je veliko tega, kar je posredoval Waiblinger, na podlagi rokopisov kasneje izkazalo za neoporečno, se mi zdi, da glede tega ni nobenega dvoma.«³⁹

Heidegger – kot že pred njim Sebaß in Pigenot, kasneje pa tudi Sattner – predlaga, naj v obravnavo pritegnemo druga Hölderlinova besedila iz tega obdobja in upoštevamo, da Waiblinger, kolikor nam je znano in izpričano, po spominu ni citiral narobe, zato njegovemu zapisu smemo verjeti. Ponudi nam nekaj, čemur bi lahko rekli »hermenevtična mera«, ki jo nakazujejo besede »do besede natanko«. V čem se rekli razlikujeta? Razliko zasledimo v že omenjeni pozabi, spregledu, da gramatični smisel rekla »do črke natančno« že predpostavlja t. i. hermenevtično mero, ki ga nosi – samo razumevanje je širši fenomen, pri katerem z dobesednostjo razumevanja gramatičnih pomenov ne pridemo prav daleč, kar se nam kaže npr. v tem, da razumemo tudi stavke, ki so slovnično nepravilni, pa tudi namige, geste, ki niso besedno izražene.

³⁷ Prim. Nova revija 237–238 (2002), str. 225–258.

³⁸ »Philologisch läßt sich nicht nachweisen, daß das Gedicht von Hölderlin stammt. Trotzdem ist es absolut gewiß; und zwar bis in jedes Wort.« *Zürcher Seminar*, str. 426; prim. *Phainomena* 9/10 (1994), str. 97.

³⁹ »Ich gebe zu, daß man sagen kann, es sei nicht handschriftlich von Hölderlin überliefert. Wenn man aber alles dazu hält, besonders die letzten Hymnen, und wenn man beachtet, daß vieles von Waiblinger Überlieferte sich später aus den Handschriften als einwandfrei erwiesen hat, scheint mir, ist daran kein Zweifel.« Ibid.

Tu smo torej trčili ob nekaj bistvenega, temeljnega, ob razumevanje, ki si zna razložiti tudi namige, geste, gramatične napake ali molk.⁴⁰ »Filološka mera« je na mestu, ko skrbi, raziskuje in se trudi za neoporečnost »predloge«, skače pa čez lastno senco, če meni, da »do črke natančno« *de facto* pomeni tudi že neizpodbitno osnovo razumevanja, saj pri tem po rokohitrsko spregleduje, da tako gramatično kot tudi *pravilno* razumevanje že participirata na bistveno širši zasnovanosti razumevanja.⁴¹ »Filološka mera« lastnega spregleda ne zajame več v svoj način gledanja. Zato mora stroga različica filološkega pristopa, kot jo je zastopal Beißner, pasti, saj si ni prišla na jasno o »znanstvenih« postopkih svojega početja, ampak jih predpostavlja kot neproblematične. Moramo pa se vprašati še nekaj: odkod potreba »filološke mere«, da bi izključila tudi samo sebe, ne zgolj predhajajoče razumevanje razumevajočega, beročega, da bi dodelila izključno prevlado t. i. originalu? Bi to znala sama pojasniti? Zakaj je v njenih očeh zapisano kot pozunanjeno tako mogočno, da odrinja tako pozunanjevalca kot tistega, ki se z njim ukvarja? Naj obstaja kar samo po sebi in »je« vserezumljivo? Kot smo omenili, tu je na delu že neka izbira, izbrana prioriteta, izključevalno dajanje prednosti, ki materializirano predležeče rine v ospredje, vse drugo pa odriva kot nerelevantno, nerelizirano, ob spregledu tega, da je tako »dajanje« prednosti v sebi mnogovrstno pred-strukturirano.

276

Da se ne bi preveč lovili okoli »kako in zakaj« se to godi, pustimo zadevo odprto. Vseeno pa moramo takšno privilegiranje poimenovati nekakšno pred-filozofsko zavzemanje-stališča, ki bi rado izključilo vsa druga, v skrajni konsekvenci pa tudi samo sebe in pokazalo zgolj na nek »ta« ali »to«, ki se zdi, da si zadošča samo po sebi. Do zavedanja lastni pred-strukturiranosti, predhodni zasnovanosti, pa naj bo to rečeno še tako velikodušno, se niti ne potruži, kot spregledana mu ostaja nedostopna. Želi se uveljaviti kot podoba, slika, natančni nebesedni posnetek, tloris, naris, za katerega je dovolj, če nanj zgolj pokažemo. Vendar mora tudi tako kazanje že vedeti, kam naj usmeri svoj prst.

Zaenkrat iz tega ne bomo predpostavljali posledic nadaljnjih sklepov. Na tak spregled bi radi zgolj opozorili. Obenem smo se s tem prevalili na drugo stran »razvpitosti« našega »ali – ali«. Tak filološki predzasnutek smo širokogrudno

⁴⁰ Prim. Otto Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan*, Göttingen 1989, str. 45.

⁴¹ Prim. Hans Georg Gadamer, *O krogu razumevanja*. V: *Izbrani spisi*, Nova revija 1999, še posebej str. 39; *Resnica in metoda*, Literatura 2001, str. 233–235; Martin Heidegger, *Bit in čas*, SM 1997, § 31–33.

prepoznali kot predfilozofski. Same filozofskosti pa še nismo zajeli, zgolj postavili smo jo kot splošno znano. Morda je zato čas, da si ogledamo še kakšnega od bolj izdelanih filozofskih stališč, ki smo jih omenjali.

Theodor W. Adorno (1903–1969) začena svoj spis o poznem Hölderlinu⁴² suvereno in ironično, posveča se »filozofski luči«, ki naj bi osvetljevala to, kar se je objektiviralo. Zanj je to nesporno *dialektika*, vpeta med absolut, neskočno, abstrakcije, realno, zgodovinskost, nezgodovinskost, subjekt, objekt, jezik, naravo, estetiko, realizem kot pole, ki se poganjajo skozi nasprotja in paradokse.

Navedimo značilen odlomek: »Čeprav Hölderlina ni mogoče reducirati na tako imenovane duhovnozgodovinske povezave in čeprav celo vsebine njegovih pesmi ni mogoče brez preostanka zvesti na filozofeme, pa ga po drugi strani spet ni mogoče povsem izvzeti iz kolektivnih povezav, v katerih se je izoblikovalo njegovo delo in s katerimi komunicira vse do jezikovnih celic. Niti celotno gibanje nemškega idealizma niti katero koli izrazito filozofsko gibanje ni pojav natanko odmerjene pojmovnosti, temveč predstavlja ‚držo zavesti do objektivitete‘: nosilna izkustva se želijo izraziti v mediju mišljenja. Hölderlinu in z njegovim prijateljem so skupna ta nosilna izkustva in ne le pojmovne aparature in termini. To sega vse do oblike.«⁴³ Zato Adorno poseže po biografiji in opozarja na bližino s Heglom,⁴⁴ genezo idealizma, na pietizem, družino⁴⁵ in iz tega izvaja nagnjenje do paratakse pri poznem Hölderlinu: »Na mesto tako imenovanega miselnega poteka stopa razlaga brez sklepa. To daje obliki prednost pred vsebino, tudi miselno. Ta je prenesena v upesnjeno tako, da se ji oblika priliči in zmanjša težo specifičnega momenta mišljenja, sintetične enotnosti.«⁴⁶

277

Seveda bi se morali Adornovim izvajanjem natančneje posvetiti, še posebej njegovi polemiki s Heideggovo interpretacijo Hölderlina, vendar smo slišali dovolj, da lahko glede na navedeno sodimo o tem, kar smo izpostavili kot metodološko bistveno: Adorno vstopi v interpretiranje Hölderlina z že vnaprej

⁴² Theodor W. Adorno, *Parataksa*, K pozni Hölderlinovi liriki. V: *Beleške o literaturi*, CZ 1999. Prev. Tomo Virk.

⁴³ Theodor W. Adorno, *Parataksa*, str. 315.

⁴⁴ Ibid., 316, 319.

⁴⁵ Ibid., 325.

⁴⁶ Ibid., 323.

izdelano »filozofijo« in lastnimi preferencami: dialektiko, ki se – grobo rečeno – bori za objektiviteto, mišljenje kot izraz občega, kolektivnega, za ohranjanje napetosti momentov, ki jo poganjajo. Izhodiščni vidik je kot tak postuliran naprej in je v Hölderlinu, sopotniku dialektike, vedno znova potrjevan: »Tako kot v Heglovi spekulaciji postane pod pogledom Hölderlinove pesmi tisto, kar je zgodovinsko končno, pojav absolutnega kot njegov lastni nujni moment, in to tako, da je časovno vsebovano v samem absolutnem. Ni mogoče spregledati identičnih konceptov Hegla in Hölderlina, kot na primer o prehajanju svetovnega duha od enega ljudstva k drugemu,* o krščanstvu kot minljivem obdobju,** o 'večeru časa',*** o notranjosti nesrečne zavesti kot prehodni fazi. Ujemala sta se celo pri eksplicitnih teoremih, denimo v kritiki Fichtejevega absolutnega jaza kot brezobjektnega in zato ničnega, ki je morala biti za prehod poznega Hölderlina k realijam kanonična.«⁴⁷

278

Prvenstvo pri motrenju Hölderlinovega dela ima po Adornu Heglova izdelava, ki se ji Hölderlin pridružuje. Gre za »identične koncepte«, dovršeno izvedene in do kraja domišljene v Heglovi filozofiji: »Da si je tako kot v Heglovi *Logiki* identiteto treba predstavljati le kot identiteto neidentičnega, kot 'prežemanje', se s Hölderlinovo pozno poezijo ujema toliko, kolikor ta vladajočemu principu v abstraktni negaciji ne zoperstavi obvladovanega, na sebi kaotičnega kot nečesa zdravilnega. Stanje svobode si obeta Hölderlin le od sintetičnega principa, njegove samorefleksije.«⁴⁸

Pri tem postaja vse bolj očitno, da Adorno, ob vsem sklicevanju na prvenstvenost oblike, težko ohranja razliko med pesnjenjem in dialektičnim mišljenjem: »Dialektična struktura himen, ki so jo opazili filološki komentatorji, kot Beißner,**** in je nezdružljiva s Heideggrovimi *Razlagami*, ni niti zgolj formalni pesniški princip niti prilagoditev filozofski doktrini. Združuje tako obliko kot vsebino. Imanentna dialektika poznega Hölderlina ni – podobno kot dialektika do *Fenomenologije* dozorelega Hegla – nič manj kritika subjekta kot kritika otrdelega sveta, ne zamen poantirana zoper tisti tip subjektivne lirike, ki je od mladega Goetheja dalje postal norma in je medtem sam postal postvarjen.

* Hölderlin, WW 2, str. 4.

** Ibid., str. 134 isl.

*** Ibid., 142.

⁴⁷ Prim. Theodor W. Adorno, *Parataksa*, str. 316.

⁴⁸ Ibid., str. 331.

**** Prim. Hölderlin WW 2, 349.

Subjektivna refleksija negira tudi zmotljivost in končnost posameznega bitja, ki ju pesniški jaz nosi s sabo. Poznim himnam subjektiviteta ni absolutno in ne poslednje. Kjer se izdaja za takšno, se pregreši zoper sebe, saj je vendar imanentno primorana v samopostavljanje. To je pri Hölderlinu konstrukcija prevzetnosti [*Hybris*]. Izhaja iz mitičnega predstavnega kroga, iz enakosti prestopka in pokore, a je usmerjena k demitologizaciji, ko mit znova odkrije v človekovem samopobožanstvenju.«⁴⁹

Adorno se ni vprašal, kako je z odnosom pesnjenja in dialektičnega mišljenja, četudi je biografsko izpričano, da Hölderlin poleg filozofskih fragmentov, ki zadevajo pesnjenje in njegov *postopek*, pa ne vsebujejo »estetike«, ni zapustil kritično polemičnih filozofskih spisov, kot jih najdemo npr. pri Heglu v letih pred *Fenomenologijo duha*.⁵⁰

Kaj imamo v mislih? Adornovi izpeljavi botruje spoznanje, ki ga bomo poskušali formulirati na grobo: Hölderlin kot Heglov sopotnik z njim deli marsikatero stališče, še posebej pa dialektiko, ki jo uporablja tudi v pesnjenju. To je nujno »kritika« zoper postvarjenje in odtujitev, samo kot tako je razpeto med vsebino in formo. Od tu je samo še stavek do neustreznosti pesniškega medija in vloge poezije oziroma umetnosti znotraj filozofskega sistema sploh. Te misli Adorno v spisu ne zapiše, vendar zarisuje ozadje, ki mu šele omogoči obravnavati poezijo na težno-antitezni način. Ta tvori pred-zasnutost Adornove obravnave, kar je Heidegger razvil kot »predmetje, predvidik in predpogoj«,⁵¹ ki mu zameji razumevanje. Adornu ni prišel pred oči.⁵²

279

V tem vidimo formalno podobnost med »dialektično« in filološko obravnavo: obe se v besedilo spuščata z vnaprej izdelanimi predpostavkami, pri filologiji gre za zahteve natančnosti, preverljivosti, posredljivosti besedila, ki smo jih označili za vezane na predfilozofsko zavzemanje stališča, ki utemeljuje njeno znanstvenost, pri Adornu pa za prevlado Heglove metode, dialektike, ki jo razume v specifični luči, kar mu preprečuje, da bi se posvetil Hölderlinu kot

⁴⁹ Prim. Theodor W. Adorno, *Parataksa*, str. 332.

⁵⁰ Prim. Otto Pöggeler, *Einleitung: Hölderlin, Hegel und Heidegger im amerikanisch-deutschen Gespräch*. V: Martin Heidegger, Kunst, Politik, Technik. Izd.: C. Jamme, K. Harries. München, 1992, str. 7–42, še posebej str. 12–17.

⁵¹ Sein und Zeit, str. 153, *Bit in čas*, SM 1997, 32. §, str. 215.

⁵² Podobno ugotovitev »o dolgi Heglovi senci« bi verjetno lahko potegnili iz precej bolj prefinjene teksture spisa *Heideggrove eksegeze Hölderlina* Paula de Mana. Ljubljana 1997, str. 261–263.

takemu; njegovo delo Adornu ostaja le razvojna stopnja, ki jo je Hegel pustil za seboj. Filološka in dialektična pot nas puščata pred vrati Hölderlinovega pesnjenja. Obe temeljita na spregledu, ki onemogoča, da bi pesnitev kot taka sploh prišla do besede. Če bi za pozicijo filologije lahko rekli, da noče vedeti zase in v spoznavanju svojega objekta, do katerega zavzema svoje stališče, spregleduje, da si ga kot že razumljenega sama daje, obenem pa je ona sama tista, ki se želi izbrisati v kazanju nanj v smislu vsesplošno neproblematične razstrtosti razumevanja tistega, kar že tako ali tako leži pred nami, kot vsem razumljivo, moramo za Adornovo stališče reči, da si pritruje, se potrjuje, s tem ko srečuje le samo sebe in tako odrinja srečanje s specifikko svojega obravnavanega, ki je vselej že vnaprej podrejeno vnaprej izbrani Heglovi poti.

Ob takem zoperstavljenju predfilozofskega in filozofskega zavzemanja stališča nam gre, da bi se približali filozofskemu kot takemu. Seveda ga za zdaj jemljemo v širokem, orisujočem smislu, saj znanstveno kot predfilozofsko širokogrudno subsumiramo podenj. Ne smemo pozabiti našega uvodnega stavka, v katerem Heidegger zavrne tudi *takšno* filozofskost: »Razvpito je postalo vprašanje, ali Hölderlin pripada filologom ali filozofom. Ne pripada ne enim ne drugim, pa tudi obojim ne.« Razglašenost vprašanja se skriva v zoperstavljenju, za katerega se nam je pokazalo, da temelji na spregledu, ki ga odlikuje dajanje prednosti, privilegiranje; poteza privilegiranja izbranega, ki mu dajemo prednost in ki kot taka ne ve več za samo sebe. Morda bi distinkcijo med predfilozofskim in filozofskim odkrili v tem, da predfilozofsko želi izbrisati sebe in zgolj predstavljati kazano kot samo po sebi razumljivo, filozofsko pa v prej nakazanem pomenu sebe sprejema le toliko, kolikor si pritruje, s tem ko odriva in zastira tisto, kar to pritrujevanje vodi. Kljub temu pa je samo tisto, ki ve zase v takem predpostavljaju, spregleduje pa, kako je do njega prišlo.

Že iz povedanega je razvidno, da oboje ostaja nezadostno. Ta načelna ugotovitev nas posredno spet vrne na diskusijo v *Zürškem seminarju*: »To, kar najde znanost, je pravilno. Toda pravilno še ni resnično. Pravilno je le to, kar usreza preddanemu zasnutku predmetnega področja in njegovi govorici. To, koliko definicije ustrezajo kaki reči (npr. pesmi, zgodovini itn.) koliko to ustreza bistvenemu področju zadevnega predmetnega področja, se pravi, kako je z resnico, na kateri počiva vsakokratno pravilno, pa je drugo vprašanje.«⁵³ V tem smislu mi, v današnji dobi, še nismo pripravljeni poslušati Hölderlinovovo

pesništvo. »Kako to? Kolikor ne terja jasnosti to, komu od nas pripada [*gehöre*] Hölderlin, temveč edinole, ali mi v sedanji svetovni dobi zmoremo biti poslušni Hölderlinovi pesmi [*dem Gedicht Hölderlins zu gehören*].« O tem, zakaj naj bi to sploh morali početi, še nismo rekli nobene. V smislu do zdaj povedanega zadnji del stavka razumemo kot poskus sprostivne naznačene tendence prednjačenja, ki po tem, ko je zasnovala svoja izhodišča, ostaja zgolj znotraj tistega, kar iz njih izpelje in je ne zanima več, kako je do izoblikovanja teh izhodišč sploh prišlo. Takšno sproščanje pa naj bi bila ta, doslej še neizpolnjena naloga sedanje svetovne dobe.

LITERATURA:

- Adorno, Theodor W.: *Parataksa*, K pozni Hölderlinovi liriki. V: Beležke o literaturi, CZ, 1999.
 Dilthey, Wilhelm: *Nastanek hermenevtike*, *Phainomena* 25–26 (1998).
 Gadamer, Hans Georg: *O krogu razumevanja*. V: *Izbrani spisi*, Nova revija, 1999.
 Grolman, Adolf: Die gegenwärtige Lage der Hölderlinliteratur. Eine Problem- und Literaturschau (1920–1925). V: DVj (IV) 1926.
 Heidegger, Martin: *Bit in čas*, SM, 1997.
 Heidegger, Martin: *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana, 2001.
 Heidegger, Martin: Zürcher Seminar (6. novembra 1951). V: *Seminare (1951 – 1973)*; 15. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni, 1986.
 Hölderlin, Friedrich: Hölderlins sämtliche Werke, historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert von Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Sebaß und Ludwig von Pigenot. Dritte Auflage, Propyläen Verlag, Berlin, 1943.
 Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, Stuttgarter (große) Hölderlin Ausgabe [StA], im Auftrag des Wittenbergischen Ministeriums herausgegeben von Friedrich Beißner. W. Kohlhammer Verlag, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Nachfolger, Stuttgart, 1946–1985.
 Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, '*Frankfurter Ausgabe*' [FHA]. Herausgegeben im Auftrag des Vereins zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in der Freien Hansestadt Bremen e. V. Historisch-kritische Ausgabe, herausgegeben von D. E. Sattler. Roter Stern, Frankfurt ob Majni, 1971–
 Ingarden, Roman: *Literarna umetnina*, Ljubljana, 1990.
 Szondy, Peter: Einführung in die literarische Hermeneutik, Frankfurt ob Majni, 1975.
 Szondy, Peter: Hölderlin Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt ob Majni, 1978.

⁵³ Phainomena 9–10, str. 104.

Stephan Günzel

O ARHEOLOGIJI ZEMLJE, TELESA IN ŽIVLJENJSKEGA SVETA

Določitev meja Husserlove in Merleau-Pontyjeve fenomenologije po Nietzscheju

Nihče ni enostavno slikar; vsi so arheologi, psihologi, postavljavci na sceno poljubnih spominov ali teorij [...] Neke oblike nimajo radi zaradi tega, kar je, temveč zaradi tega, kar izraža.¹

Friedrich Nietzsche

Geologija pozna sedimente, arheologija pa monumente.²

Georges Canguilhem

1. Nietzsche

»V tej knjigi deluje nekaj 'podzemnega', vrtajočega, rijočega, izpodkopava-jočega.« (KSA 3, 11.) – Kar je Nietzsche leta 1887 pokazal kot metodo filozofiranja v svojem poznejšem predgovoru k drugi izdaji *Morgenröthe* /Jutranja zora/, je bistvo obeh 'sistematičnih' spisov o filozofiji morale. Kljub dejstvu, da se *Jenseits von Gut und Böse* /Onkraj dobrega in zlega/ in *Zur Genealogie der Moral* /H genealogiji morale/ predstavljata kot 'znanstveni' deli, pa je Nietzschejevo metodološko postopanje tu vendarle nezadostno prikazano.³ Če

¹ KSA 12, 286.

² Canguilhem 1988, 23.

³ Glede ocene zgodovine nastanka poznejših predgovorov z vidika obeh spisov o morali prim. še zlasti tudi Groddeck 1998.

zanemarimo prevladovanje aforističnih vložkov v obeh teh delih in notorično vznikanje teorema 'volje do moči', lahko upravičeno pričakujemo, da bo ravno 'Genealogija' pokazala zadostne kriterije za filozofsko raziskovanje: Ima namreč *svoj* predmet – sodobno moralo oziroma moralnost –; tu gre za sklicevanja na dane pozicije; še zlasti pa imamo tu osrednjo tezo, o veljavnosti katere nas Nietzsche poizkuša prepričati (da je namreč morala po večini instrument oblasti v rokah šibkih).

Tu namenoma govorim o prepričevanju in ne o dokazovanju, saj je kaj takšnega komajda mogoče na področju, ki ga obravnava Nietzsche – namreč izvor moralnega presojanja. Na to se navezuje odločilno metodološko vprašanje: Kako je mogoča 'genealogija morale', kako lahko pravzaprav Nietzsche moralo reducirata na dve poziciji ('gospodar' in 'suženj')? Specifikacije (socialnih) idealnih tipov, ki jo je uveljavil Max Weber, še ni bilo, četudi se je Nietzsche že takoj po 'Tragediji' začel intenzivno ukvarjati z načelom posebnega posploševanja na podlagi antagonističnih tipov. Celo njegova zgodovinska argumentacija se meša s psihološkimi razmisleki, za katere se zdi, da negirajo to, kar tvori 'zgodovino': namreč epohalno premeno, povezano z nujno medsebojno relativnostjo obdobj. Ravno v tem smislu je bil Nietzsche pogosto napak razumljen: njegovo vztrajanje na 'perspektivi' ni bilo toliko zavzemanje za relativizem, pač pa predvsem kompleksifikacija lastnega settinga, torej zadanih analog. Upoštevanje vseh možnih perspektiv mora zagotavljati absolutnost Nietzschejevega postopka rekonstruktivnega prikaza.

Analogija, s katero Nietzsche leta 1887 začne *Jutranjo zarjo* in ki nam daje odločilen namig na njegovo metodo analiziranja morale, je analogija 'ritja'. Krt, s katerim se identificira Nietzsche – ne nazadnje zaradi svojega slabega vida –, za vse, ki so ostali na površju, opravlja garaško delo, ki pa mu ne obeta ravno veliko zahvale; kajti gre mu za »izpodkopavanje našega *zaupanja v moralo*« (KSA 3, 12). In ta morala ni nič drugega kot osnovni temelj zahodnega sveta.⁴

Od kod je Nietzsche vzel prispodobo za izkopavanje morale, nam razkrije v predgovoru k 'Genealogiji': iz knjige iz leta 1877 z naslovom *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* /Izvor moralnih občutkov/, ki jo je napisal Paul

Rée.⁵ Njegov predgovor se začneja takole: »Stališče tega spisa je povsem hipotetično. Enako kot *geolog* najprej najde in opiše različne formacije in šele nato razišče vzroke, zaradi katerih so nastale, tudi pisec najprej iz izkustva povzame moralne pojave in šele potem – če je to v njegovi moči – razišče zgodovino njihovega nastanka.«⁶

Rée uporabi analogijo z eno izmed najpopularnejših znanosti 18. in 19. stoletja, ki ji je kot prvi uspelo postaviti pod vprašaj dogme mojzesovske Geneze in jih konec koncev ovreči iz racionalnih razlogov; kljub močni odvisnosti od postopka interpolacije razgrnjenih plasti in njihovih temeljev v predhodno dogajanje in njegovo datiranje in ravno zaradi nje. Geologija lahko iz fenomenov ugotovi njihov izvor.

Prvi dokaz defundamentalizacije zahodnega ratia v moralnem pogledu je pri Nietzscheju predhodnik *Jutranje zarje*, torej *Človeško – preveč človeško* /*Menschliches, Allzumenschliches*/, delo, ki ga Nietzsche ravno na mestu svojega predgovora k 'Genealogiji', kjer napotuje na Réea, označi kot začetek iskanja »porekla« – kot sam pravi – »naših moralnih predsodkov« (KSA 5, 248). Prvi del knjige *Človeško – preveč človeško* je izšel eno leto za Réeevo knjigo in je bil, kot je to navada pri Nietzscheju, mišljen kot nadaljevanje predhodnega spisa. Tako naj bi ta *knjiga za svobodne mislece* (kot se glasi podnaslov) sprva predstavljala peti *Času neprimerni razmislek* /*Unzeitgemäße Betrachtung*/ z naslovom »Die Pflugschar. Eine Anleitung zur geistigen Befreiung« /Lemež. Navodila za duhovno osvoboditev/ (KSA 8, 313). Omenjeno osrednje orodje družbe po Adamovem izgonu iz raja je Nietzscheju rabilo za osrednjo prispodobo v času, ko je bil njegov projekt primarno še usmerjen k šokiranju njegovih bralcev z neposredno afektivno uporabo rezkih povedi in jasnih analiz.⁷

Tako je obstajala velikanska metodološka prednost zavzetega trganja in preslojevanja pred distanciranim sondiranjem. Šele pozneje so se uveljavile bolj

⁵ Prim. KSA 5, 250.

⁶ Rée 1877, »Predgovor«, poševen tisk St. Günzel – »Seveda pa [pisec] ne daje nekakšnega sistematičnega dela, pač pa predvsem zbirko posameznih opažanj. Če bi ga zaradi tega hoteli grajati, bi se branili – in pri tem iz nje delal vrlino – takole: Vsak resnični mislec je priložnostni mislec: misli se porajajo le sem in tja in zato ne ravno o vseh delih njegove teme. Kdor hoče neko temo izčrpati v vseh njenih posameznih delih, mora zato pogosto misliti ad hoc, misli mora pogosto izsiliti. V tem spisu so vrzeli, vendar pa so vrzeli boljše od mašil.« (n.n.m.)

⁷ Podrobnosti v zvezi s tem besedilom in metaforo lemeža glej v Günzel 2001, 171 isl.

⁴ Podrobnosti o Nietzschejevi prispodobni s krtom v nasprotju s prispodobno, kakršna nastopa pri Heglu in Marxu, glej pri Krell 1996, 103–124. – O zgodovini krtove metafore prim. tudi Stierle 1981.

pretanjene metodološke prispodobe, ki so vrtnanju in ritju dajale prednost pred golim preslojevanjem. Tako je lemež kot brahialno orodje v *Götzen-Dämmerung* /Somrak malikov/ prek preoblikovanja krtove noge konec koncev postal ljubko geološko kladivo, ki odkrjuje moralne 'temelje'. »[I]n kar zadeva izpraševanje malikov«, zapiše Nietzsche, »ti niso maliki določenega časa, pač pa so večni maliki, na katere potrkvamo s kladivom, podobno kot z glasbenimi vilicami.« (KSA 6, 58) Nietzsche v tej performativnosti meri na tiste velike plasti, katerih mogočnost zaobsega tisočletja, in ne variacije vedno istega znotraj čisto 'zgodovinskih' obdobj. ⁸ To heterologično ritje torej uresničuje »podzemno grožnjo«. ⁹

Zato delo *Onkraj dobrega in zlega* zasnuje kriterijskost (Maßstäblichkeit) meta-historičnega merjenja časa, ki 'zgodovini' (kot historiji v ožjem pomenu besede) šele omogoči, da se kaže kot geološko obdobje. ¹⁰ – Nietzsche zatorej tu razdeli »človekovo [...] zgodovino« v tri obdobja: 1. »predmoralno«, 2. »moralno« in slednjič 3. »zunajmoralno« (KSA 5, 50 isl.). Prvo označuje »predzgodovinsko obdobje« do časa pred »desetimi tisočletji«, ko »se« je šele »na nekaterih večjih območjih zemlje korak za korakom prišlo tako daleč, da o vrednosti dejanja niso več odločale posledice, temveč njegov izvor« (n.n.m. 50; kurziv St. G.). – Tako se je v (paleoantropološkem) momentu udomačevanja iz »roparske živali 'človeka'«, kot zapiše Nietzsche v 'Genealogiji', »vzgojilo krotko in civilizirano žival, domačo žival« (KSA 5, 276). ¹¹

Po Nietzscheju se je torej to pragmatično ocenjevanje posledic delovanja z neolitsko revolucijo spremenilo v njihovo presojanje na podlagi socialnega

⁸ V zvezi z recepcijo Nietzscheja kot geologa, seizmologa in morfologa prim. Günzel 2001a, 115 isl. ⁹ Milkenitsch 1987, 63.

¹⁰ Ravno v delu *Človeško – preveč človeško* je Nietzsche sklenil, da se filozofiranje znova loti v 'historičnih' razsežnostih: »Vsa teleologija gradi na tem, da se o človeku zadnjih štirih tisočletij govori kot o večnem človeku, v katerem imajo vse stvari na svetu že od vsega svojega začetka svojo naravno usmeritev. Vendar pa je vse nastalo; ni večnih dejstev in prav tako tudi ni absolutnih resnic. — Poslej je torej potrebno historično filozofiranje in skupaj z njim tudi krepost skromnosti.« (KSA 2, 25.)

¹¹ Prvi prikaz te nadhistorične, kvazigeološke časovne sheme morale najdemo že v drugi knjigi *Človeškega – preveč človeškega* z naslovom »O zgodovini moralnih občutkov«: Nietzsche tu razlikuje med prvo fazo, v kateri »žival postane človek, če njegovo delovanje [...] postane koristno, smotno«, drugo fazo, v kateri »princip časti« rabi kot osnova delovanja, in »najvišjo [...] stopnjo dosežanje moralnosti«, ko človek »[deluje] po svojem merilu, s katerim presoja stvari in ljudi« (KSA 2, 91). – Prim. tudi n.n.m. 62 isl., 65 in 390. – Tè stopnje se pomembno znova pojavijo v uvodnem govoru 'Zaratustre'. (Prim. KSA 4, 29–31.)

statusa njihovega povzročitelja. Četudi se neolitik danes omejuje na obdobje od 4000 do 2000 let pred našim štetjem, se lahko Nietzschejevo pavšalno časovno navedbo naveže ravno na to obdobje, v katerem je človeštvo prišlo do bistvenih tehničnih izumov, oziroma v katerem se je tehnika šele uveljavila kot človekov avtonomen protipol. ¹² Možnost strojnega izdelovanja z uporabo orodij je do določene mere vsakomur omogočila, da ob obstoju pravilnega smotrnega predmeta (Um-Zu-Gegenstand) ravno s posredovanjem tehnike z minimalno spretnostjo uresniči dosegljivi cilj.

Potemtakem je Nietzschejeva hipoteza, da prej vse določujoče uspevanje tehničnega delovanja postane nekaj samoumevnega. Instrumentalni um se torej dopolni s sposobnostjo (Fakultät) morale, ki um potisne v ozadje oziroma si prilasti oblast definiranja vrednosti delovanja. Ker pa obstaja neka določujoča instanca, ki lahko tudi onkraj opaznosti uspeha delovanja presoja, kaj je 'vredno' in kaj 'nevredno' – oziroma prej: kaj je 'koristno' in kaj 'nekoristno' –, ne pa morale kot kodeksa ali institucije, se kot posledica tega konstituirajo nekakšen vzporedni univerzum, ki rabi temu, da se »namero« (KSA 5, 51) omogoči kot edino merilo ocenjevanja delovanja: s tem predsodkom je skorajda vse do najnovejšega časa na zemlji potekala vsaka hvala, graja in tudi filozofiranje. (n.n.m.)

Ne glede na zgodovinsko pravilnost te teze je jasno, kaj hoče ponazoriti Nietzsche: moralno vrednotenje delovanja temelji na invencijah. Šele tehnična izvedljivost, rutina in skupaj z njo daljnosežna razbremenitev človeka, ki se civilizira, mu dovoljuje posedovanje luksuzne dobrine 'morale'. To bi bilo kje drugje komajda še mogoče utemeljiti, moralo se transcendentno opravičuje – uvedbo religij(e) gre potemtakem razumeti kot njeno zavarovanje – ali pa se jo transcendentalno utemeljuje, s čimer se seveda pervertira osnovni smisel dedukcije, ki je prvotno izražal juridično izvajanje iz dejanskih 'posestvenih', oziroma zemljiških razmerij, ne pa formalno samopostavljanje de

¹² V zvezi s paleoantropološkim vprašanjem najdemo v Nietzschejevi knjižnici dva spisa: Poleg *Die Urgeschichte der Menschheit* /Prazgodovina človeštva/ Otta Caspariusa iz leta 1877 gre še zlasti za delo Johna Lubbocka *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts* /Nastanek civilizacije in prvotno stanje človeškega rodu/, ki je leta 1875 izšlo v nemškem prevodu in ga je Nietzsche – še zlasti poglavje z naslovom *Grško bogoslužje* – uporabljal za predavanja že v svojem Baselskem obdobju. (Prim. Orsucci 1994, 446 in Oehler 1942, 28 isl.) – Nietzsche si od Lubbocka izposodi, denimo, ravno takšen primer, da bi z njim razložil »napačen pojem kavzalnosti«, in sicer kot »zamenjavo sosledja s pojmom posledica« (KGW II/5, 365).

jure. Nasprotno pa Nietzschejeva metoda prinaša dedukcijo v pravem pomenu besede.

S tem postane mogoč odgovor na uvodoma postavljeno vprašanje, namreč na vprašanje o tem, kako se naj specificira Nietzschejevo metodo. Je 'geološka', oziroma pravilneje rečeno, 'arheološka'. Tako geologi kakor tudi arheologi imajo opraviti s plastmi in plastovitostmi. In sicer geologi predvsem s plastmi naravnih kamnin, arheologi pa s plastmi antropogenih kultur. Poleg te fizično-humane difference razlikuje obe obliki plastovitosti tudi dejstvo, da lahko kamninske plasti kažejo pojave, ki segajo od prelomov pa vse tja do preslojevanj. Arheološke plasti pa na splošno vselej ostajajo v takšnem zaporedju, v kakršnem so se usedale. Geološko kladivo in krtova noga gresta torej v filozofskem pogledu 'z roko v roki' – pač glede na to, kakšen material se 'obdeluje'. Vsekakor pa gre v obeh primerih za človekove proizvode, za tehnično-duhovno; le da se plastovitosti v nekaterih primerih kažejo zmedeno, v drugih pa jasno, da gre zdaj za prhko zemljo, spet drugič pa za razsežne strditve.

288 Čeprav Nietzsche svojo metodo označuje kot 'genealogijo', s tem še nikakor ne misli, kot je pokazal že Foucault, da je na način, denimo, homonimnega (etnološkega) raziskovanja sorodnosti iskal kontinuiteto v razvoju morale, temveč da sproža protikantovsko analizo sintetične apriorne sodbe, ki je empirično določena.¹³ Morala kaže posebne konstitucijske pogoje, ki šele omogočajo misliti alternative, ki presegajo golo negacijo vsebin morale. Foucault to po Nietzscheju imenuje 'poreklo' morale v nasprotju z njenim 'izvorom'.¹⁴

Pri tem je skoraj vseeno, s katerim izmed obeh izrazov označimo to ali ono okoliščino. Jezikovnemu občutku primernejša bi bila celo obratna oznaka,

¹³ Foucault lahko zaradi tega govori tudi o »historičnem aprioriju« (Foucault 1994, 24). – Pomembna je tudi Ebelingova primerjava Foucaultove arheologije in Nietzschejeve 'genealogije'. Kljub precejšnjim podobnostim se razlikujeta ravno v vprašanih obravnavanih plastih, to pa še zlasti kolikor v nemških interpretacijah obstaja težnja, da bi se Foucaultov zgodnji projekt arheologije vednosti, oziroma znanosti, potisnilo v ozadje v prid genealogije subjekta v njegovih poznejših delih. Namreč ravno ta 'genealogija' ima komajda kaj skupnega z Nietzschejem. (Prim. Ebeling 2001, 161.) Nasprotno pa predstavljata arheologija in genealogija »dvoje komplementarnih postopkov«: »Medtem ko lahko arheologijo opredelimo kot splošno teorijo odkrivanja, pregledovanja in opisovanja struktur védenja, je genealogija dopolnilna metoda za diagnosticiranje in zajemanje družbenih praktik.« (n.n.m. 163) – Kot pravi sam Foucault sta obe »simultani razsežnosti« (Foucault 1992a, 39).

¹⁴ Prim. Foucault 1987.

oziroma, obratni izraz: namreč 'izvor' za nujne pogoje nastanka morale in 'poreklo' za njeno poznejšo legitimacijo, ki naj bi iz strateških razlogov prekrila moment nastanka.¹⁵ – Nietzsche govori na nekaterih mestih primerneje o »žarišču nastanka«. (Ali celo o 'rojstvu', kolikor naj ima ta moment pozitivne konotacije.)¹⁷

Nietzsche se pred sabo ležečih plasti preteklosti, ki jih je treba najprej na opisni način odkopati, loti kot arheolog in geolog.¹⁸ Pred njim leži torej plastovit material, ki – drugače kot, denimo, zgolj pripovedno izročilo ali transmisija – vključuje tudi predmete, četudi z deformacijami ali le kot odtise. Izkopavalec ne začne, denimo, s poimenovanjem stvari, temveč najprej na podlagi pripadnosti določenim plastem določi njihovo medsebojno relativno lego. Šele v zadnjem koraku se plastem in njihovem materialu dodelijo absolutni podatki. Prednost ima, kot že rečeno, *relacijsko* določanje, ki se vedno začne z najvišjo plastjo, torej sedanostjo, s katero postavi nato v odnos še ostale, spodnje plasti. – 'Genealogijo morale' bi lahko torej primernejše imenovali 'geologija morale',¹⁹ ali, kot Nietzsche naslovi peto poglavje svojega dela *Onkraj dobrega in zlega*, prispevek »k naravni zgodovini morale«.²⁰

2. Nietzsche pri Husserlu

Še preden se lotimo razmisleka, v kolikšni meri lahko fenomenologijo po Husserlovem samoopisu upravičeno imenujemo 'arheološko' in v čem je podobna Nietzschejevi genealoški metodi, si oglejmo Husserlov odnos do Nietzscheja. – Kar še zlasti bode v oči, je intenzivno prebiranje Schopenhauerja,

¹⁵ Izraz 'poreklo' je poleg tega zavajajoč tudi zato, ker ga Nietzsche uporablja tudi za opredelitev samega osrednjega momenta strukture morale: 'namere'. Nietzsche ta pomen na mnogih mestih uporablja pozitivno v smislu aristotelovskega porekla, s čimer zgolj potrjuje svojo pripadnost moralnemu obdobju: »Kar se stori iz ljubezni, se vedno zgodi onkraj dobrega in zlega.« (KSA 5, 99)

¹⁶ N.n.m. 259. – V tem primeru »pojma 'dobrega'« (n.n.m.).

¹⁷ Nasprotno uporablja Foucault 'rojstvo' negativno, v odnosu do ustanovitve družbe discipline.

¹⁸ Stične točke med 'akademsko', oziroma klasično arheologijo potekajo zlasti prek Winckelmannove misli, katere pomen je prej umetnostnozgodovinski in ne toliko arheološki. (V zvezi s tem prim. tudi Cancik 1999.)

¹⁹ »Arheologija ali genealogija, to je vrhu vsega geologija.« (Deleuze 1993, 139.) – V zvezi s tem prim. že Deleuze/Guattari 1992, 59–103, in De Landa 1997, 57–70.

²⁰ Prim. KSA 5, 105.

od katerega oba prevzameta pomembno spoznanje: Na koncu svojega petega *Logičnega raziskovanja* Husserl osrednjo misel fenomenologije povzemajoč zvaža na Schopenhauerjevo: »Svet je moja predstava«. (Hua XIX/2, 763 isl.)²¹ Husserl se že v prvem zvezku *Prolegomene k čisti logiki* /Prolegomena zur reinen Logik/ opre na Schopenhauerjevo pojmovanje, ki etiko zavrača kot »umetni nauk« in jo namesto tega upošteva »kot normativno znanost« (Hua XVIII, 59). S Schopenhauerjem bi rad Husserl s pomočjo fenomenologije izoliral »realne objekte«, in sicer še preden 'nastopijo' kot predmeti »praktičnega vrednotenja« (n.n.m.). Že Nietzsche je Schopenhauerjevo ontologizacijo vprašanja videza pozitivno uporabil v tem smislu, da naturalističnemu napačnemu sklepu postavi nasproti decidirano amoralizacijo biti. Namesto tega v nadaljnjem razvoju metafizike volje načrtuje raznolikost in dinamiko realnega, ki ju je treba analizirati.

V okviru osnutka svojega predavanja v poletnem semestru leta 1897 v Halleju »Etika in filozofija prava«²² se Husserl prvič izrecno sklicuje na takrat še živečega Nietzscheja. Tu ga sicer omeni kot pomembnega misleca, vendar pa je ta omemba le površna, saj ga navede kot simptom neoviranega širjenja moralnega relativizma in celo propada. »Pomenljiv« naj bi bil, po Husserlu, »naslov Nietzschejeve knjige, ki je postala svetovno znana in se glasi *Jenseits von Gut und Böse!*« (Hua XXVIII, 382.) Husserl ga razume kot šifro za splošno stanje kulture, v katerem si »še zlasti« ... etični skepticizem zlahka prisvaja območje, ki se je spraznilo po zlomu idealistične filozofije v Nemčiji« (n.n.m. op.).²³ Husserl s tem sprejme dalj časa uveljavljeno mnenje, da je mogoče pisanje akademskih obstrancev razložiti le iz odsotnosti filozofskega sistema.²⁴

V opombi k zapisu svojih göttingenskih predavanj iz zimskega semestra 1904/05 z naslovom »Poglavja iz fenomenologije in teorije spoznavanja« /Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis/ se v tretjem

²¹ Schopenhauerjevo glavno delo je Husserl s svojimi študenti obravnaval v okviru seminarja v zimskem semestru 1892/93 v Halleju. – Husserl je to delo poznal že od leta 1880, ko je v Berlinu študiral matematiko. (Prim. Bernet, Kern und Marbach 1989, 217.)

²² Husserl je imel to predavanje v poletnem semestru leta 1894.

²³ Husserl je seveda to opombo pozneje znova črtal. – Ostal je tale sklepni stavek: »In ta skepsa prežema etiko vse tja do njenih najglobljih korenin.« (n.n.m. 382.)

²⁴ »Husserl je Nietzschejevo mišljenje [brez dvoma] [obravnaval] kot čisti izraz krize racionalizma [...].« (Boehm 1968, 219, Op. 6) – Kot lahko razberemo na nekaterih mestih iz njegove zapuščine, to ne velja za vsega Husserla.

poglavju »Domišljija in slikovna zavest« (prva objava leta 1980) njegov odnos do Nietzscheja polagoma spremeni. Do tega pride v fenomenološkem obravnavanju 'sanj', in sicer tam, kjer se »domišljija«, kot pravi Husserl, spremeni »v vizijo« (Hua XXIII, 42). Husserl konstatira *epoché* »resničnosti«, ki se ne izvrši teoretsko, temveč življenjskosvetno, in »v kateri živi telesni vizionar« (n.n.m.). V tem »zdaj« nastajajočem »stanju zanosa« je »svet domišljije« »resnični svet« (n.n.m.).²⁵ Pritiskanje tega (resničnega) sveta v »budnih sanjah« pa proizvaja »rahlo zavest videza«, ki »nenehno daje barvo oblikovanju domišljije« (n.n.m.). To, na kar meri Husserl, je jasno v okviru njegovega mišljenja: gre za ugotavljanje evidence, tistega modusa zaznavanja, ki predstavam omogoča, da realno ali domišljijsko bivajo na sebi. In ravno na tem mestu Husserl vstavi opozorilo, sestavljeno zgolj iz imena »Nietzsche« (n.n.m. op. 1).

Pozimi 1906/07, torej dva semestra pozneje, najdemo naslednji, zelo pomenljivi sklic na Nietzscheja. V *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* /Uvod v logiko in spoznavno teorijo/ Husserl citira fragment iz Nietzschejeve zapuščine, ki je nastal spomladi leta 1884 in je bil objavljen leta 1904 v sklopu tako imenovane 'Grossoktav-Ausgabe':²⁶ »Očitno je, da imajo naše najmočnejše in najobičajnejše *sodbe* najdaljšo preteklost, da so torej nastale in se ustalile v obdobjih nevednosti – da se je v vse, v kar najbolj verujemo, *verjetno* verovalo iz najslabših razlogov. 'Dokazovanja' iz izkustva niso ljudje nikoli jemali dovolj resno, enako kot imamo še tudi zdaj ljudi, ki menijo, da lahko iz izkustva 'dokažejo' Božjo dobroto.«²⁷ – Tako Husserl leta 1897 pri Nietzscheju locira obsojanja vredni moralni skepticizem, a deset let pozneje omenja Nietzscheja v pozitivnem smislu, in sicer njegovo skepso.

Zakaj se torej Husserl sklicuje ravno na Nietzscheja? – Točka, kjer citira Nietzscheja, je točka, kjer svoje slušatelje pozove k »izbruhu v škodoželjni smeh« (Hua XXIV, 206f.), kolikor se strinjajo z njegovim naziranjem. Pred tem je namreč Husserl predstavil podmeno šele leta 1903 umrlega Nietzschejevega smrtnega sovražnika Herberta Spencerja, da je treba vse človekove sposobnosti prek dedovanja zvesti na njegove organske dispozicije. »Naziranja o stvareh [so]« po Spencerju, kot pravi Husserl, »tako rekoč akumulirana« (n.n.m. 205).

²⁵ »To [sc. svet domišljije] je zanj [sc. vizionarja] resnično, t.j. njegova naziranja so zaznave, ki jim pripada tudi značaj tako imenovanega *belief*.« (Hua XXIII, 42.)

²⁶ Husserl citira po XIV. zvezku drugega sklopa, *Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882/83–1888)*.

²⁷ Cit. po. KSA 11, 138.

Védenje prednikov, ki je arhivirano v telesu, presega zgolj subjektivno spoznavanje iz izkustva.²⁸

Filozofski smeh, ki ga Husserl zaluča Spencerju v obraz, ustreza tradicionalni skeptični maniri primernege ovrženja argumenta. Vendar pa Husserl za omejenjeni Spencerjev argument ne navede ustrezne protiargumentacije, pač pa njegovo trditev razgali kot »perpetuum mobile« (Hua XXIV, 206), saj je dejstvo, ki je predmet dokazovanja, v obliki trditve izpeljano iz postavljene predpostavke. Husserl kritizira postopek, ki krši pravila racionalnega argumentiranja, ker ravno »problem psihološkega izvora« zamenjuje s »spoznavnoteoretskim pojasnjevanjem« (n.n.m.). Že pred 27 leti je Nietzsche Spencerju očital trditev, da »je človeštvo neopazno prišlo do vsega pravilnega, ki mu je potrebno – do sodb, ki se ujemajo z resnico!!« (KSA 9, 422.) – In tudi Nietzsche lahko temu postavi nasproti le »Nesmisel!« in zakliče »Nasprotje!« (n.n.m.).²⁹ Enako kot pri Husserlu³⁰ torej tudi tu nimamo argumentacije v logičnem, pač pa v skeptično-polemičnem smislu.

292 3. Arheologija kot fenomenološki postopek

Toliko o neposrednem Husserlovem sklicevanju na Nietzscheja. Oba skeptika namreč povezuje veliko več kot zgolj ti sporadični plodovi njunega skupnega čtiva. Če bi se hoteli izraziti nekoliko enigmatično, bi lahko rekli, da se na prelomu v 20. stoletje z Nietzscheja, ki je umrl leta 1900, prenese poseben filozofski projekt na avtorja v tem istem letu izdanih *Logičnih raziskav*:³¹ Pri

²⁸ »Ravno naziranje, ki jih občutimo kot nujna za mišljenje, razkrivajo tako pridobljeni rezultat predhodnih generacij in so zato gotova na povsem drugačen način, imajo za naše spoznavanje povsem drugačno digniteto kot naziranje, ki jih konstatiramo in preverjamo zgolj z lastnim izkustvom.« (Hua XXIV, 205.)

²⁹ Prim. tudi Nietzschejevo poznejšo izjavo v KSA 5, 260 isl. – Kot kaže omenjeni Nietzschejev razmislek iz njegovega dela *Onkraj dobrega in zlega*, je fenomenološka nivelima letev, ko gre za resnično spoznanje, postavljena na višini sedanjske zavesti; nasprotno pa človekove verovanske zadeve, ki jih Spencer hoče postaviti na mesto osebnega spoznanja, izvirajo ravno iz »obdobja nevednosti«, ki jih omenja Nietzsche (KSA 11, 138).

³⁰ Četudi Husserl Nietzschejev razmislek spričo transkripcijske napake prehitro razume kot zavzemanje za dejanje »zavesti iz izkustva« (Nietzsche cit. po Hua XXIV, 206, op. 1.), pa se še vedno ujemata glede skepse do mnenja in védenja, ki nista analizirana, preizkušena in se vanju verjame. (Nietzschejevo besedilo, nasprotno, kot dejavnost nasploh postavlja pod vprašaj »dokazovanje« iz izkustva« (KSA 11, 138). (Prim. Hua XXIV, 487.)

³¹ Kot pripominja Boehm, ju »ločuje le 15-letna starostna razlika« (Boehm 1968, 219, op. 6), ki bi

tem mislim na izrazito dvojno gibanje, ki določeno obliko filozofije kulture povezuje z vnaprej določenim raziskovalnim etosom. In to se zgodi izrecno v znamenju nove določitve filozofije kot 'arheologije' (pri Husserlu) oziroma 'zgodovine narave' (pri Nietzscheju).

Oba si s svojim filozofiranjem postavljata za cilj neko 'prevrednotenje': Husserl sprva prevrednotenje znanosti, Nietzsche pa prevrednotenje miselnih shem nasploh. Vendar pa tudi Husserlovo hotenje konec koncev meri v kulturno prenovo. Že v sestavku *Philosophie als strenge Wissenschaft* /Filozofija kot stroga znanost/, objavljenem leta 1910/11 v časopisu *Logos*, govori Husserl v tej zvezi o »obratu filozofije«, o čemer nenazadnje »priča« tudi ta na novo ustanovljeni časopis.³²

Kar Heidegger leta 1952 zgosti v popularni ugotovitvi, »da znanost ne misli«,³³ namreč vsaj znanost modernega kova, je pri Husserlu še povsem drugače niansirano. Medtem ko je za Heideggra filozofija to, kar (pozitivističnim naravoslovnim) znanostim odmerja mišljenje, Husserl zapiše tole: »Ne pravim, da je filozofija nepopolna znanost, pač pa kratko malo pravim, da še ni znanost [...]«³⁴ Mišljenje je torej za Heideggra dejansko določilo znanosti, za Husserla pa je to, nasprotno, znanstvenost, in sicer 'stroga' znanstvenost. Heideggra 'mehki' pojem stoji torej nasproti 'trdim' začetnim zahtevam fenomenologije. Kar pa imata v mislih, je vendarle eno in isto: filozofijo postaviti kot 'prvo znanost'. – To pa se lahko za oba filozofa, kot je znano, zgodi le z njenim ponovnim strukturiranjem oziroma ponovno utemeljitvijo kot fenomenologija (pri Heideggru v izpeljavi kot fundamentalna ontologija).

Duh novega veka, kakor tudi že sokratsko-platonske dobe, se za Husserla kondenzira v sistematičnem značaju zadevnega filozofskega stila, ki se je izgubil s Heglom in romantiko in ustvaril prostor za Nietzschejevo mišljenje.³⁵ »Volja

sicer lahko dovolila srečanje obeh velikih mislecev. Tako pa se je, nasprotno, po Nietzschejevi 'omračitvi' zgodilo, da Husserl »prevzame nalogo prevrednotenja vseh vrednot« in jo »prefunkcionira v čisto fenomenologijo«, v središču katere imamo poizkus »izreči resnico o fenomenalnem svetu, o 'navideznem svetu' kot takem« (n.n.m. 238). – Po Boehmu pri tem oba odkrjeta svet nastajanja, torej zgodovinski svet. – Polje medsebojnega prekrivanja pa, kot bomo pokazali, ni le epifenomenalizem obeh mislecev, temveč predvsem tudi njun postopek.³² Hua XXV, 4; kurziv, St. G.

³³ Heidegger 1994, 127.

³⁴ Hua XXV, 5.

³⁵ »Čeprav tudi Hegel vztraja pri absolutni veljavnosti svoje metode in nauka, pa njegovemu sistemu manjka racionalna kritika, ki šele omogoča filozofsko znanstvenost.« (N.n.m. 11 [292].)

do stroge znanosti«, kot dobesedno pravi Husserl, se je izgubila. Na njenem mestu je prišlo do »oslabitve ali popačenja nagona po konstituiranju stroge filozofske znanosti«. ³⁶

'Volja'? 'Nagon'? – Lahko bi mislili, da slišimo samega Nietzscheja, seveda le z nenavadno inverzijo: Husserl prisega na asketsko samoprisilo, ki si jo hote naloži 'pravi' znanstvenik oziroma filozof. Nietzsche, ki to naravnost biča ravno kot »voljo do védenja«, ³⁷ nagon po resnici, je torej presežen in njegov očitek postane pri Husserlu program. Pri tem pa tu ne gre za naivno predstavo, da se je mogoče s fenomenologijo ukvarjati na podlagi gole spremembe vedenja. Gre za to, da ta metoda terja predvsem vzdržnost – namreč najprej vzdržnost pred sodbami –, za kar je znova potreben asketski tip intelektualca, ki preobilje spekulacij zamenja s skrbnim in natančnim terenskim delom duha. Seveda se Husserl s tem približa drugemu pomenu *askesis* pri Nietzscheju: potrpežljivo uvajanje v metodo z namenom krepitve spoznanja, s čimer le-to postane užitek. ³⁸ – In ravno to je genealogija zadaj za Nietzschejevo genealogijo: breztemeljni temelj ukvarjanja z vprašanjem.

294 Husserl na mnogih mestih poudarja poklicno askezo, še posebej pa v svojem raziskovalnem predavanju iz leta 1923/24 (torej štiri leta pred svojo upokojitvijo), ki ga poznamo pod naslovom *Erste Philosophie* /Prva filozofija/ in katerega drugi del nosi naslov *Theorie der phänomenologischen Reduktion* /Teorija fenomenološke redukcije/ in je bil prvič objavljen leta 1959 v okviru *Husserliane*. Husserlova emfaza tu komajda še pozna meje, pri čemer Husserl izpostavi pojem »nastajajočega filozofa« (Hua VIII, 26), čigar naloga je »*univerzalni prevrat* vseh predhodnih [...] prepričanj« (n.n.m. 23), in sicer vzdolž zgolj »formalno-splošne metodološke vodilne misli« (n.n.m. 29).

V čem je torej formalnost te misli? – Po Husserlu v tem, »da je pod tem naslovom nujna neka znanost, ki bo kot 'arheologija', če naj jo poimenujemo s tem pravim imenom, sistematično raziskovala poslednji izvor in to, kar v sebi vključuje vse izvore biti in resnice, ter nas potem učila, kako se lahko iz tega praznora vseh mnenj in veljavnosti vsako spoznanje prenese v najvišjo in

³⁶ N.n.m.

³⁷ »Doslej se je znanost dvigovala na trdnem in granitnem temelju nevednosti, volja do védenja pa na temelju veliko močnejše volje, volje do nevédenja, negotovega, neresničnega!« (KSA 5, 41.)

³⁸ Prim. npr. KSA 6, 243.

poslednjo racionalno obliko, v obliko absolutnega utemeljevanja in absolutnega opravičenja, poslednje miselne razjasnitve smisla in postavitve prava.« (N.n.m. 29 isl.; kurziv St. G.)

'Prva znanost' potemtaka ni filozofija – vsaj ne v svoji dosedanji obliki –, marveč je to arheologija, kolikor prodira do »izvorov biti in resnice« in le-teh ne prognosticira ali konstruira na metafizičen način, temveč jih zgolj razgrinja. –Arheologija kot filozofija je logika o izvorih oziroma nauk o izvornosti. ³⁹

Kot poroča Eugen Fink v letu po smrti svojega učitelja, je »Husserl [...] vedno znova obžaloval, da izraz *arheologija*, ki resnično natančno odraža bistvo filozofije, uporablja že pozitivna znanost«. ⁴⁰ – Pri tem za projekt fenomenološke arheologije ni prvenstveno določujoče to, da najprej in hkrati naleti na evropski vodilni fosil, na kartezijanski 'Jaz' v njegovi najčistejši obliki. V rokopisu C 16 VI (maj 1932) Husserl sicer zapiše, da »[f]enomenološko arheologijo« predstavlja »poizvedovanje po Jazu in subjektu v izvornosti«. ⁴¹ – Vendar za Husserla tu ni pomembno sovpadanje s *ciljem* arheologije (iskanje starejših človekovih sledi), temveč arheološki *postopek*: postopati hoče »kot pri običajni arheologiji«, kar zanj ne pomeni le izkopavanja, temveč predvsem »rekonstruiranje« in – v dobesednem pomenu – »cikcakasto' razumevanje«. ⁴²

Ta zadnja, nenavadna karakterizacija gibanja je izposojena iz skakačevega skoka (Rösselsprung), ki pri šahu označuje tisto potezo, ki edina ne poteka linearno, pač pa pomeni večdimenzionalno gibanje v ravnini: gibanje v horizontalah, ki mu sledi dvakrat tako dolg korak v vertikali ali obratno. Poreklo tega termina je nejasno, vendar pa oba samoglasnika simbolizirata posebno diferencializacijo, ki naj bi bila podobna diferencializaciji fenomenološke analize zavesti. Posebnost hermenevitičnega postopka (duhoslovne) arheologije je

³⁹ Tudi Ales Bello razume v tem smislu Husserlov projekt kot vračanje k »poslednjim 'archai'« (Ales Bello 1997, 73).

⁴⁰ Fink 1966, 199.

⁴¹ Edmund Husserl, C 16 VI, cit. po Diemer 1965, 11, op. 6. – »Fenomenološka arheologija, izkopavanje konstitutivnih sklopov, skritih v členih njene strukture, sklopov apercipijske dejavnosti čutov, s katerimi se v izgotovljeni obliki srečujemo kot z izkustvenim svetom. Raziskovanje in razgrinjanje posameznih dejavnosti, ki proizvajajo smisel biti, vse tja do poslednjih temeljev, 'archai', da bi se lahko iz njih v duhu razvila samoumevna enotnost tako zelo različno utemeljevanih veljavnosti biti [...]« (Husserl cit. po n.n.m.).

⁴² Husserl cit. po n.n.m.

vendar ravno v gibanju *med* plastmi, ki jih postavlja v medsebojne relacijske odnose, medtem ko samo obenem ostaja v višini teh plasti.⁴³

V sistematskem pregledu se Husserlova fenomenološka arheologija kaže takole: *epoche*-ju kot zarisu območja in ogledu mesta izkopavanja z znanstvenega vidika, torej določitvi kraja uporabe redukcije, najprej sledi primarna fenomenološka delna aktivnost, redukcija v obliki razgrnitve zgolj fenomenalnega s pomočjo odstranjevanja transcendentnih oblog, odvečne zemljine zgolj za-trjevane, nikakor pa ne tudi dokazane evidentnosti dejanske danosti. Po raz-grnitvi najdb pride na vrsto njihova določitev v eidetski fazi redukcije: lastnosti najdenega fenomena se fokusirajo v bistvene deleže, ki bi jih bilo na njem mogoče najti. Ta faza pa je lahko že sama po sebi izvršilni del zadnjega in najmočnejšega redukcijskega postopka, v katerem se s pomočjo transcen-dentalnega zvajanja odvija kontekstualizacija epohalno-fenomenoloških najdb z ozirom na njihovo določanje, in sicer z namenom njihovega dokonč-nega arhiviranja. Transcendentalna redukcija ugotavlja namembno mesto najdbe v topološkem arhivu zavesti, podobno kot potrebna arhivirna oblika, ki mora biti sposobna prikazati kontekst, v katerem se je nahajala posamezna najdba, in tudi pokazati, *kako* je bila v njem *prvotno* umeščena. In ravno ta prikaz izvirnosti bo lahko Husserlov naslednik, racionalni arheolog Heidegger, konec koncev določil kot 'odstiranje' – *aletheia*, fundamentalnoontološko arheo-logijo.⁴⁴

⁴³ Značilno je, da v svojih raziskovanjih na isto metodo opozori tudi Sigmund Freud. Amaterski arheolog Freud se v svojem spisu *Studien über Hysterie* /Študije o histeriji/ iz leta 1895 ne posluži zgolj arheoloških opisovanj, temveč – enako kot pozneje Husserl – uporabi enako oznako specifično arheološkega poteka analize »naloga skakačevega skoka«, ki poteka »cickakasto« (Freud, GW I, 293) in po razgrnitvi plasti okoli psihičnega nukleusa odpre vezne kanale, ki iz periferije, pacientove 'površinske' sedanjosti vodijo proti jedru psihe, v globino duševne preteklosti. Z obdelavo materiala sleherne plasti naj bi se naredilo konec prisili ponavljanja psihoz in njihove elemente spravilo v arhiv zavesti. – Kot zapiše Foucault, se izplača »vztrajati na časovnem sovpadanju« (Foucault 1992, 13), namreč Husserlovih *Logičnih raziskovanj* in Freudove *Interpretacije sanj*, ki je izšla že leta 1899, datirana pa je z letom '1900'.

⁴⁴ Takšno naravoslovno odstiranje racionalnih temeljev je Nietzsche s tipološko redukcijo zvedel na oba silogizma 'gospodarja' in 'sužnja', racionalnost dvojne potrditve in racionalnost zanikanja trditve, zaradi česar je lahko zapisal tole: »Moralni fenomeni sploh ne obstajajo, pač pa obstaja le moralna interpretacija fenomenov ...« (KSA 5, 92.) – Stegmaier zato napačno izhaja iz tega, da je treba 'fenomenološki' – ali vsaj s fenomenološkimi vsebinami primerljivi – del Nietzschejeve filozofije iskati v 'spekulativni ontologiji' (pojma) življenja. (Prim. Stegmaier 1984, 103 isl.) – Sorodnost s fenomenologijo je, nasprotno, kot smo pokazali, v prireditvi metodološkega pristopa, kolikor je 'arheološki'.

Pri Husserlu pripelje fenomenološko razgrinjanje plasti k transcendentalnosti čistega Jaza, pozneje telesnosti, in kot začasni najgloblji temelj k temelju inter-subjektivnosti, oziroma življenjskega sveta, ter – kar se največkrat pozablja – s skupnim gibanjem skozi svoje delo k transcendentalnosti prostora kot zemelj-sko-obljudenega prostora, čigar 'pra-tla' so zemlja.

4. Nietzsche pri Merleau-Pontyju

Prek Finkove navedbe Husserlove pomembne »iztočnice«⁴⁵ v njegovem bese-dilu iz leta 1939 o *Problemu fenomenologije Edmunda Husserla* je pojem 'arheologije' prišel do Merleau-Pontyja.⁴⁶ V svojem *Spisu za kandidaturu na Collège de France*, nastalem na prehodu iz leta 1951 v leto 1952, s temi bese-dami povzame filozofsko-življenjskosvetne posledice lastnih fenomenoloških prizadevanj: »Če torej zaznavanje predstavlja akt, ki je skupen motoričnim, afektivnim in senzornim funkcijam, moramo lik zaznavanega sveta na novo odkriti, in sicer v *odstiranju* [...]«⁴⁷ – Namreč odstiranju, »ki je *podobno arheologovemu delu* – kajti svet je skrit pod usedlinami poznejšega spozna-nja«.⁴⁸

Za razliko od Husserla je Merleau-Ponty pri svojih »lastnih arheoloških priza-devanjih«⁴⁹ pazil, da bi produktivno uporabil od Kanta podedovano, neposred-no napetost med psihičnim in transcendentalnim Jazom, namesto da bi se po-stavil v bran brezizhodnemu boju proti kontingenčnemu nasprotniku 'čistega Jaza'.⁵⁰ Obe njegovi promocijski tezi, *Die Struktur des Verhaltens* /Struktura vedenja/ iz leta 1942 (končana že leta 1938) in *Phänomenologie der Wahrnehmung* /Fenomenologija zaznavanja/ iz leta 1945, obravnavata – na kratko pove-dano – enega izmed obeh vidikov zavesti iz perspektive drugega. Plast 'vedenja' ali, bolje povedano, senzomotorično gibanje telesa je v prvem izmed obeh spisov razumljeno kot temelječe na 'strukturi'; plast zaznavanja v drugem spisu pa kot zasidrana v dejanskem izvrševanju.

⁴⁵ Waldenfels 1998, 42.

⁴⁶ Prim. Geraets 1971, 141 isl.

⁴⁷ Merleau-Ponty 1973, 5; kurziv St. G.

⁴⁸ N.n.m.; kurziv St. G.

⁴⁹ Madison 1986, 190.

⁵⁰ V zvezi s Husserlovim paralelizmom podrobneje prim. Derrida 1979, 59 isl. – Gledano dejansko je »ta (transcendentalni) Jaz [sc. Je] [...] metafizični ali formalni fantom empiričnega Jaza (moi)« (n.n.m. 61).

S tem gibanjem Merleau-Ponty izkopava 'podobo', z njo pa referencialnosti prostora, telesa in zavesti v obliki 'biti-do-sveta' /Zur-Welt-Sein/. – Prvo v kontingentnem določa brezpogojno,⁵¹ drugo pa kaže brezpogojnost oziroma nujnost življenjskosvetne kontingence.⁵² – Aplicirano na Merleau-Pontyja bi torej lahko veljalo tole: 'struktura vedenja' je topologija (prostora) v telesnih oziroma življenjskosvetnih pogojih. Fenomenologija kot *arheologija* potem-takem ne izkopava toliko predmetov prostora, pač pa rekonstruira njihove med-sebojne odnose, iz katerih šele izhajajo zaključki o prvotni strukturi prostora.

Tu postane očitna kar največja podobnost s klasično arheologijo. V fenomenologiji gre sicer največkrat za arheologijo sedanjosti, če pa že gre za arheologijo preteklega sveta, gre vselej za odnos do razumevanja vpričnosti. Arheologija izkopava pisne sledi, zgradbe in predmete sakralnega in vsakdanjega življenja in na njihovi podlagi določa porenje današnjih civilizacij. Nič drugače ni bilo z Nietzschejevimi izjavami, ki se navezujejo na njegovo redefinicijo historične razsodne moči kot neprizanesljivo kritične.⁵³ 'Korist' preteklega lahko torej tiči zdaj v monumentalnem, spet drugič pa v antikvarnem obdelovanju zgodovinskih podatkov, vedno pa se nanaša na 'življenje', torej, če naj govorimo s Husserlom, na »življenjski svet«, kolikor gre za njegovo ohranitev kot klično celico samega napredka.

Najbrž ni naključje, da Husserl v spisu *Kriza* uporabi pri Nietzscheju skovan termin 'dobrega Evropejca',⁵⁴ ko v sklopu svoje pozne filozofije preoblikovanja življenja z zahodno, kalkulirajočo racionalnostjo ne poizkuša kritizirati z opo-

⁵¹ »Vedenje, kolikor ima strukturo, nima mesta v nobeni izmed teh dveh ureditev. Ne odvija se v objektivnem času in objektivnem prostoru kot niz psihičnih dogodkov, posamezen trenutek tu ne zavzema enega, in sicer edinega momenta, temveč v odločilnem trenutku učenja stopi iz niza 'sedanjih momentov' neki 'zdaj', dobi neko vrednost, združi predhodna poizkusna dejanja in obenem določi in anticipira tudi prihodnje vedenje, enkratno izkustveno situacijo spremeni v tipično in dejansko reakcijo v sposobnost. V tem trenutku se vedenje loči od ureditve nasebstva in začne zunaj organizma projicirati le-temu notranjo možnost.« (Merleau-Ponty 1976, 141.) – 'Podoba' ima v tem momentu za samega Merleau-Pontyja še vedno status omenjene ambigvitete: »S pojmom 'podoba' smo [...] našli ustrezno metodo, s katero se lahko izognemo klasičnim antitezam [...]. Povsem na splošno ta pojem prihrani alternativo filozofiji, ki drugega ob drugem ureja na zunaj povezane člene, in filozofiji, ki v vseh fenomenih znova odkriva notranje odnose mišljenja.« (n.n.m. 143.)

⁵² »Svet ni to, kar mislim, temveč to, kar živim, odprt sem do sveta, z njim brez dvoma komuniciram [...]. Svetnost sveta, to kar svet dela za svet.« (Maurice Merleau-Ponty 1974, 14.)

⁵³ V zvezi s tem prim. Günzel 2000a.

⁵⁴ Prim. Waldenfels 1995, 18. – V zvezi s primerjavo Nietzscheja in Husserla z vidika njunega pojma Evrope prim. Lambrecht 1996.

zarjanjem na posledice matematičnega mišljenja per se, temveč s pomočjo odstranjanja njegovega izvora oziroma njegovega porekla. To izkopavanje ni historično v ožjem pomenu, saj Husserl ne ponudi nikakršnih dokumentov preteklosti (razen negativno: kot kritiko Galilejeve predstave o svetu), temveč arheološko, kolikor rekonstruiranje preteklosti v obliki genealogije racionalnosti⁵⁵ poteka zgolj z obravnavanjem danih konstelacij in njihove transcendentne redukcije.⁵⁶

V svojem predavanju o *Možnosti filozofije* iz leta 1959 se Merleau-Ponty pavšalno – povsem enako kot pred njim že tudi Husserl – negativno sklicuje na Nietzschejevo filozofijo: po Heglovi dovršitvi spekulativne filozofije⁵⁷ so morali Nietzsche ter Marx in Kierkegaard nujno »začeti z zaničanjem filozofije«, s čimer so prispevali k »zgodovini nefilozofije«. ⁵⁸ Vendar pa takšno mišljenje ni moglo »voditi poznejših [...] rodov«. ⁵⁹ Kakor Husserl že leta 1897 tudi Merleau-Ponty dve generaciji pozneje vidi pri Nietzscheju delovati nekakšen novi 'stil', ki ga gre pripisati imploziji nemškega idealizma in njegovega sistem-skega mišljenja. Kakor že Husserl leta 1906/07, ko v svojem predavanju z Nietzschejem kritizira Spencerjev naivni evolucionizem, tudi Merleau-Ponty šteje Nietzscheju za dobro, da je »z legitimnim obratom stvari [...] podal razlagalna izhodišča s povsem *novo globino*«, ⁶⁰ kar je konec koncev šele tisto, kar za Husserla in Heideggerja zagotavlja preživetje filozofskega vpraševanja po izvoru.⁶¹

V tem smislu velja omeniti, da Merleau-Ponty Nietzschejeva izvajanja o 'površinski globini' resnice⁶² v poznejšem predgovoru k *Veseli znanosti* /Die fröhliche Wissenschaft/ označi za »hegeljanska«, ⁶³ saj Merleau-Ponty s 'Heglom'

⁵⁵ Husserl v svojem »Prispevku k genealogiji logike« navaja, da zadevno »pojasnjevanje izvora« ni niti »problem 'zgodovine logike' v negativnem pomenu niti problem genetične psihologije«, temveč [mora] osvetliti »bistvo tvorbe, raziskovane z vidika svojega izvora« (Husserl 1972, 1).

⁵⁶ »V *Krizi* [...] se je Husserl lotil resnične *arheologije* sodobne zavesti. Ta arheologija je merila v razjasnitev izvora 'novoveškega nasprotja med fizikalističnim objektivizmom in transcendentalnim subjektivizmom' [...].« (Madison 1986, 164.)

⁵⁷ »Fenomenologija duha [...] [je] začetek nefilozofije [...]« (Merleau-Ponty 1973, 237.)

⁵⁸ N.n.m. 110 isl.

⁵⁹ N.n.m. 111.

⁶⁰ N.n.m.

⁶¹ Prim. n.n.m. 113 isl.

⁶² »Oh ti Grki! Znali so živeti: za to se je treba hrabro ustaviti ob površju, gubah, koži, častiti videz, verovati v oblike, zvoke, besede, ves Olimp videza! Ti Grki so bili površinski — *iz globine!*« (KSA 3, 352.)

⁶³ Merleau-Ponty 1973, 237.

vendarle ne razume le Hegla, temveč 'pravo' filozofijo nasploh, ki ji vendar gre ravno za 'resnico'. Pri tem Nietzsche v rokah Merleau-Pontyja koagulira v patofenomenologa: »Nietzsche po eni strani demistificira resnico, po drugi pa opravičuje svoj nagon po njej. Filozofija, kot bi lahko rekli, navezujoč na Nietzscheja, se mora dolgo muditi na polju izkustva, še zlasti izkustva trpljenja in bolečine. Na tej podlagi tedaj ni več mogoče, da bi filozofija zajemala neolepšano absolutno: resnica se kaže le zastrta.«⁶⁴

Tudi Merleau-Ponty je dobro poznal ravno Nietzschejevo koncepcijo genealogije,⁶⁵ četudi se je z njo seznanil prek knjige o resentimentu (Ressentiment-Buch) Maxa Schelerja, ki jo je leta 1935 obravnaval v svoji prvi recenziji.⁶⁶ Scheler podaja tu genealogijo resentimenta izrecno kot fenomenologijo resentimenta, ki meri v razgrinjanje psihične strukture, človekove »mržnje« (Groll),⁶⁷ kot Scheler prevede 'resentiment' v nemščino. Ali pa gre – po Merleau-Pontyjevi recepciji – za »slo po žrtvovanju«, »vitalno nemoč«, »beg v transcendentalne ideje«,⁶⁸ kar tvori moralno-vsebinsko usedlino družbe.

Drugače kot pozneje Ricœur, ki v svoji 'arheologiji subjekta' vztraja ravno na tem subjektu in s tem kartezijansko ontologijo čiste miselne substance (*cogitans*) z vključitvijo individualne, psihične plastovitosti osredotoči v postavljanje glagolske oblike *sum*,⁶⁹ 'postavi' Merleau-Ponty skupaj s Husserlom fenomenološko hermenevtiko 'globlje' – s pomočjo »genealogije biti«,⁷⁰ kot se glasi v *Fenomenologiji zaznavanja* – in subjekt utemelji na zunanosti, ki je včasih mišljena kulturno, vsekakor pa vselej intersubjektivno.⁷¹

⁶⁴ N.n.m. – »Smisla tega predgovora ni mogoče zlahka eksplicirati.« (n.n.m.)

⁶⁵ Bernhard Waldenfels, ki se mu v zvezi z Merleau-Pontyjem zahvaljujem za številne napotke o Nietzscheju, potrjuje Merleau-Pontyjeva podčrtavanja v *Onkraj dobrega in zlega* in v *K genealogiji morale*.

⁶⁶ Prim. Merleau-Ponty 1997.

⁶⁷ Scheler 1978, 2.

⁶⁸ Merleau-Ponty 1976, 206.

⁶⁹ »Predhodno postavljenost glagolske oblike 'sum' sredi 'cogita'« je treba »[...] eksplicirati kot arheologijo subjekta« (Ricœur 1974, 449). – Ricœur pri tem še zlasti poudari Freudovo povezavo z Nietzschejem. (Prim. n.n.m. 451 isl.) – Merleau-Ponty pa, če naj to pripomnimo že kar vnaprej, te »[Freudove] metafore« pozneje, kot poudarja Waldenfels, »brani [...] kot svarilo« (Waldenfels 1998, 307), ali, kot dobesedno pravi Merleau-Ponty, »našo arheologijo« (Merleau-Ponty 2000a, 330).

⁷⁰ Merleau-Ponty 1974, 78; kurziv St. G.

⁷¹ Tu ne moremo podrobneje obravnavati vsega kompleksa tematike telesnosti. Vendar pa bi bila

5. 'Zemlja' kot *ground zero*

Za ponazoritev dometa projekta si bomo za zaključek ogledali razmisleke v sklopu spisa *Kriza*, ki pomembno zaznamuje prihajanje k sebi (Zu-sich-selbst-Kommen) fenomenološke arheologije:⁷² dedukcijo fenomenoloških pratal (Urboden) kot podlage vseh zaznav v obliki nujne idealitete zemlje.⁷³

V posmrtno objavljenem besedilu o *Prevratu kopernikanskega nauka* /Umsturz der kopernikanischen Lehre/ z maja 1934 je fenomenološka arheologija kot analiza konstituiranja kratko malo razširjena tudi na »izvor prostorski narave«. To ustreza dedukciji zunanjih oblik zrenja – torej nečemu, kar v Kantovem smislu ni mogoče. Kozmološko domnevno 'nevtralnemu' obravnavanje nebesnih teles v njihovi medsebojni relativnosti se v prid geocentrične, ptolomejske perspektive s kvazihegeljanskim pristopom označuje kot fenomenološko nesmiselno. Namesto tega postanejo tla temelj, iz katerega lahko vsaka zaznava šele dobi obliko, vsebino in veljavnost. S podvajanjem zemlje v idejno »totalno obliko« kot »izvorno talno obliko (Boden-Form)«⁷⁴ in 'zemljo' kot njeno vsebino (v smislu tega planeta, *enega* naroda ali *moje* domovine),⁷⁵ se talno *oblika* kot novo transcendentalnost slednjič veže na njeno telesno izkustvo, kolikor zemeljsko telo je le s svojim izkustvom in v njem.

To se od dosedanjih Husserlovih kinestetičnih analiz razlikuje toliko, kolikor meri v evidentnost najvišjega reda kot (čisto) 'zemeljskost': »Izvorno konstituirana so lahko le tla z okoliškim prostorom teles, kar pa že predpostavlja, da je moje telo konstituirano, prav tako pa tudi znani drugi, odprti horizonti drugih, ki so razporejeni v 'prostoru' v prostoru (Raum-im-Raum), ki kot odprto bližnje-

ravno ta točka primerna toliko, kolikor se Nietzschejeva pozicija bistveno razlikuje od pozicije fenomenologov in totaliteto telesa že na začetku 'filozofije telesa' ukine v prid parcializacije telesnih pomenskih polj in potenc. (V zvezi s tem prim. Günzel 2000.)

⁷² Kako prikazuje pozicijo, ki sistematično prekaša Heideggerjevo. (V zvezi s Heideggrovo fundamentalnoontološko koncepcijo 'tal' po Husserlu prim. Günzel 2002, 56–64.)

⁷³ »V zgodnjih Husserlovih besedilih [igrata] vlogo le telesni subjekt in drugi (die Anderen). V poznejših besedilih se jima pridruži še nekaj drugega. [...] V delu *Die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* /Zemlja kot pra-arhe se ne giblje/ daje Husserl strnjen opis [...] objektov, med njimi je tudi zemlja, ki predhodijo 'golim stvarjem'.« (Merleau-Ponty 2000, 116 isl.)

⁷⁴ Husserl 1940, 308.

⁷⁵ Ravno ta odtенок spregleda Gosztonyi v svojem obravnavanju Husserla. (Prim. Gosztonyi 1976, 852 isl.)

daljno polje teles obdaja zemljo in telesom daje pomen zemeljskih teles, prostoru pa pomen zemeljskega prostora.«⁷⁶

Ta zemlja je za Husserla brezpogojno, to, v čemer sovpadeta imanenca in transcendenca. Brez transcendentalnega zemeljskega telesa ni prostora. Ne glede na to, ali obstaja še kakšna druga, obljudena ali neobljudena zemlja ali da planet zapustimo z vesoljsko ladjo: ta zemlja nas bo spremljala kot »telesna leteča ladja«. ⁷⁷ Kot poudari Derrida, je »smisel« Husserlovega besedila ravno v tem, da »transcendentalna zemlja [...] ni predmet in [...] to tudi nikoli ne [more] postati«. ⁷⁸ »Geologija« kot »objektivna znanost o zemlji« ⁷⁹ ni mogoča, če »zemlja«, enaka »telesu kot izvornemu *tukaj* in *ničelni točki* vseh objektivnih določil prostora in prostorskega gibanja, sama sebe predmetno ne giblje v tem prostoru«. ⁸⁰ 'Geologija' zemlje je mogoča le kot fenomenologija.

Merleau-Ponty v neposredni navezavi na svoj prikaz tega besedila v predavanju o *Husserlovem pojmu narave* iz marca 1957 tamkajšnji Husserlov postopek poudari kot »arheologijo zavesti«, ⁸¹ s katero je šele postalo mogoče filozofsko odkritje 'okolnega sveta' (Umwelt), ki kot filozofski koncept označuje intersubjektivno razprto totalno objektivnost transhistoričnega življenjskega sveta. – Kritično prikazujoč takratne razmere Husserl zatorej zapiše, da nobeno »nadljudstvo (nadnarod)« ni privilegirano s pokazom posebne historije, temveč skupaj z »vsemi relativnimi historijami« ostaja vezano na »pradomovino« ⁸² zemljo. Obdobja so, enako kot za Nietzscheja, le »epizode« ene »same prahistorije«. ⁸³ Zemlja je »arhe, ki šele omogoča smisel vsakega gibanja«. ⁸⁴ Četudi je mogoče vsako »mirovanje« na *njej* razumeti kot »modus gibanja«, pa samo

⁷⁶ Husserl 1940, 318; kurziv St. G. – »Totaliteta nas vseh [...] sprva nima nasprotja v nezemeljskem.« (N.n.m.)

⁷⁷ N.n.m. 317. – »Vendar kaj pomeni dvoje zemelj? Dvoje kosov ene zemlje s človeštvom. Obe skupaj bi postali tla in bi hkrati bili telo ena za drugo.« (N.n.m. 318.)

⁷⁸ Derrida 1987, 110 isl.

⁷⁹ N.n.m. 111.

⁸⁰ N.n.m. 112 isl. – »Podobno temu [sc. telesu] sama zemlja kot izvorno telo, talno telo, iz katerega postane mogoča zgolj kopernikanska določitev zemlje kot predmetnega telesa, ni neko telo med drugimi v mehanskem sistemu. Prvotno se giblje tako malo kot naše telo in nikoli ne zapusti svojega, v sedanjosti utemeljenega *tukaj*.« (N.n.m. 112.)

⁸¹ Merleau-Ponty 1973, 249.

⁸² Husserl 1940, 319.

⁸³ N.n.m.

⁸⁴ N.n.m. 324.

»njeno mirovanje« »ni modus gibanja«. ⁸⁵ – Prav nič drugače ni mislil Nietzsche, ko opozarja na »nehistorično« kot »obdajajočo [] atmosfero« (KSA 1, 252), kot konstitutivni horizont zgodovine. ⁸⁶

Husserlu je torej treba pripisati, da ne le zadrži ⁸⁷ 'padec' zemlje ⁸⁸ v kaos, česar se boji Nietzsche, temveč postavi zemljo v središče, v katerem pred tem sploh ni bila: središče kozmosa je bilo pravzaprav najslabše mesto v njem, saj je veljalo za mesto pekla. – Nasprotno pa je bilo obrobje sedež božanskega. ⁸⁹ Vendar pa Husserl zemlje, kot smo videli, ne rehabilitira v predkopernikanskem smislu, marveč rehabilitira njeno virtualno središčnost v smislu orientacijske ničelne točke. ⁹⁰

Merleau-Ponty je Husserlova razmišljanja obravnaval že v svojem predhodnem predavanju o *Pojmu narave* iz leta 1956/57. Z ozirom na projekt *Kriza* obravnava sodobne »znanosti o neskončnem« kot rezultat ravno odprave »zemlje kot odprtosti, in sicer s horizonti, ki niso nič drugega kot horizonti.« ⁹¹ – Zemlja potemtakem »ni objekt med drugimi objekti, temveč *plast*, v kateri se proizvajajo objekti«, ⁹² »iz katere se«, kot pravi Merleau-Ponty, »z delitvijo pora-

⁸⁵ N.n.m.

⁸⁶ »Okolni svet se razlikuje od sveta konstituirane znanosti oziroma sveta gole stvari. Je doživljeni svet, ki ga nikakor ne bi bilo mogoče izvesti iz *golih stvari*. Husserl [...] opisuje svet kot zemljo, kot predmet primordialnega srečanja ali kot izkustvena tla. Ne zemlja kot *telo*, temveč zemlja *pred* slehermo dejavnostjo poenotenja. [...] V predkopernikanskem izkustvu je zemlja tista plast, na podlagi katere se porajajo predmeti. V predznanstvenem izkustvu nimamo niti zemeljske celote niti gibajoče zemlje. Negibnost je tako rekoč oprijemljiva. Toda zemlja ne miruje. Prvotna zemlja ni niti mirujoča niti gibajoča, je tostran mirovanja in gibanja, skladno z nekim tipom biti, ki že vsebuje vse poznejše možnosti izkustva. Je nekaj začetnega, možnost v resničnosti.« (Merleau-Ponty 1973, 248.) – »Zemlja je naša *pradomovina*. Je korenina naše prostorsosti; je vsesplošna domovina, sedež *prahistorije*, izvorne vpisanosti.« (N.n.m. 251.) – V zvezi s Husserlovim pojmom okolnega sveta prim. Husserl 1972, 188 isl.

⁸⁷ »Od Kopernika dalje se človek vali iz središča proti x« (KSA 12, 127).

⁸⁸ »Ne padamo neprestano? In nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Ali še obstajata spodaj in zgoraj? Mar ne begamo kot skozi neskončni nič? Nas prazen prostor ne navdihuje?« (KSA 3, 481.)

⁸⁹ Prim. Brague 1994. – Freudovo, samemu sebi pripisovano tretje – namreč po Koperniku in Darwinu – ponižanje človeka pomeni torej prikrito približevanje božanskemu, ne pa nekakšnega depotenciranja.

⁹⁰ S tem stoji v tradiciji filozofske orientacijske pomoči po Kantu, ki odpiranje prostora prav tako misli iz telesnosti v svetu nahajajočega se telesa. (V zvezi s tem prim. Stegmaier 1992 in še zlasti Günzel 2001b.)

⁹¹ Merleau-Ponty 2000, 117.

⁹² N.n.m.; kurziv St. G.

jajo telesa.«⁹³ Husserlova plast spoznanja pri tem ne vodi iz »dokse v episteme«, temveč iz »dokse v *pradokso*«. ⁹⁴ – »Primordialna zgodovina« vsebuje »opis *zemlje* kot sedeža predobjektivne prostorske in časovnosti, kot domovine in zgodovinskosti telesnih subjektov [patrie et historicité de sujets charnels] [...], zemlja je razumljena kot tla resnice, kot arche, ki v prihodnost nosi ključne celice védenja in kulture«. ⁹⁵

To Husserlovo praverovanje v zemljo kot regulativno oziroma, natančneje povedano, celo konstitutivno idejo implicira torej poleg predzvestnega in predznanstvenega značaja tudi dejstvo najgloblje ležeče (Zuunterst-Liegen) temeljne zemeljske plasti, kot je že omenjena 'zemeljskost' oziroma izvorna prostorskost. Fenomenološko-transcendentalna rekonstrukcija jo prekopava oziroma je ne *more* izkopavati tako, da bi postala objekt in bi se znanstvenemu mišljenju kazala kot pohleven predmet njene imanentne logike, temveč jo odstira le v logiki življenjskega sveta. – In ravno to je arheologija v genealoškem smislu: interpretacija, ki konec koncev sama navaja pogoje lastne zgodovine nastanka.

304

1. junija 1960, torej slabo leto pred svojo smrtjo, Merleau-Ponty zapiše svoje pomembno, poslednjo iztočnico za novo metodiko: obstaja »*transcendentalna genealogija*«, ki se bo »razvijala« kot »filozofija strukture«. ⁹⁶ Ko šest let pozneje izide delo o *arheologiji humanističnih ved*, gre ta 'filozofija strukture' že k svojemu vrhuncu. ⁹⁷ Seveda pa Merleau-Ponty ni mogel slutiti, da se bo poslovlila od iskanja *enega samega* temelja zaznavanja in mišljenja.

Do zadnjega je vztrajal na praverovanju v to najnižjo plast, v kateri lastnosti odstrtega telesa in odstrte zemlje sovpadajo v nasprotju do fizikalnega telesa in metričnega sveta. To imenuje 'meso' ⁹⁸ – 'čuteča substanca' ⁹⁹ – in s tem zadosti

⁹³ »Zemlja torej, ki ni narejena iz *teles*, saj predstavlja 'plast', iz katere z delitvijo nastajajo telesa. Ne nahaja se na nobenem 'kraju', saj jo obdaja sleherni kraj. In slednjič nosi vse bivačoče čez nič, enako kot je Noetova barka obvarovala živa bitja pred vesoljnim potopom. Med zemeljskostjo in bitjo mojega *telesa* obstaja neka sorodnost.« (Merleau-Ponty 1973, 123.)

⁹⁴ Merleau-Ponty 2000, 120.

⁹⁵ Merleau-Ponty 1973, 99 isl.

⁹⁶ Merleau-Ponty 1994, 325. – Waldenfels pravi v zvezi s tem tole: »Kraj, na katerem izvirajo in se spreminjajo ureditve sveta in zgodovine, ne leži onkraj izkustva in tudi ne znotraj njega, pač pa izvira z *izkustvom*. Povedano objektivno je nekraj (Nicht-Ort).« (Waldenfels 1995, 10 isl.)

⁹⁷ V nasprotju z arheologiziranjem fenomenologije govori Foucault o arheologiji diskurzov kot »historični fenomenologiji« (Foucault 1981, 290).

⁹⁸ »Zemlja je tista sila, ki [...] omogoča virtualne svetove. [...] Zemlja je meso drugega.« (Podoroga 1995, 134.)

temu, kar Zaratustra kriptično označi kot »smisel zemlje«: ¹⁰⁰ namreč misliti 'človeka' pred oziroma nad njegovo znanstveno polastitvijo, kot transhumano vsebino, katero je šele treba (znova) odkriti.

Prevedel Alfred Leskovec

CITIRANA LITERATURA:

- Ales Bello, A. (1997): »Phänomenologische Archäologie und die Frage nach der westlichen Kultur«, v: *Recherche husserliennes*, Vol. 8, 65–84.
- Bernet, R., Kern, I. und Marbach, E. (1989): *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg.
- Boehm, R. (1968): *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, zv. 1 (*Phaenomenologica* zv. 26), Den Haag.
- Brague, R. (1994): »Geozentrismus als Demütigung des Menschen«, v: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 1–25 [1990].
- Cancik, H. (1999): »Otto Jahns Vorlesung 'Grundzüge der Archäologie' (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und Friedrich Nietzsche«, v: isti in Cancik-Lindemaier, H.: *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart/Weimar, 3–33 [1991].
- Canguilhem, G. (1988): »Tod des Menschen oder Ende des Cogito?«, prevod iz francoščine: Monika Noll, v: isti in Michel Foucault, *Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen [1967/1978], 17–49 [1967].
- De Landa, M. (1997): *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York.
- Deleuze, G. (1987): »Das Leben als Kunstwerk (Gespräch mit Didier Eribon)«, v: isti, *Unterhandlungen. 1972–1990*, prevod iz francoščine: Gustav Roßler, Frankfurt a.M. [1990], 136–146 [1986].
- Deleuze, D. und Guattari, F. (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, prevod iz francoščine: G. Ricke in R. Voullié, Berlin 1992 [1980].
- Derrida, J. (1979): *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, prevod iz francoščine in predgovor: J. Hörisch, Frankfurt a.M. [1967]. – (1987): *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der 'Krisis'*, prevod iz francoščine: R. Hentschel in A. Knop, predgovor: R. Bernet, z dodatkom: Husserl, *Der Ursprung der Geometrie (Übergänge* zv. 17), München [1962].
- Diemer, A. (1965): *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 2., verbesserte Auflage (*Monographien zur philosophischen Forschung* zv. XV), Meisenheim am Glan [1956].

⁹⁹ »Bistven pojem takšne filozofije [sc. *prestopa* telesa v globino, dimenzionalnost, ki ni dimenzionalnost razsežnosti,] je pojem mesa [chair], ki ni objektivirano telo in prav tako tudi ne tisto telo, ki ga duša misli kot svojega (Descartes), pač pa je čutno v dvojnem smislu občutenega in čutečega.« (Merleau-Ponty 1994, 326.)

¹⁰⁰ KSA 4, 14.

305

- Ebeling, K. (2001): »Nietzsche, die Genealogie, die Archäologie. Ethnologie der eigenen Kultur und Geschichte der Gegenwart«, v: *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg* (Nietzscheforschung Sonderband 1), Berlin, 159–163.
- Fink, E. (1966): »Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls«, v: isti, *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939* (Phaenomenologica zv. 21) Den Haag, 179–223 [1939].
- Foucault, M. (1981): *Archäologie des Wissens*, prevod iz francoščine: U. Köppen, Frankfurt a.M. [1969].
- (1987): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, v: isti, *Von der Subversion des Wissens, z bibliografijo Foucaultovih spisov*, urednik in prevod iz francoščine: W. Seitter, Frankfurt a.M., 83–109 [1971].
- (1992): »Einleitung«, prevod iz francoščine: W. Seitter, v: Binswanger, L.: *Traum und Existenz*, sklepna beseda: W. Seitter, Bern/Berlin, 7–93.
- (1992a): *Was ist Kritik?*, prevod iz francoščine: W. Seitter, Berlin [1990].
- (1994): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, prevod iz francoščine: U. Köppen, Frankfurt a.M. [1966].
- Freud, S. (1940ff.): *Gesammelte Werke* [skrajšano: GW], 18. zv., London/Frankfurt a.M.
- Geraets, Th. F. (1971): *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'  la Ph nom nologie de la perception*, Préface par E. Levinas (Phaenomenologica 39), Den Haag.
- Gosztonyi, A. (1976): *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*, 2. zv. (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaften in Dokumentation und Darstellungen zv. I), Freiburg i.Br./München.
- G nz l, S. (2000): »Vern nf t ge Körper? – Körper ohne Organe! Nietzsche und Deleuze (1997)«, v: *Nietzscheforschung* 5/6, 105–121.
- (2000a): »Nietzsches Schreiben als kritische Geographie (1998)«, v: *Nietzscheforschung* 5/6, 227–244.
- (2001): *Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin.
- (2001a): »Nietzsches philosophische Geographie«, v: G. Schweppenhäuser und J. H. Gleiter (Hg.): *Nietzsches Labyrinth. Perspektiven zur Ästhetik, Ethik und Kulturphilosophie* (Philosophische Diskurse 4), Weimar, 102–126.
- (2001b): »Die philosophische Geographie Kants«, in: V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher (izd.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York, zv. IV, 529–537.
- (2002): »Geschichtlicher Boden' – Nachph nomenologische Geophilosophie bei Heidegger und Deleuze«, v: *Phänomenologische Forschungen* 2002, 51–85.
- Groddeck, W. (1998): »Die 'neue Ausgabe' der 'Fröhlichen Wissenschaft'. Überlegungen zu Paratextualit t und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra«, v: *Nietzsche-Studien* 26, 184–198.
- Heidegger, M. (1994): »Was heißt denken?«, v: isti, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart [1954], 123–137 [1952].
- Husserl, E. (1940): »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur«, v: M. Faber (izd.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, 307–325.
- (1950ff.): *Gesammelte Werke, Husserliana* [skrajšano: Hua], Den Haag/Dordrecht.
- (1972): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ur. in izd.: L. Landgrebe, sklepna beseda in register: L. Eley, Hamburg [1939].
- Krell, D. F. (1996): *Infectious Nietzsche*, Bloomington.

- Lambrecht, L. (1996): »Kritik der Moderne? – Krise Europas? Überlegungen im Anschluß an Nietzsche, Husserl und Derrida«, v: *Dialektik* 1, 57–72.
- Madison, G. B. (1986): »Merleau-Ponty und die Postmodernit t«, v: A. M traux und B. Waldenfels (izd.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken* (Übergänge zv. 15) München, 162–193.
- Merleau-Ponty, M. (1973): *Vorlesungen I. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen* (Collège de France 1952–1960). *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, prevod iz francoščine in predgovor: A. M traux (Phänomenologisch-psychologische Forschungen zv. 9), Berlin/New York [1951/53/59/68].
- (1974): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, prevod iz francoščine in predgovor: R. Boehm, nespremenjen fotomehani ni ponatis prve izdaje 1966, Berlin [1945].
- (1976): *Die Struktur des Verhaltens*, prevod iz francoščine in predgovor: B. Waldenfels (Phänomenologisch-psychologische Forschungen zv. 13), Berlin/New York [1942].
- (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*, izd. in predgovor: C. Lefort, prevod iz francoščine: R. Giuliani in B. Waldenfels (Übergänge zv. 13), München [1964].
- (1997): »Christianisme et Ressentiment«, v: isti, *Parcours. 1935–1951*, uvodne opombe: J. Prunoir, Pariz, 9–33 [1935].
- (2000): *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, izd. in opombe: D. S glard, prevod iz francoščine: M. K ller (Übergänge zv. 34), München [1995].
- (2000a): »Vorwort (zu Angelo Hesnard, *L' uvre de Freud et son importance pour le monde moderne*)«, prevod iz francoščine: D. Oskui in S. Stoller, v: R. Giuliani (izd.): *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften* (Übergänge zv. 37), München, 325–331 [1960].
- Nietzsche, F. (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [skrajšano: KSA], izd.: G. Colli in M. Montinari, 15 zv., München/Berlin/New York.
- Oehler, M. (1942): *Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*, Weimar.
- Orsucci, A. (1944): »Beiträge zur Quellenforschung«, v: *Nietzsche-Studien* 23, Berlin/New York, 443–479.
- Podoroga, V. A. (1995): »Metaphysik der Landschaft«, prevod iz ru  ine: D. Uffelman, v: *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*, z intervjujem z J. Derridajem in sklepno besedo R. Gr bla, izd.: A. Ackermann, H. Raiser und D. Uffelman, Wien: Passagen, 117–140 [1993].
- R e, P. (1877): *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz.
- Ric ur, P. (1974): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, prevod iz francoščine: E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. [1965].
- Scheler, M. (1978): *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, izd.: M. S. Frings, Frankfurt a.M. [1912].
- Stegmaier, W. (1984): »Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche«, v: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger*, Freiburg i.Br./München, 80–120.
- (1992): »Was heißt: Sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant«, v: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/1, 1–16.
- Stierle, K. (1981): »Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte«, v: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXV/1, 101–143.
- Waldenfels, B. (1995): »Einführung«, v: Edmund Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim, 7–18.
- (1998): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. [1983].

RAZVITJE KONCEPTUALNEGA PROBLEMA FENOMENOLOŠKE ETIKE

V pričujočem sestavku bomo skušali prikazati, kako je moč na osnovi Heideggrovih besedil izpeljati masiven in izdelan etični zasnitek. S tem nasprotujemo razvpitemu in večinoma neutemeljenemu prepričanju, da njegova filozofija radikalno izključuje vsako etično dimenzijo. Gre za zapleteno pozicijo do praktične filozofije, ki ni bila brez razloga večkrat narobe razumljena. Res je, da je v njegovih besedilih na sploh ta problematika obravnavana sila redko, če pa beseda že nanese nanjo, pa Heidegger udarno kritizira razvijanje sleherne praktično-filozofske problematike svojih sodobnikov. Najbolj znano tozadevno je besedilo z naslovom *O humanizmu*.

309

Ta vtis pogosto zavede. Za pravilno razumetje Heideggrovega odnosa do praktične filozofije je ključno upoštevanje njegove kritike zgodovine filozofije (in s tem njenih disciplin, kamor spada tudi praktična filozofija). Površinsko branje pogosto izriše vtis, kot da gre za enopomensko »zavračanje« praktične filozofije, ki se lahko ustrezno nevtralizira le skozi optiko Heideggrovega učenja bitnih epoh. Namreč, celotna zgodovina filozofije je epoha skrivanja biti, katere nepripoznanje ima za posledico nepristno bivanje človeka. Toda na drugi strani so nam te bitne epohe, skupaj z skrivanjem biti, usojene. So usoda.

Ko govorimo o Heideggrovem zavračanju praktične filozofije, ga moramo razumeti skozi pravkar povedano: gre za 1) »zavračanje« misli, ki je nujno obeležena postavjem, ker je produkt nepristnega mišljenja, in hkrati 2) za njeno »sprejemanje« kot nečesa usojenega; kot nečesa, s čimer je hočeš nočeš treba živeti. To je dvojnost, ki jo je vselej treba imeti v mislih, kadarkoli je govora o kaki Heideggrovi kritiki. Ta dvojnost ni vselej prisotna v uravnoteženi podobi, v primeru kritike praktične filozofije pa se še posebej rado ponuja enostranski vtis, da gre za slepo zavračanje discipline kot celote. Mnogo lažje je zato razumeti besedila, ki se ukvarjajo s tehniko, kjer Heidegger pogosto eksplicitno poudarja, da bi bilo »nespametno slepo se pognati nad tehniko« samo zato, ker jo opredeljuje nepristno prikazovanje biti.

Zato nam bodo v pomoč pri izrisu zasnutka fenomenološke praktične filozofije mesta, kjer se obravnava tehnika in znanost. Pokazali bomo, da tematizacija tehnike v okviru postavlja prihaja do zaključkov, ki v enaki meri veljajo tudi za sodobne poskuse s področja praktične filozofije. Zato bomo Heideggrovo skopost pri obravnavi praktično-filozofske problematike premostili s sklicevanjem na – mnogo bolj izdelano – kritiko tehnike. Na osnovi te bomo *po analogiji* obravnavali praktično filozofske probleme.

310

Preden bomo pristopili neposredno k nalogi, ki jo obljublja naslov, moramo razviti v uvodnih besedah kratko naznačeno dvojnost Heideggrovega odnosa do filozofije in njenih disciplin. V ločenih poglavjih bomo najprej obravnavali »zavračanje« praktične filozofije, torej vtis, ki se rad najprej ponuja kot dominanten. Opozorili bomo na ustrezna mesta v besedilih. Ta vtis bomo relativizirali v naslednjem poglavju, ki bo izpostavilo Heideggrovo generalno »sprejemanje« praktične filozofije – torej vidik, ki običajno ostaja v ozadju. Resnici na ljubo so mesta, kjer je avtor glede tega ekspliciten, manjštevilična, zato bomo posegli po mestih, ki obravnavajo tehniko, in jih na osnovi analogije uporabili v naš namen.

I. Kritika

Heideggrov radikalni pristop do zgodovine filozofije v celoti je gotovo glavno obeležje njegove misli. V katerikoli fazi zgodovine filozofije je etika odraz pozabe biti. To velja za vsako etiko: za etiko vrlin, vrednot in nravi. Ogledali si bomo razloge za Heideggrovo »zavračanje« praktične filozofije. Namenoma

uporabljam najsplošnejši izraz »praktična filozofija«, ki zajema vse discipline, po kateri koli delitvi že: etiko, moralno filozofijo, socialno filozofijo in tudi humanizem, o katerem je še posebej veliko govora v Heideggrovih besedilih. V okviru kritike tradicionalnih praktično-filozofskih pristopov se bomo srečali tudi s prikazom geneze najstva, brez katerega si ne moremo zamisliti moderne morale. Kot izhodišče bomo vzeli Heideggrovo intervencijo v tedaj aktualno debato o novodobnem humanizmu, ki jo najbolj poznamo iz spisa *O humanizmu*. Čeprav je obravnava humanizma v tem spisu najbolj znana, je mogoče znotraj Heideggrove misli govoriti o humanizmu s treh stališč.

Kot prvi vznik humanizma lahko po Heideggru štejemo filozofijo Platona, saj se takrat človek postavi v središče, čeprav še ni vrhovno bivajoče. Potenciranje središčnosti človeka se konča pri Karlu Marxu, pri katerem humanizem doseže vrhunec: »In kdo dovrši tisti korak, preko katerega se človek kot 'najvišje bivajoče' postavi v sredino? To je Marx.«¹ Nietzsche pa je že preko humanizma, saj gre pri njem človek iz centra »v X«, s čimer se sprostí prostor za nadčloveka. Humanizem je tako v tem pomenu del epohe pozabe biti. Je obdobje od Platona do Marxa, ki je umeščeno znotraj celotnega obsega metafizike, ki ga obmejujeja Parmenid in Nietzsche.

311

Drugo razumetje humanizma Heidegger omenja prav v besedilu *O humanizmu*. Gre za sam vznik imena, ki se prvič pojavi v starem Rimu, kjer se ta izraz bistveno veže na *vzgojo*: »Tako razumljeno paideia so prevedli s 'humanitas'.«² Gre za zgledovanje po poznogrških šolah, od katerih Rimljani vzamejo lik počlovečenega človeka (za razliko od »*homo barbarus-a*«). Izraz humanizem se potlej uporablja še naprej preko humanistov 18. stoletja, Goetheja in Schillerja, pa vse do 20. stoletja.

Tretji pomen humanizma zasledimo v spisu *Die Zeit des Weltbildes* (1938), kjer se humanizem veže šele na novi vek. Osnova za to je, da se bit kaže kot *predstavljenost predstavljenega*. Svet sedaj nastopa kot predstava: kot objekt za subjekt. Bolj ko je svet obvladljiv, bolj postane objekt. Bolj ko je objekt objektivni, bolj je subjekt subjektiven. Tako je opazovanje sveta čedalje bolj veda o človeku: antropologija. Šele sedaj je možen humanizem:

¹ Givsan, Hassan: Heidegger – Das Denken der Inhumanität, str. 210.

² Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 188.

»Noben čudež ni, da humanizem vznikne šele tam, kjer svet postane podoba (Bild)«, humanizem, »... ki ni nič drugega kot moralno-estetska antropologija.«³

Kakor koli so ti humanizmi različno opredeljeni, vsi temeljijo na tradicionalni podobi človeka. In tako ne le, da zgrešijo bistvo človeka, še več, celo ovirajo pot do njega:

»Humanizem pri določanju človeškosti človeka ne samo ne vpraša po razmerju biti do bistva človeka. Humanizem to vprašanje celo ovira ...«⁴

Le na osnovi vpogleda v dogajanje epoh biti lahko spregledamo naravo humanizma, oz. praktične filozofije v celoti. Še več, le s tega gledišča lahko postavimo paradoksalni »enačaj« med prizadevanjem za obvarovanje vrednot in propadom teh vrednot:

»Z obravnavo vprašanja biti, odkritjem ontološke difference, razlike med bitjo in bivajočim Heidegger pripozna, da etični nihilizem in/ali imoralizem ni antipod, marveč konsekvence tradicionalnega etičnega pozitivizma.«⁵

312 Že pri Platonu in Aristotelu je etika skrenila v svoje »nebistvo«. Predsokratiki je kot discipline niso poznali, kar pa ne pomeni, da je bilo njihovo mišljenje zato ne-etično. Nasprotno, »to, da etike same niso naredili za svojo temo, izvira iz tega, da je le-ta (tj. etika, op. R. S.) njihovo mišljenje v tako neposredni obliki in tako močno opredeljevala, da se še ni mogli od tega distancirati in jo reflektirati. Da zgodnja filozofija etike same ne misli in ne poizkuša misliti, bi bilo lahko znamenje njene bližine z etiko.«⁶

Potreba po etiki kot nauku o življenju nastane tedaj, ko življenje postane problem – ko življenje ni več v svojem bivališču (ethosu), ko ni več v bližini biti. Etika je tako odgovor na odgodje biti. Z drugimi besedami: odziv na brezdomnost se imenuje filozofija in etika. Šele tedaj se um dvigne iz *physisa* in se mu zoperstavi. Šele tedaj se odpre »fronta« med resnico in *doxo*, med življenjem in smrtjo, in posledično – med animalnostjo in racionalnostjo človeka. Usodni premik se zgodi pri Platonu, ko se *physis* pretolmači v idejo.

³ Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes, str. 93.

⁴ Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 190.

⁵ Hribar, Tine: Uvod v etiko, str. 7.

⁶ Bacca, L.C.S.: Die Ethik des »anderens Anfangs«, str. 62.

Physis je poprej ravnotežje razkrivanja in skrivanja, katero povezuje *aletheia*. Z redukcijo na idejo pa se pomen resnice zoži na *stalnost* tistega, kar je poprej vznikalo od sebe. Vzrok tega seveda ni v kakem zavestnem početju filozofov, pač pa v dogajanju biti:

»Neskritost, za prikazovanje bivajočega ustvarjeni prostor, se je udril. Kot ruševine tega vdora sta bili rešeni 'ideja' in 'izjava', *ousia* in *kategoria*.«⁷

Šele ko *aletheia* nima več te moči, da bi bila nosilec in napetost za temelj resnice – šele nato Platon iz ruševin pobere, kar je »še dobrega«. Od nekoč v vitalnosti dogajanja *physisa* vpetih sestavin vzame nekaj, s čimer se da »rokovati.« Nekaj, kar je trajnega (predvidljivega) in ima obliko, izgled: tj. ideje. Vse drugo še vedno ostaja, vendar je idejam, ki edine »so«, podarjeno.

Lahko si zamislimo ugovor, češ, ali poprej niso poznali pojma »videz« in »ideja«? Ali poprej niso poznali pojma resnice kot skladnosti med »stanjem stvari« in »izjavo« o stvari? Seveda so, toda tipično za metafiziko je to, da je tisto, »... kar je bistvena posledica, povzdignjeno v samo bistvo in se tako pomakne na mesto bistva.«⁸

Posledica bistva sedaj fingira kot bistvo samo: ni problem, da je *physis* označen kot ideja, ampak da ideja nastopa kot *edina* razlaga biti. Ideja je naj-bivajočnejša (*ontos on*), vse drugo je z njenega stališča ne-bivajoče (*me on*) in se lahko meri le po njej. S tem pojavljanje dobi drug pomen: ni več vznikajoče življenje *physisa*, ampak prikazovanje posnetka. Pojav je sedaj res le še »goli pojav«, – »to on« in »*phainomenon*« stopita narazen:

»Kolikor ta (tj. posnetek, R.S.) svojega pralika nikoli ne dosega, je tako pojavljajoče se goli pojav, pravzaprav videz, in to zdaj pomeni manko.«⁹

Mesto resnice je sedaj izjava (*logos*), ne pa *aletheia*, ki je *logos* in *physis* nekoč povezovala. Na to misli Heidegger, ko govori o drugem začetku kot mišljenju proti logiki – seveda ne misli na mišljenje, ki bi se zavzemalo za kršenje logičnih pravil; ne »lomiti kopja« za nelogično, pravi, pač pa premisliti *logos*.

⁷ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 190.

⁸ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 183.

⁹ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 185.

Poslej je um merodajna instanca resnice: tega, kar je. Sedaj mišljenje odloča o resničnem, saj sega čez dejanskost – je vzorec za tisto, kar le »napol« je. To je tudi rojstvo najstva. Kot prvega avtorja, pri katerem je najti to napetost, Heidegger omenja Platona, ideja dobrega naj bi bila prva kal najstva, saj je zoperstavljena biti (idejam): »bit ni več merodajna.«¹⁰ Bit je napotena na *epekeina tes ousias*, na idejo dobrega, ki je vzgled izgledu. Sama pa ni (več) izgled.

Ločevanje biti in najstva izhaja iz razumetja same biti. Točneje, iz tega, da je bit utemeljena v mišljenju, kar je »ponižanje biti«,¹¹ ki naj se odpravi z najstvom, tako: »da postavimo nekaj nad bit, tisto, kar bit vedno znova ni, a naj bi vsakokrat bila.«¹²

V novem veku se bit in najstvo popolnoma ločita, proces se konča pri Kantu: kar biva, je le narava (fenomenalno), najstvo pa pade v pristojnost noumenalnega. »Zavezujočnost najstva je moč pojasniti kot reaktivni poizkus glede na depotenciranje biti«,¹³ posebej v novem veku, saj ko »bivajoče postane predmet predstavljanja, se izgubi bivajoče v določenem smislu biti.«¹⁴ Odgovor na izgubo je kultura, kot ime za najvišje vrednote, ki jih je treba spodbujati in negovati.

Ogledali smo si začetek metafizike, ki je posledica tega, da se je »udrl prostor«, kjer je kot resnica nekoč kraljevala *aletheia*. Posledica je iz-ločitev le nekaterih sestavin, ki so bile poprej (sicer kot raz-ločene) vpete v en organizem vznikanja: nastajanja in minevanja, svetlobe in teme, uma in čutnosti, izgleda in videza itd. Raz-ločitev je sedaj iz-ločitev, ki kot merodajno izpostavi le eno, »svetlejšo« polovico. Sedaj si oglejmo še, kakšne posledice ima jo te spremembe za praktično filozofijo.

Opisane spremembe na področju biti in resnice prinesejo s seboj zlom s fizičnomitičnim. Narava postane sedaj nekaj negativnega, »bit narave postane temazirana izključno kot sfera smrti, bolečine, trpljenja«.¹⁵ Tako razumljeni *physis* ne more biti več merodajni horizont vsega prisotnega. Ljudje in njihova življe-

nja so poslej ločeni od narave. Narava je le en del bivajočega, merodajno pa je sedaj mišljenje in govorjenje: *logos* kot mesto resnice.

Resnica ni več dopuščajoča, ampak »destruktivna«:¹⁶ zavrača fizično stran človeka. Kot taka je hkrati odrešujoča oziroma osvobajajoča, saj človeka dvigne iz »sebe« – tako, da pusti za seboj z ničem »okuženi« del. A fizično spoznanje je »nepoškodljivo«, saj nima odnosa do nič. Spomnimo se Aristotela, ki pravi, da imamo pravo vednost lahko le v stvareh, ki so večne: *aei*. Le ta vednost je neogrožena s spremembo. Z *episteme*, z iskanjem gotovosti tako človek »beži od sebe, ker je sam sebi grožnja, namreč s tem, da je«.¹⁷ Z življenjem v umni resnici je bit človeka raz-negativljena, pa naj gre za filozofijo ali za religijo. Vselej je v ozadju regulacija odnosa do nič.

Temeljni pojem grške etike je *eudaimonia*. Doseže se skozi umsko raz-negativljenost človekove biti – kakor koli je že mišljeno nasprotovanje naravi kot sferi nič: smrti, bolečine, trpljenja itd.¹⁸ *Eudaimonia* je premaganje nič skozi dobro življenje, kar ima za posledico avtarkijo človeka. Tudi krščanstvo gleda na *eschaton* kot na spravljenje s *physisom*. Podobno je pri Kantu, kjer ob postulatih npravno ravnanje vendarle »učinkuje« na fizični svet. Kakor koli, odtegniti se naravi (negativnosti), je skupna poteza etike za Grke, za krščanstvo in tudi za novi vek: čeprav za Grke v *a*-fizični podobi, za krščanstvo in novi vek pa v *meta*-fizični. V obeh primerih gre za ontološko samo-afirmacijo glede na naravo.

Ne sme nam izpred oči uiti ontološki pogoj nastanka praktične filozofije: filozofija sama spravi na svet »sovražnika«, zoper katerega se potem bojuje. Pred nastankom uma kot merodajne instance tudi »videza« in »minevanja« ni bilo. Etika mora (s pomočjo uma) zgraditi enotnost človeka, pri čemer ji je zadano negirati tisto, kar je šele z umom nastopilo:

»Um, ki svoj 'etos' izpolnjuje v henološki dejavnosti razlikovanja in združevanja, prevzame sedaj v svojo 'etiko' nalogo proizvesti enotnost človeka iz njegovih konstitutivnih nasprotij – in pri tem dela negira nekaj, kar je šele

¹⁰ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 196.

¹¹ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 197.

¹² Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 197.

¹³ Bacca, L.C.S.: Die Ethik des »anderens Anfangs«, str. 64.

¹⁴ Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes, str. 101.

¹⁵ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 45.

¹⁶ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 58.

¹⁷ Givsan, Hassan: Das Denken der Inhumanität, str. 21.

¹⁸ Tu so seveda velike razlike med Platonom in Aristotelom, saj slednji odmeri posebno samobitnost *praxisu*, čeprav je delovanje vendarle napoteno na večnost; vrlo delovanje se časi v dimenziji *energeia*, saj pri njem ni več nikakršnih sprememb, je do skrajnosti dovršeno.

preko njega (tj. preko uma, op. R.S.) prišlo na svet, še več: predstavlja pogoj njegove možnosti.«¹⁹

Seveda to ne pomeni, da filozofija načrtno producira slamnate može, proti katerim se nato bojuje. Gre za dogodke v biti sami, na katere človek nima vpliva.

Filozofija hoče razdvojenost pomiriti skozi neki red: skozi hierarhijo, ki je podrejenost ne-umnega umnemu, videza ideji. Paradoks pa je v tem, da naj bi razdvojenost med umom in *physisom* odpravili – ravno z *ново razdvojenostjo*: med bitjo in najstvom. Človek fizično *ni* (tj. človekovo bistvo ni v njegovi fizični naravi), duhovno pa *naj bi bil* (da je umnost prava odlika človeka, izvemo šele iz najstva). Preglednica razdvojenost v celoti izgleda tako: 1) videz – bit in 2) bit – najstvo.

Kolikor je človek obremenjen s sfero videza in minevanja, toliko mu na drugi strani stoji najstvo, ki mu nudi oporo za odteg od tega. Radikalnejša ko je ločitev med videzom in bitjo, neizprosnejše je najstvo. Tako pri Kantu razum/um postane izključno mesto resnice, saj postavlja pogoje možnosti česar koli; na drugi strani pa je zato najstvo (kategorični imperativ) tako radikalno, da ga niti ni več mogoče izpolniti, oziroma le še ob (med drugim) postulat večnosti duše. Človek bi *moral biti to, kar ni*, da bi lahko *postal to, kar naj bi bil*.

Vznik najstva kot hrbtna stran slabljenja biti, od katere se izloči del videza – vse to je posledica premen v bitnih epohah. Šele tedaj lahko nastopi etika kot teleološka decentralizacija človeka: »Teleološka decentralizacija človekove biti transponira tisto, kar je človek kot fizično postajanje in minevanje, v eksistencialno izkušnjo trajajoče in neustavljive izpolnjenosti življenja na njem samem ...«²⁰ Teleološka decentralizacija je način, kako premagati narativni nič: odnos do nič je poslej posredovan skozi um. Je pojmovni oziroma semantični odnos, s čimer nič izgubi ostrino. Pojmovanje in razumetje je simbolni odpor nič, kar je tipično zahodna poteza etike: zahodnjak »ne kriči, ampak misli«. ²¹ Etika je tako odraz kontingence človeka, skuša »prepričati«, da fizična posamičnost ni važna, merodajen je le vsem skupen um.

¹⁹ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 78.

²⁰ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 79.

Videli smo, da odrešilnost, ki jo s seboj prinaša omehčanje nič, ni zadnja beseda etike: na drugi strani stoji najstvo, ki je novi »gospodar« človeka. Um ne prinaša miru, čeprav deluje pod temi zastavami – nasprotno, prinese nov nemir. Vrhunec te nevzdržnosti doživi človek pri Kantu, saj se znajde v navzkrižnem ognju. Na eni strani ga ima v kleščah čutna narava s potrebami; na drugi pa najstvo, ki ne zapoveduje ničesar drugega kot ne biti to, kar pravzaprav si. Če ima pri Aristotelu teleološka zavrnitev *brezpogojnega* gospostva čutnosti značaj sredstva za cilj uspelo in srečno življenje, je po Kantu sama zavrnitev *kakršnega koli* vpliva čutnosti na moralo hkrati že cilj.

Na samem začetku metafizike nastalo razumetje biti iz večne navzočnosti in iz tega izhajajoče vpisovanje človeka na ta horizont je *a priori* stranpot, ki jo s seboj prinaša vsaka etika in humanizem. Kar je večno, je pogoj minljivega, saj ga brez tega ne bi bilo (pri Platonu so ideje »pogoji« stvari, ki deležijo na idejah; pri Aristotelu pa je stvar določena s štirimi vzroki). Ljudem/stvarem se ne pusti biti, da so to, kar so, morajo biti »od nečesa/nekoga«: *dynamis* je vedno »od« neke *energeie*, ki pravzaprav zares »je«. Vzrok česar koli je v končni instanci bog, ko giblje kot *eromenon*.

Novi vek je radikalizacija antike in krščanstva. Ne le, da živi človek v bistvenem odnosu do večnega bivajočega, sedaj želi to večnost in nepogojenost vpo-
tegniti nase: »Novoveški človek je izpostavljen načelnemu stremljenju obrniti danost lastne pogojenosti tako, da je sam pogoj svoje biti.«²² Če so Grki iskali etiko a-fizično, jo novi vek meta-fizično. Če je za Grke veljalo biti *kot* (wie Gott) bog, je poslej človekovo mesto biti *namesto* (als Gott) boga. Če je antični človek iskal trdna tla pod nogami v varljivem čutnem svetu, je novoveški človek kot ta tla vzpostavil sebe. V krščanstvu sta svet in človek ustvarjena, v novem veku pa sta predstavljena.

Po Heideggru je glavni vzrok zla »pobožanstvenje« človeka, ki ga srečamo v novem veku – zla, ki ga nikakor ne smemo mešati z moralnim zlom. Gre za *malum ontologicum*. Človekova navezava na nepogojeno je bolezen za zlo, saj se človek s tem najbolj oddalji od svojega mesta. Zahteva, da se kot nepogojeno izkaže celo človek, pa je tipično novoveška. Zаметki tega pa se pojavijo že s samim začetkom metafizike, ko se odpravi *absenca*, iz katere se stvari po-

²¹ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 82.

²² Irlenborn, Bernd: Der Ingram des Aufbruchs, str. 22.

javljajo. Kar res je (*ontos on*), je ideja, nekaj stalno *prezentnega*. Odprava absence ne pomeni, da je zdaj vse prezentno, pač pa, da se neprezentno *razume* s horizonta prezenze: kot »ne še« ali »ne več« navzoče. Z osnovanjem ontologije na večnem se je začela poguba človeka. S tem se je človek podal na večtisočletno brezdomnost. Ne gre za izgubo, ki bi se jo dalo bodisi preprečiti bodisi odvrniti –, saj »vzrok udrta leži v veličini začetka in v bistvu začetka samega ('odpad' in 'udrtje' ostajata navidezno negativna samo ob osprednjem, površinskem prikazu)«. ²³

Človek za to ni kriv, saj nima svobode na zgodovinskobitni ravni. To je stvar usode, ki se je ob njenem usojenju zdela kot osvoboditev: človek je našel sebe: »pravi jaz«. Našel je um, ki ga ima samo on (poleg boga). Če človek do novega veka še prenaša »koalicijo« z bogom, je v novem veku edina »stranka v parlamentu«. Še več, predstavlja edino oblast: je lončar, glina in vrč v eni osebi. V sebi najde *fundamentum inconcussum*, s čimer se lahko prenesejo vse božje popolnosti vanj.

318 Če je pri Leibnitzu zlo utemeljeno v manku biti, katerega odprava bi bila možna le preko odprave človeka kot *ens creatum*, je pri Heideggru obratno: zlo je ravno v težnji k popolnosti, ne pa v sami »nepopolnosti«. »Pobožanstvenje« človeka je patogeneza zla, ontološkega zla, ki je po Heideggru vzrok pustošenj, kot sta prva in druga svetovna vojna. Tega bo konec, ko bo človek sprejel svojo pogojenost, ne da bi jo hotel transformirati. To se lahko zgodi korenito le ob premeni v epochah zgodovine biti. Do tedaj je pisanje kake etike nujno ujeto v »stare napake«. ²⁴

²³ Heidegger, Martin: Uvod v Metafiziko, str. 191.

²⁴ Na patološko povezavo etike in volje do nepogojenega pokaže tudi Nietzsche. Vse vrednote so izraz volje do moči, ki ni nič drugega kot volja do nepogojenega; in vrednota velja, le kolikor jo ta volja »podpre«.

»Vrednota je vrednota, kolikor velja. Velja, kolikor je postavljena, od česar je vse odvisno. Je tako postavljena preko spregleda in vpogleda na tisto, s čimer je treba računati.« (Heidegger, Martin: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, str. 228).

Računati pa je mogoče le z nečim navzočim. Gledano s stališča volje do moči so vrednote le (preračunavani) pogoji njenega ohranjanja in stopnjevanja: so od volje do moči postavljeni pogoji nje same; so le zavarovanje dosežene stopnje moči, tako kot resnica. V nihilizmu je etika vodena od bivajočega: človek postavlja načine, kako se obnašati do bivajočega. V novem veku postane umetnost izraz življenja ljudi – umetnost kot človekova dejavnost, katere ime je kultura. Kultura je uresničenje najvišjih vrednot, katerih negovanje je naloga kulturne politike. Politika pa je le eden izmed pojavnih oblik tehnike kot obvladovanja bivajočega. Kultura je tako ime za skup najvišjih vrednot, ki so le popredmeteni cilji samoumestitve v svet:

II. Sprejemanje

Prehajamo k drugi plati Heideggrove kritike praktične filozofije. Rdeča nit prejšnjega poglavja je razkrinkanje narave sodobnih etik in humanizmov, ki svoje poslanstvo vidijo v odgovoru na (moralni) nihilizem. Heidegger opozarja,

»vrednota je popredmetenje ciljev potreb, predstavljajoče umestitve sebe v svet kot podobo (Bild)« (Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes, str. 101,2).

Vrednote naj bi bile izraz odnosa do najvišjega, so pa le znak trhlости človekovega mišljenja in hkrati prikrivanje brezopornosti bivajočega. Bivajoče je predmet planiranja, vrednote so skladno s tem prav tako predmet planiranja:

»Brž ko se zasidra orodnostno sprevračanje duha, se sile duhovnega dogajanja, pesništva in upodablajoče umetnost državotvorstva in religije pomaknejo v krožje možnega zavestnega negovanja in planiranja.« (Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 48)

Vse to izhaja iz sprevrženosti duha, kar se nazadnje izrodi tako daleč, da postane kultura predmet bahaštva: češ, nismo nekulturni. Heidegger ima tu v mislih boljšešvistično umetnost kot najznačilnejši primer. Vse to je izraz dejstva, da gre mišljenje h koncu, pri čemer se izgubo želi umetno nadomestiti:

»Kadar gre mišljenje že h koncu s tem, da se izmakne svojemu elementu, nadomesti to izgubo s tem, da si pridobi veljavo kot tehne, kot instrument izobraževanja, ter zato kot šolsko delo in kasneje kot kulturno delo. Postopno postane filozofija tehnika razlaganja najvišjih vzrokov. Ne misli se več, se samo še ukvarja s 'filozofijo'.« (Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 185)

Na bivajoče osredotočeno razlago etike (in filozofije sploh) zavrača Heidegger že v *Biti in času*, vsekakor pa poda podrobno tematiziranje tega šele po obratu, ko je etika prikazana kot izraz pozabe biti. Razni humanizmi so le odsev propadanja odnosa do biti, česar posledica je brezdomnost. Brezdomnost metafizika povzroča kot tudi prikriva s svojo disciplino: etiko. Etika (katerakoli že) nudi nek oprijem. Želja po etiki je toliko večja, kolikor je domovanjska stiska stopnjevana:

»Želja po etiki tišči toliko bolj prizadevno k spolnitvi, kolikor se človekova javna in očitna pa tudi prikrita nepomoljivost (Ratlosigkeit) stopnjuje v brezmejno.« (Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 223)

Večja kot je stiska, večja je potreba po gotovih receptih – tj. etiki. Heidegger nasproti temu želi najti pristni humanizem – najti odgovor na vprašanje, *kaj-pomeni-biti-človek*. Vemo, da je pristno mesto (ethos človeka) življenje v bližini biti, katere nagovoru odgovarja. Človek je zasnovan, da bo varoval resnico biti. To popolnoma zgrešimo, če človeka razglasimo za vrednoto: oropamo ga dostojanstva, saj je s tem predmet (človekovega) vrednotenja. Neka stvar se ne izčrpa v predmetnosti, ki je le en vidik in služi razpolaganju:

»Vrednotenje bivajočemu ne dopušča biti, temveč dopušča bivajočemu kot objektu svojega delovanja vedno le – veljati.« (Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 218, 19)

Videli smo, da je Heideggrovo mišljenje biti res radikalno. Le tako lahko pride do osupljivih trditev: pravi nihilizem ni razvrednotenje vrednot, pač pa ravno obratno – imeti človeka za vrednoto. Sicer konsekvntno, pa prav tako osupljivo je Heideggrovo enačenje vseh etik in vseh političnih sistemov. Znan je enačaj med demokracijo, nacizmom in komunizmom. Demokracija je zanj prav tako preobleka volje do moči, saj je vsaka politika (v postavju) zanj preračunavanje in obvladovanje. Ni potrebno dosti besed o »uporabnosti« Heideggrove misli za sodobno praktično-filozofsko misel. Kar pa ne pomeni, da Heidegger na posreden način ne more veliko prispevati k vprašanju, *kaj-pomeni-biti-človek*.

da je interpretirati krizo zahoda kot moralno krizo le ponedolžjenje problema – ponedolžjenje nečesa, kar je mnogo bolj resno. Če usoda našega časa prinaša s seboj nevarnost, je etika nevarnost na drugo potenco, ker to nevarnost prekriva z nudenjem lažnega občutka domačnosti. To je Heideggrovo stališče, s katerim nedvomno marsikoga osupne.

Toda prestopiti s tega zgodovinskobitnega zavračanja etike na zavračanje etike nasploh je narobe. Zato je treba to osupljivo obsodbo sleherne praktične filozofije relativizirati. »Zavračanje« se namreč giblje samo na zgodovinskobitni ravni, povsem drugače pa gleda na to Heidegger znotraj postavlja. S stališča usojene nam epohe etiko ne le sprejema, ampak jo vidi celo kot nujni instrument (resda značilen le za neko dobo). Najznamenitejše je tole mesto:

»Obvezanosti po etiki mora biti posvečena vsa skrb tam, kjer je mogoče pomasovljenosti izročene ga človeka tehnike pripraviti do neke zanesljive stanovitnosti samo s pomočjo tehniki ustrezne zbranosti in reda njegovega načrtovanja in delovanja v celoti.«²⁵

320 Etika je resda metafizična disciplina, toda edina, ki omogoča odgovor na praktično-filozofska vprašanja v *postavju*. Z zgodovinskobitnega stališča je zgodovina filozofije (in z njo etika) sicer le derivat izvirnega mišljenja, ni pa zato nekaj tujega ali umetnega: postavje je »zvrst« četverja, ne pa njegovo nasprotje. Je pa po sami biti zgodena epoha in nesmiselno bi jo bilo »zavračati«, če zavračanje pomeni kako aktivno izključevanje discipline.

Tudi Heideggrova kritika metafizike ni golo »zavračanje«, saj hoče zgolj premisliti njen temelj: »Heideggrova izvorna etika je s tradicionalnimi etikami v takem odnosu, kot je njegovo aletheiološko pojmovanje resnice s tradicionalnim teorijami resnice. To pomeni, da Heidegger ne zavrača tradicionalne etike. Pomeni le, da ta dobi svoj temelj šele v od njega premišljeni izvorni etiki.«²⁶ Tradicionalna etika ni »napačna«, je le derivat izvirne etike, razumljene kot *ethos*.

Opredeliti metafiziko kot nekaj nezaželenega je prav metafizična gesta – čeprav se pri branju Heideggrova često vanjo zapletemo. Zato je »kriv« na eni strani

bralec, na drugi pa tudi Heidegger sam. Heidegger postavi vprašanje odnosa do biti v vsej njeni ostrini, pri čemer ni prostora za polovičarstvo; ali je neko mišljenje pristno v odnosu do biti ali pa ni. Ta delitev vrže v en koš vse filozofije, vse discipline, vse socialne pojave, vse politike – četudi si še tako nasprotujejo. Vendar se giblje omenjena delitev le na zgodovinskobitni ravni, ne pa na ravni neke discipline. To nikakor ne pomeni, da je potrebno vso tradicionalno filozofijo »zavračati«, na kar pomisli bralec, vaje novoveške manire dejavnega poseganja v zgodovino.

Postavje je epoha dvojnosti: je največja pozaba biti, hkrati pa epoha, v katero že posije žarek (Einblick) napovedujočega se mišljenja. Ta dvojnost ni izključujočnost: novo ne nadomešča starega. To je lepo vidno npr. pri neupravičenosti kritike pojma resnice kot neskritosti, ki jo naperi nanj E. Tugendhart. Očitek je v tem, da naj bi *aletheia* zgrešila bistvo resnice, ker ne zmore ločevanja pravega od napačnega:

»V tem ko Heidegger odprtost (Offenheit) kot tako vzame za mero, zgreši ravno specifičen smisel resnice, ki je v tem, da poda kriterij za ločevanje pravega od napačnega.«²⁷

To je povzetek Tugendhartovega komentarja besedila *O bistvu resnice*. Da *aletheia* ne more ločevati na pravilno in napačno, je res – toda Heideggrova ne zanima resnica v tem pomenu. Ne zanimajo ga korespondenčne, konsenzualne, koherentne teorije resnice – zanima ga bistvo resnice. Tako njegovo razumetje resnice ni na isti ravni kot navedene teorije, ne »konkurira« z njimi in jih tudi ne skuša razveljaviti. Neskritost je osnova govorjenja o pravilnosti, nikakor pa ne zadostni pogoj za ločevanje pravega od napačnega.

Z vpogledom v bistvo resnice lahko sicer tradicionalne resnice drugače razumemo, ni pa nujno. Tudi če tradicionalne resnice ničesar ne »izvejo« o bistvu resnice, lahko nemoteno »funkcionirajo« naprej – isto velja za etiko. Mišljenje proti vrednotam ne pomeni zatrevanja, da je kultura, znanost, umetnost itd. brez vrednosti. Heidegger skuša le premisliti njihov izvor. Premišljanje izvora lahko etiko v marsičem spremeni, lahko pa ta brez premisleka o svojem bistvu povsem korektno funkcionira naprej. Zato je tudi treba zavrniti površne ocene, ki Heideggrov kvazi-angažma v nacizmu pojasnjujejo s samim ustrojem nje-

²⁵ Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 223.

²⁶ Bacca, L.C.S.: Die Ethik des »anderens Anfangs«, 226.

²⁷ Kettering, Emil: Fundamentalontologie und Fundamentalethologie, str. 202.

gove filozofije, ki naj bi z diskvalifikacijo etike omogočila nekritično sodelovanje. To naj bi bil argument zoper Heideggrovo filozofijo, ki pa se ujame v opisano past »zavračanja« filozofije in etike. Heidegger nikjer ne nasprotuje etiki kot korektivu zoper dogajanja v odtujeni epohi: kot *tehničnemu* korektivu – zoper iz *tehnike* izvirajoči nevarnosti.

Zato vprašanje W. Marxa, ali nemara ne nosi Heideggrovo »presežanje« metafizike v sebi »še večje«²⁸ nevarnosti, ni na mestu. Razlog bi naj bil v tem, da je s Heideggrovo filozofijo odpravljena svoboda, kritično – moralna odgovornost, človek z vestjo – skratka: tradicionalna etika. S tem vprašanjem W. Marx ostaja v metafizičnem razumetju Heideggrova. Premaganje metafizike ni stvar človeka, ki bi kake discipline »razveljavljal« in zato ostal še »brez« tega, kar je vsaj prej imel. Ne sme nam uiti izpred oči, da smo v postavju. Tega, kaj je novo mišljenje, ki sledi, ne ve nihče. Ko bo prišlo, bo s seboj prineslo svoje merilo življenja in prav gotovo to ne bo življenje brez pravil in norm. Le drugače bodo dojete.

Rekli smo, da z nastopom metafizike stopi tisto, kar je posledica (ideja) na mesto bistva (resnice). Vendar to ne pomeni, da poprej ni bilo idej in izgledov. Analogija z etiko: to ne pomeni, da poprej ni bilo pravil in (moralnih) zakonov – le da tedaj niso fingirali kot edini in glavni instrument, ki človeku odkaže mesto. Oporo je človek dobival iz bližine z bitjo. Tako lahko spekuliramo, da tudi po prehodu v novo epoko mišljenja (kadar se bo pač to zgodilo), človek ne bo živel brez zakonov – marksistično rečeno, brez prava in države. Premena ne obeta dialektične sprave vseh nasprotij. Še toliko manj pa velja že tukaj in zdaj (na osnovi česar bi etiko »odpravili«, četudi nimamo drugega »nadomestila«). Res je, da etika kot »posledica« stopa na mesto »bistva«: res je, da ideja fingira kot aletheia – toda to je usoda postavlja. Tehnika in etika sta usoda postavlja in »boriti« se zoper to ne bi bilo nič drugega kot le še ena revolucija, ki vselej prinese s seboj zlo. Predvsem pa zgreši Heideggrovo poanto: tako prizadevanje bi napisalo le še eno etiko.

Hočeš nočeš, človek zaenkrat ostaja pod nagovorom postavlja, na kar se odziva z izzivajočim razpolaganjem; hočeš nočeš, človek ostaja v neki meri subjekt razpolaganja z bivajočim. Temu ustrezno sta tako afirmacija subjekta kot tudi njegovo zanikanje enakovredni nevarnosti. »Za človekov sestop k lastni tu-bit

ni potrebno (...) negiranje samega sebe kot subjekta, marveč le distanciranje od absolutizacije subjekta.«²⁹

Distancirati se od absolutnega subjekta kot tudi od absolutnega distanciranja od subjekta. Če človek ostane subjekt v postavju, ima za to vso »bivanjsko pravico«. Res pa je v postavju, v katerega »vbliskne« novo mišljenje, na voljo še ena možnost: človek lahko premisli svoje mesto, ki mu ga odreja postavje in s tem spremeni svoj položaj v postavju. Katerega sicer ne more zapustiti.

V nadaljevanju bomo pokazali, da je pomen Heideggrova za etiko ravno v *srečanju dveh polov postavlja, ne pa v odrešujoči osvoboditvi izpod njega*.

III. Fenomenološka etika kritičnega dopuščanja

Prejšnje poglavje nas je opozorilo, da Heideggrovo učenje o drugačnem mišljenju ni preprosto prestop z vlaka, ki vodi v pogubo, na tistega, ki vodi v odrešitev. Ugotovili smo, da se prevladujoče »računajoče« mišljenje in novo »osmišljajoče« mišljenje ne izključujeta (kot primer smo si ogledali neutemeljenost Tugendhatovega očitka Heideggrovi teoriji resnice). Ta neizključujoči pristop bo tudi izhodišče pri naši nalogi glede praktične filozofije: fenomenološki osnutek etike bomo razvili ravno na osnovi »srečanja« dveh plati postavlja.

Kajpak ne gre za simetrični in enakovredni sestavini, ki bi jih nato bodisi »zmešali« ali pa vsako pustili le »do polovice«. Ti dve sestavini sta v postavju 1) vladajoče mišljenje, ki vse bivajoče predstavlja kot obstoj, stoječ na razpolago; in na drugi strani 2) »vblisk« drugačnega mišljenja, *osmišljajočega mišljenja* (*besinnliches Denken*). Slednje se ne prikaže »na sebi«, pač pa skozi kritiko tradicionalnih filozofskih konceptov: s tem, da pokaže na njegovo (njim skrito) resnico. Vendar ob tem ne izvemo ničesar pozitivnega o prihajajočem mišljenju. Negativni/posredni pristop do drugačnega mišljenja je edino, kar imamo; in (le) na osnovi tega je mogoče primerjati dve sestavini postavlja.

Primerjanje na področju praktične filozofije bo – glede na to, da je etika tradicionalna disciplina – po *analogiji* ustrezalo primerjanju konceptov tradi-

²⁸ Marx, Werner: Gibt es auf Erden ein Mass?, str. 91.

²⁹ Hribar, Tine: Pustiti biti, str. 28.

cionalne filozofije in novega mišljenja. To primerjanje je določeno skozi dva momenta: 1) skozi kritiko metafizike; in 2) hkrati skozi njen bitno zgodovinski sprejem kot usode. Je *kritično-dopuščajoče* privzetje tega, kar prinaša s seboj (naša) bitna epoha. Oglejmo si mesto v Heideggrovem korpusu, kjer govori o takem kritično-dopuščajočem srečanju s tehniko.

Gre za spis *Gelassenheit*, ki ga začne razvijati pri prikazu ogroženosti človeka od mišljenja, ki je v ozadju kraljevanja tehnike. Heidegger glede slednje pravi, da je neumno okleniti se njenega enostavnega zavračanja:

»Bilo bi nespametno slepo se pognati nad tehniko. Bilo bi kratkovidno preklinjati svet tehnike kot hudičevo delo.«³⁰

Pravo pot kaže sočasni »da« neobhodni uporabi tehnike; in »ne« temu, da tehnika določa naše bistvo. Tehniko spustimo noter, hkrati pa jo pustimo zunaj. Ta hkratni »da« in »ne« imenujemo sproščenost/spokojnost (*Gelassenheit*) do reči:

»Želel bi to držo sočasnega da in ne do tehničnega sveta poimenovati z neko staro besedo: sproščenost/spokojnost do reči.«³¹

Sproščenost/spokojnost (Gelassenheit) bo torej termin, ki imenuje srečanje dveh sestavin postavja. Je ime za kritično-dopuščajoč odnos pojavov; je kritična drža, ki je bistveno napotena na podedovane vzorce. Le-te relativizira na osnovi namigov osmišljujočega mišljenja, ki jih dopušča postavje. Novo mišljenje obmejuje, relativizira, spodreže, oslabi itd. metafizično mišljenje. Pri tem ga ne nadomesti, saj bi za kaj takega človek moral imeti zgodovinskobitno svobodo.

Edina svoboda, ki jo človek v postavju ima, je možnost, da naredi korak naprej od metafizičnega mišljenja v osmišljajoče mišljenje (*besinliches Denken*) – ob jasni zavesti, da le-to (še) ni miselno okolje, v katerem bi človek domoval. Če se odpremo drugačnemu mišljenju, lahko uvidimo (v vzvratnem ogledalu) dobo, v katero smo ujeti. In vse, kar lahko naredimo, je to, da zavzamemo do nje drugačno stališče: kritično-dopuščanje, »da« in »ne« do pojavov in vzorcev, ki jih srečujemo.

³⁰ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 22.

³¹ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 23.

Morda se pri tem vsiljuje podobnost s Platonovo prispodobno o votlini: tisti, ki jo zapusti, naredi to z namenom, da se potem vendarle spet vrne vanjo. Ob tem se mu na osnovi potovanja v svet Resnice minljivi svet pokaže v drugi luči. Ta primerjava je zaradi več razlogov napačna. Omenimo naj le dva glavna. Tisto, kar človek ob izhodu iz votline najde, je nekaj povsem drugega: pri Platonu temelj, pri Heideggru breztemelj; pri Platonu (resnično) bivajoče, pri Heideggru nič (bivajočega). Heidegger ne gre iskat v drug svet, pač pa misli znotraj tega sveta: »pogledati moramo, kaj se je v bivajočem skrillo«.

Druga in glavna razlika pa je v tem, da pogled z drugačnega stališča ni pogled z *mero-dajnega* stališča, pa čeprav je pogled s stališča resnice (metafizike). Tisti, ki je videl resnico biti, nima pooblastil, da bi pogled resnice vsiljeval drugim. Heidegger ne pozna imperativnih formulacij, edina napetost v njegovih besedilih je apelativna, svetovalna dimenzija, s katero se obrača na bralca (ko na primer zapiše, da »se velja« upreti edinosti tehničnega mišljenja).

S tem nam je na voljo »druga možnost«, možnost, ki jo daje postavje samo, torej »da se človek (...) spusti v bistvo neskritega in njegovo neskritost, da bi skušil uporabljeno pripadnost k razkrivanju kot svoje bistvo«.³²

Spustiti se v bistvo neskritega je tisto, na osnovi česar se lahko razume »da« in »ne« metafizike. Če to možnost spregledamo, zapademo glavni nevarnosti našega časa: temu, da bi človek delal *le* s tistim, kar stoji na razpolago v postavju – da bi vse mere črpal od tod. Nevarnost, večja kot tretja svetovna vojna, je v tem, »da nekega dne računajoče mišljenje preostane edino, ki se še uporablja in ima veljavo, ... [s čimer] bi človek zatajil in zavrgel svoje najlastnejše, namreč da je nach-denkendes Wessen«.³³

Na tem mestu Heidegger nastopi z apelom, da »velja to bistvo človeka rešiti« in »nachdenken držati budno«.³⁴ Apel je poziv k sproščenosti/spokojnosti (*Gelassenheit*) – saj vemo, da sproščenost/spokojnost (*Gelassenheit*) ne pride sama od sebe. Toda vse ostane le pri apelu: naslovnik se lahko odzove, lahko pa tudi ne. To je v celoti njegova odločitev in kakor koli se odloči, je »prav«. V nobenem primeru ga ni mogoče obsojati: kajti obsojanje je vedno rezultat nekega

³² Heidegger, Martin: *Tehnika in preobrat*, str. 350, 51.

³³ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 25.

³⁴ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 25.

pre-sojanja na osnovi (zapovedanega) merila. Ta pa v Heideggrovem korpusu izostane.

Navežimo povedano na praktično filozofijo. Sledenje apelu lahko človeka povede v novo mišljenje, katero sledi namigom dogodja. Ti namigi posredno podajo odgovor na vprašanje *kako biti*. Ker namigi sicer niso nič pozitivnega, pač pa le mesto, od koder se metafizika pokaže kot odtujena epoha biti, tudi odgovor na vprašanje *kako biti?* ni nič pozitivnega – pač pa *le prikazuje tradicionalne odgovore kot pomanjkljive*. Zato pri poznem Heideggru ni mogoče najti izdelanega odgovora na vprašanje *kako biti* (za razliko od *Biti in časa*, kjer nam klic vesti natančno pokaže *kako biti*).

Osmišljajoče mišljenje kaže le pomanjkljivosti odgovorov na vprašanje *kako biti*, ki jih ponujajo tradicionalne etike. To ne pomeni, da to mišljenje običi pri nevsebinskem generalnem negiranju vseh etik. Njegov pristop je kritično-dopuščajoč in čeprav osmišljajoče mišljenje (*besinliches Denken*) samo nima pozitivne vsebine, vseeno lahko daje vsebinske odgovore na vprašanja *kako biti*. Vsebinsko namreč dobiva od tradicionalnih etik. Daje nam možnost, da se do tradicionalnih etik vedemo kritično-dopuščajoč: s hkratnim »da« in »ne«. Dopuščamo tradicionalno etiko, kolikor nam daje odgovor na vprašanje *kako biti*; zavračamo pa jo v tisti meri, kolikor je ta *kako biti* obtežen z metafizičnimi odgovori na vprašanje, *kaj pomeni biti človek* – kjer je človek reduciran na gospodarja bivajočega.

Prispevek Heideggra k etiki je (lahko le) v pretolmačenju tradicionalnih etik. Kakor je že Heidegger radikalist in vse gleda s stališča »novega začetka«, se »rezultati« njegovega mišljenja lahko kažejo le na polju odnosa do obstoječih filozofij – v našem primeru etik. Posledica tega je, da etike (in v njihovem ozadju ležeči odgovori na vprašanje, *kaj pomeni biti človek*) niso več učvrščene v razne onto-teo-loške strukture, pač pa so *omehčane*. Ostane jim le prosto lebdenje v okolici (*Gegend*), pri čemer so vpete le v lastno pomenskost, ki se daje kot nagovor biti. Heidegger o rečeh, razumetih skozi dopuščajoč mišljenje, pravi, da niso nasproti stoječi objekti, pač pa ležijo/počivajo (*Ruhen*).

Tako omeščane, iz metafizičnega karakterja iztrgane etike niso prazen nič. V obravnavi stavka *o zadostnem razlogu* ugotovi Heidegger, da iz njega govorita *zahteva in nagovor*:

»V stavku o zadostnem razlogu govori zahteva načela. V stavku o zadostnem razlogu govori nagovor besede biti. Nagovor je mnogo starejši kot zahteva.«³⁵

Da pa je stavek o zadostnem razlogu to, kar je (tj. temelj vse metafizike), je doseženo s tem, da metafizika nagovor biti utiša v hrumenju zahteve: zahteve po zagotoviti-si-predvidljiv-temelj. Analogija z etiko: nagovor biti, ki človeku kaže njegovo mesto in daje navodilo *kako biti*, se utopi v zahtevi, katera hoče šepetajoči glas nagovora povzdigniti do doneče formule, ki bo človeku odkazala njegovo mesto – ki ga bo malone zavihtela tja, kamor naj bi spadal.

Omeščane etike niso prazen nič. Kar ostane, ko etiko obtešemo nastavkov za vključenost v metafizično zgradbo, je nagovor biti. Ta človeku daje mero za bivanje: odgovor na vprašanje *kako biti*.

V postavju lahko torej dobi človek navodilo le posredno: s tem, da mu je dana možnost, da od neke etike izloči tisto, kar je nagovor biti utišalo v bučanju zahteve po (znanstveni) trdnosti. Taka »znanstvena« etika je le »*krparija človeškega uma*«. ³⁶ Kar dobimo po taki izločitvi, je omeščana, »lebdeča« etika, katere nagovoru je mogoče prisluhniti le s stališča osmišljajočega mišljenja (*besinnliches Denken*). Kajti za »računajoče mišljenje« je nagovor biti »pre-tih«. Omeščana etika je tradicionalna etika, olajšana za zahtevo po znanosti.

Poglejmo si primer te omeščane, lebdeče etike. Vzemimo za začetek Kantov *kategorični imperativ*. Če kategorični imperativ odcepimo od podobe človeka kot (tudi) umnega bitja (iz česar je izpeljana svoboda kot pogoj morale itd.); če odmislimo vse zadrege pri razvijanju te etike, ki jih Kant reši tako, da preseka gordijski voz in moralni zakon opiše kot fakt; če odmislimo predpostavljeno defektnost človeka, zaradi katere se izkaže kategorični imperativ za neizpolnljivega, kar človeka pahne v nevzdržen položaj – če vse to odstranimo, ostane prastaro zlato pravilo: *ne stori drugemu, česar ne želiš, da ti storijo drugi*.

Komaj se začnemo spraševati, ali je to pravilo avtonomno ali heteronomno; in nadalje, ali je sploh pravilo, smo že začeli z zahtevami, ki takoj preglasijo nagovor biti. Takih vprašanj osmišljajoče mišljenje ne rabi postavljati, saj mu tistega, kar izkusi, ni treba zagovarjati (*logos didonai*), da bi »veljalo«. Vsa-

³⁵ Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*, 209.

³⁶ Heidegger, Martin: *O humanizmu*, str. 231.

komur, ki je sposoben prisluhniti nagovoru, ki govori iz kategoričnega imperativa, lahko ta nedvoumno pokaže *kako biti*.

Ko omehčam Aristotelovo etiko vrlin, dobimo celo paleto momentov, ki prav tako kažejo *kako biti*. Ne da bi bile to sestavine *praxisa*, ki bi se stekal v *eudaimonio*. Kar seveda ne pomeni, da človek, sledeč namigom aristotelske etike, ne sledi hkrati sreči. Toda ta sreča ni rezultat podreditve človekovi najodličnejši »sestavini« – umu, s katero se dviga nad vse v kozmosu (k bogu). In ni stanje dovršitve človeka, s čimer bi izpolnil svoje možnosti. Človek se ne more do-vršiti – le-to je vselej gibanje po neki hierarhiji, na vrhu katere je s-vrha: *thelos*.

Ko človek prisluhne nagovoru biti, ki govori iz Aristotelove etike, lahko dobi pristen odgovor na vprašanje *kako biti*. Z drugimi besedami: Aristotelova etika lahko, če jo omehčamo vpetosti v onto-teo-logijo, s svojim naukom vrline kot sredine med dvema skrajnostima da človeku prikaz njegovega mesta. Z naukom, ki ga spet lahko imenujemo z zlatim pravilom: *izogibanje skrajnostim*.

328 Posebna je spet Aristotelova druga pot do sreče – *bios theoretikos*. Mišljenje odnosa do tistega, kar je na začetku celote bivajočega, lahko spet da namig *kako biti*. Le da biti-pri-najvrednejšem ni ponavljanje božje geste: mišljenje mišljenja. Pač pa pomeni misliti *kaj-pomeni-biti-človek* – to je: misliti človekovo odgovarjajoče mesto glede na bit. Ko glede na bit Aristotelovo *theorio* spodrežemo, spet dobimo še eno zlato pravilo: *posveti se odnosu do najvrednejšega*.

Prav tako lahko omehčamo tudi krščanski nauk njegove vpetosti v metafizični sistem. Ko sledimo nagovoru biti, lahko v krščanskem nauku ugledamo tisto, kar govori iz ozadja Nove zaveze: *ljubezen*. To je tako imenovani postkrščanski etos, ki »izhaja iz krščanskega in zato ne pomeni njegovega zanikanja. Izhodišče tako krščanskega kot postkrščanskega etosa je ljubezen. Rad imeti, to je vse. Ta resnica je tudi v jedru krščanstva, vendar zasuta s plastmi volje do obvladovanja in gospodovanja«. ³⁷

Lahko omenimo še Lyotardovo etiko, ki jo lahko jemljemo očiščeno metafizike. Tako ostane od Lyotardove misli apel k skrbi za v hegemoniji Enega zapo-

³⁷ Hribar, Tine: Pustiti biti, str. 104.

stavljene (misli, nazore, družbene skupine itd). Z drugimi besedami: apel k »skrbi za krivice«.

Omenili smo le nekaj primerov, ko smo tradicionalne etične koncepte »omehčali« njihove vpetosti v metafizični odgovor na vprašanje, *kaj pomeni biti človek*. To lahko naredimo z vsako tradicionalno etiko mita tudi danes lahko ostaja živ sogovornik pri iskanju odgovora na vprašanje *kako biti*.

LITERATURA

- Baca, L. C. S.: Die Ethik des »anderen Anfangs« – zu einer Problemstellung von Heideggers Zeitdenken, Ergon verlag, Würzburg, 2000.
- Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, Passagen Verlag, Wien, 1992.
- Luckner, Andreas: Heideggers ethische Differenz, v: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann: Der Anspruch des Anderen – Perspektiven phänomenologischer Ethik, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, str. 65–86.
- Givsan, Hassan: Heidegger – Das Denken der Inhumanität, Königshausen/Neumann Verlag, Würzburg, 1998.
- Hatab, Lawrence: Ethics and finitude, Rowman/Littlefield Publishers, Boston, 2000.
- Heidegger, Martin: O »humanizmu«, v: Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 179–236.
- Heidegger, Martin: Tehnika in preobrat, v: Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 319–382.
- Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, Slovenska matica, Ljubljana, 1995.
- Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes, v: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, str. 75–95.
- Heidegger Martin: Nietzsches Wort »Got ist tot«, v: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, str. 209–268.
- Heidegger, Martin: Gelassenheit, v: Gelassenheit, G. Neske Vlg., Stuttgart, 2000, str. 7–26.
- Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, G. Neske, Stuttgart, 1997.
- Hribar, Tine: Uvod v etiko, Nova revija, Ljubljana, 1991.
- Hribar, Tine: Pustiti biti – kriza evropskega nihilizma, Založba Obzorja, Maribor, 1994.
- Irlenborn, Berndt: Der Ingrim des Aufruhrs – Heidegger und das Problem des Bösen, Pasagen Verlag, Wien, 2000.
- Kettering, Emil: Fundamentalontologie und Fundamentaletheologie v: Sigfried Blasche: Martin Heidegger: Innen – und Aussen – ansichten, Suhrkamp Vlg., Frankfurt a. M., 1989, str. 201–214.
- Marx, W.: Gibt es auf Erden ein Mass, Fischer Taschenbuch Vlg., Frankfurt a.M.
- Thome, Martin: Existenz und Verantwortung, Königshausen&Neumann Vlg., Würzburg, 1998.

ROBOVI VIDNEGA*

Robovi slike

331

Govoriti o robovih pomeni tudi in morda predvsem govoriti o začetku in koncu: recimo koncu, ki je hkrati začetek, ali začetku, ki je hkrati konec. Če ima diskurz poleg tega še ambicijo, da se že na samem začetku ne bi zapletel v krog, ki bi bil lahko tudi *vitiosus*, potem mora napraviti zarezo ali rob, črto, ki bo povlekla kvalitativno razliko. Seveda je takšna poteza vsaj nekoliko tudi samovoljna, toda kljub temu nujna. Gotovo ni tako absolutna, kot bi sicer rada bila, in morda se tega tveganja celo zaveda.

Vsekakor je zadeva precej tvegana in nemogoča, tako kot je tvegan in nemogoč vsak govor o sliki ali podobi. Ob tem se vedno zastavlja vprašanje, ali je to smiselno. Zadeva je v bistvu takale: vsak diskurz o sliki, ki predpostavlja, da je smiselna, predpostavlja s tem predpostavljanjem ravno neko instanco, kjer je to mogoče oz. smiselno. Z drugimi besedami: računa na točko, v kateri se beseda in slika srečata, se pravi točko preklopa v skupni register. Išče tisto skupno in hkrati verjame in upa, da ga bo našel.

* Gre za prvi del raziskovalne naloge, ki jo je finančno podprla Mestna občina Novo mesto, za kar se ji najlepše zahvaljujem.

Vsekakor je pri tem zmeraj prisotna neka čudna želja, da bi spregovorila slika sama; da bi bil potemtakem zapis zgolj neke vrste narek. Svojo upravičenost si taka želja poišče v povsem nedolžnih sintagmah, kot so to npr. »likovni jezik«, »govorica podob« ipd. Vse kaže, da obstaja glede tega določen konsenz, ne glede na to, da včasih najbrž ni najbolj resen. Načeloma torej tukaj ne bi smelo biti kakšnih večjih težav: če slika lahko govori, potem se glavni problem zastavlja ravno z vprašanjem: Ali jo lahko razumem?

Slika torej o nekom ali nečem govori: kolikor jo razumem, o nekom ali nečem znanem in domačem, v nasprotnem primeru nepoznanem in tujem. Zdi se, da je zgodba t. i. modernistične slike zgodba o nekom ali nečem, ki se je naveličal o govoriti o drugih. Ki se je zdaj osredotočil(-o) nase. Slika je postala narcistična in daje vtis, kot da je gledalec ne zanima več. Situacija je pravzaprav še hujša: odveč ji je tudi njen »stvarnik«. Nekdanji umetnik-ustvarjalec se je spremenil v svečenika, katerega naloga je posvečanje in blagoslavljanje. Pri tem mu asistira kustos, za katerega še ne vemo prav dobro, ali nastopa v vlogi svečenika (morda škofa, papeža?) ali ministranta.

332 Po brezsrannem striptizu se je znašla slika v svoji goloti, sama ...

Dejansko bi lahko to vzporejali s Husserlovo transcendentalno redukcijo oz. epoché. V obeh primerih je pot naprej zaprta. Transcendentalni čisti jaz je, tako kot monokromno platno (največkrat pravokotne oblike), tisti kraj, v katerem se je neka zgodba končala, se pravi zbrala. Zadeva se lahko ponovi z naivnim obujanjem preteklih etap ali pa začne iz novih izhodišč (ki praviloma niti niso tako zelo nova), morda tistih, ki jih je zgodba hote ali nehote prezrla.

Znano je, da se začne v 20. stol. s sliko dogajati nekaj usodnega. Lahko bi rekli, da pride do svojega konca, tj. roba, okvira, meje, ki je, kot se za take reči spodobi, obenem tudi začetek – odvisno pač, na katerem mestu v dogajanje vstopamo oz. izstopamo. Kakor koli že, precej dolg proces je tukaj sklenjen.

Rob slike je njena meja. Tu najde svoj konec in se neha, včasih razpusti v kaj drugega. Nekdaj je igrala na karto kvalitativne razlike, ki se je vzpostavljala prav tu. Robovi so uokvirjali paralelne prostore, tako ali drugače »izvrtane« v zid. Ti so znali biti pogosto precej prepričljivi, to prepričljivost pa so črpali iz parazitiranja na »zunanosti«. Danes vemo, da lahko slika sicer še zmeraj spominja, včasih do nerazločljivosti, na »zunanost«, a znano je, da vlada »notri«

neka druga gravitacija (to so sicer vedeli tudi že prej). Recimo takole: ni rečeno, da pade kovanec v svoji večni igri dvojne možnosti vedno na tla, lahko ostane npr. tudi v zraku. V tem smislu lahko govorimo o odprtosti. Stvari lahko so in morejo biti tudi drugačne in drugače. Nesojena balerina, danes zdolgočasena natararica, lahko za nekaj trenutkov prestopi v prostor, ki ga je odprla njena želja.

Zadeva se torej zresni. Kot že rečeno, slika preneha razmišljati o drugih in se pogrezne sama vase. Postane tisto, kar je sicer že ves časa bila, a se tega ni zavedala. Magrittova pipa, na primer, nam dopoveduje, da tisto tam ni pipa, marveč slika pipe. Kot da bi se vrata raja zaprla. Potem Duchamp ugotovi, da je lahko njegov pisoar še kaj drugega, npr. najbolj nora ideja umetnosti 20. stoletja.

Slika je s svojimi robovi povezana s trivialnostjo vidnega. Vidnemu krade njegovo pomembnost. Toda ali je vidno pomembno? Vprašanje je nekoliko hecno. Poskusimo drugače: Kaj je (sploh) vidno? Cesta, pločnik, drevo, ..., vse tisto pač, kar tako ali drugače vidimo. Vidno predstavlja skupni prostor, eno od sfer našega bivanja. Slika krade vidnemu pomembnost predvsem zaradi njegove trivialnosti, samoumevnosti, ki ga dela dolgočasnega in enoličnega. Slika pa noče biti dolgočasna in enolična. Vsaka prava slika sovraži dolgčas. Edini način za izražanje tega sovraštva pa najde v uhajanju iz vsakdanjika. Vsaka posrečena slika pomeni praznik vidnega, preboj iz trivialnosti. V tem prazniku je vidno zbrano skupaj. Praznik zbira, zbira tudi slika, na podoben način, kot počne to beseda.

Besede in stvari

O zbiranju, ki je lastno besedi oz. govorici, govori Heidegger v svoji *Opredelitvi pesmi Georga Trakla*. Sama *opredelitev* se veže tukaj na kraj: ga kaže, zbujajo našo pozornost zanj.

»Ime *Ort*, 'kraj', v nemščini izvorno pomeni konico kopja, v kateri se steka vse. Kraj zbira k sebi v najvišje in skrajno. Tisto zbirajoče prešinja in prepreda vse. Kraj, tisto zbirajoče, priteguje k sebi, shranjuje pritegnjeno, vendar ne zapira

kot kak zaklep, temveč zbrano preseva in presvetljuje ter ga tako šele prepušča v njegovo bistvo.«²

Neki kraj je tudi beseda. Oziroma beseda ga odpira. V povsem človeškem smislu je beseda najbrž prvo, s čimer se v svetu srečamo. Pravzaprav bi bilo bolje reči govorica, v kateri so besede že zbrane. Podobe pridejo kasneje. Skoznje se prebijejo besede do svojega pomena. Vse namreč kaže, da se pomen veže na neko izvirnejšo razliko, ki manipulira z identiteto. Morda nam je dovoljeno reči, da je pomen razlika, ki si je nadela masko identitete. Da bi bil smiseln, potrebuje na drugi strani svojega dvojnika, ki odpira staro vprašanje o istosti in enakosti.

Heidegger v tej igri nastopa v vlogi *Spielverderberja*: »Govorica sama je govorica.«³ Jasno, s tem ne pridemo nikamor, namreč nikamor naprej, a to niti ni njegov namen. Njegovo mišljenje ni v službi tiste ekonomije pomena, ki izenaka, da bi lahko potem bolje preračunavala. Pot, na katero se podaja in po kateri hodi, nima končnega cilja v običajnem smislu. Oziroma, če se izrazimo natančneje, je cilj sama pot.

334

»Radi bi le to, da enkrat dospemo tja, kjer se že zadržujemo.«⁴

Ekonomijo Heideggrovega mišljenja bi lahko opredelili z batajevsko *generalno ekonomijo*, katere cilj ni, tako kot pri *restriktivni ekonomiji*, izven dejavnosti same, temveč ravno v njej. Če je cilj t. i. ekonomske racionalnosti premeščen onstran njene dejavnosti, na konec, rezultat, kateremu je dejavnost v popolnosti podrejena, potem je namen in cilj hajdegrovske poti pot sama. Nič več ne gre za prelaganje eksistence na kasneje, v neko negotovo prihodnost, temveč za vztrajanje v tem *tu in zdaj*, torej v trenutku.

² Heidegger (1995), str. 30.

³ O tem pravi D. Koch (1998) naslednje: »Izrazi kot 'bistvo bistvuje', 'govorica govori', ki so pogosti v mišljenju poznega Heideggra, niso preprosto tавтолоški, ne upovedujejo še enkrat istega, temveč upovedujejo način istega, kako le-to je; opozarjajo, da je zadevno stanje v *njihovi lastni* podobi in načinu pojavljanja. Toliko se tukaj že odpira neka diferenca: označena je neka istost kot celota v za to specifičnem 'načinu tubiti'. Iz tega temelja označujejo takšni stavki neko, lahko rečemo, 'tavto-loško diferenco'. Nobeno 'to je' ali 'to je tu' sedaj ni misljivo brez odnosa do svoje zaznavnosti in upovedljivosti.« (str. 78)

⁴ Heidegger (1995), str. 6.

Zdi se, da je beseda oz. govorica prvotnejša od podobe. Ko vstopimo v svet, vstopimo v govorico. Najzgodnejši spomin na rojstvo si verjetno zamišljamo kot porodničarjev poziv sestro, naj poda škarje, s katerimi bo prerezal popkovino. In potem institucija imena, ki nas iztrga iz brezoblične telesne gmote in naredi za »človeka«. Krst te iz podobe v trenutku spremeni v besedo, tj. razcepi tvojo enotnost telesne eksistence, s čimer postaneš t. i. »duhovno bitje«. Jezik oz. govorica oz. beseda si te podredi oz. polasti. Postaneš nekogaršnji projekt.

Jaz je torej dejansko nekdo drug, recimo dvojniki, ki ti je bil ob rojstvu podtaknjen. S čigar imenom so te pri krstu zavarovali pred smrtjo. A koga v resnici? Tebe ali dvojnika? Povedano z Rimbaudom: »Kajti Jaz je nekdo drug. Če se baker zbudi kot trobenta, ni za to nič kriv. To mi je jasno: priča sem razcvetu svoje misli: gledam ga, poslušam ga: potegnem z lokom –simfonija se premakne v globinah ali v trenutku skoči na oder.«⁵

Z identiteto se je potemtakem mogoče igrati, jo spreminjati, se je morda celo osvoboditi. Osvoboditev poteka najprej in predvsem v jeziku. Pomeni osvoboditev od tistega imena, ki si ga prejel. Rimbaud si tako nanovo sestavlja rodovnik in piše nekakšno (avto-) biografijo. Podobno se je zadeve lotil Nietzsche, npr. v *Ecce Homo*. Toda jezik je očitno trdovratnejši, kot se zdi. Kljub temu, da izvaja svoj rodovnik iz Poljske, da se pogosto sklicuje na slovansko kri, je tu še vedno jezik, zaradi katerega je obsojen na manj ugledno nemštvo. Ravno tako ne more uiti jeziku Rimbaud.

335

»Toda kdo je napravil jezik tako zahrbtn, da je do zdaj vodil in ščitil mojo lenobo? Celo ne da bi uporabljal svoje telo za življenje, in brezdelnejši od krote, sem živel povsod. V Evropi ni družine, ki je ne poznam. – Mislim na družine, kakršna je moja, ki dolgujejo vse deklaraciji o človekovih pravicah. – Spoznal sem vse mladeniče iz dobrih hiš!«⁶

Konec koncev se zaradi slovnice še zmeraj nismo znebili Boga. Rimbaud čuti, da je zaradi tega »suženj svojega rojstva«. Kljub temu da bi rad bil pogan, kajti »pekel ne more napasti poganov«.

⁵ *Pijani čoln*, str. 128. V nekem drugem pismu pove nekaj podobnega: »Jaz je nekdo drug. Tem slabše za les, ki postane violina in zasmeh nezavednim, ki nergajo o tem, česar sploh ne poznajo.« (ibid., str. 124)

⁶ Ibid., str. 62.

Oba vidita svojo možnost v osvoboditvi jezika od pojmov, konceptov, tj. duhov, fantomov, netelesnih entitet. Nietzsche izhaja iz smrti Boga kot tistega duhovnega bitja *par excellence*, ki si je popolnoma podredilo čutnost.⁷ Posledica tega je, da postane zdaj »meso« beseda sama, da se torej na senzualnost, nekaj telesnega, veže sam jezik.⁸ Oba se konceptu odpovesta v korist podobe, kar potegne za sabo tudi popolnoma drugačno razumevanje resnice. Heideggrovo rehabilitacijo grške resnice (*alétheia* kot neskritosti oz. ne-pozabe) bi lahko s tega vidika razumeli tudi kot rehabilitacijo čutnosti.

Poezija kot taka, torej kot *poiesis*, se ne veže niti na resnico niti na laž, temveč na popolnoma indiferentni »jè« stvari. Vzpostavlja prostor, v katerem se ta »jè« dogaja, vznika in ponika. S tem pa pravzaprav sama definira resnico in laž, zaradi česar je zmeraj v takšnem ali drugačnem odnosu do tistega »drugega sveta«. Ustvarja halucinacije, nove perspektive ... Predstavlja način, kako se prebijemo iz trivialnega toka razmišljanja in gledanja na stvari, v katerega smo pahnjeni vsak dan in v katerem lahko črpamo življenjski optimizem le še iz oguljenih klišejev in stereotipov.

336 Poezija kot absolutna kreacija ustvarja prostor, v katerem je mogoče »biti«. Biti nekaj *kot* nekaj, ne pa morda kaj drugega. Drevo, denimo, nastopa *kot* drevo, morda bor, ali topol, ali hrast, nikakor pa ne *kot* toliko in toliko kosov potencialnega pohištva. V profanem svetu predstavlja umetnost nekakšno oazo, umetni raj, otok otokov.⁹ Poezija pomeni izstop iz vsakdanjika, saj ustvarja nekaj iz-rednega, tj. vzpostavlja neki drug red. To preseganje vsakdanjika ima obliko praznika – praznika kot posebnega prostora-časa oz. prostranstva, v katerem se dogaja iz-redno.

»Prazniki so dnevi slovesnosti. *Feiern*, 'praznovati, slaviti', sprva pomeni prenehati z vsakdanjim početjem, puščati delo pri miru. Zato lahko pride do tega, da prazniki, ki se navezujejo le še na delovne dni, veljajo zgolj za pretrganje

⁷ Tudi on se zateka v poganstvo. A poleg stalne navzočnosti Dioniza in Apolona je tu še Križani, do katerega ima precej ambivalenten odnos. Ne smemo pa tudi prezreti dejstva, da se njegova katastrofa naznanja ravno z disperzijo identitet(-e). Igra, ki se jo gre, torej nikakor ni nedolžna. Če je Rimbaud še pravi čas izstopil, je sam vztrajal do žalostnega konca.

⁸ Pri Rimbaudu gre ves čas za sinestezije, pri Nietzscheju lahko govorimo o pravem »zverinjaku« podob.

⁹ O otokih govori Peter Trawny v spisu »O kraju umetnosti v mišljenju Martina Heideggra«, str. 59–79.

delovnega časa. Torej so popestritev v teku dela in navsezadnje hote določeni premor, ki rabi delu. Vendar je slovesnost, strogo vzeto, vse kaj drugega kot praznina pretrganja. V golem prenehanju z delom je lahko določujoče že to zadrževanje-pri-sebi. V njem pridemo k samim sebi. A ne tako, da smo samoljubno zapognjeni nazaj na svoj 'jaz'. Zadrževanje-pri-sebi prejkone prestavlja ven, na komaj izkušeno področje, iz katerega se določa naše bistvo. Iz te predstavitve se pričinja zaprepačenost, tudi prestrašenost ali celo strahospoštovanje. Vsakokrat se zbudi neko preišljevanje. Okoli človeka se odpira. Toda dejansko, na katero nas je navadila vsakdanjost, odprtja ne more držati odprtega. Le nenavadno lahko jasni odprtje, kolikor ima svojo skrito mero v redkosti preprostega, v katerem se skriva dejanskost privajenega dejanskega. Nenavadnega ne moremo neposredno srečati in zgrabiti v navadnem. Nenavadno se odpira in odpira odprtje le v pesnjenju (ali pa od njega brezdaje različno in ob svojem času v 'mišljenju'). Praznovanje je sproščanje za nenavadnost dneva, ki je za razloček od medle mračnosti vsakdanjosti svetel. Praznovanje, ki se izčrpa le v prenehanju z delom, samo iz sebe nima ničesar, kar bi lahko slavilo, in zato bistvenostno ni slovesnost, ki je uglaševana edinole s tem, kar slavi. To je slavje.«¹⁰

Iz vsakdanjosti, profanosti, homogenosti, se prestavimo v nenavadno, izredno, heterogeno. Bivanje se otrese teže vsakdanjika, skrbi in nadlog, ki smo jim podrejeni. Znajdemo se *tu* in *zdaj*, v *trenutku*. To vzdušje bi lahko opredelili s Heideggrovo *Gelassenheit*, torej kot sproščenost, razbremenjenost, lahko bi rekli tudi odprtost.

Razpeti smo med čas dela in čas praznovanja. Čas dela je čas zbiranja in odrekanja, čas praznovanja pa, nasprotno, čas trošenja zbranih dobrin. A rečeno je že bilo, da praznik zbira, da pomeni določeno zbranost. Bodimo določnejši: Kaj je tisto, kar zbira? K čemu vse skupaj gravitira? Heidegger je tukaj nedvoumen: sveto, tisto, kar je *najvišje*. Praznovanje je utemeljeno v svetu. Zakoni pa, ki tukaj vladajo, pomenijo na neki način transgresijo profanega reda.¹¹

¹⁰ M. Heidegger (2001), str. 96–97.

¹¹ O transgresiji nas lahko najbolj pouči Bataille (2001): »... transgresija odpira pot onkraj navadno upoštevanih omejitev, a omejitve ohranja. Preseže *profani* svet, katerega dopolnilo je, ne da bi ga uničila. Človeška družba ni samo svet dela. Hkrati – ali drug za drugim – jo sestavljata *profani* svet in *sveti* svet, ki sta njeni komplementarni obliki. *Profani* svet je svet prepovedi. *Sveti* svet se odpira omejenim transgresijam. To je svet praznovanja, svet vladarjev in bogov« (str. 63).

Sveto je pri Heideggru izvirnejše od božjega in ga kot takega tudi utemeljuje. To je tisto tolažilno v času dvojnega *ne*: odsotnosti pobeglih bogov (kot *ne-več*) in odsotnosti prihajajočega boga (kot *še-ne*). Obenem se drži tega tudi določena dvoznačnost, na kateri vztraja Bataille, ko poudari moment Erosa, ki ni, kot vemo že od Platona, nikoli predaleč od Thanatosa.

V prazniku kot takem prihaja na dan ime oz. tisti akt poimenovanja, ki ga daje slutiti naša beseda *god*. To se navezuje na hajdegrovski *Ereignis*, dogodje kot dogajanje biti, prilaščanje s strani besede oz. govornice, ki ima značaj podarjanja. Kajti rečeno je, da je govornica »hiša biti«. ¹² To pomeni, da ima vse, kar »je«, ta »je« ravno od besede. Kjer ni besede, tam ni po Heideggru niti reči niti biti.

»O besedi bi, če mislimo stvari ustrezno, nikoli ne smeli reči: Je (Es ist), marveč: Daje se (Es gibt) – to pa ne v tistem smislu, da 'se' besede dajejo, marveč da beseda sama daje. Beseda: tisto dajajoče.« ¹³

338 K temu lahko dodamo, da se Heidegger sicer izogiba besede »jezik«, *Sprache*, in raje uporablja »poved«, *Sage*, ki pomeni »upovedovanje in z njim povedano in do-povedujoče.« ¹⁴ Upovedovanje se veže na kazanje oz. namigovanje. To pomeni, da s tem, ko nekaj povemo, to tudi pokažemo oz. mu dopustimo, da se prikaže in v tem prikazovanju zasije.

V tem trenutku smo prišli do točke, ko moramo najodločneje zavrniti vsakršno interpretacijo v smislu lingvistične imanence, ki jo zagovarja t. i. posthermenevtični skepticizem. ¹⁵ Takšne interpretacije se običajno navezujejo na začetek *Na poti do govornice*, kjer omenja Heidegger Hamannovo pismo Herderju: »Četudi bi bil tako zgovoren kot Demosten, bi zmoget le trikrat ponoviti eno samo besedo: um je govornica, *lógos*. O tem mozgam in ob tem se bom do smrti izmозgaval. Ta globina zame še vedno ostaja prekrita s temo; še vedno čakam apokaliptičnega angela s ključem za to brezdanjost.« ¹⁶

¹² »Govornico smo imenovali 'hiša biti'. Je zavetje prisostvovanja, kolikor njegovo sijanje ostaja poverjeno dogodujočemu kazanju povedi. Hiša biti je govornica, ker je ta kot poved način dogodja.« (Heidegger 1995, str. 285).

¹³ Ibid., str. 202.

¹⁴ Ibid., str. 151.

¹⁵ V nadaljevanju se navezujem na M.C. Dillona (1997).

¹⁶ Heidegger (1995), str. 7.

Hamann najde torej temelj uma v govornici, ob tem spoznanju pa se mu odpre njena breztemeljnost. Se pravi: če je um utemeljen v govornici, govornica sama pa je breztemeljna, potem smo soočeni nujno z breztemeljnostjo, prepadom, brezdanjostjo. Toda ali je govornica res brez temelja?

»Vsako vprašanje o temelju govornice mora biti postavljeno – in odgovorjeno – v govornici. V iskanju osnove govornice pridemo spet do govornice. Tukaj nas pripelje misel do samega roba teze lingvistične imanence, se pravi do roba brezdanjosti popolne breztemeljnosti. Govornica je utemeljena v x. Govornica je x. Kar koli že postavimo na mesto x, je – govornica. *Die Sprache ist: Sprache*. To je točka, kjer se razmišljanje posthermenevtičnega skepticizma ustavi.« ¹⁷

Temelj lahko predstavlja vedno le nekaj, kar je dovolj stabilno, trdno in čvrsto. Tradicionalno je bilo to mesto rezervirano za Boga, po njegovi smrti je njegov pretendent transcendentalni ego. Vsekakor je pri tem prisotna že vsaj od Nietzscheja naprej neka zadrega, ki se ji ne more izogniti niti Heidegger. Lahko bi celo rekli, da motivira njegov diskurz o (odsotnih) bogovih, npr. pri Hölderlinu, ravno ta problem. Pri tem se zateka po pomoč praviloma h govornici pesništva.

Ko torej Heidegger pogloblja svoje razumevanje *Abgrund*-a, najde njegovo ustrežnejšo obliko s pomočjo Trakla v razi, *Riß*. Gre za raz-ločenje sveta in reči, ki se kaže v pragu kot vmesni dimenziji med zunaj in znotraj, pragu, ki je »skamenel v bolečini«. Bolečino moramo razumeti v njeni dvoznačnosti: po eni strani sicer ločuje, a tako, da hkrati priteguje.

»... Bolečina trga, razi. Bolečina je raza, vendar ne drobi in ne razpršuje. Bolečina sicer trga narazen, ločuje, vendar tako, da vse priteguje k sebi. Njeno trganje je kot zbirajoče ločevanje hkrati tisto pritegovanje, ki kot zaris in naris vrisuje in usklaja to, kar ločenje drži narazen. Bolečina je tisto usklajajoče v ločujoče zbirajočem trganju. Bolečina je sklad raze, bolečina je prag. Iznaša vmesnost, sredino dvojega vanjo ločenega. Bolečina usklaja razo raz-ločenja. Bolečina je raz-ločenje samo.« ¹⁸

Bolečina je posledica ločitve tistega, kar je bilo prej skupaj (kar hoče biti skupaj). Pri razumevanju si lahko pomagamo bodisi s konkretno telesno »razo«,

¹⁷ Dillon (1997), str. 229.

¹⁸ Heidegger (1995), str. 22.

ki jo je prizadejalo rezilo, morda skalpel, ko je zarezalo in s tem ločilo meso, bodisi razo, ki je posledica romantične ločitve Romea in Julije. Vendar previdnost pri tem ne bo odveč. Heidegger nas namreč opozarja, da pri tem ne smemo biti preveč »antropološki«, zato je najbrž boljša primerjava z brazgotino, sledjo, ki nas spominja na nekaj bivšega (*Gewesene*). Raza predstavlja vez s preteklostjo, ki ni bila morda nikoli sedanja v strogem pomenu besede. Bolečina v noben primeru ne pomeni neke nove verzije *Dasein*-ove centralnosti.

Dillon povzame vse skupaj takole: »Iskanje temelja je iskanje tistega *Wesende des Wesens*. *Wesen* sveta in stvari je določen z govorico, katere lastni *Wesen* tiči nazadnje v prilaščanju¹⁹ – skozi katerega moramo misliti izvor bistva (*Wesensherkunft*) biti. Mislim, da je umestno, če iz tega sklepamo, da je *das Wesende des Wesens* poimenovano s 'prilaščanjem'. In prilaščanje je bilo eksplicitno označeno kot brezno, ki pa ni prazen nič (*leere Nichts*).

Heidegger nas ne prepusti soočenju z ničem, a nas tudi ne pusti zadoščene. Pusti nas same z besedo 'prilaščanje', ki označuje mesto, kjer moramo iskati odgovore na naša vprašanja. Prilaščanje imenuje tisto območje, na katerem so svet in stvari zbrani v svojem *Wesen* in *Anwesen*, območje, na katerem se človek in bit srečata v svojem *Wesen*, območje, kjer bi lahko skušali najti enotnost četverja itd. A ta govorica, v svoji neutrudni samoreferencialnosti, grozi, da bo izpuhtela, izginila v izparevanju.²⁰

Za Heideggra govorica ni samo intra-, ampak tudi ekstrareferencialna. V bolj strukturalistični maniri bi lahko rekli, da znaki stvari sicer razlikujejo, ne pa tudi ustvarjajo. Navsezadnje: bit ne more biti pri Heideggru po nobeni varianti performativ tu-bit.

Beseda tako po eni strani pomeni nekaj skrajno nezavezujočega, nekaj, s čimer naredimo, kot pravijo, nepopisno veselje bedakom. A po drugi strani se skriva v njeni krhkosti in neobstoynosti tudi neizmerna moč razgaljenja, ki nas navdaja bodisi z upanjem in veseljem bodisi s strahom. V tem postanemo podobni džankijem, za katere se je beseda popolnoma dematerializirala, a pridejo trenutki, ko jo vzamejo tako zares kot malokdo. Besede so igrače, ki lahko postanejo nekaj skrajno resnega. Navsezadnje: kdor se ne zna veseliti besed, ima najbrž podobne probleme ob podobah.

¹⁹ Prilaščanje, *appropriation*, je angleški prevod za *Ereignis* (op. J.H.).

²⁰ Ibid., str. 234.

Vidno in nevidno

Ko si zastavljamo znano metafizično vprašanje »Zakaj (*je*) nekaj in ne raje nič?«, pri tem vedno že predpostavljamo vsaj neko minimalno vednost o biti, se pravi o tem »nekaj«, ki je očitno nekaj drugega kot nič. Vprašanje je zavezano neki predhodni izkušnji biti, na katero se konec koncev navezuje že sam jezik, v katerem je postavljeno.

Govorimo o jeziku, ki ni zaposlen s samim sabo in ki bi ga lahko zato označili tudi kot »najbolj zanesljivo pričo biti«.²¹ Seveda tukaj ne bomo zanikali njegove vloge priče, vendar pa se zastavlja vprašanje, kako zanesljivo je to pričanje, zlasti če vemo, da ne more biti nikoli nič drugega kot interpretacija.

A vendar vemo za bit predvsem in najprej iz nekega drugega vira, namreč zaznavanja. Bistvena je čutnost, telesnost, senzualnost ... Tudi tukaj pa nimamo dostopa do »gole biti«, temveč le do bivajočega, kakor ga interpretira naše telo.

»Tisto torej, kar je, niso sebi enake stvari, ki bi se malo pomudile vidcu, niti videc, ki bi bil sprva prazen in bi se nato odprl zanje, temveč nekaj, čemur se lahko najbolj približamo tako, da ga potipamo s pogledom; to so stvari, o katerih ne moremo sanjati, da bi jih videli povsem gole, saj jih ravno pogled ovija, odeva s svojim mesom.«²²

V poskusu preboja do stvari v njihovi razgaljenosti izbere Merleau-Ponty podobno strategijo kot Heidegger, ko se distancira od znanosti in zateče v poezijo. V bistvu bi lahko rekli: kakor je za poznega Heideggra pomemben Hölderlin, tako je za Merleau-Pontyja Cézanne. Je pač že tako, da tudi Nemci samih sebe ne vidijo kot narod slikarjev, pač pa pesnikov in filozofov. Francozi pa nas po drugi strani vedno znova navdušujejo ravno z obliko. (Seveda pa obojim manjka nekaj slovanske univerzalnosti, t. i. globine.)

Znanosti ne zanimajo stvari v njihovi partikularnosti, zato jih raje prevaja v splošnost, izdeluje notranje modele za njihovo razumevanje. Merleau-Pontyju gre, nasprotno, ravno za vrnitev v tisti predhodni »jè« sveta, kakršen se daje našemu telesu. In ravno iz tega, morda bi lahko rekli pred-ontološkega sveta se hrani tudi sama znanost.

²¹ Merleau-Ponty (2000), str. 111.

²² Ibid., str. 115.

Da svet je, da so v njem stvari, da sem v njem konec koncev tudi sam, vem, ker vse to vidim, slišim, tipam, vonjam ... Svet in stvari v njem najprej in predvsem čutim. Med stvarmi in mano vlada določena homogenost. Stvari lahko čutim, ker sem tudi sam čuten, ker lahko navsezadnje tudi same čutijo mene. S to reverzibilnostjo si skuša pomagati Merleau-Ponty pri premoščanju starega razcepa med subjektom in objektom. Običajno namreč dojemamo percepcijo kot ločevanje med tistim, kar se pojavlja, in mano, kateremu se to pojavlja. Se pravi: če temelji realnost na percepciji, potem to z drugimi besedami pomeni, da je realnost zreducirana na nekaj, kar se na sebi specifičen način pojavlja *meni*, torej kot objekt subjektu. Realnost bi bila tako sestavljena iz perceptov. A v tem primeru bi bil sam kot subjekt iz nje vedno tudi že izključen. Ostal bi zunaj dogajanja, ki mu pravimo svet.

Merleau-Ponty nam ponuja drugačno razumevanje gledanja. »Gledanje ni določen modus mišljenja ali prisotnosti v sebi: ampak je sredstvo, ki mi je dano zato, da sem odsoten iz samega sebe, da se od znotraj udeležujem cepljenja Biti; šele ob končni meji tega cepljenja se zaprem vase.«²³ V tem kontekstu bi lahko govorili o nekakšni reviziji gledanja.²⁴

342 Od renesanse naprej smo se navadili gledati na sliko kot na okno, ki se odpira v neki drug svet, na usoden način povezan s prvim. Takšna slika je določena s strukturo »frontalnosti«,²⁵ ki si je podredila načela kompozicije. Vse stvari so postavljene v točno določenem sosledju na točno določena mesta. Npr. tiste iz ospredja, ki so zato večje, prekrivajo manjše iz ozadja. Bližina in globina postaneta s tem nezamenljivi. S pomočjo perspektivnega vezišča postane horizont konstruktivno sredstvo, ki zagotavlja povezanost slikovne ureditve. Dejavnost očesa je zreducirana na vidni žarek, ki se zlahka pretvori v geometrični ekvivalent vidne piramide. Gledanje postane pasivni operator fiksirane slikovne ureditve, ki je v principu merljiva in jo je mogoče zato konstruktivno simulirati.

Slika kot pre-gled, *Durchblick*, *pro-spectus*, je model zavesti.

S Cézannom se zadeve spremenijo. Slika dobi nova pravila. Cézanne vzpostavi ekvivalence med slikarstvom in dejanskostjo, ki niso več vezane na substitucijo

²³ Str. 240 isl.

²⁴ Prim. G. Boehm (1986), str. 294 isl.

²⁵ Ibid., str. 291.

le-te. Slika dobi t. i. »izvidniško vrednost«, se pravi, da postane preizkus dejanskosti oz. oblika njene interpretacije. Cézannu ne gre za ločitev stvari, ki se nam kažejo, od spreminjajočega se načina, na kakršnega se kažejo. Nasprotno, gre mu za »upodobitev snovi, ki se oblikuje, za rojstvo reda preko spontane organizacije. Ne vzpostavi bistvene razlike med 'čutili' in 'razumom', temveč med spontano organizacijo stvari, ki jih zaznavamo, in človeško organizacijo idej in znanosti. Stvari vidimo, v tem se strinjamo; zasidrani smo mednje. 'Narava' pa je tista – kot naš temelj – s katero konstruiramo znanosti. Cézanne hoče naslikati ta prvotni svet, zato se zdi, da kažejo njegove slike naravo v njeni čistosti, medtem ko namigujejo fotografije istih pokrajin na človeška dela, udobnosti ter neizbežno prisotnost.«²⁶

Cézannovo veliko odkritje je »živa perspektiva«. Kar je po motivu daleč, lahko vidimo obenem kot bližnje in obratno. Bližina in daljavo izgubita svojo nekdanjo samoumevnost in veljavo ter postaneta izmenljivi.

Zdi se, da je frontalnost nekako naša »usoda«, da sta že naša vidna organa organizirana frontalno. Potemtakem je nujno, da gledamo *na* nekaj!? Toda, kot se vpraša Boehm,²⁷ ali se med gledanjem gibljemo vedno le na sprednji, frontalni strani vidne dejanskosti? Ali pomeni gledati res nepreklicno *biti nasproti nečesa* vidnega in nič drugega kot to ter vedno in samo to? Saj vendar živimo v, *znotraj*, *med*, ne pa *pred* svetom, na podoben način, kot živi npr. riba v vodi. Saj svetu vendar pripadamo, smo njegov del. Prisotnost sveta je prisotnost njegovega mesa za moje meso. Pogled je tako utelešenje gledajočega in vidnega, iskanje samega sebe v vidnem.

Očesu se odpira pred- oz. neverbalni čutni svet, katerega obilje lahko prevedemo vedno le nepopolno, z večjim ali manjšim preostankom. Naloga slikarja potemtakem ni dekonstrukcija, temveč pre-konstrukcija.²⁸ Slikar izhaja iz nazornih predpostavk, njenih korenin v mesu sveta. Ne izhaja torej iz stvari kot likovnih vsebin, temveč se navezuje na divjo bit, kolikor se ob tem, da ji manjka vsakršna pozitivnost, sploh lahko navezuje. Divja bit oz. meso sveta je skupno tkivo, ki je del vseh nas. Divja je, kot rečeno, zaradi odsotnosti vsakršne pozitivnosti, čvrstosti in določenosti običajnih stvari. Kot taka je seveda ne-

²⁶ Merleau-Ponty (1993), str. 63 isl.

²⁷ Ibid. str. 294.

²⁸ Prim. M. Dufrenne (1993).

vidna, saj se ne razlikuje in razmejuje od ničesar drugega. Lahko jo mislimo le naknadno, kot enotnost, iz katere vsako diferenciranje šele izhaja. Ob tej enotnosti se kaže razlika med subjektom in objektom kot sekundarna. Zavest in telo, stvari ipd. so le abstrakcije, izrezane iz enotnosti biti.

»Dejstva in bistva ni več mogoče ločevati, toda ne zato, ker bi bili, v našem izkustvu združeni, v svoji čistosti pa nedostopni in bi se kot mejni ideji ohranjali onstran izkustva, ampak zato, ker moje videnje biti ne poteka drugod, temveč sredi biti, saj bit ni več *pred menoj*, ampak me obdaja in nekako preveva; domnevna dejstva ali prostorsko-časovni individui so torej že na začetku pri-trjeni na osi, dimenzije, občost mojega telesa, ideje pa so že vdane v njegova stičišča. Niti ene točke prostora in časa ni, ki se ne bi držala drugih, ki ne bi bila različica drugih, kot so druge njena različica; niti enega individua ni, ki ne bi predstavljal neke vrste ali združbe bivajočega, ki ne bi imel nekega sloga, ki ne bi bil neki slog, način ureditve prostorskega in časovnega področja, za katero je pristojen, način za njegovo izražanje ali artikuliranje, način sevanja okoli povsem virtualnega središča, način biti v tvornem pomenu, *Wesen* v pomenu, ki ga ima beseda – kot pravi Heidegger – kadar jo uporabljamo kot glagol.«²⁹

344

Samega mesa pri Merleau-Pontyju ne smemo razumeti v smislu materije, temveč kot element biti. Meso je to, kar je med mano in stvarmi, prazen prostor, ki pa ni v resnici nikoli povsem prazen, saj ga zapolnjujejo pogledi in dotiki. Meso je tkivo sveta, nekaj, kar povezuje notranje horizonte z zunanjimi. Gostota mesa med gledajočim in gledanim konstituira telesnost prvega in vidnost drugega; pravzaprav bi lahko rekli, da je njuno komunikacijsko sredstvo. Stvari so skrivne gube mojega mesa in najdejo v telesu svoj odmev, tj. telesno formulo svoje navzočnosti, ki jo prevaja slikar v sliko.

Svet kot tak je zmeraj nedovršen, nedokončan, a vendar kljub tej nazaključnosti kulminira v vsakem danem trenutku.

Onkraj robov

Ko govorimo o divji biti, se težko znebimo občutka, da jo s tem govorjenjem pravzaprav udomačujemo. Morda je edini možni način govorica pesništva,

²⁹ Merleau-Ponty (2000), str. 101.

kakor jo je razumel Heidegger, ko je videl v njej možnost dostopa do izvora. A kako naj si ta izvor predstavljamo? Morda kot neskončno grozljivo belino v trenutku, preden je bila povlečena prva poteza? Ali kot enako grozljivo temo, preden jo razkolje blisk?

Divja bit je v svoji polimorfnosti oz. amorfnosti vedno nezaključena, se pravi, odprta neskončnemu številu horizontov. Morda bi lahko celo rekli, da je odprtost sama. Zaradi njene promiskuitete in polimorfnosti jo težko lokaliziramo. Gibljemo se namreč na območju pred-refleksivnega, v biti, kjer ni nobene prijemljive oblike ali kake druge pozitivne danosti.

Vsaka oblika je vedno rezultat predhodnega institucionaliziranja. Z drugimi besedami: je vedno družbeno-zgodovinsko pogojena. Je institucija določene vidnosti, ki jo vzpostavlja neka družba, se pravi okvir, v katerem postane določena stvar vidna. Kot taka pa je vedno tudi arbitrarna, slučajna in samovoljna in nima zunaj tega okvira nobenih nujnih in zadostnih razlogov za svoj obstoj.

Prebiti se do divje biti bi zato pomenilo prebiti se čez te okvire oz. robove, ki jih postavlja vsaka kultura. Znajti se v tistem artaudovskem trenutku, ko še nismo na svetu, ko še ni sveta, ko stvari še niso narejene in smisel življenja še ni najden.

345

»Dokončno je treba opraviti z zagledanostjo v besedila in v *napisano* poezijo. Napisana poezija velja le enkrat in potem naj se jo uniči. Naj mrtvi pesniki prepustijo prostor drugim. Kljub vsemu bi lahko slednjič spregledali, da nas čaščenje tistega, kar je že bilo narejeno, pa naj je še tako lepo in vredno, hromi in nam preprečuje, da bi prišli v stik z močjo, ki je pod njim, pa naj ji rečemo misleča energija, življenjska moč, vzročna povezanost sprememb, lunine mene ali kako drugače. Pod poezijo iz besedil obstaja še poezija kar tako, brez oblike in brez besedila. In kot presahne učinkovitost mask, ki jih nekatera plemena uporabljajo pri čarnih obredih – in preostane le še, da maske odvržemo v muzeje – tako presahne tudi pesniška učinkovitost besedila; poezija in učinkovitost gledališča pa presihata dosti počasneje, saj dopuščata delovanje giba in izgovorjenega, ki se nikoli dvakrat ne ponovita.«³⁰

To je vrnitev v (mitični?!) prostor-čas, kjer še ni prišlo do razdora med stvarmi in besedami, idejami in njihovimi znaki; kjer smo pod neposrednim vplivom

³⁰ Artaud (1994), str. 101.

magije oz. alkimije življenja. Misli ostajajo združene z dejanji, ker preprosto še ni razlike, ki bi jim omogočila osamosvojitev ter prehajanje k drugemu in vračanje k istemu. Stanje, ki spominja na anarhijo, krutost, kugo, vojno, revolucijo, vse tisto torej, iz česar je subjekt – kot iz tistega, od koder bi njegova misel lahko izhajala in se vanj spet vračala – izključen. V tej totalnosti je lahko tisti, ki govori, le prostor sam.

»V ljubezni, zločinu, mamilih, vojni ali prevratih išče občinstvo v bistvu poetično stanje, transcendentalno stanje življenja, pa naj bo to izpovedano ali neizpovedano, zavedno ali nezavedno.«³¹

Poanta seveda ni v tem, da klasike preprosto zažgemo. Gre za to, da znamo pod njimi poiskati živost, življenje, meso, divjo bit ... Ker je oblika vezana zmeraj na določeno institucijo, ki zagotavlja stalnost, ponovljivost, posredovanje, divja bit pa je, nasprotno, vezana na impulzivnost, trenutnost, neponovljivost, to vsekakor ni najpreprostejša naloga.

346

LITERATURA:

- A. Artaud (1994): *Gledališče in njegov dvojniki*, Ljubljana.
 G. Bataille (2001): *Erotizem*, Ljubljana.
 G. Boehm (1986): »Der stumme Logos«, v: A. Métreux, B. Waldenfels (ur.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München.
 M.C. Dillon (1997): *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston/Illinois.
 M. Dufrenne (1993): »Eye and Mind«, v: Galen A. Johnson (ur.): *The Maurice Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Evanston/Illinois.
 M. Heidegger (1995): *Na poti do govorice*, Ljubljana.
 Isti (2001): *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana.
 D. Koch (1998): »Hermenavtično v mišljenju dogodka pri Martinu Heideggru«, v: *Phainomena* 23–24, Ljubljana.
 M. Merleau-Ponty (2000): *Vidno in nevidno*, Ljubljana.
 Isti (1993): »Cézanne's Doubt«, v: *The Maurice Merleau-Ponty Aesthetics Reader*.
 Isti (1963–64): »Oko in duh«, v: *Perspektive* št. 32, Ljubljana.
 A. Rimbaud (1984): *Pijani čoln*, Ljubljana.
 P. Trawny (1997): »O kraju umetnosti v mišljenju Martina Heideggra«, *Phainomena* 21–22, Ljubljana.

³¹ Ibid., str. 144.

Boštjan Narat

Glasbeno delo in izvedba

Analiza pojmov

Pričujoče besedilo je neke vrste »work in progress«, se pravi, da gre predvsem za zastavitev vprašanja in razčlenitev temeljnih pojmov. Posledično je seveda že v osnovi obsojeno na nezaključenost in ne celovitost; predvsem razpira polje analize zastavljenega problema, hkrati s tem pa moj nadaljnji razmislek omejuje in usmerja. Če naj bi mi v končni instanci šlo za srečanje s fenomenom glasbe na polju hermenevitičnega, bi se v začetni fazi raziskave temeljno vprašanje lahko zastavljalo tako: »Kaj je tisto, kar glasbo dela glasbo?« Banalizacija je tu neizogibna, na nek način celo nujna, saj se bo raziskava v osnovi vrtela okrog izkušnje glasbenega, ki je najprej banalna,¹ šele skozi izvajanje, poglobljeno poslušanje glasbe ali razmišljanje o njej pa pridobi neko drugo dimenzijo. Glasba nas predvsem neobvezujoče obdaja, napolnjuje zvočni prostor okoli nas in ne glede na njeno siceršnjo funkcijo, vlogo, ki jo igra v različnih kulturnih in družbenih okoljih, umetniško vrednost, zgodovino ostaja najbolj fascinantna prav kot to neobvezujoče obdajajoče – preprosto kot zvok. Glasba me torej ne zanima kot umetnost, kot estetski fenomen, ki bi zahteval vrednotenje; tudi ne kot kulturni pojav, ki bi ga bilo treba prostorsko in časovno

347

¹ Banalna v smislu predznanstvena, predteoretična. Podobno tudi Roman Ingarden: »Izhodišče za naša razmišljanja o glasbenem delu so predznanstvena prepričanja, ki jih dobimo v vsakdanjem življenju ob stiku s skladbami, preden se podredimo tej ali oni teoriji.« Ingarden, str. 217.

umeščati. Glasba je v okviru moje raziskave v prvi vrsti zvočni fenomen, le tako splošna opredelitev namreč omogoča in dopušča izstop iz tiste naravnosti, ki glasbo vrednoti, primerja, umešča, ob vsem tem pa se nikoli dejansko ne vpraša po najosnovnejših determinantah fenomena, s katerim se sooča. Opredelitev glasbe kot zvoka je seveda mnogo preširoka, da bi bila lahko povedna sama po sebi. Zaenkrat v okviru mojega teksta igra vlogo delovne hipoteze, zaradi česar je na tem mestu ne bom natančneje problematiziral. Za zdaj tudi puščam ob strani vprašanje, ki ga ta opredelitev nujno implicira: Kakšna je vloga tišine v glasbi? Tišina zvok omejuje in s tem določa, definira; se pravi, da je za organizacijo zvoka bistvenega pomena.² Z natančnejšo analizo funkcije tišine v okviru glasbe se bom ukvarjal v nadaljevanju svoje raziskave.

Jasno pa seveda je, da vsak zvok ni glasba. Razmejitev tu očitno obstaja, torej je nujna tudi na teoretičnem nivoju. Temeljno vprašanje bi bilo torej treba preoblikovati nekako takole: »Kaj je tisto, zaradi česar določen zvok imenujemo glasba?« Oziroma, kaj manjka zvokom, kot so mestni hrup, jelenov ruk, kričanje prodajalca časopisov, ali pisk policijske piščalke, da jih ne moremo imeti za glasbo? In pa: ali obstajajo okoliščine, v katerih so omenjeni zvoki vendarle lahko prepoznani kot glasba?

Seveda pa je za to, da bi moje odgovarjanje na ta vprašanja sploh lahko bilo smiselno, v osnovi nujno, da opredelim in analiziram sam pojem glasbe. Pri tej analizi bom izhajal iz dihotomije med glasbenim delom (ali skladbo) ter izvedbo, ki jo v svojem delu »Glasbena umetnina in problem njene istovetnosti« razvije Roman Ingarden. Kritičen premislek te Ingardnove delitve je za mojo nadaljnjo raziskavo bistven, saj me – v kolikor precenim, da je ta dihotomija smiselna tudi v okviru mojega dela – opremlja s pomembnim terminološkim vokabularjem. Pojmu glasba se bom torej poskušal približati s pomočjo pojmovnega para skladba – izvedba.

Če sledimo Ingardnu, nam kaj kmalu postane jasno, da smo – kadar poslušamo glasbo – v neposrednem stiku z izvedbo. To temeljno dejstvo je nespremenljivo ne glede na to, ali prisostvujemo koncertu, poslušamo ploščo, se sprehodimo mimo pouličnih glasbenikov, ali pa če glasbo izvajamo. Naša percepcija je vedno percepcija izvedbe glasbenega dela oziroma skladbe, vsaka izvedba pa je enkratna, torej neponovljiva in nujno različna od vseh ostalih izvedb iste

² John Blacking glasbo definira kot »človeško organiziran zvok«. Blacking, str. IX.

skladbe.³ Kakšen je potemtaka status glasbenega dela? Na kakšen način obstaja? Pomislek, da glasbeno delo ne obstaja in da obstajajo samo različne izvedbe, je seveda legitimen, vendar pa se kaj kmalu zaplete v protislovje. Če izvedbo pojmuje kot izvajanje skladbe, kar je ustaljeno pojmovanje in splošno uveljavljen način uporabe teh pojmov, se ob zanikanju eksistence glasbenega dela kaj hitro soočimo s hudimi teoretskimi težavami. Če ni skladbe, tudi izvedbe ne more biti, saj ni tistega, kar naj bi bilo izvedeno.⁴ Obstoj skladbe je torej nujen predpogoj eksistence njenih izvedb, ne pa tudi obratno. Glasbeno delo obstaja ne glede na izvedbe in lahko načeloma eksistira, tudi če ni nikoli dejansko izvedeno. O skladbi, o njenih kvalitetah in lastnostih se lahko vedno pogovarjamo v sedanjiku, medtem ko je komentar izvedbe vedno komentar preteklega, že izzvenega.⁵ Skladba obstaja pred, med in po izvedbi, kot taka pa seveda zahteva razrešitev vprašanja svojega statusa. Kakšne vrste predmet je glasbeno delo in na kakšen način prihajamo z njim v stik?

Ingarden v svojem premisleku tega problema izhaja iz predpostavke, da je glasbeno delo neke vrste zvočna tvorba. Besedna zveza se zdi sama po sebi precej primerna in pomensko ustrezna, vendar pa jo Ingarden uporablja na nasprotujoč si način. Če jo v osnovi povezuje s fenomenom glasbenega dela,⁶ mu na drugem mestu pomeni izvedbo,⁷ spet drugje pa jo navaja kot sestavino glasbenega dela.⁸ Zdi se torej, da se izraz »zvočna tvorba« nanaša na glasbo na splošno, ne pa na njene pojavnne oblike. Ne glede na to očitno terminološko pomanjkljivost, ki jo bom v nadaljevanju svojega teksta še obdelal, je Ingardenovi analizi vredno slediti naprej.

Vprašanja predmetne pojavnosti glasbenega dela se Ingarden loteva na način izključevanja neprimernih pojmovanj; najprej torej ugotavlja, kakšne vrste predmet skladba ni. Glasbenega dela v prvi vrsti ne gre enačiti s psihičnimi doživljaji avtorja. Je sicer plod aktivnega ustvarjalnega procesa, ki seveda je povezan s psihičnimi dogajanjem in stanji, vendar pa ga kljub temu ne moremo

³ Glej Ad 1.

⁴ Ingarden, str. 221, 222.

⁵ Poseben problem na področju teoretiziranja o glasbi v modernem času predstavljajo posnetki izvedb glasbenih del; prvi, ki si to vprašanje zastavlja, je Walter Benjamin v odličnem besedilu »Umetnost v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati«. Sam se s tem ukvarjam na str. 8.

⁶ Ingarden, str. 218.

⁷ Ibid., str. 225.

⁸ Ibid., str. 253.

reducirati na psihični predmet, torej na zavestna doživetja njegovega avtorja, saj obstaja še dolgo po tem, ko avtor prekine kreativni proces, in celo po tem, ko avtorja ni več.⁹ Poleg tega je obstoj skladbe neodvisen tudi od percepcije njene izvedbe – že prej je bilo rečeno, da skladba načeloma obstaja ne glede na to, ali je kdaj izvedena – se pravi, da je tudi ne moremo obravnavati kot psihični predmet v smislu zavestnih doživljanj poslušalcev.

Če skladbe ne enačimo s psihičnimi doživljaji, jo morda smemo zvesti na njen zapis, kar pomeni, da partituro pojmuje kot fizično pojavnost glasbenega dela in s tem le-to kot fizični predmet. Ta ideja kaj hitro izgubi svojo kredibilnost. Partitura oziroma na splošno notni zapis za obstoj glasbenega dela ni nujen, glasba obstaja, tudi če ni zapisana v notah. Improvizacija kot eden bistvenih elementov glasbene igre in dejstvo, da večina kultur zapisa glasbe sploh ne pozna, sta glavni potrditvi te teze. Partitura je zapis, ki različnim glasbenikom omogoča izvajanje iste skladbe; je »sistem imperativnih simbolov«,¹⁰ ki je določen z avtorjevim ustvarjalnim aktom in hkrati določa, kaj naj bi bilo odigrano. V tem smislu predstavlja neke vrste fiksacijo glasbenega dela; skladba je s partituro – kolikor ta seveda obstaja – ne samo zapisana, ampak tudi »intencionalno opredeljena«,¹¹ kar pa še zdaleč ne pomeni, da lahko med glasbenim delom in njegovim zapisom postavimo enačaj. Pa recimo, da bi to kljub vsem protiargumentom in očitnim pomanjkljivostim takšnega pojmovanja predmetne pojavnosti glasbenega dela storili. Katera pa je tista partitura, ki dejansko je glasbeno delo? Kateri konkretni zapis je skladba? Je to morda avtorjev rokopis? Ali pa izvod partiture, ki jo ima med orkestrskim izvajanjem skladbe na pultu dirigent? Izkaže se, da razumevanje glasbenega dela kot fizičnega predmeta v smislu njegove fiksacije z notnim zapisom ni samo poenostavljeno in problematično, ampak naravnost absurdno. V nadaljevanju ga lahko torej mirne duše pustimo ob strani.

Po ugotovitvi, da glasbeno delo ni niti psihični niti fizični predmet, se Ingarden sooči še s tretjo možnostjo. Morda pa so glasbena dela tako imenovani idealni predmeti, se pravi predmeti, ki so nespremenljivi, zunajčasovni, ki nikoli niso nastali in nikoli ne bodo nehali obstajati, ki torej eksistirajo na način matematičnih entitet.¹² Če sprejmemo takšno pojmovanje, faktor avtorjeve ustvar-

⁹ Ibid., str. 218.

¹⁰ Ibid., str. 249.

¹¹ Ibid., str. 251.

¹² Ibid., str. 219, 220.

jalnosti povsem znikamo. Avtor (skladatelj, ljudski godec, vrač ...) je v tem primeru nekdo, ki skladbo kot idealni predmet nekako priključuje iz njenega »idealnega sveta« ter poskrbi za to, da se udejanji pred poslušalci, pomen njegovega kreativnega akta pa je s tem radikalno minimaliziran in pomeni zgolj odkrivanje že obstoječega. Vendar pa je takšno zanikanje vloge avtorja karseda problematično. Še celo v okviru etnomuzikologije, ki je v preteklosti zagovarjala odsotnost avtorstva v okviru ljudske glasbene tradicije in s tem gojila kult ljudske ustvarjalnosti – ljudska glasba naj bi se porojevala iz nekega ljudstvu skupnega duha – velja zanikanje avtorstva dandanašnji za zastarelo romantično predstavo. Avtor je za obstoj glasbenega dela bistvenega pomena; on je tisti, ki glasbeno delo ustvari. Skladba začne obstajati s trenutkom kreacije, torej ni zunajčasovna in je na noben način ne moremo obravnavati kot idealni predmet.

Vprašanje modusa eksistence glasbenega dela tako zaenkrat ostaja nerazrešeno in edino terminološko orodje, s katerim se ta trenutek lahko oborožim, je karseda splošna pojmovna zveza *zvočna tvorba*, ki pa naj ne pomeni niti izvedbe niti skladbe, pač pa naj zaznamuje glasbo nasploh. Fenomenologija glasbenega dela trenutno ostaja ob strani in zdi se, da vprašanje o načinu obstoja skladbe ni razrešljivo v okviru standardnih fenomenoloških kategorij. Na tej točki se lahko strinjam edinole s tezo, da glasbeno delo obstaja in da se tako po modusu obstoja kot po svoji pojavnosti razlikuje od izvedbe. To strinjanje pa od mene zahteva še bolj natančen premislek odnosa med tema dvema pojmomoma. Znova se torej vračam k analizi razlikovanja med glasbenim delom in izvedbo.

Ingarden razlikovanje med skladbo in njeno izvedbo predstavi na več načinov; navedel in komentiral bom štiri.

1. Izvedba je »individualni potek (proces), ki se razvija v času in je enopomensko umeščen v njem«.¹³ Izvedba je enkratna; njena dobesedna ponovitev ni mogoča.

Skladba oziroma glasbeno delo je »predmet, ki traja v času«, pri čemer »vsi deli skladbe obstajajo hkrati«.¹⁴ Skladba obstaja kot celota vseh svojih delov, pri čemer je nasledstveni red teh delov odvisen od avtorja; ta časovna struktura skladbo karakterizira in hkrati zapoveduje izvedbi.

¹³ Ibid., str. 223.

¹⁴ Ibid., str. 228, 229.

2. Izvedba je akustični proces, ki je odvisen fizične in psihične dejavnosti izvajalca.

Skladba je od omenjenih dejavnosti neodvisna.

3. Izvedba je umeščena v prostor, kar pomeni, da je determinirana s prostorom, v katerem se izvaja, predvaja, posluša.

Skladba od prostora ni odvisna; niti njena eksistenca niti njena pojavnost nista prostorsko določeni.¹⁵

4. Izvedbo prepoznavamo kot množico slušnih pojavov oziroma slušnih vide-zov. Glede na način in pogoje poslušanja se njena percepcija torej spreminja.

Glasbeno delo ni tukaj in zdaj razvijajoč se akustični pojav; torej ni odvisno od načinov in pogojev poslušanja.

Navedeni načini razlikovanja zahtevajo komentar, delno pa tudi aktualizacijo.

352

Ad 1. Teza o časovni umeščenosti izvedbe in nemožnosti njene ponovitve je sama po sebi dovolj razumljiva. Tehnični razvoj pa pred teorijo postavlja novo vprašanje: Ali je na nosilcu zvoka zabeležena izvedba fiksirana v tem smislu, da vnovično poslušanje pomeni ponovitev? Ingardnov spregled tega problema¹⁶ ne izključuje dejstva, da izum fonograma teoretsko situacijo dejansko zaplete. Če upoštevamo, da je izvedba odvisna od kopice okoliščin, med katerimi so nekatere vezane tudi na percepcijo, se zdi, da enkratnost in neponovljivost kljub možnosti večkratnega poslušanja ostajata bistveni značilnosti izvedbe. Perceptivna sposobnost poslušalca, njegova trenutna naravnost, počutje, pogoji, v katerih posluša posnetek; vse to vpliva na način, na katerega poslušalec dojema določeno izvedbo. Vendar pa je treba biti pri premisleku tega vprašanja bolj previden. Dejstvo je, da vse navedene okoliščine vplivajo na način doje-manja izvedbe, sama izvedba, ki je s posnetkom na nek način fiksirana, pa kljub temu ostaja ista. Sprememba percepcije ene in iste na nosilcu zvoka

¹⁵ Ibid., str. 224, 225.

¹⁶ »Takšna gramofonska »ponovitev« »iste« izvedbe nekega glasbenega dela najavlja nekatere teoretske težave; vendar jih lahko tu spregledamo in se omejimo samo na »žive« izvedbe.« Ibid., str. 224.

zabeležene izvedbe ni del te izvedbe, se pravi, da se izvedba zaradi različnega dojemanja poslušalcev (lahko tudi samo enega, če ta posneto izvedbo posluša večkrat) de facto ne spreminja. Spreminja se zgolj percepcija, torej psihični doživljaji poslušalca. Izvedbe sicer ne moremo dvakrat poslušati na isti način, zagotoviti identične pogoje poslušanja je preprosto nemogoče; razlike so sicer minimalne, vendar pa nikakor ne zanemarljive. Vendar pa to še ne pomeni, da lahko dvomimo o identičnosti posnete izvedbe. Če bi razmišljali na ta način, bi morali zagovarjati trditev, da izvedba Mahlerjeve Sedme simfonije, ki jo je pod vodstvom Georga Soltija maja 1971 za založbo Decca posnel simfonični orke-ster iz Chicaga, ni ena sama, pač pa da jih je toliko, kolikor je bilo poslušan-j tega posnetka. Taka uporaba pojmov pa seveda ni v skladu z njihovo siceršnjo rabo.

V izogib novim terminološkim težavam bi veljalo pojem izvedbe na novo razdeliti. Tisto, kar ta pojem pomeni Ingardnu, je v bistvu *živa* izvedba. Poleg take izvedbe pa je potrebno uvesti še pojmovno zvezo *posneta* izvedbo, ki je v času, ko je glasba percipirana predvsem preko nosilcev zvoka, tudi v okviru teoretske analize ne moremo pustiti ob strani. Natančnejša analiza te (nove) dihotomije bo v okviru pričujočega besedila še sledila.

353

Izum fonograma očitno odpira nova vprašanja, ki pa se – poudarjam – tičejo izključno izvedbe; ta je namreč z izumom zvočnega zapisa izgubila svojo enkratnost in neponovljivost.¹⁷ Z vidika glasbenega dela pa ostaja situacija kljub tehničnemu napredku bolj ali manj nespremenjena. Zvočni zapis je zgolj fiksacija izvedbe in v nobenem primeru – tudi če skladbo na posnetku izvaja avtor, ki je načeloma tisti, ki najbolje ve, kako naj bi zvenela – ne more biti identična z glasbenim delom. Podobno kot skladba nekako transcendira svoj notni zapis, torej partituro, transcendira tudi zvočni zapis svoje izvedbe. Strah pred tehnično reprodukcijo umetnine – v konkretnem primeru glasbene – ki naj bi razvrednotila »tukaj« in »zdaj« originala ter s tem okrnila njegovo »avro«,¹⁸ se zdi na podlagi pravkar povedanega odveč. Glasbeno delo, ki lahko v okviru glasbene umetnosti edino predstavlja original (originalna izvedba v bistvu ne obstaja, tudi krstna izvedba skladbe ni originalna), je od zvočnega zapisa svoje izvedbe in njegove reprodukcije povsem neodvisno.

¹⁷ Če pojem izvedba dojemamo na tradicionalen način, torej v smislu koncertne izvedbe, le-ta še vedno ostaja enkratna in neponovljiva. Noben orkester, noben izvajalec ali pa skupina izvajalcev ne more izvedbe glasbenega dela »dobesedno« ponoviti.

¹⁸ Benjamin, str. 151.

Temeljni kriterij razlikovanja med glasbenim delom in izvedbo je v okviru prve opcije razlikovanja časovnost. Problem obstoja oziroma neobstoja zvočnega zapisa je tu povsem nerelevanten. Izvedba se v vsakem primeru – tudi če gre za zvočni zapis – razvija v času, se pravi, da je nujno izvajana in dojemana sukcesivno: na neki točki v času se začne, traja določeno obdobje in se v nekem trenutku konča, izzveni. Narava glasbenega dela je z vidika časovnosti drugačna. Skladba v času obstaja kot celota svojih delov, pri čemer je njihovo zaporedje določeno z avtorjevo intenco. Ta časovna struktura skladbo resda karakterizira, vendar pa za njeno eksistenco ni bistvenega pomena. Glasbeno delo nastane z avtorjevim kreativnim aktom – to je bilo v okviru tega besedila že povedano. Dogodek kreacije je zgodovinski dogodek, ki ima ne glede na to, ali ga lahko določimo ali ne, svoje mesto v zgodovini. Pred tem trenutkom glasbeno delo ni obstajalo. Vendar pa od tega trenutka dalje skladba obstaja kot celota, ki časovno ne poteka na tak način kot izvedba, torej sukcesivno. Neka kvazičasovna struktura, zaporedje notranjih delov je v skladbi implicitno neprestano prisotna; je plod avtorjevega dela. Vendar pa se ta glasbenemu delu inherentna sukcesivnost eksplicira šele z izvedbo. Izvedba se razvija v času: zveni, kar pomeni, da slej ko prej tudi izzveni.¹⁹ Glasbeno delo pa nikoli ne izzveni. V času se ne razvija, pač pa v njem traja.²⁰ Njegova struktura ni časovna pač pa kvazičasovna, kar pomeni, da ni določena s trenutki začetka in konca tako kot izvedba, pač pa da je vsak del skladbe časovno umeščen glede na predhodni in naslednji del iste skladbe;²¹ glede na tisto, kar ga predhaja, in tisto, kar mu sledi.

Pri pojmu kvazičasovnosti se ne morem znebiti vtisa, da je v Ingardnovi konceptijo glasbenega dela vpeljan nekako na silo, vendar pa mi bo v nadaljevanju premisleka odnosa med glasbenim delom in izvedbo še koristil (glej Ad 2.), zato ga iz svojega pojmovnega slovarja ne bom izključil.

Ad 2. Vsaka izvedba je prav gotovo pogojena s psihično in fizično aktivnostjo izvajalca, z njegovo sposobnostjo, muzikalnostjo, tehničnim znanjem, doživljanjem in razumevanjem dela, ki je izvajano, s kvaliteto inštrumenta, ki je pri izvedbi uporabljen ... Posledica tega je, da se izvedbe med seboj razlikujejo.

¹⁹ 5. septembra 2001 se je v nemškem mestu Halberstadt začela izvedba Cagevega dela *Organ2/ASLSP*, ki bo trajala 639 let (Delo, Sobotna priloga, 12. 4. 2003). Vendar pa je celo tako ekstremen primer glasbene stvaritve ob izvajanju že obsojen na izzven, na svojo smrt.

²⁰ Ingarden, str. 228.

²¹ Ibid., str. 279.

Mnogokrat jih vrednotimo in primerjamo; izvedba je lahko boljša ali slabša, to pa lahko velja tudi za dve različni izvedbi istega izvajalca. S kriteriji ocenjevanja kvalitete izvedbe se na tem mestu ne bom ukvarjal, saj je ta tema bolj muzikološka kot filozofska. Zaenkrat se lahko zadovoljim s spoznanjem, da izvedba dejansko je odvisna od zgoraj naštetih okoliščin, glasbeno delo pa od njih ostaja neodvisno.

Filozofsko bolj zanimiva je opredelitev izvedbe kot akustičnega procesa. Če je izvedba akustični proces, to pomeni, da je zvočna tvorba, ki se razvija v času na način, ki je bil v okviru tega teksta že opisan.²² V njegovi končnosti je izvajanje glasbenega dela potrebno misliti, hkrati pa je prav v svoji minljivosti tudi najbolj fascinantno: »Glas je zavezan trajanju, sublimen je ravno v minljivosti.«²³ Glasba na splošno zveni; kot neke vrste zvenenje dojemamo tudi izvedbo glasbenega dela, vendar pa je to zvenenje nujno obsojeno na izzven, na svoj konec, na svojo smrt,²⁴ pri čemer je trenutek izzvena tako kot začetek zvenenja in njegovo trajanje določen že v okviru glasbenega dela; seveda ta trenutek ni določen zgodovinsko, pač pa kvazičasovno: glede na zaporedje notranjih delov.

Ad 3. Umeščenost izvedbe v prostor Ingarden razume predvsem v smislu objektivne in pojavne odvisnosti izvedbe od postavitve izvajalca in poslušalca v prostor. Temeljne značilnosti prostora, v katerem se izvedba dogaja, predvsem seveda njegova akustičnost, vplivajo tako na percepcijo izvedbe kot tudi na samo izvajanje. V različnih prostorih izvedba zveni drugače, pri tem pa razlika med »živo« in »posneto« izvedbo ne igra nobene vloge; tudi na nosilcu zvoka zabeležena izvedba bo ob predvajanju v različnih prostorih zvenela drugače. To seveda še ne pomeni, da se spreminja sama izvedba. Tisto, kar se spreminja oziroma je odvisno od položaja v prostoru, je (spet!) percepcija izvedbe. Glasbeno delo je od vseh teh določil neodvisno.

Poudarjanje odvisnosti izvedbe od prostora, v katerem se izvedba dogaja, se zdi na prvi pogled nepotrebno in banalno. Vendar pa ne smemo pozabiti na dejstvo, da je prostor za izvajanje glasbenega dela tako pomemben, da je mnogokrat določen vnaprej, včasih celo z avtorjevim konkretnim navodilom. Ne

²² Glej Ad 1.

²³ Dolar, str. 333.

²⁴ »Koncert je smrt glasbe.« Proudhon v: Blaukopf, str. 321.

glede na to, ali tako navodilo obstaja ali ne, pa avtor ob ustvarjanju vedno že upošteva lastnosti prostorov, v kakršnih naj bi se delo izvajalo, in zato k ustvarjanju na primer cerkvene glasbe pristopi drugače kot k ustvarjanju komorne. Če avtor ne upošteva prostorskih danosti oziroma če njegove zahteve, pričakovanja niso izpolnjena, lahko izvedba zveni povsem drugače, kot je bilo ob ustvarjanju glasbenega dela zamišljeno.

Ad 4. Četrty način razlikovanja med glasbenim delom in izvedbo je povezan z morda največjimi terminološkimi težavami. Glede na to, da izvajanje poslušamo, gre pri percepciji izvedbe za »množico slušnih zaznav«, ki so za poslušalca »zvočni predmeti«, in sicer zato, ker so prepoznani kot »slušni videzi«. ²⁵ Trenutno zmedo ob na videz arbitrarni uporabi pojmov zvočni in slušni lahko razrešimo na ta način, da zvočnost pripišemo sami izvedbi, slušnost oziroma slišnost pa njeni percepciji s strani poslušalcev. Izvedba je za poslušalca zvočni predmet zato, ker je percipirana slušno. Dojemanje tega zvočnega predmeta pa je odvisno od njegove slušne percepcije, torej od tega, kot kakšen slušni videz je prepoznan. Način dojemanja izvedbe kot zvočnega predmeta je torej odvisen od načina poslušanja, medtem ko je glasbeno delo od načina poslušanja neodvisno.

Zdi se, da se bo v okviru četrtega načina razlikovanja znova potrebno soočiti s problemom fiksacije z zvočnim zapisom in s spremembami, ki jih ta tehnična sprememba povzroča v okviru teoretskega premisleka; razrešitev tega problema Ingarden tu vsaj približno nakaže, čeprav ga v dobršni meri še vedno pušča ob strani. Glede na to, da gre v osnovi za identičen problem, s katerim sem se v tem besedilu že spoprijel (Ad 1.), je tudi način njegovega reševanja identičen. Do spremembe dojemanja, ki je posledica spremembe poslušanja, ne pride v okviru same izvedbe, pač pa v okviru njene percepcije, kar pomeni, da se posneta izvedba ob večkratnem poslušanju ne spreminja in tako ostaja identična sama s seboj. Kar se spreminja, je percepcija, poslušalčevo doživljanje in razumevanje te izvedbe. Oziroma če uporabim Ingardnovo terminologijo: posneta izvedba je kot zvočni predmet načeloma nespremenljiva – dejstvo, da se npr. plošča lahko fizično poškoduje, z vidika teoretske analize ne igra nikakršne vloge – kot slušni videz pa je spremenljiva.

Kritičen premislek Ingardnove dihotomije glasbeno delo – izvedba je z vidika moje raziskave kot celote gotovo nujen korak na poti k srečanju s fenomenom

²⁵ Ingarden, str. 225.

glasbe. Kot že rečeno, me ta razdelitev – kolikor jo ocenim kot smiselno tudi v okviru svojega dela – opremlja s pomembnim terminološkim orodjem. Seveda pa kritičen razmislek osvetljuje tudi nekatere bolj problematične aspekte Ingardnove dihotomije, zaradi katerih je uporabnost njegovega pojmovnega aparata postavljena pod vprašaj.

Kot terminološko precej problematičen se je izkazal predvsem pojem izvedbe; ta termin je z izumom fonograma in začetkom množične reprodukcije zvočnega gradiva namreč spremenil pomen. Ločevanje med koncertno in posneto izvedbo, ki ga Ingarden sicer nakaže, vendar nikoli dejansko ne izpelje do konca, ²⁶ je za aktualizacijo njegovega dela bistvenega pomena.

Koncertna izvedba je v bistvu tisto, kar Ingarden pojmuje pod splošnejšim nazivom izvedba, se pravi, individualen akustični proces, ki je enkrat in neponovljiv, ki se razvija v času in je umeščen v njem, ki je hkrati odvisen od fizične in psihične dejavnosti izvajalca, od prostora, v katerem izvedba poteka, poslušalci pa ga prepoznamo kot množico slušnih vtisov. Posneta izvedba v primerjavi s koncertno predvsem (delno) izgubi svojo enkratnost. Če za koncertno izvedbo nujno velja, da možnost ponovitve ne obstaja – noben glasbenik ali skupina glasbenikov ne more iste skladbe dvakrat odigrati na isti način (uporaba sekvencerjev, samplov in »ritem mašin« je tu pojmovana kot element posnetega v živi izvedbi) –, pa je posneta izvedba fiksirana na ta način, da ostaja ne glede na število predvajanj in reproduciranih izvodov posnetka identična sama s seboj. Možnost ponovitve torej obstaja. Dejstvo sicer je, da se percepcija posnete izvedbe spreminja, da različni ljudje isto posneto izvedbo doživljamo različno in da celo isti človek v različnih stanjih in situacijah dožema isto izvedbo različno. Izvedba kot slušni videz, torej z vidika percepcije, ostaja enkratna in neponovljiva, z vsakim predvajanjem se njeno dojemanje spremeni, kot zvočni predmet ²⁷ pa je lahko (nespremenjena) predvajana večkrat.

Pojem glasbenega dela je na spremembe, ki jih prinaša izum fonograma, povsem neobčutljiv. Podobno kot skladba ni svoj notni zapis, tudi ni zvočni zapis svoje izvedbe. Ne glede na to, na kakšnem nosilcu zvoka zabeležimo izvedbo določene skladbe, se narava same skladbe ne spremeni. Bolj problematična se

²⁶ Sam na to ločevanje prvič opozarjam na str. 7.

²⁷ Glej Ad 4.

zdi Ingardnova temeljna opredelitev skladbe kot »zvočne tvorbe«. Oglejmo si še enkrat pobliže drugi način razlikovanja med glasbenim delom in izvedbo. Glede na to, da je skladba neodvisna od fizične aktivnosti izvajalca, očitno obstaja tudi takrat, ko je izvajalec fizično pasiven, se pravi, da ne igra in da ne producira zvoka. Pojemovna zveza zvočna tvorba je potemtakem primerna izključno za opredelitev izvedbe, za označitev glasbenega dela pa ne, s tem pa tudi temeljno vprašanje, ki si ga zastavljam v uvodu (»Kaj je tisto, zaradi česar določen zvok imenujemo glasba?«), na nivoju glasbenega dela izgubi svojo aktualnost. Glasbeno delo je zvočna tvorba zgolj v svoji zvočno realizirani pojavnosti, ki je njegova izvedba, samo po sebi pa ne. S to ugotovitvijo se moja uvodna delovna hipoteza, s katero glasbo opredeljujem kot zvočni fenomen, dejansko izkaže za problematično. O glasbi lahko razmišljamo na dveh nivojih, na nivoju glasbenega dela in na nivoju izvedbe, opredelitev glasbe kot zvoka pa ostaja legitimna izključno na drugem nivoju. S tem tudi zgoraj navedeno vpraševanje po »tistem«, kar določen zvok dela za glasbo, delno izgubi svojo aktualnost. Zastavljam si ga lahko samo, če o glasbi razmišljam na nivoju izvedbe, izvajanja, glasbene igre. Ne pozabimo: kadar poslušamo glasbo, smo v neposrednem stiku z izvedbo,²⁸ se pravi z zvočno pojavno obliko, ki je neke vrste zvočna tvorba. Z glasbenim delom oziroma skladbo takšnega neposrednega stika ne moremo navezati.

Problem predmetnosti glasbenega dela – se pravi: Kaj je in kako se nam kaže? – tako zaenkrat ostaja nerešen. Ingarden razrešitev tega teoretskega vozla nakaže z opredelitvijo skladbe kot intencionalnega predmeta v smislu idealne meje, »h kateri so usmerjena intencionalna slutenja ustvarjalnih avtorjevih aktov ali čutnozaznavnih aktov poslušalcev«²⁹ ter seveda aktov poustvarjalcev ali izvajalcev. Ta opredelitev se zdi izhod v sili. Če je glasbeno delo, ki je seveda plod avtorjevega ustvarjajočega dejanja, idealna meja, kako to, da jo avtor kot kreator, torej tisti, ki to mejo postavlja, *samo* sluti; pa na drugi strani, kako to, da jo poslušalci *sploh lahko* slutijo? Skrbnejše soočenje s tem problemom se umika v prihodnost pričujočega raziskovalnega dela. Kar v okviru branega besedila še ostaja moja naloga, je premislek temeljnega vprašanja, zastavljenega v uvodu, pri čemer o glasbi razmišljam kot o izvedbi, se pravi izvajanju, igranju.

²⁸ Glej str. 3.

²⁹ Ingarden, str. 321.

Kaj je torej tisto, zaradi česar določen zvok imenujemo glasba? Oziroma kaj manjka zvokom, kot so mestni hrup, jelenov ruk, kričanje prodajalca časopisov, ali pisk policijske piščalke, da jih ne moremo imeti za glasbo? In pa: ali obstajajo okoliščine, v katerih so omenjeni zvoki vendarle lahko prepoznani kot glasba? John Blacking glasbo definira kot človeško organiziran zvok.³⁰ Specifičnost zvoka, ki mu pravimo glasba, naj bi bila torej v posebnem načinu organizacije, ki ga Blacking imenuje človeški. Potemtakem glasba predstavlja kultivacijo zvoka, njegovo obvladovanje; izhajajoč iz fascinacije nad lastno zmožnostjo obvladovanja zvoka, človek to zmožnost razvija in goji ter s pomočjo te sposobnosti zvok organizira v glasbo. »Inherentna glasbena sposobnost«³¹ naj bi bila bistvena karakteristika človeka in hkrati tisto, kar človeka loči od živali, se pravi pomemben element kultivacije. Glasba je za razliko od vseh v naravi produciranih zvokov zvok, ki ničesar ne posnema, ničesar ne predstavlja: glasba ne izraža ničesar razen same sebe.³²

Splošnost Blackingovega pristopa sicer dopušča civilizacijsko neobremenjen premislek glasbe, hkrati pa onemogoča bližnje srečanje s fenomenom glasbenega. Kakšna naj bi bila »človeška« organizacija zvoka? Človek zvok organizira tudi v pojavnosti oblike, ki jih nikakor ne doživljamo kot glasbene. S pomočjo zvoka signalizira, opozarja, nenazadnje ga organizira tudi v formo komunikacije, ki ji pravimo govorica. Vse to so za človeka izredno pomembne oblike organizacije zvoka, ki pa jih ne moremo imeti za glasbo.

Teza o glasbi kot človeško organiziranem zvoku se torej kaj hitro izkaže za precej sporno in problematično; takšna je predvsem, če o glasbi razmišljamo z vidika ustvarjanja. Če kreacijo in izvajanje glasbe razumemo na tak način, se oznaka *človeška*, ki naj bi zaznamovala splošni način organizacije zvoka v glasbo, izkaže za zelo nenatančno. Vendar pa Blackingova teza zahteva premislek tudi z vidika sprejemanja in prepoznavanja glasbe. Ta vidik pa je tisti, ki je v pričujočem besedilu pomembnejši in ga zato na tem mestu postavljam v ospredje.

Če privzamemo, da je glasba človeško organiziran zvok, potem je nujna konsekvence takšnega naziranja vera v to, da ljudje glasbo ne glede na kulturne in

³⁰ Blacking, str. IX.

³¹ Ibid., str. 18.

³² Ibid., str. 36.

civilizacijske bariere nujno prepoznavamo kot glasbo, osnova tega prepoznavanja pa je prav dejstvo, da je glasba zvok, ki je organiziran na človeški način, ta način organizacije pa kot človeška bitja seveda prepoznamo ne glede na »tujost« in siceršnje nerazumljivost tradicije, iz katere nek primer glasbenega ustvarjanja prihaja. Glasba naj bi bila potemtakem neke vrste »univerzalen jezik«, razumljiv vsem ljudem (oziroma vsem umnim bitjem). Jasno seveda je, da ljudje glasbe ne dojemamo na enak način, da nam ne more pomeniti istega; zveni nam lahko ritmično nelogično, melodično netočno in harmonsko čudaško – da bi naleteli na takšne primere glasbenega ustvarjanja nam ni treba iti daleč. Znani so celo tako radikalni primeri različnega doživljanja glasbe, ko glasba spravlja plesalce v trans izključno takrat, kadar jo izvajajo pripadniki istega klana, kateremu pripada tudi plesalec. Če isto skladbo izvaja nekdo drug, na plesalca nima in ne more imeti niti približno takšnega vpliva.³³ Vzroki za tako raznoliko dožemanje so seveda bolj sociološke narave ter so povezani s funkcijo, ki jo glasba igra v različnih družbenih skupinah, kot taki pa seveda ne spadajo v okvir tega besedila. Vendar pa *razumevanje* glasbe v tem kontekstu ne pomeni poglobljenega doživljanja, pač pa izključno *prepoznavanje*. Ljudje naj bi glasbo, v kolikor je ta res »univerzalen jezik«, prepoznavali kot glasbo; kot zvok, ki je organiziran na človeški način.

Teza o glasbi kot »univerzalnem jeziku« se zdi romantično prenapihnjena, predvsem pa natančnejši premislek kaj hitro obelodani njene pomanjkljivosti. Še posebej problematična je oznaka jezik, ki implicira razumevanje glasbe kot neke vrste sredstva komunikacije, ki ima nek pomen. Vendar pa sam Blacking zagovarja tezo, da glasba ne izraža ničesar, razen same sebe;³⁴ njena sporočilnost je stvar vloge, ki jo igra, ne pa nje same. Glasba si da opraviti »z zvenenjem tako rekoč brezsmiselnega občutja«;³⁵ smisel in pomen, ki ga glasba sicer lahko ima, je družbeno pogojen, kot tak pa seveda ne more biti občečloveški.

Glasba torej ni in ne more biti univerzalni jezik; jo morda lahko kljub temu mislimo kot univerzalen pojav? Glasba se resda pojavlja povsod, v vseh časih in prostorih, vendar je – kot že rečeno – ne moremo pojmovati kot univerzalen jezik, pač pa kot univerzalno formo oblikovanja zvoka, ki ponuja univerzalni

zvočni kod, pojavitve, realizacije le-tega pa so seveda odvisne od kulture, družbe, posameznika, ki jo ustvarja. Njena univerzalnost je identičnost postavk uporabe zvoka, ki ga človeštvo skozi svojo zgodovino uporablja z namenom ustvariti zvočne tvorbe, ki smo jih pripravljene imenovati glasba.³⁶

Narava pričujoče analize pa kaže predvsem na dejstvo, da se obravnavani problem izmika strogo filozofski analizi in da bo potemtakem srečanje z njim potrebno organizirati tudi na terenu drugih znanosti. Filozofski premislek se bo zato v nadaljevanju mojega raziskovalnega dela (začasno) umaknil antropološko in (etno)muzikološko obarvani analizi, kar pa v kontekst pričujočega besedila seveda ne sodi.

LITERATURA:

- Benjamin, Walter. Izbrani spisi. SH, Ljubljana 1998.
 Blacking, John. Music, Culture & Experience. The University of Chicago Press, Chicago 1995.
 Blaukopf, Kurt. Glasba v družbenih spremembah. SH, Ljubljana 1993.
 Dolar, Mladen. Strel sredi koncerta. V: Adorno, Theodor W. »Uvod v sociologijo glasbe«. Državna založba Slovenije, Ljubljana 1986.
 Hegel, G. W. F. Predavanja o estetiki, Uvod. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003.
 Ingarden, Roman. Eseji iz estetike. Slovenska matica, Ljubljana 1980.
 Merriam, Alan P. Antropologija glasbe. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 2000.

³⁶ Glasba je »del univerzalnega človeškega vedenja«. Merriam, str. 181.

³³ Ibid., str. 178.

³⁴ Glej str. 14.

³⁵ Hegel, str. 45.

IZVLEČKI – ABSTRACTS

Andrina Tonkli-Komel: Začetki

363

Številka 43/44 revije *Phainomena* je posvečena hermenevtičnim vidikom začetka in zgodovine filozofije, ki so vključuje tudi razmerje filozofije do religije in umetnosti. Kako najti filozofski pristop k čudenju, entuziazmu, ironiji, erosu, aporiji, fantaziji, agori, ki se javijo na začetku filozofske tradicije in jo vseskozi spremljajo? Kako po drugi strani preko te tradicije, se pravi na njeni podlagi in hkrati z njenim preseganjem ponovno vrniti filozofiji njen začetni vzgib, ki zajame tako čustvo kot misel, tako čute kot čud? Ali in kako smo danes v stanju, da na nivoju filozofske tradicije spregovorimo o umu, jeziku, bogu, umetnosti in predvsem o nas samih? Prispevki v tej številki skušajo pripraviti odgovore na ta vprašanja.

Andrina Tonkli-Komel: The Beginnings

The 43/44 issue of the *Phainomena* journal concentrates on the hermeneutic aspects of and history of philosophy, which also includes the philosophy's relationship with religion and art. How to find a philosophical approach to wonder, enthusiasm, irony, eros, question, imagination, agora, which begin to

see the light of day at the beginning of philosophical tradition and accompany it all along the way? On the other hand, how to step beyond this tradition, standing on its grounds and by transgressing it simultaneously, in order to rediscover philosophy's initial momentum, which embraces both feelings and thoughts, senses as well as disposition? Are we today capable, and in what way, to talk about reason, language, God, art and most of all ourselves on the level of philosophical tradition? Contributions to these issues are looking for answers to these questions

* * *

Damir Barbarić: O kraju filozofiranja

V članku se ukvarjam s poskusom razlage izvirnega smisla Platonove določitve čudenja kot začetka filozofije in sicer s pomočjo kritične odklonitve njenih pretolmačenj pri Aristotelu, pri stoikih, ter nazadnje pri Spinozi in Heglu. Pri tem se spomnimo na zgodnje grško izkustvo čudenja kot *thaumazein*, kjer najprej pomeni temeljno razpoloženje prisotnosti tistega božanskega, kakor tudi človeške udeležbe na božanskem. Temu ustreza tudi vloga »pate-tičnega« v čudenju, ki je pri Platonu močno poudarjena, vendar pa v poznejši tradiciji potisnjena in pozabljena. Čudenje po Platonu izhaja iz stanja nepremagljive »brezpotnosti«, ki jo že Aristotel razume samo še v smislu izhodišča za metodično gotovo napredovanje filozofske znanosti, ki ga je treba brez-pogojno zapustiti. S tematizacijo Diotiminega poduka v dialogu *Simposion*, pa v članku »brezpotnost« nasprotno določimo kot edino primerno »mesto« pravega filozofiranja, ki ga je treba za vsako ceno ohraniti in obdržati odprtega, kot tisto »vmes« za svetno igro brezsmrtnikov in smrtnikov.

Ključne besede: čudenje, Platon, božansko, brezpotnost, zgodovina filozofije

Damir Barbarić: The Place of Philosophy

The essay is an explanation of the original meaning of Plato's definition of wonder as the beginning of philosophy through critical rejection of its redefinitions by Aristotle, Stoics and finally by Spinoza and Hegel. By doing so we remember the early Greek experience of wonder as *thaumazein*, where it first and foremost means the basic disposition of the presence of the divine, as well

as the human participation in it. It corresponds to the role of »pathetic« in wonder, which is highly stressed in Plato, but is suppressed and forgotten in centuries to come. For Plato, wonder stems from the situation of insurmountable »pathlessness«, which already in Aristotle acquires a much narrower meaning of the starting point for methodical certain advancement of philosophical science, which must be categorically abandoned. By explaining Diotima's teaching in *Symposium*, the essay determines »pathlessness« quite differently as the only suitable »place« of true philosophizing, which should be preserved at any price and kept open as the »midst« for the worldly game of immortals and mortals.

Key words: wonder, Plato, divine, pathlessness, history of philosophy

* * *

Peter Trawny: Apolon in začetek filozofije

Husserl, Scheler in Heidegger so vsak na svoj način prevzeli Platonovo in Aristotelovo misel, da se filozofija pričinja s čudenjem. Ta razmišljanja poskušajo ubrati drugačno pot, tako da prodremo v neko sfero, iz katere bi *thaumazein* lahko šele izviralo. V deseti knjigi *Nikomahove etike*, torej v tisti knjigi, v kateri Aristotel vpelje teorijo kot najvišjo eudaimonio in s tem razloči etično od političnega, govori filozof o nekem svarilu. To svarilo pravi, da naj bi človek mislil le na človeško, da naj smrtni mislijo le na smrtno. Da naj smrtni mislijo le na smrtno in ne na nesmrtno, nas vrača k tistemu napisu, ki ga je bilo mogoče prebrati na Apolonovem templju v Delfih. Predavanje poskuša pokazati, kako preseganje meje, ki jo postavlja Apolon, ki so ga tragiki imenovali *hybris*, pomeni začetek.

Ključne besede: čudenje, Apolon, Aristotel, bog, končnost

Peter Trawny: Apollo and the Beginning of Philosophy

Continental philosophy tells the story of its origin as *thaumazein*, as wonder. But Aristotle set himself against a specific »warning«, which gives us mortals the advice not to deal with immortal things. The »warning« comes from Delphic-tragic ethics, which is incarnated in god Apollo. Aristotle contradicts this

»warning« because of the restriction of man. He does not contradict the divinity of knowledge, which is defended by Apollo. The founding of continental philosophy, which owns in theory its highest knowledge, is thus aiming immediately at reaching god. An attack on Delphic ethics precedes wonder. In this sense, philosophy does not begin with wonder, but with hubris.

Key words: wonder, Apollo, Aristotle, god, finity

* * *

Andrina Tonkli-Komel:

O premaknjenosti filozofije (Entuziazem in ironija pri Platonu)

Platonova določitev filozofije kot manije (V Fajdru) le-to najprej odmakne od preudarnosti t. i. zdrave pameti in jo spravlja med entuziastično premaknjenost pesnikov in vidcev na eni ter ironično potajitev na drugi strani, ki pa se ravno v tej odmaknjenosti izkazujeta kot del istega vprašanja: kako se neskrto lahko razodeva v skrito. Erotični entuziazem filozofije je posebna vrsta premaknjenosti. Paradoksalna bližina, ki jo omogoča oddaljenost. Bližanje daljnega je spominjanje. Ponovno spominjanje tako nikakor ni reprodukcija česar koli, ampak (ljubeče) mišljenje na tisto, kar vedno že predhaja v vnaprejšnji razumljivosti, razprostrtosti vsega tako, da se v njej vsakokrat ravno potaji. A iz tega čudenje in osuplost vrača tisto nepozabno (Platonove filozofije, neobičajne mere pesništva in – lastne pozabe).

Ključne besede: ironija, entuziazem, premaknjenost, Platon, pesništvo

Andrina Tonkli-Komel:

On the Eccentricity of Philosophy (Enthusiasm and Irony in Plato)

Plato's definition of philosophy as mania (in *Phaidros*) moves philosophy away from the prudence of the so-called common sense, admitting its resemblance to the eccentricity of poets and visionaries on the one hand and ironic suppression of the other; despite their remoteness from one another, or exactly because of it, they seem to be part of one and the same question: how does the unconcealed reveal itself into the concealed. The erotic enthusiasm of philosophy is a special kind of eccentricity. It is a paradoxical nearness made possible by the remote-

ness. The nearing of the remote is remembering. Recurring remembering is thus by no means a reproduction of anything whatsoever, but the (loving) thinking about what is always there as understood in advance, disclosedness of beings in a way that they each time get a disguise. But from this, wonder and amazement calls back the unforgettable (of Plato's philosophy, unusual measure of poetry and – our own oblivion).

Key words: irony, enthusiasm, eccentricity, Plato, poetry

* * *

Dean Komel: Hermenevtični eros

Dandanes smo nemara na tem, da kratko malo odmislimo zgodovinskost filozofije kot načina mišljenja, ki odgovarja biti. »Hermenevtični nagovor« izdaja predvsem neko komaj vzdržno *nenagovorjenost*, ki govoriči brez prestanka. Ampak od kod si jemljemo sploh predpostavko nekega hermenevtičnega nagovora v filozofiji in kaj nam omogoča, da ga sploh pričakujemo iz njene zgodovine? Vprašanje je v čudni povezavi z očitkom, ki neredko leti na filozofsko hermenevtiko, češ da njenega sedanjega stanja ne moremo povezovati z njenim nastankom pri grških začetkih filozofije. Potemtakem bi hermenevtično problem zajemal le filozofijo v njeni zgodovinski poznosti, medtem ko je v njeni zgodnosti odsoten. To najprej pomeni, da kritika interpretativnega uma kot karakteristika sodobne filozofske hermenevtike in veščina interpretacije, ki nosi ime hermenevtika, nimata ničesar skupnega, marveč da so tudi iluzorni vsi poskusi povezovanja hermenevtike in *hermeneia* kot neki zmožnosti, ki jo naklanja sam bog *Hermes*.

Kljub temu da se zdi, kakor da k zgodbi ni več kaj pridati, se še enkrat posvetimo začetkom in izvoru hermenevtike, ki se ga povezuje z grško besedo za govorico »*hermeneia*« ter grškim bogom govornišva *Hermesom*.

Ključne besede: eros, Hermes, hermenevtika, hermeneia, Platon

Dean Komel: Hermeneutic Eros

The situation today seems to come to a point where the historicity of philosophy as a way of thinking which responds to being can be easily done away

with. The »hermeneutic address« reveals primarily the almost unbearable *state of being unaddressed* which speechifies without interruption. But where from do we take the supposition of a certain hermeneutic address in philosophy, and what makes it possible for us to expect it from the history of philosophy. The question is strangely connected to a reproach which is often addressed to philosophical hermeneutics, namely that its present condition cannot be related to its origin in Greek first philosophy. The hermeneutic problem would therefore comprise only philosophy in its historical lateness, while being absent in its earliness. This first of all means that the critique of the interpretative reason as the characteristic of contemporary philosophical hermeneutics and the skill of interpretation bearing the name Hermeneutics, have nothing in common; and secondly, all endeavors of relating Hermeneutics and *hermeneia* as a possibility given to us by the very god *Hermes*.

Although it seems that there is nothing else to be added to the story, let us refocus our attention to the beginning and origin of Hermeneutics, which is usually related to the Greek word »*hermeneia*« and Greek god of rhetoric, *Hermes*.

368 Key words: *Eros, Hermes, Hermeneutics, hermeneia, Plato*

* * *

Tine Hribar: Hermenevtičnost in kategorialnost

Nujno »pripoznanje hermenevtičnega kroga še ne pomeni«, pravi Heidegger v zapisu *Iz nekega razgovora o govorici*, »da je s pripoznanjem kroženja izvorno izkušen tudi hermenevtični odnos«, kajti »govorjenje o nekem cirkulu vselej ostaja površinsko«; in v tem smislu površno. Obtiči na ravni fenomenalnosti. Zdaj pa smo v pokrajini afenomenalnega, tistega, čemur v nemščini pravijo *das Unscheinbare*, toda takšne razsežnosti, da se iz svoje afenomenalnosti kaže kot *das Unheimliche*: kot tisto mistično, če ne celo misteriozno. Kar nas prisili, da se poslovimo od vsakršne transcendentalne pozicije, od vsakršnega fundamentalno ontološkega habitusa, od površno-površinske hermenevtičnosti, da se torej izselimo iz interpretacijskega območja in se preselimo na področje kategorialnosti.

Seveda ne na področje kategorialnosti in/ali kategoričnosti v logično-logističnem pomenu, tudi ne v pomenu moralne zakonitosti in/ali ukazovalnosti,

marveč v pomenu, ki mimo vsakršne imperativnosti izvira iz tistega praznega središča, ki ga imenuje starogrška, bržkone pa tudi v novogrška beseda *agora*: javni prazni prostor v središču mesta in s tem skupnosti. To, kar je *jasa* v gozdu, v divjini, to je *agora* v civilizaciji, v mestu kot državi: stečiču in središču kulture in politike, poezije in filozofije. Če pa se ozremo še nekoliko nazaj, k njenemu indoevropskemu korenu, pomeni *agora* zbirališče, javno zbornico: *agora* je tisti javni prostor, na katerem se k zborničnemu govorjenju agregira, zbira vsa skupnost.

Ključne besede: kategorija, hermenevtika, fenomenologija, Aristotel, Heidegger

Tine Hribar: Hermeneuticality and Categoriality

The necessary »acknowledgement of hermeneutic circle does not already imply,« says Heidegger in a note *From a Conversation on Language*, »the original experience of the hermeneutic attitude«, because »talking about a certain circle is always superficial«; and in this sense reckless. It gets stuck on the level of phenomenality. Now, however, we are in the province of aphenomenality, in German called *das Unscheinbare*; but it is a dimension showing itself from its aphenomenality as *das Unheimliche*: as the mystical, if not even mysterious. This forces us to part from any transcendental position, from any fundamentally ontological habitat, from the superficial-reckless hermeneuticality; in other words, is forces us to leave the interpretative field and move to the area of categoriality.

Of course not to the area of categoriality and/or categorialness in the logical-logistic sense, nor in the sense of moral law and/or commandment, but in the sense which, beyond all imperativeness, stems from that empty centre named by the Old Greek and probably also the New Greek word *agora*: the empty public space in the city's centre and therefore the community's centre. What is a *clearing* in the woods, in the wild, is *agora* in civilization, in a city as state: a concourse and centre of culture and politics, poetry and philosophy. If we look a bit further back in time, to its Indo-European root, *agora* means an assembly point, public assembly: *agora* is the public space in which the whole community aggregates towards the assembly speech.

Key words: category, hermeneutics, phenomenology, Aristotle, Heidegger

* * *

Valentin Kalan (Ljubljana):**Duša in resnica: Duša med varati se (apatasthai) in biti v resnici (aletheuein), K Aristotelovi teoriji domišljije (phantasia)**

Aristotelova raziskava *O duši* vpelje obravnavo domišljije v zvezi z vprašanjem resnice in zmote v svoji teoriji zaznavanja in mišljenja. V arhitektoniki njegove filozofije je še prisoten ontološki pomen (*phantasia*, ki označuje prikazovanja stvari ter način srečevanja pojavov in je solidarna z izvornim pojmom pojava kot *phainomenon*-a). V njegovi psihologiji pa pride v ospredje drugačen pomen domišljije, to je domišljija kot zmožnost predočevanja oz. predstavljanja – *facultas imaginandi*. Domišljija kot duševna drža in »zmožnost, po kateri nam nastane neka podoba«, je prva oblika mišljenja, *noesis*, in ima ključno vlogo tako za spoznavanje kakor delovanje, saj so vse oblike mišljenja napotene na domišljjske podobe.

Z novim razumevanje domišljije pojav ni več to, kar se samo kaže, *phainomenon*, temveč postane zaznavno bivajoče, *on aistheton*. Domišljija oblikuje avtonomijo uma v njegovem teoretskem in praktičnem vidiku, um pa postane moč nad resnico, *dynamis tis peri ten aletheian*.

Ključne besede: domišljija, zaznavanje, duša, resnica, Aristotel

Valentin Kalan (Ljubljana):**Soul and Truth: The Soul between Being-in-Error (apatasthai) and Being-in-Truth (aletheuein), On Aristotle's Theory of Imagination (phantasia)**

Aristotle's treatment of the subject of *phantasia* in *De Anima* occurs in connection with the question of truth and error in his theory of perception and thinking. In the architectonics of Aristotle's philosophy, we can still find the ontological concept of *phantasia*, which denotes the appearing of things and the way of encountering appearances. This concept of *phantasia* is congruent with the original notion of *phainomenon*. However, in his theory of the soul, *phantasia* becomes imagination as psychic or mental faculty of representing ideas – *facultas imaginandi*: »Imagination is that in virtue of which an image

arises for us«. Imagination is the first form of thought, *noesis*, and has the key role both for cognition and action, because all kinds of mental acts refer to the images of imagination.

With the new understanding of *phantasia*, the appearances are no longer things shown in themselves, *phainomena*, they are moreover conceived only as objects of perception, *on aistheton*. Imagination gives form to the autonomy of intellect in its theoretical and practical aspect, and mind becomes the decisive capacity of dealing with truth, *dynamis tis peri ten aletheian*.

Key words: imagination, perception, soul, truth, Aristotle

* * *

Janko Lozar: Posluš za izročilo. Na poti k razpoloženju

V eseju se skušamo približati krizi novoveške metafizike iz perspektive Edmunda Husserla, Friedricha Nietzscheja in Martina Heideggra in odkriti tiste momente njihovega mišljenja, ki uvajajo nov in drugačen pristop k tradiciji in drugačen odnos do zgodovine. Ključni vidik njihovega projekta je pozitiven odnos do tradicije, ki se prenaša v mnenjih, prepričanjih in nezavezujočih resnicah. Tu se naznanja prelom s tradicijo metafizike, ki je v njih prepoznala zgolj oviro na poti spoznanja. Prava pot spoznanja pelje torej od znanega, samoumevnega kot sedimentiranega izročila k neznanemu in nesamoumevnemu v *znanem*.

Drugi del se osredotoča na fenomen razpoloženja, ki na splošno velja za nekaj znanega in samoumevnega, medtem ko podrobnejša analiza pokaže, da temu še zdaleč ni tako.

Ključne besede: izročilo, zgodovina, nihilizem, bit, razpoloženje

Janko Lozar:**Appreciation of Tradition. On the Way to Disposition**

The essay tries to tackle the crisis of modern metaphysics from the perspective of Husserl, Nietzsche and Heidegger, looking for those issues in their thought

which introduce a new and different approach to tradition and a different attitude towards history. The key aspect of their project is a positive attitude toward tradition, which is handed over in spurious opinions, beliefs and truths. This is a clear sign of a breakup with the tradition of metaphysics, which considered these opinions, beliefs and truths to be but obstacles on the way of acquiring true knowledge. The right way of knowledge is therefore that from the known and self-evident as the sedimented tradition to the unknown and non-self-evident *within that which is known*.

The second part of the essay concentrates on the phenomenon of disposition, which is readily believed to be something known and self-evident, while an even slightly detailed analysis proves the opposite.

Key words: tradition, history, nihilism, being, disposition

* * *

Klemen Klun:

372 Filon Aleksandrijski med Svetim pismom in filozofijo

Čeprav judovski filozof Filon iz Aleksandrije (20 pr. n. št.–50 n. št.) ni prvi, ki je o hebrejskem Svetem pismu pisal na grški način, pa sta prav njegov obsežni opus in aleksandrijska hermenevtika tista, ki sta dotlej interno izročilo starega Izraela prevedla v sheme grškega mišljenja in ga oznanila vsemu svetu. Biblično izročilo je v Filonovih spisih prvič sistematično prepleteno s platonizmom in z drugimi tokovi helenistične filozofije, zavezo razmerje med Jahvejem in Izraelom ('tisti, ki vidi Boga') pa prevedeno v univerzalni odnos Boga s človekom, v katerem ni več *ne Juda ne Grka*. Razprava želi opozoriti na pomen Filonove misli in njegove alegorične razlage Svetega pisma, še prej pa pokazati na ozadje, vzroke in razloge njegovega branja in razumevanja svetih spisov, ki je dokazano vplivalo tudi na kasnejšo zgodnjekrščansko hermenevtiko in teologijo.

Ključne besede: Filon Aleksandrijski, judovstvo, helenizem, Sveto pismo, religija, hermenevtika, alegorična razlaga

Klemen Klun:

Philo of Alexandria between the Holy Scripture and Philosophy

Although the Jewish philosopher Philo of Alexandria (20 BC – 50 AD) is not the first author who wrote about the Holy Scripture in a Greek way, it is for certain that both his comprehensive opera and Alexandrian hermeneutics 'translated' the Israelite tradition, which was until then sealed off from the rest of the world – into the universal philosophical language, announcing the Biblical religion to the entire *oekoumene*. It is in Philo's opera that the Biblical tradition is for the first time systematically intertwined with Platonism and other Hellenistic streams, and the Covenant between Yahweh and Israel ('he who sees God') is transformed into a universal God-man relationship, where you no longer find *either a Jew or a Greek*. The article stresses the importance of Philo's philosophy and his allegorical exegesis of the Bible, and also reveals the background and the reason for his reading and understanding of the Hebrew Scripture. It has been proved that Philo's exegesis exerted a great influence on Early Christian hermeneutics and theology.

Key words: Philo of Alexandria, Judaism, Hellenism, Holy Scriptures, religion, hermeneutics, allegory

373

* * *

Teja Oblak: Berkeleyjev Alkifron ali o božji govorici

V članku predstavi avtorica Berkeleyjevo teorijo emotivnega jezika, kot jo Berkeley poda v svojem tekstu Alkifron or the Minute Philosophy. Skozi predstavitev knjige se avtorica članka loti interpretacije Berkeleyjeve teorije emotivnega jezika in se pri tem iz strogo metafizičnih okvirjev spusti tudi na področje lingvistike in religije. Z reaktualizacijo Berkeleyeve teorije emotivnega jezika skuša ta na videz ločena področja med seboj povezati. Pri tem je zanimiv njen pristop, saj se k emotivni govorici pristopa najprej s stališča osnovnih pojmov Berkeleyeve metafizike, na koncu pa skozi predstavitev filma kot modernega primera Berkeleyeve božje govorice razširi meje emotivne govorice in jo na ta način konceptualno ponovno definira.

Ključne besede: metafizika, emotivna govorica, religija, Berkeley

Teja Oblak: Berkeley's Alchiphron or the Language of God

The author of the article presents Berkeley's theory of emotive language as seen in his book *Alchiphron or the Minute Philosophy*. Through the presentation of Berkeley's book the author tries to present her own interpretation of the emotive language theory and thus descend from the strict metaphysical framework to the grounds of linguistics and religion. By connecting the fields that seem extremely separate from each other, the author endeavours for a sort of re-actualization of the Berkeleyan theory of language. Her approach in this experiment is very interesting, for she begins with the description of general Berkeleyan metaphysical notions and finally moves to the presentation of a modern example of emotive language, which she recognizes in a movie. Thus the author expands the borders of Berkeleyan language of God and in this way gives a conceptual redefinition of it.

Key words: metaphysics, emotive language, religion, Berkeley

* * *

374

Aleš Košar: Friedrich Hölderlin in sedanja svetovna doba

Sestavek se loteva dveh ustaljenih pristopov k pesništvu: filološkega in filozofskega v širšem smislu; zazna njuno strukturno podobnost in jo poskuša predočiti preko obravnave recepcije Hölderlinovega apokrifnega fragmenta *V ljubki modrini*. Ta je »germanistiki« oz. literarni vedi kot taki povzročil nemalo preglavic, saj ga je morala zaradi prevzetega načela natančnosti in preverljivosti, ki usmerja njeno znanstvenost, enkrat sprejeti, drugič pa zavrniti, kar nujno poraja vprašanja o njeni pred-zasnovanosti ter o načinu, kako sploh prihaja do svojih spoznanj, pri čemer članek izhaja iz hermenevitične fenomenologije.

Ključne besede: filologija, filozofija, pesništvo, mišljenje, Hölderlin

Aleš Košar: Friedrich Holderlin and the Present World Epoch

The essay deals with two established approaches to poetry: the philological approach and philosophical approach in the broader sense of the word; it

detects their structural similarity and tries to shed light on it by discussing the reception of Hölderlin's apocryphal fragment *In the Lovely Azure*. It proved a hard nut to crack for »Germanic Studies« or literary science as such, because it had to both accept it and reject it in view of its inherited principle of exactitude and verification, both constituting its scientific nature. This immediately raises the question of its fore-conception and of the way it attains its knowledge, whereby hermeneutic phenomenology is taken as a primary reference point.

Key words: philology, philosophy, poetry, thinking, Hölderlin

* * *

Stephan Günzel:

O arheologiji zemlje, telesa in življenjskega sveta

Poznano je, da arheološke in geološke metafore označujejo to, kar se nahaja v jedru Nietzschejeve analize: genealogijo sedanjega (moralnega) statusa, izvor (Herkunft), ki ga je konstituiral v preteklosti s kontingentnim dogodkom in na ta način strukturirano obnašanje in mišljenje na način binarne logike. Do sedaj se je malo omenjalo, da je Nietzschejeva metoda primerljiva z znanstvenimi načini analiz zemeljskih tal. V obeh pogledih se Nietzschejeva filozofija zbližuje s Husserlovo in Merleau-Pontyjevo fenomenologijo. Potencial arheologije kot metazgodovinske epistemologije je bil odkrit že pred Foucaultom na podlagi fenomenološke metode redukcije. V članku pokažemo na kontinuiteto kritičnih toposov pri Nietzscheju in v fenomenologiji, opozorimo pa tudi na izrecno referiranje Husserla in Merleau-Pontyja na Nietzscheja.

Stephan Günzel:

On the Archaeology of the Earth, Body and Life-world

It is well known that archaeological and geological *metaphors* designate what lies at the heart of Nietzsche's analysis: The genealogy of the present (moral) status, the origin (*Herkunft*) of which was constituted in the past by a contingent event and in this way structured behaviour and thinking in ways of a binary logic. It has yet hardly been recognized that Nietzsche's *method* runs parallel to the scientific ways of analysing the ground of the Earth. In both respects Nietzsche's philosophy matches the aim of Phenomenology according

375

to Husserl and Merleau-Ponty: Decades before Foucault realized the potential of Archaeology as writing a meta-history of epistemological configurations, the phenomenological method of reduction (*Reduktion*) traced back the given, intentional perceptions to the layers of different historical and regional life-world contexts lying underneath. The paper not only pays attention to the continuity of that critical topic from Nietzsche to Phenomenology, but also discusses Husserl's and Merleau-Ponty's explicit references to Nietzsche.

Key words: the Earth, Phenomenology, Merleau-Ponty, Husserl, Nietzsche

* * *

Jože Horvat: Robovi vidnega

Ko govorimo o divji biti, se težko znebimo občutka, da jo s tem govorjenjem pravzaprav udomačujemo. Morda je edini možni način govorica pesništva, kakor jo je razumel Heidegger, ko je videl njej možnost dostopa do izvora.

376 Divja bit je v svoji polimorfnosti oz. amorfnosti vedno nezaključena, se pravi odprta neskončnemu številu horizontov. Morda bi lahko celo rekli, da je odprtost sama. Zaradi njene promiskuitete in polimorfnosti jo tudi težko lokaliziramo. Gibljemo se namreč na območju pred-refleksivnega, v biti, kjer ni nobene oprijemljive oblike ali kake druge pozitivne danosti.

Vsaka oblika je vedno rezultat predhodnega institucionaliziranja. Z drugimi besedami: je vedno družbeno-zgodovinsko pogojena. Je institucija določene vidnosti, ki jo vzpostavlja neka družba, se pravi okvir, v katerem postane določena stvar vidna. Kot taka pa je vedno tudi arbitrarna, slučajna in samovoljna, in nima zunaj tega okvira nobenih nujnih in zadostnih razlogov za svoj obstoj.

Prebiti se do divje biti bi zato pomenilo prebiti se čez te okvire oz. robove, ki jih postavlja vsaka kultura. Znajti se v tistem artaudovskem trenutku, ko še nismo na svetu, ko še ni sveta, ko stvari še niso narejene in smisel življenja še ni najden.

Ključne besede: Heidegger, Merleau-Ponty, divja bit, robovi, vidno

Jože Horvat: Margins of visibility

It is always difficult to speak of raw being, because in doing so there is always risk present that we also domesticate it. Perhaps the only possible way of doing this is offered in poetry, which is understood by Heidegger as an access to the origin.

In view of its polymorphism and shapelessness, Merleau-Ponty's raw being is always unwholesome, that is to say opened to infinite number of horizons. Perhaps we could even say that the raw being is some kind of openness itself. It is also difficult to localize it due to its promiscuity and polymorphism. We are fumbling after it in the region of pre-reflection, where there is but dimness and shapelessness. Every shape is always already a result of the preceding institutionalization, which is socially and historically determined. It is a kind of framework or an institution of visibility determined by the actual society. It is only in this sphere that every object becomes visible. Accordingly, every shape or form is arbitrary, accidental and coincidental. Beyond this framework, it has no reasonableness.

To reach the raw being, which is actually out of reach, would mean to go beyond all the frameworks and margins and barriers set up by culture. As if we were placed in that Artaud's moment, when we were not yet born, when the world itself was not yet born and no thing was made or meaning of life found.

Key Words: Heidegger, Merleau-Ponty, raw being, margins, visibility

* * *

Rok Svetlič: Razvitje konceptualnega problema fenomenološke etike

Sestavek skuša na osnovi nastavkov filozofije M. Heideggra konceptualni problem fenomenološke etike. Znano je njegovo stališče do etike, kot tudi to, da ni napisal nobenega besedila, ki bi s tradicionalnega stališča vsaj spominjalo na etiko. V pričujočem sestavku bomo redkobesednost Heideggra glede praktično-filozofskih vprašanj skušali kompenzirati s sklicevanjem na mesta, kjer obravnava druge problematike iz zgodovine filozofije. Gre npr. za obravnavo Leibnizovega stavka o zadostnem razlogu ali za interpretacije sodobne tehnike,

kjer Heidegger pokaže na vidik, s katerega je te problematike možno razumeti. Na ta mesta se bomo sklicevali po analogiji, saj ugotovitve Heideggrova kritika npr. tehnike, v enaki meri veljajo tudi za sodobne poskuse s področja praktične filozofije. Sestavek se bo iztekel v prikaz koncepta etike kritičnega dopuščanja, do katere nas vodi pot preko soočenja: računajočega in osmišljajočega mišljenja. Sestavek ima tri poglavja: v prvem in drugem je prikazan Heideggrov ambivalentni odnos do tradicionalne etike; v tretjem pa podajamo koceptualni problem fenomenološke etike.

Ključne besede: M. Heidegger, fenomenologija, praktična filozofija, etika, sodobna filozofija

Rok Svetlič: Elaboration of the Conceptual Problem of the Phenomenological Ethics

378 The contribution is an attempt to elaborate the conceptual problem of phenomenological ethics on the basis of starting points of Martin Heidegger's philosophy. His viewpoint on ethics is well known, as well as the fact that he wrote no texts which would bear even the slightest resemblance to traditional ethics. This contribution will try to compensate Heidegger's taciturnness regarding the issues of Practical Philosophy by referring to those parts of texts where he explores other issues from the history of philosophy. As for example, Leibniz's sentence of sufficient reason or the interpretation of contemporary technology, where Heidegger pinpoints the aspect from which these issues become understandable.

We shall refer to these parts by way of analogy, because the findings of Heidegger's critique of e.g. technology have the same bearing on contemporary attempts from the field of Practical Philosophy. The conclusion of the contribution is an account of the concept the ethics of critical permissiveness, which can be reached by confronting the calculative and meditative thinking. The essay is divided into three chapters: the first and the second one pay attention to Heidegger's ambivalent attitude to traditional ethics, and the third one brings forward the conceptual problem of phenomenological ethics.

Key words: M. Heidegger, Phenomenology, Practical Philosophy, Ethics, contemporary philosophy

* * *

Boštjan Narat: Glasbeno delo in izvedba – analiza pojmov

Besedilo se v prvi vrsti ukvarja z analizo Ingardnove dihotomije glasbeno delo – izvedba, pri čemer mi kritični premislek te Ingardnove razdelitve služi predvsem kot pripomoček za soočenje s fenomenom glasbenega. Soočenje v smislu vstopa, približevanja. »Kaj je tisto, zaradi česar določen zvok imenujemo glasba?« je osnovno vprašanje, ki si ga besedilo zastavlja, nujni predpogoj legitimne zastavitve tega vprašanja pa je problematizacija razumevanja glasbe kot zvočne tvorbe. Takšno razumevanje glasbe je vsakdanje, predznanstveno, predteoretično. Teoretska obdelava razkrije njegove pomanjkljivosti, s tem pa se kot problematična razkrije tudi Ingardnova dihotomija.

Ključne besede: glasbeno delo, skladba, izvedba, zvočna tvorba

Boštjan Narat: The Musical Work and Performance – An Analysis of Terms

379

The text is primarily an analysis of Roman Ingarden's terms musical work and performance; the basic goal of this analysis is to find a tool, with which it would be possible to face the phenomenon of musical. To face means to enter, to approach. »What is that in music, which makes us recognize the certain sound as musical?« is the basic question of this text, but the preliminary condition for a legitimate asking of this question is to rethink the understanding of music as formation of sound. This kind of understanding is common, not scientific or theoretical. The theoretical analysis shows its faultiness and at the same time renders Ingardens's terms deficient.

Key words: musical work, composition, performance, formation of sound

NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporablja narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

380 Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5").

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*.

Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Andrina Tonkli-Komel is Assistant Professor of Philosophy at the University of Koper.

Peter Trawny is Assistant Professor of Philosophy at the University of Wuppertal.

Damir Barbarić is Professor of Philosophy at the University of Zagreb.

Dean Komel is Associate Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

Valentin Kalan is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

Tine Hribar is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana, Member of Slovenian Academy of Science and Arts.

Janko Lozar is PhD candidate in Philosophy at the University of Ljubljana.

Klemen Klun is PhD candidate in Philosophy at the University of Ljubljana.

Teja Oblak is undergraduate student at the University of Ljubljana (Department of Philosophy).

Aleš Košar is postgraduate student at the University of Ljubljana (Department of Philosophy).

Stephan Gunzel is Researcher at Winckelmann-Institut, Berlin.

Rok Svetlič is PhD candidate in Philosophy at the University of Ljubljana.

Jože Horvat is Researcher at the Institut of Novo Mesto

Boštjan Narat is postgraduate student at the University of Ljubljana (Department of Philosophy).

381

ISSN 1318-3362
UDK 1

PHAINOMENA
REVJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI
JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

GLAVNA UREDNICA - EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel,
Ivan Urbančič, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET - INTERNATIONAL ADVISORY BOARD
Koordinacija - Coordination: Dean Komel
Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley Montreal), Ion Copoeru (Cluj), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Roton), Günter Figal (Tübingen), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague) Thomas Luckmann (Konstanz), Viktor Molchanov (Moscow), Tatiana Shchytosva (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Öney Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Ichiro Yamaguchi (Yokohama).
Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka / junij, november) - Currently published twice a year (two double issues / June, November).
Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, kulturologije, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.
The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, philosophy of religion, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA - EDITORIAL OFFICE ADDRESS
Andrina Tonkli-Komel, d.o.o Nova revija, Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
tel. (386 1) 433 40 74 fax (386 1) 433 42 50
info@nova-revija.si
Dean Komel, Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta,
Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, te. 386 1 241 11 06, dean.komel@guest.arnes.si
Spletna stran / Website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>

IZDAJA PUBLISHED BY
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI
PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA
Raziskovalno mesto FD pri Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete
Department of Philosophy (Faculty of Arts, University of Ljubljana).

ZALOŽBA - narocila - avtorske pravice - Publishing house - Orders -
Copyright ©

Nova revija d.o.o.
Casopisno založniško podjetje
Dalmatinova 1, Ljubljana 1000
Zanjo Niko Grafenauer
tel. (386 1) 433 43 06, faks 433 42 50
info@nova-revija.si

Dvojna številka: 3980 SIT.
Double issue: 20 USD, including postage and handling. Back issues available.
Informacije glede naročil: Nova revija d.o.o.
For subscription informations contact: Nova revija d.o.o.

Publikacijo sofinancirajo: Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport,
Ministrstvo za kulturo, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
Supported by: Ministry of School, Science and Sport of Slovenia,
Ministry of Culture of Slovenia, Research Institute of the Faculty of Arts.
Revija Phainomena je vključena v:
The journal Phainomena is included in:
The Philosopher's Index,
Sociological Abstracts, Social
Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts,
Linguistics and Language Behavior Abstracts,
Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften,
Internationale Bibliographie der Rezensionen,
The Social Science Information Gateway,
Center for Advanced Research in Phenomenology /Books and Journals,
Ulrich's Periodicals Directory.

LEKTORIALA Proof Reading Barbara Korun

OBlikoval Design Gašper Demšar

TISK Printed by Kočevski tisk

PRELOM Layout LITSTIC, d.o.o.

IZDAJA PUBLISHED BY

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI

PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

Raziskovalno mesto FD pri Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete

Department of Philosophy (Faculty of Arts, University of Ljubljana).

ZALOŽBA - naročila - avtorske pravice - Publishing house - Orders -
Copyright ©

Nova revija d.o.o.

Casopisno založniško podjetje

Dalmatinova 1, Ljubljana 1000

Zanjo Niko Grafenauer

tel. (386 1) 433 43 06; faks 433 42 50

info@nova-revija.si

Dvojna številka: 3980 SIT.

Double issue: 20 USD, including postage and handling. Back issues available.

Informacije glede naročil: Nova revija d.o.o.

For subscription informations contact: Nova revija d.o.o.

Publikacijo sofinancirajo: Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport,

Ministrstvo za kulturo, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

Supported by: Ministry of School, Science and Sport of Slovenia,

Ministry of Culture of Slovenia, Research Institute of the Faculty of Arts.

Revija Phainomena je vključena v:

The journal Phainomena is included in:

The Philosopher's Index,

Sociological Abstracts, Social

Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts,

Linguistics and Language Behavior Abstracts,

Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften,

Internationale Bibliographie der Rezensionen,

The Social Science Information Gateway,

Center for Advanced Research in Phenomenology /Books and Journals,

Ulrich's Periodicals Directory.

LEKTORIRALA Proof Reading Barbara Korun

OBLIKOVAL Design Gašper Demšar

TISK Printed by Kočevski tisk

PRELOM Layout LTRSTC, d.o.o.

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO**Revija PHAINOMENA**

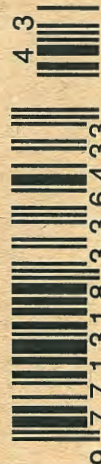
- | | | |
|-------|--------|-----------------------------|
| 1 | (1992) | O resnici |
| 2-3 | (1992) | Štet življenja |
| 4 | (1992) | Franz Brentano |
| 5-6 | (1993) | Intencionalnost in jezik |
| 7-8 | (1994) | Nietzsche |
| 9-10 | (1994) | Fenomenologija in teologija |
| 11-12 | (1995) | Platon |
| 13-14 | (1995) | Heidegger |
| 15-16 | (1996) | Aristotel |
| 17-18 | (1996) | Descartes |
| 19-20 | (1997) | Subjekt in eksistenca |
| 21-22 | (1997) | Krog razumevanja |
| 23-24 | (1998) | Območja smisla |
| 25-26 | (1998) | Etika - poetika |
| 27-28 | (1999) | Tradicija in prestop |
| 29-30 | (1999) | Metapolitika |
| 31-32 | (2000) | Nihilizem |
| 33-34 | (2000) | Fenomeni in pomeni |
| 35-36 | (2001) | Izvirnosti |
| 37-38 | (2001) | Horizonti in perspektive |
| 39-40 | (2002) | Risbe, razrisi |
| 41-42 | (2002) | Bivanje v interpretaciji |

Zbirka PHAINOMENA

- | | |
|-----|---|
| 1. | Edmund Husserl: Filozofija kot stroga znanost |
| 2. | Martin Heidegger: Platonov nauk o resnici |
| 3. | Tine Hribar: Ontološka diferenca |
| 4. | Dean Komel: Razprtost prebivanja |
| 5. | Emmanuel Lévinas: Smrt in čas |
| 6. | Andrina Tonkli-Komel: Med kritiko in krizo |
| 7. | Bernhard Waldenfels: Želo tujega |
| 8. | Klaus Held: Fenomenološki spisi |
| 9. | Max Scheler: Položaj človeka v kozmosu |
| 10. | Proklos: Prvine bogoslovja |
| 11. | Hans-Georg Gadamer: Izbrani spisi |
| 12. | Dean Komel (iz.): Annäherungen. Zur hermeneutischen
Phänomenologie von Sein und Zeit (zbornik) |
| 13. | Maurice Merleau-Ponty: Vidno in nevidno |
| 14. | Ivan Urbančič: Moč in oblast |
| 15. | Dean Komel: Osnutja |
| 16. | Martin Heidegger: Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu |
| 17. | Wilhelm Dilthey: Zgradba zgodovinskega sveta v
duhoslovnih znanostih |
| 18. | Tine Hribar: Evangelij po Nietzscheju |

PHAINOMENA 43-44

ISSN 1318-3362



9 771318 336433